



OD SEELISBERGU PO JERUZALEM A RÍM
Dokumenty židovsko-křesťanského dialógu

OD SEELISBERGU PO JERUZALEM A RÍM

DOKUMENTY ŽIDOVSKO-KREŠŤANSKÉHO DIALÓGU

SPOLOK SVÄTÉHO VOJTECHA
TRNAVA 2018



ČÍTANIE
S PRIDANOU
HODNOTOU

Táto publikácia je výsledkom spolupráce komisií Konferencie biskupov Slovenska a Ústredného zväzu židovských náboženských obcí v Slovenskej republike.

*Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia
cristiana (2001)*

Perché i doni e la chiamata di Dio sono irrevocabili (2015)

© Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2001, 2015

© Konferencia biskupov Slovenska, 2018

© Ústredný zväz židovských náboženských obcí v SR, 2018

Slovak edition © Spolok svätého Vojtecha – Vojtech,

spol. s r. o., Trnava 2018

ISBN 978-80-8161-338-8

OBSAH

Predhovor (<i>Stanislav Zvolenský</i>)	15
Predhovor (<i>Igor Rintel</i>)	17
Zloženie katolíckej a židovskej komisie pre dialóg	19
Hovorí k nám jediný Boh. Úvodná štúdia.	
(<i>Lucia Hidvéghyová</i>)	21
To, čo nás spája, je väčšie než to, čo nás rozdeľuje	22
Židovsko-kresťanský dialóg	25
Od Seelisbergu ku koncilovej deklarácii <i>Nostra aetate</i>	28
Pápežská Komisia pre náboženské vzťahy so židmi a jej dokumenty	31
Dokument Pápežskej biblickej komisie	37
Dokument „Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ (<i>Rim 11, 29</i>)	41
Od začiatkov dialógu k partnerstvu medzi židmi a kresťanmi. Úvodná štúdia.	
(<i>Jehošua Ahrens</i>)	43
Dokument <i>Desať bodov</i> zo Seelisbergu	43
Vyhlásenie <i>Dabru emet</i> : Židovské vyhlásenie o kresťanoch a kresťanstve	48
Päťdesiatročné jubileum dokumentu <i>Nostra aetate</i> a s tým spojený vývoj v rámci židovskej ortodoxie	50
Vyhlásenie Plniť vôľu nášho Otca na nebesiach: Smerom k partnerstvu medzi židmi a kresťanmi	52
Vyhlásenie Medzi Jeruzalemom a Rímom: Úvahy o <i>Nostra aetate</i> po 50 rokoch	61
Na záver	63

Desať bodov so Seelisbergu: Príhovor k cirkvám. (Medzinárodná rada kresťanov a židov)	67

Nostra aetate: o postoji Cirkvi k nekresťanským náboženstvám (pápež Pavol VI. a konciloví otcovia).....	71
Úvod	71
Rôzne náboženstvá.....	72
Islam	73
Židovské náboženstvo	74
Univerzálne bratstvo.....	76

Smernice a návrhy na aplikáciu koncilovej deklarácie

Nostra aetate (pápežská Komisia pre náboženské vzťahy so židmi).....	79
Predstavenie dokumentu	79
Preambula	81
I. Dialóg.....	83
II. Liturgia.....	84
III. Výchova a vzdelávanie	86
IV. Spoločné sociálne aktivity	88
Záver.....	88

Poznámky k správne predstaveniu židov a judaizmu v ohlasovaní a v katechéze Katolíckej cirkvi (pápežská

Komisia pre náboženské vzťahy so židmi).....	91
Poznámky k príprave dokumentu	91
Predbežné úvahy.....	98
I. Cirkevné učenie a judaizmus	99
II. Vzťahy medzi Starým a Novým zákonom	102
III. Židovské korene kresťanstva.....	106
IV. Židia v Novom zákone.....	109
V. Liturgia	112

VI. Judaizmus a kresťanstvo v dejinách	113
Záver.....	114

Pamätáme: úvaha o šoa (pápežská Komisia

pre náboženské vzťahy so židmi).....	117
I. Tragédia šoa a povinnosť pamätať na ňu.....	117
II. Čo si musíme pamätať.....	119
III. Vzťahy medzi židmi a kresťanmi.....	120
IV. Nacistický antisemitizmus a šoa	123
V. Spolu sa dívať na spoločnú budúcnosť.....	127

Dabru emet: židovské vyhlásenie o kresťanoch

a kresťanstve (Národný projekt židovských vedcov)	131

Židovský ľud a jeho Sväté písma v kresťanskej Biblii

(Pápežská biblická komisia)	137
Predslov (<i>kardinál Joseph Ratzinger</i>)	137
Úvod	145
I. SVÄTÉ PÍSMA ŽIDOVSKÉHO ĽUDU – ZÁKLADNÁ SÚČASŤ KREŠŤANSKEJ BIBLIE.....	147
A. Nový zákon uznáva autoritu Svätých písem židovského ľudu	148
1. Implicitné uznanie autority.....	148
2. Explicitné odkazy na autoritu Písem židovského ľudu	149
B. Nový zákon dosvedčuje svoj súlad s Písmami židovského ľudu	152
1. Nevyhnutnosť naplnenia Písem	153
2. Zhoda s Písmami.....	154
3. Súlad a rozdielnosť	156
C. Písmo a ústna tradícia v judaizme a v kresťanstve	157
1. Písmo a Tradícia v Starom zákone a v judaizme	157

2. Písmo a Tradícia v ranom kresťanstve	159
3. Vzťahy medzi oboma perspektívami	161
D. Židovské exegetické metódy používané	
v Novom zákone.....	163
1. Židovské exegetické metódy	163
2. Exegéza v Kumráne a v Novom zákone	164
3. Rabínske metódy v Novom zákone	165
4. Významné odkazy na Starý zákon	167
E. Rozšírenie kánonu Písma.....	168
1. V judaizme.....	168
2. V prvotnej Cirkvi.....	169
3. Utváranie kresťanského kánonu	170
II. ZÁKLADNÉ TÉMY PÍSEM ŽIDOVSKÉHO ĽUDU	
A ICH PRIJATIE DO CELKU VIERY V KRISTA.....	173
A. Kresťanské chápanie súvislostí medzi Starým	
a Novým zákonom	173
1. Potvrdenie vzájomného vzťahu	173
2. Relektúra Starého zákona vo svetle Krista.....	174
3. Alegorická relektúra.....	175
4. Návrat k slovnému (literálnemu) zmyslu	177
5. Jednota Božieho zámeru a predstavy naplnenia.....	178
6. Aktuálne perspektívy.....	180
7. Prínos židovského spôsobu čítania Biblie	181
B. Základné spoločné témy	182
1. Božie zjavenie.....	182
2. Ľudská osoba: veľkosť a úbohosť.....	189
3. Boh, Osloboditeľ a Spasiteľ	198
4. Vyvolenie Izraela.....	204
5. Zmluva	213
6. Zákon.....	224
7. Modlitba a bohoslužba, Jeruzalem a chrám	233
8. Božie výčitky a odsúdenia.....	247

9. Prislúbenia	252
C. Záver.....	270
1. Kontinuita	270
2. Diskontinuita	271
3. Pokrok	272
III. ŽIDIA V NOVOM ZÁKONE.....	275
A. Rôzne smery v poexilovom judaizme	275
1. Posledné storočia pred Kristom	275
2. Prvá tretina 1. storočia po Kristovi v Palestíne	278
3. Druhá tretina 1. storočia	281
4. Posledná tretina 1. storočia	283
B. Židia v evanjeliách a v Skutkoch apoštolov.....	284
1. Evanjelium podľa Matúša.....	285
2. Evanjelium podľa Marka.....	290
3. Evanjelium podľa Lukáša a Skutky apoštolov	294
4. Evanjelium podľa Jána.....	302
5. Záver	307
C. Židia v Pavlových listoch a v ostatných spisoch Nového zákona.....	308
1. Židia v Pavlových listoch, ktorých autenticita sa nepopiera.....	308
2. Židia v ostatných listoch.....	315
3. Židia v Zjavení apoštola Jána	318
IV. ZÁVERY.....	320
A. Všeobecný záver.....	320
B. Pastoračné usmernenia.....	323

Plniť vôľu nášho Otca na nebesiach: Smerom k partnerstvu medzi židmi a kresťanmi (Skupina ortodoxných rabínov)... 329

„Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ (Rim 11, 29):
Úvahy nad teologickými otázkami týkajúcimi sa vzťahov

medzi katolíkmami a židmi pri príležitosti 50. výročia <i>Nostra aetate</i> (Komisia pre náboženské vzťahy so židmi)	335
Úvod	335
1. Krátky náčrt vplyvu deklarácie <i>Nostra aetate</i> (4) v priebehu posledných 50 rokov	336
2. Osobitné teologické postavenie dialógu medzi katolíkmami a židmi	344
3. Zjavenie v dejinách ako „Božie slovo“ v judaizme a kresťanstve	350
4. Vzťah medzi Starým a Novým zákonom a medzi starou a novou zmluvou	354
5. Univerzálnosť spásy v Ježišovi Kristovi a nikdy neodvolaná zmluva Boha s Izraelom	360
6. Evanjelizačné poslanie Cirkvi vo vzťahu k judaizmu	363
7. Ciele dialógu s judaizmom	365

Medzi Jeruzalemom a Rímom. Úvahy o <i>Nostra aetate</i> po 50 rokoch (Konferencia európskych rabínov, Vrchný rabinát Izraela, Rabínska rada Ameriky)	371
Preambula	371
Obrat – <i>Nostra aetate</i>	374
Hodnotenie a prehodnocovanie	378
Preto vyhlasujeme	381

PREDHOVOR

Stanislav Zvolenský

*bratislavský arcibiskup metropolita
predseda Konferencie biskupov Slovenska*

Desať dokumentov, ktoré sú významnou súčasťou obnoveného dialógu medzi židmi a kresťanmi, ponúka slovenským čitateľom cenné rozšírenie perspektívy. Ich vydanie prináša nielen množstvo historických faktov, ale aj dôležité podnety na uvažovanie a autentické pochopenie súčasných vzťahov medzi židovským a kresťanským náboženstvom.

Zmeny postojov, ktoré nastali v druhej polovici 20. storočia, otvorili dvere pre odstránenie predsudkov a prijatie nových spôsobov uvažovania. Posilnenie obojstrannej úcty a rešpektu, no najmä snaha pozeráť sa na problematické otázky nezaujato a s pochopením pre druhú stranu, to všetko prinieslo množstvo dobrého ovocia. Sústreďenie na to, čo židov a kresťanov spája, viac než na to, čo ich rozdeľuje, sa dá pokladať za východiskový princíp pre všetky dokumenty tejto publikácie.

Dôvodom na optimizmus je aj skutočnosť, že predkladané dielo stojí na reálnych, rozvíjajúcich sa vzťahoch medzi židmi a kresťanmi na Slovensku. Napriek bolestným kapitolám v našej histórii ostatné roky svedčia o vývoji, ktorý vzbudzuje nádej na ustálenie dialógu a hľadanie možnosti ďalšej spolupráce. To všetko by sa neuskutočnilo bez dobrej vôle a vzácnnej ústretovosti predstaviteľov slovenskej židovskej komunity, čo pokladám za dôležité vyzdvihnúť a oceniť aj na tomto mieste.

Uzdravenie bolestných rán minulosti, predovšetkým tých, ktoré vznikli za tragickú účasť katolíckych predstaviteľov, si bude žiadať dlhý čas. Je však dôležité týmto smerom napredovať. Po množstve stretnutí a rozvíjaní vzťahov v odbornej i spoločenskej oblasti bol minuloročný vznik Komisie pre náboženské vzťahy so židmi ďalším rozhodným krokom. A práve výsledkom práce tejto komisie je slovenské vydanie kľúčových dokumentov týkajúcich sa dialógu, ktorý židia a kresťania vedú už vyše sedemdesiat rokov na medzinárodnej úrovni.

Úprimne si želim, aby sa dialóg v takýchto intenciách rozvíjal aj na Slovensku: aby čím viacerí mohli porozumieť východiskám, zásadám a smerovaniam tohto dialógu, aby sa prekonali spory, odstránili dezinformácie a čo najviac sa tak rozšírilo autentické porozumenie vzťahov medzi židmi a kresťanmi nielen v teológii a biblických vedách, ale aj v kultúrnej a sociologickej oblasti.

Mám nádej, že to napomôže aj táto publikácia, ktorú držíte v rukách; že nezostane ojedinelým dielom, ale stane sa úvodom do stabilnej odbornej spolupráce.

PREDHOVOR

Igor Rintel

*predseda Ústredného zväzu židovských
náboženských obcí v Slovenskej republike*

Členovia židovskej komunity a Cirkvi žijú vedľa seba už temer dve tisícročia. Nedá sa poprieť, že počas našej dlhej spoločnej a zároveň odlišnej histórie sa objavilo množstvo konfliktných udalostí. Napriek tejto histórii sa z hľadiska etiky, morálky a z hľadiska mnohých teologických otázok my židia spolu s kresťanmi hlásime k rovnakým hodnotám a aj k rovnakým koreňom. Toto tvrdenie je síce všeobecne akceptované, ale napriek tomu občas prekvapuje príslušníkov oboch vyznaní. Vyjadrenia duchovných autorít, ktoré sú uvedené v tejto publikácii, by mohli pomôcť prekonať nedôveru, ktorá existuje medzi príslušníkmi oboch náboženstiev.

Zmeny v oficiálnom postoji Cirkvi voči židom sú výsledkom dlhodobého vývoja. Za najväčší prelomový moment vo vzťahu Katolíckej cirkvi k židovskému ľudu považujeme vydanie deklarácie *Nostra aetate* v roku 1965. Učenie uvedené v dokumente sa len postupne premieta do každodenného života národných cirkví a veriacich. To je aj prípad Slovenska, kde v súčasnosti žije niekoľko tisíc členov židovskej minority a niekoľko miliónov členov kresťanskej majority.

Vďaka pozitívnemu vývoju na katolíckej strane sa aj na našej židovskej strane začalo diskutovať o postavení kresťanstva a o príslušných teologických otázkach. Trvalo

relatívne dlho, kým židia a židovské duchovné autority uverili v úprimnosť zmien v postojoch Cirkvi. Dnes si už časť našich duchovných všetkých smerov judaizmu uvedomuje, že kresťanská teológia sa vo vzťahu k nám židom zásadne a neodvolateľne zmenila, a preto musí prísť aj z našej strany primeraná odozva.

Na Slovensku sú touto odpoveďou v súčasnosti opakované kontakty vedúcich predstaviteľov Ústredného zväzu židovských náboženských obcí v Slovenskej republike a Katolíckej cirkvi na Slovensku. Spoločné aktivity a hľadanie toho, čo príslušníkov oboch vierovyznaní spája, predstavuje nádej na lepšiu budúcnosť. Aby sme si ju udržali, považujem za potrebné nevytvárať obraz nepriateľa, ale naopak, budovať priateľské vzťahy a vzájomnú dôveru. Nebude to krátky a jednoduchý proces, pretože aj tu nás očakávajú ťažké chvíle, nepríjemné otázky a bolestivé odpovede. Spoločný pohľad do budúcnosti totiž nemôže znamenať hrubú čiaru za minulosťou. Naopak, je nevyhnutné citlivo, ale dôsledne sa vracieť k tomu, čo sa pred desiatkami, stovkami, tisíckami rokov prihodilo. Spoločne hľadať vysvetlenie a porozumenie. Nie preto, aby sme niekoho obvinili a súdili, ale aby sme postupne odkrývali a chápali naše spoločné (a odlišné) dejiny.

Dôležitou súčasťou našich stretnutí a spolupráce je vysvetľovanie si vzájomných postojov. Ukazuje sa, že jednou z najväčších prekážok medzi nami je to, keď „si myslíme, že vy si o nás myslíte...“ Táto publikácia je svedectvom o tom, ako naozaj o sebe navzájom uvažujú určujúce autority na oboch stranách. Môže pomôcť odstrániť rôzne dezinformácie vo vnútri komunit, oprieť sa o skutočnosť, podporiť otvorené spoznávanie a ďalšiu spoluprácu.

ZLOŽENIE KATOLÍCKEJ A ŽIDOVSKEJ KOMISIE PRE DIALÓG

**KOMISIA PRE NÁBOŽENSKÉ VZŤAHY SO ŽIDMI
PRI KONFERENCII BISKUPOV SLOVENSKA**

Ján Orosch

trnavský arcibiskup, predseda komisie

Martin Kramara

tajomník

Anton Ziolkovský

Miloš Lichner

Peter Borza

**KOMISIA PRE DIALÓG S KATOLÍCKOU CIRKVOU
ZA ÚSTREDNÝ ZVÄZ ŽIDOVSKÝCH NÁBOŽENSKÝCH
OBCÍ V SLOVENSKEJ REPUBLIKE**

Jaroslav Franek

predseda komisie

Maroš Borský

tajomník

rabín Jehošua Ahrens

rabín Miša Kapustin

HOVORÍ K NÁM JEDINÝ BOH

ÚVODNÁ ŠTÚDIA K DOKUMENTOM O ŽIDOVSKO-KREŠŤANSKOM DIALÓGU

Lucia Hidvéghyová

Ako každý dialóg, aj ten židovsko-kresťanský sa odohráva medzi konkrétnymi ľuďmi. Náboženský systém a tradícia sa tak v osobnej skúsenosti spájajú s tvárou, menom a príbehom reálneho človeka. Aby mali takéto stretnutia oporu najvyšších autorít, impulz a usmernenie, vychádza desať základných dokumentov židovsko-kresťanského dialógu. Predstavitelia Katolíckej cirkvi a židovských komunít sa v nich vyjadrujú o svojom vzájomnom vzťahu a o vzťahu medzi kresťanstvom a judaizmom.

Úvodné štúdie sú dve. Táto sa týka šiestich vybraných dokumentov:¹ deklarácie Druhého vatikánskeho koncilu, ktorá hovorí aj o židovskej komunite, potom štyroch dokumentov pápežskej Komisie pre náboženské vzťahy so židmi² a rozsiahleho dokumentu Pápežskej biblickej

¹ Vzťahu Cirkvi k židom a judaizmu sa týkajú početné výroky pokoncilových pápežov, návrhy biskupských synod a konferencií, Katechizmus Katolíckej cirkvi, dokumenty Pápežskej biblickej komisie a i.

² Editorská poznámka: uvedená komisia a texty tejto publikácie sa týkajú židovsko-kresťanského dialógu, ktorý spolu vedú dve spoločenské vzťahy. Preto v zhode s pravidlami slovenského jazyka používame na označenie náboženskej komunity v slove „židia“ malé začiatkové písmeno, podobne ako v slove „kresťania“. V prípade, že ide vyslovene o národný alebo etnický význam slova, napr. v staroveku, používame veľké písmeno „Židia“, aj keď obidva významy sa prekrývajú. Toto rozlišovanie je špecifikom slovenčiny, v iných jazykoch, z ktorých

komisie.³ Štyri ďalšie texty, prvé ovocie medzinárodného židovsko-kresťanského dialógu na konferencii v Seelisbergu a tri židovské vyhlásenia intelektuálov a inštitúcií ortodoxného judaizmu, približuje úvodná štúdia rabína Jehošuu Ahrensa.

Dokumenty napísali rôzni autori v rozpätí sedemdesiatich rokov (1947 – 2017), zoradené sú chronologicky. Prvý a najstarší zo Seelisbergu nestratil nič zo svojej aktuálnosti. Z katolíckych spisov má najväčší vplyv na židovsko-kresťanský dialóg štvrtý článok deklarácie *Nostra aetate* z roku 1965. Ostatných päť pokoncilových dokumentov jeho učenie ďalej rozvíja. Zmeny, ktoré vďaka tomu nastali, vyvolali na židovskej strane odozvu v podobe troch vyhlásení zo začiatku 21. storočia.

Túto publikáciu iniciovala katolícka Komisia pre náboženské vzťahy so židmi pri Konferencii biskupov Slovenska a židovská Komisia pre dialóg s Katolíckou cirkvou, ktorú menoval Ústredný zväz židovských náboženských obcí v Slovenskej republike. Obidve komisie vznikli na jeseň roku 2017. Na Slovensku vychádza väčšina týchto dokumentov po prvý raz v nádeji, že sa stanú podnetom na štúdium a širšiu diskusiu v rámci miestnych kresťanských a židovských spoločenstiev.

To, čo nás spája, je väčšie než to, čo nás rozdeľuje

Židia a kresťania sú dve náboženské komunity, ktoré po stáročiach vzájomného odcudzenia a konfliktov už niekoľko desaťročí objavujú svoju vnútornú príbuznosť

boli prekladané publikované texty, sa dvojaké písanie začiatočného písmena nepoužíva.

³ Svojím rozsahom preváži všetky ostatné texty v tejto publikácii spolu.

a spoznávajú, ako sa ich tradície dopĺňajú. Mnohým sa ešte stále zdá, že si vystačia sami, veľa kresťanov nechápe, prečo by mali spoznávať judaizmus, a židovská menšina sa často obáva nevyváženosti. Zároveň ale narastá pozitívna skúsenosť spoločných stretnutí, ktorá inšpiruje a obohacuje. Nie vždy je jednoduchá, ale vďaka nej môžu obe strany rásť. Spolu sa usilujú o rozvoj spoločnosti a spravodlivosti pre dobro všetkých; pomáhajú si zastávať etické postoje a chrániť hodnoty; prijímajú spoločné zjavené Božie slovo,⁴ spoznávajú Pánovo pôsobenie v dejinách a silu viery.

Dialóg učí židov aj kresťanov počúvať príbeh tých druhých a zrozumiteľne formulovať svoj vlastný. Stavia ich pred otázky, ktoré si sami možno nikdy nekládli. Odkrýva pred nimi zhody a paralely, aj rozpory a odlišnosti – niektoré vedú k precíznejšiemu rozlišovaniu hraníc, iné k prehodnocovaniu a ďalšiemu skúmaniu. Dialóg tak umožňuje lepšie pochopiť druhých, aj seba samých a vážiť si obe tradície. Prináša osobné poznanie, ktoré rozširuje obzor a preniká do hĺbky. Prebúdzá úctu k tajomstvu osoby⁵ a obdiv voči pôsobeniu Boha, stáva sa jeho darom. „Boh sa nám dáva poznať v dialógu“,⁶ ktorý s nami vedie, keď sa počúvame navzájom.

Medzi judaizmom a kresťanstvom sú naďalej vážne rozdiely, ale prestávajú viesť k súpereniu, znevažovaniu, ľahostajnosti alebo presadzovaniu svojej pravdy nevhodným

⁴ Porov. FRANTIŠEK: apoštolská exhortácia *Evangelii gaudium* (24. novembra 2013), 247; 249.

⁵ Porov. SLAVKOVSKÝ, Reginald Adrián: Paradoxy osoby. In: LETZ, J. (ed.): *Minulé a súčasné podoby personalistickej filozofie, Acta philosophica tyrnaviensia* 8. Trnava: Katedra filozofie FHTU v Trnave, 2003, s. 216.

⁶ BENEDIKT XVI.: posynodálna apoštolská exhortácia *Verbum Domini* (30. septembra 2010) I, 6.

spôsobom. Namiesto vyvyšovania vlastnej tradície nad tú druhú rastie ich nezaujaté spoznávanie, obojstranné docenenie a záujem o hodnoty, ktoré zblížujú. Treba hľadať to, čo je spoločné, a rozdiely porozumieť v ich vlastnom rámci.⁷ Tak sa ukazuje, že duchovné bohatstvo a ciele, ktoré židov a kresťanov spájajú, sú väčšie než to, čo ich rozdeľuje.

Židia aj kresťania sa hlásia k Abrahámovi, otcovi svojej viery. Hľadajú možnosti, ako naplniť svoje poslanie a byť pre ľudstvo požehnaním (porov. Gn 18, 18), ako šíriť posolstvo o Otcovi na nebesiach, ktorému záleží na každom človeku na zemi. Majú byť svetlom (porov. Iz 49, 6) nábožensky, národnostne a kultúrne rozmanitej spoločnosti, ktorá je súčasťou Božieho plánu, aj keď ho ešte nepozná. Židia ani kresťania sa neuzatvárajú len do náboženského spoločenstva. Prinášajú svedectvo tam, kde žijú, a aj ich vzťahy presahujú oblasť viery. V každodennom živote, vo vede a kultúre, ale aj v iných oblastiach sa ich spolupráca stáva prínosom pre celú spoločnosť.

Aj keď sa dnes spochybňujú predstavy a relativizujú hodnoty našich predkov, viera v Boha dáva ľuďom hlbokú istotu a zmysel, ktorý presahuje hranice prirodzeného života. Náboženstvo je zdrojom skúsenosti a motivácie pri vytváraní spravodlivejšieho a krajšieho sveta. Pri pohľade na dôvody niektorých konfliktov je však zrejmé, že náboženské presvedčenie nevedie ľudí len k šíreniu dobra a pokoja. Narastá náboženský fundamentalizmus, ktorý vo svojom čiernobielym videní sveta rozdeľuje ľudí na „my“ v protiklade k „oni“, odsudzuje druhých len preto, že sú

⁷ CUNNINGHAM, Philip A.: Setting the Agenda for the Twenty-first Century. In: *Ecclesia and Synagoga. A New Future*. Rím: SIDIC 2000, zv. XXXIII, č. 3, s. 2 – 5. <http://www.sidic.org/en/reviewViewArticolo.asp?id=48> (2. 12. 2008)

„iní“, a nie je schopný s nimi konštruktívne komunikovať. Dialóg medzi židmi a kresťanmi patrí v tejto súvislosti k svetlým výnimkám.

Židovsko-kresťanský dialóg

O zbližovanie kresťanov a židov sa začali systematickejšie usilovať v prvej polovici 20. storočia vzdelaní jednotlivci a predstavitelia náboženských komunít. Do vzájomných vzťahov potom rozhodujúcim spôsobom zasiahla diskriminácia a ťažko opísateľný zánik takmer polovice európskeho židovstva, účinky tragédie šoa, vznik štátu Izrael (1948), ekumenické hnutie a učenie Druhého vatikánskeho koncilu (1962 – 1965).

Po týchto udalostiach začali niektorí kresťania prehodnocovať svoje zaužívané postoje a predstavy. Namiesto predsudkov, krívd a pohŕdania židmi čoraz viac spoznávajú ich živú a vnútorne bohatú náboženskú tradíciu a učia sa vážiť si jej význam. Na základe toho sa viacerí židia, ktorí sa uprostred väčšinovej spoločnosti tradične cítili osamotení a kresťanov pokladali za svojich nepriateľov, namiesto nedôvery a podozrievania otvorili väčšej spolupráci.⁸

Skutočný dialóg ako bytostný „spôsob hľadania pravdy v láske“,⁹ založený na rešpektovaní náboženskej slobody, začali viesť židia a kresťania ako dve náboženské komunity pred polstoročím. Pre medzináboženský dialóg bolo veľmi

⁸ Porov. KESSLER, Edward: *An Introduction to Jewish-Christian relations*. Cambridge: Cambridge University Press 2010, s. 1.

⁹ KOSTŮROVÁ, Ivana: „Vývoj a význam židovsko-kresťanského dialógu v 20. storočí“ in: *Dialóg kresťanstva a judaizmu*. Ružomberok 2007, s. 32. Porov. DI SANTE, Carmine: *Dialogo ebraico-cristiano*. In: Poupard, P. a kol.: *Grande Dizionario delle religioni*. Casale Monferrato: Piemme 2000, s. 544 – 545.

dôležité vyhlásenie o náboženskej slobode v deklarácii *Dignitatis humanae* (1965) na záver Druhého vatikánskeho koncilu. Iniciatíva jednotlivcov a malých skupín pred vojnou prerástla po koncile až na najvyššiu oficiálnu úroveň. Vedenie kresťanských a židovských náboženských spoločenstiev nadviazalo kontakty a založilo inštitucionálne vzťahy.

Od polovice 20. storočia začali vznikať vedecko-výskumné a vzdelávacie inštitúcie zamerané na židovsko-kresťanské štúdiá.¹⁰ Medzinárodnú sieť takýchto centier vytvorila po koncile katolícka kongregácia Sionských sestier, ktoré sa dialógu programovo venujú.¹¹ Aj tam, kde nie sú židovské komunity, chápe Cirkev a väčšina protestantských komunít bratský prístup k židom a spoznávanie judaizmu ako svoju „posvätnú povinnosť“.¹² Tak ako Nová zmluva/Nový zákon by nemala základ a zmysel bez Prvej, Starej zmluvy/Starého zákona, tak ani Cirkev a katolícka teológia by bez židov a judaizmu neboli úplné.

Biskupská synoda pre Európu sformulovala v októbri 1999 návrh, ktorý pápež sv. Ján Pavol II. zahrnul do posynodálnej exhortácie *Ecclesia in Europa* (2003). Vyzýva v nej na dialóg s judaizmom, ktorý kresťanom pomáha podstatným spôsobom pochopiť okrem židovskej komunity a jej

¹⁰ Prvé Centrum židovsko-kresťanských štúdií založil v roku 1953 v USA Johannes Österreicher, rodák z Moravy, ktorý bol jedným z „architektov“ *Nostra aetate* (4). Porov. KESSLER, Edward – WENBORN, Neil: *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*. Cambridge: Cambridge University Press 2005, s. 231, 322.

¹¹ Im vďačí autorka tejto úvodnej štúdie za základy svojho vzdelania a formovanie postojov v oblasti židovsko-kresťanských vzťahov.

¹² Porov. *Smernice a návrhy*, Preambula; *Božie dary*, I, 13. Ekumenická „Skupina kresťanských odborníkov“ z USA vypracovala dokument s názvom *Posvätná povinnosť, prehodnotenie kresťanskej viery vo vzťahu k judaizmu a židovskému ľudu* (2002).

náboženstva aj vlastné náboženstvo a seba samých.¹³ Povzbudzuje k práci na „novej jari“ vo vzájomných vzťahoch, ktorá si vyžaduje, „aby každá cirkevná obec, nakoľko to okolnosti dovoľujú, viedla dialóg a spolupracovala s veriacimi židovského náboženstva“.¹⁴ To tiež znamená, že „treba uznať každý podiel, ktorý mali deti Cirkvi v dejinách na raste a šírení antisemitizmu; musia si vyprosiť odpustenie u Boha a vynaložiť všetko úsilie, aby dali prednosť zmierujúcim a priateľským stretnutiam s deťmi Izraela“.¹⁵

Vytrvalé úsilie Cirkvi, rozvoj pozitívnej teológie judaizmu a reálne zmeny,¹⁶ ktoré kresťania urobili počas niekoľkých desaťročí, vnímali viacerí židovskí intelektuáli a rabíni ako dôveryhodné svedectvo. Aby v židovských komunitách podnietili diskusiu a revíziu postoja ku kresťanom, vydali *Dabru emet: Židovské vyhlásenie o kresťanoch a kresťanstve* (2000), ktoré podpísalo vyše dvesto neortodoxných rabínov. Neskôr vydala skupina ortodoxných rabínov vyhlásenie *Plniť vôľu nášho Otca na nebesiach: Smerom k partnerstvu medzi židmi a kresťanmi* (2015) a Konferencia európskych rabínov, Rabínska rada Ameriky a Vrchný rabinát Izraela vyhlásenie *Medzi Jeruzalemom a Rímom: Úvahy o Nostra aetate po 50 rokoch* (2017). Zmeny sa prejavujú v činnosti židovských náboženských a sekulárnych, najmä vzdelávacích inštitúcií, vo vedeckých projektoch

¹³ Porov. JÁN PAVOL II.: posynodálna apoštolská exhortácia *Ecclesia in Europa* (28. júna 2003), III, 56.

¹⁴ *Ecclesia in Europa*, III, 56.

¹⁵ Propositio 10; cit. in: *Ecclesia in Europa*, III, 56, vl. prekl. Porov. Komisia pre náboženské vzťahy so židmi: *Pamätáme: úvaha o šoa* (16. marec 1998).

¹⁶ Najmä v západnej Európe a Severnej Amerike pripravili nové učebné osnovy, materiály pre katechéty, predmety pre seminaristov a študijné programy, zrevidovali liturgické texty a spevníky a pod.

a kultúrnych podujatiach, kde sa vzájomná spolupráca židov a kresťanov stáva postupne samozrejmosťou.

Od Seelisbergu ku koncilovej deklarácii *Nostra aetate*¹⁷

Po vojne sa na konferencii vo švajčiarskom Seelisbergu (1947) stretli židia a kresťania, aktívni vo vzájomnom dialógu. Boli to univerzitní profesori, rabíni, rehoľníci, biskupi viacerých cirkví, zasvätení aj sekulárni, muži aj ženy. Vypracovali základné výzvy pre kresťanské cirkvi, ktoré dodnes neboli prekonané; štyri sú formulované pozitívne, šesť negatívne. Hlavný autorský podiel na *Desiatich bodoch* mal židovský historik Jules Isaac. V júni 1960 odovzdal tieto a iné materiály na osobnej audiencii pápežovi sv. Jánovi XXIII. Patrili k podkladom na vypracovanie 4. bodu koncilovej deklarácie *Nostra aetate*.

Druhý vatikánsky koncil otvoril priestor pre dialóg, ktorý má ambíciu stať sa „charakteristickou črtou bytia a pôsobenia Cirkvi“. ¹⁸ Niekoľko týždňov pred ukončením koncilu, 28. októbra 1965, bola promulgovaná deklarácia *Nostra aetate: O postoji Cirkvi k nekresťanským náboženstvám*, ktorej 4. bod hovorí o vzťahu Cirkvi k židom a judaizmu. Má pätnásť viet, ale spôsobil radikálnu zmenu toho, čo Jules Isaac nazval starovekým „učením o pohrdaní“. Od čias sv. Pavla a jeho *Listu Rimanom* ide zrejme o najdôležitejší dokument v dejinách Cirkvi, ktorý sa týka vzťahu kresťanov k židom. ¹⁹ Obsah *Nostra aetate* (4) podnietil k zmene zmysľovania a prehodnoteniu zaužívaných postojov

¹⁷ Dosl. „naša doba“ podľa prvých slov latinského textu.

¹⁸ KOSTŮROVÁ, Ivana: „Vývoj a význam židovsko-kresťanského dialógu v 20. storočí“, s. 32. Porov. DI SANTE, Carmine: *Dialogo ebraico-cristiano*, s. 544 – 545.

¹⁹ Porov. *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, s. 231.

aj protestantské a pravoslávne cirkvi. Jeho pozitívny teologický pohľad na židov a ich náboženstvo má vplyv na biblistiku, kristológiu, ekleziológiu, liturgiku a ďalšie teologické disciplíny.

Význam *Nostra aetate* (4) spočíva v tom, že Cirkev odmietla protižidovské teologické polemiky, odsúdila antisemitizmus a položila základy pre obnovené chápanie trvalej úlohy židovského národa v pláne spásy pre celé ľudstvo.²⁰

Zásadný význam malo odmietnutie kolektívnej viny Židov za smrť Ježiša. Lebo aj keď niektoré „židovské vrchnosti... nástojili na Kristovej smrti, nemožno ani všetkým Židom, ktorí vtedy žili, ani dnešným Židom bez rozdielu pripisovať to, čo sa spáchalo“.²¹ Týmto výrokom bol odstránený základ teologickej nadstavby, budovanej celé stáročia.²² Bolo nevyhnutné zvážiť, či a ako súvisí zničenie Jeruzalemského chrámu, strata krajiny a rozptýlenie Židov po svete s trestom za ukrižovanie.²³

Spásonosná úloha Izraela sa neskončila v staroveku. Jeho význam a dejiny pokračujú aj po roku 70 „v početných diasporách, ktoré umožňujú Izraelu po celom svete vydávať – často hrdinské – svedectvo o svojej vernosti jedinému Bohu“.²⁴ Preto „neslobodno Židov predstavovať ani ako Bohom zavrhnutých, ani ako prekliatych“.²⁵ Práve naopak, koncil potvrdil trvalú hodnotu ich vyvolenia, čím

²⁰ Porov. *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, s. 231.

²¹ *Nostra aetate*, 4.

²² Porov. *A Dictionary of Jewish-Christian Relations*, s. 231.

²³ Dokument o šoa (1998) napr. hovorí, že židia trpeli „vydávaním jedinečného svedectva o Svätom Izraela a Tóre... jedine preto, lebo boli Židia“ (*Pamätáme*, II). Porov. aj *Židovský ľud a jeho Sväté písma v kresťanskej Biblii*, IV, 87.

²⁴ *Poznámky*, IV, 1.

²⁵ *Nostra aetate*, 4.

položil základy nového chápania vzťahov medzi kresťanmi a židmi.²⁶ Rozhodujúce bolo vyhlásenie, že „Židia sú Bohu, ktorého dary a povolanie sú neodvolateľné, ešte stále veľmi milí kvôli otcom (porov. *Rim* 11, 28 – 29; porov. *Lumen gentium* II, 16)“.²⁷

Koncil tiež poukázal na židovské korene kresťanstva a na ich stály význam: Cirkev „prijala zjavenie Starého zákona prostredníctvom ľudu“ prvej zmluvy a nemôže zabudnúť na to, že tak ako planý výhonok, naštepený na kmeň dobrej olivy, „sa živí z“ jej „koreňov“,²⁸ podobne aj Cirkev sa dodnes živí z Božieho ľudu, zo židovskej komunity a z jej zmluvy s Bohom.

Vzájomné puto tvorí okrem spoločnej, základnej časti Božieho slova aj Ježiš, jeho Matka a prví nasledovníci, ktorí mali židovský pôvod.²⁹ Tým skôr Cirkev vyjadrila „ľútosť nad nenávisťou voči Židom, prenasledovaniami a prejavmi antisemitizmu, kedykoľvek a z ktorejkoľvek strany sa vyskytli“.³⁰

Cesta k výslednej podobe *Nostra aetate* (4) nebola jednoduchá. Pôvodne malo ísť o samostatné vyhlásenie o židoch, *de Iudaeis*. Jeho prípravou poveril pápež sv. Ján XXIII. Sekretariát pre jednotu kresťanov, ktorý od roku 1960 viedol biblista kardinál Augustín Bea, jezuita. K štyrom členom patrili aj neskorší kardinál Johannes Willebrands,³¹ Jean-François

²⁶ Porov. *Židovský ľud*, IV, 86.

²⁷ *Nostra aetate*, 4.

²⁸ *Nostra aetate*, 4; porov. *Rim* 11, 17 – 24.

²⁹ Porov. *Nostra aetate*, 4. Porov. *Desať bodov zo Seelisbergu*, 2; 3; 10.

³⁰ *Nostra aetate*, 4.

³¹ J. Willebrands bol predsedom Sekretariátu pre jednotu kresťanov (1969 – 1989) a predsedom Komisie pre náboženské vzťahy so židmi, spoluautorom jej prvých dvoch dokumentov.

Arrighi a Thomas Stransky, pavlín. Na príprave dokumentu spolupracoval John Österreicher, Gregory Baum a ďalší.

Vyhlásenie patrilo k prvým bodom koncilového programu, ale promulgované bolo medzi poslednými, po troch rokoch zložitého vývoja. Napríklad biskupi menšinových kresťanských komunít z moslimských krajín mali výhrady, pre ktoré nakoniec text nezaradili do ekumenického vyhlásenia *O kresťanskej jednote*, ale doplnili ho o vyjadrenie k islamu a iným náboženstvám, a tak sa stal súčasťou deklarácie *O postoji k nekresťanským náboženstvám*, ktorá pôvodne nebola plánovaná. Po niekoľkých prepracovaniach bola prijatá počtom 2 221 hlasov *za* a 88 *proti*.

Platný a neodvolateľný zmluvný vzťah s Bohom, o ktorom podrobnejšie hovoria neskoršie cirkevné dokumenty,³² sa stal ťažiskom pokoncilovej kresťanskej teológie judaizmu. Premietol sa napríklad do modlitby za židov na Veľký piatok. Táto staroveká liturgická prosba bola v roku 1970 zásadne zrevidovaná: „Modlime sa aj za synov židovského národa, lebo oni boli prví, ku ktorým Pán prehovril: Nech vzrastajú v láske k Bohu a vo vernosti k jeho Zákonu.“ Ako koncil, tak ani modlitba nespomína snahu Cirkvi o konverziu židov, ale prosí o posilnenie toho, čo charakterizuje ich náboženstvo a život viery.

Pápežská Komisia pre náboženské vzťahy so židmi a jej dokumenty

Koncom roka 1970 sa v Ríme oficiálne stretli zástupcovia hlavných židovských inštitúcií a Katolíckej cirkvi. Dohodli sa na vytvorení Medzinárodného styčného výboru³³ so

³² Porov. napr. *Evangelii gaudium*, 247; *Božie dary* (2015) a i.

³³ Anglicky *The International Liaison Committee* (ILC).

zastúpením oboch strán. Na každoročných oficiálnych stretnutiach výboru od roku 1971 vzišla potreba zriadiť pápežskú Komisiu pre náboženské vzťahy so židmi. V roku 1974 ju vymenoval pápež sv. Pavol VI. a ako prvý ju viedol kardinál Johannes Willebrands.

Pápežská Komisia pre náboženské vzťahy so židmi nie je v rámci vatikánskych úradov (rímskej kúrie) zaradená pod Pápežskú radu pre medzináboženský dialóg, ale pod Pápežskú radu na podporu jednoty kresťanov. Judaizmus má totiž v porovnaní s inými náboženstvami jedinečné postavenie. Cirkev „pokladá ľud zmluvy a jeho vieru za posvätné korene vlastnej kresťanskej identity“,³⁴ z ktorých sa neustále živí. Preto aj vzájomný dialóg možno chápať ani nie ako „medzináboženský“, ale skôr ako „vnútro-náboženský“ alebo „vnútro-rodinný“ dialóg.³⁵

* * *

Prvým krokom pápežskej komisie v roku 1974 bolo vydanie krátkych, praktických *Smerníc a návrhov na aplikáciu koncilovej deklarácie Nostra aetate*. Jej zámerom bolo „napomáhať a odporúčať... vzájomné poznávanie a úctu“ židov a kresťanov, ktorí majú spoločné duchovné dedičstvo.³⁶ *Smernice a návrhy* sú cenným základným usmernením pre dialóg, liturgiu, výchovu a vzdelávanie, aj pre spoločné sociálne aktivity.

Na prvom mieste sú uvedené základné princípy dialógu. Spoločné putá „povinne zaväzujú k lepšiemu vzájomnému

³⁴ *Evangelii gaudium*, 247.

³⁵ Porov. *Božie dary*, II, 20.

³⁶ Porov. *Nostra aetate*, 4.

porozumeniu“ a „je dôležité, aby sa kresťania usilovali lepšie poznať základné prvky náboženskej tradície judaizmu a aby si osvojili podstatné črty, ktorými židia definujú seba samých vo svetle svojej vlastnej náboženskej skúsenosti“. ³⁷ Ďalšie usmernenia sa týkajú spoločného biblického dedičstva: trvalej hodnoty Starého zákona, jeho vzťahu k Novému zákonu a k obsahu kresťanskej viery. Postoje k židom a ich náboženstvu výrazne formuje kresťanská liturgia, preto *Smernice a návrhy* upozorňujú kazateľov na potrebu výkladu polemických textov Nového zákona bez skresľovania a prehnaného zjednodušovania. Tretia časť upozorňuje na skreslené predstavy, ktoré stavajú do protikladu Starý a Nový zákon, judaizmus a kresťanstvo, alebo zabúdajú na židovský pôvod Ježiša. Dejiny judaizmu sa neskončili jeho príchodom ani zničením Jeruzalema, ale židovské náboženstvo sa doteraz rozvíja a predstavuje tradíciu stále bohatú na náboženské hodnoty. ³⁸

Smernice a návrhy odporúčajú odborné štúdium „problémov týkajúcich sa judaizmu a židovsko-kresťanských vzťahov osobitne v oblasti exegézy, teológie, histórie a sociológie. K riešeniu týchto problémov majú prispieť aj vyššie katolícke výskumné inštitúty... Všade, kde je to možné, treba zriadiť katedry judaistiky a podporovať spoluprácu so židovskými vedcami“. ³⁹ V Závere *Smerníc a návrhov* sa odporúča, aby biskupi zriadili príslušné komisie alebo poverili kompetentné osoby a podporovali uvádzanie koncilových nariadení a návrhov *Smerníc* do praxe.

* * *

³⁷ *Smernice a návrhy*, Preambula.

³⁸ Porov. *Smernice a návrhy*, III.

³⁹ *Smernice a návrhy*, III.

Keď pápežská komisia v spolupráci s biskupskými konferenciami a odborníkmi na židovsko-kresťanský dialóg doplnila a rozpracovala obsah *Smerníc a návrhov*, vydala v roku 1985 *Poznámky k správnenému spôsobu predstavovania židov a judaizmu v ohlasovaní a v katechéze Katolíckej cirkvi. Poznámky k príprave dokumentu* približujú jeho genézu, cieľ a hlavné myšlienky. Touto príručkou reagovala komisia na výzvu koncilu, „nech všetci dbajú o to, aby pri vyučovaní katechizmu a pri hlásaní Božieho slova neučili nič, čo sa nezhoduje s pravdou evanjelia a s Kristovým duchom“.⁴⁰ Židov a judaizmus je potrebné predstavovať úctivo a bez predsudkov, „so živým uvedením si spoločného dedičstva“.⁴¹ U učiteľov, katechétoch a kazateľov sa záujem o judaizmus nemá obmedziť iba na biblické obdobie, ale má vnímať aj „vieru a náboženský život židovského ľudu, tak ako ju vyznáva a praktizuje až podnes“, čo „môže veľmi pomôcť lepšie pochopiť isté stránky života Cirkvi“.⁴² Judaizmus nie je prekonaná skutočnosť, vzácna len pre svoju historickú alebo archeologickú hodnotu. Ide „o stále živú realitu židovského národa v úzkom vzťahu k Cirkvi“⁴³ a tento prístup má byť zohľadnený „na všetkých úrovniach kresťanskej výchovy a vzdelávania“⁴⁴ a premietnutý do katechizmu, učebníc náboženstva, dejepisu a médií.

Najviac pozornosti venuje dokument biblickým otázkam: vzťahu medzi Starým a Novým zákonom, židovským koreňom kresťanstva a obrazu Židov v Novom zákone.

⁴⁰ *Nostra aetate*, 4.

⁴¹ *Poznámky*, Predbežné úvahy.

⁴² *Poznámky*, I, 3.

⁴³ *Poznámky*, I, 3.

⁴⁴ *Smernice a návrhy*, III; cit. in: *Poznámky k príprave dokumentu* (k dokumentu *Poznámky* z roku 1985).

Vzhľadom na ne „židia a judaizmus nemôžu mať v cirkevnom učení náhodné alebo okrajové miesto, ale ich prítomnosť je tam podstatná a mali by v ňom byť organicky integrované“.⁴⁵

Okrem liturgických otázok sa komisia po prvý raz vyjadruje k spoločným dejinám židov a kresťanov, ktoré vníma ako „zväčša neznáme alebo zle chápané, ak nie úplne skreslené“.⁴⁶ Opisuje trvalý teologický význam judaizmu a židovskej komunity, ktorá aj dnes svedčí o svojej vernosti jedinému Bohu. Vyzýva katolíkov, aby pochopili, čo pre tento národ znamená zasľúbená zem, vznik štátu Izrael a vyhladzovanie počas druhej svetovej vojny, „aký rozhodujúci význam má pre židov táto tragédia, ktorá je, samozrejme, aj našou tragédiou“.⁴⁷ K tejto téme pripravila neskôr komisia samostatný dokument.

* * *

Koncom 20. storočia sa Cirkev intenzívnejšie zaoberala dejinami kresťanstva. Uvedomila si, že myslenie a konanie jej členov v minulosti veľa ráz nezodpovedalo kresťanskému posolstvu ani prikázaniu milovať každého bez rozdielu. Osobitne uvažovala o svojom postoji k židovskej komunite, s ktorou ju spája jedinečné „duchovné príbuzenstvo“. Tieto myšlienky predložila komisia v dokumente *Pamätáme: úvaha o šoa* 16. marca 1998.⁴⁸ Vyzýva kresťanov, aby

⁴⁵ *Poznámky*, I, 2.

⁴⁶ *Poznámky k príprave dokumentu* (k dokumentu *Poznámky* z roku 1985).

⁴⁷ *Poznámky k príprave dokumentu*.

⁴⁸ Takmer okamžite sa k nemu vyjadrila aj Cirkev na Slovensku, 25. marca 1998 bolo zverejnené *Vyhlásenie KBS k vatikánskemu dokumentu o holokauste*.

uvažovali o utrpení židovského ľudu a uvedomili si svoju morálnu zodpovednosť, aby sa v novom tisícročí už nič podobné nezopakovalo.

Židia boli v minulosti prenasledovaní pre svoj židovský pôvod a pre vernosť Bohu a jeho Zákonu v rôznych dobách a na rôznych miestach. V 20. storočí ich v Európe postihla najväčšia národná tragédia, ktorá sa netýka iba ich, ale aj kresťanov, a to aj dnes. Vzhľadom na to, že strašná udalosť sa odohrala v krajinách s dlhoročnou kresťanskou civilizáciou, „predovšetkým od kresťanov sa žiada veľmi vážne zamyslenie nad príčinami, ktoré k šoa viedli“. ⁴⁹ Pamätať a pripomínať si je potrebné kvôli budúcnosti, nie iba kvôli minulosti.

Komisia sa nevyhýba ani otázke, aký bol vzťah „medzi nacistickým prenasledovaním a postojmi kresťanov voči židom v priebehu storočí“. ⁵⁰ Vysvetľuje rozdiel medzi *antisemitizmom*, ktorý popiera rovnakú dôstojnosť všetkých rás a národov, a medzi rovnako neprijateľným a protikresťanským *antijudaizmom*, ⁵¹ dlhodobou nedôverou a nepriateľstvom, na ktorých „mali svoj podiel viny aj kresťania“. ⁵² Vyjadruje svoju hlbokú ľútosť nad zlyhaním všetkých generácií, lebo členovia Cirkvi majú „účasť tak na hriechoch, ako aj na zásluhách všetkých jej detí“. ⁵³

⁴⁹ Pamätáme, II.

⁵⁰ Pamätáme, II.

⁵¹ Rok pred vydaním dokumentu sa v Ríme konalo sympóziu *O koreňoch antijudaizmu v kresťanskom prostredí*, na ktorom mal pápež sv. Ján Pavol II. príhovor (31. októbra 1997). O antijudaizme a textoch Nového zákona porov. *Židovský ľud*, IV, 87.

⁵² Pamätáme, IV.

⁵³ Pamätáme, V.

Zmierenie si vyžaduje pokánie, skutočné obrátenie srdca (*tešuva*⁵⁴) a zmenu zmýšľania (*metanoia*). V židovskej aj v kresťanskej tradícii zahŕňa tento proces uznanie a pomenovanie svojich vín, ľútosť nad spôsobeným zlom a odproszenie zaň. Skutočné zmierenie však nastáva až vtedy, keď je vnútorná premena viditeľná aj navonok, v konaní. Slová sú pri zmierení potrebné a dôležité, ale len slová rozhodne nestačia.

Dokument Pápežskej biblickej komisie

Pre lepšie pochopenie ďalšieho dokumentu sa znova vrátíme do minulého storočia. Za posledných sedemdesiat rokov sa výrazne rozvinulo katolícke skúmanie metód výkladu Písma, čo prispelo k pozitívnym vzťahom medzi židmi a katolíkmi.⁵⁵ Tento vývoj je zjavný v príslušných cirkevných dokumentoch, počnúc encyklikou *Divino Afflante Spiritu* (1943), ktorú vydal pápež Pius XII., ale výraznejšie v koncilovej dogmatickej konštitúcii *Dei verbum: O Božom zjavení* (1965). Po nich nasledovalo niekoľko dokumentov, ktoré vypracovala Pápežská biblická komisia. Medzi nimi má pre židovsko-katolícky dialóg najväčší význam dokument z roku 2001 s názvom *Židovský ľud a jeho Sväté písmo v kresťanskej Biblii*.

Pápežská biblická komisia obhajuje autoritu a výklad Svätého písma v Cirkvi od roku 1902. Pôvodne ju tvorili

⁵⁴ Hebrejský výraz, známy z rabínskej literatúry, v Starom zákone sa nenachádza. Znamená „obrátenie“, „odvrátenie sa“ človeka od svojvôle a „návrat“ späť k Bohu. Zahŕňa sebakritiku a ľútosť, vyznanie viny a nápravu škôd, zmierenie a zmenu života.

⁵⁵ Porov. CUNNINGHAM, Philip A.: *Seeking shalom: the journey to right relationship between Catholics and Jews*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co. 2015, s. 3.

kardináli, ktorí mali podporovať biblické štúdiá, skúmať a hodnotiť sporné výklady a vyjadrenia o Písme. Po reforme z roku 1971 tvorí komisiu medzinárodný tím biblistov z rôznych univerzít. Podlieha Kongregácii pre náuku viery a jej prefekt je zároveň predsedom komisie. Od roku 1997 začala komisia skúmať vzťahy medzi Starým a Novým zákonom, medzi židmi a kresťanmi. Výsledky publikovala v roku 2001 v spomenutom dokumente *Židovský ľud*. Predhovor k nemu napísal kardinál Joseph Ratzinger, vtedajší prefekt Kongregácie pre náuku viery.

Autori dokumentu hovoria, že tragické udalosti šoa a nedostatočný odpor kresťanov proti hanebným zločinom viedli „všetky cirkvi k tomu, aby úplne prehodnotili svoj vzťah k judaizmu, a teda aby znova zvážili svoju interpretáciu hebrejskej Biblie, Starého zákona“.⁵⁶ Napríklad kresťania si prisvojili „židovskú Bibliu a čítali v nej významy, ktoré tam žiaden žid nenachádzal“.⁵⁷ Museli zvážiť, či majú nárok na Bibliu Izraela ako jej výluční dedičia, či smú predkladať jej kresťanský výklad ako jediný možný a správny, alebo si prisvojili niečo, čo nepatrí len im. Nemohli sa vzdať Prvej zmluvy (Starého zákona), pretože by stratili základ celého Písma a korene svojej viery. Rovnako sa nemohli vzdať kristologického výkladu starozákonných spisov, lebo Ježiš Kristus je pre Cirkev naplnením Písem a kľúčom k ich pochopeniu. Začali však objavovať hodnotu židovského výkladu Tóry, ktorý si v Cirkvi zaslúži úctu a záujem ako alternatívny spôsob jej čítania.

Dokument je svedectvom o návrate Cirkvi k židovským koreňom jej viery. Skúma, aké vzťahy sú medzi spismi

⁵⁶ *Židovský ľud*, II, 22.

⁵⁷ *Židovský ľud*, II, 22.

Nového zákona a Písmami židovského ľudu, ako spolu súvisia obe časti kresťanského Svätého písma, aký vzťah majú kresťania k Starému zákonu,⁵⁸ ako vykresľuje Nový zákon Židov a judaizmus a aký nejednotný je tento ich obraz v rámci judaizmu vtedajšej rozmanitej spoločnosti.

Princípom kresťanského výkladu Svätého písma je jeho vnútorná jednota a kľúčové postavenie Ježiša Krista. On dáva predchádzajúcim prisľúbeniam a očakávaniam zmysel, ktorého plnosť vytvára medzi Starým a Novým zákonom vzťah kontinuity, ale aj diskontinuity a pokroku.⁵⁹

Sväté písmo⁶⁰ vytvára medzi židmi a kresťanmi mnohoraké a blízke vzťahy, lebo väčšinu týchto spisov tvoria Sväté písma židovského ľudu. Ďalej preto, že kresťanská viera v Ježiša Krista sa nezakladá len na niektorých udalostiach, ale na ich zhode „so zjavením obsiahnutým v Písmach židovského ľudu“.⁶¹ „Bez Starého zákona by bol Nový zákon nerozlúštiteľnou knihou, rastlinou zbavenou koreňov a odsúdenou na uschnutie.“⁶² To isté platí aj o vzťahu medzi židmi a kresťanmi, ľuďom prvej, starej zmluvy a ľuďom novej zmluvy.

Kresťania chápu Starý zákon tradične kristocentricky, ale Cirkev sa vracia aj k jeho židovskému pôvodu a zmyslu. Dokument vysvetľuje, aký význam má pre kresťanov židovský výklad Písem. Aj keď ho nemôžu prijať so všetkým,

⁵⁸ Rozprúdila sa aj diskusia o jeho novom názve, ktorý by vyjadroval nový, úctivejší postoj kresťanov k Prvej zmluve a pochopenie jeho trvalého významu a hodnoty.

⁵⁹ Blížšie pozri: *Židovský ľud*, II, 64 – 65.

⁶⁰ V jednotnom čísle ide o Bibliu, v ktorej Starý a Nový zákon tvoria jednotu.

⁶¹ *Židovský ľud*, I, 7.

⁶² *Židovský ľud*, IV, 84.

čo predpokladá, „môžu a musia uznať, že židovský spôsob čítania Biblie je prípustným“ a analogickým čítaním „ku kresťanskému čítaniu, ktoré sa vyvinulo paralelne“. Tieto dva spôsoby „nemožno vzájomne vylučovať“.⁶³ Kresťania sa „môžu veľa naučiť zo židovskej exegézy“⁶⁴ a netýka sa to len Starého zákona. Aj Nový zákon je nezrozumiteľný „bez úzkeho spojenia s ním a so židovskou tradíciou, ktorou bol odovzdávaný ďalej“,⁶⁵ v pobiblickom období.

V tejto súvislosti pápež František napísal, že „Boh je neustále činný v ľuďoch starej zmluvy a dáva zrod pokladom múdrosti, ktoré pramenia zo stretnutia tohto ľudu s Božím slovom. Preto aj Cirkev sa obohacuje prijímaním hodnôt“⁶⁶ judaizmu. Aj napriek vážnym rozdielom, ktoré jasne oddeľujú židov od kresťanov, „bohatá komplementárnosť...“ im „umožňuje spoločne čítať texty hebrejskej Biblie a vzájomne pomáha objavovať bohatstvá Slova“.⁶⁷

Koncil odporúča na prehĺbenie úcty a poznania medzi židmi a kresťanmi spolu s bratským dialógom aj biblické a teologické štúdiá.⁶⁸ Biblická interpretácia a teologický výklad sa vzájomne dopĺňajú. Aj v cirkevných dokumentoch sa dajú sledovať tieto dve hlavné línie. Prvá bola historicky predpokladom druhej, ale kvôli chronologickému zoradeniu dokumentov v tejto publikácii boli najprv

⁶³ *Židovský ľud*, II, 22.

⁶⁴ *Židovský ľud*, II, 22. Biblické komentáre židovských učencov a rabínov vychádzajú na Slovensku od roku 2008 v rámci *Komentárov k Starému zákonu*, zatiaľ ku knihám Genezis, Exodus, Žalmy 51 – 100 a ku knihám prorokov Abdiáša, Jonáša, Micheáša, Ozeáša, Joela a Amosa.

⁶⁵ *Židovský ľud*, Úvod.

⁶⁶ *Evangelii gaudium*, 249.

⁶⁷ *Evangelii gaudium*, 249.

⁶⁸ Porov. *Nostra aetate*, 4.

predstavené dokumenty, ktoré rozvíjajú teologickú líniu. K nej sa teraz opäť vrátime.

Dokument „Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ (*Rim 11, 29*)

V jubilejnom roku deklarácie *Nostra aetate*, 2015, vydala Komisia pre náboženské vzťahy so židmi dokument s cieľom prehĺbiť teologickú rovinu židovsko-katolíckeho dialógu. Zamýšľa sa nad jeho jedinečnou povahou a vplyvom deklarácie, nad významom zjavenia a nad vzťahom medzi dvoma zmluvami, starou a novou. Skúma, ako súvisí univerzálnosť spásy v Kristovi s platnosťou zmluvy medzi Bohom a Izraelom a aké postavenie majú židia vzhľadom na misijné poslanie Cirkvi.

Názov dokumentu cituje časť výroku sv. Pavla z *Listu Rimanom*, podľa ktorého židia „vzhľadom na vyvolenie sú milovaní kvôli otcom. Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ (*Rim 11, 28b – 29*). Verš okrem iného poukazuje na stálosť a hĺbku Božej vernosti. Aj keď my ľudia sme „neverní“, Boh naďalej „ostáva verný“ (*2 Tim 2, 13*). Nemení svoju prísahu, ani ju neľutuje, preto nie iba kresťania, ale aj židia majú trvalé miesto v dejinách spásy a sú „ľudom zmluvy, ktorá nebola nikdy odvolaná ani nahradená (porov. *Rim 9, 4; 11, 29*)“.⁶⁹ Cirkev Izrael nenahrádza, ale „zostáva s ním pevne spojená“.⁷⁰

Skutočnosť, že „Božia stará zmluva je stále platná“,⁷¹ má dôsledky, ktoré sú v dokumente rozvinuté. Pre židovskú komunitu má osobitný význam stanovisko Cirkvi k úsiliu o konverziu židov. Ani *Nostra aetate* nespomína potrebu

⁶⁹ *Božie dary*, IV, 34.

⁷⁰ *Židovský ľud*, II, 65.

⁷¹ *Božie dary*, IV, 34.

židovskej konverzie, ale uvádza výrok, inšpirovaný prorokom, podľa ktorého „Cirkev očakáva deň, ktorý je známy jedine Bohu, keď budú všetky národy vzývať Pána jedným hlasom a slúžiť mu spojenými silami (porov. *Sof* 3, 9)“.⁷²

Ak je zmluvný vzťah medzi Bohom a židmi stále živý a platný, môžu sa ešte kresťania usilovať o konverziu židov a majú sa za ňu modliť? Dokument odpovedá a vysvetľuje, ako má byť Cirkev verná svojmu poslaniu a plniť misijný príkaz (hlásať evanjelium a krstiť všetky národy) a zároveň rešpektovať spomenutú skutočnosť.

Vzťah medzi Cirkvou a Izraelom charakterizujú podľa dokumentu dva pojmy: jednota a odlišnosť.⁷³ Medzi týmito dvoma pólmi sa pohybuje židovsko-kresťanský dialóg, ktorý nechce stierať rozdiely medzi oboma tradíciami, ani miešať prvky, ktoré sú podstatné pre každú z komunit.

Židia a kresťania, dlho znepriatelené spoločenstvá, dnes otvárajú dvere jedni druhým a spoločne stavajú mosty. Ako o nich napísal pápež Benedikt XVI.: „Akoby sa rozhodli tieto dva svety, ktoré sú označované z rozličných dôvodov za odlišné či protichodné, zjednotiť a ponúknuť ľudstvu ušľachtilé spojenie. Tento zväzok, ktorý zjednocuje židov a kresťanov, no zároveň ich predsa od seba oddeľuje, sa musí otvoriť novej zodpovednosti za seba a medzi sebou navzájom.“⁷⁴ Lebo oba národy dostali rovnaké požehnanie a prisľúbenia večnosti, ktoré umožňujú spoločne napredovať v bratskej dôvere.“⁷⁵

⁷² *Nostra aetate*, 4.

⁷³ Porov. *Božie dary*, IV, 34.

⁷⁴ Porov. BENEDIKT XVI.: Príhovor v Centre Heichal Shlomo, Jeruzalem (12. mája 2009): *AAS* 101 (2009), s. 522 – 523; porov. *Propositio* 41.

⁷⁵ BENEDIKT XVI.: posynodálna apoštolská exhortácia *Ecclesia in Medio Oriente* (14. septembra 2012), I, 22.

OD ZAČIATKOV DIALÓGU K PARTNERSTVU MEDZI ŽIDMI A KREŠŤANMI

ÚVODNÁ ŠTÚDIA K DOKUMENTOM
O ŽIDOVSKO-KREŠŤANSKOM DIALÓGU

Jehošua Ahrens

Takmer dve tisícročia stáli kresťanstvo a judaizmus na opačných póloch, pričom ich ambivalentné vzťahy poznačili do veľkej miery odmietanie, nenávisť a vyčleňovanie židovskej menšiny väčšinovou kresťanskou spoločnosťou. Ozajstný dialóg na rovnocennej úrovni považujeme teda za novodobý jav, hoci existovali viaceré obdobia, ktoré sa vyznačovali väčšou mierou tolerancie, a v každom čase sa našli priateľsky naklonení jednotlivci ochotní ísť za hranice náboženstva. V posledných desaťročiach tento dialóg vzrástol a dnes je pevnou veličinou v kresťanských cirkvách a v židovských komunitách.

Dokument *Desať bodov zo Seelisbergu*

Medzinárodným zrodom židovsko-kresťanského dialógu bola konferencia, ktorá sa konala v roku 1947 v Seelisbergu. Kresťansko-židovské organizácie sa najprv zakladali v anglo-amerických krajinách: v dvadsiatych rokoch v USA, v tridsiatych rokoch v Južnej Afrike a nakoniec začiatkom štyridsiatych rokov aj v Anglicku, Kanade a Austrálii. V kontinentálnej Európe sa inštitucionalizovaný dialóg

konal až po druhej svetovej vojne a po hrôzach holokaustu (hebr. šoa).¹

Ešte počas vojny, v marci 1943, navštívila delegácia americkej Národnej konferencie kresťanov a židov (*National Conference of Christians and Jews* – NCCJ) novozaloženú britskú partnerskú organizáciu v Londýne. Američania informovali o svojej činnosti, čím sa rýchlo zrodila myšlienka medzinárodnej kresťansko-židovskej konferencie, ktorá by po ukončení vojny umožnila vzájomné zdieľanie a užšiu spoluprácu.² Táto konferencia sa nakoniec uskutočnila v auguste v roku 1946 v Oxforde. Okrem domácich hostiteľov a organizátorov, teda britskej Rady kresťanov a židov (*Council of Christians and Jews*) a americkej NCCJ, ktorí tvorili spolu väčšinu delegátov, boli prizvaní aj zástupcovia ďalších kresťansko-židovských organizácií, prípadne jednotlivci, ktorí boli aktívni v kresťansko-židovskej oblasti. Celkovo sa podujatia zúčastnilo 120 delegátov z pätnástich krajín.

Témou konferencie bola „sloboda, spravodlivosť a zodpovednosť“. Šesť komisií sa zaoberalo základnými otázkami a aktuálnym stavom kresťansko-židovských vzťahov, ako sú napríklad vzájomné napätie, náboženská sloboda, spravodlivosť, spoločenská zodpovednosť a vzdelávanie. Rezolúciu, ktorá sa týkala náboženskej slobody, zaslali na Parížsku mierovú konferenciu a prijali ďalšie dve veľmi dôležité uznesenia: predovšetkým založenie medzinárodnej organizácie zastrešujúcej kresťansko-židovské organizácie, Medzinárodnú radu kresťanov a židov (*International*

¹ Porov. SIMPSON, William W. a WEYL, Ruth: *The Story of the International Council of Christians and Jews*. Heppenheim: ICCJ 2009, s. 19 – 21.

² BRAYBROOKE, Marcus: *Children of One God: A History of the Council of Christians and Jews*. Londýn: Vallentine Mitchell 1991, s. 118.

Council of Christians and Jews – ICCJ) a ako ďalšie čo možno najrýchlejšie uskutočnenie nevyhnutnej konferencie k problému antisemitizmu.³

Konferencia sa konala v Seelisbergu (v kantóne Uri v centrálnom Švajčiarsku), kde sa začiatkom augusta roku 1947 zišlo viac ako 70 delegátov z 19 krajín.⁴ Účastníci a závery konferencie ukazujú, že táto konferencia sa neplánovala v žiadnom prípade ako nábožensko-teologické podujatie, ale sledovala jasný spoločensko-politický cieľ. Napriek tomu práve *Príhovor k cirkvám* tretej komisie si neskôr zaslúžil hlavnú pozornosť.

Zloženie tretej komisie pre prácu cirkví bolo nasledovné:⁵

Predseda:

otec Calliste Lopinot (katolícky delegát) z Vatikánu, kapucín, aktívny v židovsko-kresťanskej práci v Ríme, tri roky pôsobil v internačnom tábore pre židov vo Ferramonti-Tarsia.

Podpredseda:

biskup Dr. Miroslav Novák (husitský delegát) z Československa, biskup Cirkvi československej husitskej.

Tajomník:

dôstojný pán Dr. E. L. Allen (protestantský delegát) z Anglicka, profesor teológie na univerzite v Durhame, čestný sekretár Rady kresťanov a židov v Newcastli.

³ SIMPSON, William W.: *Freedom, Justice and Responsibility: A Retrospective Prospect*. Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies 1987, s. 8.

⁴ RUTISHAUSER, Christian: The 1947 Seelisberg Conference: The Foundation of the Jewish-Christian Dialogue. In: *Studies in Christian-Jewish Relations*, zv. 2, 2. vyd. (2007).

⁵ Porov. INTERNATIONALER RAT VON CHRISTEN UND JUDEN (ed.): *Der Antisemitismus: Ergebnisse einer internationalen Konferenz von Christen und Juden – Seelisberg, Schweiz*. Ženeva 1947.

Členovia:

profesor Erich Bickel (protestantský delegát) zo Švajčiarska z vysokej školy ETH v Zürichu a prezident CJA (Kresťansko-židovskej pracovnej skupiny vo Švajčiarsku),

Madelaine Davy (katolícka delegátka) z Francúzska, riaditeľka štúdií na École Hautes Études v Paríži,

otec Paul Demann (katolícky delegát) z Belgicka, kongregácia Sionských bratov, zachraňoval židov počas vojny,

farár Adolf Freudenberg (protestantský delegát) zo Švajčiarska, generálny sekretár ekumenickej utečeneckej komisie ÖRK, Ženeva,

profesor Jules Isaac (židovský delegát) z Francúzska, generálny inšpektor verejného školstva,

opát Charles Journet (katolícky delegát) zo Švajčiarska, profesor na Ober-Seminar vo Fribourgu, neskorší kardinál,

rabín Jacob Kaplan (židovský delegát) z Francúzska, pomocný vrchný rabín vrchného rabína Francúzska,

otec Jean de Menasce (katolícky delegát) zo Švajčiarska, dominikán, Albertinum, Fribourg, profesor židovských dejín na univerzite vo Fribourgu,

Dr. Algie I. Newlin (protestantský delegát) zo Švajčiarska, sekretár amerického Kvakerského výboru a Kvakerskej rady pomoci,

rabín Dr. William F. Rosenblum (židovský delegát) z USA, prezident Národnej rady UNESCO, prezident Synagogue Council of America a Inštitútu pre demokratickú výchovu, New York,

dôstojný pán Robert Smith (protestantský delegát) z Československa, Škótska cirkev v Československu, dočasne činný v židovsko-kresťanskej spolupráci v Škótsku,

rabín Dr. Chaim Zwi Taubes (židovský delegát) zo Švajčiarska, vrchný rabín Zürichu, člen predstavenstva CJA.

Zo začiatku hrozilo, že práca komisie stroskotá. Vznikli spory o tom, ako je potrebné postupovať a ktoré spoločné vyhlásenia možno urobiť, a to tak medzi samotnými katolíckymi, ako aj medzi kresťanskou a židovskou stranou. Bol to predovšetkým vedúci komisie otec Lopinot, vatikánsky nuncius, ktorý za predpokladu priznania si viny a nápravy učenia na kresťanskej strane očakával rovnaký ekvivalent aj na strane židovskej. To narazilo na rozhorčený odpor židovských delegátov a tento spor bolo možné vyriešiť len nasledujúcou formuláciou, ktorá bola výsledkom práce komisie: „Za svoju stranu boli židovskí účastníci ochotní zabezpečiť, že v židovskom vyučovaní sa budú vyhýbať všetkému, čo by mohlo narúšať vzájomné porozumenie medzi kresťanmi a židmi.“

Fakticky je potrebné podotknúť, že v židovskom učení neexistujú paralely k protižidovským obsahom kresťanskej náuky a katechézy, zväčša sa Ježiš a kresťanstvo jednoducho nepreberajú a netematizujú.⁶

Ohľadom *Príhovoru k cirkvám* sa zišli a diskutovali len kresťanskí členovia tretej komisie, ale základy pre známych *Desať bodov zo Seelisbergu* tvorilo 18 bodov na zamedzenie antisemitizmu v kresťanskom učení od francúzsko-židovského historika Julesa Isaaca, ktorý v úvode konferencie vystúpil so zásadným príspevkom. Jeho obsah bol už pred konferenciou prediskutovaný s francúzskymi katolíckymi kruhmi. Tieto body ovplyvnili ďalší vývoj a neskôr viedli až k deklarácii *Nostra aetate*. *Desať bodov zo Seelisbergu* potvrdil štátny sekretár Vatikánu Giovanni Montini,

⁶ Rapport de Monsieur le Grand Rabbin Jacob Kaplan sur la Conférence de Seelisberg, In: *Sens*, máj 1995, s. 192 – 200.

neskorší pápež Pavol VI., a katolícki účastníci ich tak mohli ďalej šíriť.

Vyhlásenie *Dabru emet*: Židovské vyhlásenie o kresťanoch a kresťanstve

Dokument *Nostra aetate* bol míľnikom vo vývoji kresťansko-židovského dialógu, ktorý pôsobil aj mimo Katolíckej cirkvi a výrazne vplýval na ostatné kresťanské cirkvi.⁷ Druhý vatikánsky koncil revolučne preformuloval kresťanské učenie vo vzťahu k judaizmu, čím sa otvorili celkom nové možnosti aj na židovskej strane. Od vydania deklarácie *Nostra aetate* sa oficiálne učenie Katolíckej cirkvi vo vzťahu k judaizmu a predovšetkým k židom zmenilo. Vďaka tomuto pozitívnemu vývoju na katolíckej strane sa stále viac diskutovalo o postavení kresťanstva aj na strane židovskej. Prvé židovské vyhlásenie o kresťanstve bolo zverejnené v roku 2000.

Táto myšlienka vzišla zo skupiny židovských vedcov, ktorí aktívne skúmali kresťansko-židovské témy a založili pracovnú skupinu s názvom Národný projekt židovských vedcov (*National Jewish Scholars Project*). Hlavným iniciátorom bol Michael Wyschogrod, ortodoxný žid a profesor religiónistiky na Houstonskej univerzite v Texase. Už roky jestvovala interná diskusia a prepracovania rabinmi a vedcami aj mimo tejto skupiny, a tým aj živá výmena názorov jej podporovateľov. Napokon bolo toto vyhlásenie podpísané predovšetkým neortodoxnými americkými

⁷ Porov. okr. i. BOSCHKI, Reinhold; WOHLMUTH, Josef (ed.): *Nostra aetate 4: Wendepunkt im Verhältnis von Kirche und Judentum – bleibende Herausforderung für die Theologie*. Paderborn 2015; HENRIX, Hans Hermann (ed.): *Nostra aetate – ein zukunftsweisender Konzilstext. Die Haltung der Kirche zum Judentum 40 Jahre danach*, Aachen 2006.

akademikmi a rabínmi. Dôvodom bola formulácia obsahu, ktorá vyvolala vlnu kritiky predovšetkým zo strany židovskej ortodoxie. Bez kritiky ostal iba bod 8, v ktorom išlo o základy praktickej židovsko-kresťanskej spolupráce: „Židia a kresťania musia spolupracovať na spravodlivosti a pokoji.“

Najväčšia kritika sa týkala bodov 1 a 5, teda téz, že „židia a kresťania sa klaňajú tomu istému Bohu“ a že „nacizmus nebol kresťanským fenoménom“. Podľa rabína prof. Michela Signera bolo síce správne, že sa tieto výroky dali porozumieť ako *quaestio disputata*, či sa napríklad „modlia židia a kresťania k rovnakému Bohu“ alebo či „môžu kresťania rešpektovať nárok židovského národa na krajinu Izrael“, židovské publikum to však takto nechápalo.⁸

Rozhodujúce pre vyhlásenie *Dabru emet* sú však dve veci: po prvé, je to prvé židovské vyhlásenie ku kresťanstvu, ktoré rozhodujúco prispelo a viedlo k diskusii o kresťanstve v rámci judaizmu. Po druhé, toto vyhlásenie je dôležitou zmenou zmysľania o vzájomných vzťahoch. Podľa *Dabru emet* platí: „Židia si môžu vážiť vernosť kresťanov ich zjaveniu, práve tak ako my očakávame od kresťanov, že si budú vážiť našu vernosť nášmu zjaveniu. Ani žid, ani kresťan by nemal byť nútený uznať učenie druhej komunity.“

Jednoducho povedané: tak ako pre kresťanov z dôvodu viery v Ježiša Krista existuje trvalé napojenie na žijúce židovstvo, tak existuje pre veľa židovských učencov a rabínov aj trvalé napojenie na kresťanstvo, ktoré sa neobmedzuje len na negatívne skúsenosti z minulosti alebo spoluprácu

⁸ SIGNER, Michael A.: *Some Reflections on Dabru Emet* [cit. 2017-10-16] URL: < <http://www.jcrelations.net/Some+Reflections+on+Dabru+Emet.2222.o.html?L=3>>.

v prakticko-spoločenských otázkach dneška. Hoci židia a kresťania kráčajú rôznymi cestami, ostávajú zjednotení vo viere v jedného Boha, Stvoriteľa neba a zeme, ktorý si vyvolil svoj ľud, zjavil svoju vôľu, ako správne žiť, stvoril všetkých ľudí na svoj obraz a dal im „neodňateľnú svätosť a dôstojnosť“. Skrz kresťanstvo našli milióny ľudí svoj vzťah s Bohom Izraela. A z tejto viery v jedného Boha, Boha Abraháma, Izáka a Jakuba, vyplýva naša spoločná spolupráca, aby sme „prinášali svetu spravodlivosť a pokoj“.

Je zrejmé, že podstatné spoločné štruktúry, ktoré vytvárajú prepojenie medzi židmi a kresťanmi v dokumente *Dabru emet*, sú skôr historického rázu: od začiatku daná biblická viera, spoločné morálne princípy Tóry, zasadenie sa za „zlepšenie života našich blížnych“, rovnako v boji „proti nemorálnosti a modloslužbe“.

Zároveň sa tu jednoznačne vyjadruje aj to, čo nás rozdeľuje. „Zmiešanie judaizmu a kresťanstva“ sa odmieta ako neprimerané, rovnako aj konverzie zo židovstva na kresťanstvo alebo miešané manželstvá: „Vážime si kresťanstvo ako náboženstvo, ktoré má pôvod v rámci judaizmu a ktoré má s ním stále významné kontakty. Kresťanstvo nevnímame ako rozšírenie judaizmu. Len ak budeme mať v láske naše vlastné tradície, môžeme uskutočňovať tento vzťah v úplnosti.“

Päťdesiatročné jubileum dokumentu *Nostra aetate* a s tým spojený vývoj v rámci židovskej ortodoxie

Päťdesiatročné jubileum od vyhlásenia dokumentu Druhého vatikánskeho koncilu *Nostra aetate* bolo nesmierne dôležitou udalosťou nielen v rámci Katolíckej cirkvi (alebo všeobecne v kresťanských cirkvách) vo vzťahu k vzájomnému dialógu, ale stal sa základom diskusie o stave

a budúcnosti židovsko-kresťanského dialógu v rámci židovskej ortodoxie.

Vatikán posilnil svoje stanovisko v jubilejnom roku ešte raz, a to dokumentom „*Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné*“ (Rim 11, 29).⁹ Zo židovského pohľadu bolo obzvlášť výnimočné jasné odmietnutie úsilia o konverziu židov: „Konkrétne to znamená, že Katolícka cirkev neriaď ani nepodporuje žiadne inštitucionálne misijné úsilie, osobitne zamerané na židov“ (Božie dary VI, 40).

V rámci židovskej ortodoxie sa vynorila otázka, ako primerane v tomto jubilejnom roku zareagovať. Predovšetkým v Európe sa diskutovalo, či je potrebné sa vyjadriť, a ak áno, tak ako. Dňa 20. apríla 2015 sa delegácia Konferencie európskych rabínov (*Conference of European Rabbis* – CER), ortodoxného európskeho združenia rabínov oficiálne prvýkrát zúčastnila audiencie u pápeža Františka. Vedúcim delegácie boli prezident CER rabín Pinchas Goldschmidt, vrchný rabín Moskvy, a rabín Haim Korsia, vrchný rabín Francúzska, ktorý mal po delegačnej návšteve u pápeža aj súkromnú audienciu. Obaja rabíni sú židovsko-kresťanskému dialógu pozitívne naklonení.

Združenie CER uznalo dôležitosť a potenciál jubilejného roka a niektorí rabíni trvali na vyjadrení sa k dokumentu *Nostra aetate* a k otázke kresťanstva. Iní rabíni, hoci v zásade podporovali vzájomný dialóg a vážili si zmeny v rámci Cirkvi, nepovažovali za nutné explicitne sa k nemu vyjadriť formou nejakého dokumentu. Takže na začiatku

⁹ Pápežská komisia pre náboženské vzťahy so židmi: „*Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné*“ (Rim 11, 29). Úvahy k teologickým otázkam v katolícko-židovských vzťahoch (10. decembra 2015), Sekretariát Nemeckej biskupskej konferencie (Vyhlásenie Apoštolskej stolice, č. 203), Bonn 2016.

neexistoval v Európe celkom jednotný postoj. Zároveň sa verilo, že by sa mohol vyjadriť aj Vrchný rabinát Izraela, zastupujúci ortodoxiu vo všeobecnosti, ale rýchlo sa ukázalo, že by sa tak nestalo (z viacerých dôvodov, ktoré tu nebudem menovať).

Na tomto mieste je dôležité poukázať na to, že vyššie uvedené je potrebné chápať vo všeobecnom vývine posledných 10 – 15 rokov v ortodoxii, a to v snahe posilniť vzájomný dialóg. Práve v rámci modernej ortodoxie v Európe a v USA a v neposlednom rade predovšetkým v Izraeli vidí a uznáva kresťanky a kresťanov stále viac ako svojich partnerov. Medzináboženský dialóg v Izraeli nadobúda stále konkrétnejšiu podobu, a to aj inštitucionálne badaateľnú v rôznych zoskupeniach a organizáciách.

Ortodoxné Centrum židovsko-kresťanského porozume-
nia a spolupráce (*Center for Jewish-Christian Understanding & Cooperation* – CJCUC) založil v roku 2008 rabín Shlomo Riskin, vrchný rabín Efratu. Centrum zverejnilo už v roku 2011 ortodoxné vyhlásenie ku kresťanstvu s názvom *Židovské chápanie kresťanov a kresťanstva (A Jewish Understanding of Christians and Christianity)*, ktoré, žiaľ, ostalo takmer bez povšimnutia.

Vyhlásenie *Plniť vôľu nášho Otca na nebesiach: Smerom k partnerstvu medzi židmi a kresťanmi*

Myšlienka medzinárodného ortodoxného židovského vyhlásenia sa zrodila v máji 2015 na jednej katolícko-židovskej konferencii v Izraeli. Spolu s rabínom Yitzom Greenbergom a rabínom Davidom Rosenom som bol aj ja sám jeden z iniciátorov.

Nášmu rozhodnutiu predchádzali štyri smerodajné dôvody. *Po prvé*, potreba jasne a pevne zaregovať za židovskú

stranu na päťdesiate výročie deklarácie *Nostra aetate*. Čo sa toho týka, radšej by sme si želali stanovisko zo strany Vrchného rabinátu Izraela alebo prinajmenšom Komisie Vrchného rabinátu Izraela a Svätej stolice, ale žiaľ, bolo jasné, že by sa tak nestalo. *Po druhé*, za posledné roky došlo k celkovému zlepšeniu vzťahov čiastočne aj vďaka zásadným zmenám, akou je napríklad jasné odmietnutie snáh o konverziu židov. *Po tretie*, chceli sme zareagovať na niektoré protikresťanské činy v Izraeli a dať jasne najavo, že táto extrémne malá menšina nekoná na základe judaizmu. A nakoniec *po štvrté*, chceli sme urobiť za židovskú stranu krok vpred vo vzájomnom dialógu a nanovo definovať stav najmä vo vzťahu k teologickému postaveniu kresťanstva.

Prvý návrh vyhlásenia som sformuloval, keď som sa inšpiroval rozhovormi s rabínom Greenbergom, Rosenom a ďalšími počas konferencie. Tento návrh rozšírili, skorigovali a preformulovali vyššie spomenutí rabíni a malý okruh ďalších rabínov, o. i. rabín Shlomo Riskin, až kým sme nemali konečný text, ktorý sme predložili prvým signatárom. Po tom, čo ho všetci odsúhlasili, sme ho 3. decembra 2015 zverejnili na domovskej stránke CJCUC – nie náhodne týždeň predtým ako vyšiel dokument *Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné* (Rim 11, 29) z dielne pápežskej Komisie pre náboženské vzťahy so židmi. Presný text vatikánskeho dokumentu nám síce nebol známy, poznali sme z neho len niektoré tézy v hrubých črtách. Veľmi významnou bola pre nás pasáž, ktorá sa týka úsilia o konverziu židov.

Naše vyhlásenie *Plniť vôľu nášho Otca na nebesiach: Sme-rom k partnerstvu medzi židmi a kresťanmi* sa rýchlo rozšírilo a na našu nesmiernu radosť získalo veľa pozornosti a ohlasov, čo, samozrejme, súviselo aj s tým, že signatármi

boli a sú renomované osobnosti a vrchní rabíni rozličných štátov a krajín, vedúci rabínskych seminárov a spolkov a iných dôležitých inštitúcií. Zatiaľ vyhlásenie podpísalo viac ako sto rabínov, z toho siedmi úradujúci alebo bývalí vrchní rabíni európskych krajín a päť rabínov z Nemecka.

Spektrum signatárov siaha od progresívnej tzv. otvorenej ortodoxie až po ultraortodoxných rabínov. Štruktúra nášho vyhlásenia sa rýchlo objasnila. Dôležitý je už samotný názov: *Plniť vôľu nášho Otca na nebesiach*. Ním vyjadrujeme presvedčenie, že dialóg – a s ním spojená partnerská spolupráca celého ľudstva – nie je jednoducho len dobrým skutkom, ale je Božou vôľou. Samozrejme, je vždy trochu trúfalé tvrdiť, že poznáme Božiu vôľu, ale podobnú formuláciu v spojení s kresťanstvom nájdeme aj u rabína Mosesa Rivkisa (Be'er Hagoleh), rabína Jacoba Emdena a u ďalších.

Preambula pomenúva aj dôsledok: po traumatizujúcej minulosti odteraz platí, že „pri riešení morálnych výziev našej doby musia židia a kresťania partnersky spolupracovať“. Morálnou výzvou tu vonkoncom nemyslíme len nejakú spoluprácu v spoločensko-politickej oblasti. V zmysle židovskej záverečnej modlitby (*Alenu*) je potrebné teologické chápanie a spoločné zasadenie sa o to, aby celý svet spoznal, že Boh je jediný Boh.

Prvý odsek sa ešte raz ohliada za nevypovedateľnou minulosťou: „Šoa skončila pred sedemdesiatimi rokmi. Išlo o zvrátené vyvrcholenie stáročí neúcty, útlaku a odmietania židov a následného nepriateľstva, ktoré vzniklo medzi židmi a kresťanmi.“ Svedčí o tom fakt, že tento konflikt stál neskutočné obete, ľudské aj teologické. Namiesto plnenia Božej vôle a spolupráce sa kresťania a židia od seba nepriateľsky vymedzovali. Na náboženskej úrovni sa

zdôrazňovali rozdiely a nie to, čo nás spája. Kresťanstvo zároveň popieralo svoje židovské korene. To sa však zmenilo s dokumentom *Nostra aetate*, ktorý vyšiel v jubilejnom roku a v ktorom sa tejto téme venoval osobitný odsek.

Revolučné zmeny v rámci Katolíckej cirkvi sa uznali druhým odsekom: „*Nostra aetate* a ňou inšpirované neskoršie oficiálne cirkevné dokumenty jednoznačne odmietajú akúkoľvek formu antisemitizmu, potvrdzujú večnú zmluvu medzi B-hom a židovským ľudom, odmietajú b-hovraždu a zdôrazňujú jedinečný vzťah medzi kresťanmi a židmi...”

Hoci ťažisko leží na pleciach Katolíckej cirkvi, v rovnakom paragrafe sme sa obrátili aj na ďalších kresťanských hodnostárov, pretože „dnes majú židia s mnohými kresťanmi skúsenosť úprimnej lásky a úcty, ktorú vyjadrujú prostredníctvom mnohých iniciatív dialógu, stretnutí a konferencií po celom svete“. Nájsť stanovisko k protestantským cirkvám bolo pre nás náročné, keďže sú vo svojich náhľadoch prívľmi heterogénne. Napriek tomu sme, prirodzene, do nášho vyhlásenia zahrnuli aj evanjelických kresťanov a kresťanky.

Hlbšia teologická diskusia sa začína odsekom 3. Pre nás ako ortodoxných rabínov bolo dôležité, aby naša pozícia k postaveniu kresťanstva bola *halachická*, teda vychádzajúca zo židovského práva, a nespochybniteľná. Aby sme upevnili hlavnú tézu, že „kresťanstvo nie je náhoda ani omyl, ale chcený výsledok B-žej vôle a dar národom. B-h chcel oddelením judaizmu od kresťanstva odluku medzi partnermi s významnými teologickými rozdielmi, nie odluku medzi nepriateľmi“. Citujeme veľké rabínske authority z rôznych čias, ako napríklad Maimonida a Jehudu Haleviho zo stredovekého Španielska, rabínov Emdena a Hirscha z Nemecka 18. prípadne 19. storočia a súčasného rabína Šeara Jašuva Cohena z Izraela.

Revolučné na vyhlásení nie sú výpovede ku kresťanstvu alebo pozitívne hodnotenie úlohy Ježiša, ale fakt, že predstavujú už od stredoveku, najneskôr novoveku, konsenzus v rámci rabínskych autorít.¹⁰ Revolučná je otvorená a jasná formulácia a jej zverejnenie pre široké publikum, ktorú vytvorila skupina ortodoxných rabínov. Veta v odseku 3 je veľmi dôležitá a potrebuje ešte krátke objasnenie, pretože bola čiastočne zle pochopená: „Teraz, keď Katolícka cirkev uznala večnú zmluvu medzi B-hom a Izraelom, môžeme my židia uznať trvalú konštruktívnu platnosť kresťanstva ako nášho partnera pri vykúpení sveta bez obáv, že to bude zneužitie na misionárske účely.“ To neznamená, že budeme dobre hovoriť o kresťanstve, pretože sú k nám cirkvi milé, ale že až teraz, po desaťročiach určovania nového vzťahu kresťanstva k judaizmu je možný skutočný dialóg na rovnakej úrovni medzi judaizmom a kresťanstvom predovšetkým aj preto, že až *de facto* odstránením úsilia o konverziu židov zo strany etablovaných cirkví sa uviedlo do praxe to, čo sa dosiaľ iba vravelo, a to je neodvolateľnosť večného vzťahu medzi Bohom a jeho ľudom, Izraelom.

Práve na nebezpečenstvo snáh o konverziu židov poukázala vo svojom slávnom článku z roku 1964 *Confrontation*¹¹ jedna z najväčších židovských autorít našich čias rabín Joseph B. Soloveitchik. Skeptici voči vzájomnému dialógu sa preto oprávnenne opäť a znovu odvolávali na rabína Soloveitchika, ale v súčasnosti sa nachádzame v novej

¹⁰ Porov. okr. i. Rabbiner Dr. HOFFMANN, David Zvi: Der Schulchan Aruch und die Rabbinen über das Verhältnis zu Andersgläubigen. In: Rabbiner Samson Raphael Hirsch: *Beziehungen des Talmud zum Judentum und zu der sozialen Stellung seiner Bekenner*.

¹¹ SOLOVEITCHIK, Joseph B: Confrontation, In: *Tradition. A Journal of Orthodox Thought*, zv. 6, č. 3 (1964), s. 5 – 28.

fáze dialógu, v ktorej sa našťastie jeho obavy nenaplnili, ale úsilie o konverziu židov skončilo. Dnes môžeme článok rabína Soloveitchika vnímať v jeho pôvodnom zámere: ako nábožensko-filozofickú dobovú pozíciu, a nie ako halachicko-záväznú výpoveď vo vzťahu k vzájomnému dialógu. Otvárajú sa nám tak nové možnosti spolužitia a hlbšieho vzájomného porozumenia, a to práve v teologickej oblasti.

Ako už bolo spomenuté v súvislosti s preambulou, odsek 4 sa orientuje na *Alenu* (záverečnú modlitbu). Začiatkom je takmer doslovný citát zo židovskej liturgie, ktorý popisuje, čo musí nasledovať ako dôsledok odseku 3: „Židia aj kresťania majú spoločné zmluvné poslanie zdokonaľovať svet pod zvrchovanosťou Všemohúceho, aby celé ľudstvo vyzývalo jeho meno a aby boli zo zeme odstránené ohavnosti.“ Židia a kresťania sú bratmi, ktorých náboženstvá chcú spraviť svet, v ktorom žijeme, lepším – takže by sme mali konať spoločne. Stojíme pred naplnením vízie rabína Naftaliho Zvi Berlinera, citovanej v odseku 4.

Veľa kresťanov si neuvedomuje, že kľúčovým miestom Tóry, čo sa týka židovsko-kresťanských vzťahov, je stretnutie Ezaua a Jakuba. Rozhodujúcou scénou príbehu je srdečný pozdrav a Ezauov bozk.¹² Midraš¹³ a rabín Šimon bar Jochai učia, že Ezauovi bolo Jakuba ľúto, a preto ho pobožkal z celého srdca. S tým ale nesúhlasí rabín Jan-nai. Trvá na hebrejčine a text interpretuje tak, že Ezau ho pohrýzol a nie pobožkal. „A pobožkal ho“ (*vajišakeihu*) a „pohrýzol ho“ (*vajišacheihu*) sa naozaj v hebrejčine odlišujú len rozdielnou vokalizáciou v jednom písmene. A to

¹² Gn 33, 4.

¹³ Berešit Rabba 78, 9.

je pre židovské chápanie kresťanstva rozhodujúce, pretože Ezau zastupuje v židovskej tradícii kresťanstvo.

Tento komentár je teda polemikou proti kresťanstvu, ktoré sa tu predstavuje ako agresívne a nezmieriteľné. Tento stredoveký postoj je pochopiteľný na základe skúsenosti z utláčania a prenasledovania. Je reakciou aj na skorú protižidovskú polemiku v *Liste Rimanom* (9, 10 – 13), podľa ktorej Ezau zastupuje Izrael a Jakub kresťanstvo, na ktoré teda zmluva s Bohom prechádza. Rabín Naftali Zvi Berliner (Netziv) zmenil už koncom 19. storočia vo svojom komentári polemiku okolo Jakuba a Ezaua a vyzýval na skutočné partnerstvo medzi židmi a kresťanmi. Zo židovského pohľadu ide o revolučnú novú interpretáciu.

Prirodzene, pri pohľade na hrôzy šoa je táto nová orientácia na židovskej strane ťažká. Nedôvera voči kresťanom všeobecne a obzvlášť voči Cirkvi je pochopiteľne veľká. Čo sa má teraz zmeniť? Vnímame to nasledovne: „Chápeme váhanie oboch strán uznať túto pravdu.“ A predsa: „Vyzývame naše komunity, aby prekonali obavy a vytvorili vzťah dôvery a úcty.“ Len takto sa môže budúcnosť podariť a obe strany môžu získať, ak začnú novú kapitolu, lebo ako hovorí odsek 5: „My židia a kresťania máme oveľa viacej toho, čo nás spája, než toho, čo nás rozdeľuje...“

Zároveň si uvedomujeme aj časť neprekonateľných rozdielov: „Naše partnerstvo žiadnym spôsobom nezmenšuje pretrvávajúce rozdiely medzi našimi dvoma komunitami a dvoma náboženstvami.“ Tiež veríme, že „B-h využíva na zjavenie svojej pravdy mnohých poslov“. Odmietame relativizmus a „lichotnícky“ dialóg. Kresťania a židia majú svoje vlastné presvedčenie a nemusia sa vzdať svojej terajšej pravdy a svojho chápania. Jestvuje dostatok ciest, na ktoré môžeme napriek tomu spoločne nastúpiť. Zo židovského

pohľadu je najmenším spoločným menovateľom ľudstva, keď „potvrdzujeme základné etické záväzky, ktoré majú všetci ľudia pred Bohom a ktoré judaizmus vždy učil prostredníctvom univerzálnej Noemovej zmluvy“.

Nežid sa nemusí stať židom, aby získal účasť na spásе, monoteizmus ako viera v jedného Boha postačuje. Tento náboženský pluralizmus (vrátane teologických rozdielov) zotrvá podľa vízie Micheáša aj v mesiášskych časoch: „Keď sa však raz zmenia časy, bude vrch Pánovho domu pevný na čele vrchov a bude vyšší než pahorky. Potom sa pohnú k nemu národy. Mnohé národy poputujú a povedia: Podťe, vystúpme na Pánov vrch, k domu Boha Jakubovho, aby nás učil svojim cestám a aby sme chodili po jeho chodníkoch. Zo Siona totiž vyjde Tóra a slovo Pána z Jeruzalema. (...) Potom si prekurujú meče na pluhové radlice... Nepozdvihne národ proti národu meč a nebudú sa už učiť vojne. Každý bude sedieť pod svojím viničom a pod svojím figovníkom a nik ho nevydesí, lebo ústa Pána zástupcov prehovorili. Aj keď všetky národy chodia v mene svojich bohov, my však budeme chodiť v mene Pána, nášho Boha, na večné veky“ (*Mich 4, 1 – 5*).

Aby sme naplnili našu požiadavku a ukázali aj v modernom, čiastočne sekularizovanom svete, aké dôležité sú naše tradície a hodnoty, ako sa píše v odseku 7: „musia židia a kresťania poskytnúť príklady služby, bezpodmienečnej lásky a svätosti“ a „spolu zohrávať aktívnu úlohu pri vykúpení sveta“. Musí teda nasledovať niečo konkrétne. Uvádzať konkrétne príklady prekračuje rámec vyhlásenia, pretože tie môžu byť regionálne rôznorodé, ale v každom prípade sa musíme my stať aktívnymi.

Kresťanské kruhy prijali vyhlásenie veľmi kladne. V židovských kruhoch sa hodnotilo rôzne, ale aj tu nájdeme

prevažne pozitívny ohlas. Je dôležité si uvedomiť, že väčšina (ortodoxných) židov stojí voči tomuto dialógu indiferentne. K tomu je tu ešte aj menšina, ktorá ho čiastočne alebo úplne odmieta, a iná menšina, ktorá sa zaň prihovára a chce ho dokonca ďalej zintenzívniť. V indiferentnej väčšine však prichádza k pohybu a cesta dialógu jednoznačne získava v rámci židovskej ortodoxie podporu.

Žiaľ, zo strany vedúceho grémia Konferencie európskych rabínov (*Conference of European Rabbis* – CER – strešná organizácia ortodoxných rabínov v Európe) došlo k nepochopeniu (nie je možné sa tu konkrétnejšie k nemu vyjadriť) a vyzvala svojich členov, aby vyhlásenie nepodpísali. V e-maile svojim členom o. i. uviedla: „V zhode so závermi stáleho výboru a vedúcim názorom rabínov sa rabíni nemajú pripojiť alebo podpísať dokument, ktorý je v súčasnosti v obehu a má názov *Plniť vôľu nášho Otca na nebesiach*, nakoľko jeho obsah nie je v zhode s duchom nášho učenia.“

Po osobnom rozhovore s prezidentom CER rabínom Pinchasom Goldschmidtom som mohol dané výhrady objasniť a hore uvedená pasáž je teda bezpredmetná. V rovnakom e-maile z decembra 2015 oznámilo vedenie CER, že zamýšľa zverejniť vlastné vyhlásenie v spolupráci s Rabínskou radou Ameriky a Vrchným rabinátom Izraela. Pôvodne mal tento dokument vyjsť 17. januára 2016 pri príležitosti návštevy pápeža Františka v synagóge *Tempio Maggiore* v Ríme, ale z dôvodu omeškania zo strany Vrchného rabinátu Izraela vyšiel neskôr.

Vyhlásenie *Medzi Jeruzalemom a Rímom: Úvahy o Nostra aetate po 50 rokoch*

Dňa 31. augusta 2017 odovzdala pápežovi Františkovi v Ríme spoločná delegácia CER, Rabínskej rady Ameriky (*Rabbinical Council of America* – RCA, združenie amerických ortodoxných rabínov) a Vrchného rabinátu Izraela vyhlásenie s názvom *Medzi Jeruzalemom a Rímom. Úvahy o Nostra aetate po 50 rokoch*. Trvalo to síce dlho, kým sa najdôležitejšie rabínske združenia a inštitúcie židovskej ortodoxie prvýkrát oficiálne vyjadrili ku kresťanstvu a urobili tak až po dvoch rokoch od jubilea *Nostra aetate*, ide však o kvantový posun vpred.

Myšlienka sa zrodila na rokovaní stáleho výboru CER v novembri 2015, kde bola ustanovená komisia, úlohou ktorej bolo vyhlásenie naformulovať. Komisia pozostávala z rabínov Pinchasa Goldschmidta (prezident CER), Arieho Folgera (predseda výboru), Yaakova Bleicha, Riccarda Di Segni, Bruna Fiszona, Jonathana Guttentaga, Reného Gutmana, Mochého Lewina, Aryeho Ralbaga a Yihyeho Teboula. Komisia CER spolupracovala s komisiou RCA v USA, ktorú reprezentovali rabíni Shalom Baum (prezident RCA), Mark Dratch, Yitzchok Adlerstein, David Berger a Barry Kornblau, ako aj Vrchný rabinát Izraela zastúpený rabínom Davidom Rosenom a Odedom Wienerom.

Stavba vyhlásenia *Medzi Jeruzalemom a Rímom* je nápadne podobná štruktúre vyhlásenia *Plniť vôľu nášho Otca na nebesiach*. Nejde o náhodu. Hlavný zostavovateľ nového vyhlásenia rabín Arie Folger dostal totiž odo mňa krátko pred zverejnením nášho dokumentu tento text k dispozícii, a tak vychádzam z toho, že sa ním nechal viesť. Navyše je rabín David Rosen jedným z iniciátorov nášho vyhlásenia a ako vedúci stál aj pri zrode nového vyhlásenia. Naznačuje

to, že v rámci ortodoxie existuje konsenzus týkajúci sa židovsko-kresťanského dialógu.

Prirodzene, obsahovo nejde vyhlásenie natoľko dopredu ako dokument *Plniť vôľu nášho Otca na nebesiach* a jazykovo je aj zdržanlivejšie. Stále sa v ňom zdôrazňujú rozdiely, čo je logické a pochopiteľné, keďže vyhlásenie *Medzi Jeruzalemom a Rímom* je dokumentom kompromisu, ktorý reprezentuje názor väčšiny židovských ortodoxných rabínov a učencov. Od začiatku nám bolo jasné, že niektoré postoje, ktoré sme zastupovali v dokumente „Plniť vôľu nášho Otca na nebesiach“, nepredstavujú názorovú väčšinu vo vnútri ortodoxie. Chceli sme sa ale vedome postaviť do roly, a to najmä preto, aby sme začali hlbšiu diskusiu vo vnútri židovstva, a špeciálne ortodoxie, aké by mohlo a malo byť naše stanovisko k súčasnemu kresťanstvu, a to sa nám podarilo.

Tak ako aj v našom vyhlásení, aj dokument *Medzi Jeruzalemom a Rímom* uvádza v preambule svoj vzťah k veľmi ťažkej minulosti – šoa, ktorá „predstavuje nepochybne historické dno vo vzťahoch medzi židmi a našimi nežidovskými blíždymi v Európe“. Napriek tomu sa spomínajú aj zmeny posledných desaťročí a cení sa obzvlášť zmena vo vnútri Katolíckej cirkvi predovšetkým po dokumente *Nostra aetate*, ktorý sa považuje za dôležitý mílnik.

Dokumentom *Nostra aetate* začala Cirkev „proces sebareflexie, ktorý čoraz viac vylučoval z cirkevného učenia nepriateľstvo voči židom a umožnil nastoliť a rozvinúť dôveru medzi našimi náboženskými spoločenstvami“. Samozrejme, jestvujú dôležité rozdiely medzi kresťanstvom a judaizmom: „teologické rozdiely medzi judaizmom a kresťanstvom sú hlboké“ – podobné znenie ako v našom vyhlásení v odseku 6.

Rovnako sa uvádzajú halachické pramene (sčasti rovnaké) na doloženie špeciálneho a pozitívneho postavenia kresťanstva: „Napriek týmto hlbokým rozdielom niektoré z najvyšších autorít judaizmu potvrdili, že kresťania si udržiavajú osobitné postavenie, pretože sa klaňajú Stvoriteľovi neba a zeme, ktorý vyslobodil ľud Izrael z egyptského otroctva a ktorý uplatňuje prozreteľnosť nad celým stvorením.“ A práve preto aj v novom vyhlásení podobne ako u nás v odsekoch 5 a 7 nachádzame: „My židia, napriek nezmieriteľným teologickým rozdielom, považujeme katolíkov za našich partnerov, blízkych spojencov, priateľov a bratov v našom spoločnom hľadaní lepšieho sveta, požehnaného pokojom, sociálnou spravodlivosťou a bezpečnosťou. Rozumieme nášmu poslaniu byť svetlom národov, ktoré nás zaväzuje prispievať k tomu, aby si ľudstvo vážilo svätosť, mravnosť a zbožnosť. Západný svet sa stáva čoraz sekulárnejším a opúšťa mnoho morálnych hodnôt zdieľaných židmi a kresťanmi.“

Nové vyhlásenie sa končí víziou, ktorú aj my z hĺbky duše zdieľame: „Dialóg a partnerstvo s Cirkvou sa snažíme prehĺbiť preto, aby sme posilnili vzájomné porozumenie a dosiahli pokrok v napĺňaní vyššie uvedených cieľov. Usilujeme sa nachádzať ďalšie spôsoby, ktoré nám umožnia zlepšovať svet spoločne: kráčať po Božích cestách, kŕmiť hladných a ošatiť nahých, potešovať vdovy a siroty, poskytovať útočisko prenasledovaným a utláčaným, a zaslúžiť si tak jeho požehnanie.“

Na záver

Kresťansko-židovský dialóg je v novej fáze. Židia a kresťania, cirkvi a židovské komunity postupne uznávajú, že musíme spolu ako veriaci a ľudia dobrej vôle spolupracovať,

aby sme spolu utvrdili v našej spoločnosti vieru v Boha a potvrdzovali naše spoločné náboženské hodnoty. V rámci židovskej ortodoxie sa stále viac chápe, že sa kresťanská teológia vo vzťahu k nám židom zásadne a neodvolateľne zmenila. Okrem toho ortodoxným rabínom a vedúcim osobnostiam je stále jasnejšie, že úloha náboženstva sa v našich spoločnostiach veľmi zmenila a naše hlasy – ako aj ostatných náboženských spoločenstiev – počuť stále menej. To nás privádza k otázkam, diskusiám a tiež k väčšej angažovanosti v spolupráci s inými náboženstvami.

Ukazuje sa, že pôvodne skeptický postoj židovskej ortodoxie po druhej svetovej vojne, ako bol naformulovaný rabínom Soloveitchikom, sa pomaly prispôsobuje novej situácii. Spôsob a komplexnosť stanoviska rabína Soloveitchika necháva – a ja vychádzam z toho, že to tak chcel – dostatok priestoru.¹⁴ Rabín Soloveitchik povedal aj to (o. i. v *On Interfaith Relationship* z 1967),¹⁵ že dialóg medzi rabínmi a katolíckymi duchovnými musí byť vždy teologický a má sa viesť z teologickej perspektívy, lebo rabíni a kňazi nie sú sociálni vedci, ale teológovia. Nové ortodoxné židovské vyhlásenia sú veľkým krokom vpred, a ako povedal biskup Ulrich Neymeyr, predseda Subkomisie pre

¹⁴ Pozri aj: Verhülsdonk, Andreas: Rabbiner Joseph B. Soloveitchik oder die Frage, worüber Juden und Christen miteinander reden können und sollen, in: Ahrens, Jehoshua; Heil, Johannes; Blickle, Karl-Hermann; Bollag, David (ed.): *Hin zu einer Partnerschaft zwischen Juden und Christen. Die Erklärung orthodoxer Rabbiner zum Christentum*, Berlin 2017, s. 107 – 123; Korn, Eugene: *The Man of Faith and Religious Dialogue: Revisiting 'Confrontation' After Forty Years*“, in: *Modern Judaism*, zv. 25, č. 3 (okt. 2005), s. 290 – 315, [cit. 2017-10-16], URL: <https://www.bc.edu/content/dam/files/research_sites/cjl/texts/center/conferences/soloveitchik/Korn_23Nov03.htm>

¹⁵ SOLOVEITCHIK, Joseph B.: *On Interfaith Relationship In: Confrontation and Other Essays*. New Milford/Jerusalem 2015, s. 85 – 114.

náboženské vzťahy so židmi Nemeckej biskupskej konference, treba si povšimnúť, že „aj zo židovskej strany je kresťansko-židovský vzťah výnimočný, a to predovšetkým z teologických dôvodov“.¹⁶

¹⁶ [cit. 2017-10-16] URL: <http://www.katholisch.de/aktuelles/aktuelle-artikel/neymeyr-lobt-judische-antwort-auf-nostra-aetate>

MEDZINÁRODNÁ RADA KREŠŤANOV A ŽIDOV

DESAŤ BODOV ZO SEELISBERGU: PRÍHOVOR K CIRKVÁM

5. augusta 1947

Nedávno sme boli svedkami explózie antisemitizmu, ktorá viedla k prenasledovaniu a vyhladeniu miliónov Židov. Napriek katastrofe, ktorá zastihla tak prenasledovaných, ako aj prenasledovateľov a ktorá odhalila rozsah židovského problému vo všetkej jeho alarmujúcej závažnosti a naliehavosti, antisemitizmus vôbec nestratil na sile. Dokonca hrozí, že sa rozšíri do ďalších oblastí, že nakazí mysle kresťanov a ešte viac zatiahne ľudstvo do vážnej viny s ničivými následkami.

Kresťanské cirkvi skutočne vždy potvrdzovali nekresťanskú povahu antisemitizmu, ako aj všetkých foriem rasovej nenávisti. To však medzi kresťanmi nestačí zabrániť rôznym formám prejavovania nerozlišujúcej rasovej nenávisti voči Židom ako ľudu.

Nebolo by to možné, keby všetci kresťania boli verní učeniu Ježiša Krista o Božom milosrdenstve a láske k svojmu blížnemu. Lenže táto vernosť by sa mala týkať aj jasnozrivej ochoty vyhnúť sa akémukoľvek predstavovaniu a chápaniu kresťanského poslania, ktoré by v akejkolvek podobe podporovalo antisemitizmus. Žiaľ, musíme uznať, že táto bdelá ochota často chýba.

Preto sa obraciame na cirkvi, aby sme pritiahli ich pozornosť k tejto alarmujúcej situácii. Pevne veríme, že sa pousilujú ukázať svojim členom, ako predísť akémukoľvek nepriateľstvu voči židom, ktoré by mohlo byť dôsledkom nepravdivého, neprimeraného či nesprávneho predstavovania alebo chápania vyučovania a ohlasovania kresťanskej náuky, a na druhej strane ako podporovať bratskú lásku voči ťažko skúšanému ľudu starej zmluvy.

Aby sme prispeli k tomuto krásnemu výsledku, ako najúčinnnejšie sa javí nasledovné:

DESAŤ BODOV

1. Pamätajte, že cez Starú a Novú zmluvu/Starý a Nový zákon k nám všetkým hovorí jediný Boh.
2. Pamätajte, že Ježiš sa narodil zo židovskej matky z Dávidovho potomstva a z ľudu Izraela a že jeho večná láska a odpustenie objíma jeho vlastný ľud aj celý svet.
3. Pamätajte, že prví učeníci, apoštoli a prví mučeníci boli Židia.
4. Pamätajte, že základné prikázanie kresťanstva – milovať Boha a svojho blížneho – hlásané už v Starom zákone a potvrdené Ježišom zaväzuje tak kresťanov, ako aj židov vo všetkých medziľudských vzťahoch bez jedinej výnimky.
5. Vyhnite sa deformovaniu alebo skresľovaniu biblického či pobiblického judaizmu s cieľom vyzdvihovať kresťanstvo.
6. Vyhnite sa používaniu slova „židia“ výhradne v zmysle Ježišových nepriateľov a slov „nepriatelia Ježiša“ na označenie celého židovského národa.
7. Vyhnite sa takému predstavovaniu Pašií, ktorým uvalíte opovrhnutie za zabitie Ježiša na všetkých Židov, alebo

jedine na Židov. Bola to len časť Židov v Jeruzaleme, ktorá požadovala Ježišovu smrť, a kresťanské posolstvo vždy znelo, že to, čo priviedlo Ježiša na kríž, boli hriechy ľudstva, doložené na príklade tamtých Židov, a hriechy, na ktorých majú podiel všetci ľudia.

8. Vyhnite sa tomu, že budete odkazovať na biblické kliatby alebo na volanie zúriaceho davu „Jeho krv na nás a na naše deti“, a pamätajte na to, že toto volanie nemôže prevážiť slová nášho Pána „Otče, odpusť im, lebo nevedia, čo robia“, ktoré majú nekonečne väčšiu váhu.
9. Vyhnite sa podporovaniu poverčivého názoru, že židovský ľud je rozvrátený, prekliaty a je mu súdené neustále utrpenie.
10. Vyhnite sa takým rečiam o Židoch, akoby prví členovia Cirkvi neboli Židmi.

Prakticky navrhujeme nasledovné:

Na každom stupni vyučovania na školách a inde zaviesť alebo rozvíjať primeranejšie a hlbšie štúdium biblických a pobiblických dejín židovského ľudu, ako aj židovského problému.

Predovšetkým podporovať šírenie týchto vedomostí v publikáciách prispôsobených všetkým vrstvám kresťanského ľudu.

V kresťanských publikáciách a predovšetkým v učebniciach zabezpečiť opravu všetkého, čo by bolo v rozpore s vyššie uvedenými zásadami.

Naše spoločné úsilie je inšpirované duchom slov sv. Pavla v *Liste Rimanom*: „[Židia] sú milovaní kvôli otcom. Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ (*Rim* 11, 28 – 29).

*Biskup Pavol,
sluha sluhov Božích,
spolu s otcami posvätného koncilu
na večnú pamäť*

NOSTRA AETATE

O POSTOJI CIRKVI K NEKREŠŤANSKÝM NÁBOŽENSTVÁM

*deklarácia Druhého vatikánskeho koncilu
28. októbra 1965*

Úvod

1. V NAŠEJ DOBE, keď sa ľudstvo čoraz väčšími zjednocuje a vzťahy medzi jednotlivými národmi sa stávajú zo dňa na deň užšími, Cirkev pozornejšie skúma svoj postoj k nekresťanským náboženstvám. Keďže má povinnosť napomáhať jednotu a lásku medzi ľuďmi, ba aj medzi národmi, všíma si predovšetkým to, čo je ľuďom spoločné a čo ich vedie k vzájomnému spolunažívaniu.

Veď všetky národy tvoria jedno spoločenstvo a majú jeden pôvod, lebo Boh stanovil, aby celé ľudstvo obývalo povrch zeme (porov. Sk 17, 26), a majú aj jeden konečný cieľ – Boha, ktorého prozreteľnosť, svedectvo dobroty a plán spásy sa rozprestierajú na všetkých (porov. Múd 8, 1; Sk 14, 17; Rim 2, 6 – 7; 1 Tim 2, 4), až kým vyvolení nebudú zhromaždení vo svätom meste, osvetľovanom Božou slávou, v svetle ktorého budú kráčať národy (porov. Zjv 21, 23 – 24).

Ľudia čakajú od rozličných náboženstiev odpoveď na skryté záhady ľudskej existencie, ktoré tak ako kedysi i dnes hlboko znepokojujú srdce človeka: kto je vlastne človek, čo je zmyslom a cieľom nášho života, čo je dobré a čo hriešne, aký je pôvod a cieľ utrpenia, ako možno dosiahnuť ozajstnú blaženosť, ďalej otázka smrti, súdu a posmrtnej odplaty a napokon najhlbšie a nevýslovné tajomstvo, ktoré obklopuje naše jestvovanie – aký je náš pôvod a kam spejeme.

Rôzne náboženstvá

2. Od dávnych čias až podnes rôzne národy určitým spôsobom vnímajú tajomnú silu, ktorá účinkuje vo vývoji vecí i v udalostiach ľudského života. Niektoré uznávajú najvyššie božstvo, prípadne aj Boha Otca. Toto vnímanie a poznanie preniká celý ich život hlbokým náboženským citom. Náboženstvá sa v súvisi s kultúrnym pokrokom pokúšajú odpovedať na tieto problémy čoraz presnejšími pojmami a kultivovanejším jazykom. Prívrženci hinduizmu skúmajú Božie tajomstvo a vyjadrujú ho nevyčerpatelnou plodnosťou mýtov a prenikavým filozofickým hľadaním. Hľadajú oslobodenie od úzkosti našej existencie asketickým spôsobom života či hlbokým rozjímaním alebo sa s láskou a dôverou utiekajú k Bohu. Budhizmus vo svojich rozmanitých formách uznáva základnú nedostatočnosť tohto menlivého sveta a učí ceste, ktorou by ľudia mohli s nábožnou a dôvernou myslou dosiahnuť stav dokonalého oslobodenia alebo dôjsť k vrcholnému osvieteniu, či už vlastným úsilím, alebo vďaka pomoci zhora. Rovnako aj iné náboženstvá, ktoré sa všade na svete rozličným spôsobom usilujú prekonať nespokojnosť ľudského srdca, predkladajú rozmanité cesty, to jest učenia, životné pravidlá a posvätné obrady.

Katolícka cirkev nezavrhuje nič z toho, čo je v týchto náboženstvách pravdivé a sväté. S úprimnou úctou hľadá na spôsoby konania a správania, na pravidlá a učenia, ktoré sa síce v mnohom líšia od toho, čo ona sama zachováva a učí, no predsa nezriedka odzrkadľujú lúč Pravdy, ktorá osvecuje všetkých ľudí. Cirkev však ohlasuje a je povinná neprestajne ohlasovať Krista, ktorý je „cesta, pravda a život“ (*Jn 14, 6*), v ktorom ľudia nachádzajú plnosť náboženského života a v ktorom Boh zmieril so sebou všetko (porov. *2 Kor 5, 18 – 19*).

Preto Cirkev povzbudzuje svojich synov a dcéry, aby s múdrosťou a láskou vydávali svedectvo o viere a kresťanskom živote, nadväzovali dialóg a spoluprácu s vyznávačmi iných náboženstiev a uznávali, chránili i zveľaďovali duchovné, mravné a kultúrno-spoločenské hodnoty, ktoré sa u nich nachádzajú.

Islam

3. Cirkev sa s úctou pozerá i na moslimov, klaňajúcich sa jedinému, živému, jestvujúcemu, milosrdnému a všemohúcemu Bohu, Stvoriteľovi neba i zeme (porov. SV. GREGOR VII., List XXI, 21 Anzirovi (Al-Nāsir), kráľovi Mauritánie: ed. E. Caspar in MGH, Ep. sel. II, 1920, s. 288, 11 – 15; PL 148), ktorý prehovoril k ľuďom. Jeho ustanoveniam, a to aj skrytým, sa usilujú podrobiť z celého srdca, ako sa podriadil Bohu Abrahám, na ktorého sa islamská viera rada odvoláva. Ježiša síce neuznávajú za Boha, ale ctia si ho ako proroka. Takisto si uctievať jeho panenskú matku Máriu a niekedy ju aj nábožne vzývajú. Okrem toho očakávajú súdny deň, keď Boh dá odplatu všetkým vzkrieseným ľuďom. Preto majú v úcte mravný život a uctievať Boha najmä modlitbou, almužnou a pôstom.

Kedže v priebehu vekov vznikli medzi kresťanmi a moslimami mnohé rozbroje a nepriateľstvá, tento posvätný cirkevný snem vyzýva všetkých, aby zabudli na minulosť, pestovali úprimné vzájomné porozumenie a aby spoločne chránili a zvelaďovali sociálnu spravodlivosť, mravné hodnoty, mier a slobodu všetkých ľudí.

Židovské náboženstvo

4. Pri skúmaní tajomstva Cirkvi posvätný cirkevný snem pamätá na zväzky, ktoré duchovne spájajú ľud Nového zákona s Abrahámovým potomstvom.

Lebo Kristova Cirkev uznáva, že začiatky jej viery a vyvolenia sú už u patriarchov, u Mojžiša a prorokov, v súlade s tajomným Božím plánom spásy. Cirkev vyznáva, že všetci veriaci v Krista sú deťmi Abraháma podľa viery (porov. *Gal* 3, 7), že sú zahrnutí v povolání tohto patriarchu a že spása Cirkvi sa tajomným spôsobom ako v predobrazu naznačuje v exode vyvoleného ľudu z krajiny otroctva. Preto Cirkev nemôže zabudnúť, že prijala zjavenie Starého zákona prostredníctvom ľudu, s ktorým sa Boh vo svojom nevýslovnom milosrdenstve rozhodol uzavrieť dávnu zmluvu, a že sa živí z koreňov dobrej olivy, do ktorej boli vštepené ratolesti planej olivy, t. j. pohanania (porov. *Rim* 11, 17 – 24). Lebo Cirkev verí, že Kristus, náš pokoj, zmieril skrze svoj kríž židov s pohanmi a že v sebe z oboch utvoril jedno (porov. *Ef* 2, 14 – 16).

Okrem toho Cirkev má vždy na zreteli slová apoštola Pavla o jeho rodákoch: „Oni sú Izraeliti, majú adoptívne synovstvo, slávu, zmluvy, zákonodarstvo, bohoslužbu, prísľúbenia. Ich sú praotcovia a z nich podľa tela pochádza Kristus“ (*Rim* 9, 4 – 5), syn Panny Márie. Nezabúda ani na to, že zo židovského ľudu pochádzajú aj apoštoli – základy

a stĺpy Cirkvi –, ako i veľmi mnoho prvých učeníkov, ktorí zvestovali Kristovo evanjelium svetu.

Sväté písmo svedčí, že Jeruzalem nespoznal deň svojho navštívenia (porov. *Lk* 19, 44) a Židia z veľkej časti neprijali evanjelium, ba viacerí sa aj postavili proti jeho šíreniu (porov. *Rim* 11, 28). A predsa podľa apoštola Židia sú Bohu, ktorého dary a povolanie sú neodvolateľné, ešte stále veľmi milí kvôli otcom (porov. *Rim* 11, 28 – 29; porov. *Lumen gentium* II, 16¹). Spolu s prorokmi a tým istým apoštolom Cirkev očakáva deň, ktorý je známy jedine Bohu, keď budú všetky národy vyzývať Pána jedným hlasom a slúžiť mu spojenými silami (porov. *Sof* 3, 9; *Iz* 66, 23; *Ž* 65, 4; *Rim* 11, 11 – 32).

Kedže teda kresťania a židia majú také veľké spoločné duchovné dedičstvo, tento posvätný cirkevný snem chce napomáhať a odporúčať ich vzájomné poznávanie a úctu, čo možno docieľiť najmä biblickými a teologickými štúdiami a bratským dialógom.

Napriek tomu, že židovské vrchnosti a ich prívrženci nástojili na Kristovej smrti (porov. *Jn* 19, 6), nemožno ani všetkým Židom, ktorí vtedy žili, ani dnešným Židom bez rozdielu pripisovať to, čo sa spáchalo pri Kristovom umučení. A hoci Cirkev je novým Božím ľudom, predsa neslobodno židov predstavovať ani ako Bohom zavrhnutých, ani ako prekliatych, akoby to vyplývalo zo Svätého písma. Preto nech všetci dbajú o to, aby pri vyučovaní katechizmu a pri hlásaní Božieho slova neučili nič, čo sa nezhoduje s pravdou evanjelia a s Kristovým duchom.

¹ Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL, dogmatická konštitúcia o Cirkvi *Lumen gentium*, AAS 57 (1965) s. 20.

Okrem toho Cirkev, ktorá odsudzuje každé prenasledovanie proti komukoľvek, vedomá si svojho spoločného dedičstva so židmi, podnecovaná náboženskou láskou evanjelia, a nie politickými pohnútkami, vyslovuje ľútosť nad nenávisťou voči Židom, prenasledovaniami a prejavmi antisemitizmu, kedykoľvek a z ktorejkoľvek strany sa vyskytli.

Ako Cirkev vždy tvrdila a tvrdí – Kristus podstúpil svoje umučenie a smrť dobrovoľne, a to za hriechy všetkých ľudí a z nesmiernej lásky, aby všetci boli spasení. Je teda úlohou Cirkvi vo svojom kázaní ohlasovať Kristov kríž ako znak všeobecnej Božej lásky a zdroj všetkej milosti.

Univerzálne bratstvo

5. Isteže nemôžeme vzývať Boha, Otca všetkých ľudí, ak sa nechceme bratsky správať voči niektorým ľuďom, stvoreným na Boží obraz. Postoj človeka voči Bohu Otcovi a postoj človeka k ľuďom, svojim bratom, natoľko súvisia, že Sväté písmo hovorí: „Kto nemiluje, nepoznal Boha“ (1 Jn 4, 8).

Teda každá teória alebo prax, ktorá zavádza diskrimináciu medzi človekom a človekom alebo medzi národom a národom, čo do ľudskej dôstojnosti a práv, ktoré z toho vyplývajú, je neodôvodnená.

Cirkev zavrhuje akúkoľvek diskrimináciu alebo prenasledovanie pre rasový pôvod, farbu pleti, spoločenské postavenie či náboženskú príslušnosť, pretože sa to protiví Kristovmu duchu. Z toho dôvodu posvätný cirkevný snem, ktorý kráča v šľapajach svätých apoštolov Petra a Pavla, vrúcne prosí veriacich v Krista: „Vaše správanie medzi pohanmi nech je vzorné“ (1 Pt 2, 12), aby mali pokoj so všetkými ľuďmi, nakoľko je to možné a závislé od nich

(porov. *Rim* 12, 18), a tak boli naozaj deťmi Otca, ktorý je na nebesiach (porov. *Mt* 5, 45).

Všetko, čo je v celku i v jednotlivostiach ustanovené v tejto deklarácii, odobrili otcovia posvätného koncilu. A my to apoštolskou mocou, ktorú sme dostali od Krista, spolu s ctihodnými otcami v Duchu Svätom schvaľujeme, nariaďujeme a ustanovujeme. A prikazujeme, aby sa toto koncilové ustanovenie uverejnilo na Božiu slávu.

V Ríme pri Svätom Petrovi 28. októbra 1965

Pavol

biskup Katolíckej cirkvi

(Nasledujú podpisy koncilových otcov.)

PÁPEŽSKÁ KOMISIA PRE NÁBOŽENSKÉ VZŤAHY SO ŽIDMI

SMERNICE A NÁVRHY NA APLIKÁCIU KONCILOVEJ DEKLARÁCIE *NOSTRA AETATE* (4)

1. decembra 1974

Predstavenie dokumentu

Dokument bol publikovaný po schválení kardinálom Willebrandsom a z jeho právomoci ako predsedu novej Komisie pre náboženské vzťahy so židmi, zriadenej Pavlom VI. dňa 22. októbra 1974. Bol zverejnený krátko po deviatom výročí promulgácie deklarácie Druhého vatikánskeho koncilu o postoji Cirkvi k nekresťanským náboženstvám *Nostra aetate*.

Smernice a návrhy, ktoré sa vzťahujú na 4. bod deklarácie, sa vyznačujú svojou takmer výlučne praktickou povahou a striedanosťou. Táto úmyselne praktická povaha textu je opodstatnená tým, že ide o aplikačný dokument. Nepredkladá kresťanskú teológiu judaizmu. Taká teológia by bola určite zaujímavá pre výskumy a úvahy odborníkov, no vyžaduje si ešte oveľa hlbšie štúdium. Svoju úlohu v postupnom naplnení tohto úsilia môže zohrať aj nová Komisia pre náboženské vzťahy so židmi.

Preambula dokumentu sa odvoláva na principiálne učenie koncilu o odsúdení antisemitizmu a akejkolvek diskriminácie a o povinnosti vzájomného pochopenia

a obnovenia vzájomnej úcty. Vyjadruje tiež nádej, že kresťania sa lepšie oboznámia s podstatou náboženskej tradície judaizmu a s tým, ako židia chápu svoju vlastnú identitu.

Ďalej text ponúka rad konkrétnych návrhov.

Časť venovaná *dialógu* vyzýva na bratský dialóg a na podporu hlbšieho vieroučného skúmania. Navrhuje tiež spoločnú modlitbu ako prostriedok vzájomného stretania sa.

S ohľadom na *liturgiu* sa pripomína spojenie medzi kresťanskou liturgiou a židovskou liturgiou a zdôrazňuje sa pozornosť, ktorú treba venovať komentárom k biblickým textom, ako aj liturgickým výkladom a prekladom.

Časť týkajúca sa *výchovy a vyučovania* umožňuje vyjasniť vzťah medzi dvoma zmluvami/zákonmi. Zaoberá sa tiež otázkou Ježišovho odsúdenia a smrti, kde zdôrazňuje očakávania, ktoré charakterizujú tak židovské, ako aj kresťanské náboženstvo. Odborníkov pozýva, aby viedli seriózny výskum, a tam, kde je to možné, povzbudzuje zriadiť katedry judaistiky a spolupracovať so židovskými odborníkmi.

Posledná časť dokumentu sa zaoberá možnosťou *spoločných sociálnych aktivít* v kontexte úsilia o sociálnu spravodlivosť a pokoj.

Záver sa medziiným týka ekumenického aspektu problému vzťahov s judaizmom, iniciatív miestnych cirkví v tejto oblasti a základných línií poslania novej komisie zriadenej Svätou stolicou.

Text sa vyznačuje veľkou striedmosťou aj v konkrétnych návrhoch, ktoré predkladá. Zaiste by však bolo nesprávne interpretovať túto striedmosť v zmysle obmedzovania programu aktivít. Dokument predkladá ohraničené návrhy

pre niektoré kľúčové oblasti, ale je to dokument určený univerzálnej Cirkvi a ako taký nemôže brať do úvahy všetky konkrétne situácie. Predkladané návrhy majú poskytnúť isté nápady tým, ktorí sa pýtajú, ako začať na miestnej úrovni dialóg, ktorý majú podľa textu začať a rozvíjať. Tieto návrhy sú spomenuté ako príklady. Vypracovali sme ich preto, lebo sa zdá, že by mohli nájsť široké uplatnenie, a ich predloženie predstavuje zároveň vhodný program, ktorý môže pomôcť miestnym cirkvám organizovať svoju vlastnú činnosť v súlade s hlavným smerovaním univerzálnej Cirkvi v dialógu s judaizmom.

Dokument možno v istom zmysle považovať za prvý krok komisie k uskutočňovaniu náboženských vzťahov s judaizmom. Ak to bude potrebné, nová komisia má pripraviť a predložiť jeho ďalšie rozvinutie, ktoré sa javí nutné preto, aby koncilová iniciatíva v tejto dôležitej oblasti mohla pokračovať a naďalej prinášala ovocie na miestnej i celosvetovej úrovni, pre pokoj v srdciach a duchovný súlad všetkých tých, ktorí pracujú pod ochranou jediného všemohúceho Boha.

Uverejnenie tohto dokumentu, ktorý vyzýva na úsilie o vzájomné porozumenie a spoluprácu, spadá do otvorenia Svätého roka venovaného téme zmierenia. V tejto súhre okolností nemožno nevidieť pozvanie na štúdium a aplikáciu návrhov, ktoré dokument predkladá, v konkrétnych podmienkach. Podobne môžeme dúfať, že v ňom nájdú užitočné usmernenia pre svoju spoluúčasť na tomto spoločnom podujatí aj naši židovskí bratia.

Preambula

Deklarácia Druhého vatikánskeho koncilu o postoji Cirkvi k nekresťanským náboženstvám *Nostra aetate*, vydaná

28. októbra 1965, znamená dôležitý medzník v dejinách židovsko-kresťanských vzťahov. Navyše krok, ktorý koncil urobil, historicky spadá do okolností hlboko poznačených spomienkou na prenasledovanie a vyvražďovanie Židov, ktoré sa udialo v Európe tesne pred druhou svetovou vojnou a počas nej.

Aj keď sa kresťanstvo zrodilo z judaizmu a prevzalo z neho niektoré podstatné prvky svojho náboženstva a bohoslužby, priepasť medzi oboma sa čoraz viac prehľbovala, a to až do tej miery, že kresťania a židia sa navzájom temer nepoznajú. Po dvetisíc rokoch, príliš často poznačených vzájomnou ľahostajnosťou a mnohými konfrontáciami, poskytuje deklarácia *Nostra aetate* príležitosť na otvorenie či pokračovanie dialógu smerujúceho k lepšiemu vzájomnému pochopeniu. Za posledných deväť rokov sa v rôznych krajinách uskutočnili v tomto smere mnohé kroky. V dôsledku toho dnes možno ľahšie určiť, za akých podmienok sa dajú vytvoriť a rozvinúť nové vzťahy medzi židmi a kresťanmi. Zdá sa, že teraz je vhodná chvíľa predložiť v duchu koncilovej smernice niekoľko konkrétnych návrhov zrodených zo skúsenosti, v nádeji, že pomôžu v živote Cirkvi uskutočniť zámery vyjadrené v koncilovom dokumente.

Opätovným odvolávaním sa na tento dokument znova pripomíname, že duchovné putá a historické vzťahy, ktoré spájajú Cirkev s judaizmom, odsudzujú všetky formy antisemitizmu a diskriminácie ako protirečiacie duchu kresťanstva, hoci na ich odsúdenie stačí už samotná dôstojnosť ľudskej osoby. Navyše nás tieto putá a vzťahy povinne zaväzujú k lepšiemu vzájomnému porozumeniu a k obnoveniu vzájomnej úcty. Zvlášť na praktickej úrovni je dôležité, aby sa kresťania usilovali lepšie poznať základné

prvky náboženskej tradície judaizmu a aby si osvojili podstatné črty, ktorými židia definujú seba samých vo svetle svojej vlastnej náboženskej skúsenosti.

S náležitou úctou voči týmto principiálnym úvahám navrhujeme niekoľko prvých praktických aplikácií v rôznych podstatných oblastiach života Cirkvi, aby sa medzi katolíkmi a ich židovskými bratmi zaviedli či rozvinuli zdravé vzťahy.

I. Dialóg

Je pravda, že vzťahy medzi židmi a kresťanmi vo všeobecnosti len sotva presiahli úroveň monológu: oteraz je potrebné nastoliť skutočný dialóg.

Dialóg predpokladá, že každá strana chce poznať tú druhú a chce svoje poznanie druhého rozšíriť a prehĺbiť. Predstavuje tiež privilegovaný prostriedok na lepšie vzájomné poznanie a – najmä v prípade dialógu medzi židmi a kresťanmi – hlbšie prebádanie bohatstva svojej vlastnej tradície. Vedenie dialógu si vyžaduje úctu voči druhému, takému, aký je; predovšetkým úctu voči jeho viere a náboženskému presvedčeniu.

Cirkev, z moci svojho božského poslania a zo svojej vlastnej povahy, musí ohlasovať svetu Ježiša Krista (*Ad gentes*, 2). Ak nemá svedectvo katolíkov o Ježišovi Kristovi židov urážať, musia sa snažiť žiť a šíriť svoju kresťanskú vieru tak, že v súlade s učením Druhého vatikánskeho koncilu budú zároveň prísne rešpektovať náboženskú slobodu (deklarácia *Dignitatis humanae*). Rovnako sa majú usilovať porozumieť ťažkostiam, ktoré zoči-voči tajomstvu vteleného Slova vznikajú pre židovskú dušu – oprávnené naplnenú vznešenou a čistou predstavou o Božej transcendentnosti.

Aj keď je pravda, že v tejto konkrétnej oblasti stále prevláda atmosféra podozrievania, podnietená nešťastnou

minulosťou, kresťania majú sami za seba vedieť vnímať mieru svojej zodpovednosti a vyvodiť z toho praktické dôsledky do budúcnosti.

Povzbudzujeme kompetentné osoby, aby nielen viedli medzi sebou priateľské rozhovory, ale sa aj stretávali a spoločne študovali rôzne problémy súvisiace so základným zmysľaním judaizmu a kresťanstva. Je tiež veľmi dôležité, aby bola pritom zaručená úcta, ale aj veľká otvorenosť ducha a nedôvera voči vlastným predsudkom, čo sú nevyhnutné predpoklady na to, aby sa predišlo – aj neúmyselnému – zraneniu zúčastnených. Vždy, ak je to možné a vzájomne prijateľné, treba podporovať spoločné stretnutia pred Bohom v modlitbe a tichej meditácii, lebo vtedy sa najskôr môže zrodiť pokora a otvorenosť srdca i mysle, ktoré sú nevyhnutnými podmienkami na hlbšie poznanie seba samých aj tých druhých. Osobitne to treba robiť v súvislosti s takými závažnými problémami, ako je boj za mier a spravodlivosť.

II. Liturgia

Treba mať na pamäti jestvujúce súvislosti medzi kresťanskou a židovskou liturgiou. Myšlienka spoločenstva života v službe Bohu a ľuďom z lásky k Bohu – ako sa uskutočňuje v liturgii – je charakteristická práve tak pre židovskú, ako aj pre kresťanskú liturgiu. Pre zlepšenie židovsko-kresťanských vzťahov je dôležité uvedomiť si tie spoločné prvky liturgického života (formuly, sviatky, obrady atď.), v ktorých zaujíma hlavné miesto Biblia.

Treba sa usilovať lepšie pochopiť všetko, čo si v Starom zákone zachováva svoju trvalú hodnotu (porov. *Dei verbum*, 14 – 15), keďže on nebol zrušený neskoršími výkladmi Nového zákona, ktoré skôr ukazujú plný zmysel

Starého zákona, a tak sa oba Zákony navzájom osvetľujú a vysvetľujú (porov. *tamže*, 16). To všetko je teraz ešte dôležitejšie, lebo texty Starého zákona dáva liturgická reforma do pozornosti kresťanov častejšie.

Pri komentovaní biblických textov treba poukázať na kontinuitu našej viery s vierou Starého zákona v línii prisľúbení a bez zmenšovania hodnoty originálnych prvkov kresťanstva. Veríme, že tieto prisľúbenia sa naplnili v prvom Kristovom príchode. Rovnako však je pravda, že stále očakávame ich dokonalé naplnenie v jeho slávnom druhom príchode na konci čias.

Pokiaľ ide o liturgické čítania, treba dbať o to, aby sa v homíliách, ktoré sú na nich založené, správne vykladali state, kde sa zdanlivo ukazuje v nepriaznivom svetle židovský národ ako taký. Treba sa snažiť o to, aby kresťanský ľud dospel k pochopeniu správnej interpretácie všetkých textov a ich významu pre súčasného veriaceho človeka.

Komisie, ktorým bola zverená úloha prekladať liturgické texty, nech venujú zvláštnu pozornosť spôsobu, akým vyjadria tie slovné spojenia a state, ktoré môžu nedostatočne poučení kresťania v dôsledku predsudkov zle pochopiť. Samozrejme, nikto nemôže meniť text Biblie, ide však o to, že pri verzii určenej na liturgické účely by malo ísť v prvom rade o jasné vyjadrenie zmyslu textu,¹ pričom treba brať do úvahy biblické výskumy. Tieto poznámky sa tiež vzťahujú na úvody do biblických čítaní, ako aj na

¹ Tak napríklad výraz „Židia“ znamená u sv. Jána niekedy podľa kontextu „predstavitelia Židov“ alebo „Ježišovi protivníci“, čo lepšie vystihuje myslenie evanjelistu a vyhýba sa zdaniu, že ide o židovský národ sám osebe. Ďalším príkladom je používanie slov „farizej“ a „farizejstvo“, ktoré nadobudli zväčša hanlivý význam.

modlitbu veriacich (*oratio fidelium*) a na komentáre publikované v misáloch pre laikov.

III. Výchova a vzdelávanie

I keď ešte ostáva urobiť veľký kus práce, za posledné roky sa vďaka cirkevnému učeniu, štúdiu a výskumu odborníkov, ako aj vďaka začatému dialógu dosiahlo lepšie pochopenie judaizmu i jeho vzťahu ku kresťanstvu. V tomto ohľade si zaslúžia zmienku nasledovné skutočnosti:

- Ten istý Boh, „ktorý inšpiroval knihy obidvoch zákonov a je ich pôvodcom“ (*Dei verbum*, 16), hovorí aj v starej, aj v novej zmluve.
- Judaizmus bol v časoch Krista a apoštolov mnohokrát skutočnosťou, keďže zahŕňal mnoho prúdov, duchovných, náboženských, spoločenských i kultúrnych hodnôt.
- Starý zákon a na ňom založená židovská tradícia sa nesmie stavať proti Novému zákonu takým spôsobom, akoby ten prvý ustanovoval náboženstvo založené len na spravodlivosti, strachu a právnom formalizme, bez dovolávania sa lásky k Bohu a blížnemu (porov. *Dt* 6, 5; *Lv* 19, 18; *Mt* 22, 34 – 40).
- Ježiš sa narodil zo židovského ľudu, tak ako jeho apoštolí a mnohí z jeho prvých učeníkov. Keď sa im zjavil ako Mesiáš a Boží Syn (porov. *Mt* 16, 16), nositeľ nového evanjeliového posolstva, predstavil ho ako naplnenie a zdokonalenie skoršieho Zjavenia. A hoci Kristovo učenie malo od základov nový charakter, predsa sa v mnohých prípadoch opieralo o učenie Starého zákona. Nový zákon je hlboko poznačený svojím vzťahom k Starému. Ako vyhlásil Druhý vatikánsky koncil, „Boh, ktorý inšpiroval knihy oboch zákonov a je

ich pôvodcom, múdro zariadil, že v Starom zákone sa skrýva Nový a v Novom zákone sa odhaľuje Starý“ (*Dei verbum*, 16). Ježiš tiež používal metódy vyučovania podobné tým, ktoré používali rabíni jeho čias.

- Ohľadom Ježišovho odsúdenia a smrti koncil pripomenul, že „nemožno ani všetkým Židom, ktorí vtedy žili, ani dnešným Židom bez rozdielu pripisovať to, čo sa spáchalo pri Kristovom umučení“ (*Nostra aetate*, 4).
- Dejiny judaizmu neskončili zničením Jeruzalema, ale pokračujú v rozvíjaní náboženskej tradície, ktorá je stále bohatá na náboženské hodnoty, hoci sme presvedčení, že jej význam a zmysel bol hlboko poznačený príchodom Krista.
- Spolu s prorokmi a apoštolom Pavlom „Cirkev očakáva deň, ktorý je známy jedine Bohu, keď budú všetky národy vzývať Pána jedným hlasom a slúžiť mu spojenými silami (porov. *Sof* 3, 9)“ (*Nostra aetate*, 4).

Informovanosť ohľadom týchto otázok je dôležitá na všetkých úrovniach kresťanskej výchovy a vzdelávania. Pritom by sa mala osobitná pozornosť venovať najmä týmto zdrojom informácií:

- katechizmus a učebnice náboženstva,
- učebnice dejepisu,
- masmédiá (tlač, rozhlas, film, televízia).

Efektívne využitie týchto prostriedkov predpokladá dôkladnú formáciu vychovávateľov a učiteľov pôsobiacich vo vzdelávacích centrách, seminároch a na univerzitách.

Odborníci sú pozvaní študovať problémy, týkajúce sa judaizmu a židovsko-kresťanských vzťahov, osobitne v oblasti exegezy, teológie, histórie a sociológie. K riešeniu týchto problémov majú prispieť aj vyššie katolícke výskumné

inštitúty, ak sa dá, tak aj v spolupráci s inými podobnými kresťanskými inštitútmi a odborníkmi. Všade, kde je to možné, treba zriadiť katedry judaistiky a podporovať spoluprácu so židovskými vedcami.

IV. Spoločné sociálne aktivity

Židovská a kresťanská tradícia založená na Božom slove si uvedomuje hodnotu ľudskej osoby, ktorá je Božím obrazom. Láska k tomu istému Bohu sa musí prejavíť v účinnom konaní pre dobro ľudí. V duchu prorokov majú židia a kresťania na každej úrovni – miestnej, národnej a medzinárodnej – ochotne spolupracovať v úsilí o sociálnu spravodlivosť a pokoj. Takáto spolupráca môže zároveň veľmi prispieť k posilneniu vzájomného porozumenia a úcty.

Záver

Druhý vatikánsky koncil vytýčil cestu, ktorou sa treba uberať pri podporovaní hlbokého priateľstva medzi židmi a kresťanmi. Pred nami je však ešte stále dlhá cesta.

Problém židovsko-kresťanských vzťahov sa týka Cirkvi ako takej, pretože „pri skúmaní (svojho vlastného) tajomstva“ sa stretáva s tajomstvom Izraela. Preto je tento problém dôležitý aj v oblastiach, kde neexistujú nijaké židovské komunity. Zároveň má tento problém aj ekumenický aspekt: práve návrat kresťanov k prameňom a pôvodu ich viery naštepenej do Starého zákona prispieva k úsilu o ich jednotu v Kristovi, ktorý je uholným kameňom.

Biskupi majú v rámci všeobecného disciplinárneho rámca Cirkvi a v súlade s univerzálnym učením jej magistéria zistiť, čo je v tejto oblasti najlepšie urobiť na pastoračnej úrovni. Môžu napríklad zriadiť príslušné komisie alebo sekretariáty na národnej alebo regionálnej úrovni

či poveriť kompetentné osoby, aby podporovali uvádzanie koncilových nariadení a v týchto smerniciach uvedených návrhov do praxe.

Na úrovni univerzálnej Cirkvi zriadil Svätý Otec 22. októbra 1974 Komisiu pre náboženské vzťahy so židmi, pričlenenú k Sekretariátu pre jednotu kresťanov. Táto osobitná komisia vytvorená na povzbudenie a upevňovanie náboženských vzťahov medzi židmi a katolíkmi – perspektívne aj v spolupráci s ostatnými kresťanmi – má v rámci svojich kompetencií slúžiť všetkým zainteresovaným organizáciám, poskytovať im informácie a pomáhať uskutočňovať ich úlohu v súlade s inštrukciami Svätej stolice. Komisia chce rozvíjať túto spoluprácu s cieľom správne a účinne uvádzať do praxe zámery vyjadrené koncilom.

V Ríme 1. decembra 1974

kardinál Johannes Willebrands
predseda

Pierre-Marie de Contenson OP
sekretár

PÁPEŽSKÁ KOMISIA PRE NÁBOŽENSKÉ VZŤAHY SO ŽIDMI

**POZNÁMKY K SPRÁVNEMU SPÔSOBU
PREDSTAVOVANIA ŽIDOV A JUDAIZMU
V OHLASOVANÍ A V KATECHÉZE
KATOLÍCKEJ CIRKVI**

24. júna 1985

Poznámky k príprave dokumentu

Tento dokument je výsledkom dlhej a pozornej práce našej komisie. Na začiatku marca 1982 sa stretli delegáti biskupských konferencií a iní odborníci, aby preskúmali prvý návrh tohto dokumentu. V čase príprav na toto stretnutie prišli z rôznych strán na komisiu požiadavky na vypracovanie takejto príručky. Jej text môže byť nápomocný všetkým v Cirkvi, ktorí majú ťažkú úlohu predstavovať Židov a judaizmus katolíckym veriacim vo svetle nových pastoračných a doktrínálnych direktív. Tieto direktívy vyplynuli zo *Smerníc a návrhov na aplikáciu koncilovej deklarácie Nostra aetate* (4), uverejnených našou komisiou koncom roka 1974. Zámerom bolo pomôcť tým, ktorí pôsobia v katechéze, vyučujúcim a tiež kazateľom, a uviesť do praxe spomínané nové direktívy, ktoré nie je vždy jednoduché aplikovať vo vyučovacích metódach.

Prípravné práce trvali tri roky. Uskutočnilo sa niekoľko konzultácií s našimi konzultormi v Ríme aj inde, ktorých výsledkom bolo niekoľko návrhov. Je jasné, že počas tejto

práce a predovšetkým počas jej finálnej etapy mali navrhovatelia na mysli to, čo Svätý Otec povedal o židovsko-katolíckych vzťahoch. Hovoril o nich pri rôznych významných príležitostiach, tak v Paríži, ako aj v Mainzi, od Brooklynu po Caracas a Madrid a veľmi často i v samotnom Ríme. Navrhovatelia nemohli zabudnúť ani na rôzne dokumenty publikované v nedávnych rokoch viacerými biskupskými konferenciami. Zároveň komisia spolu s konzultormi a expertmi vzala do úvahy mnohoročné nazbierané skúsenosti z temer denného kontaktu s našimi židovskými partnermi. Z týchto všetkých dôvodov text je a zostane dokumentom Katolíckej cirkvi. To značí, že jeho jazyk, štruktúra a otázky, ktorými sa zaoberá, sú v súlade s učením a pastoračnou činnosťou Katolíckej cirkvi.

Rovnako ako je bežné pri akýchkoľvek iných dokumentoch publikovaných niektorým dikastériom Svätej stolice, aj tu prebehli konzultácie s ostatnými dikastériami, kompetentnými v tejto veci. Ich pripomienky sa starostlivo a pozorne vzali do úvahy. Je zároveň našou povinnosťou i potešením verejne im vyjadriť našu vďačnosť a uznanie za trpezlivú a plodnú spoluprácu.

V tejto definitívnej podobe nesie dokument názov *Poznámky k správnejmu spôsobu predstavovania Židov a judaizmu v ohlasovaní a v katechéze Katolíckej cirkvi*. Prvé slovo názvu (Poznámky) vhodne označuje cieľ textu. Má totiž poskytnúť nápomocný referenčný rámec tým, ktorí musia pri vyučovaní v rôznych súvislostiach hovoriť o Židoch a judaizme a chcú to robiť tak, aby boli v súlade so súčasným učením Cirkvi v tejto oblasti. A dobre vieme, že to je veľmi často. V skutočnosti je prakticky nemožné predstavovať kresťanstvo tak, že by sme abstrahovali od židovského pôvodu Ježiša a apoštolov alebo nebrali do

úvahy životný, kultúrny a náboženský kontext prvotnej Cirkvi. Rovnako nemožno predstavovať jedno či druhé s predsudkami a v nepriaznivom svetle. Práve tomu chcel totiž koncil zamedziť. Preto sa *Smernice* v roku 1974 zaoberali touto problematikou viac-menej na úrovni všeobecných princípov. Ten istý cieľ majú predložené *Poznámky*, no pristupujú k nemu v oveľa konkrétnejšej rovine – možno povedať, že temer v štýle príručky, ak máme na mysli obmedzenie textu, ktorý nemôže a nesmie byť príliš dlhý.

Teraz k štruktúre dokumentu. Začína niekoľkými predbežnými úvahami, ktoré nás uvádzajú do ducha a myslenia textu, väčšinou pomocou citátov z koncilu, od Svätého Otca alebo z predošlých dokumentov. Potom nasleduje prvá časť nazvaná „Cirkevné učenie a judaizmus“, v ktorej sú predstavené doktrínálne a pastoračné princípy tvoriace základ tohto učenia. Špeciálnu pozornosť si zaslúži bod 3, kde sa hovorí o judaizme ako o súčasnej, a nie iba historickej (a teda prekonanej) realite. Treba tiež spomenúť bod 5 týkajúci sa zložitosti tak historického, ako aj náboženského vzťahu medzi Cirkvou a judaizmom. V tej istej sekcii sa tvrdí, že je dôležité, aby sa Katolícka cirkev sústredila na centrálné postavenie Krista a jeho jedinečnú hodnotu v poriadku spásy (I – 7). To, samozrejme, neznamená, že Židia nemôžu a nesmú čerpať spásne dary zo svojej vlastnej tradície. Pravdaže môžu a majú tak robiť.

Druhá časť je nazvaná „Vzťahy medzi Starým a Novým zákonom“ a pokúša sa uviesť do praxe smernice Druhého vatikánskeho koncilu, ktoré vyzývajú, aby sa katolíckym veriacim poskytol prístup k plnšiemu a bohatšiemu poznaniu Svätého písma (porov. *Dei verbum*, 21 – 22 a *Sacrosanctum concilium*, 51), čo osobitne zahŕňa

Starý zákon. Nie je vždy ľahké predstavovať vzťahy medzi oboma Zákonmi tak, aby sa naplno rešpektovala platnosť Starého zákona a aby sa ukázal jeho trvalý význam pre Cirkev. V tomto smere sa vynaložilo úsilie na objasnenie toho, čo je to „typológia“, pretože na nej sa zakladá veľká časť nášho liturgického používania Starého zákona. V žiadnom prípade však nemožno chápať „typologické“ používanie Starého zákona ako znehodnotenie jeho vlastného významu. Skôr ide pri ňom, naopak, o to, že naň možno hľadiť aj z iného uhla. Veď v katolíckej tradícii sa vždy učilo, že existuje aj „typologické“ používanie Nového zákona s ohľadom na „posledné veci“ alebo eschatologickú skutočnosť (porov. II – 8). Zdôrazňujeme tiež význam Starého zákona pre judaizmus. Rovnako aj význam spoločného židovského a kresťanského počúvania Starého zákona, aby sme doň mohli hlbšie preniknúť a v línii prorockej tradície sa dnes mohli bok po boku viac angažovať za ľudskejší svet (II – 10, 11). Význam kontinuity židovského ľudu v dejinách sa opäť spomína na konci tohto dokumentu (porov. VI – 2). A treba tiež poznamenať, že sa uznávajú hranice typologického používania, a ani iný možný spôsob čítania Starého zákona vo vzťahu k Novému nie je vylúčený (porov. II – 3).

Tretia časť hovorí o „židovských koreňoch kresťanstva“. Tu sa vraciame k Novému zákonu a pokúšame sa ukázať, že Ježišov židovský pôvod a judaizmus jeho doby ani zďaleka nie sú nejaké okrajové alebo náhodné skutočnosti. Naopak, súvisia so samotnou dynamikou vtelenia. Preto majú v Božom pláne spásy výnimočnú hodnotu. Pozornosť sa venuje aj Ježišovmu vzťahu k biblickému zákonu (III – 2), rovnako aj jeho vzťahu k židovským náboženským inštitúciám tej doby, vrátane chrámu (III – 3). Tiež

sa pozorne hodnotia jeho kontakty s farizejmi – predstavujúcimi v rámci judaizmu Ježišových čias osobitné hnutie –, ku ktorým mal bezpochyby veľmi úzky vzťah a bol im veľmi blízky, hoci sa to často javí opačne, ako sa o tom viac hovorí v nasledujúcej časti.

Štvrtá časť sa venuje otázke, akým spôsobom sú predstavovaní „Židia v Novom zákone“. Na základe povrchnej analýzy sa niektorým (Židom i kresťanom) zdá, že Nový zákon je protižidovský. V tomto dokumente sa, naopak, berú do úvahy dôveryhodné a preukázané výsledky súčasnej vedeckej exegézy. Na základe týchto poznatkov sú navrhnuté princípy a kritériá, podľa ktorých majú učitelia predstavovať a vykladať texty – či už z Jánovho evanjelia, alebo z iných novozákonných textov –, ktoré môžu spôsobovať ťažkosti. V žiadnom prípade nejde o zakrývanie faktu, že Židia neuverili v Ježiša, faktu, ktorý spôsobuje „žiaľ a bolesť“, ako sa píše v dobre známom texte z *Listu Rimanom* (9, 2). V skutočnosti z tohto vychádza rozdelenie a nepriateľstvo medzi kresťanmi a Židmi, a rovnako z toho vychádza súčasná naliehavá potreba na zmierenie, ako sa veľmi starostlivo poznamenáva (porov. IV – 1D). Rovnako sa nemenej starostlivo zdôrazňuje, že nikto nemôže posudzovať svedomie druhého ani iných v minulosti, a o to menej dnes (*tamže* E, F). V tejto súvislosti treba mať stále na pamäti učenie Druhého vatikánskeho koncilu o náboženskej slobode, pretože „to je jeden zo základov – vyhlásených koncilom –, na ktorých spočíva židovsko-kresťanský dialóg“ (*tamže* F). Osobitný paragraf je venovaný „chúlostivej otázke týkajúcej sa zodpovednosti za Kristovu smrť“ (IV – 2). Pritom však nejde o žiadny pokus preniknúť do komplexných a ťažkých historických problémov. Skôr sa zachováva pohľad Tridentského katechizmu (je

tam explicitne citovaný), ktorého text je zameraný na teologický význam Kristovej smrti a našu účasť na nej ako hriešnikov. Z tejto perspektívy sa historická úloha oných „niekoľkých Židov“ a „niekoľkých Rimanov“ v Ježišovom umučení stáva len druhotnou záležitosťou. (Vyznanie viery Katolíckej cirkvi spomína vo vzťahu s Kristovou smrťou vždy Poncia Piláta, nie Židov.)

V piatej časti sa hovorí o liturgii a jej podobnostiach a styčných bodoch s Ježišovou bohoslužbou. Osobitne sa spomína pôvod našich modlitieb, cyklu sviatkov i samotnej štruktúry eucharistickej modlitby.

Šiesta časť obsahuje – s ohľadom na rad podobných dokumentov – úplne nové materiály. Chce nám ponúknuť niekoľko informácií o spoločných dejinách judaizmu a kresťanstva počas stáročí. Tieto dejiny sú, žiaľ, zväčša neznáme alebo zle chápané, ak nie úplne skreslené. V tejto časti sú tri základné témy. Prvou je pretrvávajúce judaizmus a – ako sme konštatovali – jeho teologický význam, „ktoré umožňuje Izraelu po celom svete vydávať – často hrdinské – svedectvo o svojej vernosti jedinému Bohu“ (VI – 1). Druhou témou je náboženská pripútanosť Židov ku krajine svojich predkov (porov. *tamže*), pričom kresťania sú povzbudzovaní, aby sa pokúsili tomu porozumieť. Treťou témou je vytvorenie štátu Izrael. Tu sa veľmi presne rozlišuje, že na tento štát „nemožno hľadiť v čisto náboženskej perspektíve“, ale „aj vo vzťahu k spoločným princípom medzinárodného práva“ (*tamže*), ktoré upravuje existenciu rôznych štátov a ich miesto v spoločenstve národov. Po prvý raz sa v nejakom dokumente tejto komisie v rôznych, ale navzájom súvisiacich bodoch spomína táto krajina a tento štát. Stručná zmienka na konci tejto časti (VI – 2) odkazuje na vyhladzovanie Židov (v hebrejčine

šoa značí katastrofu) počas temných rokov nacistického prenasledovania. Katolíci sú vyzvaní, aby pochopili, aký rozhodujúci význam má pre Židov táto tragédia, ktorá je, samozrejme, aj našou tragédiou. Bolo vypracovaných niekoľko učebných pomôcok vrátane tých, ktoré pripravili katolícke katecheticko-pedagogické inštitúcie, aby pomohli katolíkom lepšie si uvedomiť nezmyselné rozmery tejto tragédie a lepšie pochopiť jej dosah. Naša komisia je veľmi spokojná s takýmto smerovaním a radi by sme zdôraznili, že touto cestou treba pokračovať. Opäť sa tu, podobne ako na začiatku tohto dokumentu (porov. 8), opakuje odsúdenie antisemitizmu (VI – 3). Tentoraz sa však odsúdenie explicitne viaže na nutnosť presného a objektívneho učenia týkajúceho sa judaizmu, čo je cieľom týchto *Poznámok*. Sme si dobre vedomí, že sa už veľa urobilo, aby sa zamedzilo tomu, čo sa nazýva „učenie o pohŕdaní“ (výraz, ktorý pochádza od známeho židovského historika z Francúzska Julesa Isaaca). No ešte ostáva veľa urobiť, a to nielen preto, že rasizmus a antisemitizmus sú stále pripravené objaviť sa s novou silou.

Cieľ *Poznámok* je teda výsostne pozitívny, ako sa tvrdí v „Závere“. Ide o úsilie podporiť takú výchovu katolíkov, aby boli pripravení, nielen pokiaľ ide o „objektívnosť, spravodlivosť a toleranciu“ (čo už samo osebe znamená veľa), ale „tiež na pochopenie dialógu“. Vskutku „naše dve tradície sú také prepojené, že nemôžu jedna druhú ignorovať. Treba ich preto povzbudzovať k vzájomnému spoznávaniu sa na každej úrovni“ (Záver). Dúfame, že obe strany budú môcť hlbšie preštudovať tento text v ovzduší oslobodenom od predsudkov a budú pozorné voči významu a niekedy jemným odtieňom mnohých bodov. To nám pomôže dosiahnuť vytúžený cieľ, ktorý je nevyhnutnou podmienkou

pre naše jednotné a skutočne účinné spoločné konanie v duchu ideálov, ktoré sú nám drahé a ktoré sme nazhromaždili zo spoločnej biblickej tradície.

Rím 24. júna 1985

Mons. Jorge Mejía

tajomník Komisie pre náboženské vzťahy so Židmi

Predbežné úvahy

Na stretnutí v Ríme 6. marca 1982 pápež Ján Pavol II. povedal zástupcom biskupských konferencií a odborníkom zaoberajúcim sa štúdiom vzťahov medzi Katolíckou cirkvou a judaizmom: „Počas vašich zasadaní ste sa zaoberali katolíckym učením a katechézou týkajúcou sa Židov a judaizmu. Mali by sme sa usilovať, aby katolícke učenie na rozličných úrovniach náboženskej formácie, v katechézach pre deti a mládež, predstavovalo Židov a judaizmus nielen úctivým a objektívnym spôsobom bez akýchkoľvek predsudkov a urážania osôb, no navyše so živým uvedením si spoločného dedičstva“ Židov i kresťanov.

V tomto obsahovo bohatom texte Svätý Otec jasne čerpá z koncilovej deklarácie *Nostra aetate* (4), ktorá hovorí: „Preto nech všetci dbajú o to, aby pri vyučovaní katechizmu a pri hlásaní Božieho slova neučili nič, čo sa nezhoduje s pravdou evanjelia a s Kristovým duchom,“ a ďalej „keďže kresťania a židia majú také veľké spoločné duchovné dedičstvo, tento posvätný cirkevný snem chce napomáhať a odporúčať ich vzájomné poznávanie a úctu.“

Aj v *Smerniciach a návrhoch na realizáciu koncilovej deklarácie* *Nostra aetate* (4) končí tretia časť s názvom „Výchova a vzdelávanie“, ktorá vymenúva niekoľko praktických vecí, ktoré treba urobiť, odporúčaním: „Informovanosť ohľadom týchto otázok je dôležitá na všetkých úrovniach kresťanskej výchovy a vzdelávania. Pritom by sa mala osobitná pozornosť venovať najmä týmto zdrojom informácií:

- katechizmus a učebnice náboženstva,
- učebnice dejepisu,
- masmédiá (tlač, rozhlas, film, televízia).

Efektívne využitie týchto prostriedkov predpokladá dôkladnú formáciu vychovávateľov a učiteľov pôsobiach vo vzdelávacích centrách, seminároch a na univerzitách“ (AAS 77, 1975, p. 73).

Nasledujúce odseky majú pomôcť dosiahnuť tento cieľ.

I. Cirkevné učenie a judaizmus

1. V *Nostra aetate* (4) hovorí koncil o „duchovných putách spájajúcich“ židov a kresťanov a o „veľkom duchovnom dedičstve“ spoločnom pre obe náboženstvá. Ďalej ubezpečuje, že „Kristova Cirkev uznáva, že začiatky jej viery a vyvolenia sú už u patriarchov, u Mojžiša a prorokov, v súlade s tajomným Božím plánom spásy“.

2. V dôsledku jedinečných vzťahov, ktoré existujú medzi kresťanstvom a judaizmom – „ktoré spájajú na samotnej úrovni ich identity“ vzťahy „založené na Božom pláne ohľadom zmluvy“ (Ján Pavol II., 6. marca 1982) –, nemôžu mať židia a judaizmus v cirkevnom učení náhodné alebo okrajové miesto, ale ich prítomnosť je tam podstatná a mali by v ňom byť organicky integrované.

3. Záujem o judaizmus v katolíckom učení nemá iba historický alebo archeologický základ. Po tom, ako sa Svätý Otec v už spomínanom prejave opäť zmienil o „významnom spoločnom dedičstve“ Cirkvi a judaizmu, dodal: „To, že ho ako také oceníme a tiež si náležite uvedomíme vieru a náboženský život židovského ľudu, tak *ako ju vyznáva a praktizuje až podnes*, nám môže veľmi pomôcť lepšie pochopiť isté stránky života Cirkvi“ (kurzíva – doplnok k citátu). Je to otázka pastoračného záujmu o stále živú realitu židovského národa v úzkom vzťahu k Cirkvi. Svätý Otec predstavil túto trvalú realitu židovského národa vo svojom prejave k židovskej komunite západného Nemecka v Mainze 17. novembra 1980 pozoruhodným teologickým vyjadrením: „... Boží ľud Starého zákona, ktorý nikdy nebol odvolaný...“

4. Tu by sme sa mohli odvolať na text, v ktorom sa *Smernice a návrhy* (I) pokúsili definovať základnú podmienku dialógu: „úctu voči druhému, takému, aký je,“ poznanie „základných prvkov náboženskej tradície judaizmu“ a osvojenie si „základných charakteristík, ktorými židia definujú seba samých vo svetle svojej vlastnej náboženskej skúsenosti“ (Preambula).

5. Jedinečnosť a problematickosť kresťanského učenia ohľadom židov a judaizmu spočíva v tom, že si vyžaduje mať na pamäti súčasne viaceré dvojice termínov, ktoré vyjadrujú vzťah medzi dvoma poriadkami Starého a Nového zákona:

- prisľúbenie a naplnenie,
- kontinuita a novosť,
- jednotlivosť a všeobecnosť,

- jedinečnosť a príkladnosť.

To značí, že teológovia alebo katechéti, ktorí sa zaoberajú touto témou, musia v samotnom vyučovaní ukázať, že:

- prísľub a naplnenie sa navzájom osvetľujú,
- novosť spočíva v metamorfóze toho, čo tu bolo predtým,
- jedinečnosť ľudu Starého zákona nie je výlučná a je v Božom pohľade otvorená univerzálnemu rozšíreniu,
- jedinečnosť samotného židovského ľudu je zamýšľaná ako mocný príklad.

6. A konečne „nepresnosť a prostrednosť v tejto oblasti by bola veľmi škodlivá“ pre židovsko-kresťanský dialóg (Ján Pavol II., prejav 6. marca 1982). No bolo by to škodlivé predovšetkým pre kresťanskú identitu, keďže hovoríme o učení a výchove (porov. *tamže*).

7. „Cirkev, z moci svojho božského poslania“ – teda byť „všeobecným nástrojom spásy“, skrze ktorý jedine „sa dá dosiahnuť plnosť prostriedkov spásy“ (*Unitatis redintegratio*, 3) – „a zo svojej povahy musí ohlasovať svetu Ježiša Krista“ (porov. *Smernice a návrhy*, I). Skutočne veríme, že skrze neho môžeme prísť k Otcovi (porov. *Jn* 14, 6). Lebo Ježiš hovorí: „večný život je v tom, aby poznali teba, jediného pravého Boha, a toho, ktorého si poslal, Ježiša Krista“ (*Jn* 17, 3), a tiež že „bude jedno stádo a jeden pastier“ (*tamže* 10, 16). Preto sa na Cirkev a judaizmus nemôže hľadiť ako na dve paralelné cesty spásy a Cirkev musí svedčiť o Kristovi ako o Spasiteľovi pre všetkých, no „v súlade s učením Druhého vatikánskeho koncilu zároveň prísne rešpektovať náboženskú slobodu (deklarácia *Dignitatis humanae*)“ (*Smernice a návrhy*, I).

8. Nutnosť a dôležitosť presného, objektívneho a správneho učenia o judaizme pre našich veriacich vyplýva aj z nebezpečenstva antisemitizmu, ktorý je stále pod rôznymi zámienkami pripravený sa znovu objaviť. Nestačí len vykoreniť zvyšky antisemitizmu u našich veriacich – u ktorých sa z času načas objavuje –, ale skôr v nich treba cez výchovnú prácu vzbudiť precízne poznanie tohto „zväzku“ (*Nostra aetate*, 4), ktorý je jedinečný a ktorý nás ako Cirkev spája so Židmi a s judaizmom. Takto sa naučia oceniť a milovať toho druhého, ktorý bol Bohom vyvolený, aby pripravil Kristov príchod a aby uchoval všetko, čo bolo postupne zjavené a dané v priebehu tejto prípravy, napriek tomu, že bolo pre nich ťažké spoznať v ňom ich Mesiáša.

II. Vzťahy medzi Starým¹ a Novým zákonom

1. Naším cieľom by malo byť ukázať jednotu biblického Zjavenia (SZ a NZ) a Božieho plánu, teda nehovoriť len o jednotlivých historických udalostiach, ale zdôrazniť, že každá udalosť má svoj význam, ak sa o nej uvažuje v celku dejín, t. j. od stvorenia až po jeho zavŕšenie. Tieto dejiny sa týkajú celého ľudstva a osobitne veriacich. Tak aj definitívny význam vyvolenia Izraela bude jasný iba vo svetle úplného zavŕšenia dejín (*Rim* 9 – 11) a vyvolenie v Ježišovi Kristovi je možné čoraz lepšie chápať vo vzťahu k jeho ohlasovaniu a prisľúbeniu (porov. *Hebr* 4, 1 – 11).

¹ Nadalej sa používa výraz Starý zákon, pretože je to tradícia (porov. už 2 Kor 3, 14), ale aj preto, že „starý“ neznamená „zastaraný“ alebo „opotrebovaný“. V každom prípade má SZ trvalú hodnotu ako zdroj kresťanského zjavenia, ako to zdôraznil koncil (porov. *Dei verbum*, 3).

2. Zaoberáme sa jednotlivými udalosťami, ktoré sa týkajú jedného národa, ale z pohľadu Boha, ktorý nám zjavil svoj zámer, sú určené nadobudnúť univerzálny a exemplárny význam. Navyše je dôležité predstavovať udalosti Starého zákona tak, že sa netýkajú iba židov, ale aj nás osobne. Abrahám je skutočne otcom našej viery (porov. *Rím* 4, 11 – 12; Rímsky kánon: *patriarchae nostri Abrahae*). A bolo povedané (1 Kor 10, 1): „Naši otcovia boli pod oblakom, všetci prešli cez more.“ Patriarchovia, proroci a iné osobnosti Starého zákona boli uctievaní a vždy budú uctievaní v liturgickej tradícii tak východnej, ako aj latinskej Cirkvi ako svätci.

3. Problém vzťahu medzi Starým a Novým zákonom vystupuje z hľadiska jednoty Božieho plánu. Cirkev už od apoštolských čias (porov. 1 Kor 10, 11; *Hebr* 10, 1) a potom neustále vo svojej tradícii riešila tento problém predovšetkým pomocou typológie, ktorá zdôrazňuje prvotnú hodnotu, ktorú musí Starý zákon zastávať v kresťanskom pohľade. Typológia však robí mnohým ľuďom ťažkosti, a to možno značí, že problém ešte nie je vyriešený.

4. Aj pri používaní typológie, ktorej učenie a prax sme prijali z liturgie a od cirkevných otcov, by sme mali byť obozretní, aby sme sa vyhli takému prechodu od Starého k Novému zákonu, ktorý by sa mohol považovať za zlomový. V spontánnosti Ducha, ktorý ju oživuje, Cirkev energicky odsúdila Marcionove² názory a vždy sa stavala proti jeho dualizmu.

² Gnosticky orientovaný spisovateľ druhého storočia, ktorý odmietal Starý zákon a časť Nového zákona ako dielo zlého boha, demiurga. Cirkev ostro vystúpila proti tejto heréze (porov. sv. Irenej).

5. Treba tiež zdôrazniť, že typologická interpretácia spočíva v čítaní Starého zákona ako v príprave – a v istých ohľadoch v náznakoch a predzvesti – Nového zákona (porov. napr. *Hebr* 5, 5 – 10 atď.). Kristus je odteraz kľúčom a referenčným bodom Písma: „... tou skalou bol Kristus“ (1 Kor 10, 4).

6. Je pravda – a treba to aj zdôrazniť –, že Cirkev a kresťania čítajú Starý zákon vo svetle udalosti Kristovej smrti a zmŕtvychvstania a z tohto dôvodu sa kresťanské čítanie Starého zákona nutne nezhoduje so židovským spôsobom čítania. Preto sa musí pri čítaní Biblie prísne rozlišovať kresťanská a židovská identita. To však nič neuberá z hodnoty Starého zákona v Cirkvi a nebráni to kresťanom, aby na základe rozumného posúdenia ťažili z tradícií židovského čítania.

7. Typologické čítanie poukazuje na bezhraničné bohatstvo Starého zákona, na jeho nevyčerpatelný obsah a tajomstvo, ktorým je naplnený, no nemalo by nás to viesť k tomu, aby sme zabudli, že si Starý zákon zachováva svoju vlastnú hodnotu Zjavenia, ktorú Nový zákon má často len odvodené (porov. *Mk* 12, 29 – 31). Navyše Nový zákon si sám osebe vyžaduje, aby sa čítal vo svetle Starého. Prvotná kresťanská katechéza sa na to neustále odvolávala (porov. napr. 1 Kor 5, 6 – 8; 10, 1 – 11).

8. Typológia ďalej značí premietnutie v perspektíve naplnenia Božieho plánu, keď „Boh bude všetko vo všetkom“ (1 Kor 15, 28). To platí aj pre Cirkev, ktorá sa už uskutočňuje v Kristovi, no predsa ako Kristovo telo očakáva svoje definitívne zdokonalenie. Skutočnosť, že toto Kristovo telo ešte stále smeruje k svojmu plnému vzrastu (porov.

Ef 4, 12 – 19), neuberá nič z hodnoty kresťanskej existencie. Rovnako ako povolanie patriarchov a útek z Egypta nestrácajú svoj význam a svoju hodnotu v Božom pláne len zato, že v ňom majú zároveň sprostredkujúcu úlohu (porov. napr. *Nostra aetate*, 4).

9. Napríklad exodus predstavuje skúsenosť spásy a oslobodenia, ktorá sama osebe nie je dovŕšená, ale má v sebe – okrem svojho vlastného zmyslu – aj schopnosť byť ďalej rozvíjaná. Spása a oslobodenie sa už naplnili v Kristovi a postupne sa uskutočňujú v Cirkvi prostredníctvom sviatostí. Je to tiež príprava na naplnenie Božieho plánu, ktorý sa má definitívne zavŕšiť návratom Krista ako Mesiáša, za ktorý sa každý deň modlíme. Definitívne bude nastolené aj kráľovstvo, za príchod ktorého sa tiež každý deň modlíme. Skrze spásu a oslobodenie budú všetci – vyvolení a celé stvorenie – premenení v Krista (*Rim* 8, 19 – 23).

10. Navyše zdôrazňujúc eschatologický rozmer kresťanstva si môžeme viac uvedomiť, že Boží ľud Starého a Nového zákona smeruje v budúcnosti k podobnému cieľu – k príchodu alebo návratu Mesiáša –, hoci každý začína z iného uhla pohľadu. Jasnejšie tiež možno pochopiť, že osoba Mesiáša nielen rozdeľuje Boží ľud, ale ho aj spája v budúcej perspektíve (porov. *Pomôcky pre ekumenizmus v Rímskej diecéze*, 140). Možno tiež povedať, že židia a kresťania sa stretávajú v porovnateľnej nádeji, založenej na tom istom prísľube, ktorý dostal Abrahám (porov. *Gn* 12, 1 – 3; *Hebr* 6, 13 – 18).

11. Keď venujeme pozornosť tomu istému Bohu, ktorý prehovoril, a závisíme od toho istého [Božieho] slova,

musíme svedčiť o tej istej pamiatke a jednej spoločnej nádeji v tom, ktorý je učiteľom dejín. Musíme tiež prijať svoju zodpovednosť za prípravu sveta na príchod Mesiáša, a to spoločným úsilím o sociálnu spravodlivosť, o rešpektovanie práv osôb a národov, a tiež hľadaním spoločenského a medzinárodného zmierenia. K tomuto sme, židia i kresťania, vedení prikázaním lásky k blížnemu, spoločnou nádejou na Božie kráľovstvo a veľkým dedičstvom prorokov. Takáto predstava odovzdávaná katechézou už v ranom období vychovávala prvotných kresťanov, aby v praxi spolupracovali so židmi a prekročili hranice čisto slovného dialógu (porov. *Smernice a návrhy*, IV).

III. Židovské korene kresťanstva

1. Ježiš bol a vždy zostal Židom, pričom svoju službu zámerne obmedzil na „stratené ovce z domu Izraela“ (*Mt* 15, 24). Ježiš je naplno človekom svojej doby a židovsko-palestínskeho prostredia prvého storočia, ktorého úzkosti i nádeje prežíval. Tento fakt zdôrazňuje tak skutočnosť vtelenia, ako i samotný význam dejín spásy, ako nám boli zjavené v Biblii (porov. *Rim* 1, 3 – 4; *Gal* 4, 4 – 5).

2. Ježišov vzťah k biblickému zákonu a jeho viac či menej tradičným interpretáciám je bezpochyby zložitý a Ježiš voči nemu ukazuje veľkú slobodu (porov. antitézy reči na vrchu: *Mt* 5, 21 – 48, keď berieme do úvahy aj exegetické ťažkosti; jeho postoj k prísnemu zachovávaní soboty: *Mk* 3, 1 – 6 atď.). Ale niet pochybnosti o tom, že sám sa chcel podriaďiť Zákonu (porov. *Gal* 4, 4), že bol obrezaný a predstavený v chráme ako každý žid v jeho dobe (porov. *Lk* 2, 21. 22 – 24), že bol vychovávaný, aby zachovával Zákon.

Chválil úctu k Zákonu (porov. *Mt* 5, 17 – 20) a vyzýval na poslušnosť voči Zákonu (porov. *Mt* 8, 4). Rytmus jeho života bol už od detstva poznačený rituálnym putovaním pri príležitosti veľkých sviatkov (porov. *Lk* 2, 41 – 50; *Jn* 2, 13; 7, 10 atď.). Význam cyklu židovských sviatkov je často zdôrazňovaný v Jánovom evanjeliu (porov. 2, 13; 5, 1; 7, 2; 10, 37; 10, 22; 12, 1; 18, 28; 19, 42 atď.).

3. Treba tiež poznamenať, že Ježiš často učil v synagógach (porov. *Mt* 4, 23; 9, 35; *Lk* 4, 15 – 18; *Jn* 18, 20 atď.) a v chráme (porov. *Jn* 18, 20 atď.), ktorý navštevoval rovnako ako jeho učeníci – dokonca aj po zmŕtvychvstaní (porov. napríklad *Sk* 2, 46; 3, 1; 21, 26 atď.). Aj svoje mesiášske poslanie ohlásil v rámci synagogálnej bohoslužby (porov. *Lk* 4, 16 – 21). No predovšetkým si želal uskutočniť najvyšší úkon seba-darovania počas domácej pesachovej liturgie alebo aspoň na sviatok Pesach (porov. *Mk* 14, 1. 12 a paralely; *Jn* 18, 28). To tiež umožňuje lepšie pochopiť charakter Eucharistie ako „pamiatky“.

4. Vtelenie Božieho Syna sa udialo v rámci konkrétneho národa a ľudskej rodiny (porov. *Gal* 4, 4; *Rim* 9, 5). To však nič nemení na skutočnosti – práve naopak –, že sa narodil pre všetkých ľudí (pri jeho jasliach môžeme nájsť židovských pastierov i pohanských mudrcov: *Lk* 2, 80 – 20; *Mt* 2, 1 – 12) a zomrel za všetkých ľudí (pod krížom stáli židia, medzi nimi Mária a Ján: *Jn* 19, 25 – 27, a pohanovia ako stotník: *Mk* 15, 39 a paralely). Tým sa v jeho tele stal z dvoch národov jeden (porov. *Ef* 2, 14 – 17). To vysvetľuje, prečo spolu s *Ecclesia ex gentibus* máme v Palestíne aj inde tiež *Ecclesia ex circumcisione*, o ktorej hovorí napríklad Eusebius (*H. E.* IV, 5).

5. Ježišove vzťahy s farizejmi neboli iba a vždy polemické. Je o tom veľa svedectiev:

- boli to farizeji, ktorí varovali Ježiša pred nebezpečenstvom, ktoré mu hrozilo (*Lk* 13, 31),
- niektorých farizejov pochválil, napr. zákonníka z *Mk* 12, 34,
- Ježiš stoluje s farizejmi (*Lk* 7, 36; 14, 1).

6. S väčšinou palestínskych židov svojej doby zastáva Ježiš niektoré farizejské učenia, napr. o vzkriesení tela, o formách nábožnosti – ako dávanie almužny, modlitba, pôst (porov. *Mt* 6, 1 – 18) – a tiež liturgickú prax, ktorá sa obracia na Boha ako na Otca, či prioritu prikázania lásky k Bohu a blížnym (porov. *Mk* 12, 28 – 34). To isté platí o Pavlovi (porov. *Sk* 23, 8), ktorý sa vždy hrdo priznával k svojej príslušnosti k farizejom (porov. *tamže* 23, 6; 26, 6; *Flp* 3, 5).

7. Pavol – podobne ako sám Ježiš – tiež používal metódy čítania a interpretovania Písma, ako aj vyučovania svojich učeníkov, aké boli bežné pre farizejov jeho čias. To platí i pre používanie podobenstiev v rámci Ježišovho účinkovania, ako aj pre Ježišovu a Pavlovu metódu podporiť svoj záver citátom z Písma.

8. Je tiež pozoruhodné, že farizeji sa v opisoch umučenia nespomínajú. Napr. Gamaliel (*Sk* 5, 34 – 39) bráni apoštolov na stretnutí veľrady. Výlučne negatívny obraz farizejov sa preto zdá neadekvátny a nespravodlivý (porov. *Smernice a návrhy*, pozn. 1; porov. *AAS*, cit. miesto s. 76). Ak sa aj v evanjeliách a inde v Novom zákone nachádzajú všetky možné druhy nelichotivých zmienok o farizejoch, treba ich chápať v súvislosti s vtedajšou mnohorakosťou

a rôznorodosťou ich hnutia. Navyše kritika rôznych typov farizejov nechýba ani v rabínskych prameňoch (porov. *Babylonský Talmud*, traktát Sotah 22b, atď.). „Farizejstvo“ v pejoratívnom zmysle sa môže vyskytovať v akomkoľvek náboženstve. Treba tiež zdôrazniť, že ak Ježiš vystupuje prísne voči farizejom, je to pre jeho väčšiu blízkosť k nim ako k iným vtedajším židovským skupinám (porov. *tamže*, 17).

9. To všetko by nám mohlo pomôcť lepšie porozumieť vyjadreniu sv. Pavla (*Rim* 11, 16) o „koreni“ a „ratolestiach“. Napriek celej svojej novosti má Cirkev a kresťanstvo svoj pôvod v židovskom prostredí prvého storočia nášho letopočtu, a ešte hlbšie v „Božom pláne“ (*Nostra aetate*, 4) uskutočňovanom v patriarchoch, Mojžišovi a prorokoch (porov. *tamže*) až po jeho završenie v Ježišovi Kristovi.

IV. Židia v Novom zákone

1. V *Smerniciach a návrhoch* už bolo povedané (pozn. 1), že výrazom „židia“ sa u sv. Jána niekedy, podľa kontextu, označujú „predstavitelia židov“ alebo „Ježišovi protivníci“, čo lepšie vyjadruje myslenie evanjelistu a vyhýba sa zdaniu, že ide o židovský národ ako taký. Objektívne predstavovanie úlohy židovského ľudu v Novom zákone musí brať do úvahy tieto rozličné fakty:

a) Evanjeliá sú výsledkom dlhej a zložitej redakčnej práce. Dogmatická konštitúcia *Dei verbum*, nasledujúc inštrukciu Pápežskej biblickej komisie *Sancta mater Ecclesia*, rozlišuje tri stupne: „Svätopisci napísali štyri evanjeliá tak, že niečo vybrali z mnohých vecí, ktoré boli ústne alebo už aj písomne odovzdané, niečo stručne zhrnuli alebo vysvetlili

so zreteľom na stav cirkví, pričom ponechali kazateľskú formu, ale vždy tak, aby nám o Ježišovi podali pravdivé a úprimné údaje“ (19). Predsa však nemožno vylúčiť, že niektoré nevráživé alebo menej priaznivé zmienky o židoch majú svoj historický kontext v konfliktoch medzi rodiačou sa Cirkvou a židovskou komunitou. Isté spory odrážajú kresťansko-židovské vzťahy dávno po Ježišovej dobe. Toto konštatovanie má rozhodujúci význam, ak chceme objasniť význam istých evanjeliových textov pre dnešných kresťanov. Všetko toto treba brať do úvahy pri príprave katechéz a homílií na posledný týždeň Pôstu a na Veľký týždeň (porov. *Smernice a návrhy II* a tiež *Pomôcky pre ekumenizmus v Rímskej diecéze*, 1982, 144 b).

b) Na jednej strane je jasné, že od začiatku Ježišovho účinkovania existovali konflikty medzi ním a istými vtedajšími skupinami židov, medzi ktoré patrili aj farizeji (porov. *Mk 2, 1 – 11. 24; 3, 6* atď.).

c) Je tu navyše smutná skutočnosť, že väčšina židovského ľudu a jeho predstaviteľov neuverila v Ježiša – pričom nejde len o historický fakt, ale aj o teologický postoj, ktorého hlboký zmysel sa sv. Pavol pokúša vystihnúť (*Rím 9 – 11*).

d) Tento fakt, ktorý sa zdôrazňoval úmerne tomu, ako sa kresťanská misia rozvíjala – najmä medzi pohanmi – nevyhnutne viedol k rozchodu medzi judaizmom a mladou Cirkvou. Odvtedy boli nenávratne oddelení a rozdielni vo viere, a tento stav sa odrazil aj v textoch Nového zákona a zvlášť v evanjeliu. Nejde nám o bagatelizovanie alebo utajovanie tohto rozchodu; to by iba živilo predsudky voči identite každej strany. Napriek tomu však istotne nemožno zamlčovať ani duchovné „puto“, o ktorom hovorí koncil (*Nostra aetate*, 4) a ktorého rozvinutie v istých aspektoch predkladáme.

e) Pri premýšľaní o tomto fakte vo svetle Svätého písma – najmä kapitol citovaných z *Listu Rimanom* – nesmú kresťania nikdy zabúdať, že viera je slobodný Boží dar (porov. *Rim* 9, 12) a že nikdy nesmieme posudzovať svedomie druhých. Výzva sv. Pavla, aby sme sa vo vzťahu ku koreňu „nevyvyšovali“ (*Rim* 11, 18), tu má svoje plné opodstatnenie.

f) Tých židov, ktorí poznali Ježiša a neuverili v neho, alebo tých, ktorí odporovali kázaniu apoštolov, nemožno stavať na rovnakú úroveň s tými, čo prišli po nich, alebo s tými dnešnými. Ak zodpovednosť tých prvých v postoji k Ježišovi ostáva Božím tajomstvom (porov. *Rim* 11, 25), tí druhí sú v úplne inej situácii. Druhý vatikánsky koncil v deklarácii o *náboženskej slobode* učí, že „všetci ľudia musia byť chránení pred donucovaním [...], aby v náboženskej oblasti nik nebol nútený konať proti svojmu svedomiu a nikomu sa nebránilo konať v náležitých medziach podľa vlastného svedomia“ (*Dignitatis humanae*, 2). To je jeden zo základov – vyhlásených koncilom –, na ktorých spočíva židovsko-kresťanský dialóg.

2. Na chýlostivú otázku týkajúcu sa zodpovednosti za Kristovu smrť treba hľadiť z pohľadu koncilovej deklarácia *Nostra aetate* (4) a *Smerníc a návrhov* (III): „Nemožno ani všetkým Židom, ktorí vtedy žili, ani dnešným Židom bez rozdielu pripisovať to, čo sa spáchalo pri Kristovom umučení“ „napriek tomu, že židovské vrchnosti a ich prívrženci nástojili na Kristovej smrti“. Naďalej platí, že „Kristus podstúpil svoje umučenie a smrť dobrovoľne, a to za hriechy všetkých ľudí a z nesmiernej lásky, aby všetci boli spasení“ (*Nostra aetate*, 4). Katechizmus Tridentského koncilu učí, že hriešni kresťania sú viac zodpovední za Kristovu smrť ako tých pár židov, ktorí ju spôsobili – oni skutočne „nevedeli,

čo robia“ (porov. *Lk* 23, 24), a my to vieme až príliš dobre (Pars I, caput V, Quaest. XI). V tej istej línii a z toho istého dôvodu „neslobodno Židov predstavovať ani ako Bohom zavrhnutých, ani ako prekliatych, akoby to vyplývalo zo Svätého písma“ (*Nostra aetate*, 4), hoci je pravda, že „Cirkev je novým Božím ľudom“ (*tamže*).

V. Liturgia

1. Židia a kresťania nachádzajú v Biblii podstatu svojej liturgie: čo sa týka ohlasovania Božieho slova, odpovedania naň, modlitby chvály a prosebnej modlitby za živých i mŕtvych, ako aj utiekania sa k Božiemu milosrdenstvu. Vlastná štruktúra liturgie slova pochádza z judaizmu. Modlitba hodín a iné liturgické texty a formuly majú svoju paralelu v judaizme, a tiež formuly našich najvzácnejších modlitieb, napr. modlitby Otče náš. Eucharistická modlitba čerpá inšpiráciu z tradičných židovských vzorov. Ako povedal Ján Pavol II. (Príhovor zo 6. marca 1982): „Viera a náboženský život židovského ľudu – ako sú vyznávané a praktizované ešte aj dnes – nám môžu pomôcť lepšie pochopiť isté aspekty života Cirkvi. Platí to aj pre liturgiu.“

2. Zvlášť to vidno počas veľkých sviatkov liturgického roka, ako je Veľká noc. Veľkú noc slávia kresťania i židia: židia slávia historický Pesach (prechod), hľadiac do budúcnosti; kresťania zasa Paschu (prechod), ktorý sa udial Kristovou smrťou a zmŕtvychvstaním, hoci stále očakávajú jej definitívne završenie (porov. vyššie 9). Vždy ide o „slávenie pamiatky“, ktoré pochádza zo židovskej tradície, v jednotlivých prípadoch má však iný, špecifický obsah. Na oboch stranách však vidno podobný dynamizmus: u kresťanov

dáva táto „pamiatka“ zmysel sláveniu Eucharistie (porov. antifóna *O sacrum convivium*) i sláveniu Veľkej noci, ktoré sprítomňujú minulosť, no prežívajú sa v očakávaní toho, čo prichádza.

VI. Judaizmus a kresťanstvo v dejinách

1. Dejiny Izraela neskončili v roku 70 po Kr. (porov. *Smernice a návrhy*, II). Pokračujú naďalej, najmä v početných diasporách, ktoré umožňujú Izraelu po celom svete vydávať – často hrdinské – svedectvo o svojej vernosti jedinému Bohu a „chváliť ho v prítomnosti všetkého živého“ (*Tob* 13, 4), uchovávať v srdci svojej nádeje spomienky na zem svojich predkov (veľkonočná večera – *seder*).

2. Kresťania sú povolani pochopiť toto náboženské spojenie, ktoré má svoje korene v biblickej tradícii, bez toho, aby si osvojili niektorú špecifickú interpretáciu tohto vzťahu (porov. *Deklarácia Konferencie katolíckych biskupov USA*, 20. novembra 1975). Pokiaľ ide o existenciu štátu Izrael a jeho politické rozhodnutia, nemožno na to hľadiť v čisto náboženskej perspektíve, ale aj vo vzťahu k všeobecným princípom medzinárodného práva. Trvácnosť Izraela (zatiaľ čo mnohé staroveké národy sa už bez stopy stratili) je historickým faktom a značí, že ho treba interpretovať ako súčasť Božieho plánu. V každom prípade sa však musíme zbaviť tradičnej predstavy o potrestanom ľude, ktorý má slúžiť ako živý dôkaz pre kresťanskú apologetiku. Izrael naďalej ostáva vyvoleným ľudom, „pravým olivovníkom, na ktorý boli naštepené vetvy planej olivy, ktorými sú poňatia“ (Ján Pavol II., Príhovor 6. marca 1982 v Ríme, porov. *Rim* 11, 17 – 24). Musíme pamätať na to, že bilancia vzťahov

medzi židmi a kresťanmi v priebehu dvetisíc rokov je negatívna. Treba tiež zdôrazniť, že pretrvávajúce Izraela je sprevádzané neustálou duchovnou plodnosťou – tak v rabínskom období, ako aj v stredoveku a v modernej dobe – počnúc dedičstvom, ktoré sme mali dlhý čas spoločné, takže „viera a náboženský život židovského ľudu – ako sú vyznávané a praktizované ešte aj dnes – nám môžu pomôcť lepšie pochopiť isté aspekty života Cirkvi“ (Ján Pavol II., 6. marca 1982). Katechéza by mala na druhej strane pomôcť pochopiť, aký význam má pre Židov ich vyhladzovanie v rokoch 1939 – 1945 a jeho následky.

3. Výchova a katechéza by sa mali zaoberať problémom rasizmu, ktorý je v rôznych formách antisemitizmu stále aktívny. Koncil to prezentuje takto: „Okrem toho Cirkev, ktorá odsudzuje každé prenasledovanie proti komukoľvek, vedomá si svojho spoločného dedičstva so židmi, podnecovaná náboženskou láskou evanjelia, a nie politickými pohnútkami, vyslovuje ľútosť nad nenávisťou voči Židom, prenasledovaniami a prejavmi antisemitizmu, kedykoľvek a z ktorejkoľvek strany sa vyskytli“ (*Nostra aetate*, 4). *Smernice a návrhy* to komentujú: „Duchovné putá a historické vzťahy, ktoré spájajú Cirkev s judaizmom, odsudzujú všetky formy antisemitizmu a diskriminácie ako protirečiacie duchu kresťanstva, hoci na ich odsúdenie stačí už samotná dôstojnosť ľudskej osoby“ (Preambula).

Záver

Náboženská výchova, katechéza a ohlasovanie by mali viesť nielen k objektívnosti, spravodlivosti a tolerancii, ale aj k porozumeniu a dialógu. Naše dve tradície sú také

prepojené, že nemôžu jedna druhú ignorovať. Treba preto povzbudzovať k ich vzájomnému spoznávaníu na každej úrovni. Zvlášť bolestná je evidentná neznalosť dejín a tradícií judaizmu, ktorého negatívne a často zdeformované črty sú, ako sa zdá, súčasťou myslenia mnohých kresťanov. Práve to by tieto *Poznámky* chceli napraviť. Koncilové texty a *Smernice a návrhy* by sa mali potom ľahšie a vernejšie uvádzať do praxe.

kardinál Johannes Willebrands

predseda

Pierre Duprey

podpredseda

Jorge Meija

sekretár

PÁPEŽSKÁ KOMISIA PRE NÁBOŽENSKÉ VZŤAHY SO ŽIDMI

PAMÄTÁME: ÚVAHA O ŠOA

16. marca 1998

I. Tragédia šoa a povinnosť pamätať na ňu

Dvadsiate storočie sa rýchlo blíži k záveru a čoskoro svitne nové tisícročie kresťanskej éry. Dvojtisíce výročie narodenia Ježiša Krista volá všetkých kresťanov a pozýva všetkých mužov a ženy, aby v behu dejín rozpoznávali znaky pôsobenia Božej prozreteľnosti, ako aj spôsoby, ktorými bol urazený a zdeformovaný obraz Stvoriteľa v človeku.

Táto úvaha sa týka jednej z hlavných oblastí, v ktorých by si mali katolíci vážne vziať k srdcu výzvu pápeža Jána Pavla II., ktorú im adresoval vo svojom apoštolskom liste *Tertio millennio adveniente*: „Je správne, že čím viac sa blíži záver druhého tisícročia kresťanstva, tým plnšie si Cirkev uvedomuje hriešnosť svojich detí, pričom si pripomína všetky tie chvíle v dejinách, keď sa vzdialili od ducha Krista i jeho evanjelia a namiesto toho, aby ponúkli svetu svedectvo života, inšpirovaného hodnotami viery, oddali sa spôsobom myslenia a konania, ktoré boli formou opačného svedectva a pohoršenia.“¹

¹ Porov. JÁN PAVOL II.: apoštolský list *Tertio millennio adveniente*, 10. novembra 1994, 33. In: AAS 87 (1995), 25.

Toto storočie sa stalo svedkom neopísateľnej tragédie, na ktorú sa nikdy nesmie zabudnúť: na pokus nacistického režimu o vyhladenie židovského ľudu a na vraždenie miliónov Židov, ktoré z toho vyplynulo. Jediným dôvodom, pre ktorý boli prenasledovaní a deportovaní muži aj ženy, starí aj mladí, deti aj nemluvňatá, bol ich židovský pôvod. Niektorých zabili hneď, iných ponížovali, týrali, mučili, úplne obrali o ľudskú dôstojnosť a napokon zavraždili. Z tých, ktorí sa dostali do koncentračných táborov, prežili len niektorí a ostali tým navždy poznačení. Toto bola šoa. Závažná historická udalosť tohto storočia, udalosť, ktorá sa nás dotýka aj dnes.

Nikto nemôže ostať ľahostajný voči tejto hroznej genocíde, ktorej v čase jej ukrutného vykonávania len ťažko mohli uveriť aj predstavitelia národov a samotné židovské komunity. Najmenej zo všetkých môže ostať ľahostajná Cirkve pre svoje veľmi tesné putá duchovného príbuzenstva, ktoré ju spájajú so židovským ľudom, a pre jej pamätanie na krivdy minulosti. Vzťah Cirkvi k židovskému ľudu sa líši od jej vzťahu ku každému inému náboženstvu.² Nejde však len o otázku spomínania na minulosť. Vyžaduje si to spoločná budúcnosť židov a kresťanov, aby sme pamätali, lebo „bez pamäti niet budúcnosti“³. Samotné dejiny sú *memoria futuri*.

Keď našim bratom a sestrám v Katolíckej cirkvi na celom svete adresujeme túto úvahu, vyzývame všetkých kresťanov, aby spolu s nami uvažovali o tragédii, ktorá

² Porov. JÁN PAVOL II.: Príhovor v rímskej synagóge 13. apríla 1986, 4. In: AAS 78 (1986), 1120.

³ JÁN PAVOL II.: modlitba Anjel Pána, 11. júna 1995. In: *Insegnamenti* 18/1, 1995, 1712.

dolažla na židovský ľud, a o morálnej požiadavke postarať sa o to, aby sa už nikdy viac nerozrástlo sebeckto a nenávisť tak, aby rozsievalo toľké utrpenie a smrť.⁴ Prosíme hlavne našich židovských priateľov, „ktorých krutý osud sa stal symbolom abnormálnosti, akaj je človek schopný, keď sa obráti proti Bohu,“⁵ aby si nás vypočuli s otvoreným srdcom.

II. Čo si musíme pamätať

Vydávaním jedinečného svedectva o Svätom Izraela a Tóre židovský ľud v rozličných dobách a na mnohých miestach veľa trpel. Ale tým najhorším zo všetkých utrpení bola nepochybne šoa. Slovom sa nedá ani opísať tá neľudskosť, s akou boli v tomto storočí Židia prenasledovaní a vyvražďovaní. To všetko sa im dialo jedine preto, že boli Židia.

Mnohé otázky vyvoláva samotný rozsah zločinu. Historici, sociológovia, politológovia, psychológovia a teológovia sa usilujú lepšie spoznať skutočnosť šoa a jej príčiny. Mnohé je ešte potrebné vedecky preskúmať. Takúto udalosť však nemožno plne zmerať iba pomocou bežných kritérií historického výskumu. Volá po „morálnej a náboženskej pamäti“ a predovšetkým od kresťanov sa žiada veľmi vážne zamyslenie nad príčinami, ktoré k šoa viedli.

Skutočnosť, že šoa sa udiala v Európe, teda v krajinách s dlhoročnou kresťanskou civilizáciou, naskladuje otázku vzťahu medzi nacistickým prenasledovaním a postojmi kresťanov voči židom v priebehu storočí.

⁴ Porov. JÁN PAVOL II.: Príhovor k židovskej obci v Budapešti 18. augusta 1991, 4. In: *Insegnamenti* 142, 1991, 349.

⁵ JÁN PAVOL II.: encyklika *Centesimus annus*, 1. mája 1991, SSV, Trnava 1997, 17.

III. Vzťahy medzi židmi a kresťanmi

Dejiny vzťahov medzi židmi a kresťanmi sú trýznivou históriou. Túto skutočnosť dal najavo Svätý Otec Ján Pavol II., keď opakovane vyzýval katolíkov, aby prehodnotili svoj postoj, ktorý sa týka súvislostí so židovským ľudom.⁶ V skutočnosti je totiž bilancia týchto vzťahov za dvetisíc rokov dosť negatívna.⁷

V počiatkoch kresťanstva, po Ježišovom ukrižovaní, vznikali spory medzi prvotnou Cirkvou a židovským vedením a ľudom, ktorí sa vo svojej oddanosti Zákonu stavali, niekedy aj násilne, do opozície voči ohlasovateľom evanjelia a prvým kresťanom. Židia boli v pohanskej Rímskej ríši právne chránení výsadami udelenými cisárom a úrady spočiatku nerobili rozdiel medzi židovskými a kresťanskými spoločenstvami. Onedlho však spôsobili kresťanom štátne prenasledovanie. Neskôr, keď samotní cisári prestúpili na kresťanstvo, spočiatku aj naďalej zaručovali Židom ich privilégiá. Ale kresťanskí buriči, ktorí útočili na pohanské chrámy, niekedy napadli aj synagógy, nie bez vplyvu istých výkladov Nového zákona ohľadom židovského ľudu ako celku. „V kresťanskom svete – a ja nehovorím o Cirkvi ako takej – príliš dlho kolovali mylné a nespravodlivé interpretácie Nového zákona, týkajúce sa židovského národa a jeho údajnej viny. Boli príčinou pociťovania nenávisťi voči tomuto národu.“⁸ Takéto

⁶ Porov. JÁN PAVOL II.: Príhovor k zástupcom biskupských konferencií pre vzťahy so židmi 6. marca 1982. In: *Insegnamenti* 51, 1982, 743 – 747.

⁷ Porov. pápežská Komisia pre náboženské vzťahy so židmi: Poznámky k správnomu spôsobu predstavovania židov a judaizmu v ohlasovaní a katechéze Katolíckej cirkvi, 24. júna 1985. VI, 1. In: *Ench. Vat.* 9, 1656.

⁸ JÁN PAVOL II.: Príhovor k účastníkom sympózia o koreňoch antijudaizmu v kresťanskom prostredí, 31. októbra 1997, 1. In: *L'Osservatore*

interpretácie Nového zákona ako celku Druhý vatikánsky koncil rozhodne odmietol.⁹

Napriek tomu, že kresťania kážu o láske k všetkým ľuďom, dokonca k svojim nepriateľom, po stáročia prevládala mentalita, ktorá trestala menšiny a tých, ktorí boli nejakým spôsobom „odlišní“. Protižidovské zmýšľanie v niektorých kresťanských kruhoch a priepasť medzi Cirkvou a židovským ľudom viedli k všeobecnej diskriminácii, ktorá sa niekedy končila vyhnaním alebo pokusmi o násilné konverzie. Tí, ktorí neboli kresťania, do konca 18. storočia nemali vo väčšine „kresťanského“ sveta vždy plne zaručené právne postavenie. Napriek tomu sa židia žijúci v kresťanskom svete pridržovali svojich náboženských tradícií a zvykov komunity. Preto sa na nich hľadalo s určitou nedôverou a podozrievaním. V čase krízy, ako bol hladomor, vojna, epidémia alebo sociálne napätia, brali niekedy židovskú menšinu ako obetného baránka a stala sa obeťou násilia, plienenia, ba až hromadného vraždenia.

Koncom 18. a začiatkom 19. storočia dosiahli židia vo väčšine krajín vo všeobecnosti rovnoprávne postavenie s ostatnými občanmi a niektorí zastávali v spoločnosti vplyvné pozície. V tom istom historickom kontexte, najmä v 19. storočí, sa uchytil falošný nacionalizmus, ktorý to ešte zhoršoval. V atmosfére plnej sociálnych zmien boli Židia často obviňovaní, že majú vzhľadom na svoj počet neprimerane veľký vplyv. Tak sa v rôznej miere začal šíriť vo väčšine Európy antijudaizmus, ktorý bol v podstate skôr sociologický a politický než náboženský.

Romano, 1. novembra 1997, p. 6.

⁹ Porov. DRUHÝ VATIKÁNSKY KONCIL: *Nostra aetate*, 4.

V tom istom čase sa začali objavovať teórie, ktoré po-
pierali jednotu ľudstva a schvaľovali pôvodnú rozdielnosť
rás. V 20. storočí využil tieto predstavy v Nemecku národ-
ný socializmus ako pseudovedecký základ na rozlišovanie
medzi tzv. nordicko-árijskými rasami a údajne nižšími ra-
sami. Okrem toho k extrémnej forme nemeckého národ-
ného socializmu prispela porážka Nemecka v roku 1918
a vysoké nároky víťazov, v dôsledku čoho mnohí videli
v národnom socializme riešenie problémov svojej krajiny,
a preto s týmto hnutím politicky spolupracovali.

Cirkev v Nemecku odpovedala odsúdením rasizmu.
Odsúdenie sa ukázalo najprv v kázňach niektorých pred-
stavitelov kléru, vo verejnom učení katolíckych biskupov
a v textoch laických katolíckych novinárov. Už vo febru-
ári a v marci 1931 zverejnili kardinál Bertram z Vrocla-
vu, kardinál Faulhaber a bavorskí biskupi, ako aj biskupi
cirkevných provincií Kolína a Freiburgu pastierske listy,
v ktorých odsúdili národný socializmus s jeho modlárske-
m kultom rasy a štátu.¹⁰ V roku 1933, keď sa k moci dostali
národní socialisti, kardinál Faulhaber vo svojich známych
adventných kázňach, ktoré počúvali nielen katolíci, ale aj
protestanti a Židia, jasne odmietol antisemitskú propa-
gandu nacizmu.¹¹ Bezprostredne po tzv. Krištáľovej noci
sa prepošť berlínskeho dómu Bernhard Lichtenberg ve-
rejne modlil za Židov. Musel zomrieť v Dachau a neskôr
bol vyhlásený za blahoslaveného.

¹⁰ Porov. STASIEWSKI, B.(ed.): *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche, 1933 – 1945*. Zv. I (1933 – 1934). Mainz 1968, dodatok.

¹¹ Porov. VOLK, L.: *Der Bayerische Episkopat und der Nationalsozialismus 1930 – 1934*. Mainz 1966, s. 170 – 174.

Aj pápež Pius XI. slávnostným spôsobom odsúdil nacistický rasizmus vo svojej encyklike *Mit brennender Sorge*,¹² ktorá sa v nemeckých kostoloch čítala na Kvetnú nedeľu 1937, čo viedlo k útokom a sankciám voči príslušníkom kléru. V príhovore k belgickej skupine pútnikov 6. septembra 1938 Pius XI. zdôraznil: „Antisemitizmus je nepriateľný. Duchovne sme všetci semiti.“¹³ Pius XII. vo svojej prvej encyklike *Summi Pontificatus*¹⁴ z 20. októbra 1939 varoval pred teóriami, ktoré popierajú jednotu ľudstva, a pred zbožšťovaním štátu, čo podľa jeho názoru viedlo k skutočnej „hodine temna“.¹⁵

IV. Nacistický antisemitizmus a šoa

Nemožno preto prehliadať rozdiel, ktorý existuje medzi antisemitizmom, založenom na teóriách, ktoré sú v rozpore s nemenným učením Cirkvi o jednote ľudstva a rovnakej dôstojnosti všetkých rás a národov, a medzi dlhodobým cítením nedôvery a nepriateľstva, ktoré nazývame antijudaizmom, na ktorom, žiaľ, mali svoj podiel viny aj kresťania.

Národnosocialistická ideológia zašla ešte ďalej v tom zmysle, že odmietala uznať akúkoľvek nadprirodzenú skutočnosť ako prameň života a kritérium mravného dobra. V dôsledku toho si prisvojila absolútne postavenie skupina ľudí a štát, s ktorým sa identifikovala, a rozhodla sa zrušiť existenciu židovského ľudu – ľudu, povelaného vydávať svedectvo o jedinom Bohu a zákone zmluvy. Na úrovni teologickej úvahy nemožno poprieť skutočnosť,

¹² Encyklika je zo dňa 14. marca 1937, SSV, Trnava 1997.

¹³ *La Documentation Catholique*, 29 (1938), 1460.

¹⁴ In: AAS 31 (1939), 413 – 453.

¹⁵ *Tamže*, 449.

že nemálo príslušníkov nacistickej strany prejavilo nielen averziu voči predstave pôsobenia Božej prozreteľnosti v ľudských záležitostiach, ale dokazovali aj zjavnú nenávisť voči samotnému Bohu. Je logické, že takýto postoj viedol aj k odmietnutiu kresťanstva a k túžbe vidieť Cirkev zničenu alebo aspoň podriadenú záujmom nacistického štátu.

Práve táto extrémna ideológia sa stala základom prijatých opatrení, ktoré mali najprv vyhnáť Židov z ich domovov a potom ich vyhladiť. Šoa bola dielom úplne moderného novopohanského režimu. Jeho antisemitizmus mal svoje korene mimo kresťanstva a pri dosahovaní svojich cieľov sa neváhal postaviť proti Cirkvi a prenasledovať aj jej členov.

Možno sa však pýtať, či protizidovské predsudky, zakorenené v srdciach a myšliach niektorých kresťanov, neuľahčili nacistom prenasledovanie Židov. Nestali sa kresťania pre svoje protizidovské cítenie menej vnímavými alebo dokonca ľahostajnými voči prenasledovaniu, ktoré proti Židom rozpútal národný socializmus, keď sa chopil moci?

Každá odpoveď na túto otázku musí vziať do úvahy, že ide o dejiny ľudských postojov a spôsobov myslenia, ktoré podliehajú rozmanitým vplyvom. Okrem toho mnohí nemali ani tušenie o „konečnom riešení“, ktoré sa aplikovalo na celý národ, iní mali strach o seba a svojich blízkych, niektorí z tejto situácie ťažili a iných poháňala závišť. Bolo by potrebné dať odpoveď jednotlivo od prípadu k prípadu. Na to je však nevyhnutné poznať, čo presne motivovalo ľudí v danej situácii.

Spočiatku sa vedenie tretej ríše snažilo Židov vypovedať z krajiny. Žiaľ, vlády niektorých západných krajín s kresťanskou tradíciou, vrátane niektorých v Severnej a Južnej Amerike, príliš dlho váhali s otvorením svojich

hraníc pre prenasledovaných Židov. Aj keď predstavitelia týchto krajín nemohli predvídať, kam až zájde vedenie nacistickej hierarchie vo svojich zločineckých zámeroch, vedeli o ťažkostiach a nebezpečenstvách, ktorým boli vystavení Židia žijúci na území tretej ríše. Uzavretie hraníc pre židovských emigrantov za týchto okolností – či už kvôli protižidovskej nevraživosti alebo podozrievaniu, politickej zbabelosti alebo krátkozrakosti, alebo národnému sebecstvu – predstavuje ťažké bremeno vo svedomí dotýčnych kompetentných autorít.

Brutalita, ktorá sprevádzala nútený odsun bezbranných ľudí v krajinách, kde nacisti vykonávali masové deportácie, mala viesť k očakávaniu toho najhoršieho. Poskytli kresťania prenasledovaným všetku možnú pomoc a najmä prenasledovaným Židom?

Mnohí áno, ale ostatní nie. Nesmie sa zabudnúť na tých, ktorí naozaj pomáhali zachraňovať židovské životy, ako len mohli, aj s ohrozením vlastného života. Počas vojny a po nej vyjadrili židovské komunity a židovské osobnosti svoje poďakovanie za všetko, čo sa pre nich urobilo, vrátane toho, čo podnikol pápež Pius XII. osobne a prostredníctvom svojich vyslancov, aby zachránil život státisícim Židom.¹⁶

¹⁶ Židovské organizácie a osobnosti pri mnohých príležitostiach verejne ocenili múdrosť diplomacie pápeža Pia XII. Napr. 7. septembra 1945 Dr. Joseph Nathan, predstaviteľ Zväzu talianskych židovských obcí, povedal: „Predovšetkým vzdávame hold najvyššiemu veľkňazovi a nábožným mužom a ženám, ktorí konali podľa nariadení Svätého Otca a uznali prenasledovaných za svojich bratov a rázne a nezištne sa nám ponáhľali pomôcť, nehladiac na hrozné nebezpečenstvá, ktorým boli vystavení“ (*L'Osservatore Romano*, 8. septembra 1945, s. 2). Dňa 21. septembra toho istého roku prijal Pius XII. na audiencii generálneho sekretára Svetového židovského kongresu Dr. A. Lea Kubowitzkého, ktorý vtedy vyslovil „Svätému Otcovi v mene Zväzu židovských obcí úprimnú vďaku za úsilie Katolíckej cirkvi počas vojny o záchranu

Štát Izrael prejavil z tohto dôvodu poctu mnohým katolíckym biskupom, kňazom, rehoľníkom a laikom.

Napriek tomu, ako priznal pápež Ján Pavol II., popri týchto odvážnych mužoch a ženách nebol duchovný odpor a konkrétne konanie ostatných kresťanov také, ako by sa očakávalo od Kristových nasledovníkov. Nevieme, koľkí kresťania v krajinách obsadených alebo ovládaných nacistickými silami alebo ich spojencami boli zdesení, keď zmizli ich židovskí susedia, a predsa nenašli dosť sily pozdvihnúť na protest svoj hlas. Pre kresťanov musí byť toto ťažké bremeno vo svedomí, za svojich bratov a sestry počas druhej svetovej vojny, výzvou na pokánie.¹⁷

Hlboko ľutujeme chyby a zlyhania týchto synov a dcér Cirkvi. Stotožňujeme sa s tým, čo hovorí deklarácia Druhého vatikánskeho koncilu *Nostra aetate*, ktorá jednoznačne tvrdí: „Cirkev, ktorá odsudzuje každé prenasledovanie proti komukoľvek, vedomá si svojho spoločného dedičstva so židmi, podnecovaná náboženskou láskou evanjelia, a nie politickými pohnútkami, vyslovuje ľútosť nad nenávisťou

Židov po celej Európe“ (*L'Osservatore Romano*, 23. septembra 1945, s. 1). Vo štvrtok 29. novembra 1945 sa pápež stretol približne s 80 reprezentantmi židovských utečencov z mnohých koncentračných táborov v Nemecku. Vyslovili sa, že je pre nich „veľkou ctou, že môžu osobne poďakovať Svätému Otcovi za jeho štedrosť voči prenasledovaným počas obdobia nacistického fašizmu“ (*L'Osservatore Romano*, 30. novembra 1945, s. 1). Keď v roku 1958 zomrel pápež Pius XII., poslala izraelská premiérka Golda Meirová veľavravné posolstvo: „Prípájame sa k bolesti celého ľudstva. Keď náš ľud zasiahlo strašné mučenie, za jeho obete pápež pozdvihol svoj hlas. Náš život vtedy obohatil hlas, zreteľne hovoriaci o veľkých morálnych pravdách, ponad hukot každodenných konfliktov. Smútime za veľkým služobníkom pokoja.“

¹⁷ Porov. JÁN PAVOL II.: Príhovor k novému vyslancovi Nemeckej republiky pri Svätej stolici 8. novembra 1990. In: AAS 83 (1991), 587 – 588, 2. In: AAS 83 (1991), 587 – 588.

voči Židom, prenasledovaniami a prejavmi antisemitizmu, kedykoľvek a z ktorejkoľvek strany sa vyskytli.“¹⁸

Pripomíname si a ostávame verní tomu, čo povedal pápež Ján Pavol II., keď sa prihovril v roku 1988 vedeniu židovskej komunity v Štrasburgu: „Spolu s vami znova opakujem rozhodné odsúdenie antisemitizmu a rasizmu, ktoré odporujú princípom kresťanstva.“¹⁹ Preto Katolícka cirkev zavrhuje akékoľvek prenasledovanie nejakého národa alebo skupiny ľudí, kdekoľvek a kedykoľvek. Rozhodne odsudzuje všetky formy genocídy, ako aj rasistické ideológie, ktoré k nim vedú. Pri spätnom pohľade na toto storočie nás hlboko zarmucuje násilie, ktoré obklopilo celé skupiny ľudí a národov. Zvlášť si pripomíname vyvražďovanie Arménov, nespočetné obete na Ukrajine v 30. rokoch, genocídu Rómov, ktorá tiež bola dôsledkom rasistických predstáv, a podobné tragédie, ktoré sa odohrali v Amerike, v Afrike a na Balkáne. Nezabúdame ani na milióny obetí totalitnej ideológie v Sovietskom zväze, v Číne, Kambodži a inde. Nemôžeme zabudnúť ani na všeobecne známu drámu na Blízkom východe. Ešte aj kým takto uvažujeme, „mnohé ľudské bytosti sú stále obeťami svojich bratov“.²⁰

V. Spolu sa dívať na spoločnú budúcnosť

Pri pohľade na budúcnosť vzťahov medzi židmi a kresťanmi naliehame v prvom rade na našich katolíckych bratov a sestry, aby si nanovo uvedomili židovské korene svojej

¹⁸ Loc. cit., č. 4.

¹⁹ Príhovor k židovskému vedeniu v Štrasburgu 9. októbra 1988, č. 8: *Insegnamenti* 113, 1988, 1134.

²⁰ Príhovor pápeža Jána Pavla II. k diplomatickému zboru 15. januára 1994, 9. In: AAS 86 (1994), s. 816, 9.

viery. Žiadame ich, aby mali na pamäti, že Ježiš bol Dávidovým potomkom, že Panna Mária a apoštoli patrili k židovskému ľudu, že Cirkev čerpá živiny z koreňov tej dobrej olivy, do ktorej boli naštepené ratolesti planej olivy pohanov (porov. *Rim* 11, 17 – 24), že židia sú naši veľmi drahí bratia a v istom zmysle sú to skutočne „naši starší bratia“.²¹

Na sklonku tohto tisícročia chce Katolícka cirkev vyjadriť svoj hlboký žiaľ nad zlyhaním svojich synov a dcér vo všetkých dobách. Je to úkon pokánia (*tešuva*), keďže ako členovia Cirkvi máme účasť tak na hriechoch, ako aj na zásluhách všetkých jej detí. Cirkev pristupuje k skúsenosti vyhladzovania, k šoa, ktorú utrpel židovský národ počas druhej svetovej vojny, s hlbokou úctou a s veľkým súcitom. Nejde tu o číre slová, ale vskutku o záväznú povinnosť. „Riskovali by sme, že znova necháme zomrieť najneľudskejšou smrťou ďalšie obete, ak nebudeme horlivo túžiť po spravodlivosti, ak sa nezaviažeme zabezpečiť, že zlo neprevládne nad dobrom, ako sa to stalo pri miliónoch synov a dcér židovského národa. (...) Ľudstvo nesmie dopustiť, aby sa to znova zopakovalo.“²²

Modlíme sa, aby náš žiaľ nad tragédiou, ktorú utrpel židovský ľud v tomto storočí, viedol k novému vzťahu so židovským ľudom. Vedomie minulých chýb by sme chceli obrátiť na pevné predsavzatie budovať novú budúcnosť, v ktorej už nebude antijudaizmus medzi kresťanmi ani protikresťanské cítenie medzi židmi, ale skôr spoločná vzájomná úcta, ako prislúcha tým, ktorí sa klaňajú jedinému

²¹ JÁN PAVOL II.: Príhovor v rímskej synagóge 13. apríla 1986, 4. In: AAS 78 (1986), 1120.

²² JÁN PAVOL II.: Príhovor pri príležitosti spomienky na šoa 7. apríla 1994, 3. In: *Insegnamenti* 171, 1994, 897 a 893.

Stvoriteľovi a Pánovi a majú spoločného otca vo viere, Abraháma.

Napokon pozývame všetkých mužov a ženy dobrej vôle, aby sa hlboko zamysleli nad významom šoa. Obete z hlbín svojich hrobov a preživší svojím prenikavým svedectvom o tom, čo pretrpeli, sa stali hlasným volaním, ktoré upozorňuje celé ľudstvo. Pamätať na túto hroznú skúsenosť znamená plne si uvedomovať užitočné napomenutie, ktoré odkazuje: Skazené zárodky antijudaizmu a antisemitizmu sa už nikdy nesmú zakoreniť v nijakom ľudskom srdci.

Vatikán 16. marca 1998

kardinál Edward Idris Cassidy
predseda

biskup Pierre Duprey
podpredseda

páter Remi Hoeckman OP
sekretár

NÁRODNÝ PROJEKT ŽIDOVSKÝCH VEDCOV

DABRU EMET¹
ŽIDOVSKÉ VYHLÁSENIE
O KREŠŤANOK A KREŠŤANSTVE

10. septembra 2000

V posledných rokoch nastal v židovsko-kresťanských vzťahoch dramatický a nevídaný posun. Počas takmer dvoch tisícročí židovského vyhnanstva zvykli kresťania opisovať judaizmus ako náboženstvo, ktoré zlyhalo, alebo pri najlepšom ako náboženstvo, ktoré pripravilo cestu kresťanstvu a je v ňom zavŕšené. Lenže počas desaťročí od holokaustu sa kresťanstvo výrazne zmenilo. Čoraz viac oficiálnych cirkevných subjektov, aj katolíckych, aj protestantských, vyjadrilo vo verejných vyhláseniach svoju ľútosť nad kresťanským nespravodlivým zaobchádzaním so židmi a judaizmom. Tieto vyhlásenia navyše uvádzajú, že kresťanské učenie a ohlasovanie môžu a musia byť upravené tak, aby potvrdili Božiu trvalú zmluvu so židovským ľudom a uctili si prínos judaizmu pre svetovú civilizáciu a kresťanské náboženstvo.

Sme presvedčení, že tieto zmeny si zaslúžia premyslenú židovskú odpoveď. Hovoríme len za seba – za skupinu židovských vedcov z rôznych smerov judaizmu. Sme presvedčení, že nastal čas, aby sa židia dozvedeli o úsilí

¹ *Dabru emet* (po hebrejsky) „hovorte pravdu“ (*Zach* 8, 16), (pozn. prekl.).

kresťanov vážiť si judaizmus. Sme presvedčení, že nastal čas, aby sa židia zamysleli nad tým, čo môže teraz judaizmus povedať o kresťanstve. Ako prvý krok ponúkame osem stručných vyjadrení o tom, ako sa môžu židia a kresťania týkať jedni druhých.

Židia a kresťania sa klaňajú tomu istému Bohu. Pred nástupom kresťanstva sa Bohu Izraela klaňali jedine židia. Lenže aj kresťania sa klaňajú Bohu Abraháma, Izáka a Jakuba, Stvoriteľovi nebies a zeme. Hoci kresťanský kult nie je pre židov uskutočniteľnou náboženskou alternatívou, ako židovskí teológovia máme radosť z toho, že cez kresťanstvo vstúpili do vzťahu s Bohom Izraela stámilióny ľudí.

Židia a kresťania hľadajú spoľahlivý prameň v tej istej knihe – Biblii (ktorú židia nazývajú „Tanach“ a kresťania „Starý zákon“). Obraciame sa k nej pre náboženskú orientáciu, duchovné obohatenie a vzdelávanie v spoločenstve, jedni aj druhí si odnášame podobné ponaučenia: Boh stvoril vesmír a udržiava ho; Boh ustanovil zmluvu s ľudom Izraela, Božie zjavené slovo vedie Izrael k spravodlivosti života; a Boh nakoniec vykúpi Izrael aj celý svet. Židia a kresťania pritom interpretujú Bibliu v mnohom odlišne. Takéto rozdiely je potrebné vždy rešpektovať.

Kresťania vedia rešpektovať nárok židovského ľudu na krajinu Izrael. Od holokaustu bolo pre Židov najdôležitejšou udalosťou obnovenie židovského štátu v zaslúbenej zemi. Ako príslušníci náboženstva založeného na Biblii kresťania uznávajú, že Izrael bol prisľúbený – a daný – Židom ako fyzické centrum zmluvy medzi nimi a Bohom. Mnohí kresťania podporujú štát Izrael z oveľa hlbších než len politických dôvodov. Ako židia si túto podporu ceníme. Uznávame tiež, že židovská tradícia nariaďuje spravodlivosť pre všetkých Nežidov, ktorí obývajú židovský štát.

Židia a kresťania prijímajú morálne princípy Tóry.

Pre morálne zásady Tóry je centrálna neodňateľná svätosť a dôstojnosť každej ľudskej bytosti. Všetci sme boli stvorení na Boží obraz. Tento spoločný morálny dôraz môže byť základom zlepšeného vzťahu medzi dvoma našimi komunitami. Môže byť tiež základom silného svedectva pre celé ľudstvo, čo sa týka zlepšenia života našich blízkych a postavenia sa proti nemorálnostiam a modlárstvam, ktoré nám škodia a robia nás horšími. Takéto svedectvo je potrebné osobitne po nevídaných hrôzach minulého storočia.

Nacizmus nebol kresťanským fenoménom. Nacistická ideológia by sa nebola mohla uchytiť ani uskutočniť bez dlhých dejín kresťanského antijudaizmu a kresťanského násilia voči židom. Na nacistických krutostiach voči Židom sa podieľalo alebo s nimi sympatizovalo priveľa kresťanov. Ďalší kresťania proti týmto zverstvám neprotestovali dostatočne. Ale samotný nacizmus nebol nevyhnutným dôsledkom kresťanstva. Keby bolo nacistické vyhladzovanie Židov úplne úspešné, jeho vražedná zúrivosť by sa viac obrátila priamo na kresťanov. S vďačnosťou vyjadrujeme uznanie tým kresťanom, ktorí riskovali alebo obetovali svoje životy, aby zachránili Židov počas nacistického režimu. So zreteľom na to podporujeme, aby v kresťanskej teológii pokračovalo nedávne úsilie o jednoznačné odmietnutie pohrdania judaizmom a židovským ľudom. Chválime tých kresťanov, ktorí odmietajú toto učenie o pohrdaní, a neviníme ich za hriechy, ktoré spáchali ich predkovia.

Ľudsky nezmieriteľný rozdiel medzi židmi a kresťanmi sa neurovná, kým Boh nevykúpi celý svet, ako prisľúbil v Písme. Kresťania poznávajú Boha a slúžia mu prostredníctvom Ježiša Krista a kresťanskej tradície. Židia poznávajú Boha a slúžia mu prostredníctvom Tóry

a židovskej tradície. Tento rozdiel sa neurovná tým, že jedna komunita bude trvať na tom, že vykladá Písmo presnejšie ako tá druhá; ani tým, že nad ňou bude uplatňovať politickú moc. Židia si môžu vážiť vernosť kresťanov ich zjaveniu, práve tak ako my očakávame od kresťanov, že si budú vážiť našu vernosť nášmu zjaveniu. Ani žid, ani kresťan by nemal byť nútený uznať učenie druhej komunity.

Nový vzťah medzi židmi a kresťanmi neoslabí židovské praktizovanie (viery). Zlepšený vzájomný vzťah neurýchli kultúrnu a náboženskú asimiláciu, ktorej sa židia právom obávajú. Nezmení tradičné židovské formy kultu ani nezvýši podiel miešaných manželstiev medzi židmi a nežidmi, ani nepresvedčí viac židov prestúpiť na kresťanstvo, ani nevytvorí nežiaduce zmiešanie judaizmu a kresťanstva. Vážime si kresťanstvo ako náboženstvo, ktoré má pôvod v rámci judaizmu a ktoré s ním má stále významné kontakty. Kresťanstvo nevnímame ako rozšírenie judaizmu. Len ak budeme mať v láske naše vlastné tradície, môžeme uskutočňovať tento vzťah v úplnosti.

Židia a kresťania musia spolupracovať na spravodlivosti a pokoji. Židia a kresťania, každý svojím vlastným spôsobom, si uvedomujú nevykúpený stav sveta, ktorý sa odráža v pretrvávajúcom prenasledovaní, chudobe, ponižovaní a utrpení ľudí. Aj keď spravodlivosť a pokoj patria v konečnom dôsledku Bohu, naše spojené úsilie spolu s ďalšími z iných spoločenských viery pomôžu priňať Božie kráľovstvo, v ktoré dúfame a po ktorom túžime. Oddelene aj spoločne musíme pracovať na tom, aby sme do nášho sveta vnášali spravodlivosť a pokoj. V tomto snažení sa riadime víziou prorokov Izraela:

V budúcich dňoch bude pevne stáť vrch Pánovho domu na vrchole hôr vyvýšený nad pahorky. Budú k nemu prúdiť všetky

národy a putovať mnohé kmene a povedia si: „Poďme, vystúpme na Pánov vrch, do domu Jakubovho Boha, aby nás poučil o svojich cestách a my budeme kráčať po jeho chodníkoch“ (Izaiáš 2, 2 – 3).

Tikva Frymer-Kensky, University of Chicago

David Novak, University of Toronto

Peter Ochs, University of Virginia

Michael Signer, University of Notre Dame

Národný projekt židovských vedcov

PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA

ŽIDOVSKÝ LUD A JEHO SVÄTÉ PÍSMA V KREŠŤANSKEJ BIBLI

PREDSLOV

V teológii cirkevných otcov bola ústrednou témou otázka vnútornej jednoty celej Biblie Cirkvi, pozostávajúcej zo Starého a Nového zákona. Že to určite nebol len teoretický problém, možno takpovediac rukolapne vnímať na duchovnej ceste jedného z najväčších učiteľov kresťanstva, sv. Augustína z Hippa. Ako devätnásťročný zažil Augustín v roku 373 prvú hlbokú skúsenosť obrátenia. Čítanie jednej z Cicerových kníh, strateného diela *Hortensius*, v ňom spôsobilo prvé hlboké obrátenie, ktoré sám spätne opísal takto: „K tebe, Pane, obrátila moje modlitby... tak, že som sa už začal dvíhať, aby som sa vrátil k tebe... Akou túžbou som horel, Bože môj, akou túžbou som horel zalietat' k tebe“ (*Vyznania III.* 4, 7 – 8). Pre mladého Afričana, ktorý ako dieťa prijal soľ, ktorá ho uspôsobila byť katechumenom, bolo jasné, že obrátenie k Bohu musí byť obrátením ku Kristovi, že bez Krista nemôže skutočne nájsť Boha. Tak prešiel od Cicera k Biblii a zažil hrozné sklamanie. V zložitých právnických formulách Starého zákona, v jeho spleťtých a niekedy aj krutých príbehoch nedokázal rozpoznať múdrosť, ktorej by sa otvoril. Pri svojom hľadaní narazil

na ľudí, ktorí hlásali nové duchovné kresťanstvo – kresťanstvo, v ktorom sa Starým zákonom pohrdalo ako neduchovným a vzbudzujúcim odpor. Kresťanstvo, ktorého Kristus nepotreboval svedectvo židovských prorokov. Títo ľudia sľubovali kresťanstvo prostého a čistého rozumu, v ktorom bol Kristus veľkým osvietencom privádzajúcim ľudí k pravému sebapoznaniu. Boli to manichejci.¹

Veľkolepý prísľub manichejcov sa ukázal ako falošný, ale problém sa tým neriešil. Na kresťanstvo Katolíckej cirkvi mohol Augustín konvertovať až potom, čo ho sv. Ambróz oboznámil s výkladom Starého zákona, ktorý osvetlil Bibliu Izraela vzhľadom na Krista, a tak sa ukázalo svetlo múdrosti, ktorú hľadal. Tým sa neprekonal len vonkajšie pohoršenie z neuspokojivej literárnej formy starolatinskej Biblie (*Vetus latina*), ale predovšetkým vnútorné pohoršenie z knihy, ktorá už nepredstavovala len dokument o dejinách viery jedného určitého národa – so všetkými jeho omylmi a poblúdeniami – ale ako hlas od Boha zoslanej múdrosti, ktorá sa obracia na všetkých. Takéto čítanie Biblie Izraela – spoznávajúce, že na historických cestách Izraela presvitá Kristus a tým aj Logos, samotná večná múdrosť – nebolo podstatné iba pri Augustínovom rozhodovaní sa pre vieru: bolo a je podstatné pri rozhodovaní sa pre vieru v celej Cirkvi.

Je však takéto čítanie správne? Dá sa ešte aj dnes obhájiť a realizovať? Z perspektívy historicko-kritickej exegézy to vyzerá – aspoň na prvý pohľad – akoby všetko hovorilo proti. Popredný liberálny teológ Adolf von Harnack sa k tomu v roku 1920 vyjadril takto: „Zavrhnúť Starý zákon v 2. storočí (narážal na Marciona) bolo chybou, ktorú

¹ Porov. opis tejto fázy Augustínovej duchovnej cesty in BROWN, P.: *Augustine of Hippo. A Biography*, London 1967, s. 40 – 45.

veľká Cirkev právom odmietla. Uchovať si ho v 16. storočí bolo údelom, ktorému reformácia nebola schopná uniknúť, ponechať ho však po 19. storočí v protestantizme ako kánonický dokument, rovnocenný s Novým zákonom, je dôsledkom náboženského a cirkevného ochromenia.²

Má Harnack pravdu? Sprvu sa zdá, akoby tomu všetko nasvedčovalo. Ak aj Ambrózova exegéza – hoci v detailoch dosť premenlivá – otvorila Augustínovi cestu k Cirkvi a svojím hlavným zameraním sa stala základom viery v Božie slovo Biblie, dvojdielnej a predsa stále jednotnej, možno voči tomu ihneď namietnuť, že Ambróz sa tento spôsob exegézy naučil v Origenovej škole, ktorý ju ako prvý ucelene praktizoval. Hovorí sa však, že Origenes len aplikoval na Bibliu metódu alegorickej interpretácie, používanej pri výklade starovekých náboženských spisov, najmä Homérových, takže neuskutočnil len helenizáciu, ktorá bola biblickému slovu vnútorne cudzia, ale použil metódu, ktorá sama osebe nebola vierohodná, pretože smerovala k tomu, že sa ako posvätné uchovalo to, čo v skutočnosti predstavovalo svedectvo kultúry, ktoré nemožno aktualizovať. Nie je to však také jednoduché. Miesto gréckej homérovej exegézy mohol Origenes viac stavať na starozákonnej exegéze, ktorá vznikla v židovskom prostredí – predovšetkým v Alexandrii pod vedením Filóna – a pokúšala sa celkom osobitým spôsobom odhaliť Bibliu Izraela Grékom, ktorí napriek polyteizmu už oddávna hľadali jediného Boha, ktorého mohli nájsť v Biblii. Navyše Origenes sa učil u rabínov. Napokon vypracoval celkom špecifické kresťanské

² VON HARNACK, A.: *Marcion*, 1920. Reprint – Darmstadt 1985, s. XII a 217.

princípy: vnútornú jednotu Biblie ako zásadu interpretácie a Krista ako ústredný bod všetkých starozákonných ciest.³

No nech už v detailoch posudzujeme Origenovu a Ambrozovu exegézu akokoľvek, jej posledným východiskom nebola ani helenistická alegória, ani Filón, ani rabínske metódy. Jej konečným základom – presahujúcim detaily v interpretácii – bol samotný Nový zákon. Ježiš z Nazareta si nárokoval na to, že je pravým dedičom Starého zákona – „Písma“ – a že mu dáva definitívny výklad, samozrejme nie na spôsob zákonníkov, ale z autority samotného Autora: „Vyučoval ako niekto, kto má (božskú) moc, nie ako zákonníci“⁴ (Mk 1, 22). Príbeh o emauzských učeníkoch opäť hovorí o tomto nároku: „A vykladal im, počnúc Mojžišom a všetkými prorokmi, čo sa naňho vzťahovalo v celom Písme“ (Lk 24, 27). Novozákonní autori sa snažili tento nárok detailne podporiť, najmä Matúš, ale rovnako aj Pavol, ktorý pritom používal rabínske metódy interpretácie a pokúsil sa ukázať, že práve táto forma interpretácie rozvinutá zákonníkmi privádza ku Kristovi ako ku kľúču „Písem“. Pre autorov a zakladateľov Nového zákona sú knihy Starého zákona jednoducho „Písma“, až neskôr

³ Rozhodujúci posun v hodnotení Origenovej exegézy urobil H. de Lubac vo svojej knihe *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paríž 1950). Následne vzbudili pozornosť predovšetkým diela H. Crouzela (napr. *Origène* 1985). Kvalitný prehľad o stave výskumu ponúka H. J. Sieben vo svojom úvode ku knihe *Origenes. In Lucam homiliae* (Freiburg 1991), s. 7 – 53. Syntézu jednotlivých prác H. de Lubaca o probléme interpretácie Biblie ponúka dielo, ktoré vydal J. Voderholzer: *H. de Lubac, Typologie, Allegorese, Geistiger Sinn. Studien zur Geschichte der christlichen Schriftauslegung* (Johannes Verlag, Freiburg 1999).

⁴ V prípade, že slovenský preklad (Ústav sv. Cyrila a Metoda) nezohľadňuje významové odlišnosti, na ktoré chce text poukázať, boli biblické citáty uvádzané na základe Slovenského ekumenického prekladu, Slovenská biblická spoločnosť, Banská Bystrica 2008.

mohla rodiaca sa Cirkev pozvoľne formovať novozákonný kánon, ktorý rovnako predstavoval Sväté písmo, ale vždy len v tom zmysle, že ako taký predpokladá Bibliu Izraela, Bibliu apoštolov a ich žiakov, ktorá až od tej doby prijala názov Starý zákon a poskytla mu kľúč k interpretácii.

Z tohto pohľadu cirkevní otcovia svojou kristologickou interpretáciou Starého zákona nevytvorili nič nové, ale len rozvinuli a usporiadali to, čo našli v samotnom Novom zákone. Táto základná syntéza kresťanskej viery sa však musela stať problematickou vo chvíli, keď historické povedomie rozvíjalo interpretačné zásady, podľa ktorých sa patristická exegéza musela javiť ako nehistorická, a teda objektívne neudržateľná. Luther v kontexte humanizmu a jeho nového historického povedomia, predovšetkým však v kontexte svojho učenia o ospravedlnení, vyvinul novú formuláciu vzťahu medzi oboma časťami kresťanskej Biblie, ktorá sa už nezakladá na vnútornom súlade Starého a Nového zákona, ale na ich, vo svojej podstate dialektickom protiklade z hľadiska dejín spásy a na protiklade medzi Zákonom a evanjeliom. Bultmann vyjadril tento základný prístup moderným spôsobom, keď povedal, že Starý zákon sa naplnil v Kristovi tým, že stroskotal. Radikálnejšia je práve vyššie uvedená Harnackova téza, na ktorú – pokiaľ viem – prakticky síce nikto nepristúpil. Ale bola celkom logická z hľadiska exegezy, pre ktorú texty z minulosti môžu mať len ten význam, ktorý im chceli dať autori v danom historickom kontexte. Žeby však autori starozákonných kníh, ktorí žili niekoľko storočí pred Kristom, chceli vopred poukazovať na Krista a novozákonnú vieru, to sa v modernom historickom povedomí zdá viac ako nepravdepodobné.

V dôsledku toho sa zdalo, že víťazstvo historicko-kritickej exegezy znamenalo koniec pre kresťanský výklad

Starého zákona začatého Novým zákonom. Nie je to iba, ako sme videli, otázka nejakých historických detailov, tu ide o spochybnenie samotných základov kresťanstva. Je teda zrejmé, prečo nechcel nikto nasledovať Harnackov návrh vyzývajúci, aby sa teraz už konečne uskutočnil rozchod so Starým zákonom, o čo sa už skôr snažil Marcion. To, čo by ostalo, teda iba náš Nový zákon, by bolo samo osebe nezmyselné. Predkladaný dokument Pápežskej biblickej komisie o tom hovorí: „Bez Starého zákona by bol Nový zákon nerozlúštiteľnou knihou, rastlinou zbavenou koreňov a odsúdenou na uschnutie“ (č. 84).

V tomto okamihu je zrejmé, pred akou zložitou úlohou sa ocitla Pápežská biblická komisia, keď sa rozhodla zaoberať témou vzťahu Starého a Nového zákona. Ak sa má nájsť nejaké východisko zo slepej uličky opísanej Harnackom, je potrebné rozšíriť a prehĺbiť koncepciu interpretácie historických textov, aby boli obhájitelné v dnešnej dobe v konfrontácii s názorom liberálnych intelektuálov a najmä aby sa dali aplikovať na text Biblie, prijímaný vierou ako Božie slovo. V tomto smere priniesli posledné desaťročia celý rad významných poznatkov. V tomto smere sa v posledných desaťročiach udiala významná vec. Pápežská biblická komisia predstavila podstatný prínos týchto štúdií vo svojom dokumente *Interpretácia Biblie v Cirkvi*, zverejnenom v roku 1993. Prehĺbenie mnohorozmernosti ľudskej reči, ktorá nie je viazaná na konkrétny bod v histórii, ale smeruje do budúcnosti, pomohlo lepšie pochopiť, ako môže Božie slovo používať ľudskú reč, aby dalo postupujúcim dejinám zmysel, ktorý presahuje prítomný okamih a tým vytvára jednotu celku. Vychádzajúc zo svojho predchádzajúceho dokumentu a na základe starostlivého zváženia metódy Pápežská biblická komisia do hĺbky preskúmala

vzťah medzi jednotlivými veľkými tematickými celkami Starého aj Nového zákona, a napokon mohla skonštatovať, že kresťanská hermeneutika Starého zákona, ktorá je nepochybne veľmi odlišná od židovskej, „napriek tomu zodpovedá potenciálnemu zmyslu, ktorý je v textoch skutočne prítomný“ (č. 64). To je výsledok, ktorý považujem za veľmi dôležitý pre pokračovanie dialógu, ale predovšetkým pre samotné základy kresťanskej viery.

Biblická komisia však nemohla pri svojej práci odhliadať od našej aktuálnej situácie, keď dráma šoa posunula celú túto otázku do iného svetla. Nastolila dva hlavné problémy: môžu si kresťania po tom všetkom, čo sa udialo, ešte pokojne nárokovať na to, že sú právoplatnými dedičmi Biblie Izraela? Môžu pokračovať v kresťanskej interpretácii tejto Biblie alebo by sa radšej mali – plní úcty a pokory – zriecť tohto nároku, ktorý musí vo svetle toho, čo sa stalo, vyzeráť ako niečo trúfalé? S tým súvisí druhá otázka: neprispel samotný spôsob zobrazovania Židov a židovského národa v Novom zákone k vytvoreniu nepriateľstva voči židovskému národu, čo poskytlo oporu ideológii usilujúcej sa o vyhladenie Izraela? Komisia si položila obe otázky. Je zrejmé, že odmietnutie Starého zákona zo strany kresťanov by nemalo za následok len zánik samotného kresťanstva, ako už bolo vyššie naznačené, ale nemohlo by prispieť ani ku kladnému vzťahu medzi kresťanmi a židmi, lebo obe strany by stratili spoločný základ. Čo však musí vyplývať z toho, čo sa udialo, je nový rešpekt voči židovskej interpretácii Starého zákona. Dokument sa k tomu vyjadruje dvoma spôsobmi. V prvom rade tvrdí, že židovský výklad Biblie „je možným výkladom, ktorý je v kontinuite so židovskými Svätými písmami z obdobia Druhého chrámu a je to analogické čítanie ku kresťanskému čítaniu, ktoré sa vyvinulo paralelným spôsobom“ (č. 22). A dodáva,

že „kresťania sa môžu veľa naučiť zo židovskej exegézy, ktorá sa praktizuje už vyše dvetisíc rokov. Zo svojho pohľadu zasa kresťania môžu dúfať, že židia⁵ môžu mať osov zo skúmania kresťanskej exegézy“ (*tamže*). Myslím, že tieto analýzy môžu byť užitočné v napredovaní židovsko-kresťanského dialógu, ale tiež vo vnútornej formácii kresťanského povedomia. Otázke zobrazovania Židov v Novom zákone sa venuje záverečná časť dokumentu, v ktorej sú starostlivo skúmané „protižidovské“ texty. Tu by som chcel zdôrazniť len jeden aspekt, ktorý je pre mňa zvlášť dôležitý. Dokument poukazuje na to, že výčitky adresované Židom v Novom zákone nie sú častejšie ani ostrejšie ako obvinenia proti Izraelu v Zákone a u Prorokov, teda v rámci samotného Starého zákona (č. 87). Patria k prorockému vyjadrovaniu Starého zákona, a preto ich treba interpretovať ako prorocké výroky: varujú pred súčasnými pochybeniami, ale vo svojej podstate sú vždy dočasné, a tak stále zostávajú otvorené pre nové možnosti spásy.

Rád by som vyjadril členom Pápežskej biblickej komisie vďačnosť a uznanie za ich úsilie. Z ich trpezlivo vedených diskusií počas viacerých rokov vzišiel tento dokument, o ktorom som presvedčený, že môže ponúknuť významnú pomoc pri štúdiu jednej z ústredných otázok kresťanskej viery, ako aj pri hľadaní nového porozumenia medzi kresťanmi a židmi.

Rím, na sviatok Nanebovstúpenia Pána 2001

kardinál Joseph Ratzinger

⁵ V predkladanom dokumente sa slovo „Žid, Židia“ uvádza väčšinou s veľkým začiatočným písmenom, pretože etnický a náboženský význam slova sa prekrýva. Pokiaľ sa však v texte vyskytuje priame porovnanie kresťania a židia, teda označenie na základe náboženského významu, je slovo „žid“ uvádzané s malým začiatočným písmenom.

ÚVOD

1. Súčasná doba priviedla kresťanov k lepšiemu uvedomeniu si bratských pút, ktoré ich úzko spájajú so židovským národom. Počas druhej svetovej vojny (1939 – 1945) musel židovský národ v dôsledku tragických udalostí, presnejšie povedané, hanebných zločinov, podstúpiť nesmierne ťažkú skúšku, ktorá vo väčšine Európy ohrozila jeho existenciu. V týchto okolnostiach niektorí kresťania nevyvinuli taký duchovný odpor, aký by sa právom očakával od Kristových učeníkov, ani nezaujali primeranú iniciatívu proti nim. Iní kresťania však ochotne poskytli pomoc Židom nachádzajúcim sa v nebezpečenstve, často s nasadením vlastného života. V dôsledku tejto nesmiernej tragédie sa kresťania ocitli pred nevyhnutnosťou prehodnotiť svoje vzťahy k židovskému národu. V tomto smere sa už urobilo značné skúmanie a uvažovanie. Pápežská biblická komisia si stanovila za úlohu podieľať sa v rámci svojej kompetencie na tomto úsilí. Samozrejme, ohraničenosť kompetencie jej nedovoľuje zaujať postoj ku všetkým historickým či aktuálnym aspektom tohto problému, preto sa obmedzuje na pohľad biblickej exegézy na základe súčasného stavu výskumu.

Kladie si nasledujúcu otázku: Aké vzťahy ustanovuje kresťanská Biblia medzi kresťanmi a židovským národom? Všeobecná odpoveď na túto otázku je zrejmá: kresťanská Biblia nastoľuje medzi kresťanmi a židovským národom mnohostranné a veľmi úzke putá, a to z dvojakého dôvodu. Po prvé preto, že z väčšej časti pozostáva zo „Svätých písem“ (*Rim 1, 2*) židovského národa, ktoré kresťania nazývajú

„Starý zákon“, a po druhé preto, že obsahuje zbierku spisov, ktoré hlásajú vieru v Ježiša Krista a kladú ju do úzkeho vzťahu k Svätým písmam židovského národa. Táto druhá skupina spisov, ako vieme, sa nazýva „Nový zákon“, a to vo vzťahu k „Starému zákonu“.

Je nepopierateľné, že medzi nimi existuje blízky vzťah. Dôkladnejšie skúmanie však odhaľuje, že nejde o jednoduchý vzťah, ale že je veľmi komplexný a siaha od ich dokonalého súladu v niektorých bodoch až k silnému napätiu v iných. Preto je nevyhnutné pozorné štúdium. Pápežská biblická komisia sa mu venovala v uplynulých rokoch a výsledky jej štúdia, ktoré si nerobia nárok na podrobné vyčerpanie témy, tu predstavujeme v troch kapitolách. V prvej, základnej kapitole sa konštatuje, že Nový zákon uznáva autoritu Starého zákona ako Božieho zjavenia a že bez úzkeho spojenia s ním a so židovskou tradíciou, ktorou bol odovzdávaný ďalej, je nezrozumiteľný. Druhá kapitola potom analyticky skúma, ako si spisy Nového zákona osvojujú bohatý obsah Starého zákona, pričom jeho základné témy chápu vo svetle Ježiša Krista. Napokon v tretej kapitole sú zaznamenané veľmi rôznorodé postoje vyjadrené voči Židom v spisoch Nového zákona, pričom tieto nachádzajú svoj vzor práve v Starom zákone.

Pápežská biblická komisia dúfa, že takto prispeje k ďalšiemu napredovaniu dialógu medzi kresťanmi a židmi, s jasnosťou a v duchu obojstrannej úcty a náklonnosti.

I. SVÄTÉ PÍSMĚ ŽIDOVSKÉHO LUDU – ZÁKLADNÁ SÚČASŤ KREŠŤANSKEJ BIBLIE

2. Spoločenstvo kresťanov je so židovským ľudom spojené predovšetkým na základe svojho historického pôvodu. Vskutku ten, v ktorého kresťania veria, Ježiš z Nazareta, je synom židovského národa. Rovnako aj Dvanásť, ktorých si vyvolil, „aby boli s ním a aby ich posielal kázať“ (*Mk* 3, 14). Spočiatku kázali len židom a prozelytom, teda pohanom, ktorí sa pripojili k židovskej komunite (porov. *Sk* 2, 11). Tak sa v lone judaizmu prvého storočia po Kr. zrodilo kresťanstvo. Postupne sa potom od neho oddelilo, no Cirkev nemohla nikdy zabudnúť na svoje židovské korene, o ktorých jasne svedčí Nový zákon. Židom dokonca v tomto smere pripisuje prvenstvo, lebo evanjelium „je Božou mocou na spásu každému, kto verí, *najprv Židovi*, potom Grékov“ (*Rim* 1, 16).

Stále aktuálnym prejavom tohto pôvodného zväzku je fakt, že kresťania prijímajú Sväté písma židovského národa ako Božie slovo, ktoré je určené aj im. Cirkev naozaj prijala všetky knihy obsiahnuté tak v hebrejskej, ako aj gréckej Biblii ako Bohom inšpirované. Označenie „Starý zákon/Stará zmluva“ pre zbierku týchto kníh, je výrazom, ktorý presadzoval apoštol Pavol na označenie týchto spisov pripisovaných Mojžišovi (porov. *2 Kor* 3, 14 – 15). Jeho význam sa od konca druhého storočia po Kr. rozšíril tak, že zahrnul aj ostatné spisy židovského národa napísané v hebrejčine, aramejčine alebo gréčtine. Označenie „Nový zákon/Nová zmluva“ pochádza z výroku Knihy proroka Jeremiáša, ktorý zvestuje „novú zmluvu“ (*Jer* 31, 31). Výraz v gréckej Septuaginte označoval „nové ustanovenie“, „novú

zmluvu“ (*kainé diathéké*). Proroctvo oznamuje, že Boh zamýšľa uzavrieť novú zmluvu. Kresťanská viera vďaka ustanoveniu Eucharistie vidí uskutočnenie tohto prislúbenia v tajomstve Ježiša Krista (porov. 1 Kor 11, 25; Hebr 9, 15). Preto sa časť spisov, ktorá vyjadruje vieru Cirkvi v jej novosti, nazýva „Nový zákon“. Už samotný názov vyjadruje existenciu vzťahu voči „Starému zákonu“.

A. NOVÝ ZÁKON UZNÁVA AUTORITU SVÄTÝCH PÍSEM ŽIDOVSKÉHO ĽUDU

3. Spisy Nového zákona sa nikdy nepredstavujú ako úplne niečo nové. Naopak, ukazujú, že sú hlboko zakorenené v dlhodobom prežívaní viery Izraela, prežívaní, ktoré v rôznych formách zachytávajú posvätné knihy tvoriace Písma židovského národa. Nový zákon uznáva ich božskú autoritu. Toto uznanie autority Svätých písem Izraela je vyjadrené mnohorakými – viac či menej zjavnými spôsobmi.

1. Implicitné uznanie autority

Keď začneme od toho menej zreteľného, čo napriek tomu veľa odhaľuje, všimneme si, že sa používa rovnaký jazyk. Novozákonná gréčtina veľmi závisí od gréčtiny Septuaginty, či už ide o gramatické väzby ovplyvnené hebrejčinou, alebo o slovnú zásobu, predovšetkým náboženského charakteru. Bez znalosti gréčtiny Septuaginty nemožno pochopiť presný význam mnohých dôležitých výrazov Nového zákona.⁶

⁶ Uvedme napr. *angelos* – „posol“ alebo „anjel“, *ginóskein* – „poznať“ alebo „mať vzťah s niekým“, *diathéké* – „testament“ alebo „dohoda“, „zmluva“.

Táto jazyková príbuznosť sa vzťahuje aj na mnohé výrazy, ktoré si Nový zákon vypožičiava z Písem židovského národa, a vedie k častému výskytu *odkazov a implicitných citácií*, t. j. celých viet prevzatých do Nového zákona bez označenia, že ide o citácie. Výskyt odkazov možno rátať na stovky, ale ich identifikácia je veľmi často predmetom diskusie. Ako najmarkantnejší príklad sa uvádza Zjavenie apoštola Jána, ktoré neobsahuje nijakú výslovnú citáciu hebrejskej Biblie, ale pozostáva z hustej spleti odkazov a narážok. Text Zjavenia apoštola Jána je tak preniknutý Starým zákonom, že je často ťažké rozlíšiť, kde ide o narážku a kde nie.

Čo platí o Zjavení apoštola Jána, to sa týka – i keď v menšom rozsahu – aj evanjelií, Skutkov apoštolov a novozákonných listov.⁷ Rozdiel spočíva v tom, že v týchto ďalších spisoch sa okrem toho nachádza aj množstvo *výslovných citácií*, t. j. citácií, ktoré sa ako také aj uvádzajú.⁸ Tieto spisy teda otvorene poukazujú na to, čo je najdôležitejšie z toho prevzatého, a tým dávajú najavo, že uznávajú autoritu hebrejskej Biblie ako Božieho zjavenia.

2. Explicitné odkazy na autoritu Písem židovského ľudu

4. Toto uznanie autority nadobúda v jednotlivých prípadoch rôzne formy. Niekedy nájdeme v kontexte zjavenia

nomos – „zákon“ alebo „zjavenie“, *ethné* – „národy“ alebo „pohania“.

⁷ Napríklad v Evanjeliu podľa Matúša sa nachádza 160 nepriamych citácií a narážok; 60 v Evanjeliu podľa Marka; 192 v Evanjeliu podľa Lukáša; 137 v Evanjeliu podľa Jána; 140 v Skutkoch apoštolov; 72 v Liste Rimanom atď.

⁸ V Matúšovom evanjeliu je 38 citácií; 15 v Markovom; 15 v Lukášovom; 14 v Jánovom; 22 v Skutkoch; 47 v Liste Rimanom atď.

jednoduché sloveso *legei*, „(on alebo ona) hovorí“, so zamlčaným podmetom, ako neskôr aj v rabínskych spisoch, z kontextu však vyplynie, že treba predpokladať existenciu podmetu,⁹ ktorý dáva textu veľkú autoritu: Písmo, Pán alebo Kristus.¹⁰ V ďalších prípadoch je podmet vyjadrený: je to „Písmo“, „Zákon“ alebo „Mojžiš“ či „Dávid“, o ktorom sa poznáva, že bol inšpirovaný, alebo „prorok“ – často „Izaiáš“, niekedy „Jeremiáš“ – ale tiež „Duch Svätý“ alebo „Pán“, ako o tom hovorili prorocky.¹¹ U Matúša sa dvakrát nachádza komplexná formula, ktorá zároveň vyjadruje božského hovoriaceho a jeho ľudského sprostredkovateľa: „... čo Pán povedal ústami proroka...“ (Mt 1, 22; 2, 15). Na iných miestach ostáva pomenovanie Pána implicitné a je naznačené len pomocou predložky *dia* – „prostredníctvom“ – na označenie ľudského hovorcu. V týchto Matúšových textoch sa sloveso „hovoriť“ používa v prítomnom čase, aby sa citáty hebrejskej Biblie ukázali ako živé slová, ktorých autorita je stále aktuálna.

Namiesto slovesa „hovoriť“ sú citácie často uvádzané slovesom „písať“; v gréčtine je však použité perfektum, teda čas vyjadrujúci pretrvávajúci účinok uplynulého deja: *gegraptai* „bolo napísané“, a rovnako od daného času do budúcnosti: „je napísané“. Sloveso *gegraptai* má veľkú silu. Ježiš ním po prvýkrát aj bez ďalšieho vysvetľovania úspešne

⁹ Rim 10, 8; Gal 3, 16; Hebr 8, 8; 10, 5.

¹⁰ Nevyjadrený podmet: Písmo (Rim 10, 8; porov. 10, 11), Pán (Gal 3, 16; porov. Gn 13, 14 - 15; Hebr 8, 8; porov. 8, 8. 9), Kristus (Hebr 10, 5).

¹¹ Vyjadrený podmet: „Písmo“ (Rim 9, 17; Gal 4, 30), „Zákon“ (Rim 3, 19; 7, 7), „Mojžiš“ (Mk 7, 10; Sk 3, 22; Rim 10, 19), „Dávid“ (Mt 22, 43; Sk 2, 25; 4, 25; Rim 4, 6), „prorok“ (Mt 1, 22; 2, 15), „Izaiáš“ (Mt 3, 3; 4, 14; atď.; Jn 1, 23; 12, 39. 41; Rim 10, 16. 20), „Jeremiáš“ (Mt 2, 17), „Duch Svätý“ (Sk 1, 16; Hebr 3, 7; 10, 15), „Pán“ (Hebr 8, 8. 9. 10 = Jer 31, 31. 32. 33).

odporuje pokušiteľovi: „Napísané je: Nielen z chleba žije človek...” (Mt 4, 4; Lk 4, 4), po druhýkrát pripája *palin* „ale“ (Mt 4, 7) a tretíkrát *gar* „lebo“ (Mt 4, 10). Toto „lebo“ výslovne ukazuje, že textu Starého zákona sa pripisuje argumentačná hodnota, aká bola implicitne obsiahnutá v prvých dvoch prípadoch. Stáva sa, že nejaký biblický text nemá definitívnu hodnotu, a preto musí ustúpiť novému významu; vtedy používa Nový zákon grécky *aorist*, ktorý situuje výrok do minulosti. Týka sa to napr. Mojžišovho zákona ohľadom manželskej rozluky: „Pre tvrdosť vášho srdca vám [Mojžiš] napísal (*egrapsen*) toto prikázanie“ (Mk 10, 5; porov. tiež Lk 20, 28).

5. Nový zákon veľmi často používa na argumentáciu texty hebrejskej Biblie, a to tak so slovesom „hovoriť“, ako aj so slovesom „písať“. Príležitostne môžeme nájsť: „Ved’ (on) hovorí...”¹² a častejšie „lebo je napísané...”¹³ Formuly „lebo je napísané“, „pretože je napísané“, „ako je napísané“ sú v Novom zákone veľmi časté; len v *Liste Rimanom* sa vyskytujú 17-krát.

Vo svojich argumentáciách ohľadom náuky sa Pavol ustavične opiera o Písma svojho národa. Pavol rozlišuje veľmi jasne medzi biblickou argumentáciou a ľudským zdôvodnením. Argumentáciám na základe Písem pripisuje nespochybniteľnú hodnotu.¹⁴ Podľa neho majú židovské Písma stále aktuálnu hodnotu aj pre duchovný život kresťanov: „Všetko, čo raz bolo napísané, bolo napísané

¹² Rim 9, 15, 17; 1 Tim 5, 18.

¹³ Mt 2, 5; 4, 10; 26, 31; atď.

¹⁴ 1 Kor 9, 8; Rim 6, 19; Gal 3, 15.

nám na poučenie, aby sme trpezlivosťou a útechou v Písme mali nádej.“¹⁵

Argumentácii, ktorá sa opiera o Písma židovského národa, pripisuje Nový zákon rozhodujúcu hodnotu. V tejto súvislosti Ježiš v štvrtom evanjeliu vyhlasuje, že „Písma nemožno zrušiť“ (Jn 10, 35). Ich platnosť sa totiž odvodzuje zo skutočnosti, že sú „Božím slovom“ (*tamže*). Toto presvedčenie sa prejavuje neustále. Dva texty sú v tomto ohľade mimoriadne významné, lebo hovoria o božskej inšpirácii. V Druhom liste Timotejovi sa na základe poznania „Svätých písem“ (3, 15) nachádza toto tvrdenie: „Celé Písmo je Bohom vnuknuté (*theopneustos*) a užitočné na poučanie, na usvedčovanie, na nápravu a na výchovu v spravodlivosti, aby bol Boží človek dokonalý a pripravený na každé dobré dielo“ (2 Tim 3, 16 – 17). A keď sa v Druhom Petrovom liste hovorí podrobnejšie o prorockých výrokoch obsiahnutých v Starom zákone, píše sa: „Predovšetkým však vedzte, že nijaké proroctvo v Písme nepripúšťa súkromný výklad. Lebo proroctvo nikdy nevzišlo z ľudskej vôle; ale pod vedením Ducha Svätého prehovorili ľudia poslaní od Boha“ (2 Pt 1, 20 – 21). Ani jeden z týchto textov sa neobmedzuje len na to, aby potvrdil autoritu Písem židovského národa; ale oba poukazujú na základ tejto autority v božskej inšpirácii.

B. NOVÝ ZÁKON DOSVEDČUJE SVOJ SÚLAD S PÍSMAMI ŽIDOVSKÉHO ĽUDU

6. V ďalších textoch je zjavné dvojaké presvedčenie: na jednej strane, že sa musí nevyhnutne naplniť to, čo je napísané

¹⁵ Rim 15, 4; porov. 1 Kor 10, 11.

v Písmach židovského národa, pretože to zjavuje Boží plán, ktorý sa nemôže neuskutočniť; na druhej strane, že Kristov život, jeho smrť a vzkriesenie plne zodpovedajú tomu, čo bolo povedané v týchto Písmach.

1. Nevyhnutnosť naplnenia Písem

Prvé presvedčenie, o ktorom sme hovorili, je najjasnejšie vyjadrené v slovách, ktoré vzkriesený Ježiš adresoval svojim učeníkom v Lukášovom evanjeliu: „Toto je to, čo som vám hovoril, kým som bol ešte s vami, že sa musí (*dei*) splniť všetko, čo je o mne napísané v Mojžišovom zákone, u Prorokov a v Žalmoch“ (Lk 24, 44). Toto tvrdenie odhaľuje základ spomínanej nevyhnutnosti (*dei* – „treba“) uskutočnenia Ježišovho veľkonočného tajomstva, nevyhnutnosti, potvrdennej na mnohých miestach v evanjeliách: „Syn človeka *musí* veľa trpieť [...] a na tretí deň vstane z mŕtvych“¹⁶; „Ale ako by sa potom splnilo Písmo, že to *má byť* takto?“ (Mt 26, 54); „Musí sa na mne splniť, čo je napísané“ (Lk 22, 37).

Pretože sa nevyhnutne „*musí*“ splniť, čo stojí napísané v Starom zákone, udalosti sa dejú, „*aby*“ sa toto splnilo. To často vyhlasuje Matúš, najskôr v evanjeliu o Ježišovom detstve, potom v rozprávaní o jeho verejnom živote¹⁷ a v celom pašiovom rozprávaní (Mt 26, 56). Markovo evanjelium uvádza paralelu k posledne spomínanému miestu v jednej zosilňujúcej neúplnej vete: „Ale *musí* sa splniť Písmo“ (Mk 14, 49). Lukáš nepoužíva takýto spôsob vyjadrovania, ale Ján ho používa temer rovnako často ako Matúš.¹⁸ Tento

¹⁶ Mk 8, 31; porov. Mt 16, 21; Lk 9, 22; 17, 25.

¹⁷ Mt 1, 22; 2, 15; 2, 23; Mt 4, 14; 8, 17; 12, 17; 13, 35; 21, 4.

¹⁸ Jn 12, 38; 13, 18; 15, 25; 17, 12; 19, 24. 28. 36.

dôraz evanjelií na účel udalostí, „aby sa splnili slová Písma“¹⁹, dáva Písmam židovského národa mimoriadny význam. Celkom jasne z toho vyplýva, že udalosti by nemali žiaden význam, keby nezodpovedali slovám Písma. Nešlo by totiž o uskutočnenie Božieho plánu.

2. Zhoda s Písmami

7. Ďalšie texty tvrdia, že všetko v Kristovom tajomstve je v zhode s Písmami židovského národa. Prvotné kresťanské ohlasovanie bolo zhrnuté v kerygmatickej formule, ako ju uvádza sv. Pavol: „Odovzdal som vám predovšetkým to, čo som aj ja prijal: že Kristus zomrel za naše hriechy *podľa Písma*, že bol pochovaný a že bol tretieho dňa vzkriesený *podľa Písma*, že sa zjavil...“ (1 Kor 15, 3 – 5). A dodáva: „Teda či už ja alebo oni takto hlásame a vy ste tak uverili“ (1 Kor 15, 11). Kresťanská viera sa teda neopiera len o určité udalosti, ale o ich zhodu so zjavením obsiahnutým v Písmach židovského národa. Na ceste k svojmu utrpeniu Ježiš hovorí: „Syn človeka síce ide, ako je o ňom napísané“ (Mt 26, 24; Mk 14, 21). Po svojom vzkriesení im potom sám Ježiš „vykladal, čo sa naňho v celom Písme vzťahovalo“.²⁰ Pavol pripomína túto udalosť vo svojej reči k Židom z Antiochie v Pizídii slovami: „Lebo obyvatelia Jeruzalema ani ich vodcovia ho nepoznali, odsúdili ho, a tak splnili slová Prorokov, ktoré sa čítajú každú sobotu“ (Sk 13, 27). Na základe týchto výpovedí sa nám Nový zákon ukazuje ako nerozlučne spätý s Písmami židovského ľudu.

Tu môžeme spomenúť niektoré sporné body, ktoré si zaslúžia našu pozornosť. V Matúšovom evanjeliu jeden

¹⁹ Mk 14, 49; porov. Mt 26, 56; Jn 19, 28.

²⁰ Lk 24, 27; porov. 24, 25. 32. 45 – 46.

Ježišov výrok tvrdí, že medzi kresťanskou vierou a *Tórou* je dokonalá kontinuita: „Nemyslite si, že som prišiel zrušiť Zákon alebo Prorokov; neprišiel som ich zrušiť, ale naplniť“ (Mt 5, 17). Toto teologické tvrdenie je pre Matúša a jeho komunitu charakteristické. Stojí v napätí voči relativizácii zachovávaní soboty (Mt 12, 8. 12) a rituálnej čistoty (Mt 15, 11) v iných Pánových výrokoch.

V Lukášovom evanjeliu začína Ježišovo verejné účinkovanie udalosťou, v ktorej si Ježiš poslužil slovami z Knihy proroka Izaiáša, aby charakterizoval svoje poslanie (Lk 4, 17 – 21; Iz 61, 1 – 2). Záver evanjelia rozširuje túto perspektívu, keď sa v ňom hovorí, že „všetko, čo je napísané,“ sa musí naplniť v Ježišovi (Lk 24, 44).

Do akej miery je podľa Ježiša dôležité počúvať „Mojžiša a prorokov“, pôsobivo ukazujú posledné verše podobenstva o boháčovi a Lazárovi (Lk 16, 29 – 31): bez tohto pozorného počúvania by ani veľké zázraky nič neznamenali.

V štvrtom evanjeliu sa nám ponúka podobný pohľad: Ježiš tu pripisuje Mojžišovým spisom autoritu, ktorá predchádza autoritu jeho slov, keď svojim protivníkom hovorí: „Ale ak neveríte tomu, čo on napísal, ako uveríte mojim slovám?!“ (Jn 5, 47). V evanjeliu, kde Ježiš tvrdí, že jeho slová sú „duch a život“, dáva tento výrok *Tóre* primárny význam.

Kerygmatické reči predstaviteľov prvej Cirkvi – Petra, Filipa, Pavla a Barnabáša, Jakuba – v Skutkoch apoštolov sú udalosti Ježišovho umučenia, zmŕtvychvstania, zoslania Ducha Svätého a misijných začiatkov Cirkvi dokonalým pokračovaním Písem židovského národa.²¹

²¹ Ježišovo umučenie: Sk 4, 25 – 26; 8, 32 – 35; 13, 27 – 29; zmŕtvychvstanie: 2, 25 – 35; 4, 11; 13, 32 – 35; zoslanie Ducha Svätého: 2, 16 – 21; misijné začiatky Cirkvi: 13, 47; 15, 18.

3. Súlad a rozdielnosť

8. Aj keď v Liste Hebrejom nikde nenachádzame výslovnú zmienku o autorite Písem židovského národa, predsa sa v ňom jednoznačne ukazuje, že uznáva túto autoritu, pretože z nich ustavične cituje texty, aby odôvodnil svoje učenie a napomenutia. List obsahuje množstvo potvrdení súladu s prorockým zjavením, ale aj iné, v ktorých je tento súlad sprevádzaný aj niektorými aspektmi rozdielnosti. Tak je to už v Pavlových listoch. V Liste Rimanom, ako aj v Liste Galaťanom apoštol argumentuje na základe Zákona, aby ukázal, že viera v Krista ukončila vládu Zákona. Poukazuje na to, že Zákon ako zjavenie predpovedal svoj vlastný koniec ako inštitúcie nevyhnutnej k spásu.²² Najvýznamnejším textom na túto tému je *Rim* 3, 21, kde apoštol tvrdí, že zjavenie Božej spravodlivosti v ospravedlnení skrze vieru v Krista sa uskutočňuje oddelene, „bez Zákona“, ale napriek tomu (túto spravodlivosť) „dosvedčujú ju Zákon i Proroci“. Podobne aj List Hebrejom ukazuje, ako sa v Kristovom tajomstve naplňajú proroctvá a židovské Písma v ich úlohe predobrazu, ale zároveň prináša so sebou aj aspekt nezhody so starými inštitúciami: v súlade s výrokmi v Ž 110, 1. 4, kde postavenie osláveného Krista ako takého prevyšuje kňazstvo levitov (porov. *Hebr* 7, 11. 28).

Základné tvrdenie sa teda nemení. Spisy Nového zákona uznávajú, že Písma židovského národa majú trvalú hodnotu Božieho zjavenia. Majú k nim pozitívny vzťah, pričom ich vnímajú ako základ, na ktorom samy spočívajú. Preto Cirkev ustavične trvala na tom, že Písma židovského národa tvoria integrálnu súčasť kresťanskej Biblie.

²² *Gal* 3, 6 – 14. 24 – 25; 4, 4 – 7; *Rim* 3, 9 – 26; 6, 14; 7, 5 – 6.

C. PÍSMO A ÚSTNA TRADÍCIA V JUDAIZME A V KREŠŤANSTVE

9. Medzi Písmom a Tradíciou existujú v mnohých náboženstvách napätia. Platí to nielen pre orientálne náboženstvá (hinduizmus, budhizmus), ale aj pre islam. Písomné texty nemôžu nikdy vyčerpávajúcim spôsobom vyjadriť Tradíciu. Musia sa teda dopĺňať dodatkami a výkladmi, ktoré napokon nadobudnú písomnú podobu. Samozrejme, že toto dopĺňanie má svoje hranice. Možno to pozorovať tak v kresťanstve, ako aj v judaizme, pričom ich vývoj je čiastočne spoločný a čiastočne rozdielny. Pre obe náboženstvá je však spoločným znakom, že zhodne stanovili väčšinu kníh svojho kánonu.

1. Písmo a Tradícia v Starom zákone a v judaizme

Z Tradície sa rodí Písmo. Pôvod starozákonných textov a história utvárania kánonu sa v posledných rokoch stali predmetom významných prác. Následne bol dosiahnutý istý konsenzus, takže sa pozvoľný proces utvárania kánonu hebrejskej Biblie na sklonku prvého storočia nášho letopočtu prakticky uzavrel. Tento kánon zahŕňa *Tóru*, Prorokov a väčšinu „Spisov“. Určiť pôvod jednotlivých kníh je často náročné. V mnohých prípadoch sme odkázaní len na hypotézy. Tieto sa opierajú predovšetkým o poznatky, ku ktorým dospelo kritické štúdium foriem, tradície a redakcie. Z nich sa odvodzuje, že tradované príkazy sa zhromažďovali do zbierok, ktoré sa postupne začleňovali do kníh Pentateuchu. Rovnako boli napísané a zozbierané aj niektoré tradované rozprávania. Naratívne texty a pravidlá správania boli usporiadané spoločne. Prorocké výroky boli zozbierané a zaradené do kníh nesúcich mená prorokov.

Rovnako boli zozbierané aj príslovia a sapienciálne texty, žalmy a poučné rozprávania neskoršieho obdobia.

Na základe Tradície napokon vzniká „druhé Písmo“ (Mišna). Nijaký text v písomnej podobe nie je schopný v plnej miere vyjadriť bohatstvo Tradície.²³ Posvätné biblické texty ponechávajú otvorené mnohé otázky týkajúce sa správneho pochopenia viery Izraela a správania, ktoré je záväzné. To vo farizejskom a rabínskom judaizme viedlo k dlhému procesu tvorby písaných textov od *Mišny* („Druhého textu“), ktorú začiatkom 3. storočia redigoval Jehuda ha-Nasi, až po *Toseftu* („Doplnok“) a po *Talmud* v jeho dvojakej forme (Babylonský a Jeruzalemský). Napriek svojej autorite nebola ani táto interpretácia v ďalšom období považovaná za postačujúcu, takže k nej boli pripojené neskoršie rabínske komentáre. Týmto dodatkom nebola priznaná rovnaká autorita ako Talmudu, majú len napomáhať jeho interpretáciu. V prípade pretrvávajúcich otvorených otázok sú smerodajné rozhodnutia Veľkého rabinátu.

Tak môže písomný text dávať podnety na ďalšie rozvíjanie. Pritom však medzi písaným textom a ústnou tradíciou ostáva isté napätie.

Hranice Tradície. Aj keď bola normatívna Tradícia zapísaná, aby mohla byť pripojená k Písmu, nikdy nenadobudla rovnakú autoritu ako Písmo. Nepatrila totiž k „spisom, ktoré poškvŕňujú ruky“, t. j. „ktoré sú sväté“, a ako taká nebola prijatá do liturgie. *Mišna*, *Tosefta* a *Talmud* patria do synagógy, ktorá je miestom vyučovania, ale nečítajú sa v rámci liturgie. Vo všeobecnosti platí, že hodnota nejakej tradície sa meria podľa stupňa jej súladu s *Tórou*. Čítanie z *Tóry* má

²³ Podľa rabínského chápania existuje okrem písaného Zákona doplnujúci ústny Zákon.

v rámci synagogálnej liturgie privilegované miesto. Dopĺňa sa vybranými úryvkami z Prorokov. Podľa dávnej židovskej viery bola Tóra stvorená ešte pred stvorením sveta. Samaritáni uznávajú za Sväté písmo len *Tóru*. Saduceji zasa odmietli akúkoľvek normatívnu tradíciu okrem Zákona a Prorokov. Podľa farizejského a rabínskeho judaizmu, naopak, existuje okrem písaného Zákona aj ústny Zákon, ktorý bol Mojžišovi daný súčasne a ktorý má aj rovnakú autoritu. To zachytáva jeden z traktátov Mišny: „Na Sinaji prijal Mojžiš ústny Zákon a odovzdal ho Jozuemu, Jozue starším, starší prorokom a proroci ho odovzdali členom Veľkého zhromaždenia“ (*Abot* 1, 1). Tak sa ukazuje pozoruhodná rozmanitosť v chápaní úlohy Tradície.

2. Písmo a Tradícia v ranom kresťanstve

10. *Z Tradície sa rodí Písmo.* V ranom kresťanstve je možné pozorovať podobný vývoj ako v judaizme, avšak s počiatočným rozdielom: prví kresťania mali od začiatku Písma, pretože ako Židia uznávali za Písma Bibliu Izraela a navyše boli to pre nich jediné spisy, ktoré uznávali. No pribudla k nim aj ústna tradícia, „učenie apoštolov“ (*Sk* 2, 42), ktorá obsahovala Ježišove slová a rozprávanie o udalostiach, ktoré sa ho týkali. Evanjeliová katechéza dostávala svoju podobu postupne. Aby sa zaistilo jej verné sprostredkovanie, zaznamenávali sa Ježišove slová a tiež niektoré narátične texty písomne. Tak sa pripravovala cesta k redakcii evanjelií, ku ktorej došlo až niekoľko desiatok rokov po Ježišovej smrti a zmŕtvychvstaní. Na druhej strane sa zostavovali formuly vyznania viery a liturgických hymnov, ktoré sa dostali do novozákonných listov. Listy sv. Pavla a iných apoštolov alebo predstavených sa najskôr predčítali v cirkevných spoločenstvách, ktorým boli adresované

(porov. 1 Sol 5, 27), potom sa odoslali aj iným cirkvám (porov. Kol 4, 16), uchovávali sa, aby sa mohli čítať pri rôznych príležitostiach, napokon získali autoritu Písma (porov. 2 Pt 3, 15 – 16) a boli pripojené k evanjeliám. Tak sa postupne vo vnútri apoštolskej tradície vytváral kánon Nového zákona.

Tradícia dopĺňa Písmo. Kresťanstvo zdieľa s judaizmom spoločné presvedčenie, že Božie zjavenie nemôže byť úplne vyjadrené v písomných textoch. Toto presvedčenie je zjavné v závere štvrtého evanjelia, kde sa hovorí, že na celom svete by nebolo dosť miesta na knihy, ktoré by bolo treba napísať, aby sa vyrozprávalo všetko, čo konal Ježiš (Jn 21, 25). Na druhej strane je živá tradícia nevyhnutná na to, aby Písmo oživovala a aktualizovala.

Tu je vhodné pripomenúť náuku obsiahnutú v reči o úlohe „Ducha pravdy“ po Ježišovom odchode pri Poslednej večeri. On pripomenie učeníkom všetko, čo Ježiš povedal (Jn 14, 26), vydá o ňom svedectvo (15, 26) a učeníkov „uvedie do plnej pravdy“ (16, 13) tým, že ich obdará hlbším chápaním Kristovej osoby, jeho posolstva a dieľa. Vďaka pôsobeniu Ducha Svätého ostáva Tradícia živá a dynamická.

Po tom, čo Druhý vatikánsky koncil vyhlásil, že apoštolské kázanie „je osobitným spôsobom vyjadrené (*speciali modo exprimitur*) v inšpirovaných knihách“, konštatuje, že je to Tradícia, ktorá „dôkladnejšie chápe samo Sväté písmo a neprestajne ho uvádza do praxe“ (*Dei verbum*, 8). Písmo definuje ako „Božie slovo, keďže bolo napísané z vnuknutia Ducha Svätého“, Tradíciu však ako „Božie slovo, ktoré Kristus Pán a Duch Svätý zveril apoštolom, neporušene odovzdáva ich nástupcom, aby ho, osvietení Duchom pravdy, svojou kazateľskou činnosťou verne zachovávali, vysvetľovali a šírili“ (*Dei verbum*, 9). Koncil na

záver konštatuje: „Z toho dôvodu, jedno i druhé (Písmo a Tradíciu) treba prijímať a vážiť si s rovnakou úctou“ (*Dei verbum*, 9).

Hranice doplňujúceho prínosu Tradície. Do akej miery môže v kresťanskej cirkvi existovať Tradícia, ktorá by materiálne rozširovala slovo Písma? O tejto otázke sa v dejinách teológie dlho diskutovalo. Zdá sa, že Druhý vatikánsky koncil ju ponechal otvorenú, no prinajmenšom odmietol hovoriť o Písme a Tradícii ako o „dvoch prameňoch zjavenia“; naopak, potvrdil, že „Svätá Tradícia a Sväté písmo tvoria jediný svätý poklad Božieho slova, ktorý je zverený Cirkvi“ (*Dei verbum*, 10). Rovnako koncil zamietol myšlienku úplnej nezávislosti Tradície od Písma. Avšak v jednom, a to mimoriadne dôležitom bode, sa koncil predsa zmieňuje o doplňujúcom prínose Tradície: vďaka Tradícii pozná Cirkev úplný kánon Svätých kníh (porov. *Dei verbum*, 8). Z toho vidíme, ako sú Písmo a Tradícia navzájom od seba neoddeliteľné.

3. Vzťahy medzi oboma perspektívami

11. Ako sme práve zistili, vzťah medzi Písmom a Tradíciou je v judaizme a v kresťanstve podobný. V jednom bode však ide o viac než len o podobnosť, pretože obe náboženstvá sa stretávajú v spoločnom dedičstve „Svätého Písma Izraela“.²⁴

Z hermeneutického hľadiska sa však perspektívy od seba odlišujú. Vo všetkých smeroch judaizmu bol v čase utvárania kánonu v centre pozornosti Zákon. V ňom sú zakotvené základné inštitúcie, Bohom zjavené a určené na

²⁴ O vzniku a rozsahu kánonu hebrejskej Biblie sa bude hovoriť neskôr v I. E., č. 16.

riadenie náboženského, mravného, právneho a politického života židovského národa v poexilovom období. Zbierka Prorokov obsahuje Bohom inšpirované slová, ktoré proroci odovzdávali ako autentické, ale neobsahuje žiaden zákon, ktorý by mohol byť základom pre inštitúcie. Z tohto pohľadu je teda až druhoradá. „Spisy“ neobsahujú ani zákony, ani proroctvá, a preto im prináleží až tretie miesto.

Krešťanské spoločenstvá neprevzali túto hermeneutickú perspektívu, azda s výnimkou židovsko-krešťanských kruhov, ktorých s farizejským judaizmom spájal rešpekt pred Zákonom. Všeobecná tendencia Nového zákona je prikladať väčší význam prorockým textom chápaným ako predzvesť Kristovho tajomstva. Apoštol Pavol a *List Hebrejom* neváhajú polemizovať so Zákonom. Mimochodom, rané kresťanstvo malo kontakty so zelótmi, apokalyptickým prúdom, a esénmi, s ktorými ho spájajú apokalyptické mesiášske očakávania; od helenistického judaizmu prevzalo rozšírenú zbierku Písem a viac múdroslovné zameranie, podporujúce interkultúrne vzťahy.

Čo však nepochybne odlišuje rané kresťanstvo od všetkých týchto prúdov, je presvedčenie, že eschatologické prorocké prisľúbenia nie sú už iba predmetom nádeje do budúcnosti, pretože ich naplnenie sa začalo uskutočňovať už v Ježišovi z Nazareta, v Kristovi. On je tým, o ktorom napokon hovoria Písma židovského národa, nech už majú akýkoľvek rozsah, a práve v jeho svetle ich treba čítať, aby sa naplno pochopili.

D. ŽIDOVSKÉ EXEGETICKÉ METÓDY POUŽÍVANÉ V NOVOM ZÁKONE

1. Židovské exegetické metody

12. Judaizmus čerpá z Písem svoju predstavu o Bohu, o svete a o Božom pláne spásy. Najlepším dokladom o tom, ako Ježišovi súčasníci chápali Písma, nám podávajú rukopisy od Mŕtveho mora. Boli napísané medzi 2. storočím pred Kr. a 60. rokom po Kr., teda v období, ktoré sa prekrýva s obdobím Ježišovho verejného účinkovania a utvárania evanjelií. Pritom treba mať na pamäti, že tieto dokumenty vyjadrujú len jeden aspekt židovskej tradície; pochádzajú z jedného osobitého prúdu v rámci judaizmu a nemôžu ho teda dokumentovať ako celok.

Najstarším rabínskym dokladom o exegetickej metóde, ktorá sa mimochodom opiera o starozákonné texty, je súbor siedmich „pravidiel“, tradične pripisovaných rabínovi Hillelovi (zomrel v roku 10 po Kr.). Či je to podložené dostatočne, alebo nie: v každom prípade týchto sedem *middót* predstavuje kodifikáciu vtedajších spôsobov argumentovania z Písma, predovšetkým na odvodenie pravidiel správania.

Ďalší spôsob použitia Písma nachádzame v židovských dejepisných textoch 1. storočia, predovšetkým u Jozefa Flávia, no používa sa už aj v samotnom Starom zákone. Spočíva v tom, že určité udalosti sa opisujú pomocou biblických pojmov, a tým sa osvetľuje ich význam. Tak sa návrat z babylonského zajatia opisuje výrazmi, ktoré pripomínajú vyslobodenie z egyptského útlaku v období exodu (Iz 43, 16 – 21). Konečné obnovenie Siona sa predstavuje ako nový Eden.²⁵ V Kumráne sa často používala podobná technika výkladu.

²⁵ Ez 47, 1 – 12, nasledovne Joel 2, 18. 27 a Zach 14, 8 – 11.

2. Exegéza v Kumráne a v Novom zákone

13. Z hľadiska formy a metódy Nový zákon a predovšetkým evanjeliá poukazujú na veľkú podobnosť s Kumránom v spôsobe používania Písem. Formuly, ktorými sa uvádzajú citácie, sú často rovnaké, ako napr. „tak je napísané“, „ako je napísané“, „podľa toho, ako je napísané“. Podobné používanie Písma sa odvodzuje z podobnosti základnej perspektívy oboch spoločenstiev – kumránskeho a novozákonného. Obe boli eschatologickými komunitami, ktoré videli naplnenie biblických prorockých prisľúbení vo svojej dobe, a to spôsobom presahujúcim očakávanie a chápanie prorokov, ktorí ich pôvodne vyslovili. Obe spoločenstvá boli presvedčené, že úplné pochopenie prorockých prisľúbení bolo zjavené ich zakladateľovi – v Kumráne „učiteľovi spravodlivosti“ a v kresťanstve Ježišovi –, ktorý im ho sprostredkoval.

Práve tak ako v Kumránskych zvitkoch, aj v Novom zákone sú určité biblické texty použité vo svojom literárnom a historickom význame, zatiaľ čo iné sa viac alebo menej násilne prispôbujú momentálnej situácii. O Písme sa verilo, že obsahuje slová samotného Boha. Určité interpretácie vyberú, v jednom a druhom rade textov nejaké slovo a vytrhnú ho z jeho kontextu, oddelia ho od pôvodného významu a dajú mu význam, ktorý nezodpovedá moderným princípom exegézy. Pritom je potrebné si všimnúť jeden významný rozdiel. Kumránske texty vychádzajú z Písma. Isté texty – ako napr. *pešer Habakuka* – sú súvislé komentáre biblického textu, ktoré aplikujú tento text verš po verši na prítomnú situáciu. Iné dokumenty pozostávajú zo zbierok textov vzťahujúcich sa k jednej téme, ako napr. *Melchizedech* hovorí o mesiášskych časoch. Nový zákon vychádza naproti tomu z Kristovho príchodu.

Nejde o aplikáciu Písma s prihliadnutím na prítomný okamih, ale o vysvetlenie a komentovanie Kristovho príchodu vo svetle Písma. To nevylučuje, že by sa pritom nemohli použiť tie isté techniky, niekedy nápadne podobné tým v *Rim* 10, 5 – 13 a v *Liste Hebrejom*.²⁶

3. Rabínske metódy v Novom zákone

14. Tradičné židovské metódy biblickej argumentácie pri stanovení mravných smerníc – neskôr kodifikované rabínmi – sa v Novom zákone používajú často, jednak v zachovaných Ježišových slovách obsiahnutých v evanjeliách, ako aj v listoch. Najčastejšie sa opakujú prvé dve Hillellove pravidlá – *middót: qal vachomer* a *gezera šava*.²⁷ Zodpovedajú zhruba argumentom *a fortiori* a *per analogiam*.

Zvlášť charakteristickou črtou je to, že argument sa často opiera o význam jediného slova. Tento význam sa určí na základe výskytu toho slova v určitom kontexte a potom sa, nezriedka dosť umelo, aplikuje na iný kontext. Táto technika vykazuje prekvapujúcu podobnosť s rabínskou praxou *midrašu*, je tu však aj charakteristický rozdiel: v rabínskom *midraši* sa citujú rozdielne názory rôznych autorít, takže tu ide o argumentačnú techniku, zatiaľ čo v Novom zákone má rozhodujúci význam Ježišova autorita.

Pavol používa tieto techniky mimoriadne často najmä v konfrontácii s veľmi vzdelanými židovskými protivníkmi, či už sú to kresťania, alebo nie. Často mu slúžia na

²⁶ *Hebr* 1, 5 – 13; 2, 6 – 9; 3, 7 – 4, 11; 7, 1 – 28; 10, 5 – 9; 12, 5 – 11. 26 – 29.

²⁷ *Qal vachomer* nachádzame v *Mt* 6, 30; 7, 11; *Jn* 7, 23; 10, 34 – 36; *Rim* 5, 15, 17; 2 *Kor* 3, 7 – 11; a *gezera šava* v *Mt* 12, 1 – 4; *Sk* 2, 25 – 28; *Rim* 4, 1 – 12; *Gal* 3, 10 – 14.

popieranie tradičných židovských postojov alebo na obhájenie dôležitých bodov vlastného učenia.²⁸

Rabínske argumentácie môžeme nájsť aj v Liste Efezanom a v Liste Hebrejom.²⁹ Júdov list pozostáva takmer celý z exegetických vysvetlení podobných *pešarím* („výkladom“), aké sa nachádzajú v Kumránskych zvitkoch a v niektorých apokalyptických spisoch. Používa obrazné figúry a príklady, ako aj štruktúry tvorené reťazením slov, všetko v súlade s tradičnou židovskou biblickou exegézou.

Zvláštnou formou židovskej exegézy, s ktorou sa stretávame v Novom zákone, je kázeň v synagóge. Podľa Jn 6, 59 predniesol Ježiš kázeň o chlebe života v kafarnaumskej synagóge. Jej forma zodpovedá synagogálnym kázňam z 1. storočia: výklad textu z Pentateuchu s pomocou nejakého prorockého textu; vysvetľuje sa každé slovo textu, jednotlivé slovné formy sa jemne upravujú, aby sa prispôbilo novej interpretácii. Názňaky tohto modelu sa pravdepodobne nachádzajú v podaktorých misijných rečiach v Skutkoch apoštolov, najmä v synagógalnej kázni svätého Pavla v Antiochii v Pizídii (Sk 13, 14 – 41).

²⁸ Porov. *Gal* 3, 19 (Pavol odvodzuje argument na dokázanie nižšieho postavenia Zákona z toho, že jeho vyhlásenie bolo sprostredkované anjelmi); 4, 21 – 31 (zmienka o Sára a Hagar slúži na to, aby sa ukázalo, že pohania, ktorí veria v Krista, sú „deťmi zasľúbenia“); *Rim* 4, 1 – 10 (Abrahám získal ospravedlnenie pre svoju vieru a nie pre obriezku); 10, 6 – 8 (na Krista sa vzťahuje verš, ktorý hovorí o vystúpení do neba); *1 Kor* 10, 4 (Kristus sa stotožňuje so skalou, ktorá sprevádzala ľud na púšti); 15, 45 – 47 (dvaja Adamovia, z ktorých Kristus je ten druhý a dokonalejší); *2 Kor* 3, 13 – 16 (závoju, ktorý zakrýval Mojžišovi tvár, sa prisudzuje symbolický význam).

²⁹ Porov. *Ef* 4, 8 – 9 (kde sa na Krista vzťahuje text o vystúpení do neba, ktorý sa tradične vzťahoval na Mojžiša); *Hebr* 7, 1 – 28 (o nadradenosti kňazstva podľa radu Melchizedechovho nad levitským kňazstvom).

4. Významné odkazy na Starý zákon

15. Nový zákon často používa odkazy na biblické udalosti, aby odhalil význam niektorých udalostí Ježišovho života. Rozprávanie o Ježišovom detstve podľa Matúša nám môže vyjadriť celý svoj význam len na pozadí biblických a pobiblických rozprávání o Mojžišovi. Evanjelium o detstve podľa Lukáša je viac späté s biblickými narážkami, aké nachádzame v Šalamúnových žalmoch alebo v kumránskych hymnoch z 1. storočia. Máriin, Zachariášov a Simeonov chválospev je porovnateľný s kumránskymi hymnami.³⁰ Určité udalosti z Ježišovho života, ako zjavenie pri jeho krste, jeho premenenie, rozmnoženie chleba a chodenie po vode, sú podobne vyrozprávané s vedomým použitím narážok na udalosti a príbehy Starého zákona.

Reakcia poslucháčov na Ježišove podobenstvá (napr. podobenstvo o zlých vinohradníkoch, *Mt* 21, 33 – 43 a paralelné pod.) ukazuje, že boli zvyknutí na používanie biblických obrazov, ako techniky určenej na vyjadrenie nejakého posolstva alebo na poučenie.

Spomedzi evanjelií je to práve Matúšovo evanjelium, ktoré nás opakovane presviedča o veľmi vysokom stupni poznania židovských techník používania Písma. Matúš často cituje Písmo na spôsob kumránskych *pešarím*; pričom najmä v právnych alebo symbolických argumentáciách postupuje spôsobom, ktorý sa neskôr stane bežným v rabínskych spisoch. Matúš na rozdiel od ostatných evanjelistov používa vo väčšej miere postupy naratívneho midrašu vo svojich rozprávaniach (o Ježišovom detstve, o Judášovej smrti, o zásahu Pilátovej ženy). Veľmi rozšírené používanie rabínskeho spôsobu argumentácie najmä v Pavlových

³⁰ 1QH 2, 31 – 36; 5, 12 – 16; 18, 14 – 16.

listoch a v Liste Hebrejom jednoznačne svedčí o tom, že Nový zákon vychádza zo živnej pôdy judaizmu a je preniknutý myslením židovských vykladačov Písma.

E. ROZŠÍRENIE KÁNONU PÍSMÁ

16. Slovo „kánón“ (z gréckeho *kanón*, „pravidlo“) označuje zoznam kníh, ktoré sú uznané ako Bohom inšpirované a normatívne pre vieru a mravy. Tento bod sa zaoberá otázkou vytvárania starozákonného kánonu.

1. V judaizme

Existujú rozdiely medzi židovským kánonom Písem³¹ a kresťanským kánonom Starého zákona³². V úsilí vysvetliť tieto rozdiely sa všeobecne pripúšťalo, že na začiatku kresťanskej éry existovali v judaizme dva kánony: palesťínsky kánón v hebrejčine, ktorý bol neskôr prijatý židmi ako jediný, a obsiahlejší alexandrijský kánón v gréčtine – nazývaný Septuaginta – ktorý prevzali kresťania.

³¹ Židia počítajú vo svojej Biblii 24 kníh, ktoré nazývajú *Tanak*, čo sú počiatkové písmená *Tóra* (Zákon), *Nebi'ím* (Proroci) a *Ketubím* (Spisy). Číslo 24 sa často redukuje na 22, čo je počet písmen hebrejskej abecedy. V kresťanskom kánone týmto 24 alebo 22 knihám zodpovedá 39 kníh nazývaných „protokánónické“. Rozdiel v počte sa vysvetľuje tým, že židia považujú za jednu knihu viaceré spisy, ktoré sú v kresťanskom kánone samostatné, ako napríklad spisy dvanástich „malých“ prorokov.

³² Katolícka cirkev počíta do svojho kánonu Starého zákona 46 kníh, 39 protokánónických a 7 deuterokánónických. Volajú sa tak preto, lebo tie prvé boli prijaté do kánonu bez veľkej či dokonca žiadnej diskusie, zatiaľ čo deuterokánónické (Kniha Sirachovcova, Baruch, Tobiaš, Judita, Kniha múdrosti, 1 a 2 Machabejcov a niektoré časti z Ester a z Daniela) boli prijaté definitívne až po niekoľkých storočiach váhania (zo strany niektorých cirkevných otcov, napr. Hieronyma); reformované cirkvi tieto spisy nazývajú „apokryfy“.

Túto domnienku však spochybnilí nedávne objavy. Dnes sa zdá pravdepodobnejšie, že uzavreté zbierky kníh Zákona a Prorokov v podstate existovali už v čase zrodu kresťanstva v takej textovej podobe, ako ich nachádzame v súčasnom Starom zákone. Zbierka „Spisov“ naproti tomu nemala ani v Palestíne, ani v židovskej diaspore svoju konečnú podobu, čo do počtu kníh a formy textu. Zdá sa, že na sklonku 1. storočia po Kr. uznali židia všeobecne 22, resp. 24 kníh za sväté,³³ avšak až oveľa neskôr bol tento zoznam záväzne prijatý.³⁴ Keď sa určovali hranice hebrejského kánonu, neboli doň zahrnuté deuterokánonické spisy.

Mnoho kníh, ktoré patrili do tretej, nejasne definovanej skupiny náboženských textov označovanej ako Spisy, sa v židovských komunitách v priebehu prvých storočí po Kr. pravidelne čítali. V gréckom preklade ich používali helenizovaní Židia, a to tak v Palestíne, ako aj v diaspore.

2. V prvotnej Cirkvi

17. Keďže prví kresťania boli zväčša palestínski Židia – „Hebreji“ alebo „helenisti“ (porov. Sk 6, 1), mohli ich názory na obsah Písem odzrkadľovať názory ich prostredia, no nemáme o tom dostatok informácií. Zo spisov Nového

³³ Vo svojom diele *Proti Apiónovi* (1.8), napísanom medzi rokmi 93 a 95, sa Jozef Flávius veľmi približuje k myšlienke kánonu Písem, ale jeho neurčitý odkaz na knihy, ktoré ešte nemajú spoločné meno (označené neskôr ako „Písma“), nás vedie k názoru, že judaizmus ešte nedospel do štádia, v ktorom by mal jednu presne vymedzenú zbierku kníh.

³⁴ To, čo sa zvykne nazývať koncilom v Jamnii (*Javné*), malo skôr charakter školy alebo akadémie založenej v Jamnii medzi rokmi 75 a 117. Nemáme svedectvá o nejakom rozhodnutí zostaviť zoznam kníh. To je dôvod domnievať sa, že kánon židovských Písem nebol pevne stanovený pred koncom 2. storočia. Diskusie medzi rôznymi školami o statuse niektorých kníh pokračovali až do konca 3. storočia.

zákona ďalej vyplýva, že kresťanské spoločenstvá disponovali posvätnou literatúrou, ktorá presahovala rozsah hebrejského kánonu. Všeobecne možno konštatovať, že novozákonní autori poznali deuterokánonické a niekoľko nekánonických kníh, pretože počet citovaných kníh v Novom zákone prevyšuje nielen počet kníh hebrejského kánonu, ale aj predpokladaný počet kníh alexandrijského kánonu.³⁵ Keď sa kresťanstvo rozšírilo do helenistického sveta, naďalej používalo posvätné knihy, ktoré prevzalo od helenizovaného judaizmu.³⁶ Hoci grécki hovoriaci kresťania prevzali od židov ich Písma vo forme Septuaginty, nepoznáme jej presné znenie, pretože Septuaginta sa nám zachovala len v niektorých kresťanských rukopisoch. To, čo Cirkev pravdepodobne prijala, bol korpus posvätných spisov, ktorý mal byť v judaizme prijatý za kánonický. Keď sa judaizmus dopracoval k uzatvoreniu vlastného kánonu, bola už kresťanská Cirkev dostatočne autonómna, takže tým nebola priamo ovplyvnená. Až neskôr sa začal uplatňovať vplyv už uzavretého hebrejského kánonu na kresťanský pohľad.

3. Utváranie kresťanského kánonu

18. Starý zákon prvotnej Cirkvi nadobúdala v rôznych oblastiach odlišné formy, ako to ukazujú rozličné zoznamy

³⁵ Ak by bola prvotná Cirkev prijala z Alexandrie uzavretý kánon či zoznam kníh, očakávali by sme, že tak existujúce rukopisy Septuaginty, ako i kresťanský zoznam kníh Starého zákona budú mať v zásade totožný rozsah ako tento kánon. Ale nie je to tak. Zoznamy starozákonných kníh od cirkevných otcov a z prvých koncilov nie sú jednotné. Neboli to teda alexandrijskí židia, ktorí zostavili výhradný kánon Písem, ale Cirkev na základe Septuaginty.

³⁶ K týmto knihám nepatrili len spisy napísané pôvodne v hebrejčine a preložené do gréčtiny, ale aj spisy napísané priamo v gréčtine.

z patristického obdobia. Väčšina kresťanských autorov od 2. storočia, ako aj biblické rukopisy zo štvrtého a nasledujúcich storočí používajú alebo obsahujú veľké množstvo posvätných kníh judaizmu vrátane kníh, ktoré neboli prijaté do hebrejského kánonu. Až potom, keď židia stanovili definitívnu podobu svojho kánonu, začala Cirkev rozmyšľať nad zostavením vlastného kánonu Starého zákona. Nevieme, ako to prebiehalo a prečo tá alebo oná kniha bola alebo nebola prijatá do kánonu. Jednako však možno v hrubých rysoch načrtnúť vývoj tohto kánonu v Cirkvi tak na Východe, ako aj na Západe.

Na Východe sa od čias Origena (okolo rokov 185 – 253) snažili kresťania prispôbiť používanie textov hebrejskému kánonu pozostávajúcemu z 22/24 kníh a využívali na to rôzne kombinácie a postupy. Samotný Origenes si bol vedomý toho, že existuje množstvo textových rozdielov – niekedy veľmi významných – medzi hebrejskou a gréckou Bibliou. Tento problém súvisel aj s problémom rozdielných zoznamov kníh. Snaha prispôbiť sa hebrejskému kánonu a textu nebránila kresťanským autorom na Východe v tom, aby vo svojich spisoch používali knihy, ktoré neboli prijaté do hebrejského kánonu, ani aby sa v prípade kánonických kníh pridržovali textov Septuaginty. Myšlienka uprednostňovania hebrejského kánonu u kresťanov nemala na cirkev Východu hlboký ani trvalý dosah.

Na Západe sa tiež zachovalo širšie používanie posvätných kníh, ktoré našlo svojho obhajcu v Augustínovi. Keď išlo o výber kníh, ktoré mali byť zahrnuté do kánonu, Augustín (354 – 430) argumentoval stálou praxou Cirkvi. Na začiatku 5. storočia zaujali niektoré koncily svoje stanovisko k ustanoveniu starozákonného kánonu. Hoci išlo len

o miestne koncily, vďaka ich zhode, pokiaľ ide o zoznamy kníh, stali sa pre cirkevnú prax na Západe reprezentatívne.

Čo sa týka textových rozdielov medzi gréckou a hebrejskou Bibliou, sv. Hieronym sa rozhodol vziať za základ svojho prekladu hebrejský text. Pri deuterokánonických knihách sa uspokojil spravidla s tým, že vylepšil starolatinský preklad *Vetus Latina*. Odvtedy západná Cirkev rozlišuje dvojakú biblickú tradíciu: tradíciu hebrejského textu pre knihy židovského kánonu a tradíciu gréckej Biblie pre ostatné knihy, obe v jednom latinskom preklade.

Florentský koncil v roku 1442 a Tridentský koncil v roku 1564, opierajúc sa o stáročnú tradíciu, odstránili pochybnosti a ukončili neistotu katolíkov. Ich zoznam pozostáva zo 73 kníh, ktoré sú pokladané za posvätné a kánonické, lebo boli inšpirované Duchom Svätým: 46 kníh Starého zákona, 27 kníh Nového zákona.³⁷ Takto prijala Katolícka cirkev svoj definitívny kánon. Pri určení kánonu sa posledne menovaný koncil odvoláva na trvalú prax Cirkvi. Prijatím tohto kánonu, ktorý je širší ako hebrejský, si koncil uchránil autentickú spomienku na kresťanské začiatky, pretože užší hebrejský kánon, ako sme videli, spadá do obdobia, ktoré je neskoršie ako obdobie formovania Nového zákona.

³⁷ Porov. DENZINGER-HÜNERMANN: *Enchiridion symbolorum*, 36 ed., Freiburg im. B. – Bazilej – Rím – Viedeň, 1991, č. 1334 – 1336, 1501 – 1504.

II. ZÁKLADNÉ TÉMY PÍSEM ŽIDOVSKÉHO LUDU A ICH PRIJATIE DO CELKU VIERY V KRISTA

19. K Písmam židovského ľudu, ktoré boli prevzaté ako autentické Božie slovo, pripojila kresťanská cirkev ďalšie Písma, ktoré vyjadrujú jej vieru v Ježiša ako Krista. Preto kresťanská Biblia neobsahuje jediný „Zákon/Zmluvu“, ale dva „Zákony“, Starý a Nový, pričom sú medzi nimi komplexné a dialektické vzťahy. Pre každého, kto si chce utvoriť správny názor o prepojení medzi kresťanskou cirkvou a židovským národom, je nevyhnutné zaoberať sa týmito súvislosťami. Pochopenie týchto vzťahov sa menilo v priebehu dejín. Nasledujúca kapitola ponúka najskôr prehľad týchto zmien a potom sa venuje podrobnému prieskumu základných tém, ktoré sú spoločné pre oba Zákony.

A. KREŠŤANSKÉ CHÁPANIE SÚVISLOSTÍ MEDZI STARÝM A NOVÝM ZÁKONOM

1. Potvrdenie vzájomného vzťahu

Tým, že kresťanská cirkev nazvala Písma židovského národa „Starým zákonom“, nechcela nijako naznačiť, že sú tieto Písma zastarané a že odteraz by sme sa mohli bez nich zaobísť.³⁸ Naopak, vždy tvrdila, že Starý a Nový zákon sú

³⁸ O pôvode tohto výrazu pozri vyššie (č. 2). Dnes sa v niektorých kruhoch objavuje snaha používať názov „Prvý zákon“, aby sa vyhlo negatívnemu odtieňu, ktorý by sa mohol prisudzovať „Starému zákonu“. Ale „Starý

neoddeliteľné. Ich primárny vzťah spočíva práve v tejto neoddeliteľnosti. Keď chcel Marcion na začiatku 2. storočia zavrhnúť Starý zákon, narazil na odpor celej poapoštolskej cirkvi. Zavrhnutie Starého zákona viedlo Marciona napokon k tomu, že musel zavrhnúť aj veľkú časť Nového zákona – zostalo mu len Lukášovo evanjelium a časť Pavlových listov –, čo jasne poukazovalo na to, že jeho pozícia bola neudržateľná. Práve vo svetle Starého zákona chápe Nový zákon život, smrť a oslávenie Ježiša (porov. 1 Kor 15, 3 – 4).

Tento vzťah je však obojstranný: na jednej strane si Nový zákon vyžaduje, aby bol čítaný vo svetle Starého zákona, na druhej strane však pozýva, aby sa Starý zákon „čítal nanovo“ vo svetle Ježiša Krista (porov. Lk 24, 45). Ako sa uskutočnila táto „relektúra“? Rozšírila sa na „celé Písmo“ (Lk 24, 27), „všetko, čo je napísané v Mojžišovom zákone, u Prorokov a v Žalmoch...“ (24, 44), ale Nový zákon nám tu podáva len niekoľko príkladov bez toho, žeby formuloval nejakú metodologickú náuku.

2. Relektúra Starého zákona vo svetle Krista

Uvedené príklady ukazujú, že boli použité rôzne metódy, ktoré, ako sme už mohli vidieť,³⁹ pochádzali z kultúry okolitého sveta. Texty hovoria o typológii⁴⁰ a o čítaní vo svetle Ducha (2 Kor 3, 14 – 17). Naznačujú myšlienku dvojúrovňového čítania, jednak na úrovni pôvodného významu, ktorý je zjavný na prvý pohľad, a jednak na úrovni ďalšieho výkladu, ktorý sa odhaľuje v Kristovom svetle.

zákon“ je biblický a tradičný názov, ktorý nemá v sebe žiaden negatívny odtieň: Cirkev plne uznáva hodnotu Starého zákona.

³⁹ Porov. I, D: „Židovské exegetické metódy použité v Novom zákone“, č. 12 – 15.

⁴⁰ Porov. Rim 5, 14; 1 Kor 10, 6; Hebr 9, 24; 1 Pt 3, 21.

V judaizme bolo bežné používať reлектúry. Samotný Starý zákon sa vydal po tejto ceste. Tak sa napríklad novo čítal príbeh o manne; nepopieral sa pôvodný význam, ale prehľbil sa, takže v manne bol zrejmý symbol Slova, ktorým Boh neprestajne krmil svoj ľud (porov. *Dt* 8, 2 – 3). Knihy kroník sú reлектúrou Knihy Genezis, Samuelových kníh a kníh kráľov. Pre kresťanskú reлектúru je príznačné, že sa – ako sme si pripomenuli – uskutočňuje v Kristovom svetle.

Nová interpretácia neruší pôvodný význam. Apoštol Pavol jasne potvrdzuje, že Izraelitom „bolo zverené Božie slovo“ (*Rim* 3, 2), a považuje za samozrejmé, že toto slovo bolo možné čítať a chápať aj pred Kristovým príchodom. Keď hovorí o zaslepenosti Židov pri „čítaní Starej zmluvy“ (*2 Kor* 3, 14), nemyslí tým absolútnu neschopnosť čítať, len neschopnosť reлектúry v Kristovom svetle.

3. Alegorická reлектúra

20. Helenistický svet mal odlišné metódy a kresťanská exegéza ich využívala tiež. Gréci často vykladali svoje klasické texty tak, že ich menili na alegórie. Pri komentovaní antickej poézie, ako napríklad v dielach Homéra, vzbudzovali bohovia dojem vrtošivých a pomstychtivých ľudí. Učenci to vysvetľovali skôr náboženským a morálne prijateľným spôsobom, zdôrazňujúc, že básnik sa vyjadroval alegoricky a že v skutočnosti chcel opísať ľudské psychologické konflikty a vášne duše, používajúc na to fikciu vojny medzi bohmi. Tým pádom tento nový, duchovný význam prekryl pôvodný význam textu.

Židia diaspory používali túto metódu výkladu príležitostne, aby zvlášť v očiach helenistického sveta ospravedlnili niektoré predpisy Zákona, ktoré, vzaté doslova,

zdanlivo nedávali zmysel. Filón Alexandrijský, vychovaný v helenistickej kultúre, postupoval týmto smerom. Niekedy geniálnym spôsobom rozvíjal jeho pôvodný význam, v ostatných prípadoch si však osvojil alegorickú formu čítania, ktorá pôvodný význam Zákona celkom zatienila. V dôsledku toho judaizmus jeho exegézu neprijal.

V Novom zákone sa nachádza len jediná zmienka o skutočnosti „povedanej obrazne“ či alegoricky (*allegoroumena*: Gal 4, 24), ale v skutočnosti v tomto prípade ide o typológiu, čo znamená, že postavy uvedené v dávnom texte odkazujú na skutočnosti, ktoré ešte len majú nastať, pričom sa ani v najmenšom nespochybňuje ich historická existencia. Iný Pavlov text používa alegóriu, aby tak vysvetlil určitý detail Zákona (1 Kor 9, 9), ale Pavol nikdy túto metódu neprijal ako všeobecné pravidlo.

Cirkevní otcovia a stredovekí autori používali naproti tomu alegóriu systematicky, keď sa usilovali o aktualizujúci výklad bohatý na aplikácie pre kresťanský život, textov celej Biblie, až do posledných detailov, tak Nového, ako aj Starého zákona. Origenes napríklad vidí v kuse dreva, ktorý Mojžišovi poslúžil pri premenení horkej vody na sladkú (Ex 15, 22 – 25), narážku na drevo kríža; v červenom povraze, ktorým Rachab označila svoj dom (Joz 2, 18), vidí narážku na Spasiteľovu krv. Využili všetky možnosti na nadviazanie spojenia medzi starozákonnými príbehmi a kresťanskou realitou. Tak nachádzali na každej stránke Starého zákona množstvo priamych a osobitých narážok na Krista a kresťanský život, pričom riskovali vytrhnutie detailu z kontextu a potlačenie vzťahov medzi biblickým textom a konkrétnou realitou dejín spásy. Výklad sa stával svojvoľným.

Zaiste, navrhované učenie malo svoju hodnotu, pretože bolo oživované vierou a vedené poznaním celého Písma

čítaného v Tradícii. Nebolo to však učenie založené na komentovanom texte, ale bolo k nemu pripojené. Preto bolo nevyhnutné, aby v okamihu, keď tento prístup zaznamenal najväčšie úspechy, upadol do nezvratnej krízy.

4. Návrat k slovnému (literálnemu) zmyslu

Svätý Tomáš Akvinský jasne vnímal, čo podopieralo alegorický výklad Písma: komentátor mohol v texte objaviť len to, čo už vopred poznal, toto poznanie však mohol nájsť len v slovnom (literálnom) zmysle iného textu. Podľa Tomáša Akvinského z toho vyplynulo, že opravdivá argumentácia nemôže vychádzať z alegorického zmyslu, ale len zo slovného (literálneho) zmyslu textu.⁴¹

Počnúc stredovekom sa doslovný zmysel opäť dostal na čestné miesto a neprestal preukazovať svoju hodnotu. Kritické štúdium Starého zákona sa čoraz viac uberalo týmto smerom, čo viedlo k nadradenosti historicko-kritickej metódy.

Tak sa dal do pohybu opačný proces: vzťah medzi Starým zákonom a kresťanskými skutočnosťami sa teraz obmedzil na ohraničený počet textov. Dnes hrozí sklznutie do opačného extrému, do úplného zavrhnutia celej patristickej exegézy, ako aj samotnej myšlienky kresťanskej a kristologickej lektúry textov Starého zákona, spolu s výstrednosťou alegorickej metódy. Preto začalo v súčasnej teológii úsilie, aby sa rozličnými cestami, ktoré zatiaľ nevedú k jednoznačnému konsenzu, položil nový základ kresťanskej interpretácie Starého zákona, pozbavenej svojvôle a rešpektujúcej pôvodný význam textu.

⁴¹ AKVINSKÝ, T.: *Summa theologiae*, I, q. 1, a. 10. ad 1, porov. tiež *Quodl.* VII, 616 m.

5. Jednota Božieho zámeru a predstavy naplnenia

21. Základný teologický predpoklad je, že Boží plán spásy, ktorý vrcholí v Kristovi (porov. *Ef* 1, 3 – 14), je jednotný, ale uskutočňoval sa postupne, v priebehu času. Hľadisko jednoty a hľadisko postupnosti sú tak vzájomne dôležité, ako je dôležitá kontinuita v určitých bodoch a diskontinuita v ďalších. Od začiatku smerovalo Božie pôsobenie vo vzťahu s ľuďmi ku konečnej plnosti, následkom čoho sa začali prejavovať určité konštantné prvky: Boh sa zjavuje, volá, zveruje úlohy, dáva prisľúbenia, oslobodzuje, uzatvára zmluvu. Už prvé skúsenosti, akokoľvek časné a nedokonalé, naznačujú čosi z definitívnej plnosti. Je to zrejme najmä pri niektorých veľkých témach, ktoré sa rozvíjajú v celej Biblii, od Knihy Genezis až po Zjavenie apoštola Jána: cesta, slávnostná hostina, Božie prebývanie medzi ľuďmi.

Pri nepretržitej reлектúre udalostí a textov sa samotný Starý zákon postupne otvára hľadisku konečného a definitívneho naplnenia. Tak sa stáva exodus, ktorý bol základnou skúsenosťou viery Izraela (porov. *Dt* 6, 20 – 25; 26, 5 – 9), vzorom následných skúseností spásy. Oslobodenie z babylonského zajatia a nádej eschatologickej spásy sa opisujú ako nový exodus.⁴² Kresťanská interpretácia sa radí do tejto línie, avšak s tým rozdielom, že naplnenie vidí už podstatne dosiahnuté v Kristovom tajomstve.

Pojem naplnenia je nesmierne zložitým pojmom,⁴³ ktorý môže byť ľahko skreslený, ak sa jednostranne zdôrazňuje či už kontinuita, alebo diskontinuita. Kresťanská viera uznáva, že v Kristovi sa naplňajú Písma a očakávania

⁴² *Iz* 35, 1 – 10; 40, 1 – 5; 43, 1 – 22; 48, 12 – 21; 62.

⁴³ Porov. nižšie, II, B, 9 a C, č. 54 – 65.

Izraela, naplnenie však nechápe ako jednoduché uskutočnenie čohosi, čo bolo napísané. To by bola zúžená predstava. V skutočnosti sa v tajomstve ukrižovaného a vzkrieseného Krista realizuje naplnenie nepredvídateľným spôsobom.⁴⁴ Ježiš sa neobmedzuje na odohranie vopred určenej úlohy – úlohy Mesiáša –, ale vnáša do pojmu Mesiáša a spásy plnosť, ktorú si vopred nebolo možné predstaviť, naplňuje ich novou realitou; môže sa v tomto prípade dokonca hovoriť o „novom stvorení“⁴⁵. Naozaj by bolo chybou, ak by sa proroctvá Starého zákona vnímali ako istý druh fotografií predbiehajúcich budúce udalosti. Všetky texty vrátane tých, ktoré sa neskôr čítali ako mesiášske proroctvá, mali bezprostrednú hodnotu a význam pre súčasníkov ešte predtým, ako nadobudli plný význam pre budúcich poslucháčov. Mesianizmus Ježiša má nový a neslýchaný význam.

Prvoradým cieľom proroka je umožniť svojim súčasníkom pochopenie udalosti svojej doby z Božieho pohľadu. Je preto vhodné upustiť od prílišného naliehania, tak typického pre určitú apologetiku, na dôkaznú hodnotu naplnenia proroctiev. Toto naliehanie prispelo k tomu, že kresťania prísnejšie posudzovali židov a ich spôsob čítania Starého zákona: čím viac jasných odkazov na Krista sa nachádza v starozákonných textoch, o to viac sa nevera židov posudzuje ako neospravedliteľná a zatvrdnutá.

Konštatovanie diskontinuity medzi jedným a druhým Zákonom a prekonanie dávnych perspektív by však nemalo viesť k jednostrannej spiritualizácii. To, čo sa už naplnilo v Kristovi,

⁴⁴ Non solum impletur, verum etiam transcenditur“, Ambroise Autpert, ktorého cituje H. DE LUBAC: *Exégèse médiévale*, II., 246.

⁴⁵ 2 Kor 5, 17; Gal 6, 15.

to sa musí naplniť ešte v nás a vo svete. Definitívne naplnenie bude konečné, spojené so vzkriesením mŕtvych a s novým nebom a novou zemou. Židovské mesiášske očakávanie nie je márne. Pre nás kresťanov môže byť silným podnetom, aby sme zachovávali eschatologickú dimenziu našej viery živú. Aby sme, tak ako oni, žili v očakávaní. Rozdiel je v tom, že pre nás bude mať ten, ktorý príde, črty Ježiša, ktorý už prišiel, ktorý je už prítomný a ktorý medzi nami koná.

6. Aktuálne perspektívy

Starý zákon má sám osebe nesmiernu hodnotu ako Božie slovo. Čítať Starý zákon kresťansky však neznamená, že chceme v ňom všade nájsť priame odkazy na Ježiša alebo na kresťanské skutočnosti. Zaiste, pre kresťanov smeruje celá starozákonná ekonómia spásy ku Kristovi. Keď teda čítame Starý zákon v Kristovom svetle, môžeme spätne čosi z tohto pohybu postrehnúť. Ale keďže ide o pohyb, pomalý a náročný vývoj v priebehu dejín, každá udalosť a každý text sú vsadené do určitého bodu na tejto ceste, vo väčšej či menšej vzdialenosti od jej završenia. Takéto retrospektívne čítanie udalostí s kresťanským pohľadom znamená vnímať súčasne smerovanie ku Kristovi i vzdialenosť vo vzťahu ku Kristovi, predobraz a odlišnosť. Naopak, Nový zákon sa môže plne chápať len vo svetle Starého zákona.

Kresťanská interpretácia Starého zákona teda rozlišuje v závislosti od rôznych typov textov. Nezahmlieva rozdiel medzi Zákonom a evanjeliom, ale starostlivo rozlišuje postupné fázy dejín zjavenia a spásy. Je to teologická interpretácia, no zároveň aj plne historická. Vylúčenie historicko-kritickej exegézy je jej vzdialené, ale si ju vyžaduje.

Keď kresťanský čitateľ vníma, že vnútorná dynamika Starého zákona vrcholí v Ježišovi, je to retrospektívne

vnímanie, ktorého východisko nie je v textoch ako takých, ale v udalostiach Nového zákona hlásaných apoštolským kázaním. Preto nemožno povedať, že žid nevidí, čo sa v textoch ohlasuje, ale že kresťan vo svetle Krista a vo svetle Cirkvi objavuje v textoch ďalší význam, ktorý v nich bol skrytý.

7. Prínos židovského spôsobu čítania Biblie

22. Tragédia spôsobená vyhladzovaním Židov (hebr. *šoa*) počas druhej svetovej vojny viedla všetky cirkvi k tomu, aby úplne prehodnotili svoj vzťah k judaizmu, a teda aby znova zvážili svoju interpretáciu hebrejskej Biblie, Starého zákona. Niektorí sa zaoberali otázkou, či si kresťania nemajú vyčítať, že si prisvojili židovskú Bibliu a čítali v nej významy, ktoré tam žiaden žid nenachádzal. Mali by kresťania odteraz čítať Bibliu tak ako židia, aby skutočne rešpektovali svoj židovský pôvod?

Táto posledná otázka si z hermeneutických dôvodov vyžaduje negatívnu odpoveď. Čítať Bibliu tak, ako ju číta judaizmus, nevyhnutne znamená akceptovať všetko, čo takéto čítanie predpokladá, to znamená plne akceptovať to, čo robí judaizmus judaizmom, predovšetkým autoritu rabínskych spisov a tradícií, ktoré vylučujú vieru v Ježiša ako Mesiáša a Božieho Syna.

Ale čo sa týka prvej otázky, tu je situácia odlišná, pretože kresťania môžu a musia uznať, že židovský spôsob čítania Biblie je prípustný, v kontinuite so židovskými Svätými písmami z obdobia Druhého chrámu a je to analogické čítanie ku kresťanskému čítaniu, ktoré sa vyvinulo paralelným spôsobom. Každé z oboch čítaní je spojené s príslušným poňatím viery a prináša vieru ako ovocie a vyjadrenie, a preto dané čítania nemožno vzájomne vylučovať.

Na konkrétnej úrovni exegézy sa kresťania môžu veľa naučiť zo židovskej exegézy, ktorá sa praktizuje už vyše dvetisíc rokov, a v priebehu dejín sa skutočne aj veľa naučili.⁴⁶ Zo svojho pohľadu môžu kresťania dúfať, že aj židia budú mať osov z kresťanských exegetických skúmaní.

B. ZÁKLADNÉ SPOLOČNÉ TÉMY

1. Božie zjavenie

23. *Boh, ktorý hovorí k ľuďom.* Boh Biblie je Boh, ktorý vstupuje s ľuďmi do dialógu a hovorí s nimi. Biblia rozličnými spôsobmi opisuje Božiu iniciatívu pri komunikácii s ľudstvom tým, že si vyvolil izraelský národ. Boh umožňuje počúvať jeho slovo či už priamo, alebo prostredníctvom ohlasovateľov.

V Starom zákone sa Boh ukazuje Izraelu ako ten, ktorý s ním hovorí. Božie slovo má formu prisľúbenia daného Mojžišovi, aby vyviedol izraelský ľud z Egypta (*Ex* 3, 3 – 17), prisľúbenia nadväzujúceho na prisľuby dané patriarchom Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi a ich potomkom.⁴⁷ Prisľúbením je aj to, ktoré dostane Dávid v 2 *Sam* 7, 1 – 17 ohľadom potomstva, ktoré po ňom nastúpi na trón.

Po východe z Egypta sa Boh zaväzuje svojmu ľudu zmluvou, v ktorej dvakrát preberá iniciatívu (*Ex* 19 – 24; 32 – 34). V rámci tejto zmluvy dostáva Mojžiš od Boha Zákon, často označovaný ako „Božie slová“⁴⁸, ktoré má odovzdať ľudu.

⁴⁶ Porov. dokument PÁPEŽSKEJ BIBLICKEJ KOMISIE: *Interpretácia Biblie v Cirkvi* (Svit, KBS) 1995, I, C, 2: Prístupy židovských interpretačných tradícií.

⁴⁷ *Gn* 12, 1 – 3; 26, 23 – 24; 46, 2 – 4.

⁴⁸ *Ex* 20, 1; 24, 3 – 8; 34, 27 – 28; porov. *Nm* 15, 31.

Ako nositeľ Božieho slova bude Mojžiš považovaný za proroka,⁴⁹ ba viac než proroka (*Nm* 12, 6 – 8). V celých dejinách ľudu sa proroci vyznačujú tým, že vedome šíria Božie slová. Príbehy o povolani prorokov ukazujú, ako vzniká Božie slovo, ako sa presadí svojou silou a ako pozýva k odpovedi. Proroci ako Izaiáš, Jeremiáš alebo Ezechiel spoznávajú Božie slovo ako udalosť, ktorá poznačila ich život.⁵⁰ Ich poslanstvo je Božím poslanstvom. Prijat' ich poslanstvo znamená prijat' Božie slovo. Hoci naráža na odpor zo strany ľudskej slobody, Božie slovo je účinné:⁵¹ je mocou konajúcou v srdci dejín. V rozprávaní o tom, ako Boh stvoril svet (*Gn* 1), sa ukazuje, že pre Boha je povedať to isté ako urobiť.

Nový zákon rozširuje túto perspektívu a prehľbuje ju. Ježiš sa stáva hlásateľom Božieho slova (*Lk* 5, 1), odvoláva sa na Písmo a je považovaný za proroka,⁵² ale je viac než prorok. V štvrtom evanjeliu sa líši Ježišova úloha od úlohy Jána Krstiteľa, a to protikladom medzi pozemským pôvodom Jána a nebeským pôvodom Ježiša: „Kto prichádza zhora [...], svedčí o tom, čo videl a počul; [...] ten, koho poslal Boh, hovorí Božie slová“ (*Jn* 3, 31. 32. 34). Ježiš nie je bežným poslom, ale zjavil svoj dôverný vzťah s Bohom. Rozumieť Ježišovmu poslianiu znamená chápať jeho božské postavenie. „Lebo ja som nehovoril sám zo seba,“ hovorí Ježiš. „Čo teda hovorím, hovorím tak, ako mi povedal Otec“ (*Jn* 12, 49. 50). Na základe tohto puta, ktoré Ježiša zjednocuje s Otcom, vyznáva štvrté evanjelium Ježiša ako Logos, „Slovo“, ktoré „sa stalo telom“ (*Jn* 1, 14).

⁴⁹ *Oz* 12, 14; *Dt* 18, 15. 18.

⁵⁰ *Iz* 6, 5 – 8; *Jer* 1, 4 – 10; *Ez* 2, 1 – 3, 3.

⁵¹ *Iz* 55, 11; *Jer* 20, 9.

⁵² *Mt* 21, 11. 46; *Lk* 7, 16; 24, 19; *Jn* 4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17.

Na začiatku Listu Hebrejom je dokonale zhrnutá už prekonaná cesta: Boh, ktorý „hovoril kedysi otcom skrze prorokov... prehovoril k nám v Synovi“ (*Hebr* 1, 1 – 2), v tom Ježišovi, o ktorom nám hovoria evanjeliá a apoštolské kázanie.

24. *Boh je jediný.* Najsilnejšie tvrdenie židovskej viery je v *Dt* 6, 4: „Počuj, Izrael, Pán, náš Boh, je JEDINÝ PÁN!“ Je to tvrdenie, ktoré nemožno oddeliť od jeho dôsledkov pre veriaceho: „A ty budeš milovať PÁNA, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou silou“ (*Dt* 6, 5).⁵³ Len PÁN, jediný Boh Izraela, bude na konci vekov uznaný ako jediný Boh celého ľudstva (*Zach* 14, 9). Boh je JEDINÝ: toto vyhlásenie vychádza z jazyka lásky (porov. *Pies* 6, 9). Boh, ktorý miluje Izrael, je vyznávaný ako jedinečný a volá každého, aby na túto lásku odpovedal stále plnšou láskou.

Izrael má uznať, že Boh, ktorý ho vyviedol z Egypta, ho sám vytrhol z otroctva. Len tento Boh zachránil Izrael a Izrael má vyjadriť svoju vieru v neho zachovávaním Zákona a slávením bohoslužby.

Tvrdenie „Pán je jediný“ nebolo pôvodne vyjadrením radikálneho monoteizmu, pretože existencia iných bohov sa nepopierala, čo dokazuje napríklad Desatoro (*Ex* 20, 3). Počnúc exilom sa toto tvrdenie vyjadrujúce vieru stáva postupne radikálne monoteistickým tvrdením, čo vyjadrujú výrazy ako: „viac bohov nieto“ (*Iz* 45, 14) alebo „iného niet“.⁵⁴ V neskoršom období judaizmu sa stala formulácia

⁵³ Zakaždým, keď uvádzame slovo PÁN, obsahuje židovský text tetragram JHWH – vlastné meno Boha Izraela –, ktoré sa nevyslovuje. Pri čítaní ho židia nahrádzajú inými slovami, najmä výrazom 'adonaj – Pán.

⁵⁴ *Dt* 4, 35, 39; *Iz* 45, 6, 14.

Dt 6, 4 vyznaním monoteistickej viery a srdcom židovskej modlitby.

V Novom zákone sa v *Mk 12, 29* hlási k židovskému vyznaniu viery samotný Ježiš, ktorý cituje *Dt 6, 4 – 5*, a žid, ktorý s ním viedol rozhovor, keď cituje *Dt 4, 35*. Kresťanská viera tiež potvrdzuje jedinečnosť Boha, pretože „okrem neho niet iného Boha“.⁵⁵ Táto jedinečnosť Boha je pevne potvrdená aj vtedy, keď je Ježiš uznaný za Syna (*Rim 1, 3 – 4*), ktorý je jedno s Otcom (*Jn 10, 30; 17, 11*). Slávu, ktorá pochádza od jediného Boha, Ježiš prijíma od Otca ako „jednorodený Syn, plný milosti a pravdy“ (*Jn 1, 14*). Na vyjadrenie kresťanskej viery neváha Pavol zopakovať výrok z *Dt 6, 4* a povedať: „my máme iba jedného Boha, Otca [...], a jedného Pána, Ježiša Krista“ (*1 Kor 8, 6*).

25. Boh Stvoriteľ a jeho prozreteľnosť. Biblia sa začína slovami: „Na počiatku stvoril Boh nebo a zem“ (*Gn 1, 1*). Tento nadpis dominuje nad *Gn 1, 1 – 2, 4a*, ale i nad celým Písmom, ktoré ohlasuje skutky Božej moci. V tomto úvodnom texte sa potvrdenie o tom, že stvorenie je dobré, opakuje sedemkrát a utvára jeden z refrénov (*Gn 1, 4 – 31*).

V rôznych formuláciách a rozmanitých súvislostiach sa tvrdenie, že Boh je Stvoriteľ, neustále opakuje. Tak aj v rozprávaní o východe z Egypta má Boh moc nad vetrom a morom (*Ex 14, 21*). V modlitbe vyznáva Izrael Boha ako toho, ktorý „utvoril nebo a zem“.⁵⁶ Boží stvoriteľský čin je základom a istotou očakávanej spásy, tak v modlitbe (*Ž 121, 2*), ako aj v prorockých výrokoch, ako napríklad v *Jer 5, 22 a 14, 22*. V *Iz 40 – 55* je tento čin základom nádeje

⁵⁵ *1 Kor 8, 4*; porov. *Gal 3, 20*; *Jak 2, 19*.

⁵⁶ *Ž 115, 15; 121, 2; 124, 8; 134, 3; 146, 6*.

spásy, ktorá príde.⁵⁷ V múdroslovných knihách má stvoriť Boží čin ústredné postavenie.⁵⁸

Boh, ktorý stvoril svet skrze svoje slovo (*Gn* 1) a dáva človeku dych života (*Gn* 2, 7), je tiež tým, kto prejavuje starostlivosť o každú ľudskú bytosť od jej počatia.⁵⁹

Okrem hebrejskej Biblie je potrebné citovať text z *Mach* 7, 28, v ktorom matka siedmich bratov mučeníkov nabáda posledného z nich slovami: „Prosím ťa, dieťa moje, pozri na nebo a na zem, všimni si všetko, čo je na nich, a poznáš, že Boh ich stvoril z ničoho.“ Latinský preklad tejto vety hovorí o stvorení *ex nihilo*, „z ničoho“. Pozoruhodným aspektom tohto textu je, že odvolanie sa na stvoriť Boží čin sa zakladá na viere vo vzkriesenie spravodlivých, rovnako aj v *Rim* 4, 17.

Viera v Boha Stvoriteľa, víťaza nad mocnosťami vesmíru a zla, sa stala neoddeliteľnou od dôvery v neho ako Spasiteľa izraelského národa, ako aj jednotlivcov.⁶⁰

26. Novozákonné presvedčenie, že všetko, čo existuje, je Božím dielom, pochádza priamo zo Starého zákona. Zdá sa také silné, že nie je potrebné dokazovanie, a terminológia stvorenia je málo zastúpená v evanjeliách. Treba si však všimnúť v *Mt* 19, 4 odkaz na *Gn* 1, 27, ktorý hovorí o stvorení muža a ženy. Ešte širším spôsobom spomína *Mk* 13, 19 „počiatok, keď Boh stvoril svet“. Napokon *Mt* 13, 35b hovorí v súvislosti s podobenstvami „o veciach skrytých od stvorenia sveta“.

⁵⁷ *Iz* 42, 5; 44, 24; 45, 11; 48, 13.

⁵⁸ *Prís* 8, 22 – 31; 14, 31; 17, 5; *Jób* 38; *Múd* 9, 1 – 2.

⁵⁹ *Ž* 139, 13 – 15; *Jób* 10, 9 – 12.

⁶⁰ *Jób* 26, 12 – 13; *Ž* 74, 12 – 23; 89, 10 – 15; *Iz* 45, 7 – 8; 51, 9 – 11.

Ježiš vo svojom kázaní veľmi zdôrazňuje dôveru, ktorú má mať človek k Bohu, od ktorého všetko závisí: „Nebudte ustarostení o svoj život, čo budete jesť, ani o svoje telo, čím sa zaodujete. [...] Pozrite sa na nebeské vtáky: nesejú, ani nežnú, [...] a váš nebeský Otec ich živí.“⁶¹ Starostlivosť Boha Stvoriteľa sa rozširuje na zlých aj na dobrých, pre ktorých „dáva vychádzať svojmu slnku“ a ktorým dáva dážd' potrebný pre úrodnosť pôdy (Mt 5, 45). Božia prozreteľnosť sa uplatňuje voči všetkým. Ježišových učeníkov má toto presvedčenie viesť k tomu, že budú najskôr hľadať „Božie kráľovstvo a jeho spravodlivosť“ (Mt 6, 33). V Matúšovom evanjeliu hovorí Ježiš o „kráľovstve, ktoré je pre vás pripravené od založenia sveta“ (Mt 25, 34). Svet, ktorý stvoril Boh, je pre človeka miestom spásy a svet očakáva úplné „obnovenie“ (Mt 19, 28).

Vychádzajúc z hebrejskej Biblie, ktorá tvrdí, že Boh stvoril všetko svojím slovom,⁶² sa v prológu štvrtého evanjelia vyhlasuje, že „na počiatku bolo Slovo“, že „to Slovo bolo Boh“, že „všetko povstalo skrze neho“ a že „bez neho nepovstalo nič“ (Jn 1, 1 – 3). Slovo prichádza na svet, ale svet ho nepoznal (Jn 1, 10). Napriek prekážkam zo strany ľudí je Boží plán spásy jasne definovaný v Jn 3, 16: „Veď Boh tak miloval svet, že dal svojho jednorodeného Syna, aby nezhynul nik, kto v neho verí, ale aby mal večný život.“ O tejto Božej láske svedčí Ježiš až do krajnosti (Jn 13, 1). Po zmŕtvychvstaní Ježiš „dýchol“ na učeníkov, obnovujúc tak Boží čin stvorenia človeka (Gn 2, 7), čo naznačuje, že nové stvorenie bude dielom Ducha Svätého (Jn 20, 22).

⁶¹ Mt 6, 25 – 26, porov. Lk 12, 22 – 32.

⁶² Múd 9, 1; porov. Ž 33, 6 – 9; Sir 42, 15.

V Knihe zjavenia apoštola Jána sa odlišným spôsobom jazyka ponúka podobná perspektíva. Boh Stvoriteľ (Zjv 4, 11) je pôvodcom plánu spásy, ktorý môže byť uskutočnený len skrze Baránka, „ktorý bol ako zabitý“ (Zjv 5, 6), v ktorom sa naplnilo veľkonočné tajomstvo a ktorý je „Počiatkom Božieho stvorenia“ (Zjv 3, 14). Na záver dejín ide potom víťazstvo nad silami zla ruka v ruke so zrodom nového stvorenia, v ktorom bude svetlom samotný Boh⁶³ a ktoré už nebude potrebovať chrám, pretože všemohúci Boh a Baránok bude chrámom nebeského mesta, nového Jeruzalema (Zjv 21, 2. 22).

V Pavlových listoch zaujíma stvorenie rovnako dôležité miesto. Známa je Pavlova úvaha v *Rim* 1, 20 – 21 o pohanoch. Apoštol tvrdí, že „to, čo je Bohu neviditeľné – jeho večnú moc a božstvo, možno od stvorenia sveta rozumom poznávať zo stvorených vecí“ a tak pohania „nemajú výhovorky“, že Boha neuctievali a „slúžili radšej stvoreniu ako Stvoriteľovi“ (*Rim* 1, 25; porov. *Múd* 13, 1 – 9). Stvorenie „bolo podrobené“ „otroctvu márnosti“ (*Rim* 8, 20 – 21). Ale nemožno ho zavrhnúť ako zlé. V *1 Tim* 4, 4 sa tvrdí, že „všetko, čo Boh stvoril, je dobré a nemá sa zavrňovať nič, čo sa prijíma so vzdávaním vďaky“.

Úloha, ktorá sa prisudzuje v diele stvorenia v Starom zákone múdrosti, sa v Novom zákone prisudzuje osobe Krista, Božieho Syna. Ako pri „Slove“ v Jánovom prológu (1, 3) ide o univerzálne prostredníctvo, vyjadrené v gréčtine predložkou *dia*, ktorá sa znova nachádza v *Hebr* 1, 2. „Ježis Kristus“, „skrze ktorého všetko (povstalo)“, je spojený s „Otcom, od ktorého je všetko“ (*1 Kor* 8, 6). Rozvíjajúc túto tému, v hymne *Kol* 1, 15 – 20 sa tvrdí, že „v ňom bolo stvorené

⁶³ Zjv 22, 5; porov. *Iz* 60, 19.

všetko“ a že „všetko je stvorené skrze neho a pre neho. On je pred všetkým a všetko v ňom spočíva“ (*Kol* 1, 16 – 17).

Na druhej strane sa Kristovo vzkriesenie chápe ako slávnostný počiatok nového stvorenia, takže „keď je niekto v Kristovi, potom je novým stvorením“.⁶⁴ Napriek rozmnoženiu ľudského hriechu, Božím plánom v Kristovi je uskutočniť „nové stvorenie“. Táto téma sa vráti neskôr, po zmienke o situácii ľudstva.

2. Ľudská osoba: veľkosť a úbohosť

a) V Starom zákone

27. Je bežné hovoriť jedným dychom o „veľkosti a úbohosť“ ľudských osôb. V Starom zákone sa síce nevyskytujú tieto dva výrazy pri opise stavu človeka spolu, ale možno v ňom nájsť zodpovedajúce výrazy: v prvých troch kapitolách Knihy Genezis Boh muža a ženu na jednej strane „stvoril na Boží obraz“ (*Gn* 1, 27), no na druhej strane ich „vykázal z raja Edenu“ (*Gn* 3, 24), pretože boli neposlušní jeho slovu. Tieto kapitoly usmerňujú čítanie celej Biblie. Každý je pozvaný, aby rozlišoval podstatné znaky svojej situácie i pozadie celých dejín spásy.

Stvorenie na Boží obraz: táto charakteristika, potvrdená dávno pred povolaním Abraháma a vyvolením Izraela, sa uplatňuje u mužov a žien všetkých čias a na všetkých miestach (*Gn* 1, 26 – 27)⁶⁵ a pripisuje im najvyššiu dôstojnosť. Tento výraz mohol mať pôvod v kráľovskej ideológii národov obklopujúcich Izrael, najmä Egypta, kde bol

⁶⁴ 2 *Kor* 5, 17; porov. *Gal* 6, 15.

⁶⁵ *Gn* 5, 1; *Múd* 2, 23; *Sir* 17, 3. Rovnaká myšlienka sa nachádza v *Ž* 8, 5 – 7, no vyjadrená inými slovami.

faraón považovaný za živý obraz boha, poverený spravovaním a obnovou vesmíru. Biblia však z tejto metafory urobila základnú kategóriu pre definíciu celej ľudskej osoby. Božie slová: „Urobme človeka na náš obraz, podľa našej podoby! Nech vládne nad...“ (*Gn 1, 26*) zobrazujú ľudské bytosti ako Božie stvorenia, ktorých úlohou je vládnuť na zemi, ktorú Boh stvoril a zaľudnil. Ako Božie obrazy a prostredníci Stvoriteľa sa ľudia stávajú adresátmi jeho slova a sú vyzvaní poslúchať ho (*Gn 2, 15 – 17*).

Zároveň vidieť, že ľudské bytosti existujú ako muži a ženy a ich úlohou je slúžiť životu. Vo výroku: „A stvoril Boh človeka na svoj obraz, na Boží obraz ho stvoril, muža a ženu ich stvoril“ (*Gn 1, 27*) sa odlišnosť pohlaví podáva súbežne s podobnosťou vo vzťahu k Bohu.

Rozmnožovanie ľudstva sa navyše dáva do úzkej spojitosti s úlohou spravovať zem, ako ukazuje Božie požehnanie prvého ľudského páru: „Plodte a množte sa a naplňte zem! Podmaňte si ju a panujte nad...“ (*Gn 1, 28*). Týmto spôsobom sú podobnosť s Bohom, zväzok muža a ženy a vláda nad svetom navzájom úzko späté.

Úzka súvislosť medzi skutočnosťou stvorenia na Boží obraz a realitou moci nad svetom má niekoľko dôsledkov. Po prvé, všeobecné uplatňovanie týchto charakteristík vylučuje akúkoľvek nadradenosť jednej skupiny ľudí či jednotlivca nad inými. Všetky ľudské osoby sú Božím obrazom a všetci sú poverení, aby pokračovali v Stvoriteľovom diele usporiadania. Po druhé, nastolené sú opatrenia harmonického spoluzitia všetkého živého pri získavaní nevyhnutných prostriedkov na ich prežitie: Boh prideluje ľuďom a zvieratám ich pokrm (*Gn 1, 29 – 30*).⁶⁶ Po tretie,

⁶⁶ Toto nariadenie sa zavŕšilo po potope, porov. *Gn 9, 3 – 4*.

ľudská existencia je obdarovaná určitým rytmom. Okrem striedania dní a nocí, lunárnych mesiacov a solárnych rokov (Gn 1, 14 – 18) ustanovuje Boh týždenný rytmus s odpočinkom siedmeho dňa ako základom soboty (Gn 2, 1 – 3). Zachovávaním soboty (Ex 20, 8 – 11) vzdávajú správcovia zeme úctu svojmu Stvoriteľovi.

28. *Ľudská úbohosť* je biblicky vyjadrená na príklade rozprávania o prvotnom hriechu a o jeho potrestaní v rajskej záhrade Edenu. Rozprávanie Gn 2, 4b – 3, 24 dopĺňa Gn 1, 1 – 2, 4a tým, že poukazuje na to, ako do stvorenia, ktoré bolo „dobré“⁶⁷, a dokonca po dovŕšení stvorenia človeka „veľmi dobré“ (Gn 1, 31), prenikla úbohosť.

Rozprávanie spresňuje úlohu, ktorá bola najskôr človeku zverená, teda aby „obrábal a strážil“ záhradu Edenu (Gn 2, 15), a pripája zákaz „jesť zo stromu poznania dobra a zla“ (Gn 2, 16 – 17). Táto norma znamená, že slúžiť Bohu a zachovávať jeho prikázania je vo vzájomnom vzťahu s panovaním nad zemou (1, 26. 28).

Človek najskôr začína uskutočňovať Božie zámery tým, že dáva zvieratám mená (2, 18 – 20) a nato prijíma ženu ako Boží dar (2, 23). V príbehu o pokušení, naopak, ľudský pár prestáva konať podľa Božích príkazov. Jedením ovocia zo stromu muž a žena podliehajú pokušeniu byť ako Boh a chcú vlastniť „poznatie“, ktoré náleží samotnému Bohu (3, 5 – 6). Dôsledkom toho je, že sa usilujú vyhnúť stretnutiu s Bohom. Ale ich pokus skryť sa odhaľuje bláznovstvo hriechu, lebo ten ich ponecháva práve na mieste, kde ich môže zastihnúť Boží hlas (3, 8). Otázka Boha, ktorá žaluje človeka: „Kde si?“, napovedá, že nie je tam, kde by mal

⁶⁷ Gn 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25.

byť: v službe Bohu a konaní svojej úlohy (3, 9). Muž a žena si uvedomujú, že sú nahí (3, 7 – 10), čo znamená, že stratili dôveru voči sebe navzájom i voči harmónii stvorenia.

Svojím rozsudkom Boh nanovo určuje životné podmienky ľudí, ale nie vzťah medzi ním a nimi (3, 17 – 19). Na druhej strane človek stráca svoju osobitú úlohu v záhrade Edenu, nie však úlohu pracovať (3, 17 – 19. 23). Táto úloha je teraz zameraná na „zem“ (3, 23; porov. 2, 5). Inými slovami, Boh naďalej zveruje ľudskej osobe poslanie. Aby si človek „podmanil zem a panoval nad ňou“ (1, 28), musí pracovať (2, 23).

Odtiaľ je však „bolesť“ nerozlučným spoločníkom ženy (3, 16) aj muža (3, 17), ich údelom je smrť (3, 19). Vzťah muža a ženy je narušený. Slovo „bolesť“ sa spája s tehotenstvom a pôrodom (3, 16) a na druhej strane tiež s fyzickou a duševnou námahou, ktorú spôsobuje práca (3, 17).⁶⁸ Paradoxne do toho, čo by malo byť samo osebe zdrojom hlbokej radosti, do pôrodu a produktivity, preniká bolesť. Rozsudok spája toto „súženie“ s existenciou ľudí na „zemi“, ktorá zakusuje preklatie za ich hriech (3, 17 – 18). Rovnako to platí o smrti: koniec ľudského života sa nazýva návratom „do zeme“, z ktorej bol človek vzatý, aby naplnil svoju úlohu.⁶⁹ V Gn 2 – 3 sa zdá byť nesmrteľnosť spojená so životom v záhrade Edenu a podmienená dodržiavaním zákazu jesť zo stromu „poznania“. Odkedy bol tento zákaz porušený, prístup k stromu života (2, 9) je uzavretý (3, 22). V Múd 2, 23 – 24 je nesmrteľnosť spojená s podobnosťou s Bohom, „závisťou diabla však prišla na svet smrť“; tak je stanovená spojenosť medzi Gn 1 a Gn 2 – 3.

⁶⁸ Gn 5, 29; Iz 14, 3; Ž 127, 2; Prís 5, 10; 10, 22; 14, 23.

⁶⁹ Gn 3, 19; porov. 2, 7; 3, 23.

Stvorený na Boží obraz a poverený obrábať pôdu je pre ľudský pár veľkou ctou byť povolaný dokončiť Božiu tvorivú činnosť tým, že sa stará o jeho stvorenia (*Múd* 9, 2 – 3). Odmietnuť počúvať Boží hlas a uprednostniť pred ním to či ono stvorenie je vecou slobody ľudskej bytosti. Zakúšanie utrpenia a smrti je dôsledkom tejto voľby, ktorú osoby prijali. „Úbohosť“ sa stala univerzálnym aspektom ľudského stavu, tento aspekt je však druhoradý a neruší aspekt „veľkosti“ človeka, ktorý Boh zamýšľal vo svojom stvoriteľskom pláne.

Nasledujúce kapitoly Knihy Genezis ukazujú, nakoľko môže ľudský rod upadnúť do hriechov a úbohosti: „Zem však bola skazená pred Bohom [...]. Všetko ľudstvo blúdilo na svojej ceste“ (*Gn* 6, 11 – 12), takže Boh sa rozhodol pre potopu. Ale aspoň jeden človek, Noe a jeho rodina, „chodil s Bohom“ (*Gn* 6, 9),⁷⁰ a Boh si ho vybral, aby bol pri vzniku nového začiatku ľudstva. Z jeho potomstva si Boh vyvolí Abraháma, prikazuje mu opustiť svoju krajinu a sľubuje mu, že „preslávi jeho meno“ (*Gn* 12, 2). Boží plán sa od tejto chvíle zjavuje ako univerzálny, pretože v Abrahámovi „budú požehnané všetky pokolenia zeme“ (*Gn* 12, 3). Starý zákon následne ukazuje, ako tento plán prechádzal stáročiami, pričom sa striedali chvíle úbohosti a vznešenosti. Boh nikdy nerezignoval a nezanechal svoj ľud v núdzi. Neustále ho privádzal na cestu skutočnej veľkosti v prospech celého ľudstva.

K týmto základným rysom treba dodať, že Starý zákon neignoruje ani aspekty sklamaní z ľudskej existencie (porov. *Kazateľ*), ani mučivý problém utrpenia nevinných

⁷⁰ Preklad podľa *Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokanonickými knihami*. Slovenská biblická spoločnosť, 2008.

(porov. najmä Jób), ani pohoršenie vyvolané prenasledovaním, ktorým trpeli spravodliví (porov. príbehy Eliáša, Jeremiáša a Židov prenasledovaných za Antiocha). Avšak vo všetkých týchto prípadoch, a najmä v tom poslednom, nielenže zrážka s núdzou nie je prekážkou ľudskej veľkosti, ale paradoxne ju vyzdvihuje.

b) V Novom zákone

29. Antropológia Nového zákona je založená na antropológii Starého zákona. Svedčí o veľkosti ľudskej osoby stvorenej na Boží obraz (*Gn* 1, 26 – 27) a o jej úbohosti spôsobenej nepopierateľnou skutočnosťou hriechu, ktorá z človeka vytvára karikatúru jeho samého.

Veľkosť ľudskej bytosti. V evanjeliách sa veľkosť ľudskej bytosti vynára z Božej starostlivosti, zo starostlivosti oveľa pozornejšej, ako je jeho starostlivosť o nebeské vtáky a poľné ľalie (*Mt* 6, 30). Na druhej strane vyplýva z ideálu, ktorý sa mu predkladá: stať sa milosrdným, ako je Boh (*Lk* 6, 36), dokonalým, ako je dokonalý on (*Mt* 5, 45. 48). Ľudská bytosť je totiž duchovnou bytosťou, ktorá „nežije len z chleba, ale z každého slova, ktoré vychádza z Božích úst“ (*Mt* 4, 4; *Lk* 4, 4). Skutočne, hlad po Božom slove priťahuje zástupy najskôr k Jánovi Krstiteľovi (*Mt* 3, 5 – 6 a par.), potom k Ježišovi.⁷¹ Sú priťahovaní vnímaním čohosi božského. Človek ako Boží obraz je priťahovaný Bohom. Dokonca aj pohanovia sú schopní veľkej viery.⁷²

Apoštol Pavol bol ten, kto najviac prehľbil antropológickú úvahu. Ako „apoštol pohanov“ (*Rim* 11, 13) pochopil, že všetky ľudske bytosti sú Bohom povolané k najvyššej

⁷¹ *Mt* 4, 25 a par.; 15, 31 – 32.

⁷² *Mt* 8, 10; 15, 28.

sláve (1 Sol 2, 12): stať sa Božími deťmi⁷³, byť ním milovaní (Rim 5, 8), ako údy Kristovho tela (1 Kor 12, 27), naplnení Duchom Svätým (1 Kor 6, 19). Vyššiu dôstojnosť si nemožno predstaviť.

Tému stvorenia človeka na Boží obraz zachytáva Pavol niekoľkými spôsobmi. V 1 Kor 11, 7 ho Pavol prenáša na človeka, ktorý „je obrazom a slávou Boha“. Ale inde ho prenáša na Krista, „ktorý je obrazom Boha“.⁷⁴ Úlohou ľudí povolaných Bohom je stať sa „podobnými obrazu jeho Syna, aby on bol prvorodený medzi mnohými bratmi“ (Rim 8, 29). Táto podobnosť je darovaná človeku v kontemplaní Pánovej slávy (2 Kor 3, 18; 4, 6). Táto premena sa začala v tomto živote a završí sa v druhom, keď „budeme nosiť obraz nebeského človeka“ (1 Kor 15, 49), vtedy veľkosť človeka dosiahne vrchol.

30. Úbohosť ľudskej bytosti. Žalostná situácia ľudstva je v Novom zákone zobrazená mnohorakým spôsobom. Tu jasne vidieť, že zem nie je žiadnym rajom. Evanjeliá nám opakovane ukazujú celý rad chorôb a neduhov, ktoré postihujú množstvo ľudí.⁷⁵ Posadnutosť diablom v evanjeliách je vyjadrením hlbokého otroctva, do ktorého môže upadnúť úplne celý človek (Mt 8, 28 – 34 a par.). Smrť zasahuje človeka a spôsobuje žal.⁷⁶

Pozornosť si však zasluhuje predovšetkým mravná úbohosť. Vidíme, že ľudstvo sa nachádza v stave hriechu, čo vyvoláva extrémne riziká.⁷⁷ Následkom toho sa stáva

⁷³ Gal 3, 26; 4, 6; Rim 9, 26.

⁷⁴ 2 Kor 4, 4; porov. Kol 1, 15.

⁷⁵ Mt 4, 24 a par.; 8, 16 a par.; 14, 35 a par.; Jn 5, 3.

⁷⁶ Mk 5, 38; Lk 7, 12 – 13; Jn 11, 33 – 35.

⁷⁷ Mt 3, 10 a par.; Lk 13, 1 – 5; 17, 26 – 30; 19, 41 – 44; 23, 29 – 31.

naliehavou výzvou na obrátenie. Kázanie Jána Krstiteľa silne buráca púšťou.⁷⁸ Ježiš naň nadväzuje: „ohlasoval Božie evanjelium a hovoril: [...] Obráťte sa a verte evanjeliu“ (*Mk* 1, 14 – 15), „chodil po všetkých mestách a dedinách“ (*Mt* 9, 35). Odsúdil zlo, ktoré „vychádza z človeka“ a „poškvrňuje ho“ (*Mk* 7, 20). „Lebo znútra, z ľudského srdca, vychádzajú zlé myšlienky, smilstvá, krádeže, vraždy, cudzoložstvá, chamtivosť, zlomyselnosť, klamstvo, necudnosť, závišť, rúhanie, pýcha, hlúposť. Všetky tieto zlá vychádzajú znútra a poškvrňujú človeka.“⁷⁹ V podobenstve o márnotratom synovi opisuje Ježiš žalostný stav, do ktorého upadá človek, keď sa vzdiali z domu Otca (*Lk* 15, 13 – 16).

Na druhej strane hovoril Ježiš o prenasledovaniach, ktoré zakúsia tí, ktorí sa oddávajú službe „spravodlivosti“ (*Mt* 5, 10), a ohlásil, že jeho učeníci budú prenasledovaní.⁸⁰ Jeho samotného prenasledovali (*Jn* 5, 16), snažili sa ho zahubiť.⁸¹ Na uskutočnenie tohto vražedného úmyslu sa napokon nachádzajú prostriedky. Ježišovo utrpenie sa tak stalo krajným prejavom mravnej úbohosti ľudstva. Nechýbalo tu nič: zrada, zapretie, opustenosť, nespravodlivý súdny proces a rozsudok, urážky a zlé zaobchádzanie, krutá poprava sprevádzaná posmeškami. Tak sa ľudská zloba rozpútala voči „Svätému a Spravodlivému“ (*Sk* 3, 14) a uvrhla ho do stavu strašných útrap.

V Pavlovom Liste Rimanom sa nachádza najchmúrnejší opis mravnej biedy ľudstva (*Rim* 1, 18 – 3, 20) a najdomyselnejšia analýza stavu hriešneho človeka (*Rim* 7, 14 – 25).

⁷⁸ *Mt* 3, 2 – 12; *Mk* 1, 2 – 6; *Lk* 3, 2 – 9.

⁷⁹ *Mt* 7, 21 – 23; porov. *Mt* 15, 19 – 20.

⁸⁰ *Mt* 10, 17 – 23; *Lk* 21, 12 – 17.

⁸¹ *Mt* 12, 14 a par.; *Jn* 5, 18; *Mk* 11, 18; *Lk* 19, 47.

Obraz, ktorý podáva apoštol Pavol o „každej bezbožnosti a nespravodlivosti ľudí, ktorí nepravosťou prekazajú pravde“, je vskutku zdrvivý. Odmietnuť vzdať Bohu slávu a vďaka vyústilo do úplnej slepoty a do najhorších zvráteností (1, 21 – 32). Pavol sa snaží ukázať, že mravná bieda je univerzálna a že žid z nej nie je vyňatý ani napriek výsade, že pozná Zákon (2, 17 – 24). Pavol opiera svoju tézu o celý rad starozákonných textov, ktoré hovoria o tom, že všetci ľudia sú hriešni (3, 10 – 18): „Nikto nerobí dobre, veru, celkom nik.“⁸² Osobitý pohľad tohto záporného tvrdenia nie je zaiste ovocím skúsenosti, ale má skôr charakter teologickej intuície toho, čím sa človek stáva bez Božej milosti: zlo je v srdci každého (porov. Ž 51, 7). Túto intuíciu u Pavla posilňuje presvedčenie, že Kristus „zomrel za všetkých“, ⁸³ takže všetci potrebujú vykúpenie. Keby nebol hriech univerzálny, boli by ľudia, ktorí by vykúpenie nepotrebovali.

Zákon nepriniesol liek na hriech, pretože ak by aj hriešnik chcel uznať, že Zákon je dobrý, a dodržiavať ho, je nútený konštatovať: „Veď nerobím dobro, ktoré chcem, ale robím zlo, ktoré nechcem“ (*Rim* 7, 19). Moc hriechu používa samotný Zákon na to, aby ukázala celú svoju zhubnosť tým, že ho porušuje (7, 13). A hriech plodí smrť, ⁸⁴ čo vedie u hriešnika k zúfalému výkriku: „Ja nešťastný človek! Kto ma oslobodí z tohto tela smrti?“ (*Rim* 7, 24). Tak sa prejavuje naliehavá potreba vykúpenia.

Celkom iným spôsobom, no ešte výraznejšie svedčí aj Zjavenie apoštola Jána o skaze, ktorú plodí zlo vo svete ľudí. Opisuje „Babylon“, „veľkú neviestku“, ktorá svojimi

⁸² *Rim* 3, 10; porov. Ž 14, 3; *Kaz* 7, 20.

⁸³ *2 Kor* 5, 14; porov. *Rim* 5, 18.

⁸⁴ *Rim* 5, 12; *1 Kor* 15, 56.

ohavnosťami zviedla „kráľov zeme“ a „obyvateľov zeme“ a ktorá je spitá „krvou svätých a krvou Ježišových mučeníkov“, resp. svedkov (Zjv 17, 1 – 6). „Jeho hriechy siahajú až po nebo“ (18, 5). Zlo spúšťa hrozné katastrofy, ale nebude mať posledné slovo. Babylon padne (18, 2). Z neba zostupuje „sväté mesto, nový Jeruzalem“, „Boží príbytok medzi ľuďmi“ (21, 2 – 3). Proti šíreniu zla sa stavia spása, ktorá prichádza od Boha.

3. Boh, Osloboditeľ a Spasiteľ

a) V Starom zákone

31. Od počiatku ich dejín, od momentu východu z Egypta, zakúšal Izrael PÁNA ako Osloboditeľa a Spasiteľa: takýto dôkaz podáva Biblia, ktorá opisuje, ako bol Izrael vytrhnutý spod egyptskej nadvlády, keď prešiel cez more (*Ex* 14, 21 – 31). Zázračný prechod cez more sa stal jednou z hlavných tém zvelebovania Boha.⁸⁵ Spolu so vstupom Izraela do zasľúbenej zeme (*Ex* 15, 17) sa stal východ z Egypta hlavným potvrdením vyznania viery.⁸⁶

Je potrebné rozpoznať teologický význam vo formuláciách použitých v Starom zákone na vyjadrenie Pánovho zásahu, ktorý je pre Izrael podstatný v tejto spásonosnej udalosti: PÁN „vyviedol“ Izrael z Egypta, „z domu otroctva“ (*Ex* 20, 2; *Dt* 5, 6), „voviedol“ ho do „krásnej, ďalekej krajiny, ktorá oplýva mliekom a medom“ (*Ex* 3, 8. 17), „vytrhol“ ho jeho utláčateľom (*Ex* 6, 6; 12, 27), „vykúpil“ ho, ako sa vykupujú otroci (hebr. *padah*: *Dt* 7, 8) alebo ako sa uplatňuje právo príbuzného (*ga'al*: *Ex* 6, 6; 15, 13).

⁸⁵ *Ex* 15, 1 – 10. 20 – 21; *Ž* 106, 9 – 11; 114, 1 – 5; 136, 13 – 15.

⁸⁶ *Dt* 26, 6 – 9; porov. 6, 21 – 23.

V krajine Kanaán, po skúsenosti východu z Egypta, Izrael má opäť úžitok z oslobodzujúceho a spásneho Božieho zásahu. Utláčaný nepriateľskými národmi pre svoju nevernosť voči Bohu, Izrael volá k nemu o pomoc. Vtedy Pán vzbudzuje „sudcu“ ako „spasiteľa“.⁸⁷

V smutnej situácii exilu – po strate krajiny – Druhý Izaiáš, prorok, ktorého meno nepoznáme, musel vyhnancom zvestovať neslýchané posolstvo: Pán znova zopakuje svoj prvotný oslobodzujúci zásah – východ z Egypta – a dokonca ho prekoná. Potomstvu svojich vyvolených Abraháma a Jakuba (*Iz* 41, 8) sa predstavuje ako „Vykupiteľ“ (*go'el*) tým, že ich vezme ich cudzím vlastníkom, Babylončanom.⁸⁸ „Ja, ja som PÁN a okrem mňa niet spasiteľa“ (*Iz* 43, 11). Ako „Spasiteľa“ a „Vykupiteľa“ Izraela uznajú PÁNA všetci smrteľníci (*Iz* 49, 26).

Po návrate vyhnancov, ktorý už Druhý Izaiáš označil za veľmi blízky a ktorý sa čoskoro uskutočnil – ale trochu menej okázalým spôsobom – svitla nádej na eschatologické oslobodenie: niektorí duchovní dedičia exilového proroka ohlasujú naplnenie vykúpenia Izraela, ktoré ešte len príde ako Boží zásah na konci časov.⁸⁹ Ba aj mesiášske knieža z konca čias môže byť predstavené ako Spasiteľ Izraela (*Mich* 4, 14 – 5, 5).

V mnohých žalmoch má spása individuálny charakter. Keď sa Izraelita borí s chorobou či nepriateľským úskokom, vzyva Pána, aby ho ochránil pred smrťou alebo útlakom.⁹⁰ Môže tiež vyprosiť Božiu pomoc pre kráľa (*Ž* 20, 10). Má

⁸⁷ *Sdc* 2, 11 – 22; 3, 9, 15; 2 *Kr* 13, 5; *Neh* 9, 27. Titul Spasiteľ bol daný Bohu v 2 *Sam* 22, 3; *Iz* 43, 3; 45, 15; 60, 16 a v ďalších textoch.

⁸⁸ *Iz* 41, 14; 43, 14; 44, 6, 24; 47, 4; 48, 17; 49, 7, 26; 54, 5, 8.

⁸⁹ *Iz* 60, 10 – 12; 35, 9 – 10.

⁹⁰ *Ž* 7, 2; 22, 21 – 22; 26, 11; 31, 16; 44, 27; 118, 25; 119, 134.

dôveru v Boží spásonosný zásah (Ž 55, 17 – 19). Na druhej strane jeho verní a osobitne kráľ (Ž 18 = 2 Sam 22) vzdávajú Pánovi vďaky za získanú pomoc a za ukončenie útlaku.⁹¹

Navyše Izrael dúfa, že Pán ho „vykúpi zo všetkých jeho neprávostí“ (Ž 130, 8).

V niektorých textoch sa vynára myšlienka spásy po smrti. To, čo bolo pre Jóba len zábleskom nádeje („môj Vykupiteľ žije“: *Jób* 19, 25), stáva sa pevnou nádejou v žalme: „No moju dušu Boh vykúpi, z moci podsvetia ma iste vezme k sebe“ (Ž 49, 16). V Ž 73, 24 dokonca žalmista hovorí: „nakoniec ma prijmeš do slávy“. Boh teda nielenže môže zlomiť moc smrti a zabrániť tomu, aby bol od neho oddelený jeho verný (Ž 6, 5 – 6), on ho môže previesť až za smrť, kde bude mať účasť na jeho sláve.

Kniha proroka Daniela a deuterokánonické spisy sa znova zaoberajú témou spásy a nanovo ju rozvíjajú. Podľa apokalyptického očakávania bude oslávenie „rozumných“ (*Dan* 12, 3) nasledovať po vzkriesení mŕtvych (12, 2) – sú to bezpochyby ľudia verní Zákonu napriek prenasledovaniu. Pevnú nádej na vzkriesenie mučeníkov „k večnému životu“ (2 *Mach* 7, 9) značne vyjadruje Druhá kniha Machabejcov.⁹² Podľa Knihy múdrosti „ľudia, poučení o tom, čo ľúbi sa tebe, boli zachránení múdrosťou“ (*Múd* 9, 18). Pretože spravodlivý je „Boží syn“, Boh „sa ho zastane a vytrhne ho z rúk odporcov“ (2, 18) tým, že ho ochraňuje pred smrťou alebo zachraňuje zo smrti, pretože „nádej“ spravodlivých je „plná nesmrteľnosti“ (3, 4).

⁹¹ Ž 34, 5; 66, 19; 56, 14; 71, 23.

⁹² 2 *Mach* 7, 9. 11. 14. 23. 29.

b) V Novom zákone

32. Nový zákon nadväzuje na Starý zákon, keď predstavuje Boha ako Spasiteľa. Na začiatku Lukášovho evanjelia Mária zvelebuj Boha, svojho „Spasiteľa“ (Lk 1, 47), a Zachariáš oslavuje „Pána, Boha Izraela, pretože [...] vykúpil svoj ľud Izraela“ (Lk 1, 68). Téma „spásy“ sa štyrikrát opakuje v chválospeve *Benedictus*⁹³ s rastúcou presnosťou: od túžby byť oslobodený od svojich nepriateľov (1, 71. 74) až po vyslobodenie zo svojich hriechov (1, 77). Pavol hlása, že evanjelium „je Božou mocou na spásu každému, kto verí“ (Rim 1, 16).

Na to, aby Boh realizoval oslobodenie a spásu, používa v Starom zákone ako nástroje ľudí, ktorí, ako sme videli, dostávajú niekedy titul spasiteľ, ktorý je väčšinou udeľený samotnému Bohu. V Novom zákone je titul „vykupiteľ“ (*lytrótés*), ktorý sa objavuje len raz, udeľený Mojžišovi, ktorého ako vykupiteľa posielal Boh (Sk 7, 35).⁹⁴ Čo sa týka titulu „Spasiteľ“, ten je udeľený Bohu a Ježišovi. Samotné meno Ježiš nám pripomína spásu darovanú Bohom. Prvé evanjelium to hneď poznamenáva a spresňuje, že pôjde o duchovnú spásu: Dieťa počaté Pannou Máriou dostane „meno Ježiš, pretože on vyslobodí svoj ľud z hriechov“ (Mt 1, 21). V Lukášovom evanjeliu zvestujú anjeli pastierom: „Dnes sa vám narodil Spasiteľ“ (Lk 2, 11). Štvrté evanjelium otvára širšiu perspektívu tým, že Samaritáni vyhlasujú, že Ježiš „je naozaj Spasiteľ sveta“ (Jn 4, 42).

Možno povedať, že v evanjeliách, v Skutkoch apoštolov a v autentických (protopavlovských) Pavlových listoch

⁹³ Lk 1, 69. 71. 74. 77

⁹⁴ V Septuaginte sa výraz *lytrótés* vyskytuje len dvakrát a je prisúdený Bohu: Ž 18 (19), 14; (77) 78, 35.

je Nový zákon veľmi zdržanlivý pri používaní titulu Spasiteľ.⁹⁵ Táto diskretnosť sa vysvetľuje skutočnosťou, že spomínaný titul sa hojne používal v helenistickom svete. Bol vymedzený božstvám ako Asklépios, boh liečiteľ, ako aj pre zbožštených vladárov, ktorí vystupovali ako spasitelia ľudu. Titul mohol vyzerat dvojznačne. Okrem toho pojem spásy mal v gréckom svete silnú individualistickú a fyzickú črtu, zatiaľ čo novozákonný pojem, zdedený zo Starého zákona, mal kolektívny rozsah a duchovnú otvorenosť. Časom však zmizlo riziko dvojznačnosti, a preto je v pastorálnych listoch a v Druhom Petrovom liste často titul Spasiteľa používaný. Uplatňuje sa tak na Boha, ako aj na Krista.⁹⁶

Počas Ježišovho verejného účinkovania sa spásanosná moc, ktorá v ňom pôsobí, neprejavuje len na duchovnej rovine, ako v *Lk* 19, 9 – 10, ale aj – a často – na telesnej rovine. Ježiš zachraňuje chorých, keď ich uzdravuje.⁹⁷ Dodáva: „Tvoja viera ťa uzdravila.“⁹⁸ Jeho učeníci ho úpenlivo prosia, aby ich zachránil z nebezpečenstva, a on ich zachraňuje.⁹⁹

⁹⁵ Tento titul, používaný pre Boha, sa v evanjeliách nachádza len raz (*Lk* 1, 47) a nikdy v Skutkoch apoštolov, ani v autentických Pavlových listoch; pre Ježiša je použitý v evanjeliách dvakrát (*Lk* 2, 11; *Jn* 4, 42), dvakrát v Skutkoch apoštolov (*Sk* 5, 31; 13, 23) a raz v autentických Pavlových listoch (*Flp* 3, 20).

⁹⁶ Prvý list Timotejovi používa tento titul iba pre Boha, a to tri razy (1 *Tim* 1, 1; 2, 3; 4, 10); Druhý list Timotejovi iba pre Krista, a to raz (2 *Tim* 1, 10); List Títovi ho používa trikrát pre Boha (*Tít* 1, 3; 2, 10; 3, 4) a trikrát pre Krista (*Tít* 1, 4; 2, 13; 3, 6). Druhý Petrov list ho používa iba pre Krista, pričom ho s výnimkou prvého razu sprevádza titul Pán (2 *Pt* 1, 1, 11; 2, 20; 3, 2, 18).

⁹⁷ *Mk* 5, 23. 28. 34; 6, 56.

⁹⁸ *Mt* 9, 22 a par.; *Mk* 10, 52; *Lk* 17, 19; 18, 42.

⁹⁹ *Mt* 8, 25 – 26 a par.; 14, 30 – 31.

Vyslobodzuje dokonca zo smrti.¹⁰⁰ Keď visí na kríži, jeho protivníci mu posmešne pripomínajú, že „druhých zachraňoval“, a vyzývajú ho, „aby sám seba zachránil a zostúpil z kríža“.¹⁰¹ Ježiš však odmieta pre seba takúto formu spásy, pretože on prišiel na to, aby „dal svoj život ako výkupné (*lytron*: prostriedok oslobodenia) za mnohých.“¹⁰² Chceli z neho urobiť národného osloboditeľa,¹⁰³ ale on to odmietol. Spása, ktorú priniesol, bola iného druhu.

Spojenie medzi spásou a židovským národom sa stáva výslovným predmetom Jánovej teologickej reflexie: „spása je zo Židov“ (*Jn* 4, 22). Tento Ježišov výrok stojí v kontexte protikladu medzi židovským a samaritánskym kultom, v kontexte protikladu, ktorý sa prekoná až zavedením uctievania „v Duchu a pravde“ (4, 23). Na konci tohto príbehu Samaritáni uznávajú, že Ježiš je „Spasiteľ sveta“ (*Jn* 4, 42).

Titul Spasiteľ je osobitne udelený vzkriesenému Ježišovi, pretože vzkriesením „ho Boh svojou pravitou povýšil za Vládcu a Spasiteľa, aby daroval Izraelu pokánie a odpustenie hriechov“ (*Sk* 5, 31). „A v nikom inom niet spásy“ (4, 12). To je eschatologická perspektíva.: „Zachráňte sa,“ povedal Peter, „z tohto zvrhlého pokolenia“ (*Sk* 2, 40) a Pavol predstavuje vzkrieseného Ježiša obráteným pohanom ako toho, „ktorý nás zachraňuje od budúceho hnevu“ (*1 Sol* 1, 10). „Tým skôr sa teda skrze neho zachráňme od hnevu teraz, keď sme už ospravedlnení jeho krvou“ (*Rim* 5, 9).

Táto spása bola zaslúbená izraelskému ľudu, odteraz však môžu mať na nej podiel „národy“, pretože evanjelium

¹⁰⁰ *Mt* 9, 18 – 26 a par.; *Lk* 7, 11 – 17; *Jn* 11, 38 – 44.

¹⁰¹ *Mt* 27, 39 – 44 a par.; *Lk* 23, 39.

¹⁰² *Mt* 20, 28; *Mk* 10, 45.

¹⁰³ *Jn* 6, 15; *Lk* 24, 21; *Sk* 1, 6.

je „Božou mocou na spásu každému, kto verí, najprv Židovi, potom Grékovi“, ¹⁰⁴ Nádej na spásu, ktorá je tak často a tak mocne vyjadrená v Starom zákone, sa napĺňa v Novom zákone.

4. Vyvolenie Izraela

a) V Starom zákone

33. Boh je Osloboditeľom a Spasiteľom predovšetkým jedného malého národa – situovaného spolu s ďalšími medzi dve veľké ríše –, pretože si tento národ vyvolil pre seba a oddelil ho kvôli osobitému vzťahu k nemu a kvôli poslaniu vo svete. Myšlienka vyvolenia je základom na pochopenie Starého zákona a celej Biblie.

Tvrdenie, podľa ktorého si PÁNA „vyvolil“ Izrael (*ba-har*), je podstatou učenia v Knihe Deuteronómium. Pánovo vyvolenie Izraela sa prejavilo pri božskom zásahu vyslobodenia z Egypta a darom zeme. Kniha Deuteronómium výslovne popiera, že by Božie vyvolenie bolo motivované veľkosťou Izraela či jeho mravnou dokonalosťou. „Buď si teda vedomý toho: nie preto, že si bol spravodlivý, dáva ti PÁN, tvoj Boh, do vlastníctva túto krásnu krajinu, lebo ty si ľud nepoddajnej šije“ (9, 6). Jediným dôvodom Božieho vyvolenia bola jeho láska a vernosť: „ale preto, že vás mal rád a že chcel zachovať prísahu, ktorú urobil vašim otcom“ (7, 8).

Bohom vyvolený Izrael je povolaný byť „svätým ľudom“ (Dt 7, 6; 14, 2). Slovo „svätý“ (*qadoš*) vyjadruje situáciu, ktorá v negatívnom zmysle spočíva v oddelení od toho, čo je profánne, a v pozitívnom zmysle v zasvätení službe

¹⁰⁴ Rim 1, 16; porov. 10, 9 – 13; 15, 8 – 12.

Bohu. Používaním výrazu „svätý ľud“ kladie Deuteronomium veľký dôraz na jedinečné postavenie Izraela ako národa, ktorý je vovedený do posvätného priestoru, ktorý sa stáva zvláštnym vlastníctvom Boha a predmetom jeho osobitnej ochrany. Zároveň sa zdôrazňuje dôležitosť odpovede Izraela na božskú iniciatívu a nutnosť vhodného správania. Týmto spôsobom teológia vyvolenia objasňuje tak osobitné postavenie, ako aj zvláštnu zodpovednosť ľudu, ktorý bol vyvolený spomedzi všetkých ostatných, aby bol osobným vlastníctvom Boha¹⁰⁵ a bol svätým, pretože aj Boh je svätý.¹⁰⁶

V Deuteronomiu sa téma vyvolenia netýka len ľudu. Jednou z najpodstatnejších požiadaviek tejto knihy je, aby sa uctievanie Pána slávilo na mieste, ktoré si on vyvolil. Vyvolenie ľudu sa objavuje v parenetickom úvode k zákonom, ale v samotných zákonoch sa sústreďuje Božie vyvolenie na jedinú svätyňu.¹⁰⁷ Ďalšie knihy spresňujú miesto, kde sa táto svätyňa nachádza, a spájajú túto božskú voľbu s vyvolením kmeňa a osoby. Vyvoleným je Júdov kmeň, ktorý je uprednostnený pred Efraimom,¹⁰⁸ vyvolenou osobou je Dávid.¹⁰⁹ Tento sa zmocňuje Jeruzalema a pevnosti Sion, ktorá sa stáva „Dávidovým mestom“ (2 Sam 5, 6 – 7). Tam dáva preniesť archu zmluvy (2 Sam 6, 12). Takto si Pán vyberá za svoj príbytok Jeruzalem (2 Krn 6, 5), a presnejšie Sion (Ž 132, 13).

V nepokojných a búrlivých časoch, keď sa zdala budúcnosť pre Izraelitov uzavretá, ich istotu, že sú vyvoleným

¹⁰⁵ V hebrejčine *segullá*: Ex 19, 5; Dt 7, 6; 14, 2; 26, 18; Ž 135, 4; Mal 3, 17.

¹⁰⁶ Lv 11, 44 – 45; 19, 2.

¹⁰⁷ Dt 12, 5. 11. 14. 18. 21. 26; 14, 23 – 25; atď.

¹⁰⁸ Ž 78, 67 – 68; 1 Krn 28, 4.

¹⁰⁹ 2 Sam 6, 21; 1 Kr 8, 16; 1 Krn 28, 4; 2 Krn 6, 6; Ž 78, 70.

Božím ľuďom, posilňovala ich nádej v Božie milosrdenstvo a vo vernosť jeho prisľúbeniam. Počas exilu sa Druhý Izaiáš znova zaoberá témou vyvolenia,¹¹⁰ aby potešil vyhnancov, ktorí mali pocit, že boli Bohom opustení (*Iz* 49, 14). Vykonanie Božieho rozsudku neznamenal koniec vyvolenia Izraela, ale platí stále, pretože sa opieralo o vyvolenie patriarchov.¹¹¹ Druhý Izaiáš spája myšlienku vyvolenia so službou, pričom predstavuje Izrael ako „PÁNOVHO služobníka“,¹¹² ktorý je určený, aby bol „svetlom národov“ (49, 6). Tieto texty jasne dokazujú, že vyvolenie, základ nádeje, prináša so sebou zodpovednosť: Izrael má byť pred národmi „svedkom“ jediného Boha.¹¹³ Vydávaním tohto svedectva spozná služobník PÁNA takého, aký je (43, 10).

Vyvolenie Izraela neznamená zahrnutie iných národov. Naopak, predpokladá sa, že aj ostatné národy patria Bohu, pretože „PÁNOVO je nebo a nebesia nebies, zem a všetko, čo je na nej“ (*Dt* 10, 14), a Boh „vymedzil národom hranice“ (32, 8). Keď Boh nazýva Izrael svojím „prvorodeným Synom“ (*Ex* 4, 22; *Jer* 31, 9) alebo „prvotinou jeho úrody“ (*Jer* 2, 3), tieto metafory naznačujú, že aj ostatné národy sú súčasťou Božej rodiny a domu. Táto interpretácia vyvolenia je typická pre Bibliu ako celok.

34. Vo svojom učení o vyvolení Izraela Kniha Deuteronomium zdôrazňuje, ako sme už vraveli, Božiu iniciatívu, ale aj náročný aspekt vzťahu medzi Bohom a jeho ľuďom. Predsa len, viera vo vyvolenie mohla ustrnúť a zmeniť sa na

¹¹⁰ *Iz* 41, 8 – 9; 44, 1 – 2.

¹¹¹ *Iz* 41, 8 – 9; 44, 1 – 2.

¹¹² *Iz* 41, 8 – 9; 43, 10; 44, 1 – 2; 45, 4; 49, 3.

¹¹³ *Iz* 43, 10. 12; 44, 8; 55, 5.

pyšný pocit nadradenosti. Proroci sa pustili do boja proti tomuto odklonu. Jedno Amosovo proroctvo relativizuje vyvolenie a pripisuje ostatným národom privilégium exodu porovnateľného s tým, ktorého dobrodenia požíval Izrael (Am 9, 7). Iný výrok hlása, že Božie vyvolenie má za následok väčšiu prísnosť zo strany Boha: „Iba vás som poznal zo všetkých národov zeme, preto strescem na vás všetky vaše hriechy“ (Am 3, 2). Amos trvá na tom, že Pán si vyvolil Izrael zvláštnym a výnimočným spôsobom. V tejto súvislosti má sloveso „poznať“ hlbší a osobnejší význam ako sloveso uvedomenia si existencie. Vyjadruje skôr osobný dôverný vzťah než len čiru intelektuálnu činnosť. Tento vzťah však so sebou prináša špecifické morálne požiadavky. Keďže Izrael je Božím ľudom, musí žiť ako Boží ľud. Ak neplní túto povinnosť, „navštívi“ ho božská spravodlivosť prísnejšie ako iné národy.

Amosovi bolo jasné, že vyvolenie znamená skôr *zodpovednosť* než *privilégium*. Samozrejme, že na prvé miesto patrí vyvolenie a až na druhé požiadavka. Rovnako je pravda, že Božie vyvolenie Izraela zahŕňa vyššiu úroveň zodpovednosti. Keď to prorok pripomenul, vylúčil predstavu, že by vyvolený ľud ovládal Boha.

Tvrdošijná neposlušnosť ľudu a jeho kráľov vyvolala katastrofu exilu, ktorú ohlasovali proroci. „Preto PÁN povedal: Aj Júdu odstránim spred seba, ako som odstránil Izrael. Zavrhnem toto mesto, ktoré som si vyvolil, Jeruzalem, i chrám, o ktorom som vyhlásil: Tam bude moje meno“ (2 Kr 23, 27). Toto Božie nariadenie prinieslo svoj celkový účinok (2 Kr 25, 1 – 21). Avšak v okamihu, keď sa povedalo: „Pán zavrhol dva rody, ktoré si vyvolil“ (Jer 33, 24), Pán výslovne popiera toto tvrdenie: „zmením ich osud a zmilujem sa nad nimi“ (Jer 33, 26). Už prorok

Ozeáš ohlásil, že v čase, keď sa stane Izrael pre Boha „nie môj ľud“ (Oz 1, 9), povie mu Boh: „Ty si môj ľud“ (Oz 2, 23). Jeruzalem mal byť znova vybudovaný. Znovuvybudovanému chrámu predpovedal prorok Aggeus väčšiu slávu ako Šalamúnovmu chrámu (Ag 2, 9). Vyvolenie sa tak znova slávnostne potvrdilo.

b) V Novom zákone

35. Výraz „vyvolený ľud“ sa v evanjeliách nenachádza, ale presvedčenie, že Izrael je Bohom vyvolený ľud, tvorí základné presvedčenie, ktoré je vyjadrené inými slovami. Matúš aplikuje na Ježiša Micheášov výrok, v ktorom hovorí Boh k Izraelu ako k *svoju* ľudu. O dieťati narodenom v Betleheme Boh hovorí: „bude spravovať *môj* ľud Izraela“ (Mt 2, 6; Mich 5, 3). Božie vyvolenie a jeho vernosť voči vyvolenému ľudu sa odrážajú potom v poslaní, ktoré Boh zveril Ježišovi: bol poslaný „iba k ovciam strateným z domu Izraela“ (Mt 15, 24). Sám Ježiš vymedzuje rovnakými slovami prvú misiu svojich „dvanástich apoštolov“ (Mt 10, 2. 5 – 6).

No odpor popredných mužov, ktorému Ježiš čelí, vyvoláva zmenu perspektívy. V závere podobenstva o zlých vinohradníkoch, adresovanom „veľkňazom“ a „starším ľudu“ (Mt 21, 23), Ježiš vyhlasuje: „vám sa Božie kráľovstvo vezme a dá sa národu, ktorý bude prinášať úrodu“ (Mt 21, 43). Toto slovo však neznamená, že pohanský národ nahradí ľud Izraela. Naopak, nový „národ“ bude v kontinuite s vyvoleným ľudom, lebo „kameň, čo stavitelia zavrhlí, stal sa kameňom uholným“ (21, 42), ktorým je Ježiš, syn Izraela, a bude sa skladať z Izraelitov, ku ktorým sa pripoja „vo veľkom počte“ (Mt 8, 11) ľudia pochádzajúci „zo všetkých národov“ (Mt 28, 19). Prisľúbenie prítomnosti Boha vo svojom ľude, ktoré

bolo významnou zárukou vyvolenia Izraela, sa naplnilo tým, že vzkriesený Pán je prítomný vo svojom spoločenstve.¹¹⁴

V Lukášovom evanjeliu sa v Zachariášovom chválospeve vyznáva, že „Boh Izraela navštívil svoj ľud“ (Lk 1, 68) a že poslanie Zachariášovho syna spočíva v tom, že bude kráčať „pred tvárou Pána“ a že poučí „jeho ľud o spáse, že mu náš Boh z hĺbky svojho milosrdenstva odpustí hriechy“ (1, 76 – 78). Keď je dieťa Ježiš uvedené do chrámu, označuje Simeon spásu, ktorú prináša Boh ako „slávu Izraela, tvojho ľudu“ (2, 32). Neskôr, keď Ježiš vykoná veľký zázrak, vyvolá to jasanie zástupu: „Boh navštívil svoj ľud“ (7, 16).

Pre evanjelistu Lukáša však napätie pretrváva pre odpor, s ktorým sa stretáva Ježiš. Ale tento odpor vychádza od predstaviteľov ľudu a nie zo samotného ľudu, ktorý je Ježišovi veľmi naklonený.¹¹⁵ V Skutkoch apoštolov zdôrazňuje Lukáš, že veľký počet židov, ktorí počúvali Petra, prijíma v deň Turíc a tiež neskôr jeho výzvu na pokánie.¹¹⁶ Naopak, v rozprávaní Skutkov apoštolov sa zdôrazňuje, že rozhorčený odpor židov prinútil Pavla trikrát – v Malej Ázii, v Grécku a v Ríme –, aby zameral svoju misiu na pohanov.¹¹⁷ V Ríme pripomína Pavol popredným židom Izaiášov výrok, v ktorom prorok predpovedal zatvrdnutie „tohto ľudu“.¹¹⁸ Tak nachádzame v Novom aj v Starom zákone dva rozličné pohľady na Bohom vyvolený ľud.

¹¹⁴ Mt 28, 20; porov. 1, 23.

¹¹⁵ Lk 19, 48; 21, 38.

¹¹⁶ Sk 2, 41. 47; 4, 4; 5, 14.

¹¹⁷ Sk 13, 46; 18, 6; 28, 28. V Lukášovom evanjeliu epizóda o Ježišom kázaní v Nazarete má tú istú štruktúru ako v Sk 13, 42 – 45 a 22, 21 – 22: univerzálna Ježišova otvorenosť vyvoláva nepriateľstvo jeho spoluobyvateľov (Lk 4, 23 – 30).

¹¹⁸ Sk 28, 26 – 27; Iz 6, 9 – 10.

Zároveň vidíme, že vyvolenie Izraela nie je nejakou výlučnou výsadou. Už Starý zákon ohlásil prílňutie „všetkých národov“ k Bohu Izraela.¹¹⁹ V tej istej línii ohlasuje Ježiš, že „prídu mnohí od východu i západu a budú stolať s Abrahámom, Izákom a Jakubom v nebeskom kráľovstve“.¹²⁰ Vzkriesený Ježiš rozširuje poslanie apoštolov a ponuku spásy do „celého sveta“.¹²¹

Následkom toho Prvý Petrov list, ktorý je adresovaný veriacim pochádzajúcim najmä z pohanstva, ich označuje za „vyvolený rod“¹²² a „svätý národ“¹²³, rovnako ako tých, ktorí pochádzajú zo židovstva. Oni neboli ľuďom, no odteraz sú „Boží ľud“.¹²⁴ V Druhom Jánovom liste je kresťanské spoločenstvo, ktorému je list adresovaný, nazvané „vyvolená pani“ (v. 1) a spoločenstvo, ktoré list odosiela, je „vyvolená sestra“ (v. 13). Pohanom, ktorí nedávno konvertovali, neváha apoštol Pavol vyhlásiť: „Vieme, bratia, Bohom milovaní, o vašom vyvolení...“ (1 Sol 1, 4). Tak sa presvedčenie o účasti na Božom vyvolení hlásalo všetkým kresťanom.

36. Vo svojom Liste Rimanom Pavol jasne spresňuje, že pre kresťanov pochádzajúcich z pohanstva ide o účasť na vyvolení Izraela, jediného Božieho ľudu. Pohanovia sú „plnou olivou“, ktorá „bola zaštepovaná do dobrej olivy“, aby „sa stala účasťou na koreni a miazge olivy“ (Rim 11, 17. 24). Nemajú sa teda vyvyšovať nad ostatné ratolesti. „Nie ty nesieš koreň, ale koreň teba“ (11, 18).

¹¹⁹ Ž 47, 10; 86, 9; Zach 14, 16.

¹²⁰ Mt 8, 11; Lk 13, 29.

¹²¹ Mk 16, 15 – 16; porov. Mt 28, 18 – 20; Lk 24, 47.

¹²² 1 Pt 2, 9; Iz 43, 21.

¹²³ 1 Pt 2, 9; Ex 19, 6.

¹²⁴ 1 Pt 2, 10; Oz 2, 25.

Na otázku, či stále platí vyvolenie Izraela, dáva Pavol dve rôzne odpovede; prvá značí, že ratolesti boli odrezané, lebo odmietli vieru (11, 17. 20), ale „aj v tomto čase ostal zvyšok vyvolený z milosti“ (11, 5). Takže nemožno povedať, že Boh zavrhol svoj ľud (11, 1 – 2). „Izrael nedosiahol, o čo sa usiluje [celý ľud], ale vyvolení dosiahli; ostatní oslepli“ (11, 7). Druhá odpoveď značí, že tí židia, ktorí sa stali „vzhľadom na evanjelium nepriateľmi“, zostávajú „vzhľadom na vyvolenie milovaní kvôli otcom“ (11, 28), a Pavol predvída, že dosiahnu milosrdenstvo (11, 27. 31). Židia neprestávajú byť povolani k životu viery v dôvere s Bohom, „lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ (11, 29).

Nový zákon nikdy netvrdí, že Izrael bol zavrhnutý. Cirkev si od počiatku uvedomovala, že židia ostávajú dôležitými svedkami Božej ekonómie spásy. Cirkev chápe svoju vlastnú existenciu ako účasť na vyvolení Izraela a na povolaní, ktoré sa v prvom rade uchovalo pre Izrael, aj keď ho prijala len jeho malá časť.

Keď Pavol hovorí o Božej prozreteľnosti ako o práci hrnčiara, ktorý sa pripravuje prejavíť slávu na „nádobách milosrdenstva“ (*Rím* 9, 23), nechce tým povedať, že tieto nádoby predstavujú výhradne či principiálne pohanov, ale že predstavujú pohanov a židov, s určitou prednosťou pre židov: nás, ktorých povolal nielen zo židov, ale aj z pohanov?! (9, 24).

Pavol pripomína Krista „narodeného pod zákonom“ (*Gal* 4, 4) a že „bol služobníkom obriezky v záujme Božej pravdy, aby potvrdil prisľúbenia dané otcom“ (*Rím* 15, 8). To znamená, že Kristus bol nielen obrezaný, ale že sám sa dal do služieb obrezaným, a to preto, lebo Boh sa zaviazal voči patriarchom, keď im dal prisľúbenia, ktoré boli hodnoverné, „aby pohania oslavovali Boha za milosrdenstvo“

(15, 9) a nie za jeho vernosť, lebo ich vstup do Božieho ľudu nevyplýva z Božích prisľúbení. Je to určitý nezáväzný doplnok. Tak budú židia najskôr chváliť Boha uprostred národov, ktorí pozvú národy, aby sa radovali s Božím ľudom (15, 9b – 10).

Samotný Pavol často s hrdosťou pripomína svoj židovský pôvod.¹²⁵ V *Rim* 11, 1 uvádza svoj pôvod – „Izraelita, Abrahámov potomok z Benjamínovho kmeňa“ – ako dôkaz toho, že Boh nezavrhol svoj ľud. V *2 Kor* 11, 22 predstavuje ten istý pôvod ako čestný titul, ktorý kladie na rovnú svojho titulu Kristovho služobníka (11, 23). Je pravda, že podľa *Flp* 3, 7 tieto výhody, ktoré boli preňho ziskom, „kvôli Kristovi pokladá za stratu“. Dôvod bol však ten, že tieto prednosti ho miesto toho, aby ho ku Kristovi viedli, od Krista vzdalovali.

V *Rim* 3, 1 – 2 Pavol bez váhania potvrdzuje „prvenstvo židov a úžitok obriezky“. Uvádza prvý dôvod, ktorý má podstatný význam: „im sú zverené Božie výroky“. Ostatné dôvody nasledujú v *Rim* 9, 4 – 5 a tvoria pôsobivý súbor Božích darov a nielen prisľúbení: Izraeliti majú „adoptívne synovstvo, slávu, zmluvy, zákonodarstvo, bohoslužbu, prisľúbenia. Ich sú praotcovia a z nich podľa tela pochádza Kristus“ (*Rim* 9, 4 – 5).

Pavol však okamžite poznamenáva, že nestačí fyzicky patriť k Izraelu, aby do neho ľudia naozaj patrili a boli „Božími deťmi“. Predovšetkým treba byť „deťmi prisľúbenia“ (*Rim* 9, 6 – 8), čo v myslení apoštola znamená príľnutie ku Kristovi Ježišovi, lebo „všetky Božie prisľúbenia, koľko ich je, v ňom sú, áno“ (*2 Kor* 1, 20). Podľa Listu Galaťanom „potomstvo Abraháma“ môže byť len jedno. Stotožňuje

¹²⁵ *Rim* 11, 1; *2 Kor* 11, 22; *Gal* 1, 14; *Flp* 3, 5.

sa s Kristom a s tými, čo mu patria (*Gal* 3, 16. 19). Apoštol však zdôrazňuje, že „Boh svoj ľud nezavrhol“ (*Rim* 11, 2). Keďže „je svätý koreň“ (*Rim* 11, 16), Pavol je presvedčený, že Boh napokon vo svojej nevyspytateľnej múdrosti znovu zaštepí všetkých Izraelitov do dobrej olivy (*Rim* 11, 24); a „bude spasený celý Izrael“ (*Rim* 11, 26).

Pre naše spoločné korene a túto eschatologickú perspektívu priznáva Cirkev židovskému ľudu osobitné *postavenie* „staršieho brata“, čo mu dáva jedinečnú pozíciu medzi všetkými ostatnými náboženstvami.¹²⁶

5. Zmluva

a) V Starom zákone

37. Ako sme videli, vyvolenie Izraela predstavuje dvojaký aspekt: je to dar lásky, z čoho vyplýva zodpovedajúca požiadavka. Ustanovenie zmluvy na Sinaji stavia tento dvojité aspekt do jasnejšieho svetla.

Rovnako ako teológia vyvolenia, tak aj teológia zmluvy je od začiatku do konca teológiou Pánovho ľudu. Izrael, ktorého si Pán osvojil a tak sa stal jeho synom (porov. *Ex* 3, 10; 4, 22 – 23), dostáva nariadenie žiť v bezvýhradnej vernosti voči Pánovi a byť mu úplne zaviazaný. Tak je pojem zmluvy svojím vymedzením v protiklade k mylnému presvedčeniu, že vyvolenie Izraela mu automaticky zaručovalo existenciu a šťastie. Vyvolenie malo byť skôr chápané ako povolanie, ktoré mal Izrael ako národ uskutočňovať vo svojom živote. Ustanovenie zmluvy si

¹²⁶ JÁN PAVOL II.: *Príhovor v Rímskej synagóge* 13. 4. 1986. In: AAS 78 (1986), 1120.

vyžadovalo voľbu a rozhodnutie zo strany Izraela rovnako ako zo strany Boha.¹²⁷

Slovo *berit* sa spravidla prekladá ako „zmluva“ a okrem výskytu v príbehu zo Sinaja¹²⁸ sa tiež objavuje v rôznych biblických tradíciách, predovšetkým v tých, ktoré sa týkajú Noema, Abraháma, Dávida, Léviho a levitského kňazstva. Často sa vyskytuje v Knihe Deuteronomium a v deuteronomistickej histórii. V každom kontexte má slovo rozličné významové odtienky. Zaužívaný preklad slova *berit* ako „zmluva“ nie je vždy vhodný. Toto slovo môže mať širší význam „záväzku“, môže sa objavovať paralelne s „prísahou“ a vyjadrovať prísľub či slávnostné ubezpečenie.

Záväzok voči Noemovi (Gn 9, 8 – 17). Po potope oznamuje Boh Noemovi a jeho synom, že chce prijať záväzok (*berit*) voči nim a všetkému živému. Noemovi ani jeho potomkom sa neukladá žiadna povinnosť. Boh sa sám bezvýhradne zaväzuje. Tento bezpodmienečný záväzok Boha voči jeho stvoreniu je základom každého života. Jeho jednostranný ráz, teda bez akejkoľvek požiadavky kladenej voči druhej strane, jasne vyplýva z toho, že tento záväzok zahŕňa výslovne zvieratá („aj s každou živou bytosťou, čo je s vami: s vtáctvom, s dobytkom a so všetkou zverou, ktorá s vami vyšla z korába“ Gn 9, 10). Dúha na nebi je daná ako znamenie záväzku, ktorý učinil Boh. Keď sa objaví na oblohe, rozpamätá sa Boh na svoj „večný záväzok“ s „každou živou dušou všetkých živých tvorov, čo sú na zemi“ (Gn 9, 16).

Záväzok voči Abrahámovi (Gn 15, 1 – 21; 17, 1 – 26). Podľa Gn 15 prijíma PÁN záväzok voči Abrahámovi, vyjadrený týmito slovami: „Tvojmu potomstvu dám túto krajinu“

¹²⁷ Dt 30, 15 – 16. 19; Joz 24, 21 – 25.

¹²⁸ Ex 19; 24; 32 – 34; osobitne 19, 5; 24, 7 – 8; 34, 10. 27 – 28.

(Gn 15, 18). V rozprávání niet ani zmienky o obojstrannosti záväzku. Tento jednostranný charakter záväzku je potvrdený slávnostným obradom, ktorý predchádza božskému vyhláseniu. Ide o tzv. obrad vlastného prekliatia: osoba, ktorá berie na seba záväzok, prechádza medzi dvomi polovicami zabitých zvierat a zvoláva na seba podobný osud v prípade, že nedodrží svoje záväzky (porov. Jer 34, 18 – 20). Ak by v Gn 15 šlo o zmluvu so vzájomnými záväzkami, mali by sa na obrade zúčastniť obe strany. Ale to nie je tento prípad: sám Pán prechádza v podobe „horiacej fakle“ (Gn 15, 17) pomedzi rozpolené čiastky zvierat.

Aspekt prisľúbenia z Gn 15 nachádzame znova v Gn 17, ale tu sa k nemu viaže príkaz. Boh prikazuje Abrahámovi všeobecnú povinnosť mravnej dokonalosti (17, 1) a isté osobitné nariadenie o obriezke (17, 10 – 14). Slová: „chodievaj predou mnou a buď dokonalý“ (17, 1) smerujú k úplnej a bezpodmienečnej závislosti vo vzťahu k Bohu. Potom je prisľúbený (17, 2) a definovaný *berit*: prisľub mimoriadnej plodnosti (17, 4 – 6) a daru zeme (17, 8). Tieto prisľuby sú bezpodmienečné a tým sa odlišujú od zmluvy na Sinaji (Ex 19, 5 – 6). Slovo *berit* sa objavuje v tejto kapitole 17-krát vo svojom základnom význame slávnostného ubezpečenia, ale smeruje k čomu viac než len k prisľúbeniu: utvára sa tu trvalé puto medzi Bohom a Abrahámom, ako aj jeho potomstvom v slovách: „budem vašim Bohom“ (Gn 17, 8).

Obriezka je „znamením“ záväzku voči Abrahámovi, tak ako dúha na nebi je znakom zmluvy s Noemom, no s tým, že obriezka závisí od ľudského rozhodnutia. Je to znamenie, ktoré identifikuje tých, ktorí majú osoh z Božieho prisľubu. Ten, kto nemá tento znak, musí byť vylúčený spomedzi ľudu, lebo porušil zmluvu (Gn 17, 14).

38. *Zmluva na Sinaji.* Text *Ex* 19, 4 – 8 poukazuje na základný význam Božej zmluvy s Izraelom. Použitá básnická symbolika – „ako som vás niesol na orlích krídlach“ – veľmi dobre ukazuje, ako sa zmluva celkom prirodzene začleňuje do vnútra procesu hlbokého oslobodenia, ktorý sa začal prechodom cez more. Celá myšlienka zmluvy pochádza z tejto Božej iniciatívy. Vykupiteľský čin završený PÁNOM pri východe z Egypta tvorí natrvalo základ nároku vernosti a poslušnosti voči nemu.

Jedinou právoplatnou odpoveďou na tento vykupiteľský čin je ustavičná vďačnosť vyjadrená úprimnou poslušnosťou. „Ak teraz budete poslúchať môj hlas a ak zachováte moju zmluvu...“ (19, 5a): tieto ustanovenia nesmú byť chápané ako jedna zo základní, na ktorých spočíva zmluva, ale sú skôr podmienkou, ktorú treba splniť, aby bolo možné naďalej sa tešiť z dobrodení, ktoré Pán prisľúbil svojmu ľudu. Prijatie ponúkanej zmluvy na jednej strane zahŕňa záväzky a na druhej strane zaručuje zvlášťne *postavenie*: „Vy mi budete medzi všetkými národmi zvláštnym majetkom (*segullá*).“ Inak povedané: „budete mi kráľovským kňazstvom a svätým národom“ (19, 5b. 6).

V texte *Ex* 24, 3 – 8 sa završuje ustanovenie zmluvy, ohlásené v 19, 3 – 8. Rozdelenie krvi na dve rovnaké časti je prípravou na slávenie tohto obradu. Polovicou krvi je pokropený oltár zasvätený Bohu, zatiaľ čo druhou polovicou budú pokropení zhromaždení Izraeliti, ktorí sa takto zasväcujú ako Pánov svätý ľud, ktorý mu má slúžiť. Začiatok (19, 8) a koniec (24, 3. 7) veľkej udalosti ustanovenia zmluvy je poznačený opakovaním jednej a tej istej formuly záväzku zo strany ľudu: „Všetko, čo Pán povedal, vykonáme.“

Tento záväzok nebol dodržaný. Izraeliti sa klaňali zlatému teľaťu (*Ex* 32, 1 – 6). Rozprávanie o tejto nevernosti a jej

následkoch tvorí zároveň úvahu o porušení zmluvy a jej obnovení. Ľud na seba zvolal Boží hnev, takže Boh hovorí, že ho vyhubí (32, 10). Ale opakovaný Mojžišov príhovor,¹²⁹ zakročenie levitov voči modlárom (32, 26 – 29) a pokánie ľudu (33, 4 – 6) dosiahli u Boha, že sa zrieka uskutočnenia svojich hrozieb (32, 14) a súhlasí, že bude znova kráčať so svojím ľuďom (33, 14 – 17). Boh preberá iniciatívu obnoviť zmluvu (34, 1 – 10). Tieto kapitoly odzrkadľujú presvedčenie, že Izrael bol od počiatku náchylný na nevernosť voči zmluve, zatiaľ čo Boh vzťahy vždy obnovoval.

Zmluva je zaiste ľudský spôsob poňatia vzťahov medzi Bohom a jeho ľuďom. Ako všetky takéto ľudské spôsoby nazerania, je to nedokonalé vyjadrenie vzťahu božského a ľudského. Cieľ zmluvy je definovaný veľmi jednoducho: „Budem vašim Bohom a vy budete mojím ľuďom“ (*Lv* 26, 12; porov. *Ex* 6, 7). Zmluvu nemožno chápať ako obyčajnú bilaterálnu dohodu, pretože Boh sa nemôže podrobiť záväzkom rovnakým spôsobom ako ľudia. Jednako však zmluva Izraelitom dovoľovala odvolávať sa na Božiu vernosť. Izrael nebol sám, kto prijímal záväzky. Pán sa zaviazal, že daruje zem a že bude prítomný uprostred svojho ľudu a bude mu preukazovať dobro.

Zmluva v Knihe Deuteronomium. Deuteronomium, rovnako ako redakcia dejepisných kníh, ktoré sú od neho závislé (*Joz* – *Kr*), rozlišujú „prísahu danú otcom“ o udelení zeme (*Dt* 7, 12; 8, 18) a zmluvu s pokolením na Horebe (5, 2 – 3). Táto zmluva je ako prísaha oddanosti Pánovi (2 *Kr* 23, 1 – 3). Je Bohom stanovená ako trvalá zmluva (*Dt* 7, 9. 12), vyžaduje vernosť ľudu. Slovo *berit* sa často špecifickým spôsobom vzťahuje skôr na Desatoro Božích prikázaní ako

¹²⁹ *Ex* 32, 11 – 13. 31 – 32; 33, 12 – 16; 34, 9.

na vzťah medzi Pánom a Izraelom, ku ktorému Dekalóg patrí: Pán vám „oznámil svoju zmluvu (berît), o ktorej nariadil, aby ste ju zachovali – svojich desať príkazov“. ¹³⁰

Vyhlasenie v *Dt* 5, 3 si zasluhuje osobitnú pozornosť, pretože potvrdzuje platnosť zmluvy pre súčasné pokolenie (porov. aj 29, 14). Tento verš dáva akýsi kľúč k interpretácii celej knihy. Časová vzdialenosť medzi generáciami je zrušená. Zmluva zo Sinaja je aktualizovaná. Bola uzavretá „s nami, čo tu dnes stojíme“.

Závazok voči Dávidovi. Táto *berit* sa vsúva do radu tých, ktoré boli dané Noemovi a Abrahámovi: Božie prisľúbenie nepožadujúce záväzok od kráľa. Dávid a jeho dom požívajú odteraz priazeň Boha, ktorý sa zaväzuje prisahou k „večnej zmluve“. ¹³¹ Povahu tejto zmluvy definuje Boh slovami: „Budem jeho otcom a on bude mojím synom.“ ¹³²

Keďže ide o bezpodmienečné prisľúbenie, nemôže byť zmluva s Dávidom zrušená (*Ž* 89, 29 – 38). Ak Dávidov nástupca pochybí, Boh ho potresce tak, ako keď otec tresce svojho syna, ale neodníme mu svoju priazeň (2 *Sam* 7, 14 – 15). Perspektíva sa veľmi odlišuje od perspektívy zmluvy na Sinaji, kde je Božia priazeň spojená s podmienkou: dodržiavanie zmluvy zo strany Izraela (*Ex* 19, 5 – 6).

39. Nová zmluva v *Jer* 31, 31 – 34. V období proroka Jeremiáša sa neschopnosť Izraela dodržiavať sinajskú zmluvu prejavila tragickým spôsobom, čo spôsobilo dobytie Jeruzalema a zničenie chrámu. Ale Božia vernosť voči ľudu sa vtedy prejavila v prisľúbení „novej zmluvy“, ktorá, ako

¹³⁰ *Dt* 4, 13; porov. 4, 23; 9, 9. 11. 15.

¹³¹ *Ž* 89, 4; 132, 11; 2 *Sam* 23, 5; *Ž* 89, 29 – 30. 35.

¹³² 2 *Sam* 7, 14 a par.; *Ž* 2, 7; 89, 28.

povedal Pán, „nebude ako zmluva, ktorú som uzavrel s ich otcami, keď som ich chytil za ruku, aby som ich vyviedol z Egypta. Tú moju zmluvu oni zrušili“ (*Jer* 31, 32). Nová zmluva, ktorá prichádza po porušení zmluvy zo Sinaja, umožní Božiemu ľudu nový začiatok. Prorocký výrok neohlasuje zmenu zákona, ale nový vzťah k Božiemu zákonu v zmysle interiorizácie. Namiesto toho, aby bol napísaný na „kamenné tabule“, ¹³³ napíše Boh svoj zákon do ich „srdca“ (*Jer* 31, 33), čo bude zárukou dokonalej, celkom slobodne prijatej poslušnosti miesto dovtedajšej ustavičnej neposlušnosti. ¹³⁴ Výsledkom bude skutočná vzájomná súnáležitosť, osobný vzťah každého jednotlivca s Pánom, takže sa stanú zbytočnými napomínania, ktoré boli predtým také nevyhnutné, a predsas boli neúčinné, ako to trpkosť zakúšali proroci. Základom tejto úžasnej novosti bude Pánova mimoriadne veľkodušná iniciatíva: udelí ľudu odpustenie za všetky jeho viny.

Výraz „nová zmluva“ sa v Starom zákone už ďalej nenachádza, ale jeden prorocký výrok Knihy proroka Ezechieľa je zjavným pokračovaním výroku *Jer* 31, 31 – 34, keď zvestuje Izraelovmu domu dar „nového srdca“ a „nového ducha“, čo bude Duch Boží, a zabezpečí poslušnosť voči Božím zákonom. ¹³⁵

V judaizme z obdobia Druhého chrámu videli niektorí Izraeliti „novú zmluvu“ ¹³⁶ uskutočňovanú v ich vlastnom spoločenstve vďaka striktnejšiemu dodržiavaniu Mojžišovho zákona podľa pokynov „učiteľa spravodlivosti“. To

¹³³ *Ex* 24, 12; 31, 18; atď.

¹³⁴ *Iz* 1, 1 – 31; *Jer* 7, 25 – 26; 11, 7 – 8.

¹³⁵ *Ez* 36, 26 – 27; porov. 11, 19 – 20; 16, 60; 37, 26.

¹³⁶ *Damaský dokument* 6, 19; 19, 33 – 34.

poukazuje na to, že prorockému výroku z Knihy proroka Jeremiáša bola naďalej venovaná pozornosť za čias Ježiša a Pavla. A tak nie je prekvapujúce, že výraz „nová zmluva“ sa znova niekoľkokrát objavuje v Novom zákone.

b) V Novom zákone

40. Spisy Nového zákona hľadajú na tému zmluvy Boha a jeho ľudu v perspektíve naplnenia, to znamená v základnej nadväznosti a rozhodujúcom pokroku, ktorý nevyhnutne zahŕňa zlomy v určitých bodoch.

Kontinuita sa týka predovšetkým zmluvného vzťahu, zatiaľ čo zlomy sa týkajú starozákonných inštitúcií, ktoré, ako sa dôverovalo, mali tieto vzťahy vytvárať a udržiavať. V Novom zákone je zmluva položená na novom základe, na osobe a diele Ježiša Krista. Zmluvný vzťah sa tak prehĺbuje a rozširuje, skrze kresťanskú vieru je otvorený pre všetkých.

Synoptické evanjeliá a *Skutky apoštolov* hovoria o zmluve málo. V evanjeliách o Ježišom detstve vyhlasuje Zachariáš chválospev (*Lk* 1, 72) naplnenie zmluvy – prisľúbenia daného skrze Boha Abrahámovi pre jeho potomstvo. Prisľúbenie smerovalo k vytvoreniu obojstranného vzťahu (*Lk* 1, 73 – 74) medzi Bohom a týmto potomstvom.

Pri Poslednej večeri zasahuje Ježiš rozhodujúcim spôsobom, keď svoju krv činí „krvou zmluvy“ (*Mt* 26, 28; *Mk* 14, 24), základom „novej zmluvy“ (*Lk* 22, 20; *1 Kor* 11, 25). Výraz „krv zmluvy“ pripomína ustanovenie zmluvy na Sinaji skrze Mojžiša (*Ex* 24, 8) a naznačuje preto kontinuálnu prepojenosť na túto zmluvu, ale Ježišove slová zároveň vyjadrujú aspekt radikálnej novosti. Zatiaľ čo zmluva na Sinaji zahŕňala obrad pokropenia krvou obetovaných zvierat, Kristova zmluva sa zakladá na krvi človeka, ktorý svoju

smrť odsúdenca premieňa na veľkodušný dar, a tak z udalosti zničenia činí udalosť ustanovenia zmluvy.

Používaním spojenia „nová zmluva“ Pavol a Lukáš objasňujú novosť tohto vyjadrenia. Zároveň však spojenie naznačuje nadväznosť tejto udalosti na iný starozákonný text, na prorocký výrok v *Jer* 31, 31 – 34, v ktorom sa ohlasuje, že Boh ustanoví „novú zmluvu“. Ježiš vyhlasuje v slovách nad kalichom, že Jeremiášovo proroctvo sa napĺňa v jeho utrpení. Jeho učeníci majú účasť na tomto naplnení tým, že sú účastní na „Pánovej večeri“ (*1 Kor* 11, 20).

V Skutkoch apoštolov (3, 25) naráža Peter na zmluvu – prisľúbenie. Peter sa obracia na Židov (3, 12), ale text, ktorý tu uvádza, sa týka zároveň „všetkých národov zeme“ (*Gn* 22, 18). Tak je vyjadrená univerzálna otvorenosť zmluvy.

Zjavenie apoštola Jána predstavuje typický vývoj: v eschatologickom videní „nového Jeruzalema“ zaznieva zmluvná formula, avšak rozšírená: „oni budú jeho ľudom a sám Boh – ich Boh – bude s nimi“ (*Zjv* 21, 3).

41. *Pavlove listy* sa viackrát zaoberajú otázkou zmluvy. „Nová zmluva“ (*1 Kor* 11, 25) založená na Kristovej krvi má vertikálny rozmer zjednotenia s Pánom skrze „účasť na Kristovej krvi“ (*1 Kor* 10, 16) a horizontálny rozmer zjednotenia všetkých kresťanov v „jednom tele“ (*1 Kor* 10, 17).

Apoštolský úrad je službou „novej zmluvy“ (*2 Kor* 3, 6), ktorá nespočíva v „litere“ ako sinajská zmluva, ale v „Duchu“ podľa proroctiev, ktoré sľubujú, že Boh vpíše svoj zákon „do srdiec“ (*Jer* 31, 33) a dá „nového ducha“, ktorý bude jeho Duchom.¹³⁷ Pavol viackrát napadol zmluvu ako zákon

¹³⁷ *Ez* 36, 26 – 28; *Joel* 3, 1 – 2.

zo Sinaja.¹³⁸ Do protikladu s ňou stavia zmluvu ako prisľúbenie dané Abrahámovi. Zmluva ako zákon je neskoršia a je dočasná (*Gal* 3, 19 – 25). Zmluva ako prisľúbenie je prvá a trvalá (*Gal* 3, 16 – 18). Už od začiatku predstavovala univerzálnu otvorenosť.¹³⁹ Svoje naplnenie dosiahla v Kristovi.¹⁴⁰

Pavol sa stavia proti zmluve zákona zo Sinaja na jednej strane, aby mohla byť súperom vo viere v Krista („lebo zo skutkov podľa zákona nebude ospravedlnený nijaký človek, ale z viery v Ježiša Krista“ *Gal* 2, 16; *Rim* 3, 28), a na strane druhej, pretože tvorí legislatívny systém jedného osobitého národa, ktorý nemožno nanútiť veriacim pochádzajúcim z „národov“. Ale Pavol potvrdzuje hodnotu zjavenia „starej *diathéké*“, t. j. spisov „Starej zmluvy“, ktoré treba čítať vo svetle Kristovom (*2 Kor* 3, 14 – 16).

Pre Pavla uzavretie „novej zmluvy v (Ježišovej) krvi“ (*1 Kor* 11, 25) neznamena porušenie zmluvy medzi Bohom s jeho ľudom, ale tvorí jej naplnenie. Pavol stále ráta „zmluvy“ medzi výsady Izraelitov, hoci neveria v Krista (*Rim* 9, 4). Izrael je naďalej v zmluvnom vzťahu a je stále ľudom, ktorému je prisľúbené naplnenie zmluvy, pretože nedostatok jeho viery nemôže zrušiť Božiu vernosť (*Rim* 11, 29). Hoci Izraeliti považovali dodržiavanie Zákona za prostriedok nastolenia vlastnej spravodlivosti, Božia zmluva ako prisľúbenie, plné milosrdenstva (*Rim* 11, 26 – 27), nemôže byť zrušená. Kontinuita je zdôraznená tvrdením, že Kristus je cieľom a naplnením, ku ktorému bol Boží ľud vedený skrze Zákon (*Gal* 3, 24). Pre mnohých Židov ostáva závoj, ktorým si Mojžiš zakryl svoju tvár, na Starom zákone

¹³⁸ *Gal* 3, 15 – 4, 7; 4, 21 – 28; *Rim* 6, 14; 7, 4 – 6.

¹³⁹ *Gn* 12, 3; *Gal* 3, 8.

¹⁴⁰ *Gal* 3, 29; *2 Kor* 1, 20.

(2 Kor 3, 13. 15) a bráni im spoznať zjavenie Krista. Ale toto je súčasťou tajomného Božieho plánu spásy, ktorého konečným završením je spása „celého Izraela“ (Rim 11, 26).

O „zmluvách s prisľúbením“ je výslovná zmienka v Ef 2, 12, kde sa vyhlasuje, že prístup k nim je odteraz otvorený „národom“, pretože Kristus zbúral „múr rozdelenia“, čiže Zákon, ktorý zakazoval tento prístup pre tých, čo neboli Židmi (porov. Ef 2, 14 – 15).

Tak sú Pavlove listy prejavom dvojakého presvedčenia: nedostatočnosti legálnej zmluvy zo Sinaja na jednej strane a plnej platnosti zmluvy ako prisľúbenia na strane druhej. Táto sa naplňa v ospravedlnení skrze vieru v Krista, ktoré „sa najprv ponúka Židom, ale rovnako Grékom“ (Rim 1, 16). Odmietanie viery v Krista síce uvrhlo židovský národ do dramatického stavu neposlušnosti, však ostáva „milovaný“ a Božie milosrdenstvo je mu prisľúbené (porov. Rim 11, 26 – 32).

42. *List Hebrejom* cituje *in extenso*, zoširoka, prorocký výrok o „novej zmluve“¹⁴¹ a ohlasuje jej uskutočnenie prostredníctvom Krista ako „prostredníka novej zmluvy“.¹⁴² Táto zmluva dokazuje nedostatočnosť bohoslužobných inštitúcií „prvej zmluvy“; ani kňazstvo, ani obete nemohli odstrániť prekážku hriechov a utvoriť autentické prostredníctvo medzi ľudom a Bohom.¹⁴³ Preto boli tieto inštitúcie zrušené, aby ustúpili Kristovej obete a kňazstvu (Hebr 7, 18 – 19; 10, 9). Kristus totiž skrze svoju vykupiteľskú poslušnosť (Hebr 5, 8 – 9; 10, 9 – 10) prekonal všetky prekážky

¹⁴¹ Hebr 8, 7 – 13; Jer 38, 31 – 34 LXX.

¹⁴² Hebr 9, 15; porov. 7, 22; 12, 24.

¹⁴³ Hebr 7, 18; 9, 9; 10, 1. 4. 11.

a otvoril všetkým veriacim prístup k Bohu (*Hebr* 4, 14 – 16; 10, 19 – 22). Tak sa naplnil plán zmluvy, ktorý zvestoval Boh predobrazom v Starom zákone. Nejde pritom o číre obnovenie zmluvy zo Sinaja, ale o ustanovenie naozaj novej zmluvy, ktorá spočíva na novom základe, na osobnej obete Krista (porov. 9, 14 – 15).

Božia „zmluva“ s Dávidom sa v Novom zákone výslovne nespomína, ale v Petrovej reči v Skutkoch apoštolov sa uvádza Ježišovo zmŕtvychvstanie vo vzťahu k „prísaha“, ktorou sa Boh zaviazal voči Dávidovi (*Sk* 2, 30) – k prísaha, ktorá v *Ž* 89, 4 a 132, 11 označuje zmluvu s Dávidom. V *Sk* 13, 34 argumentuje Pavol vo svojej reči podobným prirovnaním, pričom používa výraz z *Iz* 55, 3 („dám vám Dávidove sväté veci“), ktorý je v Izaiášovi definovaný ako „večná zmluva“. Zmŕtvychvstanie Ježiša, „Syna Dávida“, ¹⁴⁴ predstavuje tak naplnenie prisľúbenia zmluvy, ktoré Boh udelil Dávidovi.

Zo všetkých týchto textov vyplýva *záver*, že prví kresťania si uvedomovali svoju hlbokú kontinuitu s plánom zmluvy, ktorý Boh Izraela zjavil a uskutočnil v Starom zákone. Izrael je naďalej v zmluvnom vzťahu k Bohu, pretože zmluva-prisľúbenie je definitívna a nemožno ju zrušiť. Prví kresťania si však uvedomovali, že žijú v novej fáze tohto plánu, vo fáze, ktorá bola ohlásená prorokmi a nastolená v Ježišovej krvi, v „krvi zmluvy“, pretože bola vyliata z lásky (porov. *Zjv* 1, 5b – 6).

6. Zákon

43. Hebrejským slovom *Tóra*, ktoré sa zvyčajne prekladá ako „zákon“, sa presnejšie myslí „smernica“, teda vyučovanie a zároveň návod. *Tóra* je najvyšším prameňom

¹⁴⁴ *Mt* 1, 1; 9, 27; atď. porov. *Lk* 1, 32; *Rim* 1, 3.

múdrosti.¹⁴⁵ Zákon zaujíma ústredné miesto vo Svätých písmaoch židovského národa a v jeho náboženskom živote od biblických čias až po súčasnosť. Preto musela Cirkev od apoštolských čias definovať svoj postoj voči Zákonu podľa príkladu Ježiša, ktorý mu udelil vlastný význam ako Boží Syn z moci svojej autority.¹⁴⁶

a) Zákon v Starom zákone

Zákon a obrady Izraela sa v priebehu celého Starého zákona rozvíjali. Rozličné zbierky zákonov¹⁴⁷ okrem toho môžu poslúžiť ako referenčné body na určenie chronológie Pentateuchu.

Dar zákona. Zákon je v prvom rade dar Boha svojmu ľudu. Dar zákona je predmetom hlavného rozprávania, ktoré je zložitého pôvodu,¹⁴⁸ a doplnujúcich rozprávání,¹⁴⁹ medzi ktorými zaujíma osobité miesto 2 Kr 22 – 23 pre svoj význam pre Knihu Deuteronomium. Ex 19 – 24 pričleňuje Zákon k „zmluve“ (*berit*), ktorú uzavrel Pán s Izraelom na Božom vrchu pri zjavení pred celým Izraelom (Ex 19 – 20), potom pred samotným Mojžišom¹⁵⁰ a pred sedemdesiatimi zástupcami Izraela (Ex 24, 9 – 11). Tieto zjavenia a zmluva značia mimoriadnu milosť pre ľud vtedajších čias i budúcej doby¹⁵¹ a zákony, ktoré boli vtedy zjavené, sú toho trvalou zárukou.

¹⁴⁵ Dt 4, 6 – 8; Sir 24, 22 – 27; Bar 3, 38 – 4, 4.

¹⁴⁶ Mt 5, 21 – 48; Mk 2, 23 – 27.

¹⁴⁷ Desatoro Ex 20, 1 – 17; Dt 5, 6 – 21; Kódex zmluvy Ex 20, 22 – 23, 19; súbor Ex 34; Deuteronomický kódex Dt 12 – 28; Kódex svätosti Lv 17 – 26; kňazské zákony Ex 25 – 31; 35 – 40; Lv 1 – 7; 8 – 10; 11 – 16 atď.

¹⁴⁸ Ex 19 – 24; 32 – 34, porov. Dt 5; 9 – 10.

¹⁴⁹ Gn 17; Ex 12 – 13; 15, 23 – 26; atď.

¹⁵⁰ Ex 20, 19 – 21; Dt 5, 23 – 31.

¹⁵¹ Ex 19, 5 – 6; 24, 10 – 11.

Naratívne tradície však spájajú dokopy dar zákona s porušením zmluvy, ktorej výsledkom je porušenie monoteizmu, predpísaným v Desatore.¹⁵²

„*Duch zákonov*“ podľa Tóry. Zákony obsahujú mravné (etika), právne (právo) aj rituálne a kultúrne zásady (bohatá zbierka náboženských a svetských zvykov). Sú to konkrétne opatrenia, niekedy vyjadrené absolútnym spôsobom (napr. Desatoro), niekedy vo forme osobitých prípadov, ktoré konkretizujú všeobecné princípy. Majú teda hodnotu precedensov a analógií pre porovnateľné situácie, čo poskytuje priestor pre ďalší vývoj právnej praxe nazývanej *halacha*, a ktorá sa ďalej rozvíja v ústnom zákone, neskôr nazývanom *mišna*. Mnohé zákony majú symbolický význam v tom zmysle, že konkrétne znázorňujú neviditeľné hodnoty, ako napríklad rovnosť, sociálny mier či ľudskosť atď. Nie všetky tieto zákony slúžili ako norma, ktorá sa má aplikovať. Niektoré sú učebnicovými textami na formáciu budúcich kňazov, sudcov či úradníkov. Ďalšie odzrkadľujú ideály, ktoré boli inšpirované prorockým hnutím.¹⁵³ Presadili sa najskôr v mestách a na vidieku (Kódex zmluvy), potom v celom kráľovstve Júdu a Izraela a napokon v židovskej diaspore rozptýlenej po celom svete.

Z historického pohľadu sú biblické zákony zavŕšením dlhých dejín náboženských, mravných a právnych tradícií. Obsahujú mnoho prvkov spoločných pre civilizáciu starovekého Blízkeho východu. Keď sa na ne pozeráme z literárneho a teologického pohľadu, ich zdrojom je Boh Izraela, ktorý sa im zjavil buď priamo (Desatoro podľa *Dt*

¹⁵² *Ex* 32 – 34; *Ex* 20, 2 – 6 a par.

¹⁵³ Napríklad zákony týkajúce sa oslobodenia otrokov: *Ex* 21, 2; *Lv* 25, 10; *Dt* 15, 12; porov. *Iz* 58, 6; 61, 1; *Jer* 34, 8 – 17.

5, 22), alebo skrze Mojžiša ako prostredníka, ktorý bol poverený ich vyhlásením. Desatoro predstavuje zbierku vlastného druhu medzi ostatnými zákonmi. Jeho počiatok¹⁵⁴ ho kvalifikuje ako súbor podmienok potrebných na zabezpečenie slobody izraelských rodín a ich ochrany pred akýmkoľvek druhom útlaku, ako je modloslužba, nemravnosť a nespravodlivosť. Vykorisťovanie, ktorému bol Izrael vystavený v Egypte, sa nesmie nikdy zopakovať v samotnom Izraeli vykorisťovaním slabých zo strany silnejších.

Naproti tomu ustanovenia Kódexu zmluvy v *Ex* 34, 14 – 26 stesňujú súbor ľudských a náboženských hodnôt a podávajú tak spoločenský ideál trvalej hodnoty.

Zákon je izraelský a židovský. Je teda osobitný a prispôbený osobitnému historickému národu. Má však exemplárnu hodnotu pre celé ľudstvo (*Dt* 4, 6). Z tohto dôvodu je prisľúbené eschatologické dobro všetkým národom, pretože poslúži ako nástroj pokoja (*Iz* 2, 1 – 4; *Mich* 4, 1 – 3). Zosobňuje náboženskú antropológiu a súbor hodnôt presahujúci národ a historické podmienky, ktorých produktom sú šťastie biblické zákony.

Spiritualita Tóry. Ako výraz veľmi múdrej Božej vôle nadobudli prikázania čoraz väčší význam pre spoločenský a individuálny život Izraelitov. Zákon sa stal všadeprítomným najmä od čias exilu (6. storočie pred Kr.). Tak sa utvárala spiritualita poznačená hlbokým uctievaním Tóry. Jej zachovávanie sa chápalo ako nevyhnutné vyjadrenie „bázne pred Pánom“ a ako dokonalá forma služby Bohu. Knihy žalmov, Sirachovec a Baruch sú toho svedkami v samotnom Písme. Žalmy 1, 19 a 119, čiže žalmy Tóry, zohrávajú v usporiadaní žaltára štrukturálnu úlohu. *Tóra*

¹⁵⁴ *Ex* 20, 2; *Dt* 5, 6.

zjavená ľuďom je zároveň myšlienkou usporadujúcou stvorený vesmír. Ak sú veriaci Židia poslušní tomuto zákonu, nachádzajú v ňom potešenie a požehnanie a majú účasť na univerzálnej stvoriteľskej Božej múdrosti. Táto múdrosť zjavená židovskému národu presahuje múdrosť iných národov (*Dt* 4, 6. 8), najmä múdrosť Grékov (*Bar* 4, 1 – 4).

b) Zákon v Novom zákone

44. Matúš, Pavol, List Hebrejom a Jakubov list sa výslovne venujú teologickej úvahe o význame Zákona po príchode Ježiša Krista.

Matúšovo evanjelium odráža situáciu matúšovského cirkevného spoločenstva po páde Jeruzalema (70 po Kr.). Ježiš potvrdzuje trvalú platnosť Zákona (*Mt* 5, 18 – 19), avšak v novej interpretácii, ktorej je daná plná autorita (*Mt* 5, 21 – 48). Ježiš „napĺňa“ Zákon (*Mt* 5, 17) tým, že ho radikalizuje: niekedy ruší literu Zákona (rozvod, zákon odplaty), niekedy ho interpretuje s vyššou náročnosťou (vražda, cudzoložstvo, prísaha) či pružnejšie (sobota). Ježiš trvá na dvojakom prikázaní lásky k Bohu (*Dt* 6, 5) a lásky k blížnemu (*Lv* 19, 18), na tom „spočíva celý Zákon i Pro-roci“ (*Mt* 22, 34 – 40). Okrem Zákona dáva Ježiš ako nový Mojžiš ľuďom poznať Božiu vôľu najskôr Židom, potom aj ostatným národom (*Mt* 28, 19 – 20).

Pavlovská teológia Zákona je bohatá, ale nie dokonale jednotná. Je to spôsobené povahou týchto spisov a tiež vývojom myslenia v teologickej oblasti, ktoré bolo poľom neoraným. Podnetom Pavlovej úvahy o Zákone bola jeho osobná duchovná skúsenosť a jeho apoštolská služba. Vďaka jeho duchovnej skúsenosti, keď sa stretol s Kristom (*1 Kor* 15, 8), Pavol si uvedomil, že jeho horlivosť pre Zákon ho zviedla z cesty a doviedla k tomu, že „prenasledoval

Božiu cirkev“ (15, 9; *Flp* 3, 6), a tým, že priľnul ku Kristovi, tejto horlivosti sa zriekol (*Flp* 3, 7 – 9). Vďaka jeho apoštolskej službe: keďže sa táto služba týkala tých, čo neboli Židmi (*Gal* 2, 7; *Rim* 1, 5), vynorila sa otázka, či si kresťanská viera nárokuje na to, aby tí, čo nie sú Židia, podliehali osobitnému zákonu židovského národa a osobitne právnym predpisom, ktoré sú znakmi židovskej identity (obriezka, predpisy o stravovaní či kalendár). Kladná odpoveď na túto otázku by bola, samozrejme, ničivá pre Pavlov apoštolát. Hľadiac na tento problém, apoštol sa neuspokojuje s pastoračnými úvahami, ale vydal sa až k doktrínálnemu prehĺbeniu.

Pavol si jasne uvedomuje, že príchod Krista (Mesiáša) si vyžaduje nové definovanie úlohy Zákona. Lebo Kristus je „cieľom zákona“ (*Rim* 10, 4), a to cieľom, ku ktorému Zákon smeroval, i cieľom, kde končí jeho vláda, lebo odteraz už nie je Zákonom, čo má dávať život – toho napokon ani nebol schopný¹⁵⁵ –, ale je to viera v Krista,¹⁵⁶ ktorá ospravedľňuje a oživuje. Kristus vzkriesený z mŕtvych dáva veriacim svoj nový život (*Rim* 6, 9 – 11) a zaručuje im spásu (*Rim* 10, 9 – 10).

Aká bude odteraz úloha Zákona? Na túto otázku hľadá Pavol odpoveď. Vidí pozitívny význam Zákona: je výsadou Izraela (*Rim* 9, 4), je „Božím zákonom“ (*Rim* 7, 22). Je zhrnutý v prikázaní lásky k blížnemu.¹⁵⁷ Je „svätý“ a „duchovný“ (*Rim* 7, 12. 14). Podľa *Flp* 3, 6 Zákon definuje určitú „spravodlivosť“. Napriek tomu Zákon automaticky otvára možnosť opačnej voľby: „... hriech som poznal iba skrze

¹⁵⁵ *Rim* 7, 10; *Gal* 3, 21 – 22.

¹⁵⁶ *Rim* 1, 17; *Gal* 2, 19 – 20.

¹⁵⁷ *Lv* 19, 18; *Gal* 5, 14; *Rim* 13, 8 – 10.

zákon; veď by som nevedel o žiadostivosti, keby zákon nehovoril: „Nepožiadaš!“ (Rim 7, 7). Pavol často zmieňuje túto voľbu, obsiahnutú nevyhnutne v dare Zákona, keď napríklad hovorí, že konkrétna ľudská forma („telo“) alebo „hriech“ bránia ľudskej bytosti priľnúť k Zákonu (Rim 7, 23 – 25) alebo že „litera“ Zákona zbavená Ducha, ktorá je schopná Zákon uskutočniť, prináša napokon smrť (2 Kor 3, 6 – 7).

Keď apoštol dáva do protikladu „literu“ a „Ducha“, argumentuje dichotómiou, ako to urobil v prípade Adama a Krista: na jednej strane uvádza to, čoho je schopný Adam (t. j. ľudská bytosť, ktorej chýba milosť), na druhej strane to, čo uskutočňuje Kristus (t. j. milosť). V skutočnosti v živote konkrétnych zbožných Židov bol Zákon včlenený do Božieho plánu, v ktorom mali prisľúbenie a viera svoje miesto, ale Pavol chcel hovoriť o tom, čo môže dať Zákon sám osebe ako „litera“ tým, že nebral do úvahy prozreteľnosť, ktorá človeka neustále sprevádza, pokiaľ si nechce zabezpečiť človek spravodlivosť pre seba samého.¹⁵⁸

Ak podľa 1 Kor 15, 56 „ostňom smrti je hriech a silou hriechu je zákon“, vyplýva z toho, že Zákon ako litera zabíja, hoci nepriamo. Službu Mojžiša možno teda nazvať službou smrti (2 Kor 3, 7) a odsúdenia (3, 9). Jednako však bola táto služba obklopená takou slávou (jas pochádzajúci od Boha), že Izraeliti nemohli ani hľadiť Mojžišovi do tváre (3, 7). Táto sláva stráca svoju hodnotu tým, že existuje vznešenejšia sláva (3, 10), a to „služba Ducha“ (3, 8).

45. V Liste Galaťanom sa uvádza, že „tí, čo sú zo skutkov podľa zákona, sú pod kliatbou“, lebo Zákon preklína toho,

¹⁵⁸ Rim 10, 3; Flp 3, 9.

„kto nevytrvá vo všetkom, čo je napísané v knihe Zákona“.¹⁵⁹ Zákon je tu v protiklade k ceste viery, ktorú napokon predkladá aj Písmo.¹⁶⁰ Zákon predznačuje cestu skutkov, ktorá nás ponecháva našim vlastným silám (3, 12). Niežeby bol apoštol absolútne proti akýmkoľvek „skutkom“. Je len proti ľudskému nároku na ospravedlnenie seba samého vďaka „skutkom Zákona“. Nie je však proti skutkom viery – ktoré sa navyše často zhodujú s obsahom Zákona –, proti skutkom, ktoré je možné vykonať vďaka životodarnému spojeniu s Kristom. On naopak vyhlasuje, že to, čo niečo „znamená“, je „viera činná skrze lásku“.¹⁶¹

Pavol si uvedomuje, že Kristov príchod priniesol zmenu systému. Kresťania už nežijú v poriadku Zákona, ale z viery v Krista (*Gal* 3, 24 – 26; 4, 3 – 7), teda v poriadku milosti (*Rim* 6, 14 – 15).

Pokiaľ ide o ústredné body obsiahnuté v Zákone (Desatoro a všetko, čo je v duchu Desatora), *Gal* 5, 18 – 23 najskôr tvrdí: „Ale ak vás vedie Duch, nie ste pod zákonom“ (5, 18). Bez toho, že by bolo treba Zákona, sa budete spontánne zriekať „skutkov tela“ (5, 19 – 21) a budete prinášať „ovocie Ducha“ (5, 22). Pavol dodáva, že tomu Zákon neodporuje (5, 23), pretože veriaci budú plniť všetko, čo Zákon požaduje, ba ešte viac, a budú sa vyhýbať všetkému, čo Zákon zakazuje. Podľa *Rim* 8, 1 – 4 „zákon Ducha, ktorý dáva život v Kristovi Ježišovi“, napravil neschopnosť Mojžišovho zákona a postaral sa o to, aby sa „spravodlivé predpisy Zákona naplnili“ na veriacich. Jedným z cieľov vykúpenia bolo práve dosiahnutie splnenia tohto Zákona.

¹⁵⁹ *Gal* 3, 10, kde sa cituje *Dt* 27, 26.

¹⁶⁰ *Gal* 3, 11; *Hab* 2, 4.

¹⁶¹ *Gal* 5, 6; porov. 5, 13; 6, 9 – 10.

V *Liste Hebrejom* sa Zákon javí ako inštitúcia platná vo svojej dobe a na svojej úrovni.¹⁶² Skutočné prostredníctvom medzi hriešnym ľudom a Bohom však nie je v jeho dosahu (7, 19; 10, 1). Len Kristovo prostredníctvom je účinné (9, 11 – 14). Kristus je veľkňazom iného druhu (7, 11. 15). Z väzieb medzi Zákonom a kňazstvom vyplýva, že „keď sa zmení kňazstvo, musí sa zmeniť aj zákon“ (7, 12). Týmto konštatovaním sa autor pripája k Pavlovmu učeniu, podľa ktorého kresťania už nie sú pod vládou Zákona, ale pod vládou viery v Krista a milosti. Pokiaľ ide o vzťah k Bohu, autor netrvá na poslušnosti voči Zákonu, ale na „viere“, „nádeji“ a „láske“ (10, 22. 23. 24).

Pre Jakuba, rovnako ako pre prvé kresťanské spoločenstvo, slúžia mravné prikázania Zákona naďalej ako sprievodca (2, 11), ibaže tak, ako ich vykladá Pán. „Kráľovský zákon“ (2, 8), teda zákon „kráľovstva“ (2, 5), je zákonom lásky k blížnemu.¹⁶³ Je to „dokonalý zákon slobody“ (1, 25; 2, 12 – 13), ktorý sa má uskutočňovať vďaka činnej viere (2, 14 – 26).

Tento posledný príklad zároveň poukazuje na rozmanitosť pozícií vyjadrených v Novom zákone vzhľadom na Zákon, ako aj ich základný súhlas. Jakub neohlasuje tak ako Pavol a tiež List Hebrejom koniec vlády Zákona, no v súlade s Matúšom, Markom, Lukášom a Pavlom zdôrazňuje nie tak prvenstvo Desatora, ako prvenstvo prikázania lásky k blížnemu (*Lv* 19, 18), ktoré vedie k dokonalému zachovávaní Desatora a k ešte lepším skutkom. Nový zákon sa tak opiera o Starý. Číta ho vo svetle Kristovom, ktorý potvrdil príkaz lásky a dal mu nový rozmer. „Milujte

¹⁶² *Hebr* 2, 2; 7, 5. 28; 8, 4; 9, 19. 22; 10, 8. 28.

¹⁶³ *Lv* 19, 18; *Jak* 2, 8; 4, 11.

sa navzájom, ako som ja miloval vás“ (Jn 13, 34; 5, 12), to značí až po obetovanie života. Zákon je teda viac než len naplnením.

7. Modlitba a bohoslužba, Jeruzalem a chrám

a) V Starom zákone

46. Modlitba a bohoslužba zaujímajú v Starom zákone významné miesto, pretože tieto aktivity sú výsadnými momentami v osobnom i kolektívnom vzťahu Izraelitov k Bohu, ktorý ich vyvolil a povolal k životu vo svojej zmluve.

Modlitba a bohoslužba v Pentateuchu. Rozprávania zobrazujú typické situácie modlitby, najmä v Gn 12 – 50. Nachádzame tam modlitby v tiesni (32, 10 – 13), žiadosti o milosť (24, 12 – 14), vďakyvzdania (24, 48) i sľuby (28, 20 – 22) a vyjednávania s Pánom o budúcnosti (25, 22 – 23). V Knihe Exodus sa Mojžiš prihovára za ľud¹⁶⁴ a jeho príhovor zachráni ľud pred vyhladením (32, 10. 14).

Pentateuch, ako hlavný prameň poznania inštitúcií, zhromažďuje etiológie, ktoré vysvetľujú pôvod posvätných miest, čias a ustanovení. *Miesta*, ako sú Sichem, Betel, Mamre, Bersabe.¹⁶⁵ *Posvätné časy*, ako je sobota, sobotný (sabatický) rok, jubilejný rok. Pevne sú stanovené sviatočné dni, ako aj Deň zmierenia.¹⁶⁶

Bohoslužba je darom Pána. Túto perspektívu zdôrazňuje mnoho starozákonných textov. Zjavenie Božieho

¹⁶⁴ Ex 32, 11 – 13. 30 – 32; atď.

¹⁶⁵ Sichem: Gn 12, 6 – 7; Betel: 12, 8; Mamre (Mambre): 18, 1 – 15; Bersabe (Bersabea): 26, 23 – 25.

¹⁶⁶ Sobota, šabat: Gn 2, 1 – 3; Ex 20, 8 – 11 šabatový (sabatický), sobotný rok: Lv 25, 2 – 7. 20 – 22; jubilejný rok: 25, 8 – 19; sviatky: Ex 23, 14 – 17; Lv 23; Dt 16, 1 – 17; Deň zmierenia: Lv 16; 23, 27 – 32.

mena je číra milosť (*Ex* 3, 14 – 15). Je to Pán, ktorý ponúka možnosť sláviť obete, pretože on je ten, kto na tento cieľ dáva krv zvierat (*Lv* 17, 11). Skôr ako sa prvotiny a desiatky stanú obeťou ľudí pre Boha, sú darom Boha pre ľud (*Dt* 26, 9 – 10). Je to Boh, ktorý ustanovuje kňazov a levitov a určuje vzhľad posvätných nádob (*Ex* 25 – 30).

Zbierky zákonov (pozri vyššie II.B.6, č. 43) obsahujú množstvo liturgických ustanovení a rôznych pokynov ohľadom zamerania bohoslužobného poriadku. Základné rozlíšenie medzi čistým a nečistým na jednej strane a posvätným a profánnym na strane druhej riadi priestor i čas a v dôsledku toho celý život, tak spoločenský, ako aj individuálny, až po každodennú realitu. Nečisté vyraduje osoby a veci mimo sociálno-kultúrny priestor, zatiaľ čo čisté ich do tohto priestoru plne začleňuje. Bohoslužobná aktivita zahŕňa mnohoraké očisťovania určené na opätovné začlenenie nečistého človeka do spoločenstva.¹⁶⁷ V rámci okruhu čistoty potom ďalšia hranica oddeľuje profánne (čo je čisté) od posvätného (čo je čisté, a navyše vyhradené Bohu). Sväté (alebo posvätné) je doménou, ktorá náleží Bohu. Liturgia „kňazského“ prameňa (P) okrem toho rozlišuje medzi jednoduchým „svätým“ a „Najsvätejším“. Do priestoru svätyne majú prístup kňazi a leviti, nie však ostatný ľud („laici“). Posvätný priestor je v každom prípade vyhradeným priestorom.¹⁶⁸

V posvätnom čase sa vynecháva profánne zamestnanie (zákaz práce počas soboty a zákaz orby a zberu úrody počas sobotného roku). To sa zhoduje s návratom

¹⁶⁷ Za povšimnutie stojí, že Starý zákon nepozná žiadne nečisté obdobia.

¹⁶⁸ *Gn* 28, 16 – 18; *Ex* 3, 5; *Joz* 5, 15.

stvoreného sveta do stavu, ktorý predchádzal odovzdaniu sveta človeku.¹⁶⁹

Posvätný priestor, posvätné osoby i veci musia byť posvätené (konsekrované). Konsekrácia odstraňuje to, čo je nezlučiteľné s Bohom, čiže nečistotu a hriech, čo je v protiklade k Pánovi. Bohoslužba zahŕňa množstvo obradov pokánia (zmierenia), ktorými sa obnovuje svätosť.¹⁷⁰ Svätosť znamená blízkosť Boha.¹⁷¹ Ľud je zasvätený a má byť svätý (Lv 11, 44 – 45). Cieľom bohoslužby je svätosť ľudu – vďaka uzmierovaniu, očisťovaniu a zasväteniu – a služba Bohu.

Bohoslužba je obrovským symbolom milosti, vyjadrením Božej „blahosklonnosti“ (v patristickom zmysle dobrotitivého prispôsobenia) voči ľuďom, pretože bola ustanovená na odpustenie, očistenie, posvätenie a prípravu na bezprostredný kontakt s jeho prítomnosťou (*kabod*, sláva).

47. Modlitba a bohoslužba u prorokov. Kniha proroka Jeremiáša je veľkým prínosom pri hodnotení modlitby. Obsahuje „vyznania“, teda rozhovory s Bohom, v ktorých prorok, tak z titulu osobného, ako aj ako zástupca svojho ľudu, vyjadruje veľkú vnútornú krízu, pokiaľ ide o vyvolenie a uskutočnenie Božieho plánu.¹⁷² Do mnohých prorockých kníh sú včlenené žalmy a spevy¹⁷³ či doxologické výňatky.¹⁷⁴

¹⁶⁹ Ex 23, 11 – 12; Lv 25, 6 – 7.

¹⁷⁰ Lv 4 – 5; 16; 17, 10 – 12; Iz 6, 5 – 7; atď.

¹⁷¹ Ex 25, 8 – 9; Dt 4, 7. 32 – 34.

¹⁷² Jer 11, 19 – 20; 12, 1 – 4; 15, 15 – 18; atď. Neskôr v 2 Mach 15, 14 bude Jeremiáš ukázaný ako „priateľ svojich bratov, ktorý sa mnoho modlí za ľud“.

¹⁷³ Iz 12, 1 – 6; 25, 1 – 5; 26, 7 – 19; 37, 16 – 20; 38, 9 – 20; 42, 10 – 12; 63, 7 – 64, 11; Jon 2, 3 – 10; Nah 1, 2 – 8; Hab 3, 1 – 19.

¹⁷⁴ Am 4, 13; 5, 8 – 9; 9, 5 – 6.

Na druhej strane u predexilových prorokov pozorujeme ako významný rys opakované odsudzovanie obetí liturgického cyklu,¹⁷⁵ a dokonca i modlitby.¹⁷⁶ Odmietanie sa zdá byť radikálne, tieto invektívy však nemožno vykladať ako zrušenie bohoslužby či popretie jej božského pôvodu. Ich zmyslom je poukázať na rozpor medzi správaním sa tých, ktorí bohoslužbu slávia, a svätosťou Boha, ktorej oslavu predstierajú.

Modlitba a bohoslužba v Spisoch. Pokiaľ ide o spiritualitu modlitby, majú tu dôležitý význam tri básnické knihy. Predovšetkým *Kniha Jób*: rovnako úprimne a umelecky vyjadruje protagonista Bohu bez okolkov všetky stavy svojej duše.¹⁷⁷ Potom *Kniha Náreký*, kde sa modlitba mieša s nárekom.¹⁷⁸ A samozrejme *Žalmy*, ktoré tvoria samotné srdce Starého zákona. Človek má skutočne dojem, že hebrejská Biblia zachovala málo rozvinutých pokynov o modlitbe, aby sa o to viac sústredili všetky lúče svetla na jednu osobitnú zbierku. Žaltár je nenahraditeľným kľúčom na čítanie nielen celého života izraelského národa, ale i celého korpusu hebrejskej Biblie. Inde v tretej časti hebrejského kánonu, v *Spisoch*, sa vyskytuje sotva niekoľko hmlistých tvrdení ohľadom zásad modlitby¹⁷⁹ a niekoľko ukážok viac či menej vypracovaných hymnov či modlitieb.¹⁸⁰

Je možné sa pokúsiť o roztriedenie modlitby žalmov podľa štyroch základných osí, ktoré si zachovávajú univerzálnu hodnotu naprieč epochami a kultúrami.

¹⁷⁵ Iz 1, 10 – 17; Oz 6, 6; Am 5, 21 – 25; Jer 7, 21 – 22.

¹⁷⁶ Iz 1, 15; 59, 3.

¹⁷⁷ Jób 7, 1 – 21; 9, 25 – 31; 10, 1 – 22; 13, 20 – 14, 22; atď.

¹⁷⁸ Nár 1, 9 – 11. 20 – 22; 2, 20; 3, 41 – 45. 55 – 66; 5, 19 – 22.

¹⁷⁹ Prís 15, 8. 29; 28, 9.

¹⁸⁰ Prís 30, 7 – 9; Dan 2, 20 – 23; 4, 31 – 32. 34; 9, 4 – 19 (porov. v. 20. 23). A častejšie v deuterokánonických spisoch.

Väčšina žalmov sa spája s osou *oslobodenia*. Dramatický sled sa javí ako stereotypný, či už je zakorenený v situácii osobnej či kolektívnej. Skúsenosť potreby spásy, ktorá nachádza svoj odraz v biblickej modlitbe, pokrýva širokú škálu situácií. Ďalšie modlitby sa spájajú s osou *obdivu*. Podporujú úžas, kontempláciu, chválu. Os *poučenia* združuje tri typy meditatívnej modlitby: syntézu posvätných dejín, pokyny týkajúce sa osobných či kolektívnych morálnych rozhodnutí (čo niekedy zahŕňa prorocké slová a výroky), formulácie podmienok podmieňujúcich prístup k bohoslužbe. A napokon niekoľko modlitieb sa krúti okolo osi *ľudových slávností*. To zahŕňa najmä štyri hlavné motívy: zber úrody, svadby, púte a politické udalosti.

48. *Miestami* modlitby sú v prvom rade posvätné priestory, svätyne, najmä jeruzalemská svätyňa. Ale vždy sa môžeme modliť v súkromí, vo svojom vlastnom dome. Posvätné časy, pevne stanovené v kalendári, označujú modlitbu, a to tak osobnú, ako aj rituálne hodiny na obetu, najmä ráno a večer. Poznáme rozličné postoje modliacich sa: postojáčky, s dvihnutými rukami, poklačiačky, úplne poležiačky tvárou k zemi, posediačky či poležiačky.

Ak vieme rozlišovať medzi stabilnými a časnejšími prvkami myslenia a jazyka, potom poklad modlitieb Izraela môže slúžiť na vyjadrenie veľkej hĺbky modlitby ľudí všetkých čias a každého miesta. V tom je *trvalá hodnota* týchto textov. Isté žalmy jednako vyjadrujú stupeň modlitby, ktorý pozvoľna pominie, najmä štádium zlorečení a kľatob namierených proti nepriateľom.

Kresťanský ľud síce preberá starozákonné modlitby bezo zmeny, nanovo ich však číta vo svetle veľkonočného tajomstva, a tým im dodáva nový význam.

Jeruzalemský chrám. Kamenná budova, postavená za kráľa Šalamúna (okolo roku 950 pred Kr.), čnela na vrchu Sion a zohrávala ústrednú úlohu v náboženstve Izraelitov. Deuteronomický zákon vďaka Joziášovej náboženskej reforme (640 – 609)¹⁸¹ požaduje v krajine jedinú svätyňu pre celý národ (*Dt* 12, 2 – 7). Jeruzalemská svätyňa je označená za „miesto, ktoré si vyvolí PÁN, váš Boh, aby tam spočívalo jeho meno“ (12, 11. 21; atď.). Niekoľko etiologických príbehov vysvetľuje túto voľbu.¹⁸² Kňazská teológia (P) zasa označuje túto prítomnosť slovom „sláva“ (*kabod*), čím vyvoláva predstavu Boha, vzbudzujúceho úžas i hrôzu zároveň najmä vo veľsvätyni, nad archou zmluvy, prikrytou zľutovnicou.¹⁸³ Najbezprostrednejší kontakt s Bohom spočíva v odpustení a v milosti. Zničenie chrámu (587) sa preto rovná úplnému spustošeniu,¹⁸⁴ ktoré nadobúda rozsah národnej katastrofy. Horlivosť za obnovu chrámu po skončení exilu (*Ag* 1 – 2) a možnosť sláviť tam dôstojnú bohoslužbu (*Mal* 1 – 3) sa stáva kritériom bázne pred Bohom. Z chrámu vyžaruje požehnanie až po končiny zeme (*Ž* 65). Odtiaľ pramení dôležitosť pútí ako znamenie jednoty (*Ž* 122). V kronistickom diele je chrám jednoznačne centrom celého náboženského a národného života.

Chrámy je zároveň priestorom funkčným a symbolickým. Slúži ako miesto na bohoslužbu, najmä obetného rázu, na modlitbu, vyučovanie, uzdravovanie, kráľovskú intronizáciu. Ale ako vo všetkých náboženstvách, materiálna stavba dole na zemi pripomína tajomstvo božského prítomku

¹⁸¹ 2 *Kr* 22 – 23.

¹⁸² *Gn* 14, 18 – 20; 2 *Sam* 7; 24; *Ž* 132.

¹⁸³ *Ex* 25, 10 – 22; *Lv* 16, 12 – 15, (a tiež *Rim* 3, 25; *Hebr* 9, 5).

¹⁸⁴ *Mich* 3, 12; *Jer* 26, 18; atď.

hore v nebi (1 Kr 8, 30). Vzhľadom na celkom zvláštnu prítomnosť Boha, ktorý je Bohom života, sa svätyňa stáva mimoriadnym miestom počiatku života (kolektívne zrodenie, znovuzrodenie po hriechu) a poznania (Božie slovo, zjavenie, múdrosť). Chrám zohráva úlohu osi a stredu sveta. Pozorujeme však kritickú *relativizáciu symboliky* posvätného miesta. Ono nikdy nebude schopné zaručiť Božiu prítomnosť a „obsiahnuť“ ju.¹⁸⁵ Súčasne s kritikou pokryteckého a formálneho kultu odhaľujú proroci márnosť bezpodmienečnej dôvery vkladanej do posvätného miesta (Jer 7, 1 – 15). Jedna symbolická vízia predstavuje „Pánovu slávu“ opúšťajúcu slávnostným spôsobom posvätný priestor.¹⁸⁶ Táto sláva sa však znova vráti do chrámu (Ez 43, 1 – 9), do chrámu obnoveného, ideálneho (40 – 42), ktorý bude zdrojom plodnosti, uzdravenia a spásy (47, 1 – 12). Ešte pred týmto návratom sľubuje Boh zajatcom, že on sám bude pre nich „svätyňou“ (11, 16).

Jeruzalem. Z teologickej perspektívy začína história mesta božskou voľbou (1 Kr 8, 16). Dávid dobýja Jeruzalem, starobylé kanaánske mesto (2 Sam 5, 6 – 12). Prenesie tam archu zmluvy (2 Sam 6 – 7). Šalamún tam vybuduje svätyňu (1 Kr 6). Tak je mesto začlenené medzi najstaršie judské a izraelské posvätné miesta, kam smerujú púte. V Sennacheribovej vojne proti Ezechiášovi v roku 701 (2 Kr 18, 13) je Jeruzalem ušetrený ako takmer jediné z judských miest, zatiaľ čo izraelské kráľovstvo bolo definitívne dobyté Asýrčanmi v roku 722. Oslobodenie Jeruzalema bolo prorocky ohlásené ako Božia milosť (2 Kr 19, 20 – 34).

¹⁸⁵ 1 Kr 8, 27; porov. Iz 66, 1.

¹⁸⁶ Ez 10, 3 – 22; 11, 22 – 24.

Je zvykom označovať Jeruzalem ako „mesto, ktoré si vyvolil“,¹⁸⁷ je ním „založené“ (*Iz* 14, 32), „mesto Božie“ (*Ž* 87, 3), „sväté mesto“ (*Iz* 48, 2), pretože Pán je „uprostred teba“ (*Sof* 3, 17). Je mu prisľúbená slávna budúcnosť: istota Božej prítomnosti „naveky“ a „z pokolenia na pokolenie“ (*Joel* 4, 16 – 21), zaručená ochrana (*Iz* 31, 4 – 5), teda šťastie a blahobyť. Niektoré texty dokonca idealizujú mesto miest. Odhliadnuc od zemepisnej skutočnosti sa tak stáva príťažlivým mestom a osou sveta.¹⁸⁸

Veľkoleposť Jeruzalema však nezabráni pohrome, ktorá má dopadnúť na toto mesto. Mnoho prorockých výrokov (*2 Kr* 23, 27), symbolických činov (*Ez* 4 – 5) a videní (8 – 11) ohlasuje zavrhnutie a zničenie mesta vyvoleného Bohom.

Obnovený Jeruzalem sa neskôr stáva jedným z veľkých symbolov eschatologickej spásy: mestom, ktoré Pán osvetľuje,¹⁸⁹ mestom, ktorému je dané „nové meno“ a krajina sa znova stane „Vydanou“ za Boha,¹⁹⁰ znovunájdenným rajom, pre príchod „nového neba“ a „novej zeme“¹⁹¹ sa stane v podstate bohoslužobným priestorom (*Ez* 40 – 48), centrom obnoveného sveta (*Zach* 14, 16 – 17). „Všetky národy“ tam prídu hľadať Pánov rozsudok a božskú náuku, ktorá ukončí vojny.¹⁹²

b) V Novom zákone, modlitba a bohoslužba, chrám a Jeruzalem

49. Modlitba a bohoslužba. Na rozdiel od Starého zákona neobsahuje Nový zákon podrobné zákonodarstvo ustanovujúce bohoslužobné a rituálne inštitúcie – len stručne

¹⁸⁷ *1 Kr* 8, 44. 48; *Zach* 1, 17.

¹⁸⁸ *Ž* 48; 87; 122.

¹⁸⁹ *Iz* 60, 19 – 20.

¹⁹⁰ *Iz* 54, 1 – 8; 62, 2 – 5.

¹⁹¹ *Iz* 65, 17 – 25; 66, 20 – 23.

¹⁹² *Iz* 2, 2 – 4; *Mich* 4, 1 – 4.

predpisuje krstiť a sláviť Eucharistiu¹⁹³ – ale veľmi zdôrazňuje modlitbu.

Evanjeliá často zobrazujú *Ježiša pri modlitbe*. Jeho synovská láska k Bohu, svojmu Otcovi, ho pobádala venovať veľa času tejto činnosti. Kvôli modlitbe vstával veľmi skoro ráno, a to i potom, čo do neskorej noci privádzali k nemu ľudia svojich chorých (*Mk* 1, 32. 35). Niekedy strávil v modlitbe celú noc (*Lk* 6, 12). Aby sa mohol lepšie modliť, utiahol sa na „púšť“ (*Lk* 5, 16) alebo vystúpil „na vrch“ (*Mt* 14, 23). Lukáš ukazuje, že intenzívnejšia modlitba pripravovala či sprevádzala najrozhodujúcejšie okamihy Ježišovej služby: jeho krst (*Lk* 3, 21), voľbu Dvanástich (6, 12), otázku, ktorú položil Dvanástim ohľadom svojej identity (9, 18), jeho premenenie (9, 28) a jeho utrpenie (22, 41 – 45).

Len zriedkavo podávajú evanjeliá správy o obsahu Ježišovej modlitby. To málo, čo hovoria, poukazuje na to, že Ježišova modlitba vyjadrovala jeho intímny vzťah s Otcom, ktorého oslovoval „Abba“ (*Mk* 14, 36), teda dôverným oslovením, ktoré sa vo vtedajšom judaizme nepoužívalo ako oslovenie Boha. Ježišova modlitba bola často vďakyvzdaním podľa židovskej formy požehnania či zvelebovania, hebr. *berachá*.¹⁹⁴ Pri Poslednej večeri celkom prirodzene „spieval žalmy“ podľa predpísaných obradov veľkého sviatku.¹⁹⁵ Podľa štyroch evanjelií cituje Ježiš jedenásť rozličných žalmov.

Syn s vďačnosťou uznával, že všetko, čo má, pochádza z lásky jeho Otca (*Jn* 3, 35). Na konci záverečnej reči po

¹⁹³ *Mt* 28, 19; *Mk* 16, 16; *Lk* 22, 19; *Jn* 6, 53 – 56; *1 Kor* 11, 24 – 25.

¹⁹⁴ *Mt* 11, 25; *Lk* 10, 21; *Mt* 14, 19 a par.; 15, 36 a par.; *Jn* 11, 41; *Mt* 26, 26 – 27 a par.

¹⁹⁵ *Mt* 26, 30; *Mk* 14, 26.

Poslednej večeri vkladá Ján do Ježišových úst dlhú prosebnú modlitbu za seba a svojich terajších i budúcich učeníkov, ktorá odhaľuje, aký význam prisudzoval svojmu utrpeniu (Jn 17). Pokiaľ ide o synoptikov, tí nám podávajú správu o Ježišovej úpenlivej modlitbe v okamihu jeho smrteľnej úzkosti v Getsemani (Mt 26, 36 – 44 par.), modlitbu sprevádzanú veľkodušným príľnutím k Otcovej vôli (26, 39. 42). Na kríži si Ježiš osobuje výkrik úzkosti zo Ž 22, 2,¹⁹⁶ resp. podľa Lukáša modlitbu odovzdanosti zo Ž 31, 6 (Lk 23, 46).

Popri *Ježišovej modlitbe* uvádzajú evanjeliá mnoho žiadostí a úpenlivých prosieb, s ktorými sa ľudia obracajú na Ježiša, na čo veľkodušne reaguje a zdôrazňuje účinnosť viery.¹⁹⁷ Ježiš dával pokyny ohľadom modlitby¹⁹⁸ a v podobenstvách povzbudzoval k vytrvalej modlitbe.¹⁹⁹ Trval na tom, že modlitba je za určitých okolností nevyhnutná, aby sme „neprišli do pokušenia“ (Mt 26, 41 par.).

Ježišov príklad vzbudzoval u jeho učeníkoch túžbu napodobňovať ho: „Pane, nauč nás modliť sa“ (Lk 11, 1). A na túto túžbu reaguje Ježiš tak, že ich učí *Otčenáš*. Formuly *Otčenáša*²⁰⁰ sú podobné židovskej modlitbe (*Osemnásť požehnaní*), ale vyznačujú sa jednoduchosťou, akej niet páru. V niekoľkých slovách totiž *Otčenáš* podáva naozaj kompletný program synovskej modlitby: klaňanie (1. prosba), túžbu po eschatologickej spáse (2. prosba), príľnutie k Božej vôli (3. prosba), úpenlivú prosbu o životné potreby v dôvernom každodennom odovzdaní sa do Božej prozreteľnosti (4. prosba), prosbu o odpustenie, podmienenú veľkodušnou

¹⁹⁶ Mt 27, 46; Mk 15, 34.

¹⁹⁷ Porov. Mt 9, 22 a par.; 9, 29; 15, 28; Mk 10, 52; Lk 18, 42.

¹⁹⁸ Mt 6, 5 – 15; Lk 18, 9 – 14.

¹⁹⁹ Lk 11, 5 – 8; 18, 1 – 8.

²⁰⁰ Mt 6, 9 – 13; Lk 11, 2 – 4.

ochotou odpúšťať (5. prosba), modlitbu za oslobodenie od všetkých pokušení a vplyvu Zlého (6. a 7. prosba).

Pavol zasa uvádza príklad ďakovnej modlitby. Vyjadruje ju pravidelne, v tej či onej forme, na začiatku svojich listov. Vyzýva kresťanov: „pri všetkom vzdávajte vďaky“ a „bez prestania sa modlite“ (1 Sol 5, 17 – 18).

50. Skutky apoštolov často ukazujú kresťanov pri modlitbe, či už samostatne (Sk 9, 40; 10, 9 atď.), alebo v spoločenstve (4, 24 – 30; 12, 12 atď.), v chráme (2, 46; 3, 1), po domoch (2, 46), či dokonca vo väzení (16, 25). Niekedy sprevádza modlitbu pôst (13, 3; 14, 23). V Novom zákone sú modlitebné formuly najmä hymnické. *Magnificat* (Lk 1, 46 – 55), *Benedictus* (1, 68 – 79), *Nunc dimittis* (2, 29 – 32) a mnoho pasáží zo Zjavenia apoštola Jána. Sú utvorené biblickým jazykom. V pavlovskom korpuse sa hymny stávajú kristologickými,²⁰¹ pričom odrážajú liturgiu cirkví. Tak ako Ježišova modlitba i kresťanská modlitba používala židovské formy *berachá* („Nech je zvelebený /hebr. baruch/ Boh...“).²⁰² V gréckom prostredí mala dosť charizmatickú podobu (1 Kor 14, 2. 16 – 18). Modlitba je dielom Božieho Ducha.²⁰³ Niektoré veci je možné uskutočniť iba pomocou modlitby (Mk 9, 29).

Nový zákon odhaľuje niektoré črty *liturgickej modlitby prvotnej Cirkvi*. „Pánova večera“ (1 Kor 11, 20) zaujíma v tradíciách popredné miesto.²⁰⁴ Jej forma je poznačená liturgiou slávnostného židovského stolovania: *berachá* nad chlebom na začiatku, nad vínom na konci. Podľa tradície na

²⁰¹ Flp 2, 6 – 11; Kol 11, 15 – 20; 1 Tim 3, 16. Hymnus Ef 1, 3 – 14 oslavuje Otca za dielo, ktoré naplnil „v Kristovi“.

²⁰² 2 Kor 1, 3 – 4; Ef 1, 3.

²⁰³ Jn 4, 23; Rim 8, 15. 26.

²⁰⁴ Mt 26, 26 – 28 a par.; Jn 6, 51 – 58; 1 Kor 10, 16 – 17; 11, 17 – 34.

pozadí 1 Kor 11, 23 – 25 a správ synoptikov boli obe požehnanie k sebe približené, takže stolovanie nebolo uprostred nich, ale pred nimi alebo po nich. Tento obrad je pamiatkou Kristovho umučenia (1 Kor 11, 24 – 25). Vytvára spoločnosť (koinónia 1 Kor 10, 16) medzi vzkrieseným Pánom a jeho učeníkmi. Krst, vyznanie viery²⁰⁵ dáva odpustenie hriechov, zjednocuje s Kristovým veľkonočným tajomstvom (Rim 6, 3 – 5) a umožňuje vstúpiť do spoločenstva veriacich (1 Kor 12, 13).

Liturgickým kalendárom zostáva židovský kalendár (okrem pavlovských kresťanských spoločenstiev pochádzajúcich z pohanských národov: Gal 4, 10; Kol 2, 16), sobota sa však začne nahrádzať prvým dňom týždňa (Sk 20, 7; 1 Kor 16, 2), ktorý je nazývaný „Pánov deň“ alebo „dominica“ (Zjv 1, 10), čiže deň vzkrieseného Pána. Kresťania spočiatku pokračovali v návštevách bohoslužieb v chráme (Sk 3, 1), ktoré tvorili východisko kresťanskej liturgie hodín.

Starobylej obetnej bohoslužbe priznáva síce List Hebrejom určitú rituálnu hodnotu (Hebr 9, 13) a hodnotu predobrazu Kristovej obety (9, 18 – 23), ale nadväzujúc na kritiku, ktorú vyjadrovali proroci a žalmy,²⁰⁶ odopiera obetám zvierat akúkoľvek účinnosť, pokiaľ ide o očistenie svedomia a vytvorenie hlbokého vzťahu s Bohom.²⁰⁷ Jedinou plne účinnou obetou je osobná a existenciálna obeta Krista, ktorá ho učinila dokonalým veľkňazom, „prostredníkom novej zmluvy“.²⁰⁸ Vďaka tejto obete sa môžu kresťania priblížiť k Bohu (Hebr 10, 19 – 22) vzdávaním vďaky a vedením

²⁰⁵ Mk 16, 16; Mt 28, 19 – 20.

²⁰⁶ Porov. vyššie poznámka 171 a Ž 40, 7 – 9 citovaný a komentovaný v Hebr 10, 5 – 10; Ž 50, 13 – 14; 51, 18 – 19.

²⁰⁷ Hebr 9, 8 – 10; 10, 1. 11.

²⁰⁸ Hebr 5, 7 – 10; 9, 11 – 15; 10, 10. 14.

šlachetného života (13, 15 – 16). V tomto zmysle sa už vyjadroval apoštol Pavol (*Rim* 12, 1 – 2).

51. Jeruzalemský chrám. Počas Ježišovho i Pavlovho života existoval chrám vo svojej materiálnej i liturgickej podstate. Tak ako každý Žid, aj Ježiš doň putoval; vyučoval v ňom.²⁰⁹ Vykonal tam i prorocký skutok, keď vyhnal predavačov (*Mt* 21, 12 – 13 par.).

Budova si zachováva svoj symbolický štatút privilegovaného Božieho príbytku, ktorý na zemi predstavuje Boží príbytok v nebi. V *Mt* 21, 13 cituje Ježiš proroctvo, v ktorom ho sám Boh nazýva „môj dom“ (*Iz* 56, 7). V *Jn* 2, 16 ho Ježiš nazýva „domom svojho Otca“. Niektoré texty však túto symboliku relativizujú a otvárajú cestu na jej prekonanie.²¹⁰ Podobne ako to urobil Jeremiáš, aj Ježiš predpovedá zborení chrámu (*Mt* 24, 2 par.) a na druhej strane ohlasuje, že ho nahradí nový chrám, ktorý bude postavený za tri dni.²¹¹ Po jeho zmŕtvychvstaní učeníci pochopili, že oným novým chrámom je jeho vzkriesené telo (*Jn* 2, 22). Pavol vyhlasuje veriacim, že sú údmi tohto tela (*1 Kor* 12, 27) a „Božím chrámom“ (3, 16 – 17) či „chrámom Ducha Svätého“ (6, 19). Prvý Petrov list im hovorí, že zjednotení s Kristom, „živým kameňom“, tvoria spoločne „duchovný dom“ (*1 Pt* 2, 4 – 5).

Zjavenie apoštola Jána hovorí o chráme neustále.²¹² Okrem *Zjv* 11, 1 – 2 ide vždy o „Boží chrám v nebi“ (11, 19), odkiaľ na zem smerujú božské zásahy. V záverečnom videní

²⁰⁹ *Jn* 7, 14, 28; *Mk* 12, 35; *Lk* 19, 47; 20, 1; 21, 37; *Mt* 26, 55 a par.

²¹⁰ *Jn* 4, 20 – 24; *Sk* 7, 48 – 49 (ohľadom Šalamúnovho chrámu citácia z *Iz* 66, 1 – 2); *Sk* 17, 24 (ohľadom pohanských chrámov).

²¹¹ *Jn* 2, 19; porov. *Mt* 26, 61 a par.

²¹² *Zjv* 3, 12; 7, 15; 11, 1 – 2, 19; 14, 15, 17; 15, 5, 8; 16, 1, 17; 21, 22.

o „svätom meste, Jeruzaleme, ako zostupuje z neba od Boha“ (21, 10), sa však hovorí, že chrám v ňom už nevidel, „lebo jeho chrámom je Pán, všemohúci Boh, a Baránok“ (21, 22). Takto sa definitívne završuje téma chrámu.

Jeruzalem. Nový zákon plne uznáva význam *Jeruzalema* v Božom pláne. Ježiš zakazuje prisahať naň, „pretože je mestom veľkého Kráľa“ (Mt 5, 35). Odhodlane vystupuje do mesta Jeruzalem, kde sa má naplniť jeho poslanie.²¹³ Konštatuje však, že toto mesto „nespoznať čas svojho navštívenia“, a v slzách predvída, že táto zaslepenosť povedie k jeho zborení,²¹⁴ tak ako sa už stalo za čias Jeremiáša.

Kým k tomu dôjde, Jeruzalem naďalej zohráva dôležitú úlohu. V Lukášovej teológii je mesto srdcom dejín spásy: tam Kristus zomrel a bol vzkriesený. Všetko sa sústreďuje na toto centrum: evanjelium tam má svoj počiatok (Lk 1, 5 – 25) a tam sa i završuje (24, 52 – 53). Z Jeruzalema potom všetko vychádza: práve odtiaľ sa po príchode Ducha Svätého šíri dobrá zvesť o spáse do všetkých štyroch strán obývaného sveta (Sk 8 – 28). Pokiaľ ide o Pavla, hoci jeho apoštolát nevzišiel z Jeruzalema (Gal 1, 17), domnieva sa, že je nevyhnutné mať spoločenstvo s jeruzalemskou cirkvou (2, 1 – 2). Okrem toho vyhlasuje, že matkou kresťanov je „Jeruzalem, ktorý je hore“ (4, 26). Mesto sa stáva symbolom eschatologického naplnenia, tak vo svojej budúcej perspektíve (Zjv 21, 2 – 3. 9. 11), ako i v súčasnej (Hebr 12, 22).

A tak vďaka symbolickému prehĺbeniu, započatom už v Starom zákone, Cirkev nikdy neprestane uznávať väzby, ktoré ju veľmi úzko spájajú s dejinami Jeruzalema a jeho

²¹³ Mt 20, 17 – 19 a par.; 21, 1 – 10 a par.; Lk 9, 31. 51; 13, 33.

²¹⁴ Lk 19, 41 – 44. Porov. Mt 23, 37 – 39; Lk 13, 34 – 35; 21, 20 – 24.

chrámu, rovnako ako s modlitbou a bohoslužbou židovského národa.

8. Božie výčitky a odsúdenia

a) *V Starom zákone*

52. Vyvolenie Izraela a zmluva nesú v sebe, ako sme videli, požiadavky vernosti a svätosti. Ako sa vyvolený ľud voči týmto požiadavkám postavil? Na túto otázku dáva Starý zákon veľmi často odpoveď vyjadrujúcu sklamanie Boha Izraela, odpoveď plnú výčítiek a dokonca odsúdení.

Naratívne spisy uvádzajú celý rad neverností a prejavov odporu voči Božiemu hlasu, ktoré začínajú počnúc východom z Egypta. V existenčných krízach, ktoré mali byť príležitosťou na vyskúšanie dôvery v Boha, Izraeliti „šomrú“, ²¹⁵ čím zaujímajú postoj, ktorým spochybňujú Boží plán, a búria sa voči Mojžišovi až tak, že sú pripravení ho „ukameňovať“ (*Ex* 17, 4). Už krátko po uzavretí zmluvy na Sinaji (*Ex* 24) sa ľud oddá tej najzávažnejšej nevere – modloslužbe (*Ex* 32, 4 – 6). ²¹⁶ Zoči-voči tejto nevere Pán konštatuje: „Videl som, že je to ľud nepoddajnej šije“ (*Ex* 32, 9). Toto hanlivé označenie sa neskôr často opakuje ²¹⁷ a stáva sa akýmsi bežným prívlastkom na pomenovanie Izraela. Nemenej významná je aj iná udalosť: Keď ľud dorazí k hraniciam Kanaánu a je vyzvaný, aby vošiel do krajiny, ktorú mu Pán dáva, ľud odmieta, pretože také podujatie sa mu vidí príliš nebezpečné. ²¹⁸ Pán preto vyčíta ľudu nedostatok

²¹⁵ *Ex* 15, 24; 16, 2; 17, 3; atď.

²¹⁶ Epizóda so zlatým teľaťom je prvou epizódou naratívnej povahy po uzavretí zmluvy. Kapitoly medzitým (*Ex* 25 – 31) sú legislatívnymi textami.

²¹⁷ *Ex* 33, 3. 5; 34, 9; *Dt* 9, 6. 13; 31, 27; *Bar* 2, 30.

²¹⁸ *Nm* 13, 31 – 14, 4; *Dt* 1, 20 – 21. 26 – 28.

viery (Nm 14, 11) a odsudzuje ho na štyridsaťročné blúdenie púšťou, kde budú musieť zomrieť všetci dospelí (14, 29. 34) s výnimkou niekoľkých, ktorí Pána bezvýhradne nasledujú.

Starý zákon veľa ráz pripomína, že neposlušnosť Izraelitov sa začala „odo dňa, čo ich otcovia vyšli z Egypta,“ a dodáva, že trvá „po dnešný deň“.²¹⁹

Deuteronomistická história, ktorá zahŕňa Knihu Jozue, Knihu sudcov, Prvú a Druhú knihu Samuelovu a Prvú a Druhú knihu kráľov, vyslovuje súhrnne negatívny súd nad dejinami Izraela a Judska od doby Jozueho po babylonské zajatie. Lud a jeho králi, až na pár výnimiek, v značnej miere podľahli pokušeniu cudzích bohov v náboženskej oblasti, tiež v sociálnej nespravodlivosti a v každom druhu neviazanosti v rozpore s Desatorom. To je dôvod, pre ktorý sa táto história napokon uzatvára negatívnou bilanciou, ktorej viditeľným dôsledkom bola v roku 587 strata zaslúbenej zeme spolu so zničením obidvoch kráľovstiev a Jeruzalema, vrátane jeho svätyne.

V *prorockých spisoch* sa nachádzajú mimoriadne ostré výčitky. Jedným z hlavných poslaní prorokov bolo práve „volať (z plného hrdla), nestišuj“, a tak „zvestuj môjmu ľudu jeho hriech a Jakubovmu domu jeho vinu“.²²⁰ Medzi prorokov 8. storočia patrí *Amos*, ktorý poukazuje na viny Izraela, pričom na prvé miesto kladie nedostatok sociálnej spravodlivosti.²²¹ Pre *Ozeáša* je zásadné obvinenie z modloslužby, no výčitky zahŕňajú aj mnohé iné hriechy: „Krivá prisaha, lož, vražda, krádež a cudzoložstvo vnikli a krv stíha krv“ (*Oz* 4, 2). Podľa *Izaiáša* Boh urobil pre svoju

²¹⁹ 2 Kr 21, 15; Jer 7, 25 – 26.

²²⁰ Iz 58, 1; porov. Oz 8, 1; Mich 3, 8.

²²¹ Am 2, 6 – 7; 4, 1; 8, 4 – 6.

vinicu všetko a ona nepriniesla ovocie (*Iz* 5, 1 – 7). Tak ako Amos (4, 4), aj Izaiáš odmieta bohoslužbu tých, ktorí sa nestarajú o spravodlivosť (*Iz* 1, 11 – 17). Micheáš o sebe hovorí, že je „naplnený silou, aby oznámil Jakubovi jeho hriech a Izraelu jeho zločin“ (*Mich* 3, 8).

Tieto zločiny povedú k najväčšej hrozbe, akú mohli proroci voči Izraelu a Judsku vysloviť: Pán svoj ľud zavrhnú, ²²² nechá zničiť Jeruzalem a jeho svätyňu, miesto svojej láskavej a ochrannej prítomnosti. ²²³

Posledné desaťročia Judska a začiatky zajatia sú správaním kázaním mnohých prorokov. Rovnako ako Ozeáš, aj Jeremiáš vymenúva rôzne hriechy ²²⁴ a za koreň každého zla označuje opustenie Pána (*Jer* 2, 13). Zavrhuje modloslužbu a označuje ju za cudzoložstvo a prostitúciu. ²²⁵ Rovnako postupuje v dlhých kapitolách Ezechiel (*Ez* 16; 23), ktorý Izraelitov označuje za „odbojný dom“ (2, 5. 6. 7. 8), majú „strpnutú tvár a zatvrdnuté srdce“ (2, 4; 3, 7). Dôraznosť týchto obvinení je ohromujúca. Fakt, že im Izrael vyhradil vo svojich spisoch toľko miesta, vzbudzuje údiv a je znakom príkladnej úprimnosti a pokory.

Počas exilu a po ňom celá hebrejská obec, nielen tá judská, uznáva svoje viny v liturgických obradoch a modlitbách, ktoré majú charakter celonárodného vyznania viny. ²²⁶

²²² Zavrhnutie Izraela v *Oz* 1, 4 – 6. 8 – 9; *Am* 8, 1 – 2; zavrhnutie Judska v *z* 6, 10 – 13; *Jer* 6, 30; 7, 29.

²²³ *Mich* 3, 11 – 12; *Jer* 7, 14 – 15.

²²⁴ *Jer* 7, 9; 9, 1 – 8.

²²⁵ *Jer* 3, 1 – 13; 5, 7 – 9.

²²⁶ *Ezd* 9, 6 – 7. 10. 13. 15; *Neh* 1, 6 – 7; 9, 16 – 37; *Bar* 1, 15 – 22; *Dan* 3, 26 – 45, LXX; 9, 5 – 11.

Keď ľud sinajskej zmluvy uvažoval o svojej minulosti, nemohol nad ňou vyniesť nič iné než prísny súd: jeho dejiny boli dlhým radom neverností. Tresty boli zaslúžené. Zmluva bola porušená. Pán sa však s týmto porušením nikdy nezmieril²²⁷ a vždy ponúkal milosť obrátenia a obnovenie vzťahov ešte intímnejším a trvácnejším spôsobom.²²⁸

b) V Novom zákone

53. *Ján Krstiteľ* nadväzuje na dávnych prorokov a vyzýva na pokánie „hadie plemeno“ (*Mt* 3, 7; *Lk* 3, 7 doslova *vreteničie*), priťahované jeho kázaním. Základom tohto kázania bolo presvedčenie o blízkosti Božieho zásahu. Súd bol bezprostredne blízko: „Sekera je už priložená na korene stromov“ (*Mt* 3, 10; *Lk* 3, 9). Potreba obrátenia bola teda naliehavá.

Tak ako Jánovo, aj *Ježišovo kázanie* je výzvou na pokánie, ktorá sa vzhladom na blízkosť Božieho kráľovstva stáva naliehavou (*Mt* 4, 17), a zároveň je ohlasovaním dobrej zvesti o priaznivom Božom zásahu (*Mk* 1, 14 – 15). Keď sa Ježiš stretáva s odmietnutím uveriť, uchyluje sa, podobne ako dávni proroci, k slovným útokom. Mieri nimi na toto „zlé a cudzoložné pokolenie“ (*Mt* 12, 39), „neveriace a skazené pokolenie“ (17, 17) a ohlasuje ešte prísnejší súd ako ten, čo postihol Sodomu (11, 24; porov. *Iz* 1, 10).

Vina predstavených národa dosahuje vrchol, keď odmietajú Ježiša a strhávajú so sebou obyvateľstvo Jeruzalema. Boží trest bude rovnaký ako za Jeremiáša: dobytie Jeruzalema a zničenie chrámu.²²⁹ Boh však, rovnako ako

²²⁷ *Oz* 11, 8 – 9; *Jer* 31, 20.

²²⁸ *Oz* 2, 21 – 22; *Jer* 31, 31 – 34; *Ez* 36, 24 – 28.

²²⁹ *Lk* 19, 43 – 44; *Mt* 24, 2. 15 – 18 a par.

za čias proroka Jeremiáša, nezostane iba pri treste, ale ponúka aj odpustenie. Židom z Jeruzalema, ktorí „zabili pôvodcu života“ (Sk 3, 15), Peter káže o pokání a prisľubuje im odpustenie hriechov (3, 19). Nie je taký prísny ako dávní proroci a ich vinu pokladá za hriech spáchaný „z nevedomosti“. ²³⁰ Niekoľko tisíc ľudí jeho výzvu prijíma. ²³¹

Hoci v *apoštolských listoch* nie sú veľmi časté napomenutia a varovania niekedy sprevádzané v prípade viny hrozbami odsúdenia, ²³² výčitky a skutočné odsúdenia sú pomerne zriedkavé, nestrácajú však na ostrosti. ²³³

V Liste Rimanom Pavol vznáša tvrdú obžalobu voči ľuďom, „ktorí nepravosťou prekážajú pravde“ (Rim 1, 18). Prvotnou vinou pohanov je popretie Boha (1, 21). Boh ich trestá tým, že ich vydáva napospas ich skazenosti. ²³⁴ Židom sa vyčíta ich nedôslednosť: ich konanie je v rozpore so znalosťou zákona (Rim 2, 17 – 24).

Od výčítiek nie sú ušetrení ani kresťania. List Galaťanom obsahuje veľmi vážne výčitky. Galaťania sú obvinení z toho, že sa odvrátili od Boha a prešli „k inému evanjeliu“, ktoré nie je autentické (Gal 1, 6). „Odtrhli sa od Krista“ a „vypadli z milosti“ (5, 4). Pavol však dúfa, že sa spamätajú (5, 10). Korinťanom zase napomína jednak za roztržky, ktoré v ich obci vyvoláva kult určitých osobností, ²³⁵ jednak za vážne prehrešky voči láske pri slávení „Pánovej večere“ (1 Kor 11, 17 – 22). „Preto“, dodáva Pavol, „je medzi vami veľa slabých a chorých a mnohí umierajú“ (11, 30). Okrem toho

²³⁰ Sk 3, 17; porov. Lk 23, 34.

²³¹ Sk 2, 41; 4, 4.

²³² Gal 5, 21; Ef 5, 5; Hebr 10, 26 – 31.

²³³ 1 Kor 4, 8; 5, 1 – 5; 6, 1 – 8; 11, 17 – 22; 2 Kor 12, 20 – 21; Gal 1, 6; 4, 9; 5, 4, 7.

²³⁴ Rim 1, 24. 26. 28; porov. Ž 81, 13.

²³⁵ 1 Kor 1, 10 – 13; 3, 1 – 4.

sa cirkevnej obci ostro vyčíta, že tolerovala prípad pohoršujúceho správania. Vinník má byť vylúčený, „vydaný satanovi“. ²³⁶ Pavol v tejto súvislosti cituje prikázanie z *Dt* 17, 7: „Vylúčte zlého spomedzi seba“ (*1 Kor* 5, 13). Pastорálne listy sú kritické k tým, „ktorí chcú byť učiteľmi zákona“, no zišli z cesty pravej lásky a úprimnej viery (*1 Tim* 1, 5 – 7), uvádzajú sa aj ich mená a trest, ktorý im bol určený. ²³⁷

Listy, ktoré posielal autor Zjavenia „siedmim cirkvám“ (*Zjv* 1, 11), jasne dokumentujú, aké rôznorodé situácie vtedy kresťanské obce prežívali. Takmer všetky tieto listy – päť zo siedmich – sa začínajú chválou, dve dokonca obsahujú iba chválu, no zvyšných päť obsahuje aj výčitky, z ktorých niektoré sú veľmi vážne a sú sprevádzané hrozbami trestov. Výčitky sú väčšinou všeobecného rázu („zanechal si svoju prvotnú lásku“ *Zjv* 2, 4; „akoby si žil, ale si mŕtvy“ *Zjv* 3, 1). Niekedy sú konkrétnejšie a kritizujú pridŕžanie sa „učenia nikolaitov“ (2, 15) alebo kompromisný postoj k modloslužbe (2, 14. 21). Všetky tieto listy vyjadrujú „to, čo Duch hovorí cirkvám“. ²³⁸ Sú dôkazom toho, že kresťanské obce si vo väčšine prípadov zasluhujú výčitky a že Duch ich volá k obráteniu. ²³⁹

9. Prisľúbenia

54. Mnohé prisľúbenia, ktoré dal Boh v Starom zákone, interpretuje Nový zákon nanovo vo svetle Ježiša Krista. To so sebou prináša isté chýlostivé a aktuálne otázky súvisiace s dialógom medzi židmi a kresťanmi. Týkajú sa legitimacy

²³⁶ *1 Kor* 5, 1 – 5; porov. tiež *1 Tim* 1, 19 – 20.

²³⁷ *1 Tim* 1, 19 – 20; *2 Tim* 2, 17 – 18.

²³⁸ *Zjv* 2, 7. 11. 17. 29; atď.

²³⁹ *Zjv* 2, 5. 16. 22; 3, 3. 19.

takého výkladu prisľúbení, ktorý presahuje ich pôvodný bezprostredný význam. Kto vlastne patrí do Abrahámovho potomstva? Je zasľúbená zem predovšetkým geografickým priestorom? Akú budúcnosť Boh zjavenia vyhradí Izraelu, vyvolenému ľudu od počiatku? Čo zostáva a čím je očakávanie Božieho kráľovstva a očakávanie Mesiáša?

a) *Abrahámovo potomstvo*

V STAROM ZÁKONE

Boh Abrahámovi prisľubuje nespočetné potomstvo²⁴⁰ pochádzajúce od jeho jediného syna narodeného zo Sáry, privilegovaného dediča.²⁴¹ Toto potomstvo bude, rovnako ako sám Abrahám, zdrojom požehnania pre všetky národy (12, 3; 22, 18). Rovnaké prisľúbenie je neskôr dané Izákovi (26, 4. 24) a Jakubovi (28, 14; 32, 13).

Skúška egyptského útlaku nijako nebráni jeho uskutocneniu. Naopak, začiatok Knihy Exodus viacnásobne potvrdzuje, že počet Hebrejov vzrastal (Ex 1, 7. 12. 20). Keď je ľud oslobodený z útlaku, prisľub je už naplnený: Izraelitov je „také množstvo ako hviezd na nebi“, no Boh ich ešte viac rozmnoží, ako prisľúbil (Dt 1, 10 – 11). Ľud upadá do modloslužby a hrozí mu vyhubenie. Vtedy sa zaň Mojžiš prihovára u Boha. Odvoláva sa na prisahu, ktorou sa Boh zaviazal Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi, že rozmnoží ich potomstvo (Ex 32, 13). Veľká neposlušnosť ľudu na púšti (Nm 14, 2 – 4), rovnako vážna ako tá, ktorej sa dopustili na úpätí vrchu Sinaj (Ex 32), je, podobne ako v Ex 32, podnetom na Mojžišov príhovor, ktorý je vypočutý a zachráni

²⁴⁰ Gn 13, 16; 15, 5; 17, 5 – 6.

²⁴¹ Gn 15, 4; 17, 19; 21, 12.

ľud od dôsledkov jeho hriechu. Napriek tomu bude toto pokolenie, s výnimkou Kaleba, ktorý ostal verný, vylúčené zo zaslúbenej zeme (Nm 4, 20 – 24). Budúce pokolenia Izraela budú požívať všetky prisľúbenia dané ich predkom, ale pod podmienkou, že si rezolútne vyvolia „život a požehnanie“ a nie „smrť a kľatbu“ (Dt 30, 19), ako to, žiaľ, neskôr urobili severní Izraeliti, ktorých „Pán zavrhol“ (2 Kr 17, 20), a potom aj južní Izraeliti, ktorých podrobil očisťujúcej skúške babylonského zajatia (Jer 25, 11).

Dávne prisľúbenie sa čoskoro obnovuje v prospech navrátilcov.²⁴² Po exile sa pre zachovanie čistoty pôvodu, viery a dodržiavanie zákona „izraelskí súkmeňovci odlúčili od všakových cudzozemcov“.²⁴³ Krátka Kniha proroka Jonáša – a podľa niektorých aj Kniha Rút – neskôr však zasahuje a odsudzuje striktné chápanie tohto partikularizmu. Ten je totiž len ťažko možné zlúčiť s výrokom Knihy proroka Izaiáša, v ktorom Boh poskytuje „všetkým národom“ pohostinstvo vo svojom dome (Iz 56, 3 – 7).

V NOVOM ZÁKONE

55. Nový zákon nikdy nespochybňuje platnosť Abrahámovho prisľúbenia. *Magnificat* a *Benedictus* naň jasne poukazujú.²⁴⁴ Ježiš je predstavený ako „syn Abraháma“ (Mt 1, 1). Byť dcérou alebo synom Abraháma (Lk 13, 16; 19, 9) znamená veľkú poctu. Tento spôsob chápania prísľubu sa však líši od spôsobu, akým ho chápe judaizmus. Už Ján Krstiteľ vo svojom kázaní relativizuje význam príbuzenského

²⁴² Iz 61, 9; 65, 23; 66, 22.

²⁴³ Neh 9, 2; porov. 10, 31; 13, 3; Ezd 9 – 10.

²⁴⁴ Lk 1, 55. 73; porov. aj Hebr 11, 11 – 12.

zväzku s Abrahámom. Byť jeho potomkom podľa tela nestačí, dokonca to ani nie je potrebné (*Mt* 3, 9; *Lk* 3, 8). Ježiš vyhlasuje, že mnohí pohanovia „budú stolovať s Abrahámom“ „a synovia kráľovstva budú vyhodení von do tmy“ (*Mt* 8, 11 – 12; *Lk* 13, 28 – 29).

Túto tému však do hĺbky rozvíja najmä apoštol Pavol. Galaťanom, ktorí sa snažia obriezku začleniť do rodiny praotca, a tak dosiahnuť právo na prisľúbené dedičstvo, Pavol dokazuje, že obriezka vôbec nie je potrebná, pretože rozhodujúca je viera v Krista. Vierou sa človek stáva Abrahámovým synom (*Gal* 3, 7), pretože Kristus je jeho vyvoleným potomkom (3, 16) a vierou sa človek začleňuje do Krista, a tak sa stáva „Abrahámovým potomstvom a podľa prisľúbenia dedičmi“ (3, 29). Takto bez obriezky môže na pohanoch spočínúť Abrahámovo požehnanie (3, 8. 14). K rovnakému záveru prichádza aj odvážny typologický výklad v *Gal* 4, 22 – 31.

V Liste Rimanom (4, 1 – 25) sa Pavol k téme vracia už menej ostrým tónom. Do popredia stavia Abrahámovu vieru, ktorá je podľa neho zdrojom ospravedlnenia a základom jeho otcovstva, ktoré zahŕňa všetkých, čo uveria, či už sú pôvodom židia, alebo pohanovia. Boh dal totiž Abrahámovi prisľub: „Budeš otcom mnohých národov“ (*Gn* 17, 4). Pavol vidí naplnenie tohto prisľubu v tom, že mnohí veriaci, pôvodom pohanovia, nasledujú Krista (*Rim* 4. 11. 17 – 18). Apoštol odlišuje „telesné deti“ od „detí prisľúbenia“ (*Rim* 9, 8). Židia, ktorí nasledujú Krista, sú súčasne jedným aj druhým. Veriaci, ktorí boli pohanmi, sú „deťmi prisľúbenia“, a to má väčší význam.

Týmto Pavol potvrdzuje a zdôrazňuje univerzálny dosah Abrahámovho požehnania a začleňuje pravé potomstvo patriarchu do duchovnej dimenzie.

b) *Zaslúbená zem*

56. Každé ľudské spoločenstvo túži po trvalom obývaní určitého územia. V opačnom prípade sa nachádza v postavení cudzinca alebo utečenca a ako takého ho v lepšom prípade tolerujú, v horšom vykorisťujú či ustavične odmietajú. Izrael bol vyslobodený z egyptského otroctva a dostal od Boha príslub zeme. Jeho naplnenie však vyžaduje čas a v priebehu dejín spôsobí množstvo problémov. Pre ľud Biblie zostáva zem predmetom nádeje: „Tí, ktorým žehná Pán, budú dedičmi zeme“ (Ž 37, 22).

V STAROM ZÁKONE

Hebrejská Biblia nepozná výraz „zaslúbená zem“, pretože nemá slovo s významom „sľúbiť“. Tento pojem vyjadruje budúcim časom slovesa „dať“ alebo použitím slovesa „prisahať“: „krajina, ktorú ti chce dať, ako to pod prisahou sľúbil“ (Ex 13, 5; 33, 1; atď.).

V tradíciách vzťahujúcich sa na Abraháma je príslub zeme doplnením príslubu potomstva.²⁴⁵ Ide o „zem Kanaán“ (Gn 17, 8). Boh vzbudzuje vodcu, Mojžiša, aby vyslobodil Izrael a voviedol ho do zaslúbenej zeme.²⁴⁶ Ľudu ako celku však chýba viera: z počiatočných verných prežili dlhý pochod púšťou iba niekoľkí. Do krajiny vstúpi mladá generácia (Nm 14, 26 – 38). Dokonca aj Mojžiš zomiera bez možnosti do nej vojsť (Dt 34, 1 – 5). Pod Jozueho vedením sa kmene usadzujú v zaslúbenej krajine.

Podľa kňazskej tradície musí odteraz krajina zostať nepoškvrnená, lebo v nej prebýva sám Boh (Nm 35, 34).

²⁴⁵ Gn 12, 7; 13, 15; 15, 4 – 7. 18 – 21; 17, 6 – 8; 28, 13 – 14; 35, 11 – 12.

²⁴⁶ Ex 3, 7 – 8; 6, 2 – 8; Dt 12, 9 – 10.

Dar je teda podmienený morálnou čistotou,²⁴⁷ výhradnou službou jedine Pánovi a odstránením cudzích bohov spomedzi seba (*Joz 24, 14 – 24*). Na druhej strane vlastníkom krajiny je Boh sám. Izraeliti v nej bývajú iba ako „cudzinci a prišielci“,²⁴⁸ tak ako kedysi praotcovia (*Gn 23, 4; Ex 6, 4*).

Po období vlády kráľa Šalamúna sa dedičná zem rozdelí na dve kráľovstvá. Proroci zavrhnú modloslužbu a sociálnu nespravodlivosť; ohlasujú trest: stratu zeme, ktorá bude dobytá cudzincami, a zajatie jej obyvateľstva. Stále však nechávajú otvorenú možnosť návratu a nového obsadenia zaslúbenej zeme²⁴⁹ a kladú dôraz na ústrednú funkciu Jeruzalema a jeho chrámu.²⁵⁰ Neskôr sa táto perspektíva rozšíri aj na eschatologickú budúcnosť. Hoci zaslúbená zem zostáva nevymedzeným geografickým priestorom, stáva sa miestom, ktoré priťahuje národy.²⁵¹

Pri téme zeme by sa nemal prehliadať spôsob, akým Kniha Jozue opisuje vstup do zaslúbenej zeme. Mnohé texty²⁵² spomínajú úkon zasvätenia trofejí víťazstva Bohu, čiže kľatbu (*cherem*). Aby sa zabránilo poškrvneniu cudzími náboženstvami, tento akt so sebou prináša povinnosť zničiť miesta a predmety pohanského kultu (*Dt 7, 5*), ale aj všetko živé (*20, 16 – 18*). Takisto v prípade, že nejaké izraelské mesto prepadne modloslužbe, *Dt 13, 16 – 18* prikazuje usmrtiť všetkých jeho obyvateľov a celé mesto zničiť ohňom.

²⁴⁷ *Lv 18, 24 – 28; Dt 28, 15 – 68.*

²⁴⁸ *Lv 25, 23; Ž 39, 13; 1 Krn 29, 15.*

²⁴⁹ *Am 9, 11 – 15; Mich 5, 6 – 7; Jer 12, 15; Ezd 36, 24 – 28.*

²⁵⁰ Pozri vyššie II, B, 7, č. 48 a 51.

²⁵¹ *Iz 2, 1 – 4; Mich 4, 1 – 4; Zach 14; Tob 13.*

²⁵² *Joz 6, 21; 7, 1. 11; 8, 26; 11, 11 – 12.*

V čase vzniku *Knihy Deuteronómium*, ako aj *Knihy Jozue*, bola kľatba požiadavkou teoretickou, pretože v Judsku sa už neizraelské obyvateľstvo nenachádzalo. Je teda možné, že príkaz o kľatbe je výsledkom premietania neskorších obáv do minulosti. *Deuteronómium* sa totiž snaží o posilnenie náboženskej identity ľudu vystaveného nebezpečenstvu cudzích kultov a miešaných manželstiev.²⁵³

Aby sme zmienke o kľatbe lepšie porozumeli, treba mať na zreteli tri interpretačné faktory: jeden teologický, druhý morálny a tretí skôr sociologický: uznanie zeme za nedotknuteľné vlastníctvo Pána; potrebu uchrániť ľud od každého pokušenia, ktoré by mohlo narušiť jeho bezvýhradnú vernosť Bohu, a napokon pokušenie, celkom vlastné človeku, primiešavať do náboženstva úplne zvrátené formy násilného správania.

V NOVOM ZÁKONE

57. Nový zákon tému zaslúbenej zeme rozvíja iba málo. Útek Ježiša a jeho rodičov do Egypta a návrat do „izraelskej krajiny“ (*Mt* 2, 20 – 21) je jasným napodobnením cesty predkov: základom tohto rozprávania je teologická typológia. V Štefanovej reči, ktorá je pripomienkou dejín, sa nachádzajú slová „zasľúbiť“ alebo „zasľúbenie“ blízko slov „zem“ a „dedičstvo“ (*Sk* 7, 2 – 7). Výraz „zasľúbená zem“, ktorý v Starom zákone neexistuje, sa vyskytuje v Novom zákone (*Hebr* 11,9), a to v úryvku, ktorý síce pripomína dejinnú skúsenosť Abraháma, no je to preto, aby lepšie zvýraznil jej dočasnosť, nenaplnenosť a jej smerovanie do absolútnej budúcnosti sveta a dejín: podľa autora je

²⁵³ *Dt* 7, 3 – 6; 20, 18; porov. *Ezd* 9, 1 – 4; *Neh* 13, 23 – 29.

jediným zmyslom izraelskej „krajiny“ symbolicky poukázať na inú krajinu, na „nebeskú vlasť“.²⁵⁴ Aj jedno z blahoslavenstiev využíva tento typ prechodu od geograficko-historického významu²⁵⁵ k významu širšiemu: „tichí budú dedičmi zeme“ (Mt 5, 5). „Zem“ tu zodpovedá „nebeskému kráľovstvu“ (5, 3. 10) v rovine prítomnej a zároveň budúcej eschatológie.

Autori Nového zákona iba posúvajú ďalej proces symbolického prehlbovania, začatý už v Starom zákone a v intertestamentárnom judaizme. Nesmieme však zabudnúť, že Boh Izraelu prisľúbil konkrétnu zem a on ju skutočne dostal do dedičstva. Tento dar zeme bol podmienený vernosťou zmluve (Lv 26; Dt 28).

c) Prežitie a konečná spása Izraela

V STAROM ZÁKONE

58. Aká budúcnosť čaká ľud zmluvy? Túto otázku si v priebehu dejín neustále kládol, a to v úzkom spojení s témou Božieho súdu a spásy.

Už pred exilom proroci spochybňovali naivnú nádej v „deň Pána“, ktorý by automaticky priniesol spásu a víťazstvo nad nepriateľom. Práve naopak, aby ľudu, ktorému výrazne chýbalo sociálne povedomie a viera, ohlásili neblahý údel, používajú obraz dňa Pána, ktorý je „tmou a nie svetlom“,²⁵⁶ hoci nenechávajú vyhasnúť istú iskru nádeje.²⁵⁷

²⁵⁴ Hebr 11, 9 – 16; pozri tiež 3, 1. 11 – 4, 11.

²⁵⁵ Ex 23, 30; Ž 37, 11.

²⁵⁶ Am 5, 18 – 20; 8, 9; Sof 1, 15.

²⁵⁷ Oz 11, 8 – 11; Am 5, 15; Sof 2, 3.

Dráma exilu, spôsobená porušením zmluvy, znova, v plnej vážnosti nastoľuje tú istú otázku: Môže ešte Izrael, vzdialený od svojej zeme, očakávať od Boha spásu? Má ešte nejakú budúcnosť? Najskôr Ezechiel a potom Druhý Izaiáš ohlasujú v mene Boha nový exodus, teda návrat Izraela do svojej krajiny,²⁵⁸ skúsenosť spásy, ktorá zahŕňa viacero prvkov: zhromaždenie rozptýleného ľudu (*Ez* 36, 24) a zodpovednosť, ktorú zaň prevezme sám Pán,²⁵⁹ ducha hlbokkej vnútornej premeny,²⁶⁰ národné²⁶¹ a bohoslužobné obrodenie²⁶², tak ako aj zhodnotenie minulých Božích vyvolení, najmä vyvolenie Abraháma a Jakuba²⁶³ a vyvolenie kráľa Dávida (*Ez* 34, 23 – 24).

Najmladšie vývojové štádiá prorociev sa zaraďujú do tej istej línie. V niektorých slávnostných výrokoch sa vyhlasuje, že potomstvo Izraela pretrvá naveky,²⁶⁴ že napriek všetkému, čo urobil, pred Pánom nikdy neprestane byť národom a nikdy ho nezavrhnú (*Jer* 31, 35 – 37). Pán prisľubuje obnoviť svoj národ.²⁶⁵ Dávne prisľuby Izraelu sú potvrdené. Poexiloví proroci ich dosah rozširujú v univerzálnej perspektíve.²⁶⁶

Pokiaľ ide o výhľady do budúcnosti, treba zdôrazniť akoby náprotivok, dôležitosť osobitej témy: *zvyšku*. V tomto teologickom rámci je úplne zaručené pretrvanie Izraela,

²⁵⁸ *Ez* 20, 33 – 38; *Iz* 43, 1 – 21; 51, 9 – 11; 52, 4 – 12.

²⁵⁹ *Ez* 34, 1 – 31; *Iz* 40, 11; 59, 20.

²⁶⁰ *Iz* 44, 3; *Ezd* 36, 24 – 28.

²⁶¹ *Ez* 37, 1 – 14.

²⁶² *Ez* 43, 1 – 12; 47, 1 – 12.

²⁶³ *Iz* 41, 8 – 10; 44, 1 – 2.

²⁶⁴ *Iz* 66, 22; *Jer* 33, 25 – 26.

²⁶⁵ *Iz* 27, 12 – 13; *Jer* 30, 18 – 22; atď.

²⁶⁶ *Iz* 66, 18 – 21; *Zach* 14, 16.

ale iba vo vnútri obmedzenej skupiny, ktorá sa stáva nositeľkou národnej nádeje a Božej spásy namiesto celého národa.²⁶⁷ Poexilová spoločnosť je považovaná za „zvyšok zachránených“, ktorý očakáva Božiu spásu.²⁶⁸

V NOVOM ZÁKONE

59. Čo sa deje s Izraelom, vyvoleným národom, vo svetle Ježišovho zmŕtvychvstania? Ihneď sa mu ponúka Božie odpustenie (*Sk* 2, 38), ako aj spása vo viere v zmŕtvychvstalého Krista (13, 38 – 39). Mnohí Židia²⁶⁹ vrátane „veľa kňazov“ (6, 7) túto ponuku prijímajú, no predstavení kladú voči rodiacej sa Cirkvi odpor a ľud ako celok napokon Krista nenasleduje. Táto situácia vzbudzovala vždy vážne otázky ohľadom naplnenia Božieho plánu spásy. Nový zákon naň hľadá odpoveď v dávnych prorockých a zisťuje, že táto situácia je v nich vopred zobrazená, najmä v *Iz* 6, 9 – 10, v texte, ktorý sa v tejto súvislosti často cituje.²⁷⁰ Obzvlášť Pavol pre to veľmi trpí (*Rim* 9, 1 – 3) a odкрýva hĺbku daného problému (*Rim* 9 – 11). Jeho „bratia, príbuzní podľa tela“ (*Rim* 9, 3), „narazili na kameň úrazu“, položený Bohom; miesto toho, aby stavili na vieru, stavili na skutky (9, 32). Potkli sa, ale nie „aby padli“ (11, 11). Veď „Boh neodvrhol svoj ľud“ (11, 2). Dôkazom toho je, že existuje „zvyšok“, ktorý verí v Krista. Sám Pavol patrí k tomuto zvyšku (11, 1. 4 – 6). Podľa apoštola je existencia tohto zvyšku zárukou nádeje na úplnú obnovu Izraela (11, 12. 15). Zlyhanie vyvoleného

²⁶⁷ *Iz* 11, 11 – 16; *Jer* 31, 7; *Mich* 2, 12 – 13; 4, 6 – 7; 5, 6 – 7; *Sof* 3, 12 – 13; *Zach* 8, 6 – 8; atď.

²⁶⁸ *Ezd* 9, 13 – 15; *Neh* 1, 2 – 3.

²⁶⁹ *Sk* 2, 41; 4, 4; 5, 14.

²⁷⁰ *Mt* 13, 14 – 15 a par.; *Jn* 12, 40; *Sk* 28, 26 – 27; *Rim* 11, 8.

národa je súčasťou paradoxného Božieho plánu: slúži na „spásu pohanov“ (11, 11). „Na časť Izraela zaľahla slepota dovtedy, kým nevojde plný počet pohanov, a tak bude spasený celý Izrael“ vďaka milosrdenstvu Boha, ktoré mu bolo prisľúbené (11, 25 – 26). Medzitým Pavol varuje kresťanov pochádzajúcich z pohanstva pred nebezpečenstvom pýchy a sebastrednosti, ktoré im hrozia, ak zabudnú, že sú iba planými ratoľami naštepenými do dobrej olivy, Izraela (11, 17 – 24). Izraeliti sú naďalej Bohom „milovaní“ a je im prisľúbená nádherná budúcnosť, „lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ (11, 29). To je veľmi pozitívna náuka, ku ktorej by sa mali kresťania neustále vracieť.

d) Božie kráľovstvo

60. Veľa pasáží v Biblii vyjadruje očakávanie úplne obnoveného sveta v spojení s nastolením ideálneho kráľovstva, kde sa Boh úplne a natrvalo ujme iniciatívy. Napriek tomu sa Starý a Nový zákon značne líšia nielen tým, aký význam prikladajú tejto téme, ale predovšetkým tým, na čo kladú dôraz.

V STAROM ZÁKONE

Pojem Božieho majestátu má svoje korene v kultúrach starovekého Východu. Božia kráľovská vláda nad jeho ľudom Izraelom sa objavuje v Pentateuchu²⁷¹ a predovšetkým v Knihe sudcov (*Sdc* 8, 22 – 23) a v Prvej knihe Samuelovej (*1 Sam* 8, 7; 12, 12). Boh je tiež vzývaný ako kráľ celého vesmíru, a to najmä v žalmoch Pánovho kráľovstva (Ž 93 – 99). Okolo roku 740 pred Kr. sa Pán zjavuje ako kráľ

²⁷¹ *Ex* 15, 18; *Nm* 23, 21; *Dt* 33, 5.

prorokovi Izaiášovi (*Iz* 6, 3 – 5). Iný prorok ho predstavuje ako univerzálneho kráľa obstúpeného nebeským dvorom (*1 Kr* 22, 19 – 22).

Počas exilu chápu proroci Božie kráľovstvo ako skutočnosť, ktorá pôsobí v samotnom jadre pohnutých dejín vyvoleného národa.²⁷² To isté môžeme pozorovať v mnohých neskorších prorockých textoch.²⁷³ Téma tu však začína nadobúdať silnejší eschatologický charakter,²⁷⁴ prejavujúci sa zvrchovaným súdom, ktorý Pán vykoná nad národmi sveta, vo svojom príbytku na vrchu Sion (*Iz* 2, 1 – 4 = *Mich* 4, 1 – 4). Najväčšiu eschatologickú intenzitu dosiahne apokalyptika, v ktorej sa objavuje tajomná postava predstavená ako „Syn človeka“, „ktorý prichádza v oblakoch neba“ a ktorému „bola odovzdaná vláda a kráľovstvo“ nad „všetkými národmi“ (*Dan* 7, 13 – 14). Tam sa začína cesta k zobrazeniu nadprirodzeného, nebeského, večného kráľovstva, ktoré má zaujať ľud, pozostávajúci zo svätých Najvyššieho (7, 18. 22. 27).

Téma Božieho kráľovstva však dosahuje vrchol v žaltári. Spomedzi všetkých žalmov vyniká šesť²⁷⁵, z ktorých päť má spoločnú kľúčovú vetu: „Pán kraľuje“, a tá sa nachádza buď na začiatku, alebo v strede.²⁷⁶ Badať v nich silný dôraz na kozmický, etický a kultový rozmer kráľovstva. V Žalmoch 47 a 96 je zdôraznená univerzálnosť jeho vlády: „Boh kraľuje nad národmi.“²⁷⁷ Žalm 99 dáva priestor ľudskému prostredníctvu cez kráľov, kňazov a prorokov (99, 6 – 8).

²⁷² *Iz* 41, 21; 43, 15; 52, 7; *Ez* 20, 33.

²⁷³ *Iz* 33, 22; *Mich* 2, 13; *Sof* 3, 15; *Mal* 1, 14.

²⁷⁴ *Iz* 24, 23; *Mich* 4, 7 – 8; *Zach* 14, 6 – 9. 16 – 17.

²⁷⁵ *Ž* 47; 93; 96 – 99.

²⁷⁶ Na začiatku v žalmoch 93; 97; 99; uprostred žalmov 47 a 96.

²⁷⁷ *Ž* 47, 9; porov. 96, 10.

Žalmy 96 a 98 otvárajú dvere eschatologickému a univerzálnemu chápaniu Božieho kráľovstva. Na druhej strane Žalm 114, ktorý sa vzťahuje na paschu, oslavuje Pána ako kráľa Izraela a zároveň kráľa vesmíru. Božie kráľovstvo sa spomína aj v mnohých iných žalmoch.

V NOVOM ZÁKONE

61. Hoci o téme Božieho kráľovstva podáva dostatočné svedectvo Starý zákon a prítomná je najmä v žaltári, v synoptických evanjeliách sa stáva jednou z absolútne ústredných tém, pretože je základom Ježišovho prorockého ohlasovania, jeho spasiteľského poslania, smrti a zmŕtvychvstania. Dávny prísľub sa teraz uskutočňuje v plodnom napätí medzi už a ešte *nie*. Je pravda, že v Ježišových časoch, a aj u jeho učeníkov (Mt 20, 21; Sk 1, 6), bolo ešte silno zakorenené starozákonné chápanie „Božieho kráľovstva“, ktoré je pred dvermi, má pozemský a politický ráz a jeho centrom je „Izrael“ a „Jeruzalem“ (Lk 19, 11). Nový zákon ako celok však uskutočňuje radikálny prevrat, nameraný už v intertestamentárnom judaizme, kde sa začala rodiť myšlienka nebeského a večného kráľovstva (*Kniha jubileí* XV, 32; XVI, 18).

Matúš používa väčšinou výraz „nebeské kráľovstvo“ (33-krát), čo je semitizmus, umožňujúci vyhnúť sa vysloveniu Božieho mena. Ježišovým poslaním je, že „hlásal evanjelium o kráľovstve“ vyučovaním, uzdravovaním chorých²⁷⁸ a vyhánaním zlých duchov (12, 28). Ježišovo učenie o „spravodlivosti“ potrebnej na to, aby človek vošiel do kráľovstva (5, 20), predstavuje veľmi vysoký náboženský

²⁷⁸ Mt 4, 17. 23; 9, 35.

a morálny ideál (5, 21 – 7, 27). Ježiš oznamuje, že Božie kráľovstvo sa priblížilo (3, 2; 4, 17), čo vnáša do prítomnosti isté eschatologické napätie. Kráľovstvo patrí odteraz tým, čo sú „chudobní v duchu“ (5, 3), a tým, čo sú „prenasledovaní pre spravodlivosť“ (5, 10). Mnohé podobenstvá zobrazujú Božie kráľovstvo ako prítomné a pôsobiace vo svete, ako kľúčiacie semeno (13, 31 – 32), kvas pôsobiaci v ceste (13, 33). Pre svoju úlohu v Cirkvi dostáva Peter „kľúče od nebeského kráľovstva“ (16, 19). Iné podobenstvá zase vyjadrujú povahu eschatologického súdu.²⁷⁹ Božie kráľovstvo sa teda uskutoční kráľovskou vládou Syna človeka.²⁸⁰ Porovnanie medzi *Mt* 18, 9 a *Mk* 9, 47 ukazuje, že Božie kráľovstvo pripomína vstup do skutočného „života“, teda vstup do spoločenstva, ktoré Boh vytvára so svojím ľudom v spravodlivosti a svätosti, v Ježišovi Kristovi.

Marek a Lukáš predkladajú rovnaké učenie ako Matúš, s istými vlastnými odtieňmi. V ostatných novozákonných knihách je téma menej prítomná, no aj tak sa objavuje dosť často.²⁸¹ Kniha Zjavenia bez toho, aby používala výraz „Božie kráľovstvo“,²⁸² opisuje veľký boj proti mocnostiam zla, ktorý sa končí nastolením tohto kráľovstva: „Kráľovstvo tohto sveta“ je teraz vládou „nášho Pána a jeho Pomazaného a bude kraľovať na veky vekov“ (*Zjv* 11, 15).

²⁷⁹ *Mt* 13, 47 – 50; 22, 1 – 13; porov. 24, 1 – 13.

²⁸⁰ *Mt* 16, 28; 25, 31. 34.

²⁸¹ *Jn* 3, 3. 5; *Sk* 1, 3; 8, 12; atď.; *Rim* 14, 17; *1 Kor* 4, 20; atď.

²⁸² V *Zjv* 12, 10 je výraz „kráľovstvo nášho Boha“.

e) *Dávidov syn a nástupca*

V STAROM ZÁKONE

62. V niektorých biblických textoch sa nádej na lepší svet spája s nádejou na určitého ľudského prostredníka. Očakáva sa ideálny kráľ, ktorý vyslobodí z útľaku a nastolí vládu dokonalej spravodlivosti (Ž 72). Toto očakávanie dostáva presnejšiu podobu počnúc výrokom Nátana, ktorý kráľovi Dávidovi prisľúbil, že jeho nástupcom bude jeden z jeho synov a že jeho kráľovstvo bude trvať naveky (2 Sam 7, 11 – 16). Bezprostredný význam tohto výroku nie je mesiášsky: nesľuboval Dávidovi privilegovaného nástupcu, ktorý by zriadil definitívne Božie kráľovstvo v obnovenom svete, ale iba bezprostredného nástupcu, ktorý bude mať zase svojich nástupcov. Všetci králi pochádzajúci z Dávida boli Pánovi „pomazaní“, po hebrejsky *mašiach*, pretože posvätenie za kráľa sa konalo pomazaním olejom, nikto však nebol Mesiášom. Ďalšie proroctvá, ktoré vzišli z Nátanovho výroku počas krízy nasledujúcich storočí, sľubovali predovšetkým pretrvanie dynastie ako dôkaz Božej vernosti voči jeho ľudu (Iz 7, 14), no stále viac vykresľovali aj ideálneho kráľa, ktorý založí Božie kráľovstvo.²⁸³ Sklamanie z politických očakávaní tiež prispievalo k prehľbovaniu nádeje. V tom zmysle boli nanovo chápané dávne výroky a kráľovské žalmy (Ž 2; 45; 72; 110).

Vyústenie tohto vývoja sa objavuje v spisoch z obdobia Druhého chrámu a v Kumránskych zvitkoch. Tie vyjadrujú mesiášske očakávanie v rôznych formách: vo forme mesianizmu kráľovského, kňazského a nebeského.²⁸⁴

²⁸³ Iz 9, 1 – 6; 11, 1 – 9; Jer 23, 5 – 6; Ez 34, 23 – 24; Mich 5, 1 – 5; Zach 3, 8; 9, 9 – 10.

²⁸⁴ 1QS 9, 9 – 11; 1QSa 2, 11 – 12; CD 12, 23; 19, 10; 20, 1.

Okrem toho niektoré židovské spisy spájajú očakávanie pozemskej spásy Jeruzalema s očakávaním večnej spásy v nadprirodzenom svete, predkladajúc tak myšlienku dočasného pozemského mesiášskeho kráľovstva, ktoré by poukazovalo na nástup trvalého Božieho kráľovstva v novom stvorení.²⁸⁵ Mesiášska nádej je, samozrejme, aj naďalej súčasťou židovských tradícií, no neobjavuje sa vo všetkých prúdoch judaizmu ako ústredná a zjednocujúca téma, ani ako jediný kľúč.

V NOVOM ZÁKONE

63. Pre kresťanské obce v prvom storočí sa, naopak, prísľub mesiáša, Dávidovho syna, stáva kľúčom prvoradého a základného výkladu. Ak sa v Starom zákone a v intertestamentárnej literatúre dá ešte hovoriť o eschatológii bez mesiáša v rámci širokého hnutia, vyznačujúceho sa eschatologickým očakávaním, Nový zákon, naopak, v Ježišovi z Nazareta jasne spoznáva prisľúbeného Mesiáša, ktorého Izrael (a celé ľudstvo) očakával, teda toho, ktorý v sebe napĺňa Božie prisľúbenia. Odtiaľ pramení potreba zdôrazniť jeho dávidovský pôvod²⁸⁶ a tiež jeho nadradenosť vo vzťahu k svojmu kráľovskému predkovi, pretože ten ho nazýva svojím „Pánom“ (Mk 12, 35 – 37 a par.).

V Novom zákone sa iba dvakrát vyskytuje termín *mašich*, ktorý sa prepisuje do gréčtiny ako *messias* a do tohto jazyka sa prekladá ako *christos*, čo znamená „pomazaný“.²⁸⁷

²⁸⁵ 1 Hen 93, 3 – 10; 2 Bar 29 – 30. 39 – 40. 72 – 74; 4 Ezd 7, 26 – 36; 12, 31 – 34; Apok Abr 31, 1 – 2.

²⁸⁶ Mt 1, 1 – 17; 2, 1 – 6; Lk 1, 32 – 33; 2, 11.

²⁸⁷ Jn 1, 41; 4, 25.

V *Jn* 1, 41 kontext smeruje ku kráľovskému mesianizmu (porov. 1, 49: „kráľ Izraela“); v 4, 25 o mesianizme prorokom, v súlade so samaritánskou vierou: „on nám zvestuje všetko“. Tu Ježiš tento titul výslovne vzťahuje na seba (4, 26). Na iných miestach Nový zákon vyjadruje pojem mesiáša termínom *christos*, no niekedy aj výrazom „ten, ktorý má prísť“.²⁸⁸ Titul *christos* je vyhradený Ježišovi, výnimkou sú len niektoré texty, ktoré poukazujú na falošných mesiášov.²⁸⁹ Spolu s titulom *kyrios*, „Pán“, je najčastejším titulom vyjadrujúcim Ježišovu identitu. Je zhrnutím jeho tajomstva. Je predmetom mnohých vyznaní viery v Novom zákone.²⁹⁰

U synoptikov zohráva spoznanie Ježiša ako Mesiáša hlavnú úlohu, a to najmä v Petrovom vyznaní (*Mk* 8, 27 – 29 a par.). Formálny zákaz prezradiť tento titul vôbec neznamená jeho popretie, skôr potvrdzuje jeho radikálne nové chápanie, v protiklade s príliš pozemským politickým očakávaním učeníkov a zástupov (8, 30). Pevné miesto tu nadobúda myšlienka prechodu utrpením a smrťou.²⁹¹ Pred veľkňazom sa Ježiš počas svojho procesu podľa *Mk* 14, 61 – 62 jasne identifikuje s mesiášom: dráma umučenia zaháňa každú pochybnosť o špecifickosti a jedinečnosti Ježišovho mesiášstva, v línii trpiaceho Služobníka, opísaného Izaiášom. Veľkonočná udalosť otvára cestu parúzii, teda príchodu „Syna človeka na oblakoch“ (*Mk* 13, 26 a par.), ako už zjavenie v Knihe proroka Daniela nejasne vyjadriť nádej ohľadom príchodu (*Dan* 7, 13 – 14).

²⁸⁸ *Mt* 11, 3; *Lk* 7, 19; *Jn* 11, 27.

²⁸⁹ *Mt* 24, 5. 23 – 24; *Mk* 13, 21 – 22.

²⁹⁰ *Mt* 16, 16 a par.; *Jn* 11, 27; 20, 31; *Sk* 2, 36; 9, 22; 17, 3; 18, 5. 28; 1 *Jn* 5, 1.

²⁹¹ *Mk* 8, 31 – 33; *Lk* 24, 26.

V štvrtom evanjeliu sa Ježišova mesiášska identita stáva predmetom nádherných vyznaní viery,²⁹² ale aj viacerých sporov so Židmi.²⁹³ Mnohé „znamenia“ majú za cieľ ju potvrdiť. Je zreteľné, že ide o transcendentné kráľovanie (*Jn* 18, 36 – 37), neporovnateľné s národnostnými a politickými aspiráciami, aké v tom čase panovali (*Jn* 6, 15).

Podľa Nátanovho výroku bude Dávidov syn a nasledovník uznaný za Božieho Syna.²⁹⁴ Nový zákon ohlasuje, že Ježiš je skutočne „Kristus, Boží Syn“,²⁹⁵ a jeho božský pôvod vysvetľuje transcendentnou definíciou: Ježiš je jedno s Otcom.²⁹⁶

V druhom zväzku diela Lukáša, vyvoleného svedka po veľkonočnej viery Cirkvi, sa Ježišovo kráľovské (mesiáskie) zasvätenie zhoduje s momentom zmŕtvychvstania (*Sk* 2, 36). Dokázanie vierohodnosti tohto titulu sa stáva základným prvkom apoštolského ohlasovania.²⁹⁷ V pavlovskom korpuse sa meno „Kristus“ vyskytuje hojne, pričom je často používané ako vlastné meno, hlboko zakorenené v teológii kríža (*1 Kor* 1, 13; 2, 2) a oslávenia (*2 Kor* 4, 4 – 5). Vychádzajúc zo Žalmu 109 (110), veršov 1 a 4, List Hebrejom dokazuje, že Kristus je nielen mesiášskym kráľom (*Hebr* 1, 8; 8, 1), ale aj mesiášskym kňazom (*Hebr* 5, 5 – 6. 10). Tento list vyjadruje kňazský rozmer Kristových utrpení a jeho oslávenia. Podľa Zjavenia sa Ježišov mesianizmus zaraďuje do dávidovskej línie: Ježiš vlastní „Dávidov kľúč“ (*Zjv* 3, 7),

²⁹² *Jn* 3, 28; 11, 27; 20, 31.

²⁹³ *Jn* 7, 25 – 31. 40 – 44; 9, 22; 10, 24; 12, 34 – 35.

²⁹⁴ *2 Sam* 7, 14; porov. *Ž* 2, 7.

²⁹⁵ *Mt* 16, 16; *Mk* 14, 61 – 62 a par.; *Jn* 10, 36; 11, 27; 20, 31; *Rim* 1, 3 – 4.

²⁹⁶ *Jn* 10, 30 (porov. 10, 24); porov. 1, 18.

²⁹⁷ *Sk* 9, 22; 18, 5. 28.

uskutočňuje dávidovský mesianizmus zo Žalmu 2,²⁹⁸ vyhlasuje: „Ja som Koreň a Rod Dávidov“ (Zjv 22, 16).

Podľa Nového zákona teda Ježiš na sebe, a to zvlášť vo veľkonočnom tajomstve, naplňa celok prísľubov spásy spojených s príchodom Mesiáša. Je síce Dávidov syn, ale aj trpiaci služobník, Syn človeka a dokonca večný Syn Otca. V ňom nadobúda spása nový rozmer. Dôraz sa presúva zo spásy skôr pozemskej k nadprirodzenej spáse, ktorá presahuje stav časnej existencie. Obracia sa tak ku každému človeku, k celému ľudstvu.²⁹⁹

C. ZÁVER

64. Kresťanskí čitatelia sú presvedčení, že ich hermeneutika Starého zákona, hoci je nepochybne veľmi odlišná od tej židovskej, zodpovedá potenciálnemu zmyslu, ktorý sa v textoch skutočne nachádza. Podobne ako „vývojka“ počas vyvolávania fotografického filmu, tak aj osoba Ježiša a udalostí, ktoré s ním súvisia, nechávajú v Písmach vyjsť na svetlo plnosť významu, ktorý predtým nebolo možné vnímať. Táto plnosť významu vytvára medzi Novým a Starým zákonom trojaký vzťah: kontinuity, diskontinuity a pokroku.

1. Kontinuita

Okrem toho, že Nový zákon uznáva autoritu židovských Písem a neustále sa snaží dokázať, že „nové“ udalosti sú v súlade s tým, čo už bolo ohlásené (porov. kap. I), zároveň

²⁹⁸ Zjv 2, 26 – 27; 11, 18; 12, 5; 19, 15. 19.

²⁹⁹ Mk 16, 15 – 16; Jn 4, 42.

úplne prijíma všetky veľké témy teológie Izraela s ich trojakým vzťahom k prítomnosti, minulosti a budúcnosti.

V prvom rade sa objavuje univerzálna a stále prítomná perspektíva: Boh je jeden. To on svojím slovom a svojím dychom utvoril a udržuje celý vesmír vrátane ľudskej bytosti, ktorá zostáva veľká a vznešená aj napriek svojej biede.

Ostatné témy sa vyvinuli uprostred čiastkových dejín: Boh prehovoril, vyvolil si jeden národ, mnoho ráz ho vyslobodil a zachránil, nadviazal s ním vzťah založený na zmluve, keď mu ponúkol samého seba (milosť) a ponúkol mu cestu vernosti (Zákon). Kristova osoba a jeho dielo, ako aj existencia Cirkvi, sú pokračovaním týchto dejín.

Tie otvárajú vyvolenému národu nádherné budúce horizonty: potomstvo (prisľúbené Abrahámovi), miesto na bývanie (zem), jeho nepretržité trvanie aj napriek krízam a skúškam (vďaka Božej vernosti), nastolenie ideálneho politického poriadku (Božie kráľovstvo, mesianizmus). Od počiatku sa predvída univerzálne pôsobenie Abrahámovho požehnania: Bohom darovaná spása má dosiahnuť končiny zeme. A Ježiš Kristus skutočne ponúka spásu celému svetu.

2. Diskontinuita

Nemožno však poprieť, že prechod od Starého zákona k Novému prináša isté zlomy. Tie nenarúšajú kontinuitu, ale ju predpokladajú v tom, čo je podstatné. Týkajú sa však celých oblastí zákona: inštitúcií, ako je levitské kňazstvo a Jeruzalemský chrám, foriem bohoslužby, ako je obetovanie zvierat, náboženských praktík a rituálov, ako je obriezka, nariadenia o čistote a nečistote, predpisy o jedle. Ďalej sa týkajú nedokonalých zákonov, ako je zákon o prepustení manželky, a reštriktívnych právnických výkladov, napríklad ohľadom soboty. Je zrejmé, že

z istého uhla pohľadu – z pohľadu judaizmu – ide o veľmi dôležité prvky, ktoré sa strácajú. No je rovnako zjavné, že radikálny presun dôrazu, uskutočnený v Novom zákone, sa začal už v Starom zákone a predstavuje tak možný a legitímny výklad.

3. Pokrok

65. Diskontinuita v istých bodoch je iba negatívnou stránkou skutočnosti, ktorej pozitívna stránka sa nazýva pokrok. Nový zákon potvrdzuje, že Ježiš sa v žiadnom prípade nestavia proti Písmam Izraela, neznevažuje ich, ani ich neodvoláva, ale ich na sebe, svojom poslaní a osobitým spôsobom vo veľkonočnom tajomstve naplňa. Pravda je taká, že žiadna z veľkých tém teológie Starého zákona neunikne pred novým jasom kristologického svetla.

a) *Boh*. V Novom zákone sa pevne zachováva monoteistická viera Izraela: Boh zostáva jediný.³⁰⁰ Syn má však účasť na tomto tajomstve, ktoré odteraz možno vyjadriť už len trojičným symbolizmom, ku ktorému smeroval, hoci vzdialene, už Starý zákon.³⁰¹ Zaiste, Boh tvorí skrze svoje slovo (*Gn* 1), no toto Slovo bolo už predtým „u Boha“ a bolo „Boh“ (*Jn* 1, 1 – 5). Po tom, ako bolo v priebehu dejín vyslovené ústami mnohých autentických hlásateľov (Mojžiš a proroci), napokon sa vtelilo do Ježiša z Nazareta.³⁰² Boh zároveň tvorí „dychom svojich úst“ (*Ž* 33, 6). Tento dych je „Duch Svätý“, poslaný skrze vzkrieseného Ježiša, vyvýšeného pravicou Otca (*Sk* 2, 33).

³⁰⁰ *Mk* 12, 29; *1 Kor* 8, 4; *Ef* 4, 6; *1 Tim* 2, 5.

³⁰¹ *Ž* 33, 6; *Prís* 8, 22 – 31; *Sir* 24, 1 – 23; atď.

³⁰² *Jn* 1, 14 – 18; *Hebr* 1, 1 – 4.

b) *Človek*. Ľudská bytosť je stvorená veľkolepo, „na Boží obraz“ (*Gn* 1, 26). Najdokonalejší „obraz neviditeľného Boha“ je však Kristus (*Kol* 1, 15). A my sme povolani sami sa stať Kristovým obrazom,³⁰³ teda „novým stvorením“.³⁰⁴ Boh nás síce zachraňuje a oslobodzuje z našej biedy a tiesní, no robí tak jedine prostredníctvom Ježiša Krista, ktorý zomrel za naše hriechy a bol vzkriesený, aby nám daroval život.³⁰⁵

c) *Ľud*. V Novom zákone zostáva vyvolenie Izraela, ľudu zmluvy, neodvolateľnou skutočnosťou: ten si zachováva nedotknuté svoje výsady (*Rim* 9, 4) a svoje popredné postavenie v dejinách, pokiaľ ide o ponuku spásy (*Sk* 13, 23) a Božieho slova (*Sk* 13, 46). Boh však Izraelu ponúkol „novú zmluvu“ (*Jer* 31, 31), ktorá bola založená na Ježišovej krvi.³⁰⁶ Cirkev sa skladá z Izraelitov, ktorí túto novú zmluvu prijali, a z ďalších veriacich, ktorí sa k nim pripojili. Cirkev ako ľud novej zmluvy si je vedomá, že jestvuje iba vďaka svojmu príslutiu k Ježišovi Kristovi, mesiášovi Izraela a vďaka jej spojeniu s apoštolmi, ktorí boli všetci Izraeliti. Miesto toho, aby Cirkev nahradila Izrael,³⁰⁷ zostáva s ním pevne spojená. Kresťanom pochádzajúcim z pohanstva apoštol Pavol hovorí, že boli naštepení na dobrú olivu, ktorou je Izrael (*Rim* 11, 16. 17). Cirkev si je pritom vedomá, že Kristus jej dáva univerzálnu otvorenosť v súlade s povolaním Abraháma, ktorého potomstvo sa odvtedy rozrastá vďaka synovstvu založenom na viere v Krista (*Rim* 4, 11 – 12). Božie

³⁰³ *Rim* 8, 29; *2 Kor* 3, 18.

³⁰⁴ *2 Kor* 5, 17; *Gal* 6, 15.

³⁰⁵ *Rim* 4, 25; *Flp* 3, 20 – 21; *1 Tim* 2, 5 – 6; *Hebr* 9, 15.

³⁰⁶ *Lk* 22, 20; *1 Kor* 11, 25.

³⁰⁷ Nový zákon nikdy nenazýva cirkev „nový Izrael“. V *Gal* 6, 16 označuje výraz „Boží Izrael“ veľmi pravdepodobne židov, ktorí uverili v Ježiša Krista.

kráľovstvo sa už nevzťahuje iba na Izrael, ale je otvorené všetkým vrátane pohanov a špeciálne miesto v ňom majú chudobní a prenasledovaní.³⁰⁸ Nádej spojená s Dávidovou kráľovskou dynastiou, hoci zanikla už pred šesťsto rokmi, sa stáva kľúčom k základnému chápaniu dejín: sústreďuje sa teraz na Ježiša Krista, pokorného a vzdialeného Dávidovho potomka. Čo sa týka izraelskej krajiny (spolu s jej chrámom a svätým mestom), Nový zákon napreduje v procese symbolického chápania, začatom už v Starom zákone a intertestamentárnom judaizme.

Boh zjavenia tak podľa kresťanov vyslovuje príchodom Krista a Cirkvi svoje posledné slovo. „Mnoho ráz a rozličným spôsobom hovoril kedysi Boh otcom skrze prorokov. V týchto posledných dňoch prehovoril k nám v Synovi“ (*Hebr 1, 1 – 2*).

³⁰⁸ *Lk 14, 12 – 24; 1 Kor 1, 26 – 29; Jak 2, 5.*

III. ŽIDIA V NOVOM ZÁKONE

66. Po preskúmaní vzťahov existujúcich medzi textami Nového zákona a Písmami židovského národa sa treba zaoberať rozdielnym hodnotením Židov v Novom zákone. Najprv však musíme preskúmať rozdiely, ktoré sa vtedy prejavovali vo vnútri samotného judaizmu.

A. RÔZNE SMERY V POEXILOVOM JUDAIZME

1. Posledné storočia pred Kristom

„Judaizmus“ je výstižný termín na označenie obdobia izraelských dejín, začínajúceho v roku 538 pred Kr. perzským ustanovením, ktorým sa povolilo znova postaviť Jeruzalemský chrám. Židovské náboženstvo bolo v mnohých ohľadoch dedičstvom predexilového náboženstva v Judskom kráľovstve. Chrám bol znova postavený. Prinášali sa obety; spievali sa hymny a žalmy, obnovilo sa putovanie na sviatky. Osobitný náboženský ráz nadobudol judaizmus potom, čo Ezdráš v období vlády Peržanov vyhlásil Zákon (*Neh* 8, 1 – 12). V živote Židov sa postupne stali dôležitým faktorom synagógy. Rozdielne postoje k chrámu Židov až do roku 70 po Kr. často rozdeľovali, ako vidno na názorovej opozícii Samaritánov a v Kumránskych zvitkoch. Rozdelenia založené na rozdielnych interpretáciách Zákona existovali po roku 70, rovnako ako predtým. Samaritánske spoločenstvo predstavovalo disidentskú skupinu, ktorej sa ostatní zriekli (*Sir* 50, 25 – 26). Uznávali len špeciálnu formu Pentateuchu, odmietali svätyňu a kňazstvo v Jeruzaleme. Samaritánska svätyňa bola vybudovaná na vrchu Garizim (*Jn* 4, 9. 20) a mala svoje vlastné kňazstvo.

Jozef Flávius píše o troch „stranách“ alebo myšlienkových školách – farizejoch, saducejoch a esénoch (*Ant.* 13. 5. 9; § 171) s určitým zjednodušením, ktoré treba obozretne interpretovať. S istotou možno povedať, že mnoho Židov nepatrilo do žiadnej z týchto troch skupín. Na druhej strane rozdiely medzi nimi prekračovali len čisto náboženský rámec.

Vznik saducejov súvisí pravdepodobne s chrámovým sadokovským kňazstvom³⁰⁹. Ako samostatná skupina sa objavujú v čase Machabejcov, keďže iná skupina kňazov zaujala k moci Hasmoneovcov rezervovaný postoj. Problémy s ich presnou identifikáciou nastanú, keď sledujeme obdobie od machabejských bojov proti Seleukovcom v roku 167 po zásah Rimanov v roku 63 pred Kr. Saduceji sa čoraz väčšmi identifikovali s helenizovanou aristokraciou, ktorá mala v rukách moc. Dá sa predpokladať, že s prostým ľudom mali máločo spoločné.

Vznik esénov podľa niektorých autorov spadá do doby okolo roku 200 pred Kristom, do atmosféry židovských apokalyptických očakávaní, no väčšina ho skôr nachádza v opozícii k zmenenej situácii v súvislosti s chrámom od roku 152, keď bol za veľkňaza vymenovaný Jonatán, brat Júdu Machabejského. Išlo o chasidejcov alebo „nábožných“, ktorí sa pridali k machabejskému odboju (*1 Mach* 2, 42), ale potom sa cítili byť zradení Jonatánom a Šimonom, bratmi Júdu Machabejského, ktorí prijali menovanie za veľkňazov od seleukovských kráľov. Naše poznatky o esénoch sa značne obohatili po roku 1947 objavením zvitkov a fragmentov z približne 800 rukopisov v Kumráne pri Mŕtvom mori. Veľká časť odborníkov zastáva názor, že

³⁰⁹ Porov. kňaz Sadok z čias Dávida sa spomína v *2 Sam* 8, 17; 15, 24, 29, 35; 20, 25; *1 Kr* 1, 8, 34, 38, 39, 45; 4, 4; *1 Krn* 5, 34; 6, 38; 18, 16; 24, 3; 27, 17.

tieto dokumenty pochádzajú od skupiny esénov, ktorá sa usadila na tomto mieste. Historik Jozef Flávius v diele *Židovská vojna*³¹⁰ rozsiahlo a s istým obdivom opisuje zbožnosť a život komunity esénov, ktorá v istých smeroch pripomínala mníške spoločenstvo. Opovrhujúc chrámom spravovaným kňazmi, ktorých považovali za nehodných, sformovali Kumránci spoločenstvo novej zmluvy. Usilovali sa o dokonalosť extrémne prísnyim zachovávaním Zákona, ktorý im interpretoval Učiteľ spravodlivosti. Očakávali skorý mesiášsky príchod ako Boží zásah, ktorý má odstrániť každú nepravosť a potrestať nepriateľov.

Farizeji neboli kňazským hnutím. Prijatie hodnosti veľkňaza zo strany Machabejcov ich zjavne neznepokojovalo. Predsa však samotné ich meno, naznačujúce oddelenie, bolo pravdepodobne odvodené zo skutočnosti, že aj oni sa nakoniec stali veľmi kritickými voči Hasmoneovcom, potomkom Machabejcov, a oddelili sa od nich, lebo ich spôsob vládnutia sa stával čoraz sekularizovanejším. K písanému Zákonu zaradili farizeji druhý Mojžišov zákon – v ústnej podobe. Ich interpretácia Zákona však bola menej prísna ako interpretácia esénov a viac novátorská ako výklad saducejov, ktorý sa v konzervatívnom duchu pridržiaval písaného Zákona. Tak na rozdiel od saducejov farizeji vyznávali vieru vo vzkriesenie mŕtvych a v anjelov (*Sk* 23, 8), ktorá sa objavila v poexilovom období.

Vzťahy medzi rôznymi skupinami boli niekedy veľmi napäté a vyhrocovali sa až do nepriateľstva. Je užitočné pripomenúť si toto nepriateľstvo, aby sme vedeli do celkového kontextu zaradiť nábožensky podmienené nepriateľstvo, s ktorým sa stretávame v Novom zákone.

³¹⁰ *Bell.* 2. 8. 2 – 13; § 119 – 161.

Niektorí veľkňazi boli zodpovední za mnohé násilnosti. Jeden z nich, ktorého meno nie je známe, sa pravdepodobne koncom 2. storočia pred Kr. počas osláv sviatku Jom kippur pokúsil zabiť kumránskeho Učiteľa spravodlivosti. Kumránske spisy zahŕňajú saducejskú hierarchiu v Jeruzaleme urážkami, zlých kňazov obviňujú z porušovania prikázaní a zároveň osočujú farizejov. Vyzdvihujú Učiteľa spravodlivosti, zatiaľ čo inú osobu (eséna?) zasa označujú za posmievača a klamára, ktorý mečom prenasledoval „všetkých, ktorí kráčali k dokonalosti“ (*Damaský dokument*, ms. A, I, 20). Tieto incidenty sa udiali ešte pred obdobím Herodesa Veľkého a rímskych správcoch v Judsku, teda ešte pred Ježišovou dobou.

2. Prvá tretina prvého storočia po Kr. v Palestíne

67. Označuje dobu, v ktorej Ježiš žil, hoci sa začala už trochu skôr, lebo Ježiš sa narodil ešte pred smrťou Herodesa Veľkého, ku ktorej došlo v roku 4 pred n. l. Po Herodesovej smrti rozdelil cisár Augustus kráľovstvo medzi svojich troch synov: Archelaa (*Mt* 2, 22), Herodesa Antipasa (14, 1; atď.) a Filipa (16, 13; *Lk* 3, 1). Pretože spôsob Archelaovej vlády vyvolával nepriateľstvo u jeho poddaných, Augustus veľmi skoro previedol jeho územie, Judeu, pod rímsku správu.

Aký mohol byť Ježišov postoj k trom náboženským „stranám“, ktoré sme spomenuli? Je potrebné zvážiť tri hlavné otázky.

Ktorá náboženská skupina bola v čase Ježišovho verejného účinkovania najvýznamnejšia? Jozef Flávius hovorí, že farizeji boli hlavnou stranou, ktorá mala v mestách veľký vplyv.³¹¹ To je zrejme dôvod, prečo je Ježiš prezentovaný

³¹¹ *Bell.* 2. 8. 14; § 162; *Ant.* 18. 13; § 14.

v konfrontácii s nimi oveľa častejšie než s akoukoľvek inou skupinou, čím sa nepriamo potvrdzuje ich dôležitosť. S tým súvisí aj skutočnosť, že táto zložka judaizmu prežila lepšie ako ostatné a rodiace sa kresťanstvo sa muselo konfrontovať predovšetkým s ňou.

Aké boli postoje farizejov? Evanjeliá často predstavujú farizejov ako ľudí, ktorí pokrytecky dbajú na dodržiavanie zákona, a ľudí bez srdca. Boli snahy o vyvrátenie tejto predstavy na základe niektorých rabínskych postojov potvrdených v Mišne, ktoré nie sú ani pokrytecké, ani úzkoprso legalistické. Tento argument nie je rozhodujúci, lebo legalistické tendencie sa prejavujú aj v Mišne, a na druhej strane sa prehliada, do akej miery postoje Mišny, kodifikovanej okolo roku 200, zodpovedajú postojom farizejov v Ježišovej dobe. Pritom však treba pripustiť, že spôsob, akým sú farizeji v Novom zákone predstavení, je s najväčšou pravdepodobnosťou sčasti ovplyvnený neskoršími polemikami medzi kresťanmi a židmi. V Ježišovej dobe určite existovali farizeji, ktorí učili etiku, hodnú súhlasu. No priame svedectvo Pavla, farizeja, ktorý „horlil za obyčaje svojich otcov“, ukazuje, k akým extrémom mohla viesť horlivosť farizejov: „Veľmi som prenasledoval Božiu cirkev.“³¹²

Patril Ježiš do niektorej z týchto skupín? Niet žiadneho dôvodu urobiť z Ježiša saduceja. Nebol kňazom. Viera v anjelov a vo vzkriesenie tela, ako aj eschatologické očakávania, ktoré mu pripisujú evanjeliá, približujú jeho učenie skôr k esénskej a farizejskej teológii. Nový zákon však nikde nespomína esénov a neobsahuje žiadnu zmienku o spojení Ježiša s takýmto špecifickým spoločenstvom.

³¹² Gal 1, 13 – 14; Flp 3, 5 – 6; porov. Sk 8, 3; 9, 1 – 2; 22, 3 – 5; 26, 10 – 11.

Pokiaľ ide o farizejov, často spomínaných v evanjeliách, títo k Ježišovi zvyčajne zaujímajú protikladný postoj pre jeho nekonformný postoj k ich zásadám.³¹³

Preto je pravdepodobnejšie, že Ježiš nepatril do žiadnej zo strán, ktoré existovali v tom čase v judaizme. Bol jednoducho solidárny s väčšinou prostého ľudu. Nedávne výskumy sa pokúšali zaradiť ho do rôznych kontextov jeho doby: medzi charizmatických rabínov z Galilei, medzi putujúcich kazateľov z filozofického okruhu cynikov či dokonca medzi zelótskych revolucionárov. No on sa nedá uzavrieť do žiadnej z týchto kategórií.

Pokiaľ ide o Ježišov vzťah k pohanom a ich myšlienkovému svetu, rovnako sme odkázaní na početné špekulácie, lebo k dispozícii je len veľmi málo informácií. V tom období bol v Palestíne, dokonca aj v regiónoch, kde bola väčšina populácie židovská, veľmi silný vplyv helenizmu, no neprejavoval sa všade rovnakým spôsobom. Veľmi problematickou zostáva otázka, aký vplyv mala na Ježiša kultúra helénskych miest ako Tiberias na brehoch Galilejského jazera a Seforis (6 – 7 km od Nazareta),³¹⁴ pretože evanjeliá neposkytujú žiaden náznak o kontaktoch Ježiša s týmito mestami. Nemáme ani náznaky o tom, že by Ježiš či jeho najbližší učeníci hovorili významnou mierou po grécky. V synoptických evanjeliách má Ježiš málo kontaktov s pohanmi a prikazuje učeníkom, aby k nim nechodili kázať (*Mt*

³¹³ *Mt* 9, 11. 14 a par.; 12, 2. 14 a par.; 12, 24; 15, 1 – 2 a par.; 15, 12; 16, 6 a par.; 22, 15 a par.

³¹⁴ Mesto Seforis bolo po požiari obnovené Herodesom Antipasom po roku 4 pred Kr. na „ozdobu Galiley“ a bolo pod menom *Autocratis* hlavným mestom Galiley do roku 20 po Kr., keď Antipas začal na počesť cisára budovať ako hlavné mesto Tiberias. Po vyhnaní židov v roku 135 po Kr. z Jeruzalema sa obe mestá stali centrami židovskej kultúry.

10, 5), zakazuje im napodobovať ich spôsob života (6, 7. 32). Niektoré jeho slová odrážajú židovský pocit nadradenosti voči pohanom,³¹⁵ dokáže si však udržať odstup aj od tohto pocitu a, naopak, potvrdiť nadradenosť mnohých pohanov (Mt 8, 10 – 12).

Aký bol vzťah prvých Ježišových učeníkov k židovského náboženskému prostrediu? Dvanásti apoštoli a ďalší učeníci zdieľali pravdepodobne Ježišovu galilejskú mentalitu, i keď okolie Galilejského jazera, ktoré obývali, bolo kozmopolitnejšie ako Nazaret. Vo štvrtom evanjeliu sa uvádza, že Ježiš priťahoval učeníkov Jána Krstiteľa (Jn 1, 35 – 41), že mal učeníkov z Judey (19, 38) a že si získal celú jednu samaritánsku obec (4, 39 – 42). Je teda možné, že v skupine učeníkov sa odrážal pluralizmus, ktorý vtedy v Palestíne existoval.

3. Druhá tretina prvého storočia

68. Prvé obdobie priamej rímskej správy v Judei sa skončilo v roku 39/40. Herodes Agrippa I., priateľ cisára Kaligulu (37– 41) a nového cisára Klaudia (41 – 54), sa stal kráľom nad celou Palestínou (41 – 44). Získal si priazeň židovských náboženských predstaviteľov a usiloval sa vystupovať zbožne. V 12. kapitole Skutkov apoštolov mu Lukáš pripisuje prenasledovanie a popravu Jakuba, Jánovho brata a Zebedejovho syna. Po Agrippovej smrti, ktorá je dramaticky opísaná v Sk 12, 20 – 23, sa začalo ďalšie obdobie rímskej správy.

V priebehu druhej tretiny prvého storočia počet učeníkov zmŕtvychvstalého Krista stále vzrastal, pričom sa združovali v „cirkvách“ („zhromaždeniach“). Je pravdepodobné,

³¹⁵ Mt 5, 47; 15, 26 a par.

že štruktúra prvotnej Cirkvi bola ovplyvnená štruktúrou niektorých židovských skupín. Možno si položiť otázku, či „presbyteri“ alebo „starší“ medzi kresťanmi neboli ustanovení podľa vzoru „starších“ v synagógach alebo tiež a na druhej strane, či kresťanskí „episkopi“ („dozerajúci“) neboli ustanovení podľa vzoru „dozeraúcich“, opisovaných v Kumráne. Neodráža vari označenie kresťanského hnutia ako „cesty“ (*hodos*) spiritualitu kumránskeho spoločenstva, ktoré odišlo do púšte, aby pripravilo cestu Pánovi? Z teologického hľadiska vládlo presvedčenie, že stopy kumránskeho vplyvu nachádzame v dualizme štvrtého evanjelia, vyjadreného pojmami svetla a tmy, pravdy a lži, v boji medzi Ježišom, svetlom sveta, a mocou temna (*Lk* 22, 53), v boji medzi Duchom pravdy a kniežaťom tohto sveta (*Jn* 16, 11). Ale výskyt rovnakých tém ešte nemusí nevyhnutne znamenať vzťah závislosti.

Rímski prokurátori v rokoch 44 – 66 neboli veľkorysí, boli skorumpovaní a nečestní. Ich zlá vláda vyvolala vystúpenie „sikariov“ (teroristov vyzbrojených dýkami) a „zelótov“ (neľútostných horliteľov za Zákon) a napokon vyvolala veľké židovské povstanie proti Rimanom. Na potlačenie tohto povstania bola nasadená veľká časť rímskych ozbrojených síl a tí najlepší velitelia. Pre kresťanov bola v roku 62 dôležitou udalosťou poprava Jakuba, „Pánovho brata“, na základe rozhodnutia veľrady (synedria), ktorú zvolal veľkňaz Annáš (Ananus) II. Pretože tento veľkňaz konal protizákonne, prokurátor Albinus ho zosadil. Iba o dva roky neskôr, po veľkom požiari, ktorý v roku 64 zničil Rím, cisár Nero (54 – 68) prenasledoval kresťanov v hlavnom meste. Podľa starobylej tradície vtedy apoštoli Peter a Pavol zomreli mučeníckou smrťou. Z toho vyplýva, že poslednú tretinu prvého storočia môžeme nazývať poapoštolským obdobím.

4. Posledná tretina prvého storočia

69. Židovské povstanie v rokoch 66 – 70 a zničenie Jeruzalemského chrámu spôsobili zmenu v dynamike náboženských zoskupení. Revolucionári (sikari, zelóti a ďalší) boli zlikvidovaní. Kumránske osídlenie bolo zničené v roku 68. Ukončenie prinášania obetí v chráme oslabilo mocenskú základňu vládnucich saducejov, patriacich ku kňazským rodinám. Nevieme, do akej miery je rabínsky judaizmus dedičstvom po farizejoch. Isté je, že po roku 70 boli niektorí rabínski učitelia, „mudrci Izraela“, postupne uznaní za vodcov ľudu. Tých, ktorí sa zhromaždili v Jamnii (Javné) na palestínskom pobreží, považovali rímske autority za hovorcov Židov. V rokoch 90 až 110 predsedal „zhromaždeniu“ v Jamnii Gamaliel II., syn a vnuk slávnych vykladačov Zákona. Pokiaľ kresťanské spisy pochádzajúce z tohto obdobia hovoria o judaizme, je možné, že sú čoraz viac ovplyvňované vzťahmi k tomuto formujúcemu sa rabínskemu judaizmu. V niektorých oblastiach dochádzalo medzi predstaviteľmi synagóg a Ježišovými učeníkmi k veľmi ostrým sporom. Vidno to zo zmienky, týkajúcej sa vylúčenia zo synagógy „každého, kto by (Ježiša) uznal za Mesiáša“ (porov. Jn 9, 22), a na druhej strane z ostrej protifarizejskej polemiky v Mt 23, ako aj zo zmienky o „ich synagógach“, napísanej s určitým odstupom a označujúcej miesta, na ktorých budú bičovať Ježišových učeníkov (Mt 10, 17). Často sa spomína *Birkat ha-minim*, synagogálne „požehnanie“ (v skutočnosti zlorečenie) proti odpadlíkom. Jeho datovanie do roku 85 je neisté a myšlienka, že išlo o všeobecný židovský výnos proti kresťanom, je temer určite mylná. No nemožno vážne spochybniť skutočnosť, že od istého času – líšiaceho sa v závislosti od konkrétneho miesta – už nebola prítomnosť kresťanov v miestnych

synagógach tolerovaná a boli podrobovaní rozličnému týraniu, ktoré mohlo viesť až k vydaniu na smrť (*Jn 16, 2*).³¹⁶

Postupne, pravdepodobne od začiatku druhého storočia, sa táto formula „požehnania“, vyhlasujúca heretikov či poblúdených rôzneho druhu, začala vzťahovať aj na kresťanov a oveľa neskôr sa zamerala špeciálne na nich. Koncom druhého storočia už boli hraničné a deliace čiaru medzi židmi, ktorí neverili v Ježiša, a kresťanmi všade jasne vytýčené. Ale texty ako *1 Sol 2, 14* a *Rim 9 – 11* ukazujú, že toto rozdelenie bolo jasne vnímané už oveľa skôr pred týmto obdobím.

B. ŽIDIA V EVANJELIÁCH A V SKUTKOCH APOŠTOLOV

70. Evanjeliá a Skutky apoštolov hľadia na židov v podstate veľmi pozitívne, pretože uznávajú židovský národ za národ, ktorý si vyvolil Boh, aby uskutočnil jeho plán spásy. Toto Božie vyvolenie je v najvyššej miere potvrdené v osobe Ježiša, syna židovskej matky, ktorý sa narodil, aby bol spasiteľom svojho ľudu, a ktorý završil svoje poslanie ohlásiť svojmu ľudu dobrú zvesť a uskutočniť dielo uzdravenia a oslobodenia, ktoré vrcholí jeho umučením a zmŕtvychvstaním. Toto hľadisko potvrdzuje aj to, že k Ježišovi sa pripojilo mnoho židov v čase jeho verejného účinkovania i po jeho zmŕtvychvstaní, ako aj Ježišovo vyvolenie dvanástich židov, ktorí mali mať účasť na jeho poslaní a mali pokračovať v jeho diele.

³¹⁶ Správa o mučeníkovi Polykarpovi svedčí o „obvyklej“ horlivosti židov v Smyrne pri spolupráci na vydávaní kresťanov na smrť (*Martyrium S. Polycarpi*, XIII, 1).

Dobrá zvesť, ktorú spočiatku kladne prijalo mnoho židov, narazila na odpor vedúcich osobností, ktoré napokon nasledovala väčšina národa. Následkom toho dochádzalo ku konfliktnej situácii medzi židovskými a kresťanskými spoločenstvami, ktorá zjavne zanechala stopu aj na redakčnom spracovaní evanjelií a Skutkov apoštolov.

1. Evanjelium podľa Matúša

Vzťahy medzi prvým evanjeliom a židovským svetom sú mimoriadne blízke. Mnohé detaily poukazujú na dôvernú blízkosť s Písmami, tradíciami a mentalitou židovského prostredia. Matúš zdôrazňuje viac než Marek či Lukáš Ježišov židovský pôvod. Rodokmeň v jeho evanjeliu predstavuje Ježiša ako „syna Dávidovho, syna Abrahámovho“ (Mt 1, 1) a nezachádza ďalej. Zdôrazňuje sa význam mena Ježiš: Máriino dieťa bude nosiť toto meno, „lebo on oslobodí svoj ľud z jeho hriechov“ (1, 21). Ježišovo poslanie sa počas jeho verejného života obmedzuje „na ovce stratené z domu Izraela“ (15, 24) a tie isté hranice Ježiš stanovuje pri prvom vyslaní Dvanástich (10, 5 – 6). Matúš dbá viac než iní evanjelisti na to, aby poznamenal, že udalosti Ježišovho života sa stali, aby „sa splnilo, čo predpovedali proroci“ (2, 23). Sám Ježiš starostlivo objasňuje, že neprišiel Zákon zrušiť, ale naplniť (5, 17).

Predsa však je jasné, že kresťanské spoločenstvá si zachovali odstup od židovských komunít, ktoré neverili v Ježiša Krista. Príznačný je detail: Matúš nehovorí, že Ježiš učil „v synagógach“, ale „v *ich* synagógach“ (4, 23; 9, 35; 13, 54), čím naznačuje oddelenie. Matúš uvádza na scénu dve z troch strán opisovaných historikom Jozefom Fláviom, farizejov a saducejov, no uvádza ich vždy v kontexte

opozície voči Ježišovi. Tak je to aj v prípade zákonníkov,³¹⁷ často spájaných s farizejmi. Ďalšia dôležitá skutočnosť: v prvej predpovedi utrpenia (16, 21) sa v evanjeliu po prvý raz spoločne objavujú tri zložky veľrady – „starší, veľkňazi a zákonníci“. A tak sú aj oni zasadení do kontextu opozície voči Ježišovi, a to radikálnej opozície.

Ježiš musí pri mnohých príležitostiach čeliť opozícii zákonníkov a farizejov a napokon odpovedá výrazným protiútokom (23, 2 – 7. 13 – 36), kde sa šesťkrát opakuje invektíva „zákonníci a farizeji, pokrytci“. Takéto uvádzanie zaiste čiastočne odráža situáciu Matúšovho spoločenstva. K redakcii evanjelia teda došlo v kontexte dvoch skupín, ktoré žili vedľa seba v úzkom vzájomnom kontakte: skupiny kresťanských židov, presvedčených, že patria k autentickému judaizmu, a skupiny židov, ktorí neverili v Ježiša Krista, a preto ich kresťania považovali za neverných vlastnému židovskému povolaniu pre ich poslušnosť voči sľepým a pokryteckým vodcom.

Predovšetkým treba poznamenať, že Matúšova polemička nie je zameraná všeobecne proti Židom. Takto sú pomenovaní len pri výraze „židovský kráľ“, ktorý sa aplikuje na Ježiša (2, 2; 27, 11. 29. 37), a v jednej vete z poslednej kapitoly (28, 15), ktorá má len druhoradý význam. Ide teda skôr o internú polemiku medzi dvoma skupinami, ktoré patria k judaizmu. Na druhej strane sa týka iba vodcov. Zatiaľ čo v Izaiášovom proroctve je odsúdená celá vinica (Iz 5, 1 – 5), v Matúšovom podobenstve sú obvinení len vinohradníci (Mt 21, 33 – 41). Útoky a obvinenia namierené proti zákonníkom a farizejom sú podobné tým, ktoré nachádzame u prorokov, a zodpovedajú literárnemu žánru

³¹⁷ Toto zistenie platí pre množné číslo, nie pre jednotné 8, 19 a 13, 52.

danej doby, používanému tak v židovskom (napr. v Kumráne), ako aj v helenistickom prostredí. Okrem toho, tak ako u prorokov, majú charakter výzvy na obrátenie. Keď sa čítajú v kresťanskej komunite, vystríhajú kresťanov pred postojmi, ktoré sú nezlučiteľné s evanjeliom (23, 8 – 12).

Navyše ostré protifarizejské zameranie v *Mt* 23 treba tiež vidieť v kontexte apokalyptickej reči v *Mt* 24 – 25. Apokalyptický jazyk sa používa v časoch prenasledovania, aby sa posilnila schopnosť odporu prenasledovanej menšiny a upevnila jej nádej na božský oslobodzujúci zásah. Ak na to hľadáme z tejto perspektívy, potom nás ostrosť polemiky tak neprekvapuje.

Treba však uznať, že Matúš svoju polemiku neobmedzuje vždy len na vládnu triedu. Po útočnej reči (*diatriba*) v *Mt* 23, namierenej proti zákonníkom a farizejom, následne prehovorí k Jeruzalemu. Celé mesto je obvinené z toho, že „zabíja prorokov“ a „kameňuje tých, čo boli k nemu poslaní“ (porov. 23, 37), a práve mestu ohlási trest (23, 38). Z jeho nádherného chrámu „nezostane kameň na kameni“ (24, 2). Nachádzame tu situáciu podobnú tej z čias Jeremiáša (*Jer* 7; 26). Prorok ohlasoval zborenie chrámu a zničenie mesta (26, 6. 11). Jeruzalem sa mal stať „kliatbou všetkým národom zeme“ (26, 6), teda presným opakom požehnania prisľúbeného Abrahámovi a jeho potomstvu (*Gn* 12, 3; 22, 18).

71. V čase redigovania evanjelia nasledovala väčšina židovského národa svojich vodcov v odmietaní veriť v Ježiša Krista. Kresťanskí Židia boli len menšinou. Evanjelista teda predvídal, že sa Ježišove hrozby uskutočnia. Tieto však neboli namierené proti Židom ako takým, ale len proti tým, ktorí boli solidárni so svojimi predstaviteľmi,

neposlušnými voči Bohu. Matúš vyjadruje túto solidaritu vo svojom pašiovom rozprávaní, keď ohlasuje, že na popud veľkňazov a starších žiadali „zástupy“ Piláta, aby dal Ježiša ukrižovať (*Mt* 27, 20 – 23). Ako odpoveď na zrieknutie sa zodpovednosti zo strany rímskeho miestodržiteľa prevzal zodpovednosť za Ježišovo odsúdenie na smrť „všetok ľud“, ktorý tam bol prítomný (27, 24 – 25). Tento postoj ľudu jasne poukazuje na ich presvedčenie, že Ježiš si zaslúži smrť, ale v očiach evanjelistu je takéto presvedčenie neospravedlniteľné: Ježišova krv bola „nevinná krv“ (27, 4), to uznal dokonca aj Judáš. Ježiš by mohol na seba vzťahovať Jeremiášove slová: „Dobre si uvedomte, že ak ma usmrťíte, nevinnú krv uvalíte na seba, na toto mesto a na jeho obyvateľov“ (*Jer* 26, 15). V perspektíve Starého zákona majú viny vodcov nevyhnutne katastrofálne dôsledky pre celé spoločenstvo. Ak bola redakcia evanjelia dokončená po roku 70 nášho letopočtu, evanjelista vedel, že tak ako sa naplnila Jeremiášova predpoveď, rovnako sa naplnila aj predpoveď Ježiša. V jej uskutočnení však nemohol vidieť konečný cieľ, pretože celé Písmo dosvedčuje, že po tom, ako Boh trestá, vždy otvára pozitívne perspektívy.³¹⁸ A naozaj, v tejto pozitívnej perspektíve sa nesie aj záver reči v *Mt* 23. Raz príde deň, keď Jeruzalem povie: „Požehnaný, ktorý prichádza v mene Pánovom“ (23, 39). Samotné Ježišovo utrpenie otvára najpozitívnejšiu perspektívu, aká len môže byť, pretože zo svojej „nevinnej krvi“, zločinne vyliatej, učinil „krv zmluvy“, „ktorá sa vylieva na odpustenie hriechov“ (26, 28).

Zdá sa, že tak ako krik ľudu v pašiovom rozprávaní (27, 25), aj zakončenie podobenstva o vinohradníkoch

³¹⁸ *Iz* 8, 23 – 9, 6; *Jer* 31 – 32; *Ez* 36, 16 – 38.

poukazuje na to, že v období zostavovania evanjelia zostala väčšina židovského národa solidárna v otázke odmietania viery v Ježiša so svojimi predstaviteľmi. Totiž potom, ako im Ježiš predpovedal: „Vám sa Božie kráľovstvo vezme“, nedodáva, že sa dá „iným autoritám“, ale hovorí, že „sa dá národu, ktorý bude prinášať úrodu“ (21, 43). Výraz „*národ*“ je implicitne v protiklade k „ľudu Izraela“. Určite nám napovedá, že veľký počet jeho príslušníkov nebude židovského pôvodu. Prítomnosť Židov tým však nie je vylúčená, pretože z celku evanjelia vysvitá, že tento „*národ*“ bude ustanovený pod autoritou Dvanástich, osobitne Petra (16, 18), a títo sú predsa Židia. S týmito a ďalšími Židmi „prídu mnohí od východu i západu a budú stolovať s Abrahámom, Izákom a Jakubom v nebeskom kráľovstve a synovia kráľovstva budú vyhodení von do tmy“ (8, 11 – 12). Táto univerzálna otvorenosť nachádza svoje definitívne potvrdenie v závere evanjelia, keď zmŕtvychvstalý Ježiš prikazuje jedenástim učeníkom, aby išli a učili „všetky národy“ (28, 19). No takýto záver súčasne potvrdzuje povolanie Izraela, lebo Ježiš je synom Izraela a v ňom sa napĺňa Danielovo proroctvo ohľadom úlohy Izraela v dejinách. Slová Zmŕtvychvstalého: „Daná mi je všetka moc na nebi i na zemi“³¹⁹ spresňujú, v akom zmysle treba odteraz chápať univerzálnu víziu Daniela i ostatných prorokov.

Záver. Matúšovo evanjelium je väčšmi ako evanjeliá ostatných synoptikov evanjeliom naplnenia – Ježiš neprišiel zrušiť, ale naplniť –, a preto Matúš zdôrazňuje jeho kontinuitu so Starým zákonom, ktorá je základom pre aplikáciu pojmu naplnenie. Práve tento aspekt umožňuje vytvárať bratské putá medzi kresťanmi a židmi. Na druhej

³¹⁹ Mt 28, 18; porov. Dan 7, 14. 18. 27.

strane však Matúšovo evanjelium odráža situáciu napätia, ba dokonca opozíciu medzi týmito dvoma komunitami. Ježiš predvída, že jeho učeníkov budú bičovať v synagógach a prenasledovať z mesta do mesta (23, 34). Matúš sa preto snaží zabezpečiť obranu kresťanov. Keď sa potom situácia radikálne zmení, Matúšova polemika už nemusí zasahovať do vzťahov medzi kresťanmi a židmi, preto môže a musí prevládať aspekt kontinuity. To isté treba povedať o predpovedi týkajúcej sa zničenia Jeruzalema a chrámu. Toto zničenie je udalosťou z minulosti, ktorá dnes môže vzbudzovať len hlboký súcit. Kresťania sa musia úplne vyhybať tomu, aby zodpovednosť zaň prenášali na ďalšie generácie židovského národa, a musia si neustále pripomínať, že potom, ako Boh potrestá, nikdy nezabúda otvoriť nové pozitívne perspektívy.

2. Evanjelium podľa Marka

72. Markovo evanjelium je posolstvom o spáse, ktoré nespresňuje svojich adresátov. Dodatočne pridaný záver ho odvážne adresuje „všetkému stvoreniu“ (16, 15) po celom svete, čo zodpovedá jeho univerzálnosti. Marek, ktorý je sám Žid, neodsudzuje židovský národ ako celok. Negatívny súd proroka Izaiáša (*Iz* 29, 13) vzťahuje Marek iba na farizejov a zákonníkov (*Mk* 7, 5 – 7). Okrem titulu „židovský kráľ“, päťkrát použitom na Ježiša v pašiovom rozprávani,³²⁰ sa pomenovanie „Židia“ objavuje v evanjeliu len raz, a to pri vysvetľovaní židovských zvyklostí (7, 3), zjavne určenom nežidovským čitateľom. Toto vysvetlenie sa nachádza v epizóde, kde Ježiš kritizuje extrémne

³²⁰ *Mk* 15, 2. 9. 12. 18. 26.

lipnutie farizejov na „obyčajoch otcov“, pre ktoré zanedbávajú „Božie prikázanie“ (7, 8). Marek uvádza „Izrael“ len dva razy³²¹ a rovnako i „ľud“.³²² Naopak, veľmi často hovorí o „zástupe“, zloženom prirodzene predovšetkým zo Židov, pričom tento zástup je Ježišovi veľmi priaznivo naklonený,³²³ s výnimkou jednej epizódy z pašíi, kde ho veľkňazi nahovárajú, aby uprednostnil Barabáša (15, 11).

Marek hľadá kriticky práve na vzťah náboženských a politických predstaviteľov. Súd sa v podstate zameriava na ich nedostatočnú otvorenosť voči Ježišovmu spásnemu poslaniu: zákonníci obviňujú Ježiša z rúhania, keď vykonáva svoju moc odpúšťať hriechy (2, 7 – 10); neprijímajú, že Ježiš „jedáva s mýtnikmi a hriešnikmi“ (2, 15 – 16); vyhlasujú, že je posadnutý zlým duchom (porov. 3, 22). Ježiš musí neustále čeliť ich opozícii i opozícii farizejov.³²⁴

Politických predstaviteľov si berie na mušku zriedkavejšie: Herodesa za vraždu Jána Krstiteľa (6, 17 – 28) a za jeho „kvas“ podobný kvasu farizejov (8, 15); židovskú veľradu ako nábožensko-politickú autoritu (14, 55; 15, 1) a Piláta (15, 15) za ich úlohu pri Ježišovom umučení.

V *pašiovom rozprávaní* sa druhé evanjelium usiluje odpovedať na dve otázky: kým bol Ježiš odsúdený a prečo bol vydaný na smrť? Začína tým, že dáva celkovú odpoveď, ktorá kladie tieto udalosti do Božieho svetla: všetko sa stalo, „aby sa splnili Písma“ (14, 49). Potom ukazuje úlohu židovských predstaviteľov a rímskeho miestodržiteľa.

³²¹ Mk 12, 29; 15, 32.

³²² Mk 7, 6; 14, 2.

³²³ Mk 11, 18; 12, 12; 14, 2.

³²⁴ Pozri tiež Mk 8, 11 – 12. 15; 10, 2 – 12; 11, 27 – 33.

Zatknutie Ježiša sa uskutočnilo na príkaz troch zložiek veľrady – „veľkňazov, zákonníkov a starších“ (14, 43) – a bolo vyvrcholením dlhého procesu, ktorý sa začal už v *Mk* 3, 6, kde sú však iní protagonisti: farizeji spoľčujúci sa s herodíanmi, aby strojili úklady proti Ježišovi. Významnou skutočnosťou je, že v prvej predpovedi Ježišovho utrpenia sa „starší, veľkňazi a zákonníci“ po prvý raz objavujú spoločne (8, 31). V *Mk* 11, 18 hľadajú „veľkňazi a zákonníci“ spôsob, ako Ježiša zahubiť. Tieto tri kategórie sa znova objavujú v *Mk* 11, 27, aby Ježiša podrobili výsluchu. Ježiš im rozpráva podobenstvo o zlých vinohradníkoch; ich reakciou je, že „ho chceli zajať“ (12, 12). V *Mk* 14, 1 majú v úmysle zmocniť sa ho a dať ho „zabiť“. Judášova zrada im ponúka vhodný prostriedok (14, 10 – 11). Ježišovo uväznenie a následné odsúdenie na smrť má teda na svedomí vtedajšia vládnuca trieda židovského národa. Postoj autorít kladie Marek pravidelne do protikladu voči postoju „zástupu“ alebo „ľudu“, ktorý je Ježišovi priaznivo naklonený. Trikrát³²⁵ evanjelista zaznamenáva, že strach z reakcie ľudu autoritám zabránil uskutočniť ich vražedný plán. Predsa však sa na záver procesu pred Pilátom podarilo veľkňazom vyprovokovať prítomný dav, aby sa postavil za Barabáša (15, 11), a teda proti Ježišovi (15, 13). Konečné rozhodnutie Piláta, neschopného upokojiť dav, bolo „urobiť ľudu po vôli“, čo znamenalo pre Ježiša ukrižovanie (15, 15). Tento náhodný dav si, samozrejme, nemožno zamieňať so židovským národom tej doby a o to menej so židovským národom všetkých čias. Treba skôr povedať, že predstavoval hriešny svet (14, 41), ktorého sme všetci boli súčasťou.

³²⁵ *Mk* 11, 18; 12, 12; 14, 2.

Vinu za „odsúdenie“ Ježiša nesie podľa Marka veľrada (10, 33; 14, 64). O Pilátovi nehovorí, že vyniesol nad Ježišom rozsudok, ale že hoci nemal žiaden dôvod na jeho obvinenie (15, 14), vydal ho na smrť (15, 15), čo Pilátovu vinu ešte zväčšuje. Dôvodom odsúdenia zo strany veľrady bolo, že sa Ježiš vo svojej kladnej a podrobnej odpovedi veľkňazovi na otázku, či je „Mesiáš, Syn Požehnaného“, dopustil „rúhania“ (14, 61 – 64). Marek týmto poukazuje na najdramatickejší bod rozchodu medzi židovskými predstaviteľmi a Kristovou osobou, bod, ktorý je naďalej najvážnejším konfliktom medzi judaizmom a kresťanstvom. Pre kresťanov nie je Ježišova odpoveď rúhaním, ale čistou pravdou, ktorá bola ako taká zjavená pri jeho zmŕtvychvstání. V očiach židov ako celku sa kresťania mýlia, keď vyznávajú Kristovo Božie synovstvo v takom zmysle, ktorý hrubo uráža Boha. Akokoľvek je to bolestné, táto základná nezhoda nesmie vyústiť do vzájomného nepriateľstva, ani pre ňu nemožno zabúdať na existenciu hojného spoločného dedičstva vrátane viery v jediného Boha.

Záver. Tvrdiť, že podľa Markovho evanjelia nesie zodpovednosť za Ježišovu smrť židovský národ, by znamenalo chybné interpretovať toto evanjelium. Takýto druh interpretácie, ktorý mal v priebehu dejín strašné dôsledky, vôbec nezodpovedá perspektíve evanjelistu, ktorý, ako sme videli, často kladie postoj ľudu alebo zástupu do protikladu k postoj židovských predstaviteľov, nepriateľských voči Ježišovi. Na druhej strane sa zabúda na to, že Ježišovi učeníci boli tiež súčasťou židovského národa. Ide teda o neoprávnené prenášanie zodpovednosti, s akým sa v ľudských dejinách stretávame často.³²⁶

³²⁶ Táto tendencia sa ukazuje stále: zodpovednosť nacistov sa rozširuje na všetkých Nemcov, zodpovednosť určitých skupín západnej loby

Je lepšie si uvedomiť, že Ježišovo umučenie je súčasťou tajomného Božieho plánu, plánu spásy, pretože Ježiš prišiel, „aby slúžil a dal svoj život ako výkupné za mnohých“ (10, 45) a zo svojej preliatej krvi urobil „krv zmluvy“ (14, 24).

3. Evanjelium podľa Lukáša a Skutky apoštolov

73. Lukášovo evanjelium a Skutky apoštolov, adresované „vznešenému Teofilovi“ na doplnenie jeho kresťanského vzdelania (*Lk* 1, 3 – 4; *Sk* 1, 1), sú spisy veľmi otvorené univerzálnosti a zároveň veľmi priaznivo naklonené Izraelu.

Pomenovania „Izrael“, „Židia“ a „ľud“

Pozornosť zameraná na „Izrael“ sa veľmi pozitívne prejavuje hneď v evanjeliu o Ježišovom detstve, kde sa toto pomenovanie nachádza až 7-krát. Vo zvyšku evanjelia sa nachádza potom 5-krát, a to v kritickejšom kontexte. Pomenovanie „Židia“ sa objavuje len 5-krát, z toho 3-krát v titule „židovský kráľ“, prisudzovanom Ježišovi v pašiovom rozprávaní. Významnejšie je používanie slova „ľud, národ“, ktoré sa v evanjeliu vyskytuje 36-krát (naproti tomu v Markovom evanjeliu 2-krát), a to pravidelne v pozitívnom svetle, dokonca aj v závere pašiového rozprávania.³²⁷

V Skutkoch je zachovaná pozitívna východisková pozícia, lebo apoštoli ohlasujú Kristovo zmŕtvychvstanie

na všetkých Európanov, zodpovednosť istých osôb bez dokladov na všetkých cudzincov.

³²⁷ Lukáš poznamenáva, že za Ježišom šiel „veľký zástup ľudu“ (23, 27); patrili do neho mnohé ženy, „ktoré nad ním kvílili a nariekali“ (*tamže*). Po ukrižovaní „tam ľud stál a díval sa“ (23, 35); táto kontemplácia ho pripravovala na obrátenie: nakoniec „celé zástupy tých, čo sa zišli na toto divadlo a videli, čo sa deje, bili sa do prs a vracali sa domov“ (23, 48).

a odpustenie hriechov „celému domu Izraela“ (2, 36) a získavajú mnohých nasledovníkov (2, 41; 4, 4). Pomenovanie „Izrael“ sa v prvej časti Skutkov vyskytuje 14-krát (*Sk* 1, 6 – 13, 24) a pätnásť raz v ich závere (28, 20). Slovo „ľud“ je so 48 výskytmi najčastejšie; v prvotných časoch je „ľud“ veľmi priaznivo naklonený kresťanskému spoločenstvu (2, 47; 5, 26), no napokon nasleduje príklad svojich predstaviteľov a stavia sa k nemu nepriateľsky, ba dokonca si výslovne želá Pavlovu smrť (21, 30 – 31). On však vyhlasuje, že „nič neurobil proti ľudu“ (28, 17). Rovnaký vývoj sa odráža v používaní pomenovania „Židia“, ktoré je mimoriadne časté (79-krát). V deň Turíc sú „Židia“ (2, 5), na ktorých sa Peter obracia a ktorých týmto menom úctivo oslovuje (2, 14), povolaní k viere v zmŕtvychvstalého Krista a pripájajú sa vo veľkom počte. Na začiatku sú výlučnými adresátmi Slova (11, 19). No čoskoro, najmä po mučeníckej smrti Štefana, sa stávajú prenasledovateľmi. Keď dal zabiť Herodes Antipas Jakuba, bol to pre nich skutok zadostučinenia (12, 1 – 3) a „očakávali“, že rovnaký osud postihne Petra (12, 11). Pred svojím obrátením bol Pavol zúrivým prenasledovateľom (8, 3; porov. *Gal* 1, 13); potom sa z prenasledovateľa stáva prenasledovaný: už v Damasku „sa židia dohodli, že ho zabijú“ (9, 23); to isté sa stalo v Jeruzaleme (9, 29). Pavol však naďalej ohlasuje Krista „v židovských synagógach“ (13, 5; 14, 1), privádzajúc k viere „veľké množstvo židov a Grékov“ (14, 1); tento úspech však vyvoláva nepriateľské reakcie „židov, ktorí neuverili“ (14, 2). To isté sa opakuje často v rozličných obmenách až po zatknutie Pavla v Jeruzaleme, čo vyvolali „židia z Ázie“ (21, 27). Napriek tomu Pavol s hrdosťou vyhlasuje: „Ja som žid“ (22, 3). Zo strany židov zažíva nepriateľstvo, ale sám nie je voči nim nepriateľský.

Evanjeliové podanie

74. Evanjelium o detstve vytvára mimoriadne priaznivú atmosféru voči židovskému národu. Pri ohlasovaní mimoriadnych narodení Jána a Ježiša sú prezentovaní Izrael (*Lk* 1, 68) alebo tiež Jeruzalem ako adresáti spásy pri uskutočňovaní ekonómie spásy zakotvenej v dejinách tohto národa. Výsledkom je „veľká radosť, ktorá bude patriť všetkým ľuďom“ (2, 10), „vykúpenie“ (porov. 1, 68 – 69), „spása“ (2, 30 – 31), „sláva Izraela, tvojho ľudu“ (2, 32). Tieto radostné predpovede sú ochotne prijímané. Tušíme však do budúcnosti negatívnu reakciu na Boží dar, lebo Simeon predpovedá Márii, že jej syn sa stane „znamením, ktorému budú odporovať“, a predvída, že „pád“ predchádza „povstanie“ (alebo doslova zmŕtvychvstanie) „pre mnohých v Izraeli“ (2, 34). Tým otvára hlbokú perspektívu, kde sa Spasiteľ ocitá v zápase s nepriateľskými silami. Náznak univerzálnosti, ktorá je inšpirovaná Druhým Izaiášom (*Iz* 42, 6; 49, 6), spája „svetlo na osvetlenie pohanov“ so „slávou Izraela, tvojho ľudu“ (*Lk* 2, 32), čo je jasným dôkazom toho, že univerzálnosť neznamená antijudaizmus.

Lukáš potom vkladá do evanjelia ďalšie náznaky univerzálnosti: najskôr v súvislosti s kázaním Jána Krstiteľa (3, 6; porov. *Iz* 40, 5) a potom pri sledovaní Ježišovho rodokmeňa až po Adama (3, 38). Prvá udalosť Ježišovho účinkovania, jeho kázanie v Nazarete (4, 16 – 30), však hneď ukazuje, že univerzálnosť spôsobí problémy. Ježiš vyzýva svojich krajanov, aby sa zriekli vlastníckeho postoja voči jeho darom divotvorcu a prijali skutočnosť, že tieto dary sú na prospech aj cudzincom (4, 23 – 27). Ich nahnevanou reakciou je násilie: vyhnanie a pokus o zabitie (4, 28 – 29). Lukáš tak vopred objasňuje to, čo bude často reakciou Židov na Pavlov úspech medzi pohanmi. Židia sa násilne

stavajú proti hlásaniu, ktoré urovnáva ich výsady vyvoleného národa.³²⁸ Miesto toho, aby sa otvorili univerzálnosti Druhého Izaiáša, nasledujú Barucha, ktorý im radí, aby svoje výsady nepostúpili cudzincom (*Bar* 4, 3). Iní Židia však tomuto pokušeniu odolávajú a veľkodušne sa dávajú do služby evanjelizácie (*Sk* 18, 24 – 26).

Lukáš zaznamenáva evanjeliové tradície, ktoré ukazujú Ježiša bojujúceho s opozíciou zákonníkov a farizejov (*Lk* 5, 17 – 6, 11). V *Lk* 6, 11 však oslabuje nepriateľstvo týchto protivníkov tým, že im neprisudzuje už hneď na začiatku vražedné zámery, ako je to v *Mk* 3, 6 a v *Mt* 12, 14. Lukášova polemická reč proti farizejom (11, 42 – 44), rozšírená potom aj proti „zákonníkom“ (11, 46 – 52), je výrazne kratšia ako u Matúša (*Mt* 23, 2 – 39). Podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi je odpoveďou na otázku istého zákonníka a učí ho univerzálnosti lásky (*Lk* 10, 29. 36 – 37). Židovského kňaza a levitu stavia do zlého svetla a, naopak, za vzor dáva Samaritána (porov. aj 17, 12 – 19). Aj podobenstvá o milosrdenstve (15, 4 – 32), určené farizejom a zákonníkom, ich majú nabádať k otvorenosti srdca. Podobenstvo o milosrdnom otcovi (15, 11 – 32), ktorý vyzýva staršieho syna, aby otvoril svoje srdce márnotrátnikovi, nenaznačuje – ako sa to často robilo – priamu aplikáciu na vzťah medzi židmi a pohanmi (starší syn by predstavoval pravoverných židov, ktorí neboli veľmi ochotní prijať pohanov, považovaných za hriešnikov). Predsa sa však možno domnievať, že širší kontext Lukášovho diela ponecháva možnosť aj takejto aplikácie práve svojím dôrazom na univerzálnosť.

Podobenstvo o mínach (19, 11 – 27) obsahuje tiež niektoré zvláštne, veľmi významné rysy. Uvádza na scénu

³²⁸ *Sk* 13, 44 – 45. 50; 14, 2 – 6; 17, 4 – 7. 13; 18, 5 – 6.

kandidáta na kráľovský titul, ktorý naráža na nepriateľstvo svojich spoluobčanov. Musí odcestovať do ďalekej krajiny, aby prevzal kráľovskú moc. Keď sa vráti, svojich nepriateľov dá usmrtiť. Toto podobenstvo, ako aj podobenstvo o zlých vinohradníkoch (20, 9 – 19), predstavuje z Ježišovej strany naliehavé varovanie pred predvídateľnými dôsledkami odmietnutia jeho osoby. Ďalšie state z Lukášovho evanjelia dovŕšujú túto perspektívu, keď opisujú bolesť, ktorú Ježiš pociťoval pri pomyslení na tieto tragické následky: plače nad osudom Jeruzalema (19, 41 – 44) a nestará sa o vlastný bolestný údel, lebo ho neznepokojuje nič iné, len nešťastie, ktorá postihne ženy a deti tohto mesta (23, 28 – 31).

Pašiové rozprávanie podľa Lukáša nie je voči židovským autoritám veľmi prísne. Keď sa Ježiš nachádza pred zhromaždením „starších ľudu, veľkňazov a zákonníkov“ (22, 66 – 71), Lukáš ho ušetrí konfrontácie s veľkňazom, obvinenia z rúhania a odsúdenia, čo má za následok aj zmiernenie viny Ježišových nepriateľov. Tí potom pred Pilátom vznesú obvinenia politického rázu (23, 2). Pilát trikrát vyhlasuje, že Ježiš je nevinný (23, 4. 14. 22); predsa však vyjadrí úmysel dať mu príučku, keď hovorí „potrestám ho teda“ (porov. 23, 16. 22), načo ho dal zbičovať, no nakoniec podľahne vzrastajúcemu tlaku davu (23, 23 – 25), pozostávajúceho z „veľkňazov, predstavených a ľudu“ (23, 13). V ďalšom rozprávaní majú „poprední muži“ voči Ježišovi nepriateľský postoj (23, 35), zatiaľ čo ľud mu je opäť priaznivo naklonený (23, 27. 35. 48), ako to bolo počas jeho verejného účinkovania. Pokiaľ ide o Ježiša, modlí sa za svojich katov, ktorých veľkodušne ospravedlňuje, „lebo nevedia, čo robia“ (23, 34).

V mene *zmŕtvychvstalého* Ježiša sa má „všetkým národom“ hlásať „pokánie na odpustenie hriechov“ (24, 47). Táto

univerzálnosť nemá žiadnu polemickú črtu, lebo spomínaná veta spresňuje, že toto hlásanie sa má uskutočňovať „počnúc od Jeruzalema“. Takáto perspektíva zodpovedá Simeonovej vízií o mesiášskej spásе, ktorú Boh pripravil ako „svetlo na osvetlenie pohanov a slávu Izraela, [svojho] ľudu“ (2, 30 – 32).

Dedičstvo, ktoré tretie evanjelium odovzdáva Skutkom apoštolov, je teda vo svojej podstate voči židovskému národu priaznivé. Sily zla mali svoju „hodinu“. „Veľkňazi, velitelia chrámovej stráže a starší“ boli ich nástrojmi (22, 52 – 53). No tieto sily nenadobudli prevahu. Boží plán sa uskutočnil v zhode s Písmami (24, 25 – 27. 44 – 47) a je to milosrdný plán spásy pre všetkých.

Skutky apoštolov

75. Začiatok Skutkov necháva prejsť apoštolov od úzkej perspektívy zameranej na znovunastolenie kráľovstva v Izraeli (*Sk* 1, 6) k univerzálnej perspektíve vydávania svedectva „až po samý kraj zeme“ (1, 8). Udalosť Turíc zasadzuje Židov do tejto univerzálnej perspektívy dosť zvláštnym, no veľmi sympatickým spôsobom: „V Jeruzaleme boli Židia, nábožní ľudia zo všetkých národov, čo sú pod nebom“ (2, 5). Títo Židia sú prvými adresátmi apoštolského ohlasovania; zároveň však symbolizujú univerzálne určenie evanjelia. Lukáš takto čoraz viac naznačuje, že judaizmus a univerzálnosť sa navzájom nevylučujú, naopak, majú kráčať spoločne.

Kerygmatické alebo misijné reči ohlasujú Ježišovo tajomstvo, zdôrazňujúc ostrý kontrast medzi ľudskou krutosťou, ktorá vydala Ježiša na smrť, a oslobodzujúcim zásahom Boha, ktorý ho vzkriesil. Vina „Izraelitov“ spočívala v tom, že „zabili pôvodcu života“ (3, 12. 15). Táto vina,

ktorá je v zásade vinou „vodcov ľudu“ (4, 8 – 10) a „veľradý“ (5, 27. 30), sa pripomína len ako zdôvodnenie výzvy na obrátenie a prijatie viery. Napokon sám Peter zmierňuje zodpovednosť za vinu nielen „Izraelitov“, ale aj ich „vodcov“, keď hovorí, že ide o vinu spáchanú „v nevedomosti“ (3, 17). Takáto zhovievavosť je veľmi pôsobivá; je však v súlade s Ježišovým učením a postojom (*Lk* 6, 36 – 37; 23, 34).

Krešťanské hlásanie však onedlho vyvolá odpor židovských autorít. Saduceji namrzené pozorujú, ako apoštoli „ohlasujú zmŕtvychvstanie v Ježišovi“ (*Sk* 4, 2), v ktoré oni neveria (*Lk* 20, 27). Jeden z najvplyvnejších farizejov, Gamaliel, sa však apoštolov zastane, lebo pripúšťa, že ich dieľo „je od Boha“ (*Sk* 5, 39). Na istý čas teda odpor zoslabne. Znova sa však dvihne, a to zo strany helénskych synagóg, keď Štefan, tiež helenista, koná „veľké divy a znamenia medzi ľuďmi“ (6, 8 – 15). Na záver svojej reči pred členmi veľrady vznesie Štefan voči nim obvinenia prorokov (7, 51). Priamym dôsledkom je jeho ukameňovanie. Napodobňujúc Ježiša, prosí Štefan Pána: „Nezapočítaj im tento hriech“ (7, 60; porov. *Lk* 23, 34). „V ten deň sa začalo veľké prenasledovanie cirkvi v Jeruzaleme“ (*Sk* 8, 1). „Šavol“ sa na ňom horlivo zúčastňuje (8, 3; 9, 13).

Po svojom obrátení a na všetkých svojich misijných cestách zakúša práve on – ako sme už povedali – odpor zo strany svojich súkmeňovcov, vyvolaný úspechom jeho univerzálneho kázania. Toto je osobitne zjavné hneď po jeho zatknutí v Jeruzaleme. Keď prehovorí „hebrejsky“, „množstvo ľudu“ (21, 36) ho najskôr pokojne počúva (22, 2), ale od chvíle, keď spomenie svoje poslanie ísť „medzi pohanov“, strašne sa proti nemu rozzúria a požadujú jeho smrť (22, 21 – 22).

Záver Skutkov apoštolov je prekvapujúci, no o to významnejší. Krátko po svojom príchode do Ríma Pavol

„zvolal popredných Židov“ (28, 17), čo bola jedinečná iniciatíva svojho druhu. Snažil sa ich presvedčiť „o Ježišovi z Mojžišovho zákona a z Prorokov“ (28, 23). No jeho cieľom nie je dosiahnuť len individuálne konverzie, ale kolektívne rozhodnutie, ktoré by zahŕňalo celé židovské spoločenstvo. Keď to nedosiahne, karhá ich tvrdými Izaiášovými slovami o zatvrdilosti „tohto ľudu“ (28, 25 – 27; Iz 6, 9 – 10) a v protiklade k tomu ohlasuje, že pohania ochotne prijmu Božiu spásu (28, 28). V tomto závere, ktorý vyvoláva nekonečné diskusie, chce Lukáš zjavne konštatovať nepopierateľnú skutočnosť, že napokon nedošlo k tomu, aby židovský národ kolektívne prijal Kristovo evanjelium. Zároveň sa však Lukáš pokúša reagovať na vážnu námietku, ktorá by mohla byť vznesená proti kresťanskej viere, keď ukazuje, že táto situácia bola predpovedaná už v Písmach.

Záver

V Lukášovom diele je nepochybne vyjadrená hlboká úcta k židovskej realite, keďže v Božom pláne spásy zohráva prvoradú úlohu. Počas rozprávania sa však ukazujú vážne napätia. Lukáš však zmierňuje polemický tón, s ktorým sa stretáme u ostatných synoptikov. No zjavne nemôže – a ani nechce – zastierať skutočnosť, že Ježiš sa stretol s radikálnym odporom zo strany predstaviteľov svojho národa a že potom sa aj apoštolské ohlasovanie dostalo do podobnej situácie. Ak by tento striedmy spôsob informovania o prejavoch tohto očividného židovského odporu utváral podnet k antijudaizmu, potom by Lukáš mohol byť obvinený z antijudaizmu. Je však jasné, že takýto úsudok treba odmietnuť. Antijudaizmus spočíva skôr v zlrečení a nenávisti voči prenasledovateľom a celému národu, ku ktorému patria. No evanjeliové poslanstvo

pozyva kresťanov, aby dobrorečili tým, čo ich preklínajú, dobre robili tým, čo ich nenávidia, a modlili sa za tých, čo ich potupujú (*Lk 6, 27 – 28*), podľa Ježišovho príkladu (*23, 34*) a príkladu prvého kresťanského mučeníka (*Sk 7, 60*). A to je jedno zo základných ponaučení Lukášovho diela. Treba, žiaľ, vyjadriť ľútosť nad tým, že v priebehu stáročí nebolo dostačujúco verne dodržiavané.

4. Evanjelium podľa Jána

76. Mimochodom, o Židoch obsahuje štvrté evanjelium absolútne najpozitívnejšie tvrdenie, a to vyslovuje samotný Ježiš vo svojom rozhovore so Samaritánkou: „Spása je zo Židov“ (*Jn 4, 22*).³²⁹ Na druhej strane slová veľkňaza Kajfáša, ktorý vyhlásil, že je „lepšie, ak zomrie jeden človek za ľud“, pokladá evanjelista ako Bohom inšpirovaný výrok a zdôrazňuje, že „Ježiš má zomrieť za národ“, pričom spresňuje, že „nielen za národ, ale aj preto, aby zhromaždil vedno rozptýlené Božie deti“ (*Jn 11, 49 – 52*). Evanjelista ukazuje hlbokú znalosť judaizmu, jeho sviatkov a Písem. Jasne sa uznáva hodnota židovského dedičstva: Abrahám videl Ježišov deň a zaradoval sa (*8, 56*); Zákon je dar prichádzajúci skrze Mojžiša (*1, 17*); „Písmo nemožno zrušiť“ (*10, 35*); Ježiš je ten, „o ktorom písal Mojžiš v Zákone a Proroci“ (*1, 45*); je „Žid“ (*4, 9*) a „židovský kráľ“ (*19, 19 – 22*). Neexistuje žiadny vážny dôvod, aby sme pochybovali o tom, že evanjelista bol Žid a že základným kontextom pri zostavovaní evanjelia bol jeho vzťah k judaizmu.

Pomenovanie „Židia“ sa v štvrtom evanjeliu vyskytuje 71-krát, zvyčajne v množnom čísle, no 3-krát v singulári (*3, 25; 4, 9; 18, 35*). Osobitne sa vzťahuje na Ježiša (*4, 9*).

³²⁹ Pozri vyššie II, B. 3. b, č. 32.

Pomenovanie „Izraelita“ sa objavuje len raz a je to čestný titul (1, 47). Istý počet Židov je voči Ježišovi pozitívne naklonený. To je prípad Nikodéma, „popredného muža u Židov“ (3, 1), ktorý v Ježišovi spoznáva učiteľa prichádzajúceho od Boha (3, 2), bráni ho pred svojimi druhmi, farizejmi (7, 50 – 51), a po jeho smrti na kríži sa postará o jeho pohreb (19, 39). Napokon „mnohí poprední muži“ uverili v Ježiša, no nemali odvahu priznať sa za jeho učeníkov (12, 42). Evanjelista často uvádza, že „mnohí“ ľudia uverili v Ježiša.³³⁰ Z kontextu je zrejmé, že išlo o Židov, s výnimkou 4, 39. 41; evanjelista to niekedy spresňuje, no deje sa to sporadicky (8, 31; 11, 45; 12, 11).

Najčastejšie sú však „Židia“ voči Ježišovi nepriateľskí. Ich odpor sa rozpúta po uzdravení ochrnutého, ku ktorému došlo v sobotný deň (5, 16), a zväčší sa po vyhlásení, že Ježiš sa „robil rovným Bohu“, preto sa ho snažia zabiť (5, 18). Neskôr, tak ako veľkňaz v *Mt* 26, 65 a *Mk* 14, 64 počas procesu s Ježišom, ho obviňujú „z rúhania“ a pokúšajú sa vymerať mu primeraný trest: ukameňovanie (10, 31 – 33). Právom sa vypozerovalo, že veľká časť štvrtého evanjelia anticipuje proces s Ježišom, čo mu dáva možnosť hájiť sa a obviňiť svojich žalobcov. Títo sú často označení ako „Židia“ bez ďalšieho spresnenia, čo má za následok spájanie tohto pomenovania s negatívnym úsudkom. V žiadnom prípade tu však nejde principiálne o antijudaizmus, pretože – ako sme už spomenuli – evanjelium uznáva, že „spása je zo Židov“ (4, 22). Tento spôsob vyjadrovania odráža len situáciu jasného oddelenia kresťanských komunít od židovských.

³³⁰ *Jn* 2, 23; 4, 39. 41; 7, 31; 8, 30 – 31; 10, 42; 11, 45; 12, 11. 42.

Najvážnejšie obvinenie, ktoré Ježiš vyriekol proti „Židom“, je to, že ich otcom je diabol (8, 44); treba však poznamenať, že toto obvinenie nebolo vznesené proti Židom ako takým, ale len proti tým, ktorí nie sú pravými Židmi, pretože v sebe živia vražedné úmysly (8, 37), vnuknuté diablom, ktorý je „vrah od počiatku“ (8, 44). Týkalo sa to teda len veľmi úzkeho počtu Ježišových židovských súčasníkov; paradoxne išlo o Židov, „ktorí mu uverili“ (8, 31). Týmto tvrdým obvinením varuje štvrté evanjelium ostatných Židov pred pokušením podobných vražedných myšlienok.

77. Bola tu snaha odstrániť napätie, ktoré môžu texty štvrtého evanjelia vyvolávať medzi kresťanmi a Židmi v dnešnom svete, a to tým, že by sa prekladalo „Júdvoci“ a nie „Židia“. Potom by proti sebe nestáli „Židia“ a Ježišovi učeníci, ale obyvatelia Judey, opísaní ako nepriateľskí voči Ježišovi, a obyvatelia Galiley, vystupujúci ako priaznivo naklonení voči svojmu prorokovi. V evanjeliu sa, samozrejme, zrkadlí aj pohrdanie, ktorého sa dostávalo obyvateľom Judey od Galilejčanov (7, 52), no evanjelista nestanovuje deliacu čiaru medzi prijatím a odmietnutím viery podľa geografických hraníc a termínom *hoi Ioudaioi* označuje tých Židov z Galiley, ktorí odmietajú Ježišovo učenie (6, 41. 52).

Ďalšia interpretácia výrazu „Židia“ stotožňuje „Židov“ so „svetom“, pričom sa zakladá na tvrdeniach, podľa ktorých existuje medzi oboma výrazmi vzájomný vzťah (8, 33) alebo paralelizmus.³³¹ Hriešny svet zaberá však zjavne väčší rozsah než spoločenstvo Židov nepriateľsky zamerané voči Ježišovi.

³³¹ Jn 1, 10, 11; 15, 18, 25.

Na druhej strane sa tiež zistilo, že v mnohých evanjeliových statiach, kde sú menovaní „Židia“, ide skôr o židovské authority (veľkňazov, členov veľrady) alebo niekedy o farizejov. Porovnanie veršov 18, 3 a 18, 12 vedie k takémuto výkladu. V pašiovom rozprávani spomína Ján viackrát „Židov“ tam, kde synoptici hovoria o židovských autoritách. Toto však platí len pre obmedzený počet veršov a nie je možné zaviesť do prekladu evanjelia takéto spresnenie bez rizika zostať verný textu. Tieto texty sú totiž ozvenou na situáciu, keď existoval odpor voči kresťanským komunitám nielen zo strany židovských autorít, ale aj väčšiny Židov, solidárnych so svojimi autoritami (porov. *Sk* 28, 22). Z historického pohľadu sa možno domnievať, že len menšina Ježišových židovských súčasných bola voči nemu nepriateľská, že len malý počet nesie zodpovednosť za jeho vydanie rímskym úradom; ešte menší bol počet tých, ktorí chceli jeho smrť, bezpochyby z náboženských dôvodov, ktoré sa im zdali naliehavé.³³² No týmto zopár ľuďom sa podarilo vyvolať všeobecný súhlas v prospech Barabáša a proti Ježišovi³³³, čo umožnilo evanjelistovi použiť zovšeobecňujúce vyjadrenia oznamujúce neskorší vývoj.

Oddelenie Ježišových učeníkov od „Židov“ sa v evanjeliu niekedy prejavuje vylúčením zo synagógy, ktoré postihlo Židov, dosvedčujúcich svoju vieru v Ježiša.³³⁴ Je pravdepodobné, že takéto opatrenie sa skutočne používalo aj proti Židom z jánovských spoločenstiev, ktorých ostatní Židia považovali za odrezaných od židovského národa, pretože boli neverní ich monoteistickej viere (čo vskutku u nich

³³² *Jn* 5, 18; 10, 33; 19, 7.

³³³ *Jn* 18, 38 – 40; 19, 14 – 15.

³³⁴ *Jn* 9, 22; 12, 42; 16, 2.

nenastalo, lebo Ježiš hovorí: „*Ja a Otec sme jedno*“ (10, 30). V dôsledku toho sa stalo bežným označovať za „Židov“ tých, čo si toto pomenovanie vyhradili len pre seba, v opozícii voči kresťanskej viere.

78. Záver. Ježišovo verejné účinkovanie vyvolalo rastúci odpor zo strany židovských autorít, ktoré sa napokon rozhodli vydať Ježiša rímskym úradom, aby ho vydali na smrť. On sa však znova ukázal živý, aby daroval pravý život všetkým, čo v neho veria. Štvrté evanjelium tieto udalosti pripomína a znova ich číta vo svetle skúsenosti jánovských spoločenstiev, ktoré narážajú na odpor židovských spoločenstiev.

Ježišove skutky a výroky ukázali, že mal s Bohom veľmi úzky synovský vzťah, jedinečný svojho druhu. Apoštolská katechéza postupne prehĺbuje chápanie tohto vzťahu. V jánovských komunitách sa veľmi zdôrazňovali vzťahy medzi Synom a Otcom a potvrdzovalo sa Ježišovo božstvo v transcendentnom zmysle, ktorý je „Mesiáš, Boží Syn“ (20, 31). Toto učenie vyvolalo odpor predstaviteľov synagóg, k čomu sa pripojili celé židovské komunity. Kresťania boli vylúčení zo synagóg (16, 2) a tým zároveň vystavení šikanovaniu zo strany rímskych úradov, lebo už nemohli užívať výsady priznané Židom.

Polemika sa vyhrotila na oboch stranách. Židia obviňovali Ježiša, že je hriešnik (9, 24), rúhač (10, 33) a posadnutý diablom.³³⁵ Tí, ktorí v neho verili, boli považovaní za nevzdelancov a prekliatych (7, 49). Kresťania zasa obviňovali Židov z neposlušnosti voči Božiemu slovu

³³⁵ Jn 7, 20; 8, 48. 51; 10, 20.

(5, 38), z odporovania voči Božej láske (5, 42), z vyhľadávania márnej slávy (5, 44).

Keď sa už kresťania nemohli zúčastňovať na bohoslužobnom živote Židov, lepšie si uvedomili plnosť, ktorú prijali od vteleného Slova (1, 16). Zmŕtvychvstalý Ježiš je prameňomlivej vody (7, 37 – 38), svetlom sveta (8, 12), chlebom života (6, 35), novým chrámom (2, 19 – 22). Milujúc svojich až do krajnosti (13, 1), daroval im svoje nové prikázanie lásky (13, 34). Treba urobiť všetko, aby sa šírila viera v neho a skrze vieru život (20, 31). Polemická stránka je v evanjeliu len druhoradá. Najdôležitejšie je zjavenie „Božieho daru“ (4, 10; 3, 16), ktorý sa v Ježišovi Kristovi ponúka všetkým, osobitne tým, ktorí ho „prebodli“ (19, 37).

5. Záver

Evanjeliá ukazujú, že uskutočňovanie Božieho plánu so sebou nevyhnutne nesie aj stretnutie so zlom, ktoré treba vytrhnúť z ľudského srdca. Toto stretnutie priviedlo Ježiša ku konfliktom s vládnucou triedou jeho ľudu, ako sa to stávalo i dávnym prorokom. Už v Starom zákone sa židovský národ predstavoval z dvoch protichodných stránok: na jednej strane ako národ povolaný k dokonalému spojeniu s Bohom; na druhej strane ako hriešny národ. Prejavy týchto dvoch stránok nechýbajú ani počas Ježišovho účinkovania. V okamihoch jeho utrpenia sa zdalo, že prevládala negatívna stránka, a to dokonca aj v postojoch Dvanástich. No zmŕtvychvstanie ukázalo, že Božia láska napokon zvíťazila a získala pre všetkých odpustenie hriechov a nový život.

C. ŽIDIA V PAVLOVÝCH LISTOCH A V OSTATNÝCH SPISOCH NOVÉHO ZÁKONA

79. Svedectvom Pavlových listov sa budeme zaoberať podľa najvšeobecnejšie prijímaných zoskupení: najskôr sedem listov, ktorých autenticita je všeobecne uznávaná (*Rim, 1 Kor, 2 Kor, Gal, Flp, 1 Sol, Flm*), potom List Efezanom a Kolosanom a nakoniec Pastорálne listy (*1 Tim, 2 Tim, Tít*). Ďalej budeme skúmať List Hebrejom, Petrov, Jakubov a Júdov list, a Zjavenie apoštola Jána.

1. Židia v Pavlových listoch, ktorých autenticita sa nepopiera

Pavol je osobne naďalej hrdý na svoj židovský pôvod (*Rim* 11, 1). Pokiaľ ide o obdobie, ktoré predchádzalo jeho obráteniu, vyhlasuje: „V židovstve som prevýšil mnohých vrstovníkov vo svojom rode, lebo som viac horlil za obyčaje svojich otcov“ (*Gal* 1, 14). Keď sa stal Kristovým apoštolom, o svojich protivníkoch sa vyjadruje takto: „Sú oni Hebreji? Aj ja. Sú Izraeliti? Aj ja. Sú Abrahámovi potomci? Aj ja“ (*2 Kor* 11, 22). Je však schopný všetky tieto výhody relativizovať a povedať: „Ale čo mi bolo ziskom, kvôli Kristovi pokladám za stratu“ (*Flp* 3, 7).

Jednako však naďalej myslí a uvažuje ako Žid. Jeho myslenie zostáva zjavne presiaknuté židovskými ideami. V jeho spisoch nielenže nachádzame, ako sme uviedli prv, neustále odkazy na Starý zákon, ale aj mnohé stopy židovských tradícií. Navyše Pavol často používa rabínske techniky exegézy a argumentácie (porov. I. D. 3, č. 14).

Pavlove väzby na judaizmus sa prejavujú aj v jeho morálnom učení. Napriek jeho odporu voči požiadavkám stúpencov Zákona, sám používa jedno prikázanie Zákona,

Lv 19, 18 („Miluj svojho blížneho ako seba samého), aby zhrnul celú morálku.³³⁶ Takýto spôsob zhrnutia Zákona do jediného prikázania je navyše typicky židovský, ako ukazuje dobre známa anekdota o Ježišových súčasníkoch, rabínovi Hillelovi a rabínovi Šamajovi.³³⁷

Aký bol postoj apoštola voči Židom? V podstate bol pozitívny. Nazýva ich „svojimi bratmi“, „príbuznými podľa tela“ (*Rim* 9, 3). V presvedčení, že Kristovo evanjelium je „Božou mocou na spásu každému, kto verí, najprv Židovi“ (*Rim* 1, 16), im túžil odovzdať vieru, pričom v tomto smere nič nezanedbal, a preto mohol tvrdiť: „Pre Židov som sa stal akoby Židom, aby som získal Židov“ (*1 Kor* 9, 20), a tiež: „Pre tých, čo sú pod zákonom, bol som akoby pod zákonom – hoci sám som nebol pod zákonom –, aby som získal tých, čo boli pod zákonom“ (*1 Kor* 9, 20). Aj vo svojom apoštoláte medzi pohanmi sa snažil byť nepriamo užitočný svojim pokrvným bratom, aby „zachránil z nich aspoň niektorých“ (*Rim* 11, 14). Ráta pritom s prirodzeným sklonom k rivalite (11, 11. 14): že totiž pohľad na obdivuhodnú duchovnú plodnosť, ktorú viera v Ježiša Krista priniesla obráteným pohanom, vyvolá u Židov túžbu, aby sa nenechali predstihnúť, a privedie ich k tomu, aby sa aj oni otvorili tejto viere.

Odpor väčšiny Židov voči kresťanskému ohlasovaniu spôsoboval v Pavlovom srdci „veľký žal“ a neprestajnú bolesť“ (*Rim* 9, 2), čo jasne poukazuje na hlbokú náklonnosť voči nim. Hovorí, že je ochotný prijať za nich akúkoľvek veľkú, aj tú najnemožnejšiu obeť, a to byť „prekliaty“

³³⁶ *Gal* 5, 14; *Rim* 13, 9.

³³⁷ Porov. *Babylonský talmud*, Traktát Šabat 31a.

a odlúčený od Krista (9, 3).³³⁸ Jeho náklonnosť a utrpenie ho nútia hľadať riešenie: v troch dlhých kapitolách (*Rim* 9 – 11) ďalej skúma problém či skôr tajomstvo postavenia Izraela v Božom pláne, vo svetle Krista a Písma, a neprestáva so svojou úvahou, až kým nemôže dospieť k záveru: „A tak bude spasený celý Izrael“ (*Rim* 11, 26). Tieto tri kapitoly Listu Rimanom predstavujú v celom Novom zákone najhlbšie úvahy o situácii Židov, ktorí neveria v Ježiša. Pavol v nich vyjadruje svoje myslenie najzrelším spôsobom.

Riešenie, ktoré ponúka, je založené na Písme, ktoré v istých okamihoch sľubuje spásu len pre „zvyšok“ Izraela.³³⁹ V tejto etape dejín spásy, teda iba „zvyšok“ Izraelitov verí v Ježiša Krista, no táto situácia nie je definitívna. Pavol poznamenáva, že doterajšia prítomnosť „zvyšku“ je dôkazom toho, že Boh neodvrhol svoj ľud (porov. 11, 1). Tento ľud je naďalej „svätý“, teda je v úzkom vzťahu s Bohom. Je svätý, pretože pochádza zo svätého koreňa, svojich predkov, a pretože jeho „prvotiny“ boli sväté (11, 16). Pavol nespresňuje, či za „prvotiny“ považuje predkov Izraela alebo „zvyšok“, posvätený vierou a krstom. Ďalej využíva roľnícku metaforu o rastline, keď hovorí o niektorých odlomených ratolestiach a o štepení (11, 17 – 24). Je jasné, že odlomené ratolesti sú Izraeliti, ktorí odmietli Ježiša Krista, a štepy sú pohania, ktorí sa stali kresťanmi. Tým – ako sme už uviedli – Pavol hlása skromnosť: „Nie ty nesieš koreň, ale koreň teba“ (11, 18). Pre odlomené ratolesti zasa otvára pozitívnu perspektívu, že „Boh má moc naštepovať ich znova“ (11, 23); bude to dokonca jednoduchšie

³³⁸ Biblia. Slovenský ekumenický preklad s deuterokánonickými knihami. Slovenská biblická spoločnosť, 2008.

³³⁹ *Rim* 9, 27 – 29 cituje *Iz* 10, 22 – 23; *Oz* 2, 1 LXX; *Rim* 11, 4 – 5 cituje 1 *Kr* 19, 18.

ako v prípade pohanov, lebo ide o „vlastnú olivu“ (11, 24). V konečnom dôsledku vyznieva Boží plán ohľadom Izraela vcelku pozitívne, veď ak „ich pád je pre svet bohatstvom“, potom „o koľko viac ich plnosť“ na spásu (porov. 11, 12). Boh im to ručí zmluvou milosrdenstva (11, 27. 31).

80. V rokoch, ktoré predchádzali napísaniu Listu Rimanom, musel Pavol čeliť zúrivému odporu zo strany mnohých svojich „príbuzných podľa tela“ a príležitostne to vyjadroval silnými obrannými reakciami. O opozícii Židov píše: „Od Židov som päť ráz dostal štyridsať bez jednej“ (2 Kor 11, 24, porov. Dt 25, 3); a krátko nato poznamenáva, že musel čeliť nebezpečenstvám tak „od vlastného rodu“, ako aj „od pohanov“ (2 Kor 11, 26). Pripomínajúc tieto bolestné skutočnosti, to Pavol nijako nekomentuje. Bol pripravený mať „účasť na [Kristovom] utrpení“ (Flp 3, 10). Čo však vyvolávalo z jeho strany prudkú reakciu, boli prekážky, ktoré Židia kládli jeho apoštolátu medzi pohanmi. Vidno to z jedného úryvku Prvého listu Solúnčanom (2, 14 – 16). Tieto verše sú natoľko v protiklade so zvyčajným Pavlovým postojom voči Židom, že boli snahy preukázať, že tieto nepochádzajú od neho, alebo aspoň zmierniť ich ostrosť. Jednoznačná zhoda rukopisov však nedáva možnosť ich vylúčiť a celkové znenie vety nedovoľuje zúžiť obvinenie len na obyvateľov Judey, ako bolo navrhnuté. Záverečný verš je ostrý: „Až na pokraj sa im priblížil Boží hnev“ (1 Sol 2, 16). Tento verš pripomína Jeremiášove predpovede³⁴⁰ a vetu z 2 Krn 36, 16: „Až vzrástol Pánov hnev proti jeho ľudu tak, že nebolo pomoci.“ Tieto predpovede a táto veta ohlasovali národnú katastrofu z roku

³⁴⁰ Jer 7, 16. 20; 11, 11. 14; 15, 1.

587 pred Kr.: obliehanie a dobytie Jeruzalema, vypálenie chrámu, odvečenie do zajatia. Pavol očividne predvídal národnú pohromu podobného rozsahu. V tejto súvislosti treba poznamenať, že udalosti z roku 587 neznamenalí ešte koniec, lebo Pán sa potom zmloval nad svojím ľudom. Z toho plynie, že Pavlova hrozivá predpoveď – ktorá sa, žiaľ, uskutočnila – nevylučuje neskoršie zmierenie.

V 1 Sol 2, 14 – 16 Pavol v súvislosti s utrpením, ktoré podstupovali kresťania zo Solúna zo strany svojich krajanov, pripomína, že cirkvi v Judei vytrpeli to isté od Židov, ktorých obviňuje z celého radu zločinov: „Oni zabili Pána Ježiša aj prorokov a nás prenasledovali“; veta potom prechádza z minulosti do prítomnosti: „Bohu sa nepáčia, všetkým ľuďom odporujú a nám bránia kázať pohanom, aby boli spasení.“ Je zrejmé, že v Pavlových očiach je táto posledná sťažnosť najdôležitejšia a zároveň je i základom pre dva predchádzajúce negatívne sudy. Keďže Židia sú prekážkou pre kresťanské ohlasovanie určené pohanom, „všetkým ľuďom odporujú“³⁴¹ a „Bohu sa nepáčia“. Keďže sa Židia Pavlovej doby všetkými prostriedkami stavajú proti kresťanskému ohlasovaniu, prejavujú sa ako solidárni so svojimi otcami, ktorí zabíjali prorokov, i so svojimi bratmi, ktorí si žiadali Ježišovo odsúdenie na smrť. Pavlove formulácie sa javia ako zovšeobecňujúce a prisudzujúce vinu za Ježišovu smrť všetkým Židom bez rozdielu; v tomto zmysle ich chápe antijudaizmus. Avšak zasadené

³⁴¹ Skutočnosť, že Židia odmietali modloslužbu a pohrdali pohanstvom, vyvolávala voči nim silnú nevraživosť a boli obvinení, že sú „oddelení od všetkých ostatných obyvateľov“ (*Est* 3, 8), „v spore vo všetkých záležitostiach so všetkými ľuďmi“ (*Est* 3, 13e LXX) a že chovajú „nenávisť voči všetkým ľuďom“ (Tacitus: *Dejiny*, 5. 5). Pavlov uhol pohľadu je odlišný.

vo svojom kontexte sa týkajú výlučne tých Židov, ktorí sa stavajú proti ohlasovaniu určenému pohanom, a teda bránia ich spásu. Keď tento odpor pominie, skončí sa aj obviňovanie.

Ďalší polemický úryvok čítame vo *Flp* 3, 2 – 3: „Dajte si pozor na psov, dajte si pozor na zlých pracovníkov, dajte si pozor na okyptencov (*katatomé*)! Ved' obrezaní (*peritomé*) sme my.“ Koho tu má apoštol na mysli? Sú to príliš neurčité príkazy, aby mohli byť s istotou interpretované, no prinajmenšom možno vylúčiť, že sa vzťahujú na Židov. Podľa bežnej mienky mal Pavol na mysli kresťanov pochádzajúcich zo židovstva, ktorí chceli uvaliť povinnosť obriezky na kresťanov pochádzajúcich z „pohanov“. Pavol na nich vo svojom útoku používa pohrdavý výraz „psi“, ktorý je metaforou na označenie rituálnej nečistoty, užívanou občas židmi na označenie pohanov (porov. *Mt* 15, 26), znevažuje telesnú obriezku, nazývajú ju ironicky „kastrovaním“ (porov. *Gal* 5, 12), a kladie proti nej duchovnú obriezku, podobne ako v Knihe Deuteronomium, kde sa hovorí o obriezke srdca.³⁴² V tomto prípade by kontextom mohol byť spor ohľadom zachovávania židovských predpisov v rámci kresťanských cirkví, ako je to v Liste Galaťanom. No pravdepodobnejšie sa vzťahuje na pohanské prostredie – podobne ako v *Zjv* 22, 15 –, v ktorom Filipania žili, a Pavol tu pranieruje pohanské mravy: sexuálne zvrátenosti, nemorálne správanie, kultové mrzačenie pri kultoch spojených s orgiami.³⁴³

³⁴² *Dt* 10, 16; porov. *Jer* 4, 4; *Rim* 2, 29.

³⁴³ Porov. *1 Kor* 6, 9 – 11; *Ef* 4, 17 – 19. V *Dt* 23, 18 „pes“ označuje prostitúta; v Grécku bola suka symbolom necudnosti. Ohľadom kultového mrzačenia porov. *Lv* 21, 5; *1 Kr* 18, 28; *Iz* 15, 2; *Oz* 7, 14.

81. Pokiaľ ide o Abrahámovu potomstvo, Pavol rozlišuje – ako sme už uviedli – medzi „deťmi prisľúbenia ako Izák“, ktoré sú tiež deťmi „podľa Ducha“, a deťmi „podľa tela“.³⁴⁴ Aby sme boli „Božími deťmi“ (*Rim* 9, 8), nestačí byť „deťmi podľa tela“, pretože základnou podmienkou je pripojiť sa k tomu, ktorého poslal Boh, „aby sme dostali adoptívne synovstvo“ (*Gal* 4, 4 – 5).

V inom kontexte nerobí apoštol toto rozlíšenie, ale hovorí celkovo o Židoch. Tvrdí, že majú výsadu byť nositeľmi Božieho zjavenia (*Rim* 3, 1 – 2). Táto výsada ich však nevyslobodila spod vlády hriechu (3, 9 – 19), a teda ich nezabavila ani potreby dosiahnuť ospravedlnenie skrze vieru v Krista a nie zachovávaním zákona (3, 20 – 22).

Keď Pavol uvažuje o situácii Židov, ktorí sa nepripojili ku Kristovi, usiluje sa vyjadriť svoju hlbokú úctu, ktorú k nim prechováva tým, že vypočítava obdivuhodné dary, ktoré prijali od Boha: „Oni sú Izraeliti, majú adoptívne synovstvo, slávu, zmluvy, zákonodarstvo, bohoslužbu prisľúbenia. Ich sú praotcovia a z nich podľa tela pochádza Kristus; on je nad všetkým Boh, zvelebený naveky. Amen“ (*Rim* 9, 4 – 5).³⁴⁵ Napriek neprítomnosti slovies nemožno temer pochybovať o tom, že Pavol chcel hovoriť o aktuálnom vlastníctve (porov. 11, 29), i keď v jeho myslení nie je toto vlastníctvo dostačujúce, lebo odmietajú najdôležitejší Boží dar, jeho Syna, hoci sa z nich podľa tela narodil. Pavol o nich dosvedčuje, že „horlia za Boha“, ale dodáva, že „nie podľa pravého poznania; keďže nepoznajú Božiu

³⁴⁴ *Gal* 4, 28 – 29; *Rim* 9, 8.

³⁴⁵ V gréčtine sa namiesto „majú“ dvakrát používa jednoduchý genitív, ktorý vyjadruje vlastnícky vzťah (doslovne: „ktorých [sú]“); a namiesto „z nich pochádza“ sa používa genitív v spojení s predložkou *ex*, ktorý vyjadruje pôvod.

spravodlivosť, a usilujú sa postaviť svoju spravodlivosť, nepodriadili sa Božej spravodlivosti“ (10, 2 – 3). Napriek tomu ich však Boh neopúšťa. V jeho pláne je zmiľovať sa nad nimi. „Slepota“, doslova zatvrdilosť, ktorá postihla „časť Izraela“, je len prechodnou etapou, ktorá je dočasne na osov (11, 25); po nej bude nasledovať spása (11, 26). Pavol zhrňa situáciu do jednej antitetickéj vety, po ktorej nasleduje kladné tvrdenie:

„Vzhľadom na evanjelium sú nepriateľmi kvôli vám, ale vzhľadom na vyvolenie sú milovaní kvôli otcom. Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ (11, 28 – 29).

Pavol vidí situáciu realisticky. Medzi Kristovými učeníkmi a Židmi, ktorí v neho neveria, je protikladný vzťah. Títo Židia popierajú kresťanskú vieru; neprijímajú Ježiša ako svojho Mesiáša (*Christos*) a Božieho Syna. Kresťania nemôžu nepopierať takýto postoj. No na úrovni hlbšej než je tento protichodný vzťah už odteraz existuje vzťah lásky, a ten je definitívny, zatiaľ čo ten druhý je len dočasný.

2. Židia v ostatných listoch

82. List Kolosanom obsahuje pomenovanie „Žid“ len raz, vo vete, ktorá hovorí, že v novom človeku už niet ani „Gréka, ani Žida“, a ktorý ihneď dodáva paralelný výraz „obriezky ani neobriezky“. Je len „Kristus, ktorý je všetko a vo všetkom“ (*Kol* 3, 11). Táto veta, ktorá opakuje učenie z *Gal* 3, 28 a *Rim* 10, 12, na základnej rovine vzťahu ku Kristovi odmieta prisudzovať židovskej výnimočnosti akýkoľvek význam. Nevyslovuje žiadny súd nad Židmi, ani nad Grékmi.

Hodnota obriezky pred Kristovým príchodom je potvrdená nepriamo, keď autor pripomína Kolosanom, že voľakedy boli „mŕtvi v hriechoch a neobriezke svojho tela“ (2, 13). No táto hodnota židovskej obriezky bola zatienená „obriezku Kristovou“, „obriezku urobenou nie rukou, ale vyzlečením hriešneho tela“ (2, 11); spoznáваме tu narážku na účasť kresťanov na Kristovej smrti prostredníctvom krstu (porov. *Rim* 6, 3 – 6). Z toho vyplýva, že náboženská situácia Židov, ktorí neveria v Krista, je neuspokojivá, no tento dôsledok tu nie je vyjadrený.

V *Liste Efezanom* sa slovo „Žid“ vôbec nevyskytuje. Len raz sa spomína slovo „predkožka“ a „obriezka“ vo vete narážajúcej na pohrdanie pohanov zo strany Židov. Pohanov nazývajú „neobrezancami“ tí, ktorí si hovoria „obrezaní“ (2, 11). Na druhej strane v súlade s učením v *Liste Galaťanom* a *Rimanom* opisuje autor, vystupujúci v mene žido-kresťanov, situáciu týchto Židov pred obrátením negatívnymi pojmami: patrili k „neposlušným synom“, k spoločnosti pohanov (2, 2 – 3) a ich správanie bolo zotročené tým, „čo chcelo telo“. Boli teda „od prírody deťmi hnevu ako ostatní“ (2, 3). Ďalší úryvok z tohto listu však nepriamo poskytuje o situácii Židov iný, tentoraz pozitívny obraz, keď opisuje smutný osud ne-židov, ktorí „boli bez Krista, mimo izraelského spoločenstva, bez účasti na zmluvách s prisľúbením, bez nádeje a bez Boha na svete“ (2, 12). Tým sa pripomínajú a veľmi vysoko oceňujú výsady Židov.

Hlavnou témou listu je práve nadšené potvrdenie skutočnosti, že tieto výsady, ktoré dosiahli svoje naplnenie Kristovým príchodom, sú teraz dosiahnuteľné aj pre pohanov, ktorí sú „spoludedičmi, spoluúdmi a spoluúčastníkmi prisľúbenia v Kristovi Ježišovi“ (3, 6). Ježišovo ukrižovanie sa chápe ako udalosť, ktorá zničila Zákonom vystavaný

múr rozdelenia medzi Židmi a pohanmi, a tak odstránila nenávisť (2, 14). Je tu perspektíva dokonale harmonických vzťahov. Kristus je pokoj medzi jednými a druhými tak, že z oboch vytvoril jedného nového človeka a zmieril oboch s Bohom v jednom tele (2, 15 – 16). Odmietnutie kresťanskej viery väčšinou Židov sa nespomína. Zostávame v zmierlivej atmosfére.

Pastorálne listy, zaoberajúce sa vnútornou organizáciou kresťanských komunít, nikdy nehovoria o Židoch. Nachádza sa tu iba jediná narážka na „takých, čo sú z obriezky“ (Tít 1, 10), ale ide tu o žido-kresťanov patriacich ku komunite. Sú kritizovaní za to, že sú viac ako ostatní členovia komunity „nepoddajní, zbytočne hovoriaci a zvodcovia“. Na druhej strane sa predpokladá, že varovanie pred konečnými rodokmeňmi, ktoré nachádzame v 1 Tím 1, 4 a Tít 3, 9, sa vzťahuje na židovské špekulácie ohľadom osobností Starého zákona, na tzv. „židovské bájky“ (Tít 1, 14).

Rovnako v *Liste Hebrejom* nie sú nikdy menovaní ani „Židia“, ani „Hebreji“. Raz sa spomínajú „synovia Izraela“, no v súvislosti s exodom (Hebr 11, 22), a dvakrát „Boží ľud“.³⁴⁶ O židovských kňazoch hovorí ako o tých, „čo slúžia stánku“ (13, 10), a autor tým naznačuje odstup, ktorý ich oddeľuje od kresťanskej bohoslužby. V pozitívnom zmysle pripomína Ježišovo spojenie s „Abrahámovým potomstvom“ (2, 16) a Júdovým kmeňom (7, 14). Autor dokazuje aj nedostatočnosť starozákonných inštitúcií, predovšetkým obetného kultu, ale stále sa pritom opiera o Starý zákon, ktorého hodnotu, ako Božieho zjavenia, plne uznáva. Pokiaľ ide o hodnotenie Izraelitov minulých storočí, nie je jednostranné, ale verne zodpovedá hodnoteniu samotného

³⁴⁶ Hebr 4, 9; 11, 25; porov. 10, 30 „jeho ľud“.

Starého zákona: na jednej strane, keď cituje a komentuje Ž 95, 7 – 11, pripomína nedostatok viery v pokolení exodu,³⁴⁷ no na druhej strane načrtáva veľkolepú fresku príkladov viery, ktoré po stáročia vydávali Abrahám a jeho potomstvo (11, 8 – 38). Pokiaľ hovoríme o Kristovom utrpení, List Hebrejom sa vôbec nezmieňuje o zodpovednosti židovských autorít, ale jednoducho hovorí, že Ježiš znášal „protirečenie hriešnikov“.³⁴⁸

To isté pozorujeme aj v *Prvom Petrovom liste*, ktorý pripomína Kristovo utrpenie, keď bez ďalšieho spresnenia hovorí o Pánovi, ktorého „ľudia zavrhlí“ (1 Pt 2, 4). Tento list pripisuje kresťanom slávnostné tituly izraelského ľudu,³⁴⁹ no bez akéhokoľvek polemického dôrazu. Židov nikdy nemenuje. To isté platí o *Jakubovom liste*, *Druhom Petrovom liste* a *Júdovom liste*. Tieto listy sú preniknuté židovskými tradíciami, no nezaoberajú sa otázkou vzťahov medzi kresťanskou cirkvou a židovskými súčasníkmi.

3. Židia v Zjavení apoštola Jána

83. Veľmi priaznivé hodnotenie Židov sa prejavuje v celej knihe Zjavenia, no predovšetkým v zmienke o 144 000 „služobníkoch nášho Boha“, označených „na čele“ „pečaťou živého Boha“ (Zjv 7, 2 – 4), ktorí pochádzajú zo „všetkých kmeňov synov Izraela“, vymenovaných rad za radom (to je jediný prípad v Novom zákone: Zjv 7, 5 – 8). Zjavenie vrcholí opisom „nového Jeruzalema“ (Zjv 21, 2), ktorý má dvanásť brán, na ktorých sú napísané „mená dvanástich kmeňov synov Izraela“ (21, 12), paralelne k „dvanástim

³⁴⁷ Nm 14, 1 – 35; Hebr 3, 7 – 4, 11.

³⁴⁸ Hebr 12, 3; porov. Lk 24, 7.

³⁴⁹ 1 Pt 2, 9; Ex 19, 6; Iz 43, 21.

menám dvanástich Baránkových apoštolov“, napísaných na dvanástich základných kameňoch mesta (21, 14).

V dvoch paralelných vetách (2, 9 a 3, 9) sa spomínajú „tí, čo hovoria, že sú Židia“, ale autor odmieta ich nároky a nazýva ich „synagógou satana“. Vo verši 2, 9 sú „tí, čo hovoria, že sú Židia“, obvinení z hanobenia kresťanského spoločenstva v Smyrne. V 3, 9 Kristus oznamuje, že budú prinútení pokloniť sa kresťanom z Filadelfie. Tieto vety napovedajú, že kresťania upierali titul „Židia“ tým Izraelitom, ktorí ich hanobili a stavali sa tak po boku satana, „žalobcu našich bratov“ (Zjv 12, 10). Sám osebe je teda titul „Židia“ hodnotený pozitívne ako vznešený titul, odopiera sa však synagóge, ktorá je voči kresťanom aktívne nepriateľská.

IV. ZÁVERY

A. VŠEOBECNÝ ZÁVER

84. Prvý záver, ktorý sa núka na konci tohto nevyhnutne stručného výkladu, je skutočnosť, že židovský ľud a jeho Sväté písma zaujímajú v kresťanskej Biblii mimoriadne významné miesto. Sväté písma židovského ľudu totiž tvoria podstatnú časť kresťanskej Biblie a v ďalšej časti sú zastúpené rôznymi spôsobmi. Bez Starého zákona by bol Nový zákon nerozlúštiteľnou knihou, rastlinou zbavenou koreňov a odsúdenou na uschnutie.

Nový zákon uznáva božskú autoritu Svätých písem židovského ľudu a opiera sa o túto autoritu. Keď hovorí o „Písmach“ a odvoláva sa na to, čo „je napísané“, odvoláva sa práve na Sväté písma židovského ľudu. Tvrdí, že tieto Písma sa nutne museli naplniť, lebo vymedzujú Boží plán, ktorý sa nemôže neuskutočniť, hoci naráža na prekážky i na odpor zo strany ľudí. Nový zákon dodáva, že tieto Písma sa skutočne naplnili v Ježišovom živote, v jeho umučení a zmŕtvychvstaní, ako aj v založení Cirkvi otvorenej pre všetky národy. To všetko úzko spája kresťanov so židmi, pretože prvou črtou naplnenia Písem je znak súladu a kontinuity s nimi. Tento znak je základný. Naplnenie v sebe nevyhnutne nesie aj znak diskontinuity v niektorých bodoch, pretože bez nej by nebolo pokroku. Táto diskontinuita je zdrojom rozporov medzi kresťanmi a židmi a je zbytočné to zastierať. No v minulosti bolo nesprávne, že sa jednostranne zdôrazňovala, až tak, že sa už nebrala do úvahy podstatná kontinuita.

Táto kontinuita má hlboké korene a prejavuje sa na viacerých úrovniach. Podobný vzťah spája Písmo a Tradíciu

tak v kresťanstve, ako aj v judaizme. Židovské exegetické metódy sú často využívané v Novom zákone. Zostavenie kresťanského kánonu Starého zákona je odrazom situácie, v akej sa Písma židovského ľudu nachádzali v prvom storočí. Na presnú interpretáciu textov Nového zákona je veľmi často nevyhnutné poznať judaizmus tej doby.

85. No najmä pri štúdiu veľkých starozákonných tém a ich pokračovania v Novom zákone si uvedomujeme pôsobivú symbiózu, ktorá spája obe časti kresťanskej Biblie, a zároveň prekvapujúcu silu duchovných väzieb, spájajúcich Kristovu cirkev so židovským ľudom. V jednom i druhom Zákone je to ten istý Boh, ktorý vstupuje do vzťahov s ľuďmi a pozýva ich žiť v spoločenstve s ním; je to jediný Boh a zdroj jednoty; Boh Stvoriteľ, ktorý sa naďalej stará o potreby svojich stvorení, predovšetkým tých, ktoré sú obdarené rozumom a slobodou, povolané poznať pravdu a milovať; Boh Osloboditeľ a predovšetkým Spasiteľ, pretože ľudské bytosti, stvorené na jeho obraz, upadli v dôsledku svojich vín do poľutovaniahodného otroctva.

Keďže Boží plán sa má rozvíjať v oblasti vzájomných ľudských vzťahov, uskutočňuje sa v dejinách. Nemožno ho preto odhaliť pomocou filozofických dedukcií, týkajúcich sa ľudskej bytosti vo všeobecnosti. Zjavuje sa prostredníctvom nepredvídateľných Božích iniciatív a najmä výzvou adresovanou Abrahámovi, jedinej osobe, vyvolenej spomedzi celého množstva ľudí (*Gn* 12, 1 – 3), tým, že Boh berie do svojich rúk jeho osud, ako aj osud jeho potomstva, ktoré sa stane ľudom, ľudom Izraela (*Ex* 3, 10). Vyvolenie Izraela, ktoré je ústrednou témou Starého zákona (*Dt* 7, 6 – 8), je základom aj v Novom zákone. Ježišovo narodenie ho nielenže vôbec nespochybňuje, naopak, celkom jasne

ho potvrdzuje. Ježiš je „synom Dávida, synom Abraháma“ (*Mt* 1, 1). Prichádza, aby „vyslobodil svoj ľud z hriechov“ (1, 21). Je Mesiášom prisľúbeným Izraelu (*Jn* 1, 41. 45), „Slovom“ (Logos), ktoré prišlo „do svojho vlastného“ (*Jn* 1, 11 – 14). Spása, ktorú priniesol svojím veľkonočným tajomstvom, je ponúknutá v prvom rade Izraelitom.³⁵⁰ Ako to Starý zákon predvídal, má táto spása na druhej strane aj univerzálny dosah.³⁵¹ Ponúka sa aj pohanom. Mnohí z nich ju aj skutočne prijali, až nadobudli medzi Kristovými učeníkmi väčšinu. No kresťania pochádzajúci z pohanských národov majú účasť na spáse len preto, že sú prostredníctvom viery v Mesiáša Izraela začlenení do Abrahámovho potomstva (*Gal* 3, 7. 29). Mnohí kresťania pochádzajúci z pohanských národov si dostatočne neuvedomujú, že čo do prirodzenosti boli „planou olivou“ a ich viera v Krista ich naštepila na Bohom vyvolenú olivu (*Rim* 11, 17 – 18).

Vyvolenie Izraela sa konkretizovalo v zmluve na Sinaji a v ustanovizniach spojených s ňou, predovšetkým v Zákone a v chráme. Nový zákon nadväzuje na túto zmluvu a tieto inštitúcie. Nová zmluva ohlasovaná Jeremiášom a založená prostredníctvom Ježišovej krvi priniesla naplnenie plánu zmluvy medzi Bohom a Izraelom, pričom prekonala zmluvu zo Sinaja novým Pánovým darom, ktorý v sebe integruje a znásobuje jeho prvý dar. Podobne „zákon Ducha, ktorý dáva život v Kristovi Ježišovi“ (*Rim* 8, 2), predstavujúci vnútorný dynamizmus, poskytuje liek proti bezmocnosti (8, 2) Zákona zo Sinaja a kresťanov robí schopnými žiť vo veľkodušnej láske, ktorá je „naplnením Zákona“ (*Rim* 13, 10). Pokiaľ ide o pozemský chrám, Nový

³⁵⁰ *Sk* 3, 26; *Rim* 1, 16.

³⁵¹ *Ž* 98, 2 – 4; *Iz* 49, 6.

zákon sa vyjadruje v pojmoch pripravených Starým zákonom, pričom hodnotu materiálnej stavby ako Božieho príbytku relativizuje (Sk 7, 48) a požaduje také chápanie vzťahu k Bohu, ktoré zdôrazňuje vnútornú stránku. V tomto bode, podobne ako v mnohých iných je zrejmé, že kontinuita sa zakladá na prorockom podnete Starého zákona.

V minulosti sa mohlo zdať, že oddelenie medzi židovským ľudom a Cirkvou Ježiša Krista bolo v istých dobách a na istých miestach už završené. No vo svetle Písem k tomu nikdy nemohlo dôjsť, lebo úplné oddelenie Cirkvi od synagógy je v rozpore so Svätým písmom.

B. PASTORAČNÉ USMERNENIA

86. Druhý vatikánsky koncil odporučil „vzájomné poznanie a obojstrannú úctu“ medzi židmi a kresťanmi a zároveň vyhlásil, že toto poznanie a túto úctu „možno docieľať najmä biblickými a teologickými štúdiami a bratským dialógom“.³⁵² V tom istom duchu bol vypracovaný aj tento dokument, a to s nádejou, že bude v tomto smere pozitívnym príspevkom a podnietom v Kristovej cirkvi lásku voči židom, ako si to želal pápež Pavol VI. v deň vyhlásenia koncilového dokumentu *Nostra aetate*.³⁵³

Práve týmto dokumentom položil Druhý vatikánsky koncil základy pre nové chápanie našich vzťahov so židmi, keď hovorí, že „podľa apoštola [Pavla] sú Židia Bohu,

³⁵² Deklarácia *Nostra aetate* o postoji Cirkvi k nekresťanským náboženstvám, 4.

³⁵³ PAVOL VI.: homília 28. októbra 1965: „ut erga eos reverentia e amor adhibeatur spesque in iis collocetur“ („aby sa im preukazovala úcta a láska a vkladala sa do nich nádej“).

ktorého dary a povolanie sú neodvolateľné, ešte stále veľmi milí kvôli otcom (porov. *Rim* 11, 29).“³⁵⁴

Ján Pavol II. dal vo svojom učiteľskom úrade viackrát podnet na prehĺbenie tejto koncilovej deklarácie. Pri svojej návšteve synagógy v Mohuči (Mainz 1980) povedal: „Stretnutie Božieho ľudu Starého zákona, ktorý nebol Bohom nikdy zrušený (porov. *Rim* 11, 29), s ľuďom Nového zákona je v našej Cirkvi zároveň istým druhom vnútorného dialógu medzi prvou a druhou časťou jej Biblie.“³⁵⁵ Neskôr, keď sa pri svojej návšteve v rímskej synagóge (1986) obrátil na židovské komunity v Taliansku, vyhlásil: „Kristova cirkev objavuje svoje zväzky s judaizmom skúmaním svojho vlastného tajomstva (porov. *Nostra aetate*, 4). Židovské náboženstvo nie je pre nás ‚vonkajšie‘, ale v istom zmysle je vzhľadom na naše náboženstvo ‚vnútorné‘. Máme s ním teda také vzťahy ako so žiadnym iným náboženstvom. Ste našimi obľúbenými bratmi, a v istom zmysle by sa dalo povedať, našimi staršími bratmi.“³⁵⁶ A napokon počas sympózia o koreňoch antijudaizmu v kresťanskom prostredí (1997) pápež vyhlásil: „Tento ľud zhromaždil a viedol Boh, Stvoriteľ neba a zeme. Jeho existencia teda nie je iba prirodzenou a kultúrnou skutočnosťou... Je nadprirodzenou skutočnosťou. Tento ľud pretrvá napriek všetkému, lebo je to ľud zmluvy a Pán je verný svojej zmluve aj napriek ľudskej nevere.“³⁵⁷ Toto magistérium bolo akoby spečatené návštevou Jána Pavla II. v Izraeli, počas ktorej sa obrátil na hlavných rabínov Izraela týmito slovami: „My (židia

³⁵⁴ *Nostra aetate*, 4, AAS 58 (1966) 740.

³⁵⁵ *Documentation Catholique* 77 (1980) 1148.

³⁵⁶ *Documentation Catholique* 83 (1986) 437.

³⁵⁷ *Documentation Catholique* 94 (1997) 1003.

a kresťania) musíme spolupracovať na vytváraní budúcnosti, v ktorej už nebudú medzi kresťanmi protizidovské a medzi židmi protikresťanské postoje. Máme veľa spoločného. Spoločne môžeme urobiť veľa pre pokoj, spravodlivosť, za ľudskejší a bratskejší svet.“³⁵⁸

Zo strany kresťanov je základnou podmienkou pokroku v tomto smere vyhýbať sa každému jednostrannému čítaniu biblických textov Starého aj Nového zákona a usilovať sa o náležité prispôsobenie sa dynamike, ktorá tieto texty oživuje a ktorá je dynamikou lásky. V Starom zákone je Boží plán plánom spojenia v láske so svojím ľudom, v láske otcovskej, manželskej, a napriek nevere Izraela sa Boh tejto lásky nikdy nevzdáva, ale stále potvrdzuje jej trvácnosť (*Iz* 54, 8; *Jer* 31, 3). V Novom zákone prekonáva Božia láska i najťažšie prekážky; aj keď Izraeliti neveria v jeho Syna, ktorého im poslal ako Mesiáša a Spasiteľa, sú naďalej „milovanými“ (*Rim* 11, 28). Kto chce byť spojený s Bohom, musí ich tiež milovať.

87. Zaujaté čítanie biblických textov často vyvoláva vo vzťahu k židom ťažkosti. Ako sme videli, Starý zákon nešetří výčitkami, ba ani odsúdeniami na adresu Izraelitov. Je voči nim veľmi náročný. Namiesto spustenia lavíny obvinení je potrebnéjšie si uvedomiť, že tieto texty ilustrujú slová Pána Ježiša: „Kto mnoho dostal, od toho sa bude mnoho požadovať“ (*Lk* 12, 48) a že jeho slová sa týkajú aj nás kresťanov. Niektoré biblické rozprávania obsahujú aspekty nečestnosti alebo krutosti, ktoré sa zdajú morálne neprijateľné, no ktoré je nevyhnutné chápať v ich historickom a literárnom kontexte. Treba tiež rozpoznať

³⁵⁸ *Documentation Catholique* 97 (2000) 372.

aspekt pozvoľného historického pokroku Zjavenia: božská pedagogika sa ujala skupiny ľudí tam, kde sa práve nachádzali, a trpezlivo ich viedla k ideálu zjednotenia s Bohom a mravnej bezúhonnosti, od dosiahnutia ktorých je veľmi vzdialená i naša moderná spoločnosť. Toto konštatovanie má pomôcť vyvarovať sa dvoch nebezpečných krajností: na jednej strane toho, aby sme dávne predpisy považovali za platné i dnes pre kresťanov (napr. odmietanie transfúzie krvi z dôvodu vernosti Biblii), na druhej strane aby sme neodmietali Bibliu ako celok pod zámienkou, že je v nej veľa krutosti. Pokiaľ ide o rituálne predpisy, ako napr. normy o čistom a nečistom, treba si uvedomiť, že majú symbolický a antropologický význam, a zároveň treba rozlišovať ich sociologickú a náboženskú funkciu.

V Novom zákone nie sú výčitky voči židom častejšie ani ostrejšie než obvinenia vznesené proti nim v Zákone a Prorokoch. Nesmú teda slúžiť ako základ pre antijudaizmus. Ich zneužívanie v tomto duchu protirečí celkovému zameraniu Nového zákona. Skutočný antijudaizmus, teda postoj pohrdania, nepriateľstva a prenasledovania voči Židom z dôvodu ich identity, sa nevyskytuje v žiadnom z textov Nového zákona a je nezlučiteľný s učením Nového zákona. Jestvujú len výčitky adresované niektorým skupinám židov z náboženských dôvodov a na druhej strane polemické texty zamerané na obranu kresťanského apoštolátu proti tým židom, ktorí mu bránia.

Treba však uznať, že niektoré z týchto pasáží môžu poslúžiť ako zámienka pre antijudaizmus a že na tento cieľ boli skutočne používané. Aby sme sa vyhli takýmto odklonom, treba mať na pamäti, že novozákonné polemické texty, ba aj tie, ktoré používajú zovšeobecňujúce výrazy, zostávajú vždy viazané na daný historický kontext a nikdy nechceli

zvalovať vinu na židov všetkých čias a miest len pre samotný fakt, že sú židia. Tendencia vyjadrovať sa všeobecnými pojмами, zdôrazňovať negatívne stránky nepriateľov a bez slova obísť tie pozitívne, ako aj nebrať do úvahy ich motiváciu a prípadný dobrý úmysel, je charakteristická pre polemickej štýl celého staroveku a možno ju pozorovať tak v rámci judaizmu, ako aj raného kresťanstva, pričom sa praktizovala voči odpadlíkom každého druhu.

Keďže Nový zákon je v podstate ohlasovaním naplnenia Božieho plánu v Ježišovi Kristovi, nachádza sa v hlbokom rozpore s prevažnou väčšinou židovského ľudu, ktorý v toto naplnenie neverí. Nový zákon teda zároveň vyjadruje svoju pripútanosť k Zjaveniu Starého zákona i svoj nesúlads s synagógou. Tento nesúlads však nemožno kvalifikovať ako „antijudaizmus“, pretože ide o nezhodu na úrovni viery, ktorá je zdrojom náboženských sporov medzi dvoma skupinami ľudí, ktoré síce vychádzajú z rovnakého základu viery v Starom zákone, no rozchádzajú sa v spôsobe chápania ďalšieho vývoja tejto viery. Nech by však bol tento rozpor akokoľvek hlboký, takáto nezhoda v žiadnom prípade neznamená vzájomné nepriateľstvo. Pavlov príklad v *Rim* 9 – 11 ukazuje, že postoj rešpektu, úcty a lásky k židovskému ľudu je jediným skutočne kresťanským postojom v tejto situácii, ktorá tajomným spôsobom tvorí súčasť celkovo pozitívneho Božieho plánu. Dialóg je stále možný, lebo židia i kresťania majú bohaté spoločné dedičstvo, ktoré ich spája, a je veľmi žiaduce, aby sa postupne na jednej i na druhej strane odstránili predsudky a nedorozumenia a aby sa podporovalo lepšie poznanie spoločného dedičstva a posilňovali vzájomné spojivá.

SKUPINA ORTODOXNÝCH RABÍNOV

PLNIŤ VÔĽU NÁŠHO OTCA NA NEBESIACH: SMEROM K PARTNERSTVU MEDZI ŽIDMI A KREŠŤANMI

3. decembra 2015

Po takmer dvoch tisícročiach vzájomného nepriateľstva a odcudzenia my, ortodoxní rabíni, ktorí vedieme komunity, inštitúcie a semináre v Izraeli, Spojených štátoch amerických a Európe, si teraz uvedomujeme historickú príležitosť pred nami. Usilujeme sa plniť vôľu nášho Otca na nebesiach tým, že prijímame podanú ruku našich kresťanských bratov a sestier. Pri riešení morálnych výziev našej doby musia židia a kresťania partnersky spolupracovať.

1. Šoa sa skončila pred sedemdesiatimi rokmi. Išlo o zvrátené vyvrcholenie stáročí neúcty, útlaku a odmietania židov a následného nepriateľstva, ktoré vzniklo medzi židmi a kresťanmi. Spätne je jasné, že neschopnosť zastaviť toto pohrdanie a viesť konštruktívny dialóg pre dobro ľudstva oslabilo odpor voči sile zla antisemitizmu, ktorá uvrhla svet do vraždenia a genocídy.

2. Uznávame, že od Druhého vatikánskeho koncilu sa oficiálne učenie Katolíckej cirkvi o judaizme zásadne a nenávratne zmenilo. Promulgovanie *Nostra aetate* pred päťdesiatimi rokmi začalo proces zmierenia medzi našimi dvoma komunitami. *Nostra aetate* a ňou inšpirované neskoršie

oficiálne cirkevné dokumenty jednoznačne odmietajú akúkoľvek formu antisemitizmu, potvrdzujú večnú zmluvu medzi B-hom a židovským ľudom, odmietajú b-hovraždu a zdôrazňujú jedinečný vzťah medzi kresťanmi a židmi, ktorých pápež Ján Pavol II. nazval „našími staršími bratmi“ a pápež Benedikt XVI. „našími otcami vo viere“. Na tomto základe začali katolíci a ďalší predstavitelia kresťanstva úprimný dialóg so židmi, ktorý sa počas posledných piatich desaťročí rozvíja. Oceňujeme, že Cirkev potvrdila jedinečné miesto, ktoré Izrael zaujíma v posvätných dejinách a definitívnom vykúpení sveta. Dnes majú židia s mnohými kresťanmi skúsenosť úprimnej lásky a úcty, ktorú vyjadrujú prostredníctvom mnohých iniciatív dialógu, stretnutí a konferencií po celom svete.

3. Uznávame, tak ako Maimonides a Jehuda Halevi,¹ že kresťanstvo nie je náhoda ani omyl, ale chcený výsledok B-žej vôle a dar národom. B-h chcel oddelením judaizmu od kresťanstva odluku medzi partnermi s významnými teologickými rozdielmi, nie odluku medzi nepriateľmi. Rabin Jacob Emden napísal, že „Ježiš priniesol svetu dvojité dobro. Na jednej strane majestátne posilnil Mojžišovu Tóru... a ani jeden z našich učencov nezdôrazňoval nemennosť Tóry výraznejšie. Na druhej strane odstránil spomedzi národov modly a zaviazal ich siedmimi Noemovými prikázaniami, aby nekonali ako poľná zver, a pevne im vstúpil morálne vlastnosti... Kresťania sú spoločenstvá, ktoré konajú *kvôli nebesiam* a majú pretrvať; ich úmysel je motivovaný nebesami a odmena ich neminie“.² Rabin

¹ *Mišne Tóra, Zákony kráľov* 11, 4 (necenzurované vydanie); *Chazari*, 4, 22.

² *Seder Olam Rabba* 35 – 37; *Sefer ha-Šimuš* 15 – 17.

Samson Rafael Hirsch nás učil, že kresťania „prijali židovskú Bibliu Starého zákona ako knihu B-žieho zjavenia. Hlásia sa k viere v B-ha nebies a zeme, ako ho opisuje Biblia, a uznávajú zvrchovanosť B-žej prozreteľnosti“.³ Teraz, keď Katolícka cirkev uznala večnú zmluvu medzi B-hom a Izraelom, môžeme my židia uznať trvalú konštruktívnu platnosť kresťanstva ako nášho partnera pri vykúpení sveta, bez obáv, že to bude zneužitie na misionárske účely. Ako uviedla Bilaterálna komisia Vrchného rabinátu Izraela so Svätou stolicou pod vedením rabína Šeara Jašuva Cohena: „Už nie sme nepriatelia, ale jednoznační partneri pri formulovaní morálnych hodnôt nevyhnutných na prežitie a pre blaho ľudstva.“⁴ Ani jeden z nás nemôže naplniť B-žie poslanie na tomto svete sám.

4. Židia aj kresťania majú spoločné zmluvné poslanie zdokonaľovať svet pod zvrchovanosťou Všemohúceho, aby celé ľudstvo vzývalo jeho meno a aby boli zo zeme odstránené ohavnosti. Chápeme váhanie oboch strán uznať túto pravdu a vyzývame naše komunity, aby prekonalí obavy a vytvorili vzťah dôvery a úcty. Rabín Hirsch tiež učil, že *Talmud* kladie kresťanov „z hľadiska povinností medzi človekom a človekom presne na tú istú úroveň ako židov. Majú nárok na výhody spojené nielen so všetkými povinnosťami týkajúcimi sa spravodlivosti, ale aj na výhody spojené s aktívnou ľudskou bratskou láskou“. V minulosti sa na vzťahy medzi kresťanmi a židmi často nazeralo

³ Komentár k *Pirkei Avot* 4, 13.

⁴ Štvrté stretnutie Bilaterálnej komisie Vrchného rabinátu Izraela a Komisie Svätej stolice pre náboženské vzťahy so židmi, Grottaferrata, Taliansko (19. októbra 2004).

cez nepriateľský vzťah Ezaua a Jakuba, ale rabín Naftali Zvi Berliner (Neciv) už koncom 19. storočia pochopil, že B-h určil, aby židia a kresťania boli láskyplnými partnermi: „V budúcnosti, keď čistý duch pohne Ezauove deti k tomu, aby uznali izraelský národ a jeho cnosti, potom aj nás pohne k tomu, aby sme uznali, že Ezau je náš brat.“⁵

5. My židia a kresťania máme oveľa viacej toho, čo nás spája, než toho, čo nás rozdeľuje: etický monoteizmus Abraháma; vzťah s jediným Stvoriteľom nebies a zeme, ktorý nás všetkých miluje a stará sa o nás; židovské Sväté písma; vieru v záväznú tradíciu; a hodnoty života, rodiny, milosrdnej spravodlivosti, práva, neodňateľnej slobody, univerzálnej lásky a definitívneho svetového pokoja. Rabín Moses Rivkis (Be'er Hagoleh) to potvrdzuje, keď napísal, že „učenci sa zmieňovali len o vtedajšom modloslužobníkovi, ktorý neveril v stvorenie sveta, exodus, B-žie zázračné skutky a B-hom daný zákon. V protiklade k tomu národy, medzi ktorými sme rozptýlení, veria vo všetky tieto najpodstatnejšie skutočnosti náboženstva“.⁶

6. Naše partnerstvo žiadnym spôsobom nezmenšuje pretrvávajúce rozdiely medzi našimi dvoma komunitami a dvoma náboženstvami. Hoci potvrdzujeme základné etické záväzky, ktoré majú všetci ľudia pred B-hom a ktoré judaizmus vždy učil prostredníctvom univerzálnej Noemovej zmluvy, veríme, že B-h využíva na zjavenie svojej pravdy mnohých poslov.

⁵ Komentár ku *Genezis* 33, 4.

⁶ *Šulchan Aruch*, Hošen Mišpat, 425, 5.

7. Napodobňovaním B-ha musia židia a kresťania poskytnúť príklady služby, bezpodmienečnej lásky a svätosti. Všetci sme stvorení na svätý obraz B-ží a židia aj kresťania zostanú verní tejto zmluve tým, že budú spolu zohrávať aktívnu úlohu pri vykúpení sveta.

KOMISIA PRE NÁBOŽENSKÉ VZŤAHY SO ŽIDMI

„LEBO BOŽIE DARY A POVOLANIE
SÚ NEODVOLATEĽNÉ“
(RIM 11, 29)

ÚVAHY NAD TEOLOGICKÝMI OTÁZKAMI TÝKAJÚCIMI
SA VZŤAHOV MEDZI KATOLÍKMI A ŽIDMI
PRI PRÍLEŽITOSTI 50. VÝROČIA
NOSTRA AETATE (4)

Úvod

Pred päťdesiatimi rokmi bola promulgovaná deklarácia Druhého vatikánskeho koncilu Nostra aetate. Jej štvrtý bod predstavuje vzťahy medzi Katolíckou cirkvou a židovským ľudom v novom teologickom rámci. Cieľom nasledujúcich úvah je s vďačnosťou vyzdvihnúť všetko, čo sa mohlo uskutočniť vo vzťahoch medzi židmi a katolíkmi v priebehu posledných desaťročí, a zároveň poskytnúť nový impulz do budúcnosti. Pri opätovnom potvrdení osobitného postavenia židovsko-katolíckych vzťahov v širšom kontexte medzináboženského dialógu budú nastolené teologické otázky, ako napr. dôležitosť zjavenia, vzťah medzi starou a novou zmluvou, vzťah medzi univerzálnosťou spásy v Ježišovi Kristovi a presvedčením, že zmluva Boha s Izraelom nebola nikdy odvolaná, ale aj úlohou Cirkvi evanjelizovať vo vzťahu k judaizmu. Aktuálny dokument ponúka úvahu z katolíckej strany nad práve spomenutými témami a ich zasadenie do teologického kontextu s cieľom prehĺbiť ich zmysel v prospech oboch tradícií viery. Tento text

nie je dokumentom učiteľského úradu Cirkvi ani záväzným učením Katolíckej cirkvi, ale Komisia pre náboženské vzťahy so židmi pripravila zamyslenie nad aktuálnymi teologickými otázkami, ktoré sa vynorili v období po Druhom vatikánskom koncile. Zámerom je ponúknuť východisko pre ďalšie teologické skúmanie s cieľom obohatiť a posilniť teologický rozmer židovsko-katolíckeho dialógu.

1. Krátky náčrt vplyvu deklarácie *Nostra aetate* (4) v priebehu posledných 50 rokov

1. *Nostra aetate* (4) sa právom radí medzi dokumenty Druhého vatikánskeho koncilu, ktorým sa veľmi účinne podarilo dať Katolíckej cirkvi nové smerovanie. Táto zmena v postojoch Cirkvi k židovskému ľudu a judaizmu je zrejmá, už aj keď vezmeme do úvahy fakt, že v minulosti tu boli z oboch strán veľké výhrady, ale aj samotné dejiny kresťanstva boli vnímané ako poznačené diskrimináciou voči judaizmu a dokonca aj pokusmi o nútené konverzie (porov. *Evangelii gaudium*, 248). Na pozadí tohto komplexného vzájomného prepojenia je okrem iného aj asymetrický vzťah: židia sa ako menšina často museli konfrontovať s kresťanskou majoritou, od ktorej boli nezriedka aj závislí. Temný a hrozný tieň šoa nad Európou počas nacistického obdobia podnietil Cirkev k novým úvahám nad svojím prepojením so židovským ľudom.

2. Hlboké ocenenie judaizmu v *Nostra aetate* (4) prispelo k tomu, že komunity, ktoré boli v minulosti voči sebe navzájom nedôverčivé, sa časom postupne zmenili na dôveryhodných partnerov, ba dokonca na dobrých priateľov, schopných spoločne čeliť krízam a riešiť konflikty pozitívnym spôsobom. Štvrtý bod *Nostra aetate* sa preto

považuje za pevný základ pre každé úsilie zlepšiť vzťahy medzi katolíckmi a židmi.

3. S cieľom konkrétne uviesť do praxe *Nostra aetate* (4) bola pápežom blahoslaveným Pavlom VI. dňa 22. októbra 1974 zriadená Komisia pre náboženské vzťahy so židmi, ktorá je aj napriek svojmu organizačnému prepojeniu s Pápežskou radou na podporu jednoty kresťanov vo svojej činnosti nezávislá; jej úlohou je pokračovať v náboženskom dialógu s judaizmom a podporovať ho. No prepojenie tejto komisie s Pápežskou radou na podporu jednoty kresťanov má zmysel aj z perspektívy teológie, keďže odlúčenie Synagógy a Cirkvi sa považuje za prvý rozkol uprostred vyvoleného ľudu, z ktorého plynuli tie najzávažnejšie dôsledky.

4. Táto komisia Svätej stolice už v samotnom roku svojho založenia 1. decembra 1974 vydala svoj prvý oficiálny dokument s názvom *Smernice a návrhy na aplikáciu koncilovej deklarácie Nostra aetate* (4). Hlavným a novátorským cieľom tohto dokumentu bolo úsilie zbližovať sa s judaizmom a spoznať ho spôsobom, akým chápe sám seba, vyjadriť hlboký rešpekt kresťanstva vo vzťahu k nemu a zdôrazniť dôležitosť, ktorú Katolícka cirkev pripisuje dialógu so židmi, ako sa píše v tomto dokumente: „Zvlášť na praktickej úrovni je dôležité, aby sa kresťania usilovali lepšie poznať základné prvky náboženskej tradície judaizmu a aby si osvojili podstatné črty, ktorými židia definujú seba samých vo svetle svojej vlastnej náboženskej skúsenosti“ (Preambula). Dokument na základe svedectva viery Cirkvi v Ježiša Krista uvažuje o osobitnej povahe dialógu Cirkvi s judaizmom. Text poukazuje na skutočnosť, že korene kresťanskej liturgie majú svoj židovský pôvod, uvádza nové možnosti

zblíženia v oblasti vyučovania, vzdelávania a výchovy a na-
pokon navrhuje spoločné aktivity v sociálnej oblasti.

5. Po jedenástich rokoch 24. júna 1985 táto komisia Svätej stolice vydala druhý dokument s názvom *Poznámky k správ-
nemu spôsobu predstavovania židov a judaizmu v ohlasovaní
a v katechéze Katolíckej cirkvi*. Zameranie tohto dokumentu
je vo väčšej miere teologicko-exegetické, keďže uvažuje
o vzťahu medzi Starým a Novým zákonom, predstavuje
židovské korene kresťanskej viery, poukazuje na spôsob,
akým sú predstavení Židia v Novom zákone, uvádza, čo
majú príslušné liturgie spoločné osobitne počas hlavných
sviatkov liturgického roka, a v krátkosti sa venuje aj vzťa-
hu judaizmu a kresťanstva v dejinách. Vo vzťahu k „zemi
predkov“ dokument uvádza: „Kresťania sú povolani po-
chopiť toto náboženské prepojenie, ktoré má svoje korene
v biblickej tradícii, bez toho, aby si osvojili niektorú špeci-
fickú interpretáciu tohto vzťahu... Pokiaľ ide o existenciu
štátu Izrael a jeho politické rozhodnutia, nemožno na to
hľadiť v čisto náboženskej perspektíve, ale aj vo vzťahu
k všeobecným princípom medzinárodného práva“ (VI, 2).

6. Tretí dokument Komisie pre náboženské vzťahy so
židmi bol verejnosti predstavený 16. marca 1998. Jeho
predmetom je šoa a má názov *Pamätáme: úvaha o šoa*. Text
vyjadruje prísny, ale presný názor, keď ukazuje, že bilan-
cia 2000 rokov vzťahu medzi židmi a kresťanmi je, žiaľ,
negatívna. Dokument poukazuje na postoj kresťanov voči
antisemitizmu nacistického režimu a sústreďuje sa na po-
vinnosť kresťanov pamätať na ľudskú tragédiu šoa. V liste
na začiatku tohto vyhlásenia pápež svätý Ján Pavol II. vy-
jadruje nádej, že tento dokument „naozaj pomôže uzdraviť

rany minulých nepochopení a krívd. Nech pomôže pamäti mať nevyhnutnú účasť na procese formovania budúcnosti, v ktorej už nikdy nebude znovu možná neopísateľná neprávosť šoa¹.

7. Spomedzi dokumentov Svätej stolice treba uviesť aj text vydaný Pápežskou biblickou komisiou 24. mája 2001, ktorý sa explicitne zaoberá židovsko-katolíckym dialógom: *Židovský ľud a jeho Sväté písma v kresťanskej Biblii*. Pre tematiku dialógu medzi židmi a kresťanmi je to najdôležitejší exegetický a teologický dokument, je pokladnicou spoločných tém, ktoré majú svoj základ vo Svätých písmach judaizmu a kresťanstva. Tento text považuje Sväté písma židovského ľudu za „podstatnú časť kresťanskej Biblie“ (IV, 84), zaoberá sa ich základnými témami, rovnako ich prijatím vo viere v Krista, a detailným spôsobom ilustruje, ako sú Židia predstavení v Novom zákone.

8. Texty a dokumenty, akokoľvek dôležité, nemôžu nahradiť osobné stretnutia a dialóg tvárou v tvár. Prvé kroky židovsko-katolíckeho dialógu podnikol pápež blahoslavený Pavol VI. a po ňom tento dialóg inicioval a prehľboval pápež svätý Ján Pavol II. svojimi výrečnými gestami voči židovskému ľudu. Ako prvý pápež sa odobral do bývalého koncentračného tábora Auschwitz-Birkenau, kde sa modlil za obete šoa, no navštívil aj synagógu v Ríme, čím vyjadril svoju solidaritu židovskej komunite. V kontexte historickej návštevy Svätej zeme bol hosťom štátu Izrael, kde sa

¹ JÁN PAVOL II.: List kardinálovi Edwardovi Idrisovi Cassidymu 12. marca 1998. Preklad podľa http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/documents/rc_pc_chrstuni_doc_16031998_shoa_en.html (3. 11. 2018)

zúčastnil na medzináboženských stretnutiach, navštívil dvoch hlavných rabínov a modlil sa pri Západnom múre. Pravidelne sa stretával so skupinami židovských predstaviteľov jednak vo Vatikáne, ale aj počas svojich početných apoštolských ciest. Rovnako jeho nástupca pápež Benedikt XVI. už pred svojím zvolením na pápežský stolec sa venoval židovsko-katolíckemu dialógu a ponúkol prostredníctvom série konferencií dôležité teologické úvahy o vzťahu medzi starou a novou zmluvou a medzi Synagógou a Cirkvou. Po svojom zvolení pokračoval v stopách pápeža svätého Jána Pavla II., inicioval tento dialóg sebe vlastným spôsobom, uskutočnil rovnako pôsobivé gestá a vyjadril svoju úctu voči judaizmu cez silu svojich slov. Podobne vtedajšiemu kardinálovi Jorgemu Mariovi Bergoglioovi ako arcibiskupovi Buenos Aires ležalo na srdci vedenie židovsko-katolíckeho dialógu a medzi jeho priateľov patrili mnohí argentínski židia. V súčasnosti ako pápež pokračuje v zintenzívňovaní dialógu s judaizmom na medzinárodnej úrovni prostredníctvom početných priateľských stretnutí. Jedným z prvých bolo stretnutie, ktoré sa uskutočnilo v máji 2014 v Izraeli, kde sa pápež stretol s dvomi hlavnými rabínmi, navštívil Západný múr a modlil sa za obete šoa v Jad vašem.

9. Už pred zriadením tejto komisie Svätej stolice jestvovali kontakty a vzťahy s rôznymi židovskými organizáciami, ktoré zastrešoval vtedajší Sekretariát na podporu jednoty kresťanov. Keďže judaizmus má rôzne podoby a organizačne netvorí jednotu, Katolícka cirkev čelila výzve stanoviť, s kým hovoriť, keďže nebolo možné iniciovať individuálny a nezávislý bilaterálny dialóg s každou židovskou organizáciou a skupinou, ktoré boli disponibilné pre dialóg. Na

vyriešenie tohto problému židovské organizácie prijali návrh zo strany Katolíckej cirkvi vytvoriť jednotný orgán, ktorého úlohou bolo viesť tento dialóg. Medzinárodný židovský výbor pre medzináboženské konzultácie (International Jewish Committee on Interreligious Consultations, IJCIC) je tak oficiálnym židovským zástupcom pri Komisii pre náboženské vzťahy so židmi, spadajúcej pod Svätú stolicu.

10. IJCIC začal svoje práce v roku 1970 a už nasledujúceho roku sa v Paríži zorganizovala prvá spoločná konferencia. Rôzne konferencie, ktoré sa odvtedy zorganizovali, sú v kompetencii organizácie nazývanej Medzinárodný katolícko-židovský styčný výbor (International Catholic-Jewish Liaison Committee, ILC) a sú konkrétnym prejavom spolupráce medzi IJCIC a komisiou Svätej stolice. Vo februári 2011 mohol ILC v Paríži opäť s vďačnosťou hľadiť späť na štyridsať rokov organizovaného dialógu. Počas štyridsiatich rokov sa mnohé zdokonalilo; od niekdajších rozporov sa prešlo k užitočnej spolupráci, od možných konfliktov k účinnému riešeniu konfliktov, od spolunažívania poznačeného napätiami k pružnej a plodnej vzájomnosti. Preukázalo sa, že priateľské putá, ukuté počas tých rokov, sú pevné a umožňujú spoločne pristúpiť aj ku kontroverzným témam, a to bez rizika, že by trvalejšie poškodili dialóg. Toto sa stalo ešte potrebnším, lebo v posledných desaťročiach sa dialóg nezaobišiel bez určitých nezhôd. Vo všeobecnosti však môžeme s uspokojením konštatovať, že v židovsko-katolíckom dialógu sa zvlášť od začiatku nového milénia vynaložilo intenzívne úsilie otvorene a pozitívne čeliť názorovým nezhodám a sporom, ktoré sa z času na čas objavili, a tak sa vzájomné vzťahy mohli posilniť.

11. Okrem dialógu s IJCIC treba spomenúť oficiálne rozhovory s Hlavným rabinátom Izraela, ktoré možno nepochybne považovať za ovocie stretnutia, ktoré mal pápež svätý Ján Pavol II. v Jeruzaleme s dvomi hlavnými rabínmi počas svojej krátkej návštevy Izraela v marci 2000. Prvý rozhovor sa uskutočnil v Jeruzaleme v júni 2002; odvtedy sa každý rok organizuje stretnutie, ktoré sa striedavo koná v Ríme a v Jeruzaleme. Keďže ide o relatívne malé delegácie, je možné viesť osobnejšiu a intenzívnejšiu diskusiu o rôznych témach, medzi ktoré patrí posvätnosť života, postavenie rodiny, význam Svätých písem pre život spoločnosti, náboženská sloboda, etické princípy ľudského konania, ekologická výzva, vzťah medzi svetskou a náboženskou autoritou a základné požiadavky na náboženských lídrov v sekulárnej spoločnosti. Skutočnosť, že na týchto stretnutiach sa ako katolícki zástupcovia zúčastňujú biskupi a kňazi a židovskými zástupcami sú takmer výlučne rabíni, poskytuje výhodu, že k jednotlivým témam možno pristupovať aj z teologickej perspektívy. V tomto zmysle dialóg s Vrchným rabinátom Izraela umožnil nadviazať na celosvetovej úrovni otvorenejšie vzťahy medzi ortodoxným judaizmom a Katolíckou cirkvou. Na záver každého stretnutia sa zverejňuje spoločná deklarácia, ktorá dosvedčuje, aké je bohaté spoločné dedičstvo judaizmu a kresťanstva a aké cenné poklady ešte treba vyniesť na svetlo. Pri pohľade na viac ako desať rokov dialógu možno s vďačnosťou vyjadriť, že sa utvorilo pevné priateľstvo, ktoré je solídny základom, na ktorom možno stavať budúcnosť.

12. Práca Komisie pre náboženské vzťahy so židmi pri Svätej stolici sa, prirodzene, neobmedzuje iba na tieto dva oficiálne dialógy. Komisia má totiž ako svoj cieľ byť

otvorenou voči všetkým prúdom v rámci judaizmu a udržiavať kontakty so všetkými židovskými skupinami a organizáciami, ktoré chcú nadviazať vzťahy so Svätou stolicou. Židovská strana prejavila osobitný záujem o pápežské audiencie, do prípravy ktorých sa zapája komisia. No okrem priamych kontaktov so židmi sa komisia Svätej stolice usiluje aj v rámci Katolíckej cirkvi poskytovať príležitosti na dialóg s judaizmom a spolupracovať s jednotlivými biskupskými konferenciami podporovaním napredovania židovsko-katolíckeho dialógu na lokálnej úrovni. Konkrétnym príkladom toho je zavedenie „Dňa judaizmu“ v niektorých európskych krajinách.

13. V priebehu posledných desaťročí dialóg *ad extra*, ako aj dialóg *ad intra* viedli s postupujúcou jasnosťou k presvedčeniu, že kresťania aj židia sú nezvratne vzájomne závislí jedni od druhých a že z teologického hľadiska ich dialóg nie je záležitosťou výberu, ale povinnosťou. Židia a kresťania sa môžu vzájomne obohacovať vo svojom priateľstve. Cirkev by bez svojich židovských koreňov riskovala stratu svojho ukotvenia v dejinách spásy a následné sklznutie do ahistorickej gnózy. Pápež František poznamenáva, že „aj keď niektoré postoje kresťanov zostávajú pre židovstvo neprijateľné – a Cirkev nemôže prestať ohlasovať Ježiša ako Pána a Mesiáša –, je tu aj bohatá komplementárnosť, ktorá nám umožňuje spoločne čítať texty hebrejskej Biblie a vzájomne pomáha objavovať bohatstvá Božieho slova i prijímať mnohé etické postoje a spoločné úsilie o spravodlivosť i rozvoj národov“ (*Evangelii gaudium*, 249).

2. Osobitné teologické postavenie dialógu medzi katolíkmi a židmi

14. Dialóg s judaizmom je pre kresťanov čosi úplne osobitné, keďže kresťanstvo má židovské korene, ktoré podmieňujú jedinečnosť vzťahov medzi oboma tradíciami (porov. *Evangelii gaudium*, 247). Napriek historickému prerušeniu vzťahov a bolestným konfliktom, ktoré z toho plynuli, si Cirkev zostáva vedomá svojej trvalej kontinuity s Izraelom. Judaizmus nemôže byť jednoducho považovaný za jedno z ďalších náboženstiev; židia sú naši „starší bratia“ (pápež svätý Ján Pavol II.), naši „otcovia vo viere“ (Benedikt XVI.). Ježiš bol Žid, žil v duchu židovskej tradície svojej doby a bol formovaný rozhodujúcim spôsobom týmto náboženským prostredím (porov. *Ecclesia in Medio Oriente*, 20). Prví učeníci, ktorí sa okolo neho zhromaždili, mali rovnaké dedičstvo a ich každodenný život bol poznačený tou istou židovskou tradíciou. Ježiš sa vo svojom jedinečnom vzťahu k nebeskému Otcovi sústredil predovšetkým na ohlasovanie príchodu Božieho kráľovstva: „Naplnil sa čas a priblížilo sa Božie kráľovstvo. Kajajte sa a verte a evanjeliu“ (*Mk* 1, 15). V rámci judaizmu tej doby jestvovali rôzne predstavy o spôsobe, akým sa má Božie kráľovstvo uskutočniť; a predsa je Ježišovo ústredné poslanstvo o príchode Božieho kráľovstva v súlade s niektorými židovskými predstavami tej doby. Učenie Ježiša a jeho učeníkov nemožno pochopiť bez toho, že vezmeme do úvahy židovskú perspektívu a kontext živej tradície Izraela; ešte menej by sme ho chápali, keby sme ho vnímali v protiklade k tejto tradícii. Nemálo vtedajších Židov videlo v Ježišovi príchod „nového Mojžiša“, prislúbeného Pomazaného (Mesiáša). A predsa, jeho príchod vyvolal drámu, ktorej následky možno pociťovať i dnes.

Ježiš – naplno a celkom človek, Žid svojej doby, potomok Abraháma, syn Dávida, formovaný celou tradíciou Izraela, dedič prorokov – je v kontinuite so svojím ľudom a jeho dejinami. Na druhej strane on sám je vo svetle kresťanskej viery Bohom – Synom – a takto presahuje čas, dejiny a všetku pozemskú skutočnosť. Spoločenstvo tých, čo v neho veria, vyznáva jeho božstvo (porov. *Flp* 2, 6 – 11). V tomto zmysle je vnímaný v diskontinuite s dejinami, ktoré pripravili jeho príchod. Z pohľadu kresťanskej viery završuje plným spôsobom poslanie a očakávanie Izraela, no zároveň ich aj prekonáva a presahuje eschatologickým spôsobom. Základný rozdiel medzi judaizmom a kresťanstvom spočíva v spôsobe, akým pristupuje k hodnoteniu osoby Ježiša. Židia môžu vnímať Ježiša ako súčasť svojho ľudu, ako židovského učiteľa, ktorý sa cítil byť osobitným spôsobom povolaný ohlasovať Božie kráľovstvo. No skutočnosť, že spolu s ním ako Božím Prostredníkom prišlo Božie kráľovstvo, už presahuje židovský horizont mesiášskych očakávaní. Konflikt medzi Ježišom a židovskými predstaviteľmi tej doby v podstate nevychádzal z nejakého individuálneho porušenia zákona, ale z nároku, ktorým Ježiš vyjadroval, že koná s Božou mocou. Z tohto dôvodu osoba Ježiša pre židov bola a vždy aj bude „kameňom úrazu“, ústredným a neuralgickým bodom židovsko-katolíckeho dialógu. Z teologického hľadiska kresťania kvôli svojmu vlastnému seba-pochopeniu musia zohľadňovať judaizmus Ježišových čias a v určitej miere aj judaizmus, ktorý sa z neho v priebehu dejín ďalej rozvíjal. Vzhľadom na Ježišov židovský pôvod je pre kresťanov nevyhnutné tak či onak sa vyrovnáť s judaizmom. Dejiny vzťahov medzi judaizmom a kresťanstvom poznačoval aj tento vzájomný vplyv.

15. Dialóg medzi židmi a kresťanmi možno iba analogicky označiť za „medzináboženský dialóg“, čiže za dialóg medzi dvomi náboženstvami, ktoré sú vo svojej podstate rozdielne a odlišné. Nejde tu totiž o dve náboženstvá, ktorých podstata by bola vo svojich základoch odlišná, ktoré by sa rozvíjali nezávisle jedno od druhého bez vzájomných vplyvov. Pôdou, ktorá živila aj židov, aj kresťanov, je judaizmus Ježišových čias, ktorý stál pri zrode nielen kresťanstva, ale po zničení chrámu v roku 70 po Kr. aj pri zrode pobiblického rabínskeho judaizmu, ktorý sa musel zaobísť bez obetného kultu a ktorý vo svojom ďalšom vývoji závisel výlučne od modlitby a interpretácie Božieho zjavenia písaného i ústneho. Židia a kresťania majú teda spoločný pôvod a môžu byť považovaní za bratov, ktorí – ako sa to medzi bratmi často stáva – sa vybrali odlišnými cestami. Písma starovekého Izraela sú pevnou súčasťou Písem tak judaizmu, ako aj kresťanstva a oboma spoločenstvami sú považované za Božie slovo, za Zjavenie, za dejiny spásy. Prví kresťania boli Židia a je samozrejmé, že sa zhromažďovali ako súčasť komunity v synagóge, dodržiavali náboženské predpisy ohľadom jedál, zachovávali šabat a príkaz o obriezke, no zároveň vyznávali Ježiša ako Krista, Mesiáša, ktorého poslal Boh, aby spasil Izrael a celé ľudstvo. Počnúc sv. Pavlom sa „židovské hnutie za Ježiša“ s definitívnou platnosťou otváralo novým horizontom, čím presiahlo svoje čisto židovské korene. Postupne sa presadilo Pavlovo myslenie, teda myšlienka, že pre nežida nie je nutné, aby sa najprv stal židom, aby mohol vyznávať Krista. A tak v prvotných časoch Cirkvi tu boli takzvaní židokresťania i kresťania z pohanov, *ecclesia ex circumcisione* i *ecclesia ex gentibus*, cirkev židovského pôvodu a cirkev pohanského pôvodu, no spoločne tvorili jednu a jedinú Cirkev Ježiša Krista.

16. K oddeleniu Cirkvi od Synagógy však nedošlo ihneď, ale podľa niektorých novších poznatkov sa zdá, že k nemu došlo až v treťom alebo štvrtom storočí. Z toho vyplýva, že mnohí židokresťania prvotných čias nevideli žiadne protirečenie medzi životom v súlade s niektorými stránkami židovskej tradície a vyznávaním Ježiša ako Krista. Až keď pohanokresťania začali tvoriť väčšinu a polemika ohľadom osoby Krista v rámci židovskej komunity nadobudla ostrejšie kontúry, ukázalo sa, že definitívne odlúčenie je nevyhnutné. Postupom času sa obaja súrodenci – judaizmus a kresťanstvo – od seba stále viac vzdďalovali, narastalo medzi nimi nepriateľstvo a dochádzalo k vzájomným urážkam. Kresťania často predstavovali Židov ako Bohom zatratených a zaslepených, lebo neboli schopní uznať Ježiša za Mesiáša a Spasiteľa. Židia nezriedka vnímali kresťanov ako heretikov, ktorí kráčali vlastnou cestou a nie pôvodnou cestou, ktorú určil Boh. Nie bezdôvodne je kresťanstvo v Skutkoch apoštolov nazvané „Cestou“ (porov. *Sk* 9, 2; 19, 9. 23; 24, 14. 22) v protiklade k židovskej *halache*, ktorá stanovuje záväznú interpretáciu pre praktické správanie sa. Postupom času sa judaizmus a kresťanstvo od seba čoraz viac odcudzili, až dospeli k trpkým konfliktom a k vzájomnému obviňovaniu z opustenia cesty, stanovenej Bohom.

17. Viacerí cirkevní otcovia čoraz viac podporovali takzvanú teóriu nahradenia (alebo „substitucionizmus“²), až sa táto teória v stredoveku stala všeobecným teologickým

² Pôvodne použitý výraz (angl. *supersessionism*, tal. *supersessionismo*) je odvodený z latinského *supersedere* „sediť nad“, „byť nadradený / nadradený“, „nahradiť“. V odbornej literatúre sa takto už niekoľko desaťročí označuje tradičné kresťanské presvedčenie opísané vyššie. Pozn. zost.

základom pre vzťahy s judaizmom: keďže Izrael neuznal Ježiša ako Mesiáša a Božieho Syna, Boží záväzok a prisľúbenia sa už viac nevzťahovali na Izrael, ale začali sa týkať Cirkvi Ježiša Krista, ktorá je teraz pravým „novým Izraelom“, novým Božím vyvoleným ľudom. Hoci judaizmus a kresťanstvo vznikli na tej istej pôde, po ich vzájomnom odlúčení dospeli v priebehu storočí k teologickému antagonizmu, ktorý sa zmiernil až na Druhom vatikánskom koncile. V rámci nového teologického rámca sa Cirkev svojou deklaráciou *Nostra aetate* (4) jednoznačne hlási k židovským koreňom kresťanstva. Hoci sa pevne drží presvedčenia o spásе skrze explicitnú alebo aspoň implicitnú vieru v Ježiša Krista, Cirkev nespochybňuje trvalú lásku Boha k Izraelu, svojmu vyvolenému ľudu. Týmto stráca legitimitu teológia nahradenia, ktorá stavia do protikladu dve rozdielne skutočnosti, Cirkev z pohanov a odmietnutú Synagógu, ktorú táto Cirkev nahrádza. Z pôvodne úzkeho prepojenia medzi judaizmom a kresťanstvom sa vyvinul dlhotrvajúci vzťah plný napätí, ktorý sa však po Druhom vatikánskom koncile postupne mení na konštruktívny dialóg.

18. Základ pre teóriu nahradenia sa často hľadal v *Liste Hebrejom*. No tento spis sa neobracia na židov, ale skôr na kresťanov židovského pôvodu, ktorí začali pociťovať únavu a neistotu. Zámerom tohto listu bolo posilniť ich vieru a povzbudiť ich k vytrvalosti poukázaním na Ježiša Krista ako na pravého a definitívneho veľkňaza, sprostredkovateľa novej zmluvy. Tento kontext je nevyhnutný, ak máme v danom liste správne pochopiť kontrast medzi prvou, čisto pozemskou zmluvou, a druhou, zmluvou novou (porov. *Hebr* 9, 15; 12, 24) a lepšou (porov. 8, 7). Prvá zmluva je

predstavená ako prekonaná, už zastaraná a blízka svojmu zániku (porov. 8, 13), nová zmluva je charakterizovaná ako večná (porov. 13, 20). Tento protiklad *List Hebrejom* podopiera poukazom na prísľub novej zmluvy v Knihe proroka Jeremiáša 31, 31 – 34 (porov. *Hebr* 8, 8 – 12). Z toho vyplýva, že *List Hebrejom* nemá v úmysle dokazovať, že by prísľúbenia starej zmluvy boli nepravé, ale naopak, poukazuje na ich platnosť. Odkaz na starozákonné prísľúbenia chce pomôcť kresťanom a uistiť ich o spáse v Kristovi. V *Liste Hebrejom* teda nie je rozhodujúce stavenie do protikladu starej a novej zmluvy, ako ich chápeme my dnes, ani protiklad medzi Cirkvou a judaizmom. Protiklad je tu skôr medzi večným nebeským kňazstvom Krista a pozemským kňazstvom, ktoré je dočasné. Ústrednou témou *Listu Hebrejom* sa zoči-voči novej situácii stala kristologická interpretácia novej zmluvy. A práve z tohto dôvodu sa *Nostra aetate* (4) neodvoláva na *List Hebrejom*, ale skôr na myšlienky svätého Pavla v *Liste Rimanom* 9 – 11.

19. Vonkajší pozorovateľ by mohol nadobudnúť dojem, že text koncilovej deklarácie *Nostra aetate* sa zaoberá vzťahmi medzi Katolíckou cirkvou a všetkými svetovými náboženstvami paritným spôsobom. No postup, ako vznikala táto deklarácia, a samotný jej text ukazujú, že to bolo inak. Pôvodne pápež svätý Ján XXIII. navrhol, aby koncil vydal *Tractatus de Iudaeis*, ale napokon sa presadilo rozhodnutie vziať v *Nostra aetate* do úvahy všetky svetové náboženstvá. Ťažiskom tejto koncilovej deklarácie, ktorá skutočne dáva priestor aj vzťahu medzi Katolíckou cirkvou a ďalšími náboženstvami, je však jej štvrtý bod, ktorý sa sústreďuje na nový teologický vzťah k judaizmu. V tomto zmysle sa vzťah k judaizmu môže považovať za istý katalyzátor

pri definovaní vzťahu Katolíckej cirkvi k iným svetovým náboženstvám.

20. Napriek tomu z teologického hľadiska má dialóg s judaizmom v porovnaní s inými svetovými náboženstvami úplne iný charakter a koná sa na odlišnej úrovni. Viera židov, o ktorej svedčí Sväté písmo, viera zachytená na stránkach Starého zákona, nie je pre kresťanov iným náboženstvom, ale je základom ich vlastnej viery, hoci osoba Ježiša je pre kresťanov jednoznačne jediným interpretačným kľúčom Písem Starého zákona. Uholným kameňom kresťanskej viery je Ježiš (porov. *Sk* 4, 11; *1 Pt* 2, 4 – 8). Dialóg s judaizmom má však pre kresťanov jedinečné postavenie: kresťanstvo je vzhľadom na svoje korene spojené s judaizmom viac ako s akýmkoľvek iným náboženstvom. Preto v úzkom slova zmysle iba s určitou výhradou môže byť židovsko-kresťanský dialóg definovaný ako „medzináboženský dialóg“; *sui generis* by sa skôr malo hovoriť o „vnútro-náboženskom“ alebo o „vnútro-rodinnom“ dialógu. Pápež svätý Ján Pavol II. vo svojej reči prednesenej v rímskej synagóge 13. apríla 1986 túto situáciu opísal týmito slovami: „Židovské náboženstvo nie je pre nás ‚vonkajšie‘, ale v istom zmysle je vzhľadom na naše náboženstvo ‚vnútorné‘. Máme s ním teda také vzťahy ako so žiadnym iným náboženstvom. Ste našimi obľúbenými bratmi, a v istom zmysle by sa dalo povedať, našimi staršími bratmi.“

3. Zjavenie v dejinách ako „Božie slovo“ v judaizme a kresťanstve

21. V Starom zákone je Boží plán spásy predstavený jeho ľudu (porov. *Dei verbum*, 14). Tento plán spásy je jasne vyjadrený na začiatku biblických dejín pri Abrahámovom

povolání (porov. *Gn 12, 1 – 3*). Boh si na počiatku prostredníctvom Abraháma vyvolil izraelský ľud a oddelil ho od ostatných národov, aby mu zjavil seba samého a cez neho prehovoril k ľuďom s cieľom vykúpiť ľudstvo z hriechu a zhromaždiť ho ako jediný ľud. Boh sa svojmu vyvolenému ľudu postupne zjavoval prostredníctvom svojich poslov, svojich prorokov, ako pravý Boh, jediný Boh, živý Boh, ako Boh Vykupiteľ. Božie vyvolenie je konštitutívnym prvkom ľudu Izrael. No až po prvom veľkom zásahu Boha Vykupiteľa, po vyslobodení z egyptského otroctva (porov. *Ex 13, 17 n.*) a uzatvorení zmluvy na Sinaji (porov. *Ex 19 n.*) sa dvanásť kmeňov Izraela stalo skutočným národom a nadobudli vedomie, že sú Božím ľuďom, tými, ktorým bolo odovzdané Božie poslanstvo a prísľuby, že sú svedkami Božej milosrdnej dobroty uprostred národov a zároveň v prospech týchto národov (porov. *Iz 26, 1 – 9; 54; 60; 62*). Boh svoj národ poučil, ako má naplniť svoje poslanie a ako má sprostredkovať zjavenie, ktoré mu bolo zverené, a tak dal Izraelu Zákon, ktorý mu stanovuje, ako má žiť (porov. *Ex 20; Dt 5*), a ktorý ho odlišuje od ostatných národov.

22. Ako samotná Cirkev až do súčasnosti, tak aj Izrael nesie poklad svojho vyvolenia v krehkých nádobách. Vzťah Izraela k jeho Pánovi je príbehom jeho vernosti i nevernosti. Boh napriek nedostatočnosti a krehkosti nástrojov, ktoré si vyvolil na uskutočnenie svojho diela vykúpenia, prejavil svoje milosrdenstvo a zmilovanie skrze svoje dary, ako aj vernosť svojim prísľubom, ktoré žiadna ľudská nevernosť nemôže zmariť (porov. *Rim 3, 3; 2 Tim 2, 13*). V každej etape putovania svojho ľudu Boh vždy oddelil aspoň „malý počet“ (porov. *Dt 4, 27*), „zvyšok“ (porov. *Iz 1, 9; Sof 3, 12*;

porov. tiež Iz 6, 13; 17, 5 – 6), nevel'ké spoločenstvo veriacich, ktorí si „nesklonili kolená pred Bálom“ (1 Kr 19, 18). A prostredníctvom tohto zvyšku Boh uskutočnil svoj plán spásy. Trvalým objektom jeho vyvolenia a jeho lásky vždy zostal jeho ľud, aby sa prostredníctvom neho celé ľudstvo zjednotilo a dostalo k Bohu, čo je konečným cieľom.

23. Cirkev sa nazýva novým Božím ľudom (porov. *Nostra aetate*, 4), ale nie v tom zmysle, že by Boží ľud Izrael prestal jestvovať. Cirkev bola „obdivuhodne pripravovaná v dejinách izraelského ľudu a v Starom zákone“ (*Lumen gentium*, 2). Cirkev nenahrádza Boží ľud Izrael, pretože ako spoločenstvo, ktoré má svoj základ v Kristovi, predstavuje v Kristovi završenie prisľúbení odovzdaných Izraelu. Z toho nevyplýva, že Izrael, ktorý nedospel k tomuto završeniu, by už nemal byť považovaný za Boží ľud: „A hoci Cirkev je novým Božím ľudom, predsa neslobodno Židov predstavovať ani ako Bohom zavrhnutých, ani ako prekliatych, akoby to vyplývalo zo Svätého písma“ (*Nostra aetate*, 4).

24. Boh sa zjavil vo svojom Slove, a tak ho ľudstvo môže pochopiť v konkrétnych dejinných udalostiach. Toto Slovo pozýva všetkých ľudí k odpovedi. Ak je ich odpoveď v súlade s Božím Slovom, ich vzťah s Bohom je správny. U židov sa tomuto Slovu možno učiť prostredníctvom Tóry a tradície, ktorá je na nej založená. Tóra je návod na úspešný život v správnom vzťahu k Bohu. Kto zachováva Tóru, má život v jeho plnosti (porov. *Pirke Avot* II, 7). Zachovávaním Tóry žid dosahuje účasť na spoločenstve s Bohom. V súvislosti s tým pápež František povedal: „Kresťanské viero- vyznania nachádzajú svoju jednotu v Kristovi; judaizmus nachádza svoju jednotu v Tóre. Kresťania veria, že Ježiš

Kristus je Slovo Boha, ktoré sa stalo telom vo svete; podľa židov je Slovo Boha prítomné predovšetkým v Tóre. Obe tradície viery majú svoj základ v jedinom Bohu, v Bohu zmluvy, ktorý sa zjavuje ľuďom skrze svoje Slovo. Pri hľadaní správneho postoja voči Bohu sa kresťania obracajú ku Kristovi ako k prameňu nového života, židia k učeniu Tóry“ (Prihovor k členom Medzinárodnej rady kresťanov a židov, 30. júna 2015).

25. Judaizmus a kresťanská viera, ako ich predstavuje Nový zákon, predstavujú dva spôsoby, akými si Boží ľud môže osvojiť Sväté písma Izraela. Písma, ktoré kresťania nazývajú Starý zákon, sú teda otvorené obidvom spôsobom. Odpoveď na Božie spásenosné Slovo, ktoré je v súlade s jednou alebo druhou tradíciou, môže teda otvoriť prístup k Bohu, hoci náleží Božiemu rozhodnutiu určiť, akým spôsobom chce spasiť ľudí v každom jednotlivom prípade. Písma potvrdzujú skutočnosť, že Božia vôľa spasiť (človeka) sa týka celého ľudstva (porov. *Gn* 12, 1 – 3; *Iz* 2, 2 – 5; *1 Tím* 2, 4). Preto nejednotlivé dve rozdielne cesty, ktoré privádzajú k spásu, podľa tvrdenia: „Židia sú verní Tóre, kresťania Kristovi.“ Kresťanská viera vyznáva, že Kristovo dielo spásy je univerzálne a obracia sa na všetkých ľudí. Slovo Boha je jedinečnou a nerozdelenou skutočnosťou, ktorá nadobúda konkrétnu podobu v historickom kontexte každého človeka.

26. V tomto zmysle kresťania tvrdia, že Ježiš Kristus môže byť považovaný za „Božiu živú Tóru“. Tóra a Kristus sú Božím Slovom, sú Božím zjavením nám ľuďom ako svedectvo jeho bezhraničnej lásky. Preexistencia Krista ako Slova a Syna Otca je pre kresťanov základným doktrinálnym

tvrdením; podľa rabínskej tradície Tóra a meno Mesiáša jestvujú už pred stvorením (porov. *Genezis Rabba* 1, 1). Okrem toho podľa rabínskeho vysvetlenia Boh sám interpretuje Tóru v eschatologickej perspektíve, kým podľa kresťanského ponímania je všetko zjednotené v Kristovi ako v hlave na konci čias (porov. *Ef* 1, 10; *Kol* 1, 20). V Evanjeliu podľa Matúša je Kristus predstavený ako „nový Mojžiš“, *Mt* 5, 17 – 19 predstavuje Ježiša ako autoritatívneho a spoľahlivého vykladača Tóry (porov. *Lk* 24, 27. 45 – 47). V rabínskej literatúre nachádzame zasa stotožnenie Tóry s Mojžišom. V tomto kontexte sa Kristus ako „nový Mojžiš“ môže spájať s Tórou. Tóra a Kristus sú miestom Božej prítomnosti vo svete, a to spôsobom, akým je táto prítomnosť vnímaná v jednotlivých náboženských spoločenstvách. Hebrejský výraz *dabar* znamená „slovo“, ale aj „udalosť“ – a to by mohlo naznačovať, že slovo Tóry sa môže otvoriť udalosti Krista.

4. Vzťah medzi Starým a Novým zákonom a medzi starou a novou zmluvou

27. Zmluva, ktorú Boh ponúkol Izraelu, je neodvolateľná. „Boh nie je ako človek, že by luhal“ (*Nm* 23, 19; porov. *2 Tim* 2, 13). Trvalá vernosť Božieho vyvolenia, vyjadrená predchádzajúcimi zmluvami, nikdy nebola zavrhnutá (porov. *Rim* 9, 4; 11, 1 – 2). Nová zmluva neruší predchádzajúce zmluvy, ale privádza ich k naplneniu. Skrze Kristov príchod kresťania pochopili, že všetko, čo sa udialo v minulosti, treba interpretovať novým spôsobom. Pre kresťanov nadobúda nová zmluva úplne inú povahu, i keď zameralenie každej zmluvy spočíva v jedinečnom vzťahu s Bohom (porov. formulu zmluvy v *Lv* 26, 12: „budem vaším Bohom a vy budete mojím ľudom“). Podľa kresťanov nová zmluva

v Kristovi je vyvrcholením prisľúbení spásy starej zmluvy a z tohto dôvodu nie je nikdy nezávislá od nej. Nová zmluva má ako bázu a základ starú, pretože to Boh Izraela uzatvoril starú zmluvu s ľudom Izrael a umožnil novú zmluvu v Ježišovi Kristovi. Ježiš žil v čase starej zmluvy, no svojím dielom spásy novou zmluvou potvrdil a zdokonalil dimenzie starej zmluvy. Výraz zmluva vyjadruje vzťah s Bohom, ktorý sa uskutočňuje rozdielnym spôsobom u židov a kresťanov. Nová zmluva nemôže nikdy nahradiť starú zmluvu, ale predpokladá ju a dáva jej významu nový rozmer posilnením osobnej povahy Boha, ktorá bola zjavená v Starom zákone; a tak tento rozmer definuje ako otvorenosť voči každému, kto spomedzi všetkých národov odpovie svojou vernosťou (porov. *Zach* 8, 20 – 23; *Ž* 87).

28. Jednota a rozdielnosť medzi judaizmom a kresťanstvom vystupujú do popredia predovšetkým pri dosvedčovaní Božieho zjavenia. Vzhľadom na to, že Starý zákon je pevnou súčasťou kresťanskej Biblie, medzi judaizmom a kresťanstvom je hlboko zakorenený pocit spolupatričnosti a vnútorné prepojenie. Kresťanstvo má svoje korene v Starom zákone a z týchto koreňov neustále čerpá výživu. Kresťanstvo sa však zakladá na osobe Ježiša z Nazareta, v ktorom vyznáva Mesiáša prisľúbeného židovskému ľudu a jednorodeného Božieho Syna, ktorý po svojej smrti na križi a po svojom zmŕtvychvstaní odovzdáva seba samého skrze Ducha Svätého. So vznikom Nového zákona bola veľmi skoro nastolená otázka, ako chápať vzájomný vzťah oboch zákonov a napríklad či novozákonné spisy neprekonali tie staršie spisy a neukončili ich platnosť. Takýto názor v druhom storočí zastával Marcion, ktorý tvrdil, že Novým zákonom sa stala zastaranou kniha

prisľúbení Starého zákona, ktorej osudom je rozplynúť sa v žiare Nového zákona, tak ako sa svetlo mesiaca stáva zbytočným pri východe slnka. Tento vyhranený protiklad medzi hebrejskou Bibliou a Bibliou kresťanov sa nikdy nestal oficiálnym učením kresťanskej Cirkvi. Vylúčením Marciona z kresťanského spoločenstva v roku 144 Cirkev odmietla jeho pojem čisto „kresťanskej“ Biblie, očistenej od všetkých starozákonných prvkov, a dosvedčila svoju vieru v jediného Boha, pôvodcu oboch zákonov, a takto zostala vernou jednote Starého a Nového zákona, teda tomu, čo teológia nazýva *concordia testamentorum*.

29. Toto je, samozrejme, iba jedna stránku vzťahu medzi Starým a Novým zákonom. Spoločné dedičstvo Starého zákona nebolo iba základným prvkom duchovného puta medzi židmi a kresťanmi, ale spôsobovalo aj hlboké napätie vo vzťahoch medzi oboma tradíciami viery. Vyplýva to zo skutočnosti, že kresťania čítajú Starý zákon vo svetle Nového, teda s presvedčením, ktoré svätý Augustín vyjadril svojou hutnou formuláciou: „V Starom zákone sa skrýva Nový a v Novom zákone sa odhaľuje Starý“ (*Quaestiones in Heptateuchum*, 2, 73). Pápež svätý Gregor Veľký sa vyjadril podobným spôsobom, keď zadefinoval Starý zákon ako „predpoveď Nového zákona“ a Nový zákon ako „najlepší komentár Starého zákona“ (*Homiliae in Ezechielen* I, VI, 15; porov. *Dei verbum*, 16).

30. Táto kristologická exegéza môže ľahko navodiť dojem, že kresťania považujú Nový zákon nielen za naplnenie Starého zákona, ale aj za jeho náhradu. Na pochopenie toho, že tento dojem je neopodstatnený, si treba pripomenúť skutočnosť, že po tragédii zničenia Druhého chrámu

v roku 70 bol aj judaizmus nútený prikročiť k novému čítaniu Písem. Keďže saduceji, ktorí boli spojení s chrámom, túto tragédiu neprežili, rabíni, v šlapajach farizejov, ktorí už predtým vyvinuli vlastný osobitný spôsob čítania a vykladania Písem, teraz tak robili bez chrámu ako stredú židovského kultu.

31. V dôsledku toho sa sformovali dve odpovede na danú situáciu, alebo lepšie povedané, dva nové spôsoby čítania Písem, totiž kristologická exegéza u kresťanov a rabínska exegéza toho prúdu judaizmu, ktorý sa ďalej vyvíjal. Keďže každý z týchto spôsobov prinášal novú interpretáciu Písem, kľúčovým sa teraz stalo presné chápanie toho, aký vzťah majú tieto dva spôsoby jeden voči druhému. Keďže sa však kresťanská Cirkev a rabínsky pobiblický judaizmus rozvíjali paralelne, ale zároveň aj vo vzájomnej opozícii a nezáujme, nie je možné nájsť odpoveď na túto otázku iba na základe Nového zákona. Po mnohých storočiach vzájomného odmietania je teraz úlohou židovsko-katolíckeho dialógu umožniť vzájomný dialóg medzi týmito dvomi spôsobmi čítania biblických Písem a objaviť „bohatú komplementárnosť“ tam, kde sa nachádza, a „vzájomne si pomáhať objavovať bohatstvá Božieho slova“ (*Evangelii gaudium*, 249). Z tohto dôvodu dokument Pápežskej biblickej komisie z roku 2001 *Židovský ľud a jeho Sväté písmo v kresťanskej Biblii* hovorí, že kresťania môžu a musia pripustiť, že „židovský spôsob čítania Biblie je prípustný, v kontinuite so židovskými Svätými písmami z obdobia Druhého chrámu a je to analogické čítanie ku kresťanskému čítaniu, ktoré sa rozvíjalo paralelne s ním. Každé z oboch čítaní je spojené s príslušným poňatím viery a prináša vieru ako ovocie a vyjadrenie, a preto dané čítania nemožno vzájomne vylučovať“ (22).

32. Keďže obe interpretácie napomáhajú správne chápanie Božej vôle a Božieho slova, je zrejmé, že je dôležité byť si vedomí toho, že kresťanská viera má svoje korene vo viere Abraháma. Z tohto plynie ďalšia otázka, týkajúca sa chápania, v akom vzájomnom vzťahu sú stará a nová zmluva. Pre kresťanskú vieru je nepochybné, že môžu byť iba jediné dejiny zmluvy medzi Bohom a ľudstvom. Zmluva s Abrahámom, ktorej znakom je obriezka (porov. *Gn* 17), a následná zmluva za (čias) Mojžiša, uzavretá s Izraelom, ktorá zaväzuje k poslušnosti voči Zákonu (porov. *Ex* 19, 5; 24, 7 – 8) a osobitným spôsobom k zachovávaní šabatu (porov. *Ex* 31, 16 – 17), boli rozšírené na celé stvorenie (porov. *Gn* 9, 9 n.) v zmluve za Noema, ktorej znakom je dúha (porov. *Verbum Domini*, 117). Boh potom prostredníctvom prorokov predostrel novú a večnú zmluvu (porov. *Iz* 55, 3; 61, 8; *Jer* 31, 31 – 34; *Ez* 36, 22 – 28). Každá z týchto zmlúv zahŕňa v sebe predchádzajúcu a ponúka jej novú interpretáciu. Toto platí aj pre novú zmluvu, ktorá je pre kresťanov konečnou večnou zmluvou, a teda aj definitívnou interpretáciou toho, čo bolo prisľúbené prostredníctvom prorokov Starého zákona, alebo ako hovorí svätý Pavol, „áno“ a „amen“ ku „všetkým Božím prisľúbeniam“ (2 *Kor* 1, 20). Cirkev ako nový Boží ľud si Boh vyvolil bezpodmienečne. Cirkev je definitívnym a neprekonateľným priestorom Božieho spásanosného konania. To však neznamená, že by bol Izrael ako Boží ľud zavrhnutý alebo že by stratil svoje poslanie (porov. *Nostra aetate*, 4). Nová zmluva nie je podľa kresťanov zrušením ani náhradou, ale naplnením prisľubov starej zmluvy.

33. Pre židovsko-kresťanský dialóg sa javí ako podstatná predovšetkým zmluva Boha s Abrahámom, pretože on nie

je iba praotcom Izraela, ale je aj praotcom viery kresťanov. V tomto zmluvnom prepojení musí byť kresťanom jasné, že zmluva, ktorú Boh uzavrel s Izraelom, vzhľadom na neochvejnú vernosť Boha voči svojmu ľudu nebola nikdy odvolaná a zostáva platná; a tak nová zmluva, v ktorú veria kresťania, môže byť chápaná iba ako potvrdenie a zavŕšenie starej zmluvy. Kresťania sú tiež presvedčení, že prostredníctvom novej zmluvy získala zmluva s Abrahámom tú univerzálnosť, týkajúcu sa všetkých národov, ktorá bola už pôvodne zamýšľaná pri Abrahámovom povolaní (porov. Gn 12, 1 – 3). Pre kresťanskú vieru je tento odkaz na zmluvu s Abrahámom natoľko podstatný, že bez Izraela by Cirkev riskovala stratu svojho ukotvenia v dejinách spásy. Židia by zasa zo svojej strany mohli vďaka zmluve s Abrahámom prísť k záveru, že bez Cirkvi by Izrael čelil riziku, že zostane príliš uzavretý a že by dostatočne nechápal univerzálnosť vlastnej skúsenosti s Bohom. V tomto podstatnom zmysle v súlade so zmluvou sú Izrael a Cirkev úzko spojení a vzájomne prepojení.

34. To, že môžu byť iba jediné dejiny zmluvy Boha s ľudstvom, a teda že Izrael je ľudom vyvoleným a Bohom milovaným ľudom zmluvy, ktorá nebola nikdy odvolaná ani nahradená (porov. Rim 9, 4; 11, 29), bolo základným presvedčením apoštola svätého Pavla pri jeho zanietenom úsilí zladíť jednak skutočnosť, že Božia stará zmluva je stále platná, a na druhej strane skutočnosť, že Izrael neprijal novú zmluvu. Svätý Pavol, aby ukázal oprávnenosť oboch, ponúkol veľavravný obraz koreňa Izraela, do ktorého boli naštepené plané ratolesti pohanov (porov. Rim 11, 16 – 21). Dá sa povedať, že Ježiš Kristus nesie v sebe živý koreň „planej olivy“ a že v ešte hlbšom zmysle každé

prisľúbenie má svoj koreň v ňom (porov. *Jn* 8, 58). Tento obraz je pre svätého Pavla rozhodujúcim kľúčom k interpretácii vzťahu medzi Izraelom a Cirkvou vo svetle viery. Svätý Pavol za pomoci tohto obrazu vysvetľuje dvojakú skutočnosť jednoty a rozdielnosti Izraela a Cirkvi. Na jednej strane treba tento obraz chápať v zmysle, že naštepené plané ratolesti neboli pôvodne ratolesťami stromu, do ktorého boli naštepené; toto ich nové postavenie predstavuje novú skutočnosť a nový rozmer Božieho spásonosného diela, a tak kresťanská Cirkev nemôže byť jednoducho chápaná ako ratolešť alebo plod Izraela (porov. *Mt* 8, 10 – 13). Na druhej strane tento obraz treba chápať aj v tom zmysle, že Cirkev čerpá miazgu a silu z koreňa Izraela a že naštepené ratolesti by zvädli alebo aj zahynuli, keby boli od toho koreňa odrezané (porov. *Ecclesia in Medio Oriente*, 21).

5. Univerzálnosť spásy v Ježišovi Kristovi a nikdy neodvolaná zmluva Boha s Izraelom

35. Keďže Boh nikdy neodvolal svoju zmluvu so svojím ľudom Izraelom, nejestvujú žiadne iné cesty alebo prístupy k Božej spásy. Teória, ktorá hovorí o dvoch rozdielnych cestách spásy, o židovskej ceste bez Krista a o ceste prostredníctvom Krista, ktorým je podľa kresťanov Ježiš Nazaretský, by v podstate narušila základy kresťanskej viery. Presvedčenie, že Ježiš Kristus je všeobecným, a teda aj výlučným sprostredkovateľom spásy, patrí k jadru kresťanskej viery, podobne ako aj vyznanie, že Boh je jeden a jediný, je Bohom Izraela, ktorý sa zjavil v Ježišovi Kristovi a v plnosti sa zjavil ako Boh všetkých národov, a to v tej miere, v akej sa v Kristovi naplnil prisľub, že všetky národy sa budú modliť k Bohu Izraela ako k jedinému Bohu (porov.

Iz 56, 1 – 8). V dokumente, ktorý v roku 1985 vydala Komisia pre náboženské vzťahy so židmi pri Svätej stolici s názvom *Poznámky k správne mu spôsobu predstavovania židov a judaizmu v ohlasovaní a v katechéze Katolíckej cirkvi* sa preto hovorí, že Cirkev a judaizmus nemôžu byť predstavované ako „dve paralelné cesty k spásu“ a že Cirkev musí „svedčiť o Kristovi ako o Spasiteľovi pre všetkých“ (I, 7). Kresťanská viera vyznáva, že Boh chce priviesť všetkých ľudí k spásu, že Ježiš Kristus je všeobecným sprostredkovateľom spásy a že niet „žiadneho iného mena, daného ľuďom, v ktorom by sme mali byť spasení“ (Sk 4, 12).

36. Z kresťanského presvedčenia o jedinej ceste spásy však nevyplýva, že židia sú z Božej spásy vylúčení, keďže neveria v Ježiša Krista ako v Mesiáša Izraela a Božieho Syna. Takéto tvrdenie nenachádza podporu v soteriologickej vízii svätého Pavla, ktorý v *Liste Rimanom* vyjadruje svoje presvedčenie, podľa ktorého nielen nemôže nastať prerušenie dejín spásy, ale dokonca že spása je zo židov (porov. tiež Jn 4, 22). Boh zveril Izraelu osobitné poslanie, a tak nezavrší svoj tajomný plán spásy, týkajúci sa všetkých národov (porov. 1 Tim 2, 4), kým doňho nezahrnie svojho „prvorodeného syna“ (Ex 4, 22). Jasne teda vidíme, že svätý Pavol v *Liste Rimanom* negatívnym a rozhodným spôsobom odpovedá na otázku, ktorú si sám kládol, teda či Boh zavrhol svoj ľud. Rovnako dôrazným spôsobom tvrdí: „Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ (Rim 11, 29). Skutočnosť, že židia majú účasť na Božej spásu, je z teologického hľadiska mimo diskusie, no to, ako je to možné bez explicitného vyznania Krista, je a zostane Božím nepreniknuteľným tajomstvom. Nie náhodou soteriologické úvahy svätého Pavla v *Liste Rimanom* 9 – 11 vrcholia

veľkolepou doxológiou: „Aká hĺbka Božieho bohatstva, múdrosti a vedomosti! Aké nepochopiteľné sú jeho súdy a nevyspytateľné jeho cesty!“ (*Rim* 11, 33). Svätý Bernard z Clairvaux (*De consideratione* III/I, 3) hovorí, že „pre židov bol stanovený čas, ktorý nemožno urýchlť“.

37. Ďalším dôležitým bodom pre katolíkov musí byť aj naďalej pomerne zložitá teologická otázka, ako dať do súladu kresťanskú vieru vo všeobecné spásonosné poslanie Ježiša Krista s rovnako jasným presvedčením viery, ktoré hovorí o existencii nikdy neodvolanej zmluvy Boha s Izraelom. Cirkvi verí, že Kristus je Spasiteľom všetkých. Nemôžu teda byť dve cesty k spáse, pretože Kristus je Vykupiteľom židov aj pohanov. Ocítame sa zoči-voči tajomstvu Božieho konania, ktoré nechce podnecovať k misionárskemu úsiliu zameranému na obrátenie židov, ale skôr k očakávaniu, že Pán nastolí čas, kedy budeme všetci jednotní, „keď budú všetky národy vzývať Pána jedným hlasom a slúžiť mu spojenými silami“ (*Nostra aetate*, 4).

38. Deklarácia Druhého vatikánskeho koncilu o judaizme, čiže štvrtý bod *Nostra aetate*, je vzhľadom na univerzálnosť spásy v Ježišovi Kristovi a neodvolanú zmluvu Boha s Izraelom zasadený do jasného teologického rámca. To neznamená, že by v tomto texte boli vyriešené všetky teologické otázky, ktoré sa vynorili vo vzťahoch medzi kresťanstvom a judaizmom. Tieto otázky boli zahrnuté do tejto deklarácie, ale vyžadujú si aj ďalšiu teologickú reflexiu. Pochopiteľne, sú aj skoršie texty učiteľského úradu Cirkvi o judaizme, ale *Nostra aetate* (4) predstavuje prvú teologickú syntézu o vzťahoch Katolíckej cirkvi k židom.

39. Keďže tento koncilový text priniesol v teológii veľký zvrat, nezriedka sa pri jeho interpretácii zachádza pridaľko a poukazuje sa v ňom na aspekty, ktoré v skutočnosti neobsahuje. Dôležitým príkladom takejto interpretácie je nasledujúce tvrdenie: zmluva, ktorú Boh uzavrel so svojím ľudom Izraelom, stále platí a nikdy nebude zrušená. Akokoľvek pravdivé je toto tvrdenie, nenachádza sa explicitne vyjadrené v *Nostra aetate* (4). Prvýkrát bolo s úplnou jasnosťou vyslovené až pápežom svätým Jánom Pavlom II., keď pri stretnutí s predstaviteľmi židovskej komunity v Mohuči (Mainzi) 17. novembra 1980 poznamenal, že stará zmluva nebola Bohom nikdy odvolaná: „Prvý rozmer tohto dialógu, čiže stretnutie Božieho ľudu Starého zákona, ktorý nebol Bohom nikdy zrušený [...], s ľudom Nového zákona je zároveň dialógom vo vnútri našej Cirkvi, obrazne povedané, medzi prvou a druhou časťou jej Biblie“ (bod 3). To isté presvedčenie je vyjadrené aj v *Katechizme Katolíckej cirkvi* z roku 1993: „Stará zmluva nebola nikdy odvolaná“ (121).

6. Evanjelizačné poslanie Cirkvi vo vzťahu k judaizmu

40. Je ľahké chápať, že takzvané „misijné pôsobenie medzi židmi“ je pre židov veľmi chúlостivou a citlivou otázkou, pretože z ich pohľadu sa dotýka samotnej existencie židovského ľudu. Aj pre kresťanov ide o citlivú tému, keďže považujú za absolútne dôležité univerzálne spásanosné poslanie Ježiša Krista a z neho plynúce univerzálne poslanie Cirkvi. Cirkev teda musí chápať evanjelizáciu zameranú na židov, ktorí veria v jediného Boha, odlišným spôsobom v porovnaní s evanjelizáciou, uskutočňovanou medzi tými, ktorí patria k iným náboženstvám alebo majú odlišné svetonázory. Konkrétne to znamená, že Katolícka cirkev

neriadi ani nepodporuje žiadne inštitucionálne misijné úsilie, osobitne zamerané na židov. Toto principiálne odmietnutie inštitucionálnej misijnej činnosti medzi židmi zostáva pevné, no kresťania sú povolaní vydávať svedectvo o svojej viere v Ježiša Krista aj pred židmi; majú to však robiť s pokorou a citlivo, vo vedomí, že židia sú nositeľmi Božieho slova, a majú pred očami obrovskú tragédiu šoa.

41. Pojem misijného pôsobenia musí byť v dialógu medzi židmi a kresťanmi predstavovaný správne. Kresťanské misijné poslanie má svoj pôvod vo vyslaní Ježiša zo strany Otca. Ježiš dal učeníkom účasť na tomto povolaní vzhľadom na Boží ľud Izrael (porov. *Mt* 10, 6) a neskôr ako zmŕtvychvstalý Pán aj vzhľadom na všetky národy (porov. *Mt* 28, 19). Boží ľud takto získal nový rozmer prostredníctvom Ježiša, ktorý založil svoju Cirkev, keď povolal židov i pohanov (porov. *Ef* 2, 11 – 22) skrze krst na základe viery v neho, Krista, čiže cez včlenenie do jeho tela, ktorým je Cirkev (*Lumen gentium*, 14).

42. Kresťanské misijné poslanie a kresťanské svedectvo, či už životom, alebo pri evanjelizácii, sú neoddeliteľné. Keď Ježiš vysielal svojich učeníkov na misiú, odovzdal im ako princíp, aby skôr podstupovali násilie, ako by ho sami spôsobovali. Kresťania majú svoju dôveru vkladať v Boha, ktorý uskutoční svoj všeobecný plán spásy spôsobmi, ktoré sú známe iba jemu. Kresťania sú svedkami Krista, no nie oni majú uskutočniť spásu ľudstva. Horlivosť za „Pánov dom“ a pevná dôvera vo víťazstvo Božieho konania nemôžu byť od seba oddeľované. Kresťanské misijné pôsobenie znamená, že v priebehu dejín všetci kresťania v spoločenstve Cirkvi vyznávajú a ohlasujú záveršenie

Božej vôle, aby všetci ľudia boli spasení v Ježišovi Kristovi (porov. *Ad gentes*, 7). Kresťania ďalej prežívajú sviatosťnú prítomnosť Krista v liturgii a hmatateľnou sa stáva, keď slúžia druhým, osobitne núdzným.

43. Typickým rysom Cirkvi novej zmluvy je a zostáva skutočnosť, že je tvorená židmi a pohanmi, hoci kvantitatívny vzťah medzi židokresťanmi a pohanmi môže na prvý pohľad vzbudzovať odlišný dojem. Tak ako po smrti a zmŕtvychvstaní Ježiša Krista neboli dve zmluvy, ktoré by medzi sebou neboli prepojené, tak ani „ľud izraelskej zmluvy“ nie je oddelený od „Božieho ľudu zloženého z pohanov“. Naopak, v Božom pláne spásy je trvalou úlohou „ľudu izraelskej zmluvy“ byť v dynamickom vzťahu k „Božiemu ľudu zloženému zo Židov a pohanov zjednotených v Kristovi“, teda v tom, ktorého Cirkev vyznáva ako univerzálného prostredníka stvorenia a spásy. V kontexte Božej vôle spasiť všetkých ľudí všetci, ktorí ešte neprijali evanjelium, sa nachádzajú na tej istej rovine v rámci Božieho ľudu novej zmluvy: „A na prvom mieste ten národ, ktorý dostal zmluvy a prisľúbenia a z ktorého sa podľa teba narodil aj Kristus (porov. *Rim* 9, 4 – 5); národ milovaný, vyvolený kvôli otcom, lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné (porov. *Rim* 11, 28 – 29)“ (*Lumen gentium*, 16).

7. Ciele dialógu s judaizmom

44. Prvým cieľom tohto dialógu je prehĺbenie vzájomného poznania medzi židmi a kresťanmi. Milovať môžeme iba to, čo sme postupne spoznali, a skutočne a do hĺbky môžeme poznať iba to, čo milujeme. Toto hlbšie poznanie je vždy spojené so vzájomným obohacovaním, pri ktorom sa partneri dialógu stávajú príjemcami darov. Koncilová

deklarácia *Nostra aetate* (4) hovorí o bohatom duchovnom dedičstve, ktoré by malo byť ďalej postupne objavované prostredníctvom biblických a teologických štúdií a skrze dialóg. V tomto zmysle je z kresťanského uhla pohľadu dôležitým cieľom vyniesť na svetlo duchovné bohatstvá, pre kresťanov ukryté v judaizme. V tomto zmysle treba spomenúť predovšetkým výklad Svätých písem. V predhovore vtedajšieho kardinála Josepha Ratzingera k dokumentu Pápežskej biblickej komisie z roku 2001 *Židovský ľud a jeho Sväté písma v kresťanskej Biblii* sa kladie dôraz na rešpekt kresťanov voči židovskej interpretácii Starého zákona. A zdôrazňuje sa: „Kresťania sa môžu veľa naučiť zo židovskej exegézy, ktorá sa praktizuje už vyše dvetisíc rokov. Zo svojho pohľadu zasa kresťania môžu dúfať, že židia môžu mať osoh zo skúmania kresťanskej exegézy (22)“. V súčasnosti spolupracujú v oblasti exegézy mnohí židovskí a kresťanskí odborníci a túto svoju spoluprácu považujú za plodnú pre obe strany práve preto, že patria k odlišným náboženským tradíciám.

45. Toto obojstranné nadobúdanie poznatkov sa nemá týkať iba odborníkov. Je dôležité, aby inštitúty katolíckeho vzdelávania, osobitne v oblasti formácie kňazov, zaraďovali do svojich študijných programov jednak *Nostra aetate*, ale aj ďalšie dokumenty Svätej stolice, zaoberajúce sa uvedením tejto koncilovej deklarácie do praxe. Cirkev rovnako oceňuje akékoľvek úsilie, vynaložené v tomto smere v rámci židovskej komunity. So základnými zmenami vo vzťahoch medzi kresťanmi a židmi, uskutočnenými vďaka *Nostra aetate* (4), musia byť oboznamované aj budúce generácie a treba, aby ich aj ony prijali a ďalej šírili.

46. Dôležitým cieľom židovsko-kresťanského dialógu je nepochybne aj spoločné úsilie v prospech spravodlivosti, pokoja, ochrany stvorenstva a zmierenia v celom svete. Je možné, že v minulosti jednotlivé náboženstvá na základe zúženého chápania nároku na pravdu a z toho plynúcej neznášanlivosti prispeli k vyvolávaniu konfliktov a sporov. V súčasnosti by už náboženstvá nemali byť súčasťou problému, ale skôr súčasťou riešenia problému. Iba ak náboženstvá vedú medzi sebou plodný dialóg a týmto spôsobom prispievajú k svetovému mieru, tento pokoj možno uskutočňovať aj na spoločenskej a politickej úrovni. Základným predpokladom takéhoto dialógu a takéhoto pokoja je sloboda vierovyznania, garantovaná civilnou autoritou. V tomto zmysle sa skúšobným kameňom stáva spôsob, akým sa pristupuje k náboženským menšinám a aké práva sú im priznané. V rámci židovsko-kresťanského dialógu je veľmi dôležité postavenie kresťanských komunít v štáte Izrael, keďže práve tam – ako nikde inde vo svete – sa kresťanská menšina nachádza zoči-voči židovskej väčšine. Pokoj vo Svätej zemi – pokoj, ktorý chýba a za ktorý sa neprestajne prednášajú modlitby – zohráva značnú úlohu v dialógu medzi židmi a kresťanmi.

47. Ďalší dôležitý cieľ židovsko-katolíckeho dialógu spočíva v spoločnom boji proti každému prejavu rasovej diskriminácie voči židom a proti každej forme antisemitizmu, ktorý zaiste ešte nie je úplne vykorenený a opätovne sa vynára v rôznych formách a v rôznych kontextoch. Dejiny nás učia, kam až môžu viesť podoby antisemitizmu, spočiatku sotva postrehnuteľné: až k ľudskej tragédii šoa, pri ktorej boli dve tretiny európskych Židov vyhubené. Obe tradície viery sú povolané, aby spoločne udržiavali

ustavičnú bdelosť a vnímavosť, a to aj v sociálnej oblasti. Pre úzke puto priateľstva, ktoré spája židov a katolíkov, cíti Katolícka cirkev svoju osobitnú povinnosť robiť všetko, čo je v jej moci, spolu so svojimi židovskými priateľmi pre potlačanie antisemitských tendencií. Pápež František viackrát zdôraznil, že kresťan nesmie byť nikdy antisemitom, najmä pre židovské korene kresťanstva.

48. Spravodlivosť a pokoj nesmú byť teda abstraktnými pojmami v rámci dialógu, ale musia sa hmatateľným spôsobom konkretizovať. Spoločensko-humanitná oblasť ponúka široké pole pôsobnosti, veď židovská aj kresťanská etika obsahuje imperatív pomoci chudobným, slabým a chorým. Napríklad pápežská Komisia pre náboženské vzťahy so židmi a Židovský výbor pre medzináboženské konzultácie (IJCIC) spolupracovali v roku 2004 v Argentíne v období, keď krajina prekonávala finančnú krízu, pri zriaďovaní spoločných ľudových vývarovní pre chudobných a ľudí bez domova a pri umožňovaní deťom bez potrebného zabezpečenia navštevovať školu a zabezpečiť im jedlo. Väčšina kresťanských cirkví spravuje veľké humanitárne organizácie, podobné organizáciám pôsobiacim v rámci judaizmu; mohli by teda spolupracovať pri zmierňovaní ľudskej biedy. Judaizmus učí, že príkaz kráčať po všetkých Pánových cestách (porov. *Dt* 11, 22) si vyžaduje napodobňovať vlastnosti Boha (*imitatio Dei*) skrze starostlivosť venovanú osobám zraniteľným, núdnym a trpiacim (*Babylonský Talmud*, Sotah 14a). Tento princíp je v súlade s Ježišovým učením o povinnosti pomáhať chudobným (porov. napr. *Mt* 25, 35 – 46). Židia a kresťania nemôžu jednoducho akceptovať chudobu a ľudské utrpenie; musia sa, naopak, aktívne usilovať o prekonávanie týchto problémov.

49. Ak židia a kresťania spoločne prispejú skrze konkrétnu humanitárnu pomoc k spravodlivosti a pokoju vo svete, ponúknu svedectvo o láskyplnej Božej starostlivosti. Už nie vo vzájomných sporoch, ale v spolupráci bok po boku by sa židia a kresťania mali zasadzovať o lepší svet. K takejto spolupráci pozýval pápež svätý Ján Pavol II. v príhovore, prednesenom 17. novembra 1980 pred členmi Ústrednej rady židov v Nemecku a pred Konferenciou rabínov v Mainzi: „Židia a kresťania sú ako Abrahámove deti povolani stať sa požehnaním pre svet [...], keď sa spoločne usilujú o pokoj a spravodlivosť medzi všetkými ľuďmi a národmi a zasadzujú sa o ne v plnosti a dôkladne, ako to sám Boh pre nás zamýšľal, s ochotou priniesť aj obety, ktoré tento vznešený cieľ môže vyžadovať.“

10. decembra 2015

kardinál Kurt Koch
predseda

J. E. Mons. Brian Farrell
zástupca predsedu

P. Norbert J. Hofmann SDB
sekretár

KONFERENCIA EURÓPSKÝCH RABÍNŮV VRCHNÝ RABINÁT IZRAELA RABÍNSKA RADA AMERIKY

MEDZI JERUZALEMOM A RÍMOM
ÚVAHY O NOSTRA AETATE PO 50 ROKOCH¹

31. januára 2017

Preambula

V biblickom príbehu o stvorení sveta Boh utvára jediná ľudskú bytosť ako predchodcu celého ľudstva. Jednoznačným posolstvom Biblie je, že všetky ľudské bytosti sú členmi jedinej rodiny. Po potope za Noema sa toto posolstvo ešte zosilňuje, keď novú etapu dejín opäť začína jediná rodina. Na počiatku sa Božia prozreteľnosť uplatňuje nad všetkým ľudstvom bez rozdielu.

Keď si Boh vybral Abraháma a následne Izáka a Jakuba, zveril im dvojaké poslanie: založiť národ Izrael, ktorý zdedí svätú, zasľúbenú zem Izrael, usadí sa v nej, založí

¹ Signatármi tohto dokumentu sú tri organizácie. Vo výboroch, ktoré tento dokument formulovali, boli zastúpené nasledovnými osobami: Za Konferenciu európskych rabínov: rabíni Pinchas Goldschmidt (prezident CER), Arie Folger (predseda výboru), Jacob Bleich, Riccardo Di Segni, Bruno Fiszson, Jonathan Guttentag, René Gutman, Moché Lewin, Aryeh Rabbag a Yihyeh Teboul. – Za Rabínsku radu Ameriky: rabíni Shalom Baum (prezident RCA), Mark Dratch (výkonný viceprezident RCA), Yitzchok Adlerstein, David Berger a Barry Kornblau. – Za Vrchný rabinát Izraela: Rabbi David Rosen a pán Oded Wiener.

vzorovú spoločnosť a bude slúžiť ako zdroj svetla pre celé ľudstvo.

Od tej doby, najmä však od zničenia druhého Jeruzalemského chrámu Rimanmi v roku 70 n. l., sme my židia čelili po exile prenasledovaniu za prenasledovaním. „A Večný Izraela predsa neklame“ (1 Sam 15, 29) a jeho večná zmluva s národom Izraela sa opakovane prejavuje: navzdory tým najväčším nešťastiam náš národ prežil.² Po najtemnejšej chvíli od zničenia nášho svätého chrámu v Jeruzaleme, keď šesť miliónov našich bratov bolo zlomyselne zavraždených a pahreba z ich kostí tlela v tieni nacistických krematórií, večná Božia zmluva sa znova jasne ukázala, keď zvyšky Izraela pozbierali silu a odohralo sa zázračné prebudenie židovského povedomia. Komunity sa obnovili v celej diaspore a mnohí židia reagovali na výzvu na návrat do Erec Israel, kde vznikol suverénny židovský štát.

Bolo nesmierne ťažké naplniť dvojakú povinnosť židovského ľudu – byť „svetlom národov“ (Iz 49, 6) a zaistiť si vlastnú budúcnosť napriek nenávisti a násiliu sveta. Napriek nespočetným prekážkam priniesol židovský národ ľudstvu mnoho požehnania, a to nielen v oblastiach vedy, kultúry, filozofie, literatúry, technológií či obchodu, ale aj v oblastiach viery, spirituality, etiky a morálky. Aj tieto požehnania sú prejavom večnej Božej zmluvy so židovským ľudom.

Šoa predstavuje nepochybne historické dno vo vzťahoch medzi židmi a našimi nežidovskými blíznymi v Európe. Z kontinentu, v ktorom sa viac ako tisíc rokov rozvíjalo kresťanstvo, vzišiel trpký výhonok plný zla, ktorý s industriálnou presnosťou zavraždil šesť miliónov našich bratov vrátane jeden a pol milióna detí. Mnohí z tých,

² Porov. Gn 17, 7. 19; Lv 26, 42 – 45; Dt 20, 3 – 5; atď.

ktorí sa podieľali na tomto mimoriadne ohavnom zločine vyhladenia celých rodín a komunit, boli vychovaní v kresťanských rodinách a komunitách.³

Zároveň, a to v priebehu celého tisícročia a dokonca aj vo veľmi temných časoch, povstali aj hrdinovia – synovia a dcéry Katolíckej cirkvi, laici aj predstavení –, ktorí bojovali proti prenasledovaniu židov a pomáhali im v tých najtemnejších dobách.⁴

Krátko po druhej svetovej vojne sa v západoeurópskych krajinách začala črtáť nová éra mierového spoluzitia

³ Pápež Ján Pavol II. napísal: „... čím viac sa blíži koniec druhého tisícročia existencie kresťanstva, s tým živším uvedomením Cirkv berie na seba viny svojich detí...“ (Pápež Ján Pavol II., apoštolský list *Tertio Millennio adveniente* (10. novembra 1994), 33: AAS 87 (1995), 25). Pápežská komisia pre náboženské vzťahy so židmi napísala: „Skutočnosť, že šoa sa udiala v Európe, teda v krajinách s dlhoročnou kresťanskou civilizáciou, nastoľuje otázku vzťahu medzi nacistickým prenasledovaním a správaním kresťanov voči židom v priebehu storočí“ (*Pamätáme: úvaha o šoa* (16. marca 1998).

⁴ Dvomi príkladmi spomedzi mnohých takýchto dejinných hrdinov sú opäť Bernard z Clairvaux počas križiackych výprav a kardinál Jules-Géraud Saliège z Toulouse počas druhej svetovej vojny. Keď počas križiackych výprav začal istý spolubrat, cisterciánsky mních vyzývať Nemcov, aby zničili židov prv, než povedú vojnu proti moslimom, opäť Bernard z Clairvaux osobne šiel a zastavil ho. Ako napísal rabín Efraim z Bonnu: Jeden slušný kňaz menom Bernard, veľká osobnosť a predstavený všetkých kňazov, ktorí poznali a rozumeli svojmu náboženstvu, im povedal: „... Môj učeník, ktorý kázal, že židia by mali byť zničení, hovoril nesprávne, pretože v Knihe žalmov sa o nich píše: ‚Nezabíjajte ich, aby môj ľud nezabudol.‘“ Všetci považovali tohto kňaza za jedného zo svojich svätcov a naše skúmanie nepreukázalo, že by bral úplatky za to, že dobre hovorí o Izraeli. Keď to počuli, mnohí prestali usilovať o našu smrť (*Sefer Zekhirah*, ed. AM Haberman, s. 18). Jules-Géraud Saliège (24. február 1870 – 5. november 1956) bol od roku 1928 až do svojej smrti katolíckym arcibiskupom v Toulouse. Bol významnou postavou v katolíckom odboji proti pro-nacistickému režimu vo Francúzsku. V roku 1946 ho pápež Pius XII. vyhlásil za kardinála. *Jad vašem* ho vyhlásil za Spravodlivého medzi národmi za jeho úsilie chrániť židov počas šoa.

a prijatia. V mnohých kresťanských denomináciách nastala éra budovania mostov a tolerance. Spoločenstvá viery prehodnotili vlastné historické odmietanie tých druhých a začali sa desaťročia plodného dialógu a spolupráce. Hoci sme ako židia dosiahli politické zrovnoprávnenie už pred jedným alebo dvomi storočiami, stále sme neboli prijímaní ako skutočne rovní a plnohodnotní členovia národov, medzi ktorými sme žili. Po šoa sa konečne stalo zrejším a prirodzeným židovské zrovnoprávnenie v diaspore, ako aj právo židovského ľudu na život suverénneho národa vo vlastnej krajine.

V nasledujúcich siedmich desaťročiach židovské komunity a duchovní vodcovia postupne prehodnocovali vzťah judaizmu s členmi a predstaviteľmi iných náboženských komunít.

Obrat – *Nostra aetate*

Pred päťdesiatimi rokmi, dvadsať rokov po šoa, začala Katolícka cirkev svojou deklaráciou *Nostra aetate* (4)⁵ proces sebareflexie, ktorý čoraz viac vylučoval z cirkevného učenia nepriateľstvo voči židom a umožnil nastoliť a rozvinúť dôveru medzi našimi náboženskými spoločenstvami.

V tomto ohľade bol postavou transformácie pápež Ján XXIII., a to nielen v židovsko-katolíckych vzťahoch, ale aj v dejinách samotnej Cirkvi. Počas holokaustu zohrával odvážnu úlohu pri záchrane židov. Práve on uznal potrebu zrevidovať „učenie o pohrdaní“, čo pomohlo prekonať

⁵ Hlavnou témou tohto odseku je štvrtý bod *Nostra aetate*, ktorý sa zaoberá osobitne vzťahom Katolíckej cirkvi k židom. Aby čítanie nebolo zdĺhavé, budeme odteraz odkazovať len na *Nostra aetate*, ale v celom našom dokumente sa odvolávame najmä na bod č. 4.

odpor voči zmenám a napokon napomohlo prijatie *Nostra aetate* (4).

Rozumieme, že *Nostra aetate* vo svojom najjednoduchšom, najkonkrétnejšom a pre Cirkev najdramatickejšom⁶ tvrdení uznala, že žiadny žid, ktorý sa priamo a osobne nezúčastnil ukrižovania, zaň nenesie žiadnu zodpovednosť.⁷ K tejto téme sú obzvlášť pozoruhodné práce a vysvetlenia, ktorých autorom je pápež Benedikt XVI.⁸

Okrem toho rozumieme, že *Nostra aetate* potvrdila, s odvolaním sa na kresťanské Písma, že nebude odvolané Božie vyvolenie Izraela, ktoré nazýva „Božím darom“, keď uvádza: „Božie dary a povolanie sú neodvolateľné.“ Deklarácia ustanovila, že „neslobodno židov predstavovať ani ako Bohom zavrhnutých, ani ako prekliatych“. Túto tému rozpracoval neskôr, v roku 2013, pápež František vo svojej apoštolskej exhortácii *Evangelii gaudium*: „Boh je neustále činný v ľude starej zmluvy a dáva zrod pokladom múdrosti, ktoré pramene zo stretnutia tohto ľudu s Božím slovom.“⁹

⁶ Tvrdenie v *Nostra aetate* vychádza zo skoršieho učenia Cirkvi, napríklad z katechizmu Tridentského koncilu z roku 1566. Článok 4 uvedeného dokumentu, nazvaný Krédo, relativizuje vinu pripisovanú židom tvrdením, že k ukrižovaniu ešte viac prispela hriechnosť kresťanov. Napriek tomu obvinenia židov z bohovraždy prežívali ešte niekoľko ďalších storočí. Ak sa takéto obvinenia časom zmiernili, bolo to skôr osvietenstvom, počas ktorého v Európe nenávisť voči židom čiastočne stratila svoj náboženský charakter. Na druhej strane *Nostra aetate* bola revolučná a priniesla v Katolíckej cirkvi zmysluplnú zmenu, ktorá vychádzala z úsilia Západu dištancovať sa od tých druhov intenzívnej protizidovskej nenávisť, ktorá prispela k šoa.

⁷ Samotná miera, do akej v prvom storočí židia zohrali úlohu v ukrižovaní Ježiša, je pre vedcov sporná, ale pokiaľ ide o vnútorné kresťanské učenie, sme si vedomí toho, že pre Cirkev je nesmierne významným krokom zbaviť všetkých ostatných židov akejkoľvek zodpovednosti za ukrižovanie.

⁸ Vo svojej knihe *Od vstupu do Jeruzalema po zmŕtvychvstanie*, 2011.

⁹ Pápež František, *Evangelii gaudium*, Vatikán 2013, 249, porov. 247.

Ako vidíme, *Nostra aetate* pripravila taktiež pôdu na nadviazanie plnohodnotných diplomatických vzťahov medzi Vatikánom a Štátom Izrael v roku 1993. Nadviazaním tohto vzťahu Katolícka cirkev ukázala, že skutočne odmietla obraz židovského ľudu ako národa odsúdeného na túlanie sa až do posledného príchodu (adventu). Tento historický moment umožnil púť pápeža Jána Pavla II. do Izraela v roku 2000, ktorá bola ďalším významným prejavom novej éry v katolícko-židovských vzťahoch. Odvtedy podobné štátne návštevy vykonali aj ostatní dvaja pápeži.

Nostra aetate výrazne „vyslovuje ľútosť nad nenávisťou voči židom, prenasledovaniami a prejavmi antisemitizmu, kedykoľvek a z ktorejkoľvek strany sa vyskytli“, ako vec náboženskej povinnosti. V rovnakom duchu pápež Ján Pavol II. opakovane potvrdil, že antisemitizmus je „hriechom proti Bohu a ľudstvu“. Pri Múre nárekov v Jeruzaleme predniesol nasledujúcu modlitbu: „Bože našich otcov, ty si si vyvolil Abraháma a jeho potomkov, aby prinášali tvoje meno národom. Sme hlboko zarmútení správaním tých, ktorí v priebehu dejín spôsobovali týmto tvojim deťom utrpenie. Prosiac o tvoje odpustenie sa chceme zaviazať k skutočnému bratstvu s ľudom zmluvy.“

Pápež František nedávno pomenoval novú, všadeprítomnú a dokonca módnú formu antisemitizmu, keď delegácii Svetového židovského kongresu povedal: „Antisemitizmom je útočiť na židov, ale antisemitizmom je aj otvorený útok na Štát Izrael. Medzi vládami môžu existovať politické nezhody v politických otázkach, ale Štát Izrael má právo na existenciu, bezpečnosť a prosperitu.“¹⁰

¹⁰ <http://www.worldjewishcongress.org/en/news/pope-francis-to-make-first-official-visit-to-rome> a <http://edition.cnn.com/2015/10/28/world/>

Nakoniec *Nostra aetate* vyzvala na posilnenie „vzájomného poznávania a úcty“ a na vedenie „bratského dialógu“. Na tento hlas dbal pápež Pavol VI., keď v roku 1974 vytvoril pápežskú Komisiu pre náboženské vzťahy so židmi. V odpovedi na túto výzvu sa židovská komunita pravidelne stretáva s predstaviteľmi Cirkvi.

Oceňujeme prácu pápežov, cirkevných predstaviteľov a učencov, ktorí k tomuto vývoju zanietenne prispeli, vrátane húževnatých zástancov katolícko-židovského dialógu na konci druhej svetovej vojny, ktorých kolektívne úsilie bolo hlavným podnetom pre *Nostra aetate*. K najvýznamnejším míľnikom patrili Druhý vatikánsky koncil, zriadenie pápežskej Komisie pre náboženské vzťahy so židmi, uznanie judaizmu ako živej viery s večnou zmluvou, zhodnotenie významu šoa a toho, čo jej predchádzalo, a nadviazanie diplomatických vzťahov so Štátom Izrael. Teologické spisy predsedov Komisie pre náboženské vzťahy so židmi, rovnako ako spisy mnohých ďalších teológov, boli významným obohatením cirkevných dokumentov, ktoré nasledovali po *Nostra aetate*.

Vo svojich nedávnych úvahách o *Nostra aetate* „Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné“ pápežská komisia jednoznačne podporila názor, že „židia majú účasť na Božej spásе“, a túto myšlienku nazvala „nepreniknuteľným Božím tajomstvom“. ¹¹ Ďalej vyhlásila, že „Katolícka cirkev neriadi ani nepodporuje žiadne inštitucionálne misijné úsilie, osobitne zamerané na židov“. ¹² Hoci Katolícka cirkev

pope-jews/.

¹¹ Pápežská Komisia pre náboženské vzťahy so židmi, „*Lebo Božie dary a povolanie sú neodvolateľné*“ (Rim 11, 29), (2015), 36 – 39.

¹² *Tamže*, § 40.

sa nedištancuje od vydávania svedectva pred židmi, predsa preukázala pochopenie a vnímavosť na to, čo židia hlboko prežívajú, a vzdala sa aktívneho úsilia o konverziu židov.

Túto zjavnú zmenu v postoji Cirkvi k židovskej komunite výrazne ilustruje nedávna návšteva pápeža Františka v synagóge. Stal sa tak tretím pápežom, ktorý urobil toto veľmi významné gesto. Opakujeme jeho myšlienku: „Z nepriateľov a cudzincov sme sa stali priateľmi a bratmi. Dúfam, že blízkosť, vzájomné porozumenie a úcta medzi našimi dvoma spoločenstvami budú naďalej rásť.“

Tieto ústretové postoje a činy sú v ostrom protiklade k storočiam učenia o pohrdaní a výrazného nepriateľstva. Oznamujú začiatok veľmi povzbudivej kapitoly v impozantnom procese spoločenskej transformácie.

Hodnotenie a prehodnocovanie

Kvôli dlhej histórii kresťanského antijudaizmu boli mnohí židovskí lídri¹³ spočiatku skeptickí v otázke úprimnosti ústretového postoja Cirkvi k židovskej komunite. Postupom času sa ukázalo, že zmeny v postojoch a učení Cirkvi sú nielen úprimné, ale aj čoraz hlbšie, a že vstupujeme do obdobia rastúcej tolerance, vzájomnej úcty a solidarity medzi príslušníkmi oboch náboženstiev.

Ortodoxný judaizmus bol zastúpený – prostredníctvom americkej Ortodoxnej únie a Rabínskej rady Ameriky – v Medzinárodnom židovskom výbore pre medzináboženské konzultácie (IJCIC), zriadenom koncom šesťdesiatych rokov ako oficiálny predstaviteľ židovstva pre vzťahy

¹³ Pozri napríklad *Responsa Iggerot Moše*, *Jore De'a* Zväzok 3, § 43 rabína Mošeho Feinsteina, ako aj poznámky francúzskeho hlavného rabína Jacoba Kaplana citované v *Droit et liberté* v decembri 1964 a v Hamodii 16. septembra 1965. Všetci identifikovali oblasti oprávneného skepticizmu.

s Vatikánom. Nová kapitola vo vzťahoch ortodoxného judaizmu s Katolíckou cirkvou nastala po zriadení Bilaterálnej komisie Vrchného rabinátu Izraela a Vatikánu pod vedením hlavného rabína mesta Haifa Šeara Jašuva Cohena v roku 2002. Publikované vyhlásenia z trinástich zasadnutí tejto bilaterálnej komisie (každoročne sa striedajú medzi Rímom a Jeruzalemom) sa starostlivo vyhýbajú záležitostiam týkajúcim sa základov viery, ale riešia široké spektrum súčasných spoločenských a vedeckých problémov. Zdôrazňujú spoločné hodnoty a rešpektujú rozdiely medzi týmito dvoma tradíciami viery.

Sme si vedomí, že bratstvo nemôže zmazať naše vieroučné rozdiely; ale posilňuje skôr skutočnú vzájomnú pozitívnu náklonnosť k základným zdieľaným hodnotám, vrátane úcty k Hebrejskej Biblii.¹⁴

Teologické rozdiely medzi judaizmom a kresťanstvom sú hlboké. Základné presvedčenie kresťanstva, sústredené na osobu „Ježiša ako Mesiáša“ a stelesnenie „druhej osoby trojjediného Boha“ vytvára nezmieriteľnú odluku od judaizmu. Dejiny židovského mučeníctva v kresťanskej Európe slúžia ako tragické svedectvo oddanosti a húževnatosti, s ktorou židia odolávali presvedčeniu nezlučiteľnému s ich dávnou a večnou vierou, ktorá vyžaduje absolútnu vernosť aj Písanej, aj Ústnej Tóre. Napriek týmto hlbokým rozdielom, niektoré z najvyšších autorít judaizmu potvrdili, že kresťania si udržiavajú osobitné postavenie, pretože uctievať Stvoriteľa nebies a zeme, ktorý vyslobodil ľud

¹⁴ *Komentár k Piesni piesní* (pripisuje sa Nachmanidovi), v *Kitve ha-Ramban*, ed. Chavel, zv. II, s. 502 – 503; Ralbag, *Milhamot*, ed. Lipsko, s. 356 a *Komentár k Tóre*, ed. Benátky, s. 2.

Izrael z egyptského otroctva a ktorý uplatňuje prozreteľnosť nad celým stvorením.¹⁵

Vieroučné rozdiely sú zásadné a nemožno o nich diskutovať ani vyjednávať; ich význam a dôležitosť patria na vnútorné porady každého spoločenstva viery osobitne. Judaizmus, ktorý odvodzuje svoju osobitosť od prijatej Tradície, ktorá siaha ku dňom slávnych prorokov a najmä k Zjaveniu na vrchu Sinaj, zostane navždy verný svojim zásadám, zákonom a večnému učeniu. Navyše naše medzináboženské diskusie vychádzajú z prenikavého úsudku takých významných židovských mysliteľov, akými boli rabín Joseph Ber Soloveitchik,¹⁶ rabín Lord Immanuel Jakobovits¹⁷ a mnohí ďalší, ktorí výrečne argumentovali, že náboženská skúsenosť je niečím osobným, čo možno skutočne pochopiť často iba v rámci svojho vlastného spoločenstva viery.

Lenže vieroučné rozdiely nebránia a nesmú brániť našej pokojnej spolupráci v snahe o lepší spoločný svet a život Noemových potomkov.¹⁸ Na dosiahnutie tohto cieľa

¹⁵ Tosafot *Sanhedrin* 63b, s. v. *Asur*; Rabbenu Yeruham ben Meshullam, *Toledot Adam ve-Havvah* 17, 5; R. Moses Isserles k *Šulchan aruch*, *Orah Hayyim* 156, 2; R. Moses Rivkes, *Be'er ha-Golah* k *Šulchan aruch Hoshen Mishpat* 226, 1 a 425, 5; R. Samson Raphael Hirsch, *Principles of Education, Talmudic Judaism and Society*, s. 225 – 227.

¹⁶ Najvýraznejšie vo svojej eseji „Confrontation“ v časopise *Tradition: A Journal of Orthodox Thought*. 6. 2 (1964).

¹⁷ Pozri napríklad jeho *The Timely and the Timeless*, Londýn 1977, s. 119 – 121.

¹⁸ V tomto ohľade je obzvlášť povšimnutiahodné tlačové vyhlásenie vydané na štvrtom bilaterálnom stretnutí medzi Vrchným rabinátom Izraela a Svätou stolicou v Grottaferrate (Rím, 17. – 19. októbra 2004). Uvádza: „Sme si vedomí skutočnosti, že v našich spoločenstvách nie je dostatočné povedomie o dôležitej zmene, ku ktorej došlo vo vzťahoch medzi katolikmi a židmi; a na základe práce našej vlastnej komisie a našich aktuálnych diskusií o spoločnej vízii spravodlivej a etickej spoločnosti vyhlasujeme: Nie sme nepriatelia, ale jednoznační

je veľmi dôležité, aby sa naše náboženské spoločenstvá naďalej stretávali, spoznávali a budovali vzájomnú dôveru.

Preto vyhlasujeme

My židia, napriek nezmieriteľným teologickým rozdielom, považujeme katolíkov za našich partnerov, blízkych spojencov, priateľov a bratov v našom spoločnom hľadaní lepšieho sveta, požehnaného pokojom, sociálnou spravodlivosťou a bezpečnosťou.

Rozumieme nášmu poslaniu byť svetlom národov, ktoré nás zaväzuje prispievať k tomu, aby si ľudstvo vážilo svätosť, mravnosť a zbožnosť. Západný svet sa stáva čoraz sekulárnejším a opúšťa mnoho morálnych hodnôt zdieľaných židmi a kresťanmi. V dôsledku toho náboženskú slobodu čoraz viac ohrozujú sily sekularizmu a náboženského extrémizmu. Preto sa usilujeme o partnerstvo konkrétne s katolíckym spoločenstvom a všeobecne s ďalšími spoločenstvami viery, aby sme zabezpečili budúcnosť náboženskej slobody, podporili morálne princípy našich náboženstiev, predovšetkým posvätnosť života a význam tradičnej rodiny, a „kultivovali morálne a náboženské svedomie spoločnosti“.

Jedným z poučení zo šoa je povinnosť židov aj nežidov bojovať najmä proti antisemitizmu, osobitne vzhľadom na jeho opätovný nárast. Toto poučenie sa musí dostať do vzdelávacích a právnych systémov u všetkých národov bez výnimiek.

Okrem toho, ako ľud, ktorý v priebehu celých dejín trpel prenasledovaním a genocídou, si navyše veľmi dobre

partneri pri formulovaní podstatných morálnych hodnôt pre prežitie a blaho ľudskej spoločnosti.“

uvedomujeme skutočné nebezpečenstvo, ktorému čelia mnohí kresťania na Blízkom východe a v iných častiach sveta, keďže sú prenasledovaní a hrozí im násilie a smrť rukami tých, ktorí márne vzývajú Božie meno formou násilia a terorizmu.

Týmto odsudzujeme každé násilie voči komukoľvek z dôvodu jeho presvedčenia či vierovyznania. Odsudzujeme tiež všetky činy vandalizmu, bezohľadného ničenia či znesväcovania posvätných miest ktoréhokoľvek náboženstva.

Vyzývame Cirkev, aby sa k nám pridala v prehĺbení nášho boja proti novému barbarstvu našej generácie, menovite radikálnym odnožiam islamu, ktoré ohrozujú celosvetovú spoločnosť a nešetria ani veľmi početných umiernených moslimov. Celkovo ohrozujú svetový mier a ohrozujú najmä kresťanské a židovské komunity. Vyzývame všetkých ľudí dobrej vôle, aby sa spojili v boji proti tomuto zlu.

Katolíci a židia zdieľajú napriek hlbokým teologickým rozdielom spoločné presvedčenie o Božom pôvode Tóry a o pláne definitívneho vykúpenia, a teraz aj o tvrdení, že náboženstvá musia využívať morálne správanie a náboženské vzdelávanie nie na vojnu, donucovanie alebo spoločenský tlak, ale aby pôsobili a inšpirovali.

Zvyčajne sa zdržiavame a nevyjadrujeme očakávania týkajúce sa učenia iných spoločenstiev viery. Niektoré učenia však spôsobujú skutočné utrpenie. Tie kresťanské náuky, obrady a učenia, ktoré vyjadrujú negatívne postoje k židom a judaizmu, ozaj vnukajú a živia antisemitizmus. Preto na rozšírenie priateľských vzťahov a spoločných tém cibrených medzi katolíkmi a židmi v dôsledku *Nostra aetate* vyzývame všetky kresťanské denominácie, ktoré tak ešte neurobili, aby nasledovali príklad Katolíckej cirkvi

a vylúčili antisemitizmus zo svojej liturgie a náuky, aby ukončili aktívnu snahu o konverziu židov a aby sa usilovali o lepší svet ruka v ruke s nami, židovským ľudom.

Dialóg a partnerstvo s Cirkvou sa snažíme prehĺbiť preto, aby sme posilnili vzájomné porozumenie a dosiahli pokrok v napĺňaní vyššie uvedených cieľov. Usilujeme sa nachádzať ďalšie spôsoby, ktoré nám umožnia zlepšovať svet spoločne: kráčať po Božích cestách, kŕmiť hladných a ošatiť nahých, potešovať vdovy a siroty, poskytovať útočisko prenasledovaným a utláčaným, a zaslúžiť si tak jeho požehnanie.

9. elul 5777 (31. augusta 2017)

Za Konferenciu európskych rabínov (CER):

Rabbi Pinchas Goldschmidt
prezident CER

Rabbi Dr. Riccardo Di Segni
viceprezident CER

Rabbi Arie Folger
predseda Výboru pre odozvu na Nostra aetate

Za Vrchný rabinát Izraela:

Rabbi Dr. Rasson Arussi

*predseda Komisie Vrchného rabinátu Izraela
pre medzináboženské záležitosti*

Za Rabínsku radu Ameriky (RCA):

Rabbi Elazar Muskin

prezident RCA

Rabbi Mark Dratch

výkonný viceprezident RCA

Rabín Dr. David Berger

hlavný radca pre medzináboženské záležitosti



OD SEELISBERGU PO JERUZALEM A RÍM

Dokumenty židovsko-kresťanského dialógu

Zostavila Lucia Hidvéghyová

Vydal Spolok svätého Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o.,
Trnava 2018, ako svoju 4 190. publikáciu

Úvodnú štúdiu na s. 43 – 65 preložila Alexandra Mikulová.
Dokumenty na s. 67 – 69 a 117 – 129 preložila a na s. 71 – 77
aktualizovala Lucia Hidvéghyová. Dokumenty na s. 79 – 89
a 91 – 115 preložila Mária Spišiaková. Dokumenty na
s. 131 – 135, 329 – 333, 371 – 383 preložil Peter Gušťačík.
Dokument na s. 137 – 327 preložila Ľubica Hricová.
Dokument na s. 335 – 369 preložil Milan Sova.

Odborná redakcia Maroš Borský

Odborná revízia Lucia Hidvéghyová, Jozef Jančovič

Odborná spolupráca Peter Dubovský, Martin Kramara,

Lenka Muržicová, Česlav Peter Šajda

Lektorská spolupráca Ivan Šulík, Marian Veselý

Zodpovedná redaktorka Alžbeta Šuplatová

Jazyková redakcia Ingrid Kostovská, Katarína Kročková

Grafická koncepcia Pergamen

Grafická úprava Elena Radošovská

Tlač Finidr, Český Těšín

www.ssv.sk, eVojtech.sk; objednávka: 033/590 77 18,
objednavky@ssv.sk

ISBN 978-80-8161-338-8

