

Husitská teologická fakulta Univerzity Karlovy v Praze

Od lásky k bližnímu k lásce k člověku
(From loving a neighbor to loving a man)

DIPLOMOVÁ PRÁCE

2012

Vypracoval: Michal Kotrba (HT – F)

Školitel: doc. Mgr. Jiří Beneš, ThD.

PROHLÁŠENÍ

Prohlašuji, že jsem práci „Od lásky k bližnímu k lásce k člověku“ vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury.

Michal Kotrba

PODĚKOVÁNÍ

Z celého srdce děkuji doc. Jiřímu Benešovi za cenné připomínky, námítky a vůbec ochotu, s níž se ujal úlohy školitele.

Michal Kotrba

Obsah:

| | |
|--|-----|
| 1. Základ starozákonní etiky | 5 |
| 2. Láska k bližnímu v židovství | 12 |
| 3. Solidarita s trpícím v Žalmech a v Knize Jób, solidarita učedníků s Ježíšem a jejich pochopení Ježíše jako Krista, Pavlova účast na Kristově smrti a vzkříšení a jeho symbolicko-reálné pojetí křtu | 29 |
| 4. Univerzalizace lásky k bližnímu v židovství a helénistická filantropie | 56 |
| 5. Ježíšova láska k bližním a smysl lásky k nepřítelům | 57 |
| 6. Jak se díval Ježíš na druhé (Výklad Mt 6,22n a Mt 7,3 – 5) | 71 |
| 7. Láska apoštola národů | 76 |
| 8. Závěr | 85 |
| 9. Kritický doslov | 89 |
| Apendix | 94 |
| Použitá literatura | 97 |
| Zusammenfassung | 102 |

„Je jako hořčičné zrno, které člověk zasel do své zahrady; vyrostlo, je z něho strom a ptáci se uhníždili v jeho větvích.“

A dále řekl: "K čemu přirovnám Boží království?"

Je jako kvas, který žena vmísí do tří měřic mouky, až všechno prokvasí."

Lk 13,18 – 21

Místo u Lukáše je téměř totožné s paralelou Mt 13,31 – 33. U Mk 4, 26 se hovoří o hořčičném zrně, které je nejmenší, ale když vyrostě, přeroste všechny rostliny. Není zde ovšem řečeno, že jej muž zasel ve své zahradě jako u Lukáše a Matouše. Ti připojují za podobenství o hořčičném zrně ještě podobenství o kvasu. U Matouše a Lukáše sice není řečeno, že je semeno hořčice nejmenší, namísto toho se z něho stává nikoli jen rostlina ale přímo strom, kterému dávají ptáci z okolí přednost k hnízdění. Velikost zrna, které všechny byliny přeroste, zdůrazněná u Marka a chybějící u Matouše a Lukáše, je u těchto synoptiků nahrazena zmínkou o soukromé zahradě, jež se nakonec stává zahradou všech.

1. Základ starozákonní etiky

- **Strach z Boha**

Základem židovské etiky je strach z Hospodina, Boha Nejvyššího a svrchovaného Pána. „*Kéž mají stále takové srdce, aby se mě báli po všechny dny a dbali na všechny mé příkazy, aby se jim i jejich synům vždycky vedlo dobře.*“ (Dt 5,29; srov. Ex 20,20; 23,21n).

V podstatě jde o strach z hříchu. Proto Mojžíš říká zároveň „*Nebojte se...*“ (Ex 20,20). Strach z Boha, jenž miluje právo, ustanovil nestrannost a spravedlnost (Ž 99,3), zbavuje člověka strachu z lidí (Ž 56,12), činí jej morálně silným vůči vydírání a dává mu odvahu jednat správně byť i proti většině: „*Nepřidáš se k většině, páchá-li zlo.*“ (Ex 23,2). Později rabíni tento démonický aspekt Hospodina zjemňují výkladem, že jde o strach z odpadnutí od Zákona (v duchu Př 8,13), v mystickém smyslu pak o ztrátu Boží přítomnosti (blízkosti), již bylo dosaženo následováním Moudrosti.

Bůh Izraele se zjevil již Abrahámovi a uzavřel s ním první smlouvu, tak jako později s jeho potomky Noem, Mojžíšem a Jozuem. Bůh chrání svůj vyvolený lid a dokonce za něj bojuje. Lid má zase smluvně uloženo oslavovat svého Boha, chválit jeho svaté (strašné) Jméno, přičemž je zakázáno učinit si jeho podobu, přikázáno přinášet mu oběti za své hříchy, pamatovat na jeho den a vůbec zachovávat svatost ve všech oblastech života. Proto také přísný zákaz uctívat jiné bohy a naopak povinnost bojovat proti jejich kultům. S tímto přikázáním souvisí také zákaz pojímat pohanské ženy za manželky, neboť by mohly svádět muže k modloslužbě, tj. sejít ze stezky přímé, po níž jej Bůh bezpečně vede.

Základní smlouva s Hospodinem - zákon Deseti slov (Ex 20,1-17; Dt 5,6-21) - je stručným nábožensko-právním kodexem Izraele. Tvoří jej desatero krátkých apodiktických příkazů. První deska určuje základní náboženské zásady, jež je člověk povinen dodržovat vůči Bohu, druhá deska je normou pro vztahy mezi lidmi navzájem. Mezilidské vztahy mají odrážet vztah Boha k člověku. Druhý má být bližním. Na strohá přikázání navazují sbírky kazuistik (Ex 21 – 23, rovněž v knihách Lv, Nu, Dt), které probírají konkrétní případy z obřadní praxe i mezilidského soužití.

Některé kazuistiky připomínají nebo se dokonce kryjí s ustanoveními Chammurapiho zákoníku (Ex 21), avšak ve srovnání s ním Hospodinům Zákon chrání více život člověka a namísto ochrany majetku boháčů straní naopak chudým, na něž pamatuje zvláštními právy (např. ustanovení o 7. roce Lv 23,10n; Dt 23,25; nebo ustanovení o zapomenutých snopech a paběrkování Dt 24,19-22). Tak se v Desateru, ale i v kazuistikách, prolínají svrchované nároky Boží (milovat Boha, odmítnutí jeho zobrazení a modloslužby, ctít jeho svaté jméno, dbát na den odpočinku) s příkázáními, jež nacházejí uplatnění ve vztazích lidí (úcta k rodičům, ochrana panen, zákaz krádeže a vraždy, zákaz křivého svědectví a pomluvy). Mluvíme o spojení řádu bohoslužebného a etického – celý život lidu má být bohoslužbou¹. M. Bič podotýká, že Desatero má v podstatě eschatologický význam, v denní praxi je nenaplnitelné, pouze člověka usvědčuje z hříchu. Hřích je definován jako svévolné jednání proti vůli Boží vyjádřené v Zákoně. Hřích (CHATA) znamená „*minout se cíle*“, či „*sejít z cesty*“. V archaických dobách šlo o chybu při obřadu nebo v modlitbě, v náboženství eticky zaměřeném je hříchem míněna odchylka od Božího záměru s člověkem. (Právě z toho má zbožný strach). „*Desatero se tak stává majákem, který svítí bouřemi a temnotami času k vzdálenému cíli*“². Není člověka, který by za život neporušil některé příkázání z Desatera nebo dokonce pravidelně porušoval většinu. Dokonce i příkázání „*nezabiješ*“ zní v Desateru jako eschatologický příslib (vykoupení Izraele a zrušení oběti za viny). Zdá-li se nám, že alespoň toto příkázání dnes většinou nepřekračujeme, vzpomeňme na Ježíšův výrok Mt 5,22.

- **Idea svatosti**

„*budu kráčet vpřed po cestě dokonalých*“ (Ž 101,2).

Co je tím vzdáleným cílem, o němž mluví Miloš Bič? Cílem Božího stvoření je člověk podobný Bohu (obraz Bohu). (Nejde zde o sjednocení s Bohem, ale přiblížení se mu)³. K tomuto cíli vede Bůh svůj lid, který si vyvolil a oddělil, aby na něm

¹ Hovory s Biblií: za poznáním Knihy knih a jejího významu: sborník statí 18 autorů. Uspořádal M. Šourek, 1. vyd., Evangelické nakladatelství, Praha, 1991, s. 62.

² Bič, M.: Ze světa Starého zákona, I. díl, Kalich, Praha, 1986, s. 161.

³ „*Annäherung nicht Vereinigung.*“ (Cohen, H.: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums.: Gustav Fock, Leipzig, 1919, s. 191).

uskutečnil svou ideu. Jak by se člověk mohl stát obrazem Boha, kdyby si sám učinil obraz nebo sochu Boha? Proto má člověk zakázáno činit si obraz Boha. Namísto toho jej má hledat v jeho Zákoně, jenž si má osvojovat dnem i nocí studiem, dotazovat se na Boží vůli a vlastní vůli s ní zcela spojit:

„Blaze muži, který se neřídí radami svévolníků, který nestojí na cestě hříšných, který neseďává s posměvači, nýbrž si oblíbil Hospodinův zákon, nad jeho zákonem rozjímá ve dne i v noci.” (Ž 1,1). *„Plnit, Bože můj, tvou vůli je mým přáním, tvůj zákon mám ve svém nitru”*. (Ž 40,9). Zniternění příkazů Zákona čili překonání pouhé poslušnosti ze strachu nacházíme v V. knize Mojžíšově: *„Vždyť to slovo je ti velmi blízko, ve tvých ústech a ve tvém srdci, abys je dodržel.”* (Dt 30,14; viz též Jer 31,33. Parafráze těchto slov zazní v Ř 10,6). O tomto zniternění svědčí též kvalitativně nový vztah k Bohu – ke strachu přistupuje láska, jež se přikazuje v Dt 6,5; 11,1; 30,6.

Hovoříme o ideji svatosti, která se uskutečňuje v dějinách jako mravnost v korelaci mezi Bohem a člověkem⁴. Bůh vznáší tento vysoký požadavek: *„Posvěťte se a buďte svatí, neboť já jsem svatý.”* (Lv 11,44n a v Lv 19,1 před rekapitulací a rozvedením Desatera). Vyvolený a oddělený (svatý) lid Izrael má být vzorkem lidstva, který žije příkladně podle Boží vůle jako vzor celému lidstvu. (Bylo by chybou chápat vyvolení Izraele jinak než mesiánsky, tj. jako vyvolení lidstva vůbec)⁵.

Kdo namísto toho, aby pátral a dotazoval se po Boží vůli, raději uplatňuje svou vlastní ničím nevázanou vůli, která nebere zřetel na zájmy či životy druhých v duchu Zákona, kdo jedná právem silnějšího, je svévolník, bezbožník a zločinec v jednom (hebr. „RAŠA“).

- **Přímé srdce a přímá stezka**

„Radujte se z Hospodina a jásejte spravedliví, plesejte všichni, kdo máte přímé srdce!” (Ž 32,11). Srdce je ve starověku místem uvažování a rozhodování. Přímé srdce je synonymem spravedlnosti toho, kdo jedná v souladu s Boží vůlí a kráčí tak po stezce přímé (ke svatosti), aniž by zakolísal: *„Má v svém srdci Boží zákon, jeho*

⁴ Cohen, H.: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Gustav Fock, Leipzig, 1919, s. 111, 123, 235.

⁵ Cohen, H.: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums, Gustav Fock, Leipzig, 1919, s. 174.

kroky nezakolísají.” (Ž 37,31). V Ž 25,4 se žalmista modlí za poznání své cesty a v dalším verši za Boží vedení po cestě pravdy. Podobně i v dalších žalmech:

„*Hospodine ukaž mi mou cestu, ved' mě rovnou stezkou...*“ (Ž 27,7).

„*Ved' mě pro své Iméno a doved' mě k cíli.*“ (Ž 31,4).

„*Z přímého srdce ti vzdávám chválu, že se smím učit tvým spravedlivým soudům.*“ (Ž 119,7 a 137).

„*Ved' mě po cestě svých přikázání, oblíbil jsem si ji.*“ (Ž 119,35).

Hospodin je dobrotivý, přímý, proto ukazuje hříšným cestu a vede je cestou práva (Ž 25,8 -10). V Joz 1,7–8 přikazuje Hospodin Jozuovi rozjímat nad Zákonem a plnit jej. Slibuje mu potom zdar a prozíravost. Podobně v Ž 32,8 Davidovi. Prozíravost je poznání Božího záměru osvojením si Boží vůle studiem Zákona. V prozíravosti se setkává lidský záměr s Božím, proto se člověku otevírá pohled do dále. Lidská vůle není více slepá, nýbrž jako ta Boží prozírá k cíli. Lidské chtění tak získává perspektivu a požehnání. Prozíravost - toť závdavek pohlédnutí Bohu do tváře, kterou máme hledat⁶. Vždyť na prozíravém spočine Boží oko (Ž 32,8). Proto David říká: „*Hospodin je spravedlivý, miluje vše, co je spravedlivé; jeho tvář pohlíží na přímého*“ (Ž 11,7). A v Ž 16,11 děkuje David za poznání stezky života. Tak člověk poznává, jak byl napřed u Boha poznán (1K 8,2). Nicméně SZ zná jen tři skutečně spravedlivé. Je jím Noe, Jób a Daniel. Všichni byli prozíraví. Zvláštním případem je však Jób, který svou jistotu nenačerpal z žádného zjevení. Jeho nezlomná důvěra v Boha se navzdory všemu neštěstí zcela shodovala s tím, jak jej Bůh předem poznal, totiž jako muže přímého, jenž nesejde ze své cesty: „*byl to muž bezúhonný a přímý, bál se Boha a vystříhal se zlého*“ (Jb 1,1). Také u Jóba vidíme, že přímost (spravedlnost Zákona) obnáší dvojí: povinovanost vůči Bohu a vůči druhým.

- **Proroci proti nespravedlnosti**

Je-li tato dvojí povinovanost v nerovnováze, jsou vyvedeni z rovnováhy senzitivní světci, v jejichž očích se hrouť svět (Boží dílo). Upoutávají pak pozornost excentrickým a skandálními chováními a v extázi kritizují kněžskou a světskou aristokracii v čele s králem, např. za okázalé slavnosti (důraz na kultovní stránku

⁶ „*Dotazujte se na vůli Hospodinovu a jeho moc, jeho tvář hledejte ustavičně.*“ (1Par 16,11 viz také Ž 27,8; Ž 105, 4).

náboženství) při všeobecném úpadku práva a rozmáhající se nespravedlnost. Již v Žalmech se setkáváme s kritikou prázdňého ritualismu: „*Obětujte oběť spravedlnosti a důvěřujte v Boha.*“ (Ž 4,6). Byl by však omyl chápat zmíněnou spravedlnost jako čistě lidskou vlastnost. Kraus⁷ hovoří o jednání podle Smlouvy, Delitzsch⁸ vylučuje, že by šlo o běžné oběti, které mají usmířit Boha a „*oběť spravedlnosti*“ vykládá jako požadavek pokání. Pravda bude někde uprostřed. Pravděpodobně zde jde o skutečné oběti předepsané Zákonem, ty se však mívají svého smyslu bez pokání (za nespravedlnost). Avšak získávat si Boha pro své cíle obětmi, se blíží chování pohanů. Ve SZ často čteme, že vůně z těchto obětí byla Hospodinu protivná, ba přímo odporná. Hospodin totiž miluje přímé srdce, tj. spravedlivého, který před ním stojí upřímně a dotazuje se na Boží vůli (cesty). Myslí přitom jen na to, aby konal svou povinnost beze vší ošemetnosti srdce a rtů (Ž 17,1; Jb 35,13). Konat oběť bez přímého srdce je klam. Proto David ve svém pokání s lítostí prosí Boha o obnovení pevného ducha a stvoření nového srdce (Ž 51,12) a o něco níže pokračuje:

„*Oběť, kterou bych ti dal, se ti nezalíbí, na zápalných obětech ti nezáleží. Zkroušený duch, to je oběť Bohu. Srdcem zkroušeným a zdeptaným ty, Bože, nepohrdáš!*“ (Ž 51,18 – 19).

A právě v této důvěře (o níž je řeč v Ž 4,6) pokračuje David ve své modlitbě: „*Pak se ti zalíbí oběti spravedlnosti, zápaly a celopaly, pak ti budou na oltáři obětovat býčky.*“ (Ž 51,21).

Spravedlivé je takové jednání, kterým nikoho nepoškozujeme v jeho právech. Spravedlnost tedy obnáší, dostát kultickým i etickým nárokům vyplývajícím ze Smlouvy (Zákona Hospodinova), to znamená, zachovat spravedlnost vůči lidem i Bohu. Jestliže vztahy mezi lidmi mají v ideálním případě odrážet vztah mezi člověkem a Bohem, každá pozemská nespravedlnost proto volá do nebe, zejména tam, kde místo práva nastupuje násilí. Proroci doby královské kritizovali právě nerovnováhu mezi dodržováním kultické a etické stránkou Zákona. Odsuzovali kult,

⁷ Kraus, H. J.: Die Psalmen, I., s. LXXV. Citováno podle: Žalmy / [z hebr. textu přel. a výkladem opatřila Starozákonní překladatelská komise při Synodní radě ČCE pod vedením M. Biče a J. B. Součka]. -- 1. vyd., Kalich, Praha, 1975, s. 44.

⁸ Delitzsch, F.: Biblischer Commentar über das Alte Testament, IV, 1. Über die Psalmen, IV. Aufl., Leipzig, 1883, s. 92.

jenž stal součástí propagandy královské ideologie. Jeho lesk kontrastoval se sociálními problémy země (pauperizace venkova v souvislosti s utužením nevolnictví a daňovým zatížením). V tomto duchu vystupuje prorok Amos, který odsuzuje kult, kritizuje luxusní život boháčů a volá po sociální spravedlnosti. „*Vyznání Hospodina nelze nikdy oddělit od soucitu a spravedlnosti. ... nejde o zlom, ale o výrazný posun těžiště smlouvy.*“⁹ Také tzv. třetí Izajáš kritizuje upřednostňování plnění rituálních požadavků Zákona před etickými. Svátek nesvátek, lidé jsou honěni stále a obchod či dílo je na prvním místě (Iz 58,3). Proto důraz na osvobození otroků: „*Zdalipak půst, který já si přeji, není toto: Rozevřít okovy svévole, rozvázat jha, dát ujařmeným volnost, každé jho rozbít?*“ (Iz 58,6 – 10).

- **Bližní**

Zákon přikazuje milovat bližního jako sebe samého, avšak pojem bližního se ve SZ chápe v mezích izolované morálky (Lv 19,18). Z textu Lv 19 je patrné, že původně se bližním (bratrem) rozuměli příslušníci izraelských kmenů (tj. „*synové svého lidu*“). O tom jasně svědčí formulace jako např.: „*vaši bratři, celý dům izraelský...*“ (Lv 10,6; podobně v Lv 25,46). Láska k bližnímu má odrážet lásku Boha k jeho sakrálnímu společenství (vyvolenému lidu).

Třebaže se v případě zabití přikazuje pomsta (dokonce je zakázáno přijímat výkupné za zabití, viz Num 35,31), mezi bližními Zákon zakazuje praktikovat automatickou mstu (Lv 19,18) a nařizuje spravedlivý veřejný soud před pospolitostí (v. 15). Než dojde k soudu, má se provinilec utéci do jednoho ze šesti útočištných měst (Num 35,12). Z archaické doby je známa instituce souručenství. Vina jednoho poskvrňovala všechny členy domácnosti. Proto i trest postihl celou rodinou včetně otroků, zvířat a majetku (srov. Joz 7,25). Po pádu Severního Izraele dochází k náboženské reformě, která zásadu souručenství vylučuje (Dt 24,16). Zároveň se individualizuje pojem hříchu (viny), je pak kladen větší důraz na osobní odpovědnost. To jsou také podmínky pro rozvoj niternější osobní spirituality.

⁹ Potok, Ch.: Putování: dějiny Židů. Přel. E. Adamová, E. Geissler, Š. Kovařík, Vyd. 1., Argo, Praha, 2002, s. 155.

- **Cizinec**

Židovský Zákon nejen chrání hosty (Ex 22,20) čili etnika trvale sídlící v krajích obývaných Izraelci, ale dokonce mají být příslušníci etnických menšin považováni za domorodce a milováni stejně jako bližní, protože i Izrael byl hostem v zemi egyptské a Bůh miluje hosta (Dt 10,18-19 a Lv 19,34). Mimo to najdeme v Zákoně i výslovný příkaz neoškivnit si ani Edómce (Dt 23,7). Ten je zde nazván bratrem! E. Fromm vidí v Ježíšově přikázání milovat nepřítele implikaci starozákonního přikázání milovat cizince¹⁰.

- **Nepřítel**

Milovat Hospodina znamená milovat Zákon, tj. milovat dobro a nenávidět zlo (Ž 97,20; Am 5,15). Kdo nenávidí Boha je nepřítel (Ž 139,21n), kdo zlořečí Bohu musí zemřít (Lv 24,16), rovněž modloslužebníci odvádějící od Hospodina musí být bez milosti vybiti (Dt 13). Židovský zákon nezná slitování s tím, kdo jej porušuje, kdo nemá strach z Hospodina a řídí se jen svou vůlí, či dokonce Hospodina nenávidí. Zde má láska k cizinci, ale i k bližnímu, své meze. Bezbožník čili svévolník je vždy protivníkem Izraele (Ž 37,12 nebo Ž 55,4), nezaslouží si žádné ohledy, ani mu nelze příliš důvěřovat. Radí se proto raději prokazovat dobro jen souvěrcům, jež navzájem spojuje bázeň před Hospodinem a láska k jeho Zákonu. Dobro se přirozeně odplácí dobrem a zlo zlem (Ex 21,25n). David se proto zapřísahává: „*jestliže jsem odplácel zlem tomu, který mi přál pokoj, nebo z prázdných ohledů jsem šetřil protivníka...*“ (Ž 7,5). A v Žalmu 15 čteme, že spravedlivý mimo jiné: „*pohrdá tím, kdo je hoden zavržení, váží si těch, kdo se bojí Hospodina*“ (Ž 15,4).

Před těmi, kdo nežijí podle Zákona, varuje ještě Sírachovec. Je lépe se ve vztahu k nim raději vyvarovat shovívavosti a velkodušnosti. Milosrdenství k nepřátelům je nebezpečné. Svévolník všechno dobro jen obrací ve zlo (Sir 11,31). Proto Sírachovec výslovně říká: „*Dobrodiní není pro toho, kdo se zpěčuje konat skutky lásky. Dávej zbožnému muži a nepomáhej hříšníkovi.*“ (Sir 12,3n). Přesto v Sir 13,15(18) nacházíme také myšlenku blízkosti všech lidí navzájem na základě společného lidství. Ovšem s obrazem lidství se neslučuje bláznovství, svévole,

¹⁰ Fromm, E.: Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 1993, s. 137.

nedostatek bázně z Hospodina. Proto Sírachovec pokládá za sobě podobné stejně bohobožné, tedy ty, kdo jsou rovněž poslušni Zákona (srov. Sir 27,9(10) – 11(12)). 139,21n

Kromě definic spravedlnosti a zbožnosti týkající se především vztahu k Bohu (Ž 1 nebo 15) nacházíme také četná etická naučení ve Spisech Starého zákona. Máme na mysli didaktické Žalmy (např. Ž 37), dále knihy Př, Jb a deuterokanonické knihy Moudr a Sir. Najdeme v nich mnoho míst nabádajících k pozornosti k potřebám trpících a k mezilidské solidaritě (např. Př 17,17). Přelomovým spisem je Jób, jenž od počátku (Jób 4,6-11) zpochybňuje víru vyjádřenou v Přísloví, že spravedlivý zůstává v Boží ochraně před zlem (Př 10,3; 12,21; 13,6; srov. též Ž 37,25), nebo že moudrost prospívá tělu a svědčí zdraví (Př 3,8; 4,22). Tento tradiční směr zastávají Jóbovi přátelé. Kniha Jób učí jednat spravedlivě s bližními i s Bohem bez očekávání profitu. Tím je překonána původní představa nábožensky založené etiky, v níž spravedlivé chování počítá s Boží ochranou a pomocí (srov. např. Dt 6,24; 7,12; 10,13; 16,20 a především kap. 30) přislíbenou smluvně. U Jóba se poprvé setkáváme se spravedlností z víry.

2. Lásky k bližnímu v židovství

„Dotazujte se na vůli Hospodinovu a jeho moc, jeho tvář hledejte ustavičně.“ (1Par 16,11; viz také Ž 27,8; Ž 105, 4).

V židovském prostředí zprvu probíhal dlouhou dobu proces překonávání tradiční izolované morálky vyvoleného národa směrem k chápání univerzální platnosti a dosahu Zákona. Pomineme-li samotný univerzální ráz příběhů knihy Genesis (židovští patriarchové jsou praotci národů světa, viz např. Gn 18,18; krom toho v Gn 1 a 2 a taktéž v řadě přikázání Zákona je řeč o „člověku“ ne o Židu atd.), ale i většiny Spisů (Př, Jb, Kz), posun k univerzálnímu chápání židovského Zákona je patrný i na takových místech SZ, kde Hospodin hrozí svému národu, že se dá poznat národům jiným a případně na ně přenesse svá zaslíbení (např. Iz 65,1). Eschatologicky vzato se zaslíbení vztahuje odedávna na všechny dálavy země (Iz 45,22; srov. Iz 51,4-6; So 3,9). Univerzální chápání morálních kategorií Zákona se

pak dovršuje v helénistickém období a konec konců se vznikem křesťanství, z něhož se záhy stává náboženství otevřené a misijní. Zejména apoštol Pavel navazuje na ona místa o přenesení zaslíbení a zároveň originálně interpretuje židovskou věrnost Hospodinu a jeho smlouvě jako uvěření (PISTIS) zprávě o Kristově zmrtvýchvstání (o Ježíši coby Kristu - Ř 10,17). Toto autentické znovuvěření je potom určující pro pravou církev pochopenou jako pravý Izrael.

Stačí však pohled do minulosti, abychom si uvědomili, jak dlouhá cesta vedla k univerzálnímu chápání pojmů lásky, spravedlnosti, odpuštění, spásy či pokoje. Začneme, jak jinak, než u přikázání „milovat bližního svého“. Podívejme se na kontext tohoto přikázání:

„Nebudeš se chovat ve svém lidu jako utrhač, nebudeš ukládat svému bližnímu o život. Já jsem Hospodin.

Nebudeš ve svém srdci chovat nenávist ke svému bratru, ale budeš trestat svého bližního podle práva, a neponeseš následky jeho hříchu.

Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin.“ (Lv 19,16-18).

Šíře uplatnění tohoto přikázání závisí na tom, kdo ještě je a kdo již není počítán mezi bližní. Pojem bližního zůstává v mezích izolované morálky. Z textu je patrné, že původně bližním (bratrem) se rozuměli příslušníci izraelských kmenů (tj. „synové svého lidu“). O tom jasně svědčí formulace jako např.: „vaši bratři, celý dům izraelský...“ (Lv 10,6; podobně v Lv 25,46). O izolované morálce lidu Izraele se zmiňuje už Tacitus, když píše: „že je u nich nezlomná víra a pohotovité milosrdenství, ale proti všem ostatním nepřátelská zášť.“¹¹

Avšak z židovského zákona víme, že význam slova bližní je rozšířen také na hosty a etnika trvale sídlící v krajích obývaných Izraelci (etnické menšiny). Podle Zákona mají být považováni za domorodce a milováni stejně jako bližní (Dt 10,18-19 a Lv 19,34), protože i Izrael byl hostem v zemi egyptské a Bůh miluje hosta. Nutno však dodat, že židovský zákon nezná slitování s tím, kdo nemá strach

¹¹ Cornelii Taciti Ab excessu divi Augusti: V, 5. Citováno podle: Z dějin císařského Říma, Praha, 1976, s. 275.

z Hospodina a nemiluje jeho Zákon. Zde má láska k bližnímu, respektive pojem bližního, své meze. Bezbožník, který jedná jen podle své libovůle (svého srdce) je nazýván svévolníkem, přičemž svévolný člověk je z principu zlý. Hebrejské slovo „raša“ pokrývá všechny tyto významy (bezbožník, svévolník, zlovolník, nespravedlivý, falešný). Všechny tyto významy definují zároveň nepřítele (protivník je svévolník)¹². Podle židovského Zákona je takový bezbožník pro zbožného vždy nepřítelem, který nezaslouží žádné ohledy. Je třeba se před ním mít vždy na pozoru a nelze mu příliš důvěřovat. Špatné zkušenosti a stálé ohrožení nepřáteli židovský národ naučily, že dobro třeba prokazovat jen souvěrcům, jež navzájem spojuje bázeň před Hospodinem a láska k jeho Zákonu. Dobro se přirozeně odplácí dobrem a zlo zlem (Ex 21,25n). Prokazovat dobro nespravedlivému je téměř hříchem. Proto se David zapřísahává:

„jestliže jsem odplácel zlem tomu, který mi přál pokoj, nebo z prázdných ohledů jsem šetřil protivníka...“ (Ž 7,5). Něco podobného čteme v Žalmu 15. Ke ctnostem spravedlivého mimo jiné patří, že:

„pohrdá tím, kdo je hoden zavržení, váží si těch, kdo se bojí Hospodina“ (Ž 15,4).

Ti, „*kdo se bojí Hospodina*“, tato slova bývají v pozdější době vztahována na ty příslušníky etnických menšin, kteří mají bázeň před Hospodinem a uznávají jeho Zákon¹³. Znamená to, že pojem bližního, na kterého se soustředí řada přikázání, pozbývá záhy rasového a národního omezení. Na druhou stranu, kdo Zákon neuznává a nemá bázeň před Hospodinem vzbuzuje hrůzu a největší odpor. Takového je záhodno nelítostně vyhladit. Ještě Sírachovec varuje před každou shovívavostí a velkodušností, ano, před milosrdenstvím s nepřáteli, tj. s těmi, kdo nežijí podle Zákona. Vždyť Zákon byl dán lidem, aby podle něho mezi sebou jednali spravedlivě a žili tak ve vzájemné shodě a lásce. Kdo odmítá Zákon, pohrdá nejen Bohem, ale i druhými lidmi a dobrými vztahy se sousedy. Spravedlivý tak před bezbožníkem žije v neustálém ohrožení. Za těchto okolností by bylo pošetilostí prokazovat milost svévolníkovi, který dobro obrací ve zlo (Sir 11,31). Zlovolník totiž jen čeká na příležitost, aby spravedlivého srazil k zemi. Ať už doslova (násilím) nebo

¹² Srov. např. Ž 37,12 nebo Ž 55,4.

¹³ Viz komentář k Ž 15,4 v Jeruzalémské Bibli.

obrazně svým špatným příkladem a neblahým vlivem na své přátele. Proto Sírachovec výslovně říká:

„Dobrodiní není pro toho, kdo se zpěčuje konat skutky lásky. Dávej zbožnému muži a nepomáhej hříšníkovi.“ (Sir 12,3n).

Obraťme nyní pozornost k dalšímu přikázání desatera. K přikázání „nezabiješ!“. Podobně jako přikázání „nepokradeš“ platí všeobecně a neomezeně na rozdíl od ostatních, která se týkají bližních. Zákon zakazuje zabít člověka jako takového. Dojde-li k zabití, rozlišuje se, zda šlo o zabití úmyslné (ve sporu) či neúmyslné. V každém případě se má případ soudit veřejně před pospolitostí. Než dojde k soudu, má se provinilec utéci do jednoho ze šesti útočištných měst (Num 35,12). Smyslem tohoto opatření je, zbavit se rychle viníka a uchránit společenství (vesnici) před rozpoutáním řetězce násilí, tzn. zamezit krevní mstě příbuzných. Mimo útočištná města může být viník usmrcen mstitelem. Ačkoli se přikazuje pomsta, dokonce je zakázáno přijímat výkupné za zabití (Num 35,31), Zákon zakazuje praktikovat automatickou mstu mezi bližními (Lv 19,18). Jestliže přikázání „nezabiješ!“ mělo už v dávné době všeobecnou platnost a nevztahovalo se jen na syny Izraele, ale i na jejich hosty a příslušníky sousedních kmenů, nelze to ještě považovat za počátek univerzálního altruismu či jeho obdobu. Jak jsme již zmínili, toto ustanovení vzniklo s ohledem na rozšířenou praxi krevní msty, z obavy před eskalací násilí. Pokud jde o trest, měl ryze ochranný smysl pro pospolitost. Panovala obava, že se zabitím poskvřňují lidé nebo místo, a přivolává se tak hněv bohů. Proto se také vina v archaické době chápala kolektivně jako kolektivní poskvřna.

Strach z Božího trestu není kvalitativně totéž jako pocit viny. Zatímco strach nutí k útěku před odplatou, před odpovědností čili před sebou samým, skutečný pocit viny vede člověka zpět k sobě (vzpomeňme Raskolnikova - hrdinu Zločinu a trestu). V touze po očištění neváhá viník přinést i osobní oběť ba i tu nejvyšší (tu připomeňme Periférii Františka Langera). Pocit viny může vyléčit jen upřímné pokání a návrat k principům, které jsme porušili a které nadále ctíme. Meditací o vině jsme se vůbec nevzdálili od tématu lásky k bližnímu. Ačkoli pocit viny přísluší spíše oblasti péče o duši či psychoterapie, hraje tento pocit, resp. jeho reflexe, také hlavní roli ve vývoji židovského myšlení. Skutečnost písemné fixace Zákona sama o

sobě nestačí k jeho rozšiřování a univerzalizaci. Není třeba zvlášť zdůrazňovat, že původní význam židovského Zákona překračoval jeho praktickou funkci coby normy pro potřebu světského soudnictví. Jeho hlavní funkcí je vymezit pojem spravedlnosti, kterou zbožný ve svém jednáním s druhými (a Bohem) zachovává a tím se odlišuje od nespravedlivých (viz Lv 18,3-5), kteří Zákon nedodržují. Ve své podstatě je Zákon Smlouvou s Hospodinem o spojenectví, která formuluje podmínky vzájemné spolupráce. Lid měl Hospodinu sloužit a Hospodin bojovat za svůj lid a chránit jej. Toto spojenectví bylo součástí válečné strategie vůči cizím národům. Zdá se, že hlavním posláním Zákona je, nechat před Hospodinem jasně vyniknout spravedlnost jeho zbožných v kontrastu k nespravedlnosti jejich nepřátel, kteří Zákon nerespektují. Norma měla národnímu bohu sloužit k oddělování zrna od plev:

„Potom uvidíte rozdíl mezi spravedlivým a svévolníkem, mezi tím, kdo Bohu slouží, a tím, kdo mu sloužit nechce.“ (Ma 3,18).

Podle Zákona Bůh nakonec: *„jednoho povýší a druhého poníží“ (Ž 75,8)¹⁴.*

V souvislosti s funkcí Zákona se nejprve zaměříme na ústřední pojem židovského Zákona – spravedlnost. Jestliže se hebrejské myšlení někdy charakterizuje jako myšlení předreflexivní a předpojmové (L. Hejdánek, M. Balabán), v případě spravedlnosti můžeme oprávněně hovořit o pojmu, který má od počátku svou definici (stejně tak zbožnost, hřích, rituální čistota atd.). Ta má také své dějiny působení, neboť je od počátku předmětem nepřetržité reflexe a meditace. Přejdeme-li zmínky o Noem, muži spravedlivém, který chodí s Bohem (Gn 6,9) a Abrahámovi, který uvěřil a bylo mu to počítáno za spravedlnost (Gn 15,6), první obšírnější definici spravedlnosti nacházíme v Dt 6,24n:

„Hospodin nám přikázal, abychom dodržovali všechna tato nařízení, báli se Hospodina, svého Boha, aby s námi bylo dobře po všechny dny, aby nás zachoval při životě, jak tomu je dnes. Bude se nám počítat za spravedlnost, budeme-li bedlivě dodržovat každý tento příkaz před Hospodinem, svým Bohem, jak nám přikázal.“

¹⁴ Srov. též 1Sam 2,7 a Dn 2,21.

Spravedlnost před Bohem (spočívající v poslušnosti Zákona) je cílem Izraele. Proto má zbožný dnem i nocí zkoumat přikázání Zákona a rozjímat o nich, osvojit si je a milovat je. Jinými slovy, má svou vůli zcela spojit s vůlí Boží a usilovat o spravedlnost v duchu Zákona, aby se přiblížil Bohu. („*Plnit, Bože můj, Tvou vůli, je mým přáním, tvůj zákon mám ve svém nitru.*“; Ž 40,9). To už je ovšem pojetí velmi zniterněné a spiritualizované, ideál, jenž prorokuje Jeremijáš (31,33). Původní definice spravedlnosti hlavní účel spravedlivého chování izraelských – neztratit Boží ochranu.

Izraelští mají dodržovat Zákon (smlouvu s Bohem), být spravedlivými, aby byli živi a dobře se jim vedlo, tzn., aby jim Bůh neodepřel smlouvou přislíbenou pomoc. Spravedlivé chování je podmínkou Božího požehnání a pomoci (srov. např. Dt 6,24; 7,12n; 8,1; 10,13 a především kap. 30). Zákon definující spravedlivé chování měl být jakýmsi návodem či cestou k historickému úspěchu (vítězství) jednoho národa nad pronárody světa. Předně měl Zákon v očích Boha rozlišit a favorizovat jeho spravedlivé, kteří jej bedlivě dodržují, před svévolníky, kteří žijí bez ohledu na Zákon, a kteří mají pošetile zato, že Bůh nic nevidí, že se nedívá ba vůbec nezajímá o pozemské věci. Tito svévolníci jsou pro Izrael nejnebezpečnějšími nepřáteli, neboť uznávají jen právo silnějšího. Hlavní funkcí Zákona tak bylo ukázat spravedlnost zbožných a odhalit nespravedlnost nepřátel před tváří Boží. Izrael vzývající Boží jméno (nemluvě o přímém Hospodinově zásahu jeho mocnou pravicí v boji), má být před nepřáteli chráněn hrůzou, kterou jeho svaté jméno vzbuzuje. A to preventivně v míru i ve válečném konfliktu, při kterém se stává, že na nepřátele padne ochromující děs, který demoralizuje jejich vojsko, jehož řady či tábor zachvacuje chaos, takže se nepřítel obrací na útěk. Nepřítel má sklidit hanbu (Ž 6,10; Ž 35,26; Ž 119,78), kdežto zbožný měl být spasen pro svou spravedlnost a radovat se z vítězství, tj. ze slávy svého boha. O této zřejmě původní strategii svědčí celá řada žalmů prastarého původu, v nichž žalmista odkazuje na svou spravedlnost a dovolává se pomoci u Boha, který s ním v tomto smyslu uzavřel smlouvu.

Ten si však často dává na čas a dlouho mlčí. Tato válečná strategie dodávající odvahu bojovníkům a zastrášující nepřátele byla patrně po několika vojenských

katastrofách a územních ztrátách reflektována jako scestná. Že však tato logika původně existovala, o tom svědčí text Deuteronomia, který jí chce korigovat:

„Neříkej si však v srdci, až je Hospodin, tvůj Bůh, před tebou vypudí: „Pro mou spravedlnost mě Hospodin přivedl, abych obsadil tuto zemi.“ (Dt 9,4).

Obdobný posun ve zbožnosti je dochován také v NZ, ovšem zde již v oblasti osobní spirituality v kontextu životního usilování. Jde rovněž o posun v tradiční zbožnosti, jak ji známe ze Ž 1.

„O těch, kteří si na sobě zakládali, že jsou spravedliví, a ostatními pohrdali, řekl toto podobenství: "Dva muži vstoupili do chrámu, aby se modlili; jeden byl farizeus, druhý celník...“

V Lk 18,9 – 14 je jako zavrženíhodné káráno zakládání si na své spravedlnosti a spoléhání se na ní oproti pokornému vyznání hříchů a prosby za odpuštění. Přehnané spoléhání na svou spravedlnost a její zdůrazňování bylo kritizováno spolu s troufalým způsobem, jakým se spravedlivý u Boha dovolává Boží pomoci. Po této reflexi se pokorně vyznává Boží svrchovanost. Spravedlnost se stává apriorním a tedy nezpochybnitelným atributem Božím, právě tak jako u člověka bytostná neschopnost vyhovět Zákonu v každém ohledu čili nespravedlnost. Vše, co Bůh činí, je spravedlivé a člověk tomu prostě nemůže rozumět. Může snad člověk poučovat Boha? Nebo hlína říci hrnčírů, cos to učinil? (Ř 9,21)¹⁵. Avšak v principu nebylo možné původní strategii zcela zrušit. Z původně nastoupeného směru nebylo možné uhnout a vyhlásit náboženský bankrot. Příklon k mravnímu nihilismu byl nemožný. Proto byla původní linie v základě zachována a důvod, proč už Bůh není se svým vyvoleným lidem, byl hledán u lidí¹⁶. Nedivme se tedy, že i po kritice v Dt 9,4, můžeme o něco níže znovu číst:

¹⁵ Podobenství o hrnčírů a jeho výrobku se objevuje v Jb 9,12; Iz 29,16; 45,9; Jer 18,6; Mdr 7,1; 12,12; 15,7; Sír 27,6(5); 33,13. Avšak v Mdr 15,7 máme již inovaci tohoto podobenství. Přistupuje dualistický motiv nádob k účelům čistým (tj. k rituálním) a k účelům opačným (tj. ke všednímu užívání).

¹⁶ Podobně jako se žalmisté přestanou odvolávat na svou spravedlnost a raději vyznávají osobní vinu.

„Budeš usilovat o spravedlnost, a jen o spravedlnost, abys zůstal naživu a obsadil zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh.“ (Dt 16,20).

Dokonce ještě didaktická kniha Přísloví jako by byla optimistickým pokračováním oné původní taktiky získat a udržet si morální výhodu (a tím Boží přízeň) důsledným dodržováním zákona (spravedlností). Nejde již o výhodu před protivníkem na bojišti, ale v oblasti osobního života zbožného. Kdo jedná podle zákona (s moudrostí), bude mít v životě štěstí a dočká se odměny. V procesu individuace a zniterňování víry se původní válečná strategie prosazuje i na rovině osobní spirituality a pro jedince se stává strategií životní. Uveďme alespoň tři citáty:

„Hospodin nedopustí, aby hladověl spravedlivý, kdežto choutkám svévolníků činí přítrž.“ (Př 10,3).

„Žádná ničemnost nezasáhne spravedlivého, kdežto svévolníci okusí zlého vrchovatě.“ (Př 12,21). Nebo:

„Spravedlnost chrání toho, kdo žije bezúhonně, kdežto svévole vyvrací hříšníka.“ (Př 13, 6).

V knize Přísloví nacházíme naučení rázu osobní životní filosofie (moudrosti), která vychází z bázně před Hospodinem. Z historické zkušenosti národa (Bůh stále mlčí, je člověku vzdálen) nelze pro život jednotlivce vyvodit opak dosavadní morální praxe. O spravedlnost je třeba programově nadále usilovat bez ohledu či navzdory empirii. Z hlediska životního směřování je to správná cesta. Kdo bude zachovávat Zákon, nepřijde zkrátka. Žít podle Zákona (tj. moudrosti) je prospěšné pro kvalitu života (moudré zásady prospívají tělu, viz Př 3,8; 4,22) a pro dosažení životního úspěchu nebo v horším případě alespoň pouhé spokojenosti se sebou samým:

„Lepší je chudák žijící bezúhonně, než falešník a k tomu hlupák.“ (Př 19,1).

Věřit v opak není rozumnější ani účelnější. Avšak vzhledem ke zkušenostem Izraele, jako by bylo nutné optimismus etického náboženství doplnit pesimistickým, avšak vyrovnaným Kazatelem a především knihou Jób, která od počátku (Jób 4,6-11)

výslovně napadá optimismus knihy Přísloví, víru, že spravedlivý zůstává v Boží ochraně před zlem:

„Spravedlnost chrání toho, kdo žije bezúhonně, kdežto svévole vyvrací hříšníka.“

(Př 13, 6; a výše citované Př 10,3; 12,21).

Představy o prospěchu moudrosti pro úspěšný život i zdraví těla (Př 3,8; 4,22) zpochybňuje zásadním způsobem také Kniha Jób. Ta přináší novou představu o spravedlnosti člověka před Bohem, která již nespočívá v pouhém spravedlivém životě, ale prochází navíc zátěžovou zkouškou a osvědčuje se v zarputilé až vzdorovité důvěře v Boha jako osobního spasitele. Skutečně spravedlivý je napříště ten, kdo se ani v největším utrpení nepostaví proti Bohu, kdo mu nevytkne nespravedlnost, nýbrž, kdo jej bude stále za všech okolností chválit – „každý den“, „vždy více“, „vždycky“ atp., jak to známe ze Žalmů¹⁷. Spravedlivý není jednoduše ten, kdo dodržuje to, co mu ukládá smlouva, ale ten, kdo ji dodržuje i tehdy, když ji druhá strana nedodržuje. Právě tím jeho spravedlnost teprve vyniká. Kniha Jób (1,9-11; 2,5) vyvrací jednoduché chápání vztahu člověka a Boha jako vztahu symetrického (recipročního) a vůbec archaickou bohabojnost, jež nalézala výraz hlavně v obětivosti s intencí „do ut des“. Naopak se zde ukazuje výrazná asymetrie, která dává pojmu spravedlnosti jistý dějinný rozměr. Spravedlnost člověka je osvědčována v čase jeho trpělivostí a vírou. Spravedlivý je ten, kdo přes všechno utrpení a jeho iracionalitu nezlořečí Bohu a za žádných okolností neztratí v něho důvěru. Pokud jde o Boha, jeho spravedlnost se ukazuje rovněž v trpělivosti (srov. Ř 3,25b), totiž v Boží milosti s hříšníky, v tom, že není rychlý k trestání a odkládá svůj soud.

Jóbův příběh připomíná vyhnání z ráje, ač zde není pro vyhnání zákonného důvodu a k žádnému tu ani nedojde. Skutečnost, že Bůh k Jóbovi promlouvá až na konci příběhu a neoznamuje mu nic předem, co by mu pomohlo chápat smysl jeho utrpení a tak jej snášet, naznačuje výlučnou úroveň vztahu mezi člověkem a Bohem, o níž podává svědectví právě Jóbova svatá trpělivost. Přitom Jób neopíral svou

¹⁷ Ž 35,28; 71,14; 84,5.

moudrost ani trpělivost o nějakou nauku nebo mystické zkušenosti jako jeho přátelé, kteří se odvolávají na jakási noční vidění („*když na lidi padá mrákota*“, viz Jb 4,13; 33,15). Na rozdíl od nich, Jóba snová zjevení, jak se sám zmíní, děsila či mášla (7,14). Bůh k němu na počátku jeho utrpení nepromlouvá, naopak mlčí, takže se Jób se svým utrpením musí vypořádat sám. Jen kdesi vysoko nad zemí v radě bohů je vynesena výrok. Je uzavřena sázka. Jóbovi se náhle změní život, aniž by musel měnit místo k životu. Je těžce zkoušen, a přesto si zachová tutéž Boží víru, jakou měl za svého dřívějšího života. Dábel se mýlil. Jób je dokonalý: nezištně bohabojný a tím zároveň nezávislý, svobodný a přesto bohabojný. Je živým svědkem Boha za všech okolností. K Jóbovi se později vrátíme podrobněji, až se budeme věnovat tématu mezilidské solidarity a účasti na utrpení přítele.

Izrael se považoval za vyvolený národ, tj. národ, jemuž se zjevil Bůh a svěřil mu Boží slova (Tóru), tj. Bohem autorizovaný návod ke šťastnému životu (ke spáse). Chtěje si Izrael vlastní spravedlností udržet Boží přízeň, zahájil s ostatními národy jakousi soutěž ve spravedlnosti před Bohem, jenž je soudce nad národy. Touto spravedlností se chce Izrael odlišovat od ostatních národů. Protože však také ostatní sousední národy měly své morální zásady, které se časem rovněž kultivovaly a vyvíjely ve smyslu etizace, nemůže izraelské zákonodárství zaostávat, ale v právním myšlení musí být stále o něco napřed, aby Izrael udržel náskok ve spravedlnosti a stále v ní před Bohem vynikal. To je nejspíš také důvod, proč přikázání přibývalo, jakož i nejrůznějších tabu, která pronikala do všech oblastí života. Jako by šlo o jediné: svým chováním se vždy zřetelně odlišit od jiných národů, byť i jinak zcela bezúčelnými pravidly, jimiž si zbožný prakticky jen komplikuje život. Ovšem žádná oběť Hospodinu nemůže být přemrštěná. V zásadě jde o to, dát najevo, že my provádíme ten či onen úkon nikoli jako druzí, tak snadno, ale mnohem náročnějším, nesnadným a zároveň nábožensky virtuózním způsobem, že toho není nikdo jiný schopen, než právě jen my - praví zbožní. Hospodinovo jeho je pro zbožného sladkostí.

Žít život vymezený stovkami zákazů a příkazů není snadné. Pravidla se vztahují na celou šíři života, v němž prakticky neexistuje sebevšednější či intimnější chvíle či úkon, který by zároveň nepostrádal náboženského významu. Prakticky jde o

to, myslet stále a při každém konání na svého Stvořitele, a to i na latríně. Není divu, že se při takovéto náročné normě v praxi chybuje. Nejsme schopni zcela vyhovět nároku na dokonalost, jíž se chceme odlišovat od druhých. Objevuje se tak nový psychologický fenomén – pocit viny před Bohem. Zbožný stále více pozoruje, že Zákon se všemi příkázáními není snadné dodržovat ani pro toho, kdo se o to upřímně všemožně snaží. Izrael nasadil vysokou laťku a stále ji zvyšoval. S reflexí vlastní viny tak Izrael časem sám padá do morální jámy, kterou vyhloubil svému nepříteli. Reflexe (viny) umožní zároveň teologicky odůvodnit a pochopit, proč Bůh mlčí a nepomáhá Izraeli proti nepřátelům jako za času patriarchů. Vývoj teologického myšlení se odehrával na pozadí průběžného mocenského úpadku Izraele, jeho porážek a ponížení. Z kdysi mocného národa se stává etnikum zápasící o holé přežití. Dlouhodobá frustrace z politicko-mocenských neúspěchů vedla k představě, že vítězství se nedostaví vojenskou obratností či štěstím, ale aktivním zásahem Božím. Vždyť ani onehdá za slavných časů to nebyl meč Izraelských, ale pravice Boží, která vykonala mocné činy:

„Nemocnili se země svým mečem, vítězství jim nedobyla jejich paže, nýbrž tvá pravice, tvoje paže, a světlo tvé tváře, neboť jsi v nich našel zalíbení.“ (Ž 44,4).

Izrael se stále více vzdává naděje, že jednou skutečně vojensky uspěje vlastní silou, znovu přemůže všechny nepřátele a získá zpět celou svou zaslíbenou zemi a vůdčí místo mezi národy. Do té doby už nebude Izrael pokoušet vojenské štěstí, které vede vždy k větším politickým i morálním škodám. Náboženské krizi vzdoruje lid Izraele tím, že Hospodina ještě více a niterněji uctívá, a to tím více, čím více násilí a nespravedlnosti Izrael zakouší:

„Já však budu vytrvale čekat a vždy více a nadevše tě chválit.“ (Ž 71,14).

Neštěstí je možné přečkat jedině s vírou. Lépe žít v klidu, třeba v otroctví nebo vyhnanství, ale neztratit víru v Hospodina a nepřestat plnit jeho příkázání. Zbožní se raději už nemají vrhat proti přesile nepřátel a spoléhat na Boží pomoc, ale mají být tiší a pokorní a trpělivě snášet všechny urážky svých nepřátel, jimž odplatí Pán (Ž 37,11). S přehodnocením náboženské strategie či s poučením z krizového vývoje také patrně souvisí úbytek častého pohoršování se nad tím, jak se svévolníkům dobře daří. Tyto stížnosti z žalmů mizí nebo jsou dokonce vědomě pokládány za scestí (Ž

73,2n). Závist a zášť vůči zdravým kypícím a vesele křepčícím nepřátelům se proměňuje v pokornou a smířlivou trpělivost odevzdávající do rukou Božích pozemské do nebe volající poměry. Svévolníkům jednou odplatí Pán, pomsta je jeho věcí, zbožný se má starat jen o sebe a svévolníkovi nezávidět. Naopak, vidí-li zbožný, že nepříteli se zaběhl např. kus dobytka, má jej proň zachránit, a netěšit se z jeho škody (Ex 23,4-5).

Opakující se zkušenost vojenských neúspěchů a porážek mění myšlení teologů. Současné ponížení Izraele je důsledek Božího hněvu. Království Boží nastolí Bůh sám svým přímým zásahem, až nazraje čas. S rostoucí frustrací se A) toto očekávání situuje stále více do vzdálené budoucnosti až posléze mimo nejen horizont jednoho lidského života ale za historický horizont vůbec. B) Původně konkrétní představy o zadostiučinění Izraele ustupují. Revanšistické myšlení je potlačeno na minimum, eschatologické fantazie teologů se kultivují. Původně však měla představa spásy zcela konkrétní rysy. Onen vytoužený pokoj na zemi, který se má jednou zasnout se spravedlností, měl být původně pokojem především pro Izrael. Pod vítězstvím spravedlnosti se původně rozumělo převrácení mocenských poměrů, odplata národům, jejich zotročení a ponížení. To je zřejmé z míst jako je Ž 72 (vv. 7 – 9). První budou poslední a poslední první.

Národy světa mají být poníženy tím, že se budou v prachu plazit před Izraelem a budou donuceni oslavovat boha svého přemohitele, nedá-li ovšem Hospodin, co se poražených týče, přednost konečnému řešení. Od těchto představ se židovské myšlení očisťuje a učí se absolutní důvěře v Boží moc, tzn. očekávat blíže neurčenou slíbenou budoucnost:

„Co oko nevidělo a ucho neslyšelo, co ani člověku na mysl nepřišlo, připravil Bůh těm, kdo ho milují.“¹⁸

Původní překonaná strategie se ovšem uchová v záloze a v příštích válkách ožívá znovu bojovný duch u radikálních skupin. Mimoto si některé skupiny osvojí dualistickou kosmologii a v jejím duchu budou vypjatě očekávat eschatologickou bitvu mezi vyvolenými zbožnými a nepřáteli Božími. Čas však dá za pravdu

¹⁸ V Pavlově citaci (1K 2,9) ze LXX Iz 64,3 získává místo eschatologický význam, avšak v původním kontextu (Iz 64) se vztahuje k minulosti.

nenásilnému smýšlení, které umožňuje trvale udržitelný rozvoj židovské kultury. Myšlenka nenásilí (podvolení se) spíše přežije nebo je vzkříšena z mrtvých. Ježíšův postoj k otázce násilí může být pochopen také jako smíření těchto dvou navzájem konfliktních židovských spiritualit – horlivců pro víru (zélótů), jež nikdy nemají daleko k násilí a věří, že čím odvážnější akci podniknout, tím větší podpory od Boha se jim dostane, a spirituality pokorných tichých, jež obdrží zemi (Ž 37,11). Toto sebeovládnutí, opravdové zpokornění a sebeodevzdání se do rukou Božích je známkou toho, že se původně národní eschatologie modifikuje do nové podoby.

Teprve nyní pod tíhou vlastních vin a vlivem skutečné pokory ztrácí představa eschatologického Božího království rysy nacionalismu a šovinismu a získává podobu všeobecného smíření a mírového soužití národů pod vládou Hospodina, Boha všech lidí. Národy, které projeví zájem o Hospodinův Zákon a budou hledat jeho spravedlnost, dojdou spásy (Iz 2 a 51, Mi 4). Kritéria spravedlnosti lze konečně uplatnit také na ostatní národy. Každý, kdo žije a jedná podle Zákona, je milý Bohu. Skutečnost, že na mnoha místech židovské bible je subjektem řady přikázání a naučení „člověk“, umožňuje pozdější všeobecné vztažení těchto přikázání na všechny lidi a tím i univerzální chápání židovské morálně právní nauky:

„Praví rabi Meír: odkud víme, že jinověrec dbalý zákona, je roven veleknězi chrámu Jerusalémského? Poněvadž je psáno (III. kn. Moj. 18, 5): „Ostříhej mé příkazy a má práva, jež má člověk plnit, a živ jimi bude!“ Zde není řeč ani o izraelitech, ani o levitech, ani o kněžích a potomcích Áronových, ale o „člověku“. To tě poučuje, že jinověrec dbalý zákona a velekněz, potomek Áronův, jsou si rovni“ (Bava Masi’a 38a)¹⁹.

Univerzální chápání dosahu Zákona odráží i řada dalších výroků Talmudu, např.:

„Mezi národy celého světa jsou lidé spravedliví, kteří budou mít podíl na věčné blaženosti.“ (Tósefta Synhedrin XIII)²⁰.

„Rabín Meir míval ve zvyku říkat: Prach, z něchož byl udělán první člověk, byl shromážděn ze všech částí země....“ (Sanhedrin, 38ab)²¹.

¹⁹ Langer, J.: Talmud (ukázky a dějiny), Svaz Čechů židů v ČSR, Praha, 1938, s. 23.

²⁰ Langer, J.: Talmud (ukázky a dějiny), Svaz Čechů židů v ČSR, Praha, 1938, s. 25.

Dvojitá morálka Židů přestává platit. Talmud se jí opakovaně snaží vymýtit. Jinověrec nemá být nikdy šizen, ale má-li nouzi, má se mu pomáhat jako bližnímu. Zároveň se zlořečením adresovaným původně pohanským nepřítelům začíná rozumět, jako by byla určena bezbožníkům z vlastních řad (odpadlíkům). Boj proti bezbožnosti a svévoli byl od samého počátku židovství veden na dvou frontách. Izrael měl vždy nepřítele vnějšího (pohana) i vnitřního (mezi syny Izraele). Před nimi varuje už první žalm:

„Blaze muži, který se neřídí radami svévolníků, který nestojí na cestě hříšných, který neseďává s posměvači“ (Ž 1,1).

Stížnost na zbloudilé soukmenovce nacházíme např. v Ž 55,13n:

„Není to nepřítel, kdo mě tupí, to bych přece snesl; nade mne se nevypíná ten, který mě nenávidí, před tím bych se ukryl, jsi to však ty, člověk jako já, můj druh a přítel!“

Bezbožníci z Izraele uctívají na oko s ostatními Hospodina, účastní se bohoslužeb a pobožností a nemají ve skutečné bázni Boha ani v lásce jeho Zákon. Představují pro své okolí nebezpečí. Platí za potenciální zrádce a násilníky bez bázně Boží, kterým je zákonem jen jejich vůle, takže je nic nezastaví. To oni se nejvíce rouhají, jestliže jen předstírají spravedlnost. Později (s rostoucí majetkovou a sociální diferenciací) se kritika mravů stále více zaměřuje na bohaté a mocné soukmenovce, tj. na vládnoucí elitu země, která krom „hříchu“ bohatství nadto udržovala styky s pohany a provozovala s nimi obchod.

Uvážíme-li onu obrovskou změnu smýšlení, po níž dlouho volali proroci, onen zniterněný poměr k Zákonu, jenž byl teprve předpokladem k univerzalizaci náboženství Izraele (zároveň však bylo prohloubení individualismu též momentem vzniku nové univerzálně orientované paranoie zbožného, jež již nerozlišuje bližního a nepřítele podle vnějších náboženských postojů!), a z těchto duchovních změn vyplývající novou strategii pasivní pokorné až obětavé rezistence, můžeme konečně pochopit také takové náboženské fenomény jako jsou odpor k mesiášským hnutím,

²¹ Citováno podle Fromm, E.: Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1993, s. 65.

odpor k vlastnímu nacionalismu, židovskou touhu po asimilaci a dokonce i židovský antisemitismus.

Změnu, kterou zde popisujeme, nazývají religionisté etickým zlomem. V této souvislosti si dovolím ocitovat z práce Prof. Jana Hellera: „*Ve všech zemích, kde se zlom projevil, byly tehdy různé, ale vesměs hluboké krize. A s nimi i bída, hlad a všelijak rozhárané poměry. Lidé čekali pomoc od bohů mnohem intenzivněji nežli dřív. Ale ta nepřicházela. A tak začali poznávat, že staří bozi nefungují, alespoň ne tak, jak se to od nich čekalo a jak se to dosud o nich hlásalo.*“²² Tento výklad Prof. Heller nevztahuje jen na tzv. pohanské národy, jejichž „*magická koncepce se hroutí*“²³, ale samozřejmě i na Izrael. Také židé, „*spoléhali na chrám a na množství obětí*“... „*zakládali svou naději na svých náboženských, přesně rituálních výkonech.*“²⁴.

Zdá se ovšem, že zkušenost neslyšícího, spícího, nepozorného, nazlobeného, prostě nefungujícího Boha provází věřící (mohu-li soudit alespoň v židovství a křesťanství) po celé dosavadní dějiny a tato zkušenost, jak se zdá, je hlavním stimulem vývoje teologického myšlení. Izrael neustále volá Boha na pomoc, ten však zřejmě „*neslyší*“, „*stojí v dáli*“ nebo se „*stále hněvá*“ či „*někde skrývá*“ („*skrývá svou tvář*“). Knihy Žalmů překypují takovými nářky, v nichž se věřící posiluje alespoň vzpomínkou na Hospodinovy slavné činy (především vyvedení z Egypta) a věří, že se Hospodin znovu přizná ke svému lidu v jeho přítomném soužení.

Nejde jen o historickou zkušenost jednoho národa, ale také o celoživotní osobní zkušenost mnohých věřících. „*Za co mě Bůh trestá?*“ je fráze, která se dávno stala lidovým úslovím. Člověk stále zpytuje své svědomí, činí pokání, napravuje křivdy a své chyby nebo si na základě svých životních zkušeností průběžně upravuje pojetí víry i chápání smyslu náboženského života (své praxe). Většinou však nakonec nezbyvá, než svou víru prověřit a dosvědčit i v utrpení jako Jób, který se Boha nezřekl ani v krajní situaci. Lze mít proto zato, že k etickým zlomům dochází nejen pravidelně, ale snad i nepřetržitě, minimálně na oné individuální úrovni, nechceme-li

²² Heller, J.: Světová náboženství, in: Člověk a náboženství, Křesťanská akademie, 1991, s. 78.

²³ Tamtéž.

²⁴ Heller, J.: Světová náboženství, in: Člověk a náboženství, Křesťanská akademie, 1991, s. 80.

vynalézat další zákon dějin. Avšak nepřetržitě dochází zároveň také ke zlomům neetickým, respektive k rezignaci na etickou cestu. Negativní náboženská zkušenost pokouší lidskou trpělivost a staví znovu otázku po správné náboženské a politické praxi. Tu jsou vždy po ruce dvě odpovědi. První odpověď je introvertní (pasivní) a vede k onomu prohloubení osobního etického smýšlení, druhá odpověď je extrovertní (aktivní). Ta vede k radikálním řešením, k návratu násilí, např. k teroristickým útokům, které mají vyburcovat Boha a zasloužit si jeho pomoc, protože se znovu věří, že Bůh přeje odvážným, a že jen odvážná akce je tím pravým projevem autentické víry. Takové smýšlení stále koexistuje (v záloze) vedle vyspělého eticky prohloubeného náboženského myšlení, které zpytuje a neustále kultivuje sebe sama rozjímáním o spravedlnosti, zatímco radikální smýšlení je zaměřeno navenek (k akci) a kriticky soudí a odsuzuje spíše druhé.

Pokud jde o skutečný etický význam onoho etického zlomu, nemůže být řeč o zlomu, jestliže záběr etického smýšlení se stále omezuje jen na definované společenství lidí jednoho smýšlení (světového názoru) a neorientuje se skutečně univerzálně. Teprve krok k takové univerzální etice v globálním měřítku by se dal teprve nazvat skutečným etickým zlomem ve smyslu světodějinném, tedy zlomem, jakého ještě nebylo. Není však právě takové hledání univerzální globálně žité etiky tou největší utopií, která si v ničem nezadá s utopiemi starověkými? Není představa univerzální etiky výrazem věčné (celé dějiny stále přítomné) touhy po ráji, po návratu do stavu původní neporušenosti či po obnovení univerzální lásky či harmonie všech bytostí?

V mezích čistě náboženského uvažování by mohla vzniknout otázka, zda by uplatňování takové univerzální etiky vedlo konečně ke světovému míru. Nebo bude potřeba i tuto etiku ještě vícekrát protrpět a prohloubit, než skutky z ní plynoucí budou počítány u Boha? Tu je zřejmé, že tam, kde se i ty nejlepší etické principy stávají pouhým prostředkem k dosažení něčeho ještě vyššího a nikoli cílem o sobě, bude stále existovat nebezpečí jejich mechanického praktikování (bez skutečného ztotožnění se s nimi) v naději na jakousi soukromou prémii. Právě toto náboženské uvažování podstupuje v průběhu dějin neustálou frustraci, protože žádné prohloubení etiky nebude asi stačit k tomu, aby člověk nabyl jistoty sebevědomí, že našel u Boha

zalíbení a získal nárok na spásu. Jestliže je jednání věřícího motivováno pouze touhou po vlastní spáse, mívá tato víra pokaždé Boha, jenž je Bohem všech.

Vyrovňáváním se s životními ztrátami a neúspěchy chápanými jako důsledky chybné náboženské praxe cestou zniterňování (spiritualizace) víry jakožto sublimace záporných emocí (frustrací) nedosáhne potřebné hloubky nitra bez postoje „imitatio Jobi“. Polykáme-li v životě jednu hořkou pilulku za druhou a jen se přitom utěšujeme sladkou odměnou, která nám jednou na konci naráz a definitivně spraví chuť (dá zapomenout na všechno příkoří), takto chápaný a prožívaný čas nám protéká mezi prsty a jako takový není vlastním časem našeho života (s Bohem), nýbrž náleží někomu jinému. Takový čas se stává časem našich protivníků, tj. historickým časem nahodilých a nepochopitelných nespravedlností a permanentního zahanbování.

„Jestliže čas je něčím, co stále prchá, je tomu tak proto, že ho vnímáme z perspektivy pohledu prchajícího před vědomím své smrtelnosti.“²⁵

Toho u Jóba nebylo. Jistě, i Jób očekával spásu. Avšak kladná zpětná vazba od Boha nebyla podmínkou, aby mohl chválit Boha z celého srdce, ale i v těžké chvíli si podržel víru v Boha spasitele a tak osvědčit svou spravedlnost. Zdá se, že jediným řešením těchto aporií je vztah skutků a milosti Boží pochopit obráceně. Předně třeba věřit, že Boží láska je s člověkem od začátku do konce jeho života, přičemž lidské skutky mají být odpovědí na vědomí této skutečnosti a nikoli zkusmou investicí do vlastní spásy. Potom je každý dobrý skutek, který člověk vykoná, vlastně skutkem Božím, projevem Boží lásky mezi lidmi navzájem, tedy cílem o sobě. Mít dobrou vůli, v křesťanství znamená osvojit si vůli Boží. V této perspektivě je každý osobní úspěch, dobré skutky a láska projevovaná druhým projevem i osvědčováním sounáležitosti člověka a Boha, vzájemnou synergií, nikoli něčím, co se počítá jako zásluha, která má člověka přiblížit spáse. To se ovšem už dostáváme k tématům, které řešil Augustin a reformátoři, zatímco nás teprve čeká kapitola o pojmu bližního v křesťanství.

²⁵ Pechar, J.: Být sám sebou, Hynek, Praha 1995, s. 148 (jde o referát z Heidegger, M.: Sein und Zeit, Aufl. 17., Niemayer, Tübingen, 1993, s. 382).

Než se však zaměříme na téma lásky k bližnímu v křesťanství (u Ježíše a Pavla) a zvážíme oprávněnost jejího univerzálního uplatnění, věnujme pozornost příbuznému a úzce souvisejícímu motivu solidarity s trpícím, z něhož potom snadno přejdeme ke křesťanství. Téma solidarity probereme na základě knihy Jób a s přihlédnutím k žalmům 35, 37, 38, 40, 41, 42 a 43.

3. Solidarita s trpícím v Žalmech a v Knize Jób, solidarita učedníků s Ježíšem a jejich pochopení Ježíše jako Krista, Pavlova účast na Kristově smrti a vzkříšení a jeho symbolicko-reálné pojetí křtu

Pomineme-li hlavní otázky kolem Jóbovy zkušenosti o vztahu člověka a Boha, smyslu náboženství a utrpení, potom v Knize Jób nalzáme ještě jeden závažný motiv, který zůstává často ve stínu oněch metafyzických záhad, ačkoli se s ním setkáváme a tak bezprostředně konfrontujeme. Netřeba tedy řečeno slovy Deuteronomisty nejprve vystoupat na nebe, abychom všemu porozuměli, ani překonávat moře nejistoty, abychom jej pro sebe objevili: „*Vždyť to slovo je ti velmi blízko, ve tvých ústech a ve tvém srdci, abys je dodržel.*“ (Dt 30,14). Jde o motiv solidarity s trpícími. Často se zapomíná na to, že Jóbovi přátelé vážili dlouhou cestu, aby navštívili přítele a potěšili jej v nemoci. A rovněž se přehlíží, že s ním sedm dní a nocí vydrželi sedět a mlčet. Na počátku se tedy Jóbovi dostalo ještě příkladného povzbuzení a solidarity. Teprve později se rozvinul hovor a vznikl spor o Jóbovu spravedlnost. Tento spor připravil Jóba při všem jeho utrpení i o účast jeho přátel, které dráždilo jeho zbožné sebevědomí.

V archaických dobách se lidé od nemocných s hrůzou odvraceli, protože se báli přijít do styku nejen s nemocí jako takovou, ale především proto, že bylo před bohy i lidmi veliké riziko vyjádřit svou sounáležitost s postiženým. Nemocný byl vždy v podezření, že jej Bůh trestá za jeho hříchy či hříchy jeho bližních. Jak je vidět na evangelijním příběhu o uzdravení slepce od narození, v němž se učedníci ptají Ježíše „*kdo zhřešil*“ (Jan 9,2), tato víra byla živá ještě v Ježíšově době. Později se myšlení oprošťuje od mechanického chápání viny a trestu a tak i od archaického

chápaní nemoci jako zasloužené odplaty za provinění. V tomto smyslu chápeme Jóbovu odpověď přátelům, kteří spekulují nad příčinou jeho nemoci:

„Ale vy jste šířitelé klamu, lékaři k ničemu, vy všichni.“ (Jb 13,4).

Utrpení získává smysl, nikoli však metafyzický, ale hluboce lidský. Jób mění pohled na nemoc. Ta je nyní chápána již jako osobní zkouška charakteru a bohabojnosti. Utrpením člověk dospívá a stává se osobou. Teprve individua si mohou projevat vzájemnou úctu a v nouzi solidaritu mezi sebou navzájem, vědoma si vlastní zranitelnosti a vražedné osamocnosti člověka v utrpení, která doráží ubožáka jako zvíře. Podpořit druhého v nemoci se stává morálně žádoucí:

„Blaze tomu, kdo má pochopení pro nuzného...“ (Ž 41,2).

Podobně přát druhým dobré a netěšit se z neštěstí ani nepřátel. Kdo se nad nemocným pohoršuje, kdo od něj dává ruce pryč, urychluje jeho konec. Tímto smýšlením o nemocném přechází přítel na protivnou stranu mezi nepřátele nemocného:

„Smrtnou ranou mým kostem jsou protivníci, kteří mě tupí, když se mě každý den ptají: "Kde je tvůj Bůh?"“ (Ž 42,11).

Staré přísloví říká, že v nouzi poznáš přítele. Přítelem zbožnému je člověk, který má stejně hlubokou víru v Boží milosrdenství a v nouzi se neodvrací od přítele, nýbrž s ním prožívá jeho utrpení i s jeho hlubokou nadějí:

„Na Boha čekej, opět mu budu vzdávat chválu, jemu, své spáse. On je můj Bůh.“ (Ž 43,5; podobně i v Ž 42,6 a 11).

Mít pochopení pro nuzného tedy znamená chápat a společně s ním praktikovat Ž 40,1: *„Všechnu naději jsem složil v Hospodina.“*

Proto bude takovému člověku největší odměnou právě taková duchovní posila v jeho utrpení vlastním: *„Hospodin mu pomůže na bolestném lůžku.“* (v. 4 v příkl. V. Bognera, srov. ČEP: *„Hospodin ho podepře na loži v jeho mdlobách...“*).

Odepřít morální podporu souvěrci v nouzi staví člověka mimo Zákon. Trpící, který věří ve svou spásu u Hospodina, je spravedlivý. Kdo se od něho distancuje, porušuje Zákon a distancuje se tak od zaslíbení daných celému Izraeli, od účasti na jeho spáse. Vztahuje tak na sebe veškerá zlořečení platná protivníkům. Naopak

v žalmu se blahořečí tomu, kdo se nad trpícím neuráží (Mt 11,6; Lk 7,23), tomu, kdo se neuráží nad nuzným, ale sdílí spolu s ním jeho víru v Boží pomoc. O něm stejně jako o trpícím platí:

„Blaze tomu, kdo má ku pomoci Boha Jákobova, kdo s nadějí vzhlíží k Hospodinu, svému Bohu.“ (Ž 146, 5).

Proto, i když žalmista (z Ž 41) nebyl bez hříchů (stejně jako Jób, jehož spravedlnost spočívala v jeho důvěře ve Všemohoucího), trpěl příkořím a nespravedlností svých přátel, kteří se jako přátelé neosvědčili. Příkladný postoj souvěrce v takové situaci i zmíněný pocit křivdy z jednání přátel vystihuje naučný Ž 35,11-16:

„Zlovolní svědkové povstávají, ptají se mne na to, o čem nevím. Za dobro mi odplácejí zlobou, stojím tu jak osiřelý.

Já, když byli nemocni, jsem chodil v rouchu žíněném a pokořoval jsem se postem. Ale moje modlitba se mi do klína vrátí.

Choval jsem se, jako by byl postižen můj druh či bratr, byl jsem sehnut, sklíčen smutkem jak truchlící matka.

Avšak při mém pádu s radostí se shlukli; shlukli se proti mně, aniž jsem co tužil, sami zbiti drásali mě, nedali si pokoj.

Rouhali se, šklebili se škodolibě a cenili na mě zuby“.

Podobně vzpomíná Jób, jak sám pečoval o potřebné, jak se s nimi sdílel (Jb 31). Jaké se ale dostalo Jóbovi podpory od jeho blízkých a přátel?

„Mé bratry ode mne vzdálil, moji známí se mi odcizili, moji příbuzní mě opustili, kdo se ke mně znali, zapomněli na mě.“ (Jb 19,13n, sr. Ž 38,12n).

Proto bylo ke všemu nanejvýš nešťastné, když se účastná návštěva Jóbových přátel nakonec zvrhla v hádku a namísto sdílení jej začali jeho přátelé poučovat. A tak Jób níže prosí:

„Smilujte se, smilujte se nade mnou, přátelé moji, neboť se mě dotkla ruka Boží.“ (Jb 19,21).

Této podpory v utrpení se Jóbovi však nedostává, a tak jej slova přátel jen více drásají. Slídí po jeho vině a jako lživí svědkové mu kladou otázky (Ž 35,11) a

slovní léčky (Ž 38,13). Je přirozené, byť sebe více potupující, když nepřátelé jsou svědky našeho utrpení, radují se nad ním a posmívají se nám do očí. Ale nejstrašnější je, když se od člověka odvrací i jeho přátelé a příbuzní se jej zřikají.

Jób však zůstává bohobojným i v nejtěžší životní krizi a ke všemu musí čelit napadání ze strany svých zbožných a moudrých přátel. Jeho zbožnost spočívá v krajní skromnosti při vědomí pouhé stvořenosti, pouhého prachu země. Trpělivě setrvává v bázni před Všemohoucím, skrývajícím se a mlčícím bohem, proti kterému on nepozvedne hlas, aby mluvil proti němu. Jób chápe člověka jako prach a bláto, hlínu v ruce hrnčáře, a proklíná den svého početí. V existenci pro sebe nenachází žádnou přednost před neexistencí. Jóbova otázka „*co je člověk, že se jím zabíráš v srdci?*“ (Jb 7,17) má zcela opačný význam než, jak si ji kladou žalmisté (Ž 8,5 a 144,3), první vnímající úžasné postavení člověka v hierarchii stvoření, druhý jistý si tím, že Bůh bere člověka na vědomí a neoslyší jeho prosbu o pomoc. Ale Jób se ptá: „*Jsem snad moře či drak?*“ (Jb 7,12). Jako by jej Bůh považoval za kosmickou veličinu, za svého protihráče. Otázka „*co je člověk?*“ u Jóba znamená: „*proč člověka trápíš? Co z toho máš? Stojí ti to zato?*“

Knihy Jób stejně jako temný Kazatel vyvažuje v kánonu biblických knih naivní chápání víry, která předpokládá, že zbožnost na způsob poslušnosti a plnění náboženských povinností se vyplácí, že spravedlivý je pod ochranou Nejvyššího a svévolník padne do jámy, jež vyhloubil. (Počátek tohoto uvažování třeba hledat u kořenů židovské víry, v době, kdy bojujícího Izrael uzavřel výhodnou smlouvu s Hospodinem. Viz Dt 6,24; 7,12; 10,13;30,16).

Avšak za několik staletí, po několika národních katastrofách, pociťuje zbožní rozpaký nad verši typu:

„*Od své mladosti a už jsem starý, jsem neviděl, že by byl opuštěn spravedlivý, nebo, že by jeho potomci žebřali o chléb.*“ (Ž 37,25).

Jóbovi oponenti vyznávají tuto tradiční moudrost, jež vede jednotlivce ke spokojenému a úspěšnému životu. Jejich víra se opírá o důvěru v moc spravedlnosti, o přísloví typu: „*Spravedlnost chrání toho, kdo žije bezúhonně, kdežto svévole vyvrací hříšníka*“ (Př 13, 6).

Tuto tradici zbožnosti transformované do mudroslovné podoby reprodukuje Jóbovi přátelé. Následující slova Elífáze Témanského zněla Jóbovi jako nespravedlivé obvinění.

„Jen se rozpomeň, kdo z nevinných kdy zhynul? Kde upadli přímí do záhuby?

Pokud jsem já viděl, jen ti, kdo se obírají ničemnostmi, ti, kdo rozsívají trápení, je také sklídí.“ (Jób 4,7; srov. též sapienciální Ž 37, hlavně v. 25!).

Narozdíl od Jóba, zbožnost jeho přátel neprošla dosud zatěžkávací zkouškou, negativní náboženskou zkušeností. Jóbovi přemoudřelí hosté opírají své argumenty zejména o knižní moudrost knihy Přísloví (srov. též např. Ž 37) a dokonce i o vlastní mystické zkušenosti typu vidění či slyšení („*když na lidi padá mrákota*“, viz Jb 4,13; 33,15). Jób nečerpá sílu ke své vytrvalosti ani z knih ani z nějakých mystických zkušeností. Jak se sám na jednom místě vyjádří, noční vidění jej spíše děsila (7,14). Pro Jóbovy přátele je pobuřující, jak vzpupně Jób trvá na své nevině. To ovšem neznamená, že by si nebyl vědom svých vin, nějakého toho hříšku z mládí, jak to tak bývá. Trvá-li přitom na své spravedlnosti, je to ona kýžená spravedlnost z víry, neboť doufá v Boha řka: „*Vždyť on je má spása.*“ (Jb 13,20).

Na počátku přátelé s Jóbem moudře mlčeli sedm dní, vyjádřili mu účast a sdíleli s ním jeho utrpení. Později však, když dal Jób slovně průchod své bolesti, neunesli konfrontaci s jeho utrpením a dostavilo se neporozumění. Debata se vyostřila a Jóbovi přátelé již nejednali v duchu moudrosti, v níž se přátelé Boží poznávají. Přestoupili tak naučení Moudrosti:

„V každém čase miluje přítel, zrodil se bratrem pro doby soužení.“

(Př 17,17).

Žalmisté stejně jako Jób často v modlitbě argumentují, že nechá-li je Bůh padnout, kdo jej bude chválit? Což jej v šeuolu někdo oslavuje? Pád davidovského krále bude přece pádem Hospodinova kultu, bude to jeho porážka a hanba, nepřispěje-li Bůh svou pomocí. Tak je tomu i v malém u kteréhokoli zbožného jednotlivce, jehož ohrožuje svévolný soused násilím a Bůh to dopouští.

Knihy Žalmů jsou plné proseb o záchranu. Jaký mají tyto prosby úspěch? Zdá se že různý. Soudíme tak podle toho, že rozlišujeme tři různé situace, v nichž se o

pomoc volající žalmisté nacházejí. (Příklady nebudou vyčerpávající. Přitom pomíjíme Ž 88 (srov. v. 15), který je celý jakýmsi rozvedením motivu krajního utrpení bez náznaku naděje²⁶):

- 1) Žalmista touží po záchraně, věří, že jej Bůh zachrání před podsvětím (Ž 6).
- 2) Z jiných žalmů je zřejmé, že se volající již sestoupil na samotné dno „jámy“ nebo je už smířen s tím, že se tam záhy ocitne. Avšak i tam doufá (nepřestane doufat) v konečnou záchranu u Boha (Ž 16; 49; 89, 141), zatímco v jiných děkovných žalmech 3) je již obsažena i zkušenost znovu vyjití z podsvětí čili záchrany (18,6; 30,4; 86,13; 107,10-16; 116,6n, k tomu též srov. 71,20). Krom toho jsou zde také žalmy jako např. Ž 40, v němž lkající na počátku nejprve zmiňuje, že jej Bůh již jednou zachránil z jámy, a v druhé části žalmu prosí znovu o pomoc v obdobné situaci.

Shrnuto: jedni volají před sestoupením do říše mrtvých, jiní již z podsvětí, jiní po své záchraně a někteří dokonce opakovaně. Svědčí to o tom, že zkušenosti s prosebnou modlitbou mohou být různé. V každém případě platí: konec dobrý všechno dobré. (Ovšem nakonec bude stejný konec spravedlivého i svévolníka, oba skončí v šoélu, jak konstatuje Kohelet).

Není snad třeba dodávat, že slova šoél (jáma, podsvětí) je zde užíváno metaforicky pro nejhorší životní pád na samé dno, po němž se nešťastník opět pozvedne. Nejde tedy o skutečné sestoupení do podsvětí (jako v mytologiích předního Východu). Všichni volající svou zkušenost přežili, tedy alespoň autoři Žalmů. Zůstává však ještě početná skupina těch, kteří se již z „jámy“ nepozvedli, ti však (tu si znovu připomínáme argument žalmisty volajícího k Bohu) Boha nechválí; jinými slovy: nezpívají žalmy a nepěstují v podsvětí kult boha Hospodina. Hospodin je Bohem živých, ne mrtvých (Mk 12,26). Člověk se má přirozeně identifikovat s těmi, kdo budou vyslyšeni. Kde jsou ale všichni Ti, kdo nebyli vyslyšeni, co umírali bez odpovědi? Byli snad větší hříšníci než my? Máme na ně zapomenout, dělat, že o nich nevíme? (Později vznikne přesvědčení, že tito jen zdánlivě nedošli u Boha vyslyšení, a že jsou u něho v pokoji (Mdr kap. 3,1 nebo 4,7)). K tomu bude

²⁶ Podle Bognera se jedná o nejsmutnější ze všech žalmů, „*neboť tento jediný nekončí důvěrou v Boží pomoc*“ (Žalmy, Český katolický překlad, 2009, s. 235). K tomu jen poznamenávám, že Ž 88 důvěru v Boha přece jen vyjadřuje hned na svém počátku v oslovení slovy: „*Bože má spáso.*“

ovšem potřeba importovat z řecké literatury ideu nesmrtelnosti (Mdr 2,23). Leč nepředbíhejme. Máme zapomenout, že v dějinách bylo bezpráví, na něž se Bůh vydržel dívat? Máme přehlížet zkušenost těchto bezejmenných, kteří nemohli podat svědectví? Dokonce i Ježíš radí hledět vpřed. Máme jej následovat do království Božího a mrtvé přenechat mrtvým (Mt 8,22; Lk 9,60). Není prostě možné přehlédnout zástupy těch, kteří jako Ježíš zemřeli bez odpovědi na otázku „proč?“ a odkázali ji svým pozůstalým. Odpověď se odkládá na konec dějin. Do té doby odpočívají v pokoji u Boha, který přece chudáka neoslyší. Apoštol Pavel nám mimoděk zanechal informaci, že se někteří první křesťané nechávali křtít dokonce za své mrtvé (1K 15,29), aby také oni měli účast na zaslíbeních a došli vzkříšení. Je to krásný příklad solidarity s těmi, kdo už nemohou na svém životě nic změnit. Nauka o vzkříšení chce kompenzovat náboženskou skepsi, jakou hlásá např. kniha Kazatel, a vůbec historickou frustraci z průběžné negativní náboženské zkušenosti, kterou vystihují např. následující místa ve SZ:

„Spravedlivý hyne a není nikoho, kdo by si to bral k srdci. Zbožní muži bývají smeteni a nikoho nezajímá, že byl spravedlivý smeten zlem.“ (Iz 57,1).

“Což jsi opravdu zavrhl Judu? Tvá duše si zprotivila Sijón? Proč nás biješ, což pro nás není uzdravení? S nadějí jsme vyhlíželi pokoj, ale nic dobrého nepřichází, čas uzdravení, a hle předěšení!” (Jer 14,19).

„Přichází tíseň, budou hledat pokoj, ale žádný nebude. Valí se neštěstí za neštěstím a přichází zpráva za zprávou. Budou vyhledávat vidění od proroka, ale kněz bude bez zákona a starci bez soudnosti.“ (Ez 7, 25).

Přemýšlím-li nad Knihou Jób, kladu si především dvě otázky. Sděluje nám tato kniha vůbec něco pozitivního nebo vyjadřuje a připravuje jen na negativní náboženskou zkušenost, jíž navzdory nemá člověk ztratit naději na spásu u Boha? Druhá otázka zní, proč rabíni zařadili mezi posvátné texty knihu, která zpochybňuje dosavadní víru v moc spravedlnosti před Bohem? K první otázce. Pozitivní sdělení

je, že Jób byl přece nakonec pro svou spravedlnost zachráněn. Ta se ale napřed musela osvědčit v nezdolné víře během utrpení. Z Jóbova nářku se zdá, že také jeho moudrost kdysi vycházela z knihy Přísloví:

"Dobro jsem s nadějí očekával, a přišlo zlo, čekal jsem na světlo, a přišlo mračno". (Jb 30,26). Spiritualita a etika knihy Přísloví byly nejspíš hodnoty, které Jób původně sdílel se svými přáteli, hodnoty, které byly základem jejich přátelského spříznění. Jób byl ale vyšším řízením přiveden ke zkušenosti, v níž nahlédl relativitu základního paradigmatu této nauky, totiž, že bohobojnost člověka chrání před zlem a uchovává pod Boží ochranou. Jób se za dobrých časů ve své bohobojnosti tedy mýlil, když očekával od dobrého Boha jen dobro. V tomto ohledu měl Satan do jisté míry pravdu. Bůh však prozřetelně věděl, proč vsadil na Jóba. A skutečně, Jób hned zkraje své zkoušky osvědčoval pozoruhodnou moudrost (přesahující moudrost knihy Přísloví a svých přátel): od Boha musíme umět přijímat i zlé. I ve zlém stále věřil, že jej jeho Bůh, který toto dopustil, spasí. Jen tak svou spravedlnost nakonec obhájil a svou víru osvědčil. Snad každého čtenáře již z kraje knihy Jób znovu a znovu zaráží a zneklidňuje ona podivuhodná souběžnost nářku, pocitu křivdy, otázky po smyslu utrpení („proč?“) adresované Všemohoucímu a nezlomné důvěry právě v tohoto boha, který se od Jóba odvrátil. Bůh, jenž se mu stal protivníkem, zůstává stále zdrojem naděje a útěchy (viz např. kap. 13).

Zjištění, že pravidelná bohobojnost a bezúhonnost člověka preventivně nechrání před zlem, to je druhé spíše negativní poselství, jež se vedle pozitivního poselství jeví lidské logice jako spor. Bůh Jóba sice zachránil pro jeho kvality, ale až po té, co mu dal zakusit jejich nicotnost a připomněl jeho bezvýznamnost. Zdůraznil tak svou na lidských zásluhách nezávislou milost čili svou svrchovanost. Bůh se lidskému rozumu jeví jako iracionálně jednající božstvo, k němuž musí mít člověk nutně ambivalentní vztah. Musí jej milovat i se jej bát. Jestliže kniha Přísloví hlásá, že právě bázeň před Hospodinem je počátkem moudrosti, Jób má brzy zjistit, že racionalita Boží (Moudrost) je člověku nepochopitelná, nelze se jí (jak se dosud věřilo²⁷) ani přiblížit cestou bohobojnosti (bázně) a realizací praktické moudrosti ve

²⁷Nelze sjednotit etického boha a všemohoucího stvořitele. Všemohoucí je odpovědný i za lidské jednání, které zároveň trestá: „Potom v posledku nic jiného nezbyvá, než onen závěr, který u Jóba obměnil pojetí víry ve všemohoucího Boha stvořitele: v tomto pojetí se všemohoucí Bůh zcela vymyká všem etickým nárokům svých stvoření, jeho výnosy jsou každému lidskému chápání skryty, jeho

věcech osobního života. Žít moudře dosud znamenalo, setrvávat bohabojně v blízkosti Boží, tj. v nejužším partnerství s Bohem, které je člověku blahodárné, neboť mu přináší zdraví, úspěch, uznání a bohatství (ostatně všimněme si etymologie tohoto slova). V závěru knihy Jób je však tvrdě kárána tato představa důvěrné blízkosti s Bohem cestou osvojení si Jeho moudrosti, jež dává člověku (v blízkosti Boží) vhled do Božích věcí. Člověk není moudrý ani s bázní před Bohem. Bůh to jasně Jóbovi říká v kap. 38, která relativizuje (či dokonce dává do závorky) spiritualitu knihy Přísloví (především viz kap. 8). Láska k moudrosti, jež byla u stvoření světa, nepřibližuje člověka k Bohu. Její perspektiva není člověku dosažitelná. Člověk se nikdy nemůže povznést tak vysoko. Co si o sobě vůbec myslí? On - nádoba naplněná výkaly? (Kam se poděl pojem člověka jako obrazu Božího?). Proč však Bůh člověka nechává takto trpět, proč jej udržuje při životě, jaký to má smysl? To jsou právě ty otázky, který Bohu prach a bláto (respektive hlína hrnčičí²⁸) nemá právo položit. Jóbovi se zjevuje Boží moc. Boží moudrost a moc spadá v jedno, jak později pozná jeden horlivec, který chtěl vášnivě milovat Moudrost.

Ovšem jako čtenáři knihy Jób jsme v jiné situaci. Vidíme více než chudák Jób. A tak vznikají oprávněné metaotázky i pokusy na ně odpovědět. Jestliže si Jób po své zkušenosti mohl být nadále jist Boží ochranou (ačkoli asi ne tak úplně), čtenář nahlížející do nebeských kuloárů si klade otázku, jaký je vlastně vztah Boha k člověku, čím je mu člověk? Tuto otázku si ve svém utrpení klade již Jób, avšak v jiném smyslu než žalmisté (Ž 8,5; 144,3). Zde (Jb 7,17) se ptá trpící, co má Bůh

absolutní všemohoucnost je nad jeho stvořením a tak neomezená, že na jeho skutky nelze uplatňovat měřítko spravedlnosti stvoření.“ (přeloženo podle Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Johannes Winckelmann, Veröffentlicht von Mohr Siebeck, Tübingen, 1980, s. 317). K tomu viz Pavlovu argumentaci v Ř 9,21.

²⁸ Podobenství o hrnčiči a jeho výrobku se objevuje v Jb 9,12, Iz 29,16; 45,9; Jer 18,6; Mdr 7,1; 12,12, 15,7; Sír 33,13. V Mdr 15,7 máme již inovaci tohoto podobenství. Je zde přidán dualistický motiv nádob k účelům čistým (tj. k rituálním) a k účelům opačným (tj. ke všednímu užívání). Toto místo cituje Pavel v Ř 9,21. Nezpochybnitelnou spravedlnost Boha obhajuje jeho svrchovaností v duchu Mdr 12,12nn. Nejmocnější = nejspravedlivější, ale také nejmilostivější (Mdr 12,15c). Původ této silové argumentace (Mdr 15,16) nalézáme u Jóba. V souvislosti se Sír 33,10 hovoří G. Maier o tragické komponentě v mudrosloví objevující se v krizi osvícenectví, během níž se vedle moudrosti teologické zdůrazňuje rovněž neuchopitelná převaha Boží (*Mensch und freier Wille; Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira u. Paulus*, Tübingen: Mohr, 1971, s. 103). Tímto směrem se ubírá také 2K 4,7. G. Röhser zase usuzuje na vliv staroegyptské moudrosti (*Prädestination und Verstockung: Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie/ G. Röhser. Francke, Tübingen, c1994, s. 125*).

z jeho utrpení. Ruka Boží, jež se dotkla Jóba (Jb 19,21), mu způsobuje bolest. V ničem se nepodobá chránící dlaní Hospodinově ze Ž 139,5²⁹.

Dále čtenář ví, že Bůh si je věností Jóba předem jist (znal jej jako muže přímého). Nechává jej trpět, jen aby demonstroval kolegům Jóbovu bohabojnost, aby se jí mohl pochlubit a nebyla snížena jeho prestiž? Nebo autor používá scény v nebi k tomu, aby čtenáře předem ujistil, že od počátku do konce lidského utrpení je Boží věrný pod ochranou Hospodina, který na rozdíl od Satana nahlíží jeho budoucí spásu? A proč potom, když jeho dílo výborně obstojí v tak kruté zkoušce, proč znovu připomene Jóbovi jeho bezvýznamnost? Abychom si snad jako čtenáři tohoto příběhu (nahlízející do nebeských kuloárů) nakonec nemysleli, že Bůh opravdu musí zbožného jen chránit, že jej vždy zachrání, jako zachránil Jób? Máme potom v této nejistotě osvědčit vlastní jistotu spásy, aniž bychom mohli zcela spoléhat precedentní případ? Jedno je jisté, při vlastním utrpení do nebeských kuloárů nahlížet nebudeme.

Kniha Jób připravuje člověka na to, že i ten nejspravedlivější a nejbohabojnější člověk může přijít o Boží ochranu z důvodů jemu nenahlédnutelných, jež mu zůstanou provždy skryty. Přitom z úvodu knihy Jób je zřejmé, že člověk má pro Boha význam, Bůh sleduje jeho skutky a záleží mu na životě zbožného, takže bohabojného chrání a podporuje. Autor reaguje na empirii, na proměnlivou zkušenost člověka i celých národů se svým Bohem. Vzhledem k tomu, že zbožný Jób není Židem, můžeme knihu Jób chápat jako univerzálně lidskou (ostatně pochopit takto univerzálně celou židovskou literaturu a držet se jejích hodnot, je přáním židovských autorů, neboť pak již nikdo nebude moci páchat násilí na malém národu).

²⁹ Ačkoli v hlubším náhledu (v meditaci nad Ž 139 verši 5 a 15) je možné přejít od této analýzy opět k syntéze, oba obrazy harmonizovat a směle tvrdit také opak. Potom oba aspekty podivuhodné Boží péče o člověka spadají v jedno. Chceme-li harmonizovat Jb 19,21 s verši 5 a 15 v Ž 139, lze se pak přiblížit k odpovědi na otázku po smyslu utrpení a překonat ambivalentní vztah k milujícímu a zároveň iracionálně trestajícímu Bohu, tj. pochopit, jak může Jób ve chvíli svého utrpení skládat naději v toho, kdo jej v tu chvíli tak trýzní. Jako by byl člověk v utrpení znovu hněten jako *in illo tempore* prach tak jako při svém stvoření (Ž 139,15). Nevzniká zde však člověk jako poprvé z prachu, ale hotový člověk zažívá nejprve destrukci (proto utrpení), roztavení na materii prima, jež má být znovu tvarová. Odtud ono nízké sebevědomí člověka, jež si ve svém utrpení sám sebe uvědomuje jako prach, bláto, pytel výkalů či vodu. Utrpení je iniciační, je předehtou, úvodem k znovustvoření. Člověk se proměňuje, získává nejen nové tělo a vnitřnosti, ale i tomu odpovídající moudrost. Vzniká nové lidství, nová osoba. V tomto díle spolupracuje jako při každé práci levá ruka s pravou (ruka chránící s rukou trestající). Bůh (hrnčič, řemeslník či prostě tvůrce) znovu hněte prach země, přičemž aktivní pravice má oporu v pasivní levici.

Rovněž v meditaci o spravedlnosti Boží zvažme, že Bohu nejde jistě jen o jednoho zbožného, jde mu také i o mnoho bezbožných. (Z obrácení jednoho bezbožného má, jak známo, větší radost, než z pravidelné zbožnosti spravedlivých). Tak jako zbožný nemá stálou záruku Boží ochrany, nemůže si bezbožník myslet, že může páchat bez trestu násilí stále. Bůh dává svobodu jednomu i druhému. Bůh není povinen na člověka neustále dozírat, stále zasahovat do světa a vzápětí trestat každé násilí, dobrým oplácet dobré a zlým zlé. V knize Jób se vztah mezi člověkem a Jóbem poněkud uvolňuje. Víra v Boha spasitele trvá, ale člověk si musí něco vytrpět, složit účet z této své víry. Nesamozřejmost Boží ochrany, nebezpečí z jejího prodlení, následky, které se dostaví a jež je třeba snést, to je cena za svobodu, kterou Bůh poskytuje člověku spravedlivému i nespravedlivému. Člověk je utvářen jako svobodný, přičemž svoboda se má osvědčit v nezávislosti jednání a uznávaných hodnot vzdor empirii. Odtud utrpení. Vztah mezi člověkem a Bohem zůstává volný. Bůh není závislý na lidských obětech a vůbec na náboženském životě lidí. Lidské hříchy jej taktéž nemohou poškodit jeho prestiž. Stejně tak hodnota lidské víry má zůstat konstantou nezávislou na proměnlivosti pozemských podmínek. Bylo by však zvrácené a nemoudré hlásat, že lidské chování nemá příliš vliv na štěstí či neštěstí člověka, že člověk je prach a v prach se zase obrátí a stejný osud čeká zbožného i bezbožného. Kniha Kazatel sice toto přiznává a pokládá to za nedobrou věc na zemi, avšak zlo a nespravedlnost nepřičítá přímo Bohu, ale koloběhu střídání dob a příležitostí.

Radikální skepsi jakož i pošetilým závěrům, jež by bylo možné vyvodit z knih Jób a Kazatel, se snaží čelit kniha Moudrosti. Revidovat důvěru v moudrost, reptat proti ní není moudřejší postoj k životu. Komu prospěje hlásat nemoudrost? Mezi moudrým a nemoudrým zůstane vždy očividný rozdíl. Proto čteme v Moudrosti Šalamounově:

„chraňte se neprospěšného reptání, zdržte jazyk od pomluv, vždyť ani hovor v skrytu neprojde bez povšimnutí a prolhaná ústa zabíjejí duši. Nepřivolávejte si smrt pobloudilostí svého života, nevystavujte se záhubě pro činy svých rukou.“ (Mdr 1,11n).

A již v Jóbovi najdeme odmítnutí myšlenky, že jednat svévolně není pro život lidí moudřejší ani takřkajíc „innerhalb der blossen Vernunft.“ Bohu tím sice neublížíme, zato však člověku. Tuto myšlenku nacházíme v řeči Elíhúově:

*„Pohleď na nebe a viz, popatř na mraky vysoko nad sebou.
Jestliže jsi zhřešil, čeho jsi dosáhl proti němu? Bude-li tvých přestoupení sebevíc, co mu tím uděláš?
Jestliže jsi jednal spravedlivě, co jsi mu dal, co přijal z tvé ruky?
Jen člověka jako ty zasáhne tvá svévole, lidského syna tvá spravedlnost.“ (Jb 35,5-8).*

Toto moudro se vymyká tradiční moudrosti Přísloví, kterou zastávají Jóbovi přátelé. Oproti této myšlence vzpomeňme na víru žalmistů, kteří věří, že Bůh dozírá z nebe na pozemské dění a chrání spravedlivého. Kdo si to nemyslí, je pošetilec! Pošetilec se domnívá, že Bůh se nestará o věci lidí (Ž 10,13), nedívá se z nebe a nehledá, má-li kdo rozum (Ž 14,2). Podle řeči Elihú se má ovšem člověk chovat spravedlivě i bez vědomí, že jej Bůh sleduje, bez strachu z Boha a s vědomím toho, že svým jednáním může prospět nebo poškodit především bližního. Není větší dokonalostí spravedlivé jednání bez strachu z Boha v podmínkách svobody a autonomie? Tento volný vztah mezi Bohem a člověkem má vzdor všem nevýhodám pro spravedlivého také jednu přednost. Tou je svoboda, o kterou člověk usiluje. Možná právě v této svobodě je jediná přípustná podobnost s Bohem. Jób byl bohobojný v dobrém i zlém, nezávisle na své zkušenosti. Jednal vždy ze sebe. Podobně se projevuje Boží svoboda a svrchovanost: Bůh někdy podporuje člověka, jindy jej ponechává v nouzi, jindy trestá, aniž by v tom mohl člověk postřehnout nějaký řád. Jako by Bůh nechtěl člověka utvrzovat ve vypočítavém chování. Snad proto neplatí jako pravidlo, že zbožnost či spravedlnost ochrání člověka. Lidská zkušenost se ne vždy opakuje kauzálně. Náboženská zkušenost nesvědčí o kauzalitě, nýbrž je pouhou zvyklostí našich očekávání. Ve vztahu k Bohu člověk nemůže objevit zákonitost, nemůže se v životě jednou pro vždy orientovat na základě nějaké vysledované zákonitosti. Proto Bůh dopouští zlo i dobro, aby vztah Boha a člověka

byl prost lidské vypočítavosti a prospěchářství. V tom se Kazatel shodne s Jóbem (viz Kaz 7,14). A že svévolník jen kvete zdravím a zůstává bez trestu? Na to spravedlivý nemá hledět, od jeho cesty jej to nesmí odchýlit. To, že Bůh dopouští zlo, lze právě tak chápat jako projev milosrdenství s těmi, kteří jej páchají a zasluhují trest. Bůh dává odklad, poskytuje lhůtu k obrácení a pokání. Především však platí, že člověk Boha nemůže pochopit, neboť se nikdy nepovznese na výši té Moudrosti, která byla u stvoření světa (Jb 38). Jestliže se člověk hrozí jen pohledu na strašlivá zvířata, která Hospodin stvořil a snadno je ovládá, oč více by se měl držet zpět před samotným Hospodinem (Jb 39).

Jób byl nakonec zachráněn. Bylo by zajímavé znát pověst o Jóbovi před tím, než ji židovský autor Knihy Jób zpracoval a další redaktoři doplnili a v závěru vylepšili o dobrý konec (alespoň pro Jóba). Není zvláštní, že právě konec Knihy Jób nese stopy opakovaného předělávání a vylepšování? Jestliže křesťanští teologové vidí v Jóbovi předobraz Krista, je zde možná více podobnosti než by byli ochotni vůbec připustit. Podivujeme-li se radikálnímu výroku žalmisty v Ž 22,2, který v jiných žalmech ani v celém SZ nemá obdoby (pomineme-li hlasy bezbožníků: Ž 14,1; Ž 53,2 a „beznadějně smutný“ Ž 88), musíme vzít v potaz, že žalmista se přece jen v druhé polovině žalmu pozvedne znovu na duchu a podobně jako v jiných lkajících žalmech zakončí svůj nárek díkyvdáním za budoucí vykoupění, které zahlíží v eschatologickém vytržení. A to bez toho, že by v jeho věci byla jaká vyhlídka na obrat. Teologové nás učí, že těmto Ježíšovým slovům na kříži musíme rozumět jako pouhému počátku Ž 22. V prvním verši je prý již přítomen celý žalm, který hovoří o tom, že panovník bude opět vzdávat Bohu díky ve shromáždění lidu. Ježíš však stačil říci jen ono „*Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil.*“ Že by jen první slova karnevalové liturgie, a ne projev zoufalství? Kupodivu, je to sám Josef Ratzinger³⁰, kdo neváhá přiznat, že toto porozumění je porozumění rodící se církve a připomíná, že Ježíši ve skutečnosti nebylo zřejmě dost dobře rozumět, takže se lidé dohadovali, co to vlastně říká, zda volá Elijáše či Boha. Dynamika Žalmu 22 potom poskytla pozůstalým učedníkům inspiraci, jak pochopit Ježíšův nespravedlivý konec,

³⁰ Ratzinger, J.: Ježíš Nazaretský, II. díl, přel. D. Blahutková, Brno, 2011, s. 140.

totiž jako utrpení, které bude nakonec změněno ve vítězství, jež se bude slavit ve shromáždění lidu.

Ježíšův skutečný příběh zůstane asi záhadou. Evangelia nejsou přísnou historií, ale literárními vyznáními víry. Ať už byl Ježíš neúspěšným revolucionářem přinášejícím meč a rozdělení, strůjcem chrámového převratu nebo hlasatelem přicházejícího Božího království, které se již vlamuje do naší přítomnosti a je mezi námi, zůstává nezpochybnitelným faktem, že zemřel potupnou smrtí v mukách na kříži mezi dvěma lupiči. Rovněž je pravdou, že se Ježíši cestou na popraviště a dokonce ještě i na kříži namísto soucitu a podpory ze strany jeho nejbližších dostalo většinou jen výsměchu a ponížení. Jeho učedníci, ač jemu i sobě slibovali, že jej nikdy neopustí a budou jej následovat, kamkoli půjde, se ve chvíli jeho zatčení rozprchli. Někteří se skrývali, někteří jeho konec sledovali pokoutně a inkognito. Petr na přímý dotaz zapřel, že jej kdy znal.

Ježíš se u svých přátel v nejtěžších chvílích setkal s podobnou nedůvěrou, pochybnostmi a zklamáním, jaké od svých přátel zakusil Jób, když se tento z mocného muže proměnil v muže bolesti a byl rovněž všemi opuštěn. A podobně jako prosil Jób na konci Boha za své přátele, které se Bůh chystal potrestat, modlil se Ježíš za všechny, kdo jím opovrhují, kdo se mu vysmívají a kdo jej tupí, včetně svých katů, aby u Boha našli odpuštění. Jeho modlitba na kříži byla v duchu jeho nabádání k odpuštění a milování nepřátel a jeho smrt osobním stvrzením jeho učení.

Později se Ježíšovi učedníci ke svému mistru přece jen přiznali. Scházeli se, rozmlouvali o události, jež jim rozdělila život na život před setkáním s Ježíšem a po jeho smrti. Ježíš je učil novému životu, připravoval je na příchod království Božího. V jeho společnosti byli téměř již v něm. Jeho smrt se zprvu jevila jako katastrofální konec tohoto nového života a naděje na příchod království Božího. Proto hledali pozitivní porozumění jeho potupné smrti, která znamenala též ztroskotání jejich životních nadějí, slepou uličku, do níž zbloudili. Po jeho smrti se sice rozprchli, ale znovu se sešli. Vroucně na něho vzpomínali a byli konečně s ním. V duchu byli stále ještě v jeho blízkosti. Pozdní věrnost a posvátná úcta k jeho utrpení jako by nyní měla vynahradit to, co mu odepřeli v jeho nejtěžší chvíli, totiž právě onu účast v jeho utrpení a věrnost až do konce. Modlili se žalmy, hledali v Písmech odpověď na

otázku po smyslu posledních událostí. Rozmlouvali mezi sebou, vzpomínali na Ježíšova slova a modlili se k Bohu za osvícení. Nemohli uvěřit tomu, že by spravedlivý mohl takto strašně skončit a s ním i jejich naděje, kterou jim dal. Navíc, byl-li skutečně odsouzen jako rouhač a je nyní skutečně mrtev, oni, jeho učedníci a přátelé jsou odsouzeni spolu s ním a zůstávají mimo Zákon. Potom také oni zaslouží smrt. Ne! On byl spravedlivý, nezemřel! Žije! Odešel k Bohu, je u Něho v pokoji. Není snad psáno o spravedlivých:

„V očích nemoudrých vypadají jako mrtví, v jejich skonu se spatřovala záhuba, v jejich odchodu od nás jejich zánik. Oni však jsou v pokoji.“ (Mdr 3,2-3)?

Ježíšovu smrt nechtěli a nemohli pochopit jako porážku, museli ji tedy pochopit jako veliké vítězství.

„Ale spravedliví žijí na věky, jejich odměna je u Pána a Nejvyšší o ně pečuje. Proto dostanou nádhernou královskou korunu a čelenku krásy z rukou Páně.“

(Mdr 5,15n, JER)

V opačném případě by učedníci zůstali sami mimo zákon s cejchem rouhačů proti Bohu, kteří by zasloužili jako on zemřít podle stejného zákona (Lv 24,16). Ale to oni přece nejsou. Jesliže Ježíš byl spravedlivý, bezbožníky jsou ti, kdo jej odsoudili. To oni jsou odsouzeni jeho smrtí:

„Spravedlivý svou smrtí odsuzuje žijící bezbožníky...“ (Mdr 4,16a).

Nejen přirozený pud k životu, ale právě k onomu novému životu, do něhož je Ježíš uváděl a přijímal, je vedl k tomu, že nemohli konec jeho života pochopit jako konec svých nadějí. Chtějí žít nikoli jako hříšníci a po jeho smrti jako psanci, chtějí žít nadále v jeho království Božím, v novém společenství těch, jimž byly odpuštěny hříchy milosrdným Bohem. Netřeba se skrývat jako zločinci, naopak musí šířit zvěst o této veliké události, o slavné vykupitelské smrti trpícího Mesiáše. Smrti nevinného,

spravedlivého, která přemáhá moc hříchu. Nad nevinným smrt nemá právo a nemůže si jej tedy ponechat! Kde je smrti Tvé vítězství? Nejen tedy, že se učedníci k Ježíšovu utrpení nakonec přiznali, ale ve světle textů SZ jej vyznali jako spásnou událost. Odmítli Ježíšovu smrt a utrpení chápat čistě jako jeho i vlastní životní omyl nebo dokonce hřích rouhání, ale poskytli ji pozitivní význam, který se dotýkal celého židovstva a v možnosti i lidstva vůbec. Získali tak novou naději a důvěru v Ježíše nyní pochopeného jako Krista, o němž svědčila Písma. Hle beránek Boží, který snímá hříchy světa! Počali slavit jeho památku, poslední večeři Páně, znovu a znovu se vraceli ve své mysli do té chvíle, kdy byli naposledy s ním. Přitom v nich klíčilo nové porozumění. Ježíš byl trpící Mesiáš. V předvečer jeho slavné smrti s ním slavili eschatologickou hostinu. To, co následovalo (jejich přenocování v Getsemanské zahradě) nebylo již sdílení. Opuštěním Ježíše učedníky začíná jeho osobní utrpení, v němž zůstal sám. Později chopili, že to se stalo, aby se naplnila Písma. Ale nyní po jeho smrti, při prvním slavení večeře Páně byli zase učedníci s ním a on mezi nim. Neřekl snad:

„Neboť kde jsou dva nebo tři shromážděni ve jménu mém, tam jsem já uprostřed nich.“ (Mt 8,19n)?

Neukázal se jim tenkrát na cestě do Emauz a nepoznali jej právě ve chvíli, když lámal a rozdával chléb (Lk 24,30)³¹? Ale nejen ve sváteční chvíli zažívali učedníci společenství s živým Kristem, ale vždy, když žili a jednali v jeho duchu s bližními:

„byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem nemocen, a navštívili jste mě, byl jsem ve vězení, a přišli jste za mnou.“ (Mt 25,36).

Máme tak před sebou hned dvojí možnost, jak se ke smrti Ježíše Krista přiznat, jak vyjádřit svou účast na jeho utrpení. První způsob uznává smrt Ježíše Krista jako oběť (Ř 8,3; 12,1; Ef 5,2; Ko 1,20; Tit 2,14), která má spásný dosah pro

³¹ Karol Sidon si všímá toho, že kdykoli se zmrtvýchvstálý Ježíš zjevuje učedníkům, nikdo jej fyzicky hned nepoznává (Sidon, K.: Evangelium podle Josefa Flavia. 1. vyd., Mladá fronta, Praha, 1991, s. 194). Sidon se domnívá, že v těchto případech nešlo o podvodníka, jednoho z řady samozvaných Mesiášů. Protože bychom pak mohli nazvat stejně snadno podvodníkem také Ježíše. To Sidon nechce (cit. d., s. 192). Spíše se domnívá, že učedníci uvěřili, že Ježíš vstoupil do jednoho z jeho následovníků (Tamtéž). Zde naváží, aniž bych předpokládal metapsychózu. Domnívám se, že Lk 24,30 lze rozumět také pomocí 2K 3,18, pomocí motivu vidění Boha (Krista) ve tváři bližního (křesťana): *„Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě - to vše mocí Ducha Páně“ (2K 3,18).* Více viz v apendixu.

každého, kdo v ní věří. (Vírou se stal Abraham spravedlivým, učí apoštol Pavel). Přizná-li se někdo k této oběti, jsou mu odpuštěny hříchy. (Tato interpretace smrti Ježíše zbavuje učedníky špatného svědomí, že zanechali svého mistra na holičkách. Jeden z nich jej udal, ostatní vydali takřka bez boje, a ani s ním jako se svým přítelem nesdíleli jeho utrpení (Př 17,17), nehlásili se k němu, někteří jej dokonce na přímý dotaz zapřeli). Nakonec pochopili, že to tak mělo být. Vše byla vůle Boží. Písma se musela naplnit, aby byl člověk vykoupen. Kdo se k němu přizná, k tomu se přizná on). Kříž se stal symbolem vykupitelské (zástupné) smrti Ježíše Krista. Je tu však ještě možnost, pochopit kříž i jako svou vlastní cestu. Takto pojal Kristův kříž (evangelium) apoštol Pavel, totiž jako svůj vlastní osud. Po svém setkání s Kristem, z něhož měl málem smrt, pochopil tuto přelomovou životní zkušenost jako ukřižování svých zlých vášní a vzkříšení k novému životu. Později přijal Krista dokonce za svou novou podstatu (vnitřního či nového člověka). Je příznačné, že toto pojetí se nezajímá ba nechce nic vědět o historickém člověku Ježíši (1K 2,2; Ga 1,16), ale jen o Kristu ukřižovaném, s nímž se Pavel ztotožňuje (Ř 10,1; 1K 11,1; 14,37; Ga 2,20; Ga 6,14; Fp 2,17; Fp 3,10)³². V této souvislosti ocitujme z práce K. M. Fischera: *„Židovský Mesiáš může mít královské nebo kněžské rysy. Jakožto Syn Boží může být také nebeskou postavou. Avšak nikdy není vztah [Mesiáše] ke spaseným popisován pomocí představy podobnosti. Mesiáš může zřídit novou říši, očistit lid nebo jej soudit, ale nikdy není představován jako prototyp nového člověka.“*... *„Židovská postava posledních dní zřídí novou říši, v níž platí a je*

³² Pavlův osud ukazuje, že nenávisť k nepříteli v krajním případě vede ke ztotožnění se s ním. Stáváme se tím (ztělesňujeme to), co popíráme. C. G. Jung si něčeho podobného všimá na případě A. Schweitzera. A sice jeho rekvifikace na lékaře, kterou klade do přímé souvislosti s „*katastrofálními výsledky*“ jeho bádání o historickém Ježíši. Upozorňuje na analogii s osudem F. Nietzsche: „*Bůh je mrtev*“ a přichází nadčlověk, zcela podle pravidla, že lidé, kteří odmítají bohy, se jimi sami stávají.“ (Jung, C. G.: Sto dopisů (výbor z korespondence) / C.G. Jung ; přel. Rudolf Starý, Sagittarius, Praha, 1996, s. 144). Zůstává závažnou otázkou pro každého moderního teologa s vůlí k reformaci i křesťana, zda následovat Ježíše tak, jako to konsekventně učinil A. Schweitzer (navzdory Jungově interpretaci), jenž svůj život naplnil službou lidem, jinak řečeno, zda vést každého k takovéto konverzi k účtě k životu a lásce k druhým, nebo se této konverze raději vyvarovat jako nebezpečné sebeprojekci (do Ježíše) a spíše preventivně (v duchu Jungova varování) raději cítit Ježíše jako Boha (Krista). (Obrácíme zde naruby Käsemannovu tezi o významu pozemského Ježíše rekonstruovaného evangelisty jako obrany proti entuziasmu). Podle ní měl pozemský Ježíš chránit kázaného Krista, „*aby se nerozpustil v projekci eschatologického sebezporozumění [věřících] a nestal se předmětem náboženské ideologie.*“ (Sackgassen im Streit um den historischen Jesu, in Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, s. 67).

zachováván zákon nebo podle něho vykonává soud. Nikdy však Mesiáš není počátkem nového lidství, jež by bylo spaseno na základě podobnosti s ním.“³³

Už A. v. Harnack hovoří o symbolicko-reálném významu křtu u Pavla³⁴. Byl to právě Pavel, kdo spojil rituál křtu s tajemstvím Kristovy smrti a dále křtil už jen ve jméno Krista Ježíše³⁵. Možno tedy izolovat obě vzájemně se prolínající stránky Pavlova pojetí křtu (reálnou a symbolickou) a porozumět jim jako dvěma kvalitativním stupňům vztahu člověka ke Kristu, v nichž lze spatřovat dva stupně křesťanského zasvěcení. Symbolická stránka křtu nám jen naznačuje způsob (cestu) ztotožnění s Kristem v jeho smrti. Jestliže nenastoupíme reálně cestu ztotožnění a neodvážíme-li se na vlastní kůži nést důsledky své svobody, tzn., nevezmeme-li svůj kříž, vyznáváme alespoň Kristův kříž jako oběť za nás, jako svatý ideál, který je člověku těžko naplnit do posledních důsledků jako Ježíš. (Ani učedníkům se nechtělo zemřít s Kristem!). To je zástupné chápání smrti Krista, který zemřel za nás slabé hříšníky, které však zároveň naznačuje cestu celoživotního následování. Neodvažujeme-li se Ježíše následovat, ztělesnit pravý obraz lidství ve své osobě a snést všechny důsledky až do krajnosti, alespoň uctíváme toho, komu se to podařilo a byl oslaven.

„Jsme-li nevěrní, on zůstává věrný, neboť nemůže zapřít sám sebe.“

(2 Tim 2,13).

Druhé hlubší a osobní chápání Ježíšovy smrti je pavlovské ztotožnění se s Kristem a jeho následování. V Ř 6,5 čteme, že jsme s Kristem sjednoceni (dosl. „*srostlí*“), protože máme účast na jeho smrti. Ovšem úplné dokonalosti (podobnosti

³³ Přeloženo podle: Fischer, K. M.: Adam und Christus, in: Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Neue Studien zu Gnosis und Bibel, Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1980, s. 292 a 293.

³⁴ Harnack, A. v.: Zur Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, in: Texte und Untersuchungen, 42, 3, Leipzig 1918, s. 113, pozn. 1.

³⁵ P. Pokorný ve svém článku „Christologie a křest v rané církvi“ připomíná, že apoštol Pavel modifikoval křest Janův a začal křtít ve jméno Ježíše Krista. Tradice Janova křtu tak dostala nový význam. Zároveň spojil očekávání soudného dne a příchod Pána s druhým příchodem Pána - Krista (KR, roč. XLVII, č. 7, 1980). Pokud jde o Janův křest (Mk 1,14), Prof. Peter Wick zmiňuje nemožnost z gramatického hlediska rozlišit, zda se křest prováděl na znamení dokonaného a úplného obrácení nebo jeho započetí. (Taufpraxis und Tauftheologie im Neuen Testament. Neue Argumente für eine alte Diskussion in: <http://www.ruhr-bochum.de/neuestestament/TaufeEKD05-06.pdf> s. 3). Proto badatelé připouští, že svým pojetím křtu (Rm 6) dal Pavel podnět ke gnostickému nedorozumění (Weiss, Hans-Friedrich: Paulus und die Häretiker, zum Paulus-Verständnis in der Gnosis, in Christentum und Gnosis, Hrsg. Wather Eltester, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1969, s. 124).

s Kristem), lze dosáhnout až na konci své životní dráhy, kterou s ním v těle uběhneme, v momentě vlastní skutečné smrti. Proto se o smrti křesťana říká, že zemřel v Kristu. Odtud (z této nové identity v Kristu) možno analogicky čerpat i naději na vzkříšení, jak to činí apoštol Pavel. To je však věcí budoucnosti. Důležité je, jak změni spojení s Kristem už nyní život věřícího. Všimněme si u Pavla úporné snahy být s Kristem za jedno. Jestliže Ježíšovi učedníci dodatečně vyjádřili jeho utrpení svou podporu ustanovením jeho kultu, to když počali jeho utrpení na kříži uctívat jako smrt trpícího mesiáše a ošetřili tak ztrátu svých nadějí a smysl svých životů, Pavlova vina byla mnohem hroznější, neboť Krista jen neopustil, ale aktivně pronásledoval. Proto je také jeho evangelium mnohem radikálnější a s mystickými konsekvencemi. Přijmout radikálně Krista do svého života byla jediná možnost, jak přežít svůj strašný hřích, jehož vášeň Pavla přivedla až před Damašek. V kontextu jeho dosavadního životního usilování šlo v podstatě o nesmyslnou osobní zkušenost, životní ztroskotání, klopýtnutí či úraz, po němž se ocitl na hranici smrti. Během své rekonvalescence, která probíhá jako konverze (obrácení od smrti k životu, které předpokládá uznání protivníka a vzdání se mu jako při zápase řecko-římském) dostane tato nehoda před Damaškem nový smysl. Stane se začátkem nového života v Kristu. Později bolestnou zkušenost před Damaškem pochopí Pavel jako ukřižování s Kristem (Ř 6,6; Ga 2,19; Ga 5,24; Ga 6,14). Musel to být strašný pád, zejména pro člověka, který od mládí hledal spravedlnost a domníval se, že ho v tomto oboru nikdo nepřevyšuje. Žádný skutek nemohl stačit, aby odčinil jeho vinu (pronásledování Boží církve - Krista). Co mu tedy zbývalo, než se zapřít, distancovat od své osoby, obléknout nového člověka Krista, být s ním za jedno (Ga 2,20; 3,27; Fp 3,9n), nakonec pochopit i svůj celý další život jako napodobování Krista, totiž jako vlastní oběť Bohu pro spásu bratří (Ř 10,1).

Křtem se křtěnec coby individuum symbolicky ztotožňuje s Božím obrazem člověka (tj. s Kristem), přičemž tuto symboliku ztotožnění zbývá ještě vlastním způsobem realizovat a dosvědčit v osobním životě. To jsou ony dvě stránky významu křtu – nadčasová čili symbolická (identifikace s něčím, čím člověk dosud není, ale čím se má stát) a reálná - realizující se v čase a dokonávající se v reálném životě a smrti křesťana. Tato dvoustránkovitost mizí jedině v momentě téměř mimočasové

zkušenosti mystika, který se reálně (nikoli symbolicky) dostává na pomezí života a smrti. Třebaže taková zkušenost (není-li tou poslední) zpočátku na nějaký čas indisponuje pro praktický život, po zotavení a zorientování se v nové situaci lze znovu odvodit její symbolický význam a z něj potom čerpat inspiraci pro dokonalou proměnu vlastní životní praxe, realizovat tak v čase to, co se zprvu chápalo prozatím jen symbolicky a jen nadčasově přítomné. Životním cílem má být překonání této až komické dvojjakosti smyslu vlastního jednání, která trvá do té doby, dokud jednáme jen podle nějakého vzoru, příkladu, dokud se jen snažíme o dokonalost podle zákona nebo se snažíme jen někomu podobat.

Eschatologické myšlení se pohybuje nikoli na symbolické rovině, ale klade důraz na doslovný význam textu. Eschatologicky kulminující chvíle dává přednost doslovnému pojetí křtu jako smrti „starého člověka“. Dnes je křest už spíše symbolickým rituálem, v němž se dosahuje symbolického spojení s Kristem napříč uplynulými tisíciletími. O symbolismu se dobře rozjímá v dobách poklidně plynoucích, v nichž je dost času uvažovat o smyslu dávných náboženských rituálů, gest a textů, a nacházet jejich několikerý smysl pro dnešní dobu. Ovšem ve chvíli, kdy jde o bytí či nebytí, chce člověk jednat nikoli symbolicky ale prakticky skutečně s vírou ve spásný a bezprostřední účinek úkonu. Symbolika rituálu neztrácí v takové chvíli na významu, naopak se proměňuje ve význam doslovný a bezodkladně se s nadějí realizuje. Označované se stává přítomným, nastává nyní. V době chudé na náboženský kvas, která žije více z náboženského dědictví minulosti, v době, kdy se původní náboženské hnutí dávno již realizovalo jako náboženská instituce usilující především o své sebezachování čili nekonečné prodlužování své existence v dějinách (neboť jen Otec v nebi zná hodinu!), je zcela přiměřené považovat křest za symbolický rituál, jímž se jedinec stává součástí náboženské obce pomalu kráčející vstříc budoucnosti. Jestliže se však budoucnost na nás řítí, je křest brán ve svém (původním) doslovném (eschatologickém) významu jako spásné záchranné opatření či přípravu na poslední rozhodující chvíli. Jestliže se čas dějin pomalu vleče, ptáme se, jak prožít dlouhý život a nezapomenout přítom na Boha, jak si uchovat vztah k Bohu po celý život. Jak jinak, než pomocí nadčasových symbolických forem? Je tedy zřejmé, jak vnímání vlastního času podmiňuje symbolický nebo reálný vztah

k náboženské tradici, chápání významu jejích rituálů i způsobů čtení textů. Totéž totiž platí pro hermeneutiku posvátných textů. (Eschatologické myšlení pociťující nedostatek času se vztahuje k textu bezprostředně čili doslovně, ve snaze najít jasnou odpověď k orientaci v přítomné krizi, kontemplativnímu stavu mysli odpovídá situace klidná, zbožný má tak dost času zvažovat vícero významů a textu rozumí ve vícero symbolických rovinách).

Sám Pavel přirozeně jak se vzdaluje v čase od svého obrácení a jeho život se blíží ke konci, směřuje více k symbolickému výkladu křtu, přičemž za reálný moment dosažení dokonalosti v Kristu stále více chápe až vlastní smrt. V každém případě se Pavlovo reálné pojetí křtu coby smrti (resp. přiblížení se k ní, sestoupení a vyvážnutí ze šeuolu) či smrti jako dokonalého křtu (definitivního spojení s Kristem) jeví jako poněkud náročná cesta pro konvenční životní způsob, který hledá raději zásady, jimiž by se upevnil a prakticky řídil čili zásady dobrého a řádného života v prosperitě (trvale udržitelného života).

Liberalní a kritická teologie 19. a 20. st. viděla význam křesťanství právě už jen v etice či výchově k lidství (v duchu Herdera a Schleiermachera). Ježíšovu etiku interpretovala pro život v moderní občanské společnosti. V Bibli se hledal znovu zdroj pravidelné moudrosti, která by se dala praktikovat v životě moderního člověka (živnostníka, úředníka či kapitalisty), loajálního občana, spořádaného rodiče a dobrého souseda. Již Jób ale učinil zkušenost, že život v duchu moudrosti a spravedlnosti není zárukou pravidelného chodu života, po němž touží pastevec, zemědělec, řemeslník nebo bankéř. Sama zbožnost či moudrost nechrání člověka před neštěstím. Pavel před svým obrácením chápal moudrost knih Přísloví, Moudrosti a Ben Siracha již zase esotericky v duchu židovské mystiky hledající personifikovanou Moudrost Boží, nebeského člověka, vyznávající mystiku Božího trůnu (Sir 9,4) či vozu³⁶. Kniha Moudrosti vede již výslovnou polemiku proti Jóbovi³⁷ a rehabilituje cestu moudrosti, kterou ještě výrazněji (než v Př) personifikuje (jako manželku či matku). Moudrost povstává ze studia svatých textů a

³⁶ Pavlova terminologie pochází z židovské Hekhalot - mystiky. Přičemž Pavel provedl zásadní změnu, obsadil trůn vzkríšeným a na nebesa povýšeným Kyriem Jesu Christem. (Blank, J.: Gnosis und Agape, Christologische Struktur paulinischer Mystik, in: Grundfragen christlicher Mystik, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1987, s. 11n.)

³⁷ V Mdr 2,1 se odmítá Jóbův výrok Jb 14,1 slovy „Zcestně uvažují ti, kdo si mezi sebou říkají...“.

reprodukuje se dodržováním a naplňováním Zákona (Sir 15,1)³⁸. Tradiční moudrost a zbožnost, již otrásl Jób a Kazatel je restituována za podpory víry v odplatu po smrti. V odůvodnění smyslu spravedlnosti se uplatňuje nová idea, totiž platónská idea nesmrtnosti duše. Tato obhajoba smyslu spravedlnosti není již v kontrastu s negativní zkušeností spravedlivých. Je to Boží tajemství, jež zůstává ukryto špatným, totiž, že „*Bůh stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti.*“ (Mdr 2,23). Spravedlivý (= moudrý) může nastoupit cestu ještě radikálnější než dříve, nemá se čeho bát, neboť nedostane-li se mu uznání na zemi, má svou odměnu jistou v nebi.

Kam se Pavel s takovou Moudrostí (či jen moudrostí s malým „m“) dostal? Před Damašek. Jestliže následoval Šalamounovu výzvu k hledání moudrosti, bylo toto učení Kristovým zjevením poraženo na hlavu. Není proto divu, že téma moudrosti nadále zůstává pro Pavla obdobně citlivým jako téma obřízky (1K 1,21 – 24; 1K 3,18n)³⁹. Dřívější Moudrost Boží, k jejímuž následování radí Přísloví a Kniha Moudrosti jako cestě do blízkosti Boží, se mu po jeho zkušenosti stala lidskou hříčkou, moudrostí tohoto světa. Toto rozdělení na lidskou či světskou moudrost v Přísloví neexistuje (viz Př 20,27), člověk může mít (ba moudrý má) účast na Moudrosti Boží. Tuto cestu do mysli Boží však důrazně odmítá Boží řeč v Jb 38. Zde se Bůh důrazně ohrazuje proti možnostem lidského poznání cestou svojení si moudrost Boží, jež byla u stvoření světa (Př 8). Tato skepse zaznívá i v Ř 11,33: „*Kdo poznal mysl Hospodinovu?*“ Skutečná moudrost Boží zůstává člověku nepřístupna. To je také důvod, proč Pavel po svém obrácení tak rázně odmítá křesťanské obdoby židovských gnostických spekulací. Nejspíš v něm budí odpor při vzpomínce na hrůzu, kterou prožil před Damaškem.

³⁸ Ž 119,135: „*Hojný pokoj mají ti, kdo milují tvůj Zákon, o nic neklopýtnou.*“ Paradoxů, které Pavla nutily přehodnotit jeho dosavadní postoje, je více. Předně katastrofální výsledek jeho mysticky pochopené moudrosti (o tom se domníváme svědčí přehodnocení významu moudrosti pro spásu, předně v 1K 1,21), kterou pravděpodobně zastával a věřil, že s ní nezakolísá (Sir 15,1-5). Především se Pavel ale cítil povolán k pronásledování Božích nepřátel a tedy věřil, že jedná-li v duchu Zákona čili Bůh jej jistě podpoří, když bude stíhat nepřátele, dá volnost jeho krokům, jeho nohy se mu nepodvrtnou ... (Ž 18,37).

³⁹ V tomto kontextu Pavlovy zkušenosti lze konečně chápat slova 1K 1,21. Překladatelům je často zatěžko místo přeložit jako je přeložili Kraličtí: „*Nebo když v moudrosti Boží svět nepoznal skrze moudrost Boha, zalíbilo se Bohu skrze bláznové kázání spasiti věřící ...*“ (Věrně překládá ještě F. Žilka). ČEP má „*svět svou moudrostí.*“

Snad od té doby se mění i Pavlovy názory na možnosti lidského poznání: to může být jen částečné, člověk poznává v hádankách, potom (?) však pozná „*plně, jako Bůh zná mne*“ (1K 12,13b)⁴⁰. Po svém obrácení přirozeně už nevěří ani v člověka nebeského, který sestupuje mezi padlé lidi a svou moudrostí pomáhá v záchraně těch, kteří ji hledají. Takovouto doppel-Urmenschmythologii, jak tuto představu nazývají němečtí badatelé, tušíme v pozadí Pavlových slov v 1K 15,45 – 49. V autobiografické interpretaci⁴¹ rozumíme také tomuto místu jako opaku toho, co Pavel do svého obrácení zastával. Je totiž podezřelý, jak Pavel v uvedené pasáži obrací pořadí příchodů dvou Adamů na scénu⁴². Kosmologický dualismus zde modifikuje originálním způsobem, když každému z Adamů vymezuje jednu dějinnou periodu.

Protože skrze moudrost Pavel nedošel k poznání Boha, vyměnil ji za bláznovské kázání o kříži. Pavel tedy konečně hlásá jen Krista ukřižovaného. Mluví-

⁴⁰ Namísto přímé stezky Moudrosti nastoupí Pavel cestu lásky a natolik se zdokonalí (resp. stabilizuje), že ne „*potom*“, ale již za života poznává v Kristu, jak jej Bůh poznal ještě v lůně matky, a znovu se vznáší u Boha v takových výšinách, že je znovu opouští a vrací se do světa jen z lásky k bratřím, napodobuje tak kosmického Krista (tak rozumíme Fp 1,24; a sice ve spojení hymnem Fp 2,6-11, který je uváděn jako příklad k napodobení).

⁴¹ Autobiografický typ výkladu odmítal už prof. J. B. Souček. Zdůrazňoval, že Pavel na své zákonické cestě neztroskotal, co do plnění zákona zůstal bez výtky. Znamé pasáži o chtění dobra a konání zla (Ř 7,14 – 25) proto třeba rozumět nikoli autobiograficky, nýbrž teoreticky, jako nastínění kontrastu života v Kristu a bez Krista. Není však Pavlova řeč o „konání zla“ přece jen připomínkou jeho paradoxní náboženské zkušenosti? Nevystupoval snad proti křesťanům (tj. proti Bohu) ponoukán Zákonem? J. B. Souček uvádí Fp 3,6b: „*jde-li o spravedlnost podle zákona, byl jsem bez úhony.*“ Ovšem Ga 2,18 svědčí o tom, že si Pavel svou dřívější vinu před Zákonem uvědomoval: „*Jestliže chci znovu stavět, co jsem dříve zbořil, usvědčuji sám sebe jako viníka před zákonem.*“ Zvážíme-li také tato slova, autobiografický výklad není (vůbec) zavádějící. Pavel se na své cestě podle Zákona ocitl před Bohem jako bezbožník, ačkoli usiloval o moudrost a spravedlnost ze Zákona. Tento paradox si nakonec nedovedl vysvětlit jinak, než jako záměr Boží, osobní vyvolení za nástroj Boží. Srov. Souček, J. B.: Nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci, in: Teologické a exegetické studie, ČBS, Praha, 2002, ss. 242 – 249, dále Teologie apoštola Pavla, Kalich, Praha 1982, s. 45.

⁴² Na počátku knihy Genesis se setkáváme se dvěma verzemi stvoření člověka. Novodobá textová kritika 18. st. rozeznala v těchto dvou různých verzích stvoření člověka dvě samostatné tradice, jež první redaktoři zařadili za sebou ve snaze uchovat tradice obě. Avšak tuto paralelnost dvou samostatných tradic chápali již po svém pozdější helénističtí interpreti vykládající text alegoricky (viz Filón Alexandrijský: Opificio Mundi, 134,5 – 135,1). Dvě zprávy o stvoření tak pochopili jako zprávy o stvoření dvou bytostí: prvního a druhého Adama. Motiv dvou Adamů se stal později velmi oblíbeným v židovské a raně křesťanské gnosi. Stvoření člověka podle kněžského kodexu Gn 1 se četlo jako zpráva o stvoření člověka dokonalého (nadpohlavního) utvořeného Božím slovem, dle Božího obrazu, zatímco zpráve jahvisty v Gn 2 se rozumělo jako stvoření druhého člověka z prachu země, z něhož byla později stvořena ještě žena. Jestliže první člověk byl učiněn slovem v nebi a druhý člověk z prachu země, je jen přirozené, že hřích a vyhnání z ráje se stalo osudem pouze druhého (pozemského) člověka, přičemž příčina jeho pádu se spatřuje nikoli v jeho chybné bytí svobodné volbě, ale v působení zlých sil. Prvnímu člověku (nebeskému) potom připadá role zachránce či řekněme rovnou Spasitele, který se vzdává svého božství, sestupuje do hmoty a zachraňuje druhého (padlého) člověka (srov. Fp 3,20n).

li později přesto o moudrosti pozitivně, musíme před těmito výroky vzít napřed na vědomí výroky jako např.:

„Jak nesmírná je hloubka Božího bohatství, jeho moudrosti i vědění! Jak nevyzpytatelné jsou jeho soudy a nevystopovatelné jeho cesty!“ (Ř 11,33).

Člověk nemůže nahlédnout nebo si osvojit Boží moudrost, jak radil Šalamoun a jak se snažili mystikové. Když se Pavel o to pokusil, ztroskotal. Od té chvíle uznává už jen jedinou moudrost, jediný Boží záměr, který má a může člověk pochopit, jenž se však rozumně myslícímu člověku jeví jako holé bláznovství, totiž Kristův kříž. Proto říká:

„ale pro povolání, jak pro Židy, tak pro Řeky, je Kristus Boží moc a Boží moudrost“ (1K 1,24). Ve slovech „Boží moc“ Pavel prozrazuje, že této nové moudrosti nabyl konfrontací s Bohem. Po zakušení Boží moci přehodnocuje své chápání moudrosti a uznává už jen jedinou moudrost skrze Krista (*„v něm jsou skryty všechny poklady moudrosti a poznání“*; Ko 2,3).

Když později přesto přiznává, že učí také moudrosti a hned to uvádí na pravou míru: *„Moudrosti sice učíme, ale jen ty, kteří jsou dospělí ve víře - ne ovšem moudrosti tohoto věku či vládců tohoto věku, spějících k záhubě, ...“* (1K 2,6), je to pro nás již svědectví o Pavlově vyzdravení a zesílení ve víře. Nyní, když už Pavel znovu rozumí stvoření světa, jeho strukturu (věcem viditelným i neviditelným), dějinám Izraele, Božím záměrům a tedy konečně chápe i svůj osud a vlastní dějinnou roli, věnuje se opět vysokým náboženským úvahám bez strachu z recidivy, bez strachu, že by jej moudrost zklamala a přivedla znovu na pokraj záhuby. Dokonce ve víře natolik zesílil, že se mu vrátilo i jeho mladistvé sebevědomí vyvolence, jen s tím rozdílem, že se nyní chlubí už jen Kristem (Fp 3,5-7). To nové sebeepochopení se ukazuje na výroku o sobě coby vyvoleném již v těle matky k šíření evangelia (Ga 1,15)⁴³ nebo na ironickém výrazu (*„veleapoštolové“*) namířeném na

⁴³ Vedle Ga 1,15 srovnáme jiný výrok zachycující jiné Pavlovo sebeepochopení. Jde o výrok o sobě jako o potratu (1K 15,8) a to právě v souvislosti se zjevením Krista před Damaškem. Tento kontrast ukazuje, jakou cestu Pavel urazil při hledání nového sebeepochopení a sebevědomí po pádu před Damaškem. Protiklad sebeepochopení jako „potratu“ a „vyvolence v lůně matky“ je analogií k výpovědím o Pavlově nemoci a síle. Myšlenka vyvolení dává konečně smysl jeho pádu. Pavel svou osobní zkušenost klopýtnutí potom projikuje na dějiny celého Izraele, které se stalo pro spásu celých národů. Zde je též tajemství Pavlova univerzalizmu. Pavel potřebuje získat celý svět pro svou věc, nabrat nové členy církve, zakládat své obce po celém světě, aby jeho učení získalo většinu oproti Jeruzalémské ortodoxii Jakuba a Petra. Nejde však jen o samolibé získání moci a pokus o převrácení

Ježíšovy učedníky (2K 11,5; 12,11). Toto sebevědomí vyvolence ovšem po odpisu či negaci Pavlova Já (ne-Já; viz např. 1K 7,10) nabývá christologické struktury⁴⁴. Hymnus Fp 2,6nn lze vykládat jako další doklad a další způsob Pavlovy závratné identifikace s Kristem. Tomuto vlastnímu entuziasmu ovšem Pavel moudře čelí dvěma způsoby: 1) ač by si ze všeho nejvíce přál konečně zůstat s Kristem (za jedno), namísto identifikace (v podstatě nemožné) vědomě radí k napodobování Krista (podobně i v Ef 5,2) právě v jeho lásce k lidem, pro kterou se vzdal své rovnosti s Bohem, ponížil se a přijal způsob služebníka (Fp 2,6-8). Svě myšlení tedy neskrývá sobecky pro sebe (jako kosmocentrik, jenž magicky ovládá svět či církev⁴⁵), naopak otevřeně své smýšlení vyjevuje a v rámci požadavku jednoho myšlení doporučuje Filipánům k následování. Již koncem kap. 1 říká: „*vedete týž zápas, jaký jste u mne viděli (var: znáte) a o jakém nyní slyšíte.*“ (Fp 1,30). 2) Druhý způsob prevence proti entuziasmu směřujícím k nebezpečnému sebezbožštění doplňuje způsob první. Je jím stálá úcta k vyvýšenému Kristu, jemuž se Pavel klaní a jehož nad sebou uznává jako svého Pána (Fp 2,9-10). Jak by také ne, když pro Pavla Kristus představuje na prvním místě Boží moc. Tento osten moci (2K 12,7), jenž se bolestně projevuje kdykoli se Pavel chce zmocnit Krista, podlamuje Pavlovo snažení, čímž jej vlastně chrání před nejhorším (pýchou, jež nebezpečně nadýmá). Jde v podstatě o mystické neúspěchy (plynouce z nemožnosti dokonalého sjednocení s Kristem), jež jsou patrně slabými ozvěnami či recidivami zkušenosti před Damaškem. Pavel v tom ovšem vidí dílo Satana (podobně jako v Ř 7 personifikuje hřích a svaluje na něj odpovědnost za konání zla, za to, co nechtěl), jak je ovšem zřejmé z 1K 12,9, jde o osten Boží. Shrnujeme: soudě podle hymnu Fp 2,6 Pavel napodobuje a doporučuje napodobovat preexistentního Krista, k němuž vystupuje a

poměrů uvnitř církve nebo narcistní sebeprosazení. Jde o to, aby Pavel obhájil smysl svého života. To se podaří, když nově (od počátku, tj. od preexistentního Krista) pochopí dějiny Izraele a své místo v nich. (Dále viz pozn. 88). Můžeme tak zcela souhlasit s názorem F. Vougy, který uznává, že „*Forma, kterou přijalo (západní) křesťanství, byla prostě rozhodujícím způsobem determinována sebezbožením jednoho muže*“. (Vouga, F.: Dějiny raného křesťanství, Vyšehrad, Praha, Centr. pro stud. demokracie, Brno, 1997, s. 21).

⁴⁴ Alber Schweitzer od začátku své knihy hlásá, že Pavel „*nur Christismystik und daneben nicht auch Gottesmystik kennt.*“ (Die Mystik des Apostels Paulus, J. C. B. Mohr, Tübingen 1930, s. 4). Schweitzer se o něco dál výslovně vyjádří, že Pavlovo nové stvoření v Kristu nemá s antickou představou znovuzrození nic společného.

⁴⁵ Pavlovo nové pochopení světa jako hierarchie (smíme-li užít pozdějšího výrazu), na jejímž vrcholu trůní Kristus, nebo rozličné údy podřízené vládě hlavy, jíž je Kristus, toto chápání jednoty světa spadá v jedno s chápáním církve (viz pozn. 46).

sestupuje (zda v těle či mimo tělo – nevím...). Zní to možná příliš fantasticky, ale pozdější vznik a vývoj janovské soteriologie tento výklad (tento vzorec) potvrzuje. I zde hraje klíčovou roli pojem lásky v zachování jednoty smýšlení, a sice právě té jednoty, která panovala na počátku – u Otce. Ocitáme se tak u kořene vskutku univerzální lásky, lásky Boží, která miluje vše a nic si neoškliví (Mdr 11,24), lásky, která svět udržuje v jednotě). Touto láskou se mají křesťané milovat navzájem, jako Kristus, nevyvyšovat se nad druhé, ale raději se jako on obětovat jeden pro druhého (Ef 5,2).

Znovu nabytý pocit vyvolení a vysoké sebevědomí je u Pavla známkou vyzdravení po úrazu o kámen, jímž se mu stal Kristus. (Stále uplatňujeme autobiografickou interpretaci). Navracená sebedůvěra, obnovení sebevědomí, víra v osobní vyvolení, není ale zcela návratem před událost před Damaškem. Pavel se musí odrazit co nejdále, nemůže se vrátit do svého duchovního světa před tuto událost. Ten se zhroutil. Smysl Pavlova života je nyní před ním. Musí začít úplně od začátku. Nový pocit vyvolence je ve své podstatě smýšlením konvertity. Může to vypadat jako pýcha, ale v podstatě jde o vděčnost toho, kdo byl v krizi ušetřen ztracením. Ze zkušenosti přežití krize, pocíťované jako selhání a ztracení, se konverzí stává pocit vyvolení. Konvertita nakonec skutek svého obrácení nepřipíše sobě, nikoli své vůli, jako výsledek vlastního úsilí, ale Božímu působení (Ef 2,9). A podobně i každý svůj skutek po svém obrácení připisuje Bohu. Kdo jednou zemřel sobě (svým vášním) a znovu jej Bůh oživil, působí v něm nadále každou vůli i čin (Fp 2,13). Tak je tomu i s každým lidským poznáním: „*Jestliže si někdo myslí, že něco už plně poznal, ten ještě nepoznal tak, jak je třeba. Kdo však miluje Boha, je od něho poznán*” (1 K 8,2-3). Člověk, který se vydal poznat Boha, byl od něho poznán. Teprve potom v pravdě poznává, totiž, jak byl sám napřed poznán Bohem (1K 13,12b), resp., jak si jej Bůh zamiloval (1J 4,10). Ze subjektu poznání či lásky se v konverzi stává objekt poznání a lásky, a to ještě v před svým zrozením, v mysli Boží.

Ovšem nemá-li se vytrátit či zplanět smysl události obrácení a princip se tak stát neplodným, má-li obrácení zůstat věrohodnou skutečností, je třeba ono pasivní sebe pochopení znovu uchopit aktivně a jednat v duchu téže lásky Boží i s druhými.

Pavel to vyjadřuje slovy: „*uvádět ve skutek své spasení*“ (Fp 3,12). Proto povzbuzuje společenství v Kristu ve snaze posílit jej láskou, slitováním a soucitem. Jednotlivce nabádá k sebeovládání a sebezapření. Každý má mít na mysli předně druhé, a raději se druhým podřizovat. Vzorem je tu smýšlení Krista, které si Pavel dokonale osvojil. V tomto kontextu je uváděn dokonce hymnus na Krista (Fp 2,6-11), a to jako příklad k napodobení jeho oběti, zřeknutí se svého božství a pochopení možnosti života jako bytí pro druhé. To je také poslední smysl Pavlova pozemského života v jeho bídém těle, jež mu stále bolestně připomíná jeho původní identitu, jeho minulost. Zůstává, respektive se ze svých mystických výstupů znovu vrací do svého těla, aby sloužil věci Kristově, ač by si dávno přál složit tento stan a zůstat s ním (viz 2K 5). Podobný důraz na lásku a bratrské sdílení nacházíme také u Jana:

„Milovaní, jestliže Bůh nás tak miloval, i my se máme navzájem milovat. Boha nikdo nikdy neviděl, ale jestliže se milujeme navzájem, Bůh v nás zůstává a jeho láska v nás dosáhla svého cíle.“ (1J 4,11n).

Také pro Jana je vzájemná láska důkazem toho, že se křesťané zrodili z Boha a tvoří skutečné společenství dětí Božích v Duchu. Chybí zde však osobní vášeň přeměněná v silnou osobní zaujatost pro církev jakou známe u Pavla, který tělesně i duševně trpí každým projevem její nejednoty, každým svárem a „rozřízkou“, neboť každý spor ohrožuje jeho vlastní znovunabytou identitu člověka v Kristu. Proto každý svár v církvi pociťuje tělesně jako bolest, protože má sklon identifikovat se s Kristem, přičemž Krista identifikuje s církví i se světem⁴⁶. Proto tak těžce nese konflikty s bratry a má-li trpět, tak raději za ně, pro jejich spásu. V Ř 10,1 máme další Pavlovu výpověď, která svědčí o jeho pravém kristovství. Dává proto přednost lásce, která neboří („*neudělá bližnímu nic zlého,*“ (Ř 13,10)) ale buduje (1K 8,1; Ef 4,16), buduje církev jako tělo, organismus sestávající se z různých údů, v němž má ovšem každý svou vymezenou funkci podle své zvláštnosti (Ef 4,15nn připomíná poněkud lekci z Aristotelovy biologie).

Účast na utrpení přítele nebo účast přítele na mé radosti či prosperitě je pravidlem, které udržuje společenství v jednotě, pravidlo, bez jehož praktikování se

⁴⁶ K tomu již v pozn. 45. Eklesiologie má u Pavla analogickou strukturu jako kosmologie. O tom Käsemann: „Denn Kirche ist für ihn wie für den Enthusiasmus ebenfalls so etwas wie Welt, nämlich Welt im Gehorsam Gottes.“ (Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, s. 128).

vztahy rozpadají a vznikají antagonismy. Účast je více než lítost, která člověku upírá hodnotu jeho vlastního utrpení, jak pěkně rozpoznal F. Nietzsche⁴⁷. Pastorce trpících a nuzáků je vždy ošemetná. Může být falešná, se skrytými úmysly, v nichž jde o něco jiného, než o toho konkrétního člověka. Proto Ježíš přijímal potřebné nebo je často uzdravoval, aniž by tím chtěl získat náboženský či politický kapitál, ale aby všechny integroval do nového společenství, v jehož realnost věřil. Šlo mu o sjednocení protikladů v eschatologicky vznícené době, tedy o opak toho, co může vzniknout za krajní polarizace nábožensko-politických stran a z dualistického myšlení. Proto učil smíření a lásce mezi nepřáteli.

4. Univerzalizace lásky k bližnímu v židovství a helénistická filantropie

Vývoj směrem k univerzalizaci Zákona a tedy i rozšíření pojetí bližního, který jsme popisovali v první části diplomové práce, vrcholí (nikoli bez vlivu helénismu) v době před vznikem křesťanství. Již v Sir 13,15(18) nacházíme myšlenku blízkosti všech lidí navzájem na základě společného lidství. Pasáž ze Sírachovce silně připomíná známé místo z Etiky Nikomachovy VIII, 1155a,18 a 34. Avšak na tomto místě jde u Aristotela o vztah mezi vzájemně si rovnými partnery politického života, svobodnými lidmi, kteří chovají k sobě navzájem „*přátelství, které udržuje obce*“. Jde zde o ideu vztahující se k Aristotelově politické filosofii definující občanskou ctnost, nikoli ještě o formulaci myšlenky všeobecné humanity.

Ani v knize Sírachovce nejde o Ciceronovu humanitu nebo čistou filantropii v duchu Plútarchově a Senekově (o přirozenou náklonnost mezi lidmi navzájem), ale také o rovnost mezi sobě rovnými příslušníky - v tomto případě - náboženské obce. Tak je třeba chápat i příkaz lásky a výzvu k ochotě smířit se s člověkem sobě rovným (Sir 28,3-5). Předcházející kontext nás přitom nenechává na pochybách, že jde o bližního ve smyslu Lv 19,18.

Navíc v Sírachovci si jsou skutečně rovni jen ti zbožní. Jen mezi těmito lidmi je možné přátelství (Sir 6,17), ne však mezi zbožným a hříšníkem (Sir 13,17(21)). To

⁴⁷ Nietzsche, F.: Radostná věda, přel.: V. Koubová, Votobia, Olomouc 1996, § 338.

připomíná tradiční postoj v duchu Ž 1 (se svévolníky není možné přátelské soužití). Proto je před nimi opakovaně varováno a jsou v modlitbách proklínání. Pokud se u Sírachovce uplatňuje Aristotelova myšlenka přátelství mezi bytostmi stejného druhu, zachovává si stále výrazně náboženský (v kosmopolitním prostředí) takřka církevní charakter. V této vrstvě židovství se však nově objevuje myšlenka ušlechtilosti ochoty k odpouštění jako zvláštní kvalita zbožného, překonávající předchozí nenávisť, s perspektivou polepšení hříšníka a tím i domu Izraele. Naopak setrvávat v zášti a hněvu je zde považováno za hřích (Sir 27,30).

V pozdější době (krátce před n.l.) projevují o židovství zájem i pohané a vzniká okruh jeho pohanských vyznavačů (proselytů), kteří jsou považováni za zbožné pohany a požívají proto určitého uznání⁴⁸. Myšlenka otevřenosti judaismu zapadá do kontextu židovských misí - krátké to epizody židovských dějin, jež měla nepředvídatelný dějinný dosah. Těžko říci, zda tento jev vrcholí či končí se vznikem křesťanství. (Někteří ortodoxní rabíni chápou vznik křesťanství jako trest za misijní aktivitu Izraele). Ustanovení Tóry jsou chápána jako zjevení celému světu, moudrost obsažená zvláště ve Spisech (Příslaví, Kazatel, Jób...) je čtena univerzálně jako by určená všem národům. Na první pohled mají tento obecný naučný ráz (alespoň na některých místech) i helénismem ovlivněné knihy, zvláště Kniha Moudrosti a Sírachovec.

5. Ježíšova láska k bližním a smysl lásky k nepřátelům

Nejprve se podívejme na pojem lásky k bližnímu u Ježíše. Výraz bližní se v evangeliích vyskytuje téměř výhradně v citátu ze Zákona: „*Milovati budeš bližního svého...*“ (Lv 19,16-18). V ostatních případech pojednávajících o vztahu k bližním užívá Ježíš výrazu „bratr“. Podobně tomu je u apoštola Pavla. Přitom platí, že jak u Pavla tak v evangeliích jsou obě slova užívána většinou jako synonyma.

K pojmu bližního se Ježíš výslovně několikrát vyjadřuje. Zdá se, že jeho pojem bližního či bratra z definice přesahuje pokrevní a v principu dokonce národní vazby. Rodina jsou pro Ježíše všichni ti, kdo činí vůli Boží („*kdo činí vůli Boží, ten*

⁴⁸ Vzpomeňme na přímluvu židovských starších za setníka, který žádal Ježíše o uzdravení svého otroka (Lk 7,4n).

je můj bratr a matka a sestra“; Mk 3,31-35; Mt 12,46 – 50; Lk 8,19 - 21). Bližní jsou ti, kdo žijí podle zásad Lv 19,16 – 18. Z tohoto přikázání můžeme vidět, že láska k bližnímu se týká nejen synů (lidu) Izraele, ale také těch, kdo s nimi žijí na jejich území jako usazení hosté. Dodatek Lv 19,34 týkající se hostů (usedlých příchozích) může legitimovat univerzální uplatnění Ježíšova výroku. Přesto, jak si ještě ukážeme, zůstává otázka, zda Ježíš kdy pomyslel na univerzální uplatnění svého učení, zvláště vezmeme-li v potaz jeho eschatologické myšlení. Jestliže pro Ježíše je bližní ten, kdo činí vůli jeho otce – Boha, tedy ten, kdo zachovává Zákon, po smrti Ježíše dochází v rané církvi k významnému posunu v chápání bližního. Pro Ježíšovy následovníky je pojem bližního určován společným pochopením jeho smrti jako události spásy a vírou ve zmrvýchvstáleho Krista (tzn. vyznáním), jak to lze vysledovat u apoštolů Pavla nebo Jana, pro které je bližní bratrem v Kristu, resp. v Otcí. O tom však později.

Poučení o rozsahu pojmu bližního u Ježíše se nám dostává v příběhu o milosrdném Samaritánovi (Lk 10,29nn). Ježíš zde farizejovu otázku po bližním obrací. V situaci, kdy je třeba někomu pomoci, není na místě otázka „*A kdo je můj bližní?*“ (Lk 10,29), ale otázka k sobě: *jsem já bližní?* Ve smyslu: zachovám se nyní jako bližní?⁴⁹ J. B. Souček k tomuto místu poznamenává: „*Láska k bližnímu není obecným morálním principem, nýbrž událostí, setkáním, které se děje v jistém alespoň smyslu bez programu, bez mého úmyslu, „náhodně“ (kata synkyrian, Lk10,31!)*“⁵⁰. To je výklad, který o několik desetiletí předběhl filosofii setkání s tváří E. Lévinase.

Zastavme se nyní u Ježíšova přikázání „*milujte své nepřátele*“. Pozoruhodné je jeho uvedení: „*Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele svého.‘ Já však pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují...*“ (Mk 5,43 – 48, Mt 7,43 - 48). Příkaz nenávidět připomíná Dt 13,7-12; Ž 7,5; Ž 15,4; Ž 139,21n; Sir 12, hl. vv. 6-7!; Sir 13,17(21) (k tomu viz předcházející kapitoly), ale výslovný příkaz „*nenávidět nepřítele svého*“ se v židovském Zákoně, u Proroků, Spisech ani v textech farizejské nebo saducejské tradice nikde nevyskytuje. Takový příkaz ale najdeme v Řádu jednoty esejských

⁴⁹ Podobně prof. Jan Sokol obrací otázku lidských práv. Viz rozhovor na ČR1 pořad Host Radiožurnálu 12.8. 2008 v 10:06. (<http://prehravac.rozhlas.cz/audio/763622>)

⁵⁰ Souček, J. B.: Teologické a exegetické studie, CBS AV ČR a UK, ČBS, Praha, 2002, s. 159.

bratří (1QS 1,10⁵¹). Zde je příkaz nenávisti zřejmě vyvozen z pasáže u Henocha 98,12: „*Běda Vám, kdo milujete skutky nespravedlnosti...*“⁵²

Nejen Ježíšova korektura příkazu nenávidět, ale zvláště výklady o sobotě, kterou by esejci neznesvětili ani za cenu lidského života (CD-A XI, 16n⁵³; též 4Q270 6,V a 4Q271 5,I) a řada dalších Ježíšových naučení⁵⁴, jako by byla namířena proti tvrdosti Řádu jednoty a morálně právní praxi esejců, oproti které farizeismus představoval liberální proud, jehož vyznavači zaujímají (z hlediska esejství) k lidským slabostem příliš tolerantní postoje. Proto má Ježíš svými výklady Zákona v mnohém blíže k farizeismu⁵⁵.

Je-li tomu tak, vraťme se ještě k přikázání „*milovat své nepřátele*“ a ptejme se, kdo je zde vlastně myšlen nepřítelem. Ježíšovu odpověď bychom mohli odvodit z Mk 3,31-35: nepřítel je ten, kdo nekoná vůli Boží. Nebo také ten, kdo pronásleduje zbožného. Esejská odpověď by byla: nepřátelé jsou všichni synové temnoty, tj. všichni mimo Jednotu. Kdo to ale je ve skutečnosti? Odpověď na tuto otázku nám pomůže udělat si představu o tom, koho má Ježíš vlastně na mysli čili, kam až sahá Ježíšovo přikázání lásky. Zároveň tak máme možnost pochopit Ježíšovo přikázání v jeho vlastním kontextu polemiky s esejci. Pochopíme-li potom, proč vůbec a jak milovat nepřátele, ukáže se nám jádro Ježíšova evangelia, to, čím se lišil jeho přístup k druhým od přístupu esejců.

Na otázku po nepřátelích vrhá světlo Válečný řád jednoty (1QM 1Q), který definuje, proti čemu a komu se povede poslední válka⁵⁶. V něm 1) jsou nepřátelé definováni všeobecně: proti zbožným⁵⁷ budou stát „*pronárody*“ („*všechny národy*“ či

⁵¹ Rukopisy od Mrtvého moře, Přel. S. Segert, R. Řehák, Š. Bažantová, OIKOYMENH, Praha, 2007, s. 281.

⁵² Citováno podle Soušek, Z. (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti I, Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*, Praha, Vyšehrad, 1998, s. 173.

⁵³ Rukopisy od Mrtvého moře, Přel. S. Segert, R. Řehák, Š. Bažantová, OIKOYMENH, Praha, 2007, s. 351.

⁵⁴ Zde máme na mysli hlavně výroky o čistotě a chudobě, ale také výroky hovořící o hierarchii: „*první budou poslední a poslední první*“ (Mt 19,30; 20,16; Mk9,34n; 10,31; Lk 13,30). To, že se učedníci stále zabývali úvahami, kdo je mezi nimi největším (Lk 9,46 - 48; Lk 22,24-26; Mt 18,1), rovněž připomíná esejské zvyklosti. Jak víme, esejci se každoročně podrobovali prověrkám a mezi sebou si určovali pořadí ve spravedlnosti.

⁵⁵ V Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): *Ježíš*, OIKYOMENH, Praha, 2002, s. 79.

⁵⁶ Také s touto vizí se Ježíšovo učení zcela určitě rozcházel (srov. Mt 26,52).

⁵⁷ Zarážející, avšak v naší souvislosti významné je místo ve Válečném řádu (1QM 1Q, sl. I,2), kde jsou jmenovány pouze tři židovské kmény, které budou bojovat proti synům temnoty. Jsou to „*synové Léviho, synové Judovi a synové Benjamínovi*“.

„každý nicotný národ“, „sousední národy“), tedy pohané. 2) nacházíme zmínky i o konkrétních nepřítelích: edómští, moábští a synové Amónovi, Pelištejci, Kitejci asyrští. (Mimochodem, v jednom zlomku z Knihy války nacházíme také zmínku o Samaritánech: „2 [povstaň, hrdi]no, zajmi Peli[štejce...] 3 [... Sama]ritány [...]“⁵⁸. Tuto opovrhovanou dvojici Pelištejců a Samaritánů najdeme také v Sir 50,25n(27n). Kromě této dvojice se setkáváme i s narážkami na židovské bezbožné kmeny Efrajim a Manasses (jejichž území se částečně krylo se Samařím), a to v esejských výkladech proroků Izajáše (Iz 7), Ozeáše (Oz 7) nebo knihy Žalmů.

Nepříteli jsou prostě všichni bezbožní, tzn. všichni mimo Jednotu. Čili nejen pohané, ale i všichni nevěrní smlouvě a svévolníci židovského původu. V Sírachovci čteme: „běda vám muži svévolní, že jste opustili zákon Boha nejvyššího.“ (Sir 41,8[11]) a Válečný řád předepisuje, že válka se povede „zároveň proti pomoci od porušujících smlouvu“ (1QM 1Q sl. I, 2). Pohané jsou nepřátelé zjevní, jim patří přirozená nenávist všech Izraelců. Ale pro skutečně zbožného Izraelce (příslušníka komunity esejců) není zástup Beliaájův jasně ohraničený útvar. Mezi syny světla a syny temnoty nevede jasná hranice. Tato hranice prochází napříč všemi národy, tedy i národem židovským, a to i napříč rodinami ba dokonce i Jednotou esejských bratří, která se každoročně musí očišťovat od těch, kdo se prohřešili. Nenávist esejců je sice zaměřena v podstatě na všechny, kdož jsou mimo Jednotu, ale vezmeme-li v potaz, že jádro Jednoty žilo v odloučení od světa, potom nenávist, kterou zbožný pěstuje ve svém nitru, aby si zachoval niterný odpor a odstup od vší nepravosti, promítá v praxi nutně na své okolí čili na své spolubratry. Nenávist se pak nevztahuje jen na nepřátele Izraele a zjevné hříšníky, s nimiž běžně esejec nepřišel do styku, ale na ty, s nimiž denně do styku přichází, a to ve formě alespoň latentní nedůvěry či podezřívavosti z nedostatku opravdovosti. V podezření je každý spolubratr, jehož zbožnost nedosahuje takového stupně náboženské virtuozity, která by ostatní nápadně zahanbovala nebo před níž by většina cítila respekt. Jestliže Ježíš polemizuje s esejskými pravidly a jeho kritika míří především na principy sekty, v níž se soutěží ve zbožnosti a určuje se, kdo je více a kdo méně spravedlivý, potom

⁵⁸ 11Q14 (11QSM) 11Q, Zl. II,2 – 3 (viz Rukopisy od Mrtvého moře, Přel. S. Segert, R. Řehák, Š. Bažantová, OIKOYMENH, Praha, 2007, s. 471).

Ježíšův požadavek „milovat nepřátele“ nemá asi na mysli pohany usedlé mezi Izraelci (jež je beztak přikázáno milovat⁵⁹) nebo sousedy, ani cizí okupanty, ale týká se jistě někoho bližšího, někoho, s kým přicházíme denně do styku, a to přímo našeho bližního, jímž náboženský horlivec při své honbě za dokonalostí často z podezíravosti opovrhne jakožto méně či jen vlašně zbožným. Ježíšův výrok o milování nepřátel obrací pozornost nejen k těm z židovských spolubratří, kteří nejsou jen o něco zbožnější než ti nejzbožnější, ale dokonce i k těm, kteří veřejně žijí bez zákona a zbožné (ale i nábožensky vlašnějším průměr společnosti, který je díky existenci deklasovaných vrstev zdánlivě zbožnější) provokují svým nezřízeným nebo vyloženě nespravedlivým počínáním (např. celníci, prostitutky atd., viz Mt 5,46). Tito jsou jakožto bezctní vyloučeni ze společenství Izraele. Nicméně v posledních dnech jim má být poskytnuta poslední naděje, aby se i oni znovu navrátili do sakrálního společenství. Tu si povšimněme analogie mezi etikou a hermeneutikou u Ježíše a esejců. Jestliže Ježíš interpretuje Zákon často relativisticky ve prospěch principu lásky a otevřenosti, sekta pěstuje princip výlučnosti a tedy nenávisti k okolnímu světu. Princip selektivity tak proniká i do způsobu čtení Zákona. V posvátných textech se věnuje pozornost zvláště nejpřísnějším přikázáním a s oblibou se stále znovu a znovu citují nejbojovnější pasáže a bojovná hesla z židovské tradice. Naopak se přehlíží místa vyzývající k lásce, místa, která nabádají milovat cizince usedlé mezi Izraelity nebo chránit majetek nepřítele. Selektivní čtení esejců jde tak daleko, že kdyby esejci pojali myšlenku ustanovit kánon, zcela určitě by v něm chyběla celá kniha. A sice Ester, která se jako jediná biblická kniha v Kumránu nenalezla. Důvody zde netřeba komentovat.

Ježíš odmítá princip sekty, v níž menšina nejzbožnějších nenávidí zbytek světa. Je zřejmé, že neustálé vylučování redukuje společenství na minimum sice nejzbožnějších ale také nejméně snášenlivých a lidsky vřelých jedinců. Také mezi či právě mezi nejzbožnějšími panuje řevnivost a dochází ke sporům, vzájemnému

⁵⁹ Kromě Dt 10,18-19 prikazující jednat po právu s cizincem nebo jej milovat (Lv 19,34), je zde ještě Dt 23,7: výslovný příkaz neošklivit si i Edómce. Ten je zde nazván bratrem! Vzdor tomu jej esejci ve Válečném řádu Jednoty výslovně zmiňují jako nepřítel. Sekta se navrácí znovu k izolované morálce, přehlíží názvuky k jejímu překonání a jedná tak vzdor tomuto historickému trendu.

podezřívání a obviňování. Zbožný si není jist žádným ze svých spolubratrů. Tuto paranoiu navíc podporují i některé biblické pasáže:

„Není to nepřítel, kdo mě tupí, to bych přece snesl; nade mne se nevypíná ten, který mě nenávidí, před tím bych se ukryl, jsi to však ty, člověk jako já, můj druh a přítel!“

(Ž 55,13-14).

„Střežte se svého druha, na žádného bratra nespolehejte, neboť každý bratr je samý úskok a každý druh utrhá, kudy chodí.“ (Jer 9,3).

„Nevěřte bližnímu, nespolehejte na přítele.“ (Mi 7,5).

A co víc, předpokládá-li zbožný dualistickou antropologii, nemůže si nakonec být zcela jist ani sám sebou. Není divu, že zvnitřněný princip sektářské nenávisti působí dále i oblasti vlastního nitra (na duši, osobnost). Nikdo neví, jaký je jeho vlastní los, v jakém poměru temnoty a světla je utvořena jeho vlastní duše a tedy, jaký výsledek je určen jeho morálnímu úsilí. To, že zbožný nenávidí hříšníka (syna temnoty), pro Ježíše ještě neznamena, že sám patří mezi vyvolené syny světla. Ba právě naopak. Jestliže nás dráždí temná místa duše druhého (bratra), prozrazuje se jen temnota naší vlastní duše, která reaguje sympateticky. Nenávist je projevem temných stránek duše⁶⁰. Nakonec projevovaná nenávist k tzv. synům temnoty temnotu ještě více rozmnožuje. Proto Ježíš nabádá raději druhé nesoudit, ale milovat jako sebe sama, protože příslušnost k synům světla se neosvědčuje nenávistí, ale nepodmíněnou Boží láskou⁶¹. Právě do tohoto kontextu patří výroky:

„Nesudte, abyste nebyli souzeni. Neboť jakým soudem soudíte, takovým budete souzeni, a jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám.“ (Mt 7,1n).

A o něco níže následuje:

⁶⁰ „*Ne co vchází do úst, znesvěcuje člověka, ale co z úst vychází, to člověka znesvěcuje.*“ (Mt 15,12). „*Každý strom se pozná po svém ovoci...*“ (Lk 6,44a). „*Dobrý člověk z dobrého pokladu svého srdce vydává dobré a zlý ze zlého vydává zlé...*“ (Lk 6,45a).

⁶¹ Později se v janovských epištolách znovu setkáváme s dualistickou antropologií, černobílým viděním světa a druhých. Láska je zde identifikační znamení mezi vyvolenci (bratřimi), jež se mají milovat mezi sebou navzájem, nemají však milovat svět: „*Nemilujte svět ani to, co je ve světě. Miluje-li kdo svět, láska Otcova v něm není.*“ (1J 2,15).

„Pokrytče, nejprve vyjmi ze svého oka trám, a pak teprve prohlédneš, abys mohl vyjmout třísku z oka svého bratra.“ (Mt 7,5; Lk 6,41n).

Klíčovým místem pro nás je Mt 5, 43 – 48. Podívejme se nyní na Ježíšovo celé odůvodnění přikázání lásky:

„Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele svého.‘

Já však pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé.

Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž?

A jestliže zdravíte jenom své bratry, co činíte zvláštního? Což i pohané nečiní totéž? Budte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“

Zdá se, že když Ježíš přichází s požadavkem milovat i nepřátele, nehlasá tím ještě nějakou všeobecně lidskou etiku. Láskou k nepřítelům není patrně myšlena láska k bezbožným cizákům a vůbec k pronárodům světa, o ty zde nejde. Nepřáteli se pravděpodobně nemyslí nepřátelé vnější, ale vnitřní (v rámci domu Izraele), tzn.: lidé společensky vyloučení v rámci vlastní náboženské obce nebo prostě nepřátelé, které jsme si sami v životě udělali ze svých bližních. Potom by se u Ježíše jednalo o aktualizaci etiky soužití mezi bližními (bratry) navzájem v duchu Lv 19,17:

„Nebudeš ve svém srdci chovat nenávist ke svému bratru.“

Nepřítelem je zřejmě myšlen především bližní, avšak odpadlík nebo podezřelý z odpadlictví. Prostě bratr, na kterého zbožný pohlíží jako na nepřítele své zbožnosti. Takový bratr přestává být bratrem, neboť se časem zbožnému vzdaluje a odcizuje, takže je vnímám obdobně jako pohan coby potenciální nepřítel. Vzpomeňme, že již Žalm 1 zapovídá spravedlivému sedávat s bezbožnými.

Výklad Ježíšova přikázání „milovat nepřátele“, přesněji výklad slova „nepřítel“ jako „bližního“, který opustil Zákon (či alespoň z pohledu zbožného),

může mít oporu ve slovech žalmisty: „*Sežehuje mě zuřivost svévolníků, těch, kdo opustili Tvůj Zákon*“. (Žalm 119,53).

Obdobný výklad najdeme i u někdejšího českého a moravského zemského rabína Richarda Federa k veršům Ex 23,4-5 („*Kdyby přistihl bloudícího vola...*“), Př 24,17n („*neraduj se z pádu svého nepřítele*“), Př 25,21 (příkaz nasytit nepřítele) a Jb 31 („*Nikdy jsem se netěšil z neštěstí svých protivníků...*“). K těmto veršům R. Feder dodává: „*Ve všech uvedených citátech byla řeč o nepřátelích mezi sousedy, o rolnících téže osady, o obyvatelých téhož městečka*.“⁶². Dokládá to i podobnost a zároveň drobný rozdíl mezi Ex 23,4 – 5 a Dt 22,1. V prvním textu se mluví o nepříteli, v druhém pak nacházíme stejné přikázání, jen s tím rozdílem, že se v něm mluví o bratru.

V Ježíšově přikázání milovat nepřátele, se ovšem nejedná jen o nějaké připomenutí dobře známého přikázání „milovat bližního“. Ježíšovo přikázání má eschatologický význam. Důrazy Ježíšovy etiky a korektury Zákona nejsou určeny pro všední dny (pro všední dny platí Lv 19,16 – 18, tzn. hříšník – bližní - má být souzen, přičemž soud je chápán jako ochrana proti zlu pomsty čili jako spravedlnost). Etika nesouzení a smíření je etikou pro dny poslední, v nichž není již mnoho času na spory (Lk 12,58 – 59). Právě v těchto dnech dochází k různicím a rozkolům i mezi zbožnými bratry. Ale v nastalém zmatku posledních dní nemá nikdo soudit svého bratra, protože už se blíží poslední soud. Schopnost lásky či sklon k nenávisti bude u jednoho každého kritériem pro účast na království Božím, polehčující nebo přitěžující okolností u posledního soudu.

Bylo by ovšem omylem domnívat se, že Ježíš narozdíl od militantních zelótů nebo nenávistných esejců přišel dát zemi pokoj (Lk 12,51). Nikoli. Přišel se v předvečer posledního soudu rovněž utkat s těmito skupinami o duše svých bratří. Polemizuje a soutěží o příznivce s různými směry v židovství. Také on předkládá svou etiku, své pojetí spravedlnosti, učí pravé zbožnosti, dává naučení, nabádá, kárá, dělá zázraky. Především však káže své evangelium⁶³. Ježíš tak rovněž svým

⁶² Richard Feder Život a odkaz, Rada náboženských obcí v Praze v Ústředním církevním nakladatelství v Praze, Praha 1976, s. 139.

⁶³ Ježíšovu etika diktuje jeho zvěst o království Božím. „Ježíš nebuduje etiku na morálních apelech, opírá ji o důvěru v přicházející království Boží.“ (Pokorný, P.: Od Ježíše k teologii, Studie a texty

způsobem přispívá k zmatkům oněch dní a jeho zvěst přirozeně působí rozdělení Izraele i jednotlivých rodin. V době všeobecného tříbení, v níž se začínají rýsovat protikladné strany, které bude snadné brzy rozsoudit, nabízí Ježíš jiný (a sice milosrdnější) klíč k pravdivému rozlišení stran synů temnoty od synů světla. Tím je neotřesitelná a všeobjímající láska ke všem (platí ovšem Pavlovo: předně Izraelcům!), která dokáže pohltnout svůj protiklad. Tato láska, pokud obstojí a nezvrhne se v nenávisť ani v případě, že nebude opěťovaná, je poznávacím znamením mezi těmi, kdo obstojí u posledního soudu. Nicméně také tento klíč, je klíčem k rozlišování. Proto také Ježíš nepůsobí (jen) pokoj ale rozdělení. Je to konečné rozdělení na skutečné bratry a nepřátele Boží, přičemž pro bratry platí stále se milovat, usmiřovat svá nepřátelství a nejzarputilejším nepřátelům raději nastavovat tvář a třeba i podstupovat utrpení. Tento postoj k protivníkům (napodobující Boží postoj k hříšníkům) dojde u Boha větší chvály, než ten, kdo nenávidí, zrazuje a chápe se meče⁶⁴:

„Ale to vše bude teprve začátek bolestí.

Tehdy vás budou vydávat v soužení i na smrt a všechny národy vás budou nenávidět pro mé jméno.

A tehdy mnozí odpadnou a navzájem se budou zrazovat a jedni druhé nenávidět; povstanou lživí proroci a mnohé svedou

a protože se rozmůže nepravost, vychladne láska mnohých“. (Mt 24, 8 – 12).

Schopnost lásky a trpělivosti v těžkých časech, jež předchází soudný den, se stává rozhodujícím kritériem pro konečné posouzení každého člověka. Kdo dokáže milovat za všech okolností, kdo opanuje i temné stránky své duše a nedá průchod zlu, ten obstojí u posledního soudu. Smiřování a odpouštění si navzájem, to je projev lásky, která potvrzuje vzájemné bratrství těch, kteří vejdou, ať již vcházejí do království Božího. Jestliže u esejců žijících v přísném odloučení od okolního světa

ETF UK, Mlýn, Jihlava, 2008, s. 5). Konkrétně je Ježíšova etika strukturována kolem království Božího, z něhož vychází.“ (Tamt., s. 11).

⁶⁴ Pokud jde o Ježíšovu výzvu opatřit si meč (Lk 22,36-38; par. Mt 10,34), k jejímuž splnění vzápětí stačí dva přítomné exempláře), klíčem k pochopení tohoto příkazu je Lk 22,37: dva meče stačí, aby se naplnila Písma. Nejde tedy o pokus o skutečný násilný převrat. Ostatně v Mt 26,52 Ježíš výslovně krotí horlivost svého služebníka.

byla příprava na boj a příkaz nenávidět projevem vyhoceného eschatologického očekávání, ta samá nálada vedla Ježíše naopak k neodmítání hříšníků, hlásání smíření a odpouštějící lásky pro všechny.

Závěrem se vtírá otázka. Znamená to snad, že Ježíšovu etiku není možné dnes chápat neomezeně a univerzálně, ale jako podmíněnou nábožensky, dějinně a geograficky? Mnohé nasvědčuje tomu, že Ježíšova láska a vůbec jeho poselství nebylo původně adresované celému světu, ale dává smysl jen v omezené komunitě Židů, v kontextu jejich náboženské tradice a navíc jen v eschatologicky vypjaté době, v níž konkurovalo radikálnější a agresivnějším proudům. V kontextu eschatologického očekávání vnímá Ježíšovu etiku Kurt Schubert: „*zatímco u esejců vedlo očekávání eschatologického Božího království k radikálnímu vyostření Zákona, takže i záchrana života v sobotu znamenala nedovolenou práci (srov. str. 45), vedl u Ježíše tentýž postoj eschatologický k silné relativizaci významu Zákona.*“⁶⁵. David Flusser takový výklad ovšem odmítá. To lze pochopit vzhledem k jeho záměru, představit Ježíše jako velkého židovského učitele etiky, tj. jak jej viděl T. G. M. Proto nesouhlasí zcela s tím, že by Ježíšova etika měla smysl jen v eschatologicky vzedmuté době a jeho nároky by tak byly morálně nezávazné. Proti tomu připomíná, že tak jako u rabínů, tak i u Ježíše „*je království Boží jak přítomné, tak budoucí*“⁶⁶). Vzpomeňme na Ježíšův údiv a zdráhání, když jej oslovil římský setník, který žádal o uzdravení svého syna (Mt 8,5 – 13)⁶⁷ nebo poučení o tom, kdo je bližní, v kterém byl za extrémní a provokující příklad zvolen Samaritán čili etnický, nábožensky i geograficky nejbližší soused Izraelitů. Samaritáni byli tradičně pokládáni za odpadlé od Smlouvy, a tím i za rituálně nečisté (v pozdější rabínské teologii byli považováni

⁶⁵ Schubert, K.: Ježíš ve světle tradiční židovské literatury, přeložil Jindřich Slabý, Vyšehrad, Praha, 2003, s. 81.

⁶⁶ Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): Ježíš, Přeložil Jiří Schneider, OIKYOMENH, Praha, 2002, s. 94.

⁶⁷ Příběh má ještě varianty u Lk 7,1 - 10 a Jan 4, 46 – 53. U Mt 8,7 si komentátoři všímají zvláštního postavení „Ἐγώ“ na počátku věty („Ἐγὼ ἐλθὼν θεραπεύσω αὐτόν.“) a interpretují jej jako udivenou otázku. E. Lohmeyer poznamenává, že u Matouše i Lukáše musí být překonán Ježíšův odpor. Proto překládá verš 7 takto: „*Ich, ich soll kommen und ihn heilen?*“ (Lohmayer, E.: Das Evangelium des Matthäus, Göttingen, 1956, s. 155). Jednoznačně zní také Ježíšova odpověď kananejské ženě, která prosila o uzdravení své posedlé dcery. Ježíš na ni nejprve vůbec nereagoval. Až na naléhání učedníků ji odpověděl: „*Jsem poslán jen ke ztraceným ovcím z lidu izraelského.*“ („Οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα οἴκου Ἰσραήλ.“; Mt 15,24). Přičemž dvojitý zápor na počátku věty by bylo možné přeložit ostřejším výrazem (např. namísto „*jen*“ použít „*výhradně*“). Kraličtí přeložili počátek věty doslovněji „*Nejsem poslán než k ovcem zahynulým z domu Izraelského.*“

za pouhé „konvertity z donucení“). Jak je vidět i na rozhovoru se samařskou ženou (J 4,7-9), Ježíš ruší toto i další společenské tabu, když nejen že hovoří se Samařanem, ale dokonce se samařskou ženou.

Ježíš byl historický člověk, a jako takový náležel do určité doby a určitého prostředí, jehož historie, tradice a reálie tvoří sémantické pole, bez něhož nemůžeme jeho slovům a skutkům adekvátně rozumět. Rovněž všechny naše interpretace budou vždy určovány šíří našeho znalostního obzoru, vlastní představou o světě a vůbec naší dobou, tzn., jejími aktuálními problémy a tématy, kterými dnes žijeme a které se chtě nechtě promítají do našeho porozumění dob minulých. Ježíš vnímal svou dobu jako přelomovou a tak i vyzýval každého k zásadnímu životnímu rozhodnutí. Také my můžeme svou dobu vnímat jako přelomovou a každou chvíli chápat jako aktuální možnost ke konkrétnímu novému rozhodnutí či k jednání. Tedy i v případě interpretace Písma se musíme nakonec také vždy rozhodnout, kterou ideu v dané době upřednostníme pro naše sebeporozumění. To činíme už tím, že některé biblické knihy čteme (stejně jako eseje a jiné skupiny a různé církve) více a jiné méně, dáváme přednost určitým prorokům před jinými a stejně tak žalmům a evangeliím. A podobně si počínáme i v rámci jedné knihy, v níž k nám promlouvají v konkrétní chvíli určité verše více než ostatní. Jak ukázala moderní hermeneutika, správně porozumět nějakému starému textu se nejen neobejde bez znalosti jazyků, dobového kontextu a historických reálií, ale nakonec ani bez vlastní vůle k interpretaci, která se (coby projev jednotlivce, společenské vrstvy nebo náboženské komunity) orientuje v možnostech, které nabízí současná situace a stav věcí lidských.

Máme-li si z Ježíšova učení vzít něco pro dnešek, potom chceme jeho lásce k bližním i nepřátelům rozumět jako lásce univerzální a neomezené, zahrnující všechny lidi. Ačkoli jsme si vědomi toho, že univerzální záběr přikázání lásky nahlíží židovský génus jasně jen v eschatologických vizích, v nichž se přenáší přes dějinné epochy, během kterých přežívá v gethu izolované morálky. Rovnost všech lidí před Bohem a povinnost všech vůči všem bratrskou láskou se tak odhaluje v prorockém vidění, přičemž tato vidina univerzálnosti Božího zákona se pak zpětně odvolává na reflexi skutečnosti, že Bible vlastně hovoří o stvoření člověka, ne Izraelce (podle rabi Meira byl člověk stvořen z prachu různých částí země, viz. 2.

kap.). Podobně přikázání jsou formulována všeobecně, nikoli pro Izraelce ale pro lidi vůbec. Cesta k univerzalizmu je v principu otevřena v pohrůžce, že Bůh povolá národ, který nebyl národem (Dt 32, 21) či, že se dá poznat těm, kdo jej nehledali (Iz 65,1). A rabíni skutečně později dochází k pojmu „spravedlivých z národů světa“ či „spravedlivých pohanů“, kteří se vyrovnají zbožným Židům a mají tak mít rovněž podíl na budoucím věku. Nelze se však zbavit dojmu, že toto rabínské učení má především vzbudit u vyvoleného lidu žárlivost a probudit v něm náležitou horlivost a soutěživost, jak ostatně chce už právě Dt 32,21 a jak o tom mluví později Pavel (Ř 11,11).

Konec konců k tomu, abychom Ježíšově etice přitakali jako univerzální, nepotřebujeme nejprve dokládat svou interpretaci biblickými odkazy. Každý jistě cítí, že se více přiblíží správné interpretaci pojmů jako je láska a bližní spíše tím, když o smyslu těchto pojmů nebude jen rozjímat nad Písmem, ale dá jim smysl svým vlastním jednáním. Porozumět těmto pojmům, není tedy jen věcí studia textů, ale také osobní mimotextové zkušenosti a praxe v konkrétním životě. Hledat pro univerzální pojetí lásky oporu v nějakém textu, např. v evangeliích, je zpozdilost a nepochopení Ježíše, který takovouto textovou oporu pro jednání odmítá jako zákonickou omezenost. Naše závěrečná otázka je tedy špatně položená. Chceme-li rozumět Ježíši jako hlasateli univerzální lásky, musíme být připraveni relativizovat každý posvátný text (čili i NZ) se stejnou smělostí jako on relativizoval SZ. Skutečná láska se neptá, je-li dovolena. Právě v tomto bodě je inspirativní samotný Ježíšův postoj.

Budeme-li nad univerzálností Ježíšovy lásky naproti tomu jen přemýšlet jako nad přípustnou či nepřípustnou o sobě bez konkrétních souvislostí a předmětu, bez živého člověka, bez reálné situace, máme co do činění s pouhou teorií univerzálního pojetí lásky, kterou je dobře možné použít jako ideologickou zbraň, taktiku či jako cestu k vládě nad mnohými, nad masou anonymních lidí. V této souvislosti uvádí David Flusser jeden moderní příklad, Gándího, který se inspiroval Ježíšovým postojem ke zlu a svým pasivním postojem zvítězil nad zbraněmi britských úřadů. Rozumíme-li Flusserovi správně, Gándí poučen křesťanstvím (jeho esejskou vlohou) dokázal použít moci univerzální lásky a nenásilí k dosažení svého cíle, a to s jakousi

téměř magickou intencí či vypočítavostí podobnou té, s níž nenávidějící esejci láskou pronásledovali své protivníky.

Pokud jde o esejece, Flusser u nich hovoří o „misanthropické teologii“ a „milatantním pacifismu“, jež užívá lásku jako zákeřného prostředku. Jde o skrytou nenávist praktikovanou formou lásky s cílem morálně snížit protivníka a vyniknout tak před Bohem jako spravedlivý. Láska se tak u esejců prolíná s tajnou nenávistí, kterou přikazuje Řád Jednoty:

„Věčnou, tajnou nenávist k lidem zatracení! Zanech jim majetek a výnosy své práce jako otrok, který se pokořuje před svým pánem! Zároveň ať si je každý vědom určeného času- dne pomsty.“⁶⁸

Už esejci se zřekli odplácení zlu zlem a jednali s láskou, nikoli ovšem, aby druhému prospěli, nýbrž aby jej svou láskou učinili více nespravedlivým a Bůh, jemuž náleží pomsta, nepříteli o to více oplatil:

„Nikomu neodplatím zlým, ale zahrnu jej dobrem, neboť Bůh soudí vše živé a každému odplatí... Svůj boj s lidmi zatracení nevzdám až do dne pomsty a svůj hněv od zlovolníků neodvrátím a nespokojím se, dokud Bůh nepřistoupí ke svému soudu.“⁶⁹

Okrajové skupiny esejců žijící mimo uzavřené společenství Jednoty však tento postoj k druhým překonaly. Objevily pozitivní moc lásky a praktikovaly ji k okolí: *„když opravdu pro někoho konáme dobro, i když ho milujeme jen trochu, zpravidla se stane lepším člověkem. Okrajové esejské skupiny překonaly teologii nenávisti a nakonec začaly tvrdit, že proklamování dobra nepřátelům má zmíněné důsledky.“⁷⁰ ... „Zdá se proto, že Ježíš nebyl ovlivněn jen duchovním světem farizejských rabínů, ale také názory okrajové skupiny esejců, jejíž místo bylo - čtu-li správně – tam, kde se stýkalo levé křídlo Hilelovy školy s pravým křídlem esejského*

⁶⁸ 1QS 9,21 - 26 citováno podle Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): Ježíš, Přeložil Jiří Schneider, OIKYOMENH, Praha, 2002, s. 84.

⁶⁹ 1QS 10,17 - 20 (citováno podle Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): Ježíš, Přeložil Jiří Schneider, OIKYOMENH, Praha, 2002, s. 84).

⁷⁰ Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): Ježíš, Přeložil Jiří Schneider, OIKYOMENH, Praha, 2002, s. 84.

hnutí. Vůdcové esejců byli nepochybně proti takové univerzální lásce, kterou pravé křídlo jejich školy hlásalo.“⁷¹

Flusser proto považuje křesťanskou lásku k bližnímu za esejství naruby: „*poněkud vyostřeně řečeno – je milován bezbožník a nenáviděn spravedlivý.*“⁷² Spravedlnost zbožných byla pro Ježíše jen alibistickou a povrchní (rituální) zákonickou spravedlností, která se spokojovala se sebou samou a ignorovala aktuální potřeby lidí v nouzi. Jestliže se nám tento Flusserův (vyostřený) výrok zdá pravdivý jen z polovice, vzpomeňme na Ježíšovu nenávisť k tomu plemenu zmijí, k těm nabíleným hrobům a pokrytcům nebo Pavlovy ostré spory se zastánci obřizky a dalších rituálních předpisů Zákona.

Při hodnocení smyslu univerzální lásky jsou pro nás důležité postřehy D. Flussera, který ukázal, že univerzálně pojímaná láska se může stát zákeřnou zbraní nebo strategií v boji s protivníkem⁷³. Flusser nás tím přivádí k náhledu, že univerzální byla původně nikoli přímá láska, ale nenávisť vyjadřovaná formou láskou. Tato nenávisť platila všem mimo Jednotu. Přičemž v době krátce před Ježíšem došlo (vlivem helénistických filantropických idejí a v atmosféře nové zbožnosti hlásané Sírachovcem a rozvíjené rabínstvím) v okrajových esejských kruzích (jež nežily v qumránském odloučení, ale stýkaly se s okolím) k reflexi tohoto nepřátelského a zákeřného postoje jako postoje anachronního a překonaného či přímo hříšného

⁷¹ Flusser, D.: Esejské dobrodružství, přeložil Petr Sláma, OIKOYMENH, Praha, 1999, s. 86. Dále ve své knize o Ježíši Flusser píše, „*Měl nejbližší k farizejům Hilelovy školy. Hilel kázal o lásce, a Ježíš šel dál až k bezpodmínečné lásce – dokonce i k nepřátelům a hříšníkům.*“ nebo: „*U Ježíše je sociální tón silnější než u rabínů...*“ (Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): Ježíš, Přeložil Jiří Schneider, OIKOYMENH, Praha, 2002, s. 79, 80). (Ježíš ve světle stradiční židovské literatury, přeložil Jindřich Slabý, Vyšehrad, Praha 2003, s. 52). Podobně E. Käsemann mluví o prolomení zákonického rigorismu u farizejů a qumránců (Zum Thema der urchristlichen Apokalyptik, in Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, s. 108/109). Katolický znalec qumránského písemnictví K. Schubert (Die Gemeinde von Toten Meer, Ernst Reinhardt Verlag, München /Basel 1958, s. 123) ve své pozdější knize tuto tendenci chápe dokonce jako znáročnění farizejského učení: „*Farizejové byli střízlivější. Ježíš člověka přetížil.*“

⁷² Flusser, D.: Esejské dobrodružství, Přeložil Petr Sláma, OIKOYMENH, Praha, 1999, s. 87. (Srov. Mt 9, 13; par. Mk 2,17).

⁷³ „*I křesťanská univerzální láska může vyjadřovat touhu po panování. Zdroje této touhy nacházíme v esejské nenávisti. Vidíme to nejen v dějinách církve. Ale také v metodách hinduisty Gándího. I tento obrat od nenávisti k lásce – až zmizí vše rozdělovající a zavládne všeobecná láska – nevyklučuje zcela touhu po moci nad druhými. Způsob víry a myšlení, s nímž se setkáváme u esejců, ovlivňují celý svět. Mnozí, kteří hlásají svou víru v univerzální lásku, si v jádru nepřejí nic jiného, než aby si svět láskou podmanili.*“ (Flusser, D.: Esejské dobrodružství, Přeložil Petr Sláma, OIKOYMENH, Praha, 1999, s. 87). Viz kapitola: „Nenávidět láskou“ (s. 80).

(srov. Sir 27,30). Tak se ze skryté univerzální nenávisti, jež měla navenek beztak podobu univerzální lásky, stala skutečná univerzální láska bez skrytých úmyslů⁷⁴.

Tento v pravdě dialektický vývoj je dobré zachovat ve vědomí, aby nám nezmizela negativní komponenta (obsah) pojmu univerzální lásky. Že tato komponenta je skutečná, dokazuje stále přítomná možnost (regresu) zneužití univerzální lásky jako prostředku (magického) boje. Ona negativní komponenta lásky pochopitelně v Ježíšově etice již není. Ježíšova láska nechce nikoho soudit, zůstává však kritériem k posouzení člověka pro poslední soud. Proto má také každý milovat druhého a nikoho nesoudit.

6. Jak se díval Ježíš na druhé (Výklad Mt 6,22n a Mt 7,3 – 5).

„Světlem těla je oko. Je-li tedy tvé oko čisté, celé tvé tělo bude mít světlo. Je-li však tvé oko špatné, celé tvé tělo bude ve tmě. Jestliže i světlo v tobě je temné, jak velká bude potom tma?“ (Mt 6,22n).

„Jak to, že vidíš třísku v oku svého bratra, ale trám ve vlastním oku nepozoruješ? Anebo jak to, že říkáš svému bratru: 'Dovol, ať ti vyjmu třísku z oka' - a hle, trám ve tvém vlastním oku! Pokrytče, nejprve vyjmi ze svého oka trám, a pak teprve prohlédneš, abys mohl vyjmout třísku z oka svého bratra.“ (Mt 7,3-5).

Verše jsou namířeny proti dualistické antropologii pravděpodobně esejců, která chápe lidskou duši jako směs elementů temnoty a světla. Nejen ve světě, ale i uvnitř lidské duše se odehrává boj dobra a zla, světla a temnoty. Poměr živlů v lidské duši jednotlivce předem určuje výsledek jeho mravního snažení. Kdo nenávidí

⁷⁴ To je smysl naučení výroku Závěti Benjamínovi: „Dobrá mysl nemá dvojité jazyk, totiž jazyk chvály a kletby...“ a o něco dále čteme: „Všechno dílo Beliarovo je dvojité a postrádá jednoduhost.“ (Soušek, Z. (ed.): *Knihy tajemství a moudrosti I., Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy*, Vyšehrad, Praha 1998, s. 285 – 286). Avšak zde všude zůstáváme stále v domě Izraele. Flusserovy výklady vývoje židovské etiky k univerzální lásce musíme nejspíš chápat v duchu jeho popularizačních snah, zdůraznit židovský původ humanismu. Ten je však opírán hlavně o učení rabi Hilela a jeho školu. Sám Ježíš, který v tomto učení postoupil ještě o krok dále, zůstal stát na prahu univerzálně chápané lásky. Vždy jako by byl překvapen univerzální aplikací svého učení. Na přímělu okolí výjimečně tento práh i překročil. Ačkoli zařazení příběhů o uzdravení setníkova syna (služebníka) a dcery kananejské ženy do v evangelíí mělo nejspíš vzbudit víru u Židů, jak o tom mluví Pavel v Ř 11,11, lze o ně opřít oprávněnost aplikovat univerzálně Ježíšovu etiku vůči všem lidem. To je ovšem věcí víry, jak o tom ostatně vypráví právě oba příběhy.

bezbožnost a miluje spravedlnost, kdo se očistí od elementů temnoty a do soudného dne důsledně zachová všechna přikázání Zákona, ten se nakonec ukáže synem světla. Převládá-li však v nitru temnota, duše má sklon podléhat pokušení, až se nakonec identifikuje se zlem a temnotou.

Zbožný se naopak plně identifikuje se světlem a zavrhuje temnotu představovanou bezbožností. Proto také příkaz „nenávidět nepřítel“. Tento příkaz udržuje zbožného na pozoru před temnotou. Avšak zbožný po té, co zlému vyhlásil totální válku, žije v ustavičném napětí. Jako by teprve tímto zbožným přáním, vyvstala všechna pokušení. Tento psychologický mechanismus výtečně vystihl apoštol Pavel slovy v Ř 7,7: „*Vždyť bych nepoznal žádostivost, kdyby zákon neřekl „Nepožádáš“.*“⁷⁵

Vraťme se k Ježíši, který zavrhuje dualismus a z něho vyplývající predestinaci gemina, a hlásá zcela nový pohled na člověka, pohled ve světle odpouštějící lásky zahrnující i (zejména!) hříšníky, které volá k pokání, čímž jim nabízí očistění a tedy sociální rehabilitaci. Potom i dosud sociálně vyloučení získávají dokonce účast na eschatologickém společenství čili na království Božím. Třebaže se o esejcích nikde v NZ nedočteme (jen o synech světla a temnoty), Ježíš na mnoha místech vystupuje evidentně proti tvrdé morálce esejců s jejím zákonickým fanatismem a proti jejich dualistické antropologii. Zastavme se u Ježíšova přikázání „*milujte své nepřátele*“. Pozoruhodné je jeho uvedení: „*Slyšeli jste, že bylo řečeno: „Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítel svého.“ Já však pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují...“* (Mk 5,43 – 48, Mt 7,43 - 48). Bylo řečeno? Kde? Výslovný příkaz „*nenávidět nepřítel svého*“ nikde v Tóře ani v textech farizejské nebo saducejské tradice nenajdeme. Takový příkaz najdeme jen v Řádu jednoty esejských bratří (1QS 1,10⁷⁶). Nejen tento výrok, ale zvláště Ježíšovy výklady o sobotě, kterou by esejci neznesvětili i

⁷⁵ Dobré předsevzetí, dobrá myšlenka vyvolává vzápětí z nicoty do bytí svůj opak, zlou myšlenku. Jestliže dualistické myšlení esejců či manichejců předpokládá existenci dvou počáteční elementů, nereflktuje psychologický mechanismus, jenž je ještě výslovně popsán již v pramenech mazdaismu: zlá myšlenka následuje dobrou. Po dobré myšlence a dobrém předsevzetí se jako její bližnec objevuje myšlenka zlá. To je ostatně mechanismus, který popisuje apoštol Pavel se zjevným zoufalstvím v Ř 7.

⁷⁶ Rukopisy od Mrtvého moře, Přel. S. Segert, R. Řehák, Š. Bažantová, OIKOYMENH, Praha, 2007, s. 281.

kdyby šlo o život⁷⁷ a řada dalších Ježíšových naučení a výroků⁷⁸, jako by byla namířena proti tvrdosti výkladů Zákona v Řádu jednoty. Jiné prvky učení esejců Ježíš naopak přijímá (sociální postoje, chválu chudoby, eklesiologii).

Od nenávisti, jež zaslepuje, zpět k vidění. Zbožného neustále provokuje jeho okolí (druzí) právě tím, s čím se sám u sebe dosud potýká. Snazší je zlo postřehnout u druhých než u sebe. V odstupu je vše názornější. Druhý nastavuje zrcadlo naší projekci. V situaci, kdy zbožný stále řeší otázku, zda-li je vyvolen k životu či naopak předurčen k záhubě, zda ob stojí a ukáže se náležet mezi syny světla či podlehne pokušení a projeví se jako syn temnoty, zůstává stále na pozoru a brání se zlu nenávistí. Domnívá se, že si tak od zla udrží stálý odstup.

Mt 6,22n třeba chápat v kontextu vnitřního napětí zbožného, jenž se trápí otázkou, je-li v jeho duši více světla či tmy. Podobně Mt 7,3 rozumíme jako projekci tohoto napětí na své bližní. Na klíčovou otázku zbožného Ježíš odpovídá: „*Světlem těla je oko...*“. Tím odmítá dualistickou antropologii. Člověka nečiní dobrým nebo špatným vrozený poměr světla k temnotě. Je třeba mít dobrý vztah k druhým. Náš pohled na druhé není určen jednou stvořeným a neměnným nitrem, ale naopak náš pohled může proměnit kvalitu vlastního nitra a může pozitivně zasáhnout i nitro druhého (v opozici k Sir 13,25n). Oko dává světlo duši a zároveň svítí do okolí! Člověk může svým pohledem měnit sebe i druhé. V tomto smyslu platí „*vy jste světlo světa*“ (Mt 5,14-16). Dobrý pohled na druhé utváří naše vzezření, tj. naši Tvář, a ta je dále schopna svým pohledem tvarovat a utvářet nitro druhého. Neptej se, jsem či nejsem vyvolen jako syn světla, ale dívej se na svět kolem sebe s láskou, nemrač se, buď světlem pro druhé a ne temnotou! (Kdo naopak věří na předurčení, snaží se sobě i okolí dokázat nenáviděním všeho temného, že je synem světla). Že nejde o výklad svévolný, dosvědčuje paralela k právě citovanému Mt 5,14-16 u Lk 11,33 – 36, která naší pasáž o oku coby světlu pro tělo (Mt 6,22n) spojuje s Mt 5,14-16 do jedné promluvy:

⁷⁷ Např. CD-A XI, 16n; též 4Q270 6,V a 4Q271 5,I.

⁷⁸ Zde máme na mysli hlavně výroky o čistotě a chudobě, ale také výroky hovořící o hierarchii: „*první budou poslední a poslední první*“ (Mt 19,30; 20,16; Mk9,34n; 10,31; Lk 13,30). To, že se učedníci často zabývali úvahami, kdo je mezi nimi největším (Lk 9,46 - 48; Lk 22,24-26; Mt 18,1), rovněž připomíná esejské zvyklosti. (Esejci se každoročně podrobovali prověrkám a mezi sebou si určovali pořadí ve spravedlnosti).

„Nikdo nerozsvítí světlo, aby je postavil do kouta nebo pod nádobu, ale dá je na svícen, aby ti, kdo vcházejí, viděli. Světlem tvého těla je oko. Je-li tvé oko čisté, i celé tvé tělo má světlo. Je-li však tvé oko špatné, i tvé tělo je ve tmě. Hled' tedy, ať světlo v tobě není tmou. Má-li celé tvé tělo světlo a žádná jeho část není ve tmě, bude celé tak jasné, jako když tě osvítí světlo svou září.“ (Lk 11,33 – 36).

Světlo v koutě či pod nádobou odpovídá představě synů světla o světle v duši jako její složce. K čemu je toto vnitřní světlo, když se esejci na každého mračí, tzn. každého mimo sektu nenávidí? Avšak světlo na svícnu, je světlo oka, které dobře vidí, osvětluje celé tělo a dává dokonce i světlo světu. Vraťme se ještě k Mt 6,23:

„Jestliže i světlo v tobě je temné, jak velká bude potom tma.“⁷⁹

Překládáme doslova: „Jestliže to světlo, to v tobě, je temné, nakolik [potom] temnota?“⁸⁰ Jaké „světlo v tobě“? Zdá se, že je zde přece jen řeč o světle v duši (v těle!). Ano. „Světlo v tobě“ - světlo, které nepřichází okem z vnějšku, ale je elementem přítomným v duši spolu s tmou. Takové světlo je tmou kontaminované čili temné. Nejprve tedy Ježíš předkládá svou optiku: oko (jako čočka či světlík) ovlivňuje kvalitu světla v těle. Tedy záleží na oku, je-li uvnitř nás světlo či temnota. Nakonec se Ježíš vrací ke konkurenční dualistické antropologii esejců a jako by se děsil jejich důsledků. Jakoby říkal: „je-li světlo v této teorii kontaminované temnotou, jak vám potom může posloužit v temnotě?“ O tom je právě Mt 7,2 – 5). Trám (temnota) v oku neumožňuje vnímat světlo, ale o to více temnotu, tečku (trísku) v oku druhého. Tak Ježíš uzavírá polemiku s esejci podivem nad tím, o jak temný pohled na svět, respektive samotné lidi jde. Esejci mají oči špatné, proto nejsou už naprosto schopni pohledět jasně na hříšníky, uhýbají před nimi pohledem

⁷⁹ Něco podobného čteme v Závěti Benjamínově: „Dobrý muž nemá temné oko, smilovává se nade všemi, třebaže jsou hříšníky, i když mu chystají zlé, on dobře čině zlo přemáhá, neboť je chráněn dobrem. Dobré pak miluje jako svou duši.“ (Závět' Benjamínova 4,2-3, přel. Jan Heller, in: Knihy tajemství a moudrosti I., Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy, Vyšehrad, Praha 1998, srov. Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): Esejské dobrodružství, s. 85.

⁸⁰ Kraličtí: „Protož jestliže světlo, kteréž jest v tobě, jest tma, co pak sama tma, jaká bude?“ Luther (1545): „Wenn aber das Licht, das in dir ist, Finsternis ist, wie groß wird dann die Finsternis selber sein!“

či je přímo nenávidí. Přičemž nenávist není nic jiného než zakalení zraku, slepota k druhým.

V následující 7. kap. čteme u Matouše doporučení, abychom nesoudili. Následuje podobenství o třísce a trámu. Vidět něco negativního na druhých a být tím podrážděn, svědčí jen o tom, že sami nemáme v sobě cosi obdobného dořešeno a těžko proto snášíme, máme-li se na to dívat u druhých. Potom ovšem musíme otázku „*Jak to, že vidíš třísku v oku svého bratra...*“ chápat jako řečnickou, protože odpověď je přece jasná z Mt 6,22n. Ačkoli tomu se zdá odporovat verš 5: „*Pokrytče, nejprve vyjmi ze svého oka trám, a pak teprve prohlédneš, abys mohl vyjmout třísku z oka svého bratra*“.

Třísku v oku druhého ovšem dobře vidíme, aniž bychom vyjímali trám z vlastního oka (Mt 7,3). Trám naopak umožňuje vidět dřívko v oku druhého. Mt 7,5 třeba rozumět sympateticky (či homeopaticky): dřevem vidíme dřevo. Na druhém teprve vidím to, co znám dobře od sebe, ale nelze na to ve svém případě dobře zaostřit zrak. Tomu odpovídá také logika napomenutí ze začátku kapitoly „*jakou měrou soudíte...*“. Třísku sice dobře vidíme i s trámem ve vlastním oku, ale to je vše. Ovšem ten, kdo se zbaví vlastního trámu a má konečně dobrý pohled na druhé a svět vůbec. Jen ten může přejít od diagnostiky k terapii a druhým pomoci. Dřevo v oku je metaforou či synonymem neměnné zbedněnosti (předurčení), implikující temnotu, v níž snad také poblikává něco světylka, avšak to je ukryté pod nádobou. Trám nedovoluje oku, aby přijímalo světlo z venku. Světlo v duši (v dualistické antropologii) je světlo dané pod kbelec, které svítí v temnotě, jež jej pohlcuje. Soustředíme-li se kolem vlastního vnitřního (pasivně pojímaného) světla, neproniká náš zrak temnotu. To je zkušenost každého, kdo se dívá od světla do tmy. Teprve když si vyjmeme trám z oka a posvítíme si do temnoty dobrým okem, potom svítí do tmy světlo, které nebude pohlceno.

Vidět dobře neznamená vidět kde jaké smítko, ale mít dobrý pohled, dívat se na druhé s láskou. Láska je světlem, které pomáhá zjevovat království Boží. Lidská láska je venkoncem projevem (reprodukcí) odpouštějící milosti Boží, jejím osobním vědomím, novým sebevědomím, které dokáže ve světle lásky stejně milosrdně

vnímat a tím i rehabilitovat hříšníka. To je pohled, který Ježíš předkládá jako alternativu esejské nenávisti.

7. Láska apoštola národů

„Sežehuje mě zuřivost svévolníků, těch, kdo opustili tvůj Zákon.“ (Žalm 119,53).

Největší zásluhu na překročení duchovních i politických hranic judaismu má bezesporu apoštol Pavel z Tarsu. V jeho podání získalo přikázání lásky k bližnímu konečně univerzální rozsah. Pavel je člověk, kterému bylo určeno prožít radikální poznání hříchu, spočívající ve zhoubné nenávisti, i terapeutický účinek a nutnost opravdové lásky⁸¹.

Ačkoli byl Pavel původně farizej, jeho horlivost byla srovnatelná se zéloty a s eseji. Rozdíl mezi oběma skupinami byl v tom, že eseji byli pacifisté, kteří do zaznění polnice ohlašující poslední bitvu mezi syny temnoty a syny světla žili svatým životem a byli připraveni, raději strpět nespravedlnost, než se jí dopouštět. Podobnost mezi Pavlem (před jeho konverzí) a eseji lze nalézt snad v tom, že svými interpretacemi radikalizovali a absolutizovali požadavky Zákona.

Je docela možné, že při svém pronásledování sektářů Pavel nerozlišoval či zaměnil první vyznavače zmrtvýchvstalého Ježíše Krista s některými skupinami, které vyšly z esejství, opustily je však pro jeho tvrdost a militantnost a později byly tyto skupiny osloveny právě Ježíšovou zvěstí o království Božím, jeho láskyplným učením a vlídností k hříšníkům. V okolí Damašku žila esejská komunita, která se považovala za lid Nové Smlouvy. Bylo o ní známo, že počala slavit eschatologickou

⁸¹ Zde si dovoluji poznámku na adresu E. Käsemanna, který podle mne příliš vyzdvihl pozitivní stránku Pavlovy lásky bez ohledu na její stinný důvod, její rub, který dává porozumět oné nutnosti, která Pavla hnala na misijní cesty. Pro E. K. je Pavel více než otrok nebo posedlý člověk. Svou službu evangeliu prožívá jako poslušnost, zároveň jako lásku a dokonce jako blaženost. V mé interpretaci nemá Pavlova láska nikdy daleko k nenávisti, jíž se Pavel varuje. Nemůže totiž už jednat jinak než s láskou. Stejně jako evangelium je mu nutností, proti které nemůže jít. E. K. také nesouhlasí, že se Pavel identifikuje s Kristem nebo jej napodobuje. (Pavel jde jinou vlastní cestou, káže evangelium ukřižovaného a vzkříšeného Krista. Tato povinnost se nutně rozchází s cestou pozemského Ježíše, proto o něm Pavel právem nechce nic vědět. Käsemann, E.: Eine Paulinische Variation „amor fati“, in Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964, s. 236 – 238).

poslední večeři. Tu připomeňme slova D. Flussera: „vzpomeňme, že to byl právě Damašek, kam měl Pavel namířeno, když se mu dostalo vidění Krista.“⁸² Také v Efezu se Pavel setkává s esejci (12. učedníky Jana Křtitele a Apolem). Flusser považuje místa z Listu Římanům (Ř 8; Ř 9,24nn; Ř 12,9 – 13,7) za nejesejštější texty NZ, přičemž o esejském původu těchto nauk neměl Pavel již tušení⁸³. Podobně se vyjádřil již S. Schulz v r. 1959, když upozornil na to, že Pavel užívá zbraní, které před ním ukul někdo jiný!⁸⁴ Má na mysli především myšlenku ospravedlnění z milosti Boží (člověkem nezasloužené), kterou razili již esejci. Také Flusser připouští, že Pavel přejímá nevědomě celou řadu esejských motivů (včetně predestinace) a vznáší otázku, zda Pavlovi damaští učitelé neměli něco s esejským společného. Nelze se pak ubránit úvaze, že Pavel ve své zaslepující nenávisti ke všemu neortodoxnímu nebyl snad ani schopen (v době před vyhnáním ze synagog) rozlišovat mezi odnoží umírněných esejců laické obediencie a příznivci ukřižovaného Ježíše. Potom by bylo pochopitelné, že když u něho došlo k náboženské konverzi, osvojil si v rámci obratu k opačným hodnotám s vírou v Krista právě tak i některé prvky esejského učení.

Pavel prožil zvláštní zkušenost. Celý život žil podle Zákona, jehož studiem se snažil poznat Boží vůli, aby poznal, co je spravedlnost a dosáhl jí. Když se však (dle návodu Zákona) vydal jako neohrožený voják Boží pronásledovat nepřátele vyvoleného lidu, když je zajímal a sázel do vězení, byl ve svém počínání zaražen zjevením Ježíše Krista.

Vždy chtěl konat dobro podle Zákona, ale nakonec z toho bylo zlo. Pavel se zhroutil. Nebylo možné pokračovat v pronásledování. Ani nestačilo s ním jen přestat. Bylo nutné začít znovu a jinak. Vzdává se Boží moci a přechází do tábora někdejšího nepřítele, kde se mu dostává náležité první pomoci. (Svou konverzi líčí Pavel jako smrt v Kristu a nové zrození⁸⁵. Často se potom dále zmiňuje o své slabosti (nemoci),

⁸² Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): Esejské dobrodružství, přel. P. Sláma, OIKOYMENH, Praha 1999, s. 139.

⁸³ Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): Esejské dobrodružství, přel. P. Sláma, OIKOYMENH, Praha 1999, s. 141n.

⁸⁴ Schulz, S.: Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 1959, s. 185.

⁸⁵ Pavel se zřejmě záměrně vyhýbá výrazu znovuzrození. Najdeme jej jen v pseudopavlovské Epištole Titovi: „διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως πνεύματος ἁγίου“ (Tit 3,5c).

v níž je odkázán na Kristovu sílu. Byl by omyl vidět v těchto místech jen metafory a rétorické obraty a ne autentické výpovědi o vlastní mezní zkušenosti⁸⁶). Po několika letech rekonvalescence, během nichž byl vzdělán (formován) v křesťanství, se vydává ve službách Ježíše Krista na svou první misijní cestu. Naráží však na neporozumění a odpor pravověrných Židů. Z počátku začíná své kázání pokaždé v místní synagoze, vždy však s velkým neúspěchem, často s výpraskem. Proto se napříště obrací raději na pohaný⁸⁷, ve skutečnosti zřejmě proselyty a sympatizanty s judaismem, kteří byli i přes svůj zájem o Hospodinův Zákon stále považováni za rituálně nečisté. Úspěch u pohanů však Pavlovi nemůže stačit. Jde mu především o Izrael. Dostává se však opět do konfliktu, nyní se svými židovskými bratry. Svůj život dosud natolik spojoval s Izraelem, že jeho vlastní spása pro něho nemá smysl (není spásou), jestliže ji (jak on ji chápe) nepřijme Izrael. Byl by se jí pro svůj národ dokonce i vzdal (Ř 9,1) a byl zavržen.

Spása Izraele vede tedy oklikou přes misii u pohanů. Pavel se snaží probudit zájem o věc spásy právě u těch, kterým byla upírána plnohodnotná účast na bohoslužebném životě Izraele. Zde je Pavel se zájmem přijímán, aniž SVOU VĚC musí složitě obhajovat před sobě rovnými znalci Zákona. Zájemcům o spásu nežidovského původu (nezasvěceným do tisícileté tradice) stačí předložit minimalistickou verzi evangelia. Zájem pohanů, jejich rostoucí počet, má vzbudit žárlivost Izraele, a tím i jeho větší zájem o evangelium. Pro tuto strategii (pro pohaný) Pavel rozpracovává tezi o ospravedlnění pouhou vírou, kterou dokládá odkazem na příběh Abrahámův. Ten uvěřil a byl shledán spravedlivým. Proto byl pak obřezán. Přijal víru jako neobřezaný, jako neobřezaný byl ospravedlněn, proto je

Apoštol Pavel nepoužíval podobných pojmů (pouze $\nu\iota\theta\epsilon\sigma\iota\alpha$). Harnack má za pravděpodobné, že výrazy jako „znovuzrození“ atp. Pavel neužívá záměrně, protože pro pohaný znějí mytologicky (A. v. Harnack, cit. d., s. 109).

⁸⁶ Zázitek před Damaškem nebyl vůbec nějakým mystickým vytržením, ale pádem, negativní náboženskou zkušeností, zhroucení osobnosti a jejího světa. Proto nelze souhlasit s názorem, že zkušenostní základnou je u Pavla Boží láska (Röhser, G.: *Prädestination und Verstockung*, Tübingen u. Basel, 1994). Z ní sice vychází Pavlovo učení o předurčení, jde však o učení konvertity, který konvertoval z donucení, při setkání s Boží mocí, které nebylo možno více vzdorovat! To je Pavlova primární zkušenost. Poznání Boží lásky přistupuje dodatečně během hojení a nalézání nového sebeporozumění a sebevědomí jako vyvolence.

⁸⁷ V tomto bodě se však rozchází líčení Skutků apoštolských s Pavlovým vlastním podáním. Náš výklad vychází ze Sk, avšak podle Pavlových vlastních slov byl vyvolen za apoštola pohanů a svou misii tedy začíná rovnou odchodem mezi ně. K tomu viz Conzelmann, H.: *Geschichte des Urchristentums*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1969, s. 78.

otcem i všech neobřezaných, kteří věří (Ř 4,12), stejně jako obřezaných, kteří kráčí cestou víry. Zde Pavel překonává etnické (přirozené, tělesné) pojetí vyvoleného národa a rozšiřuje členství v podniku spásy na všechny, kdo uvěří. To však neznamená, že se nyní už může lhostejně odvrátit od Izraele. Naopak. Nyní si především potřebuje ujasnit jednu věc. Jak je to s vyvolením jeho národa? Zrušil snad Bůh svůj slib daný Izraeli? Pavel musí znovu obhájit jeho přednost u Boha před ostatními národy. Problém diskontinuity vlastního zbožného usilování řeší zároveň s problémem kontinuity Božích záměrů s Izraelem, a to pomocí pojmu vyvolení⁸⁸.

Pavel touto teologií řeší bolestivé problémy vlastní duchovní identity. Po svém obrácení se snaží pochopit nově svůj život, který je i nadále neodvolatelně svázán s životem Izraele. Není však cesty zpět, to by Pavla zahubilo. Pavel se už ocitl na druhé straně fronty a Izrael je potápějící se lodí. Jak se s tím vyrovnat? Odpověď: Izrael není navěky zatracen, Bůh nikdy nezruší svůj slib, bude zachráněn, avšak jako poslední. Zavržení svými pokrevními bratry Pavel časem pochopí jako vyvolení pro spásu Izraele, stejně zprvu těžko pochopitelnou událost před Damaškem. Její smysl si Pavel ujasňuje ještě léta.

Avšak Pavel musí nejdnou a složitě obhajovat smysl svého podniku (pohanskou misii) také před hlavními představiteli křesťanského směru, před pravověrnými dědici Ježíšova učení, jeho učedníky. Prožívá obrovské tlaky ze všech

⁸⁸ Pomineme-li vyvolení Izraele, myšlenka předurčení ve SZ vzniká nejspíš vlivem zkušenosti s exilem (G. Röhser, cit. d., s. 21). Izrael ani v nejhroší dějinné chvíli neztrácí důvěru v Boží zaslíbení, ale věří v kontinuitu Božského jednání ve svých dějinách. Podobně se prorok vyrovnává pomocí myšlenky předurčení s paradoxem, že byl Bohem povolán k hlásání jeho vůle, ale vzápětí musí čelit souhrě nepříznivých okolností. V Pavlově případě se tato kolektivní a osobní zkušenost spojuje a Pavel řeší jako vlastní problém otázku: zavrhl Bůh Izrael? V této souvislosti připomenu výklad Ericha Dinklera. Ten nejprve interpretuje *πρωτον* (Ř 2,9 - 2,11) ve smyslu časovém nikoli duchovním: "*πρωτον z 1,17 a 2,9 se vztahuje na časovou výhodu a nikoli na soteriologické privilegium.*" (Dinkler, E.: *Prädestination bei Paulus*, in *Festschrift für Günther Dehn*, Hrsg. W. Schneemelcher, Neukirchen, 1957, s. 83). Dále Dinkler pozornost věnuje kap. 9 a 11. Pavel dialekticky přeinterpretuje historické vyvolení Izraele na vyvolení eschatologického Izraele. Kapitoly 9 a 11 Listu Římanům vnímá Dinkler jako teologický protimluv, kterému rozumí na základě Pavlova dvojího zájmu: na jedné straně Pavel zastává myšlenku eschatologického Izraele, na straně druhé nechce souhlasit s korekturou praerogativity jeho vlastního lidu. Podobně A. Böhling: „*Paulus kann aber nicht einfach mit Prädestination und Verdamnis fertig werden. Für ihn ist die Frage aufgetaucht, warum die Israeliten Christus nicht angenommen haben. Hat Gott sie etwa verstossen? Das ist nicht der Fall, weil Gott seine Verheissungen hält. Paulus nimmt an, dass nach der Bekerung der Heiden auch die Bekerung der Juden erfolgen wird. Dennoch führt der Apostol in aller Härte, wie Gott die Macht hat, nach seinem Willen zu handeln.*“ (Böhling, A.: *Zur Frage der Prädestination in Manichäismus und Christentum*, in: *Gnosis und Synkretismus. Ges. Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte Teil: 1*, Mohr, Tübingen, 1989, s. 109).

stran a snaží se odstranit konflikt starého a nového zjevení, konflikt, který jej souží uvnitř i navenek. Jeho teologický mozek pracuje na plné obrátky, aby se dobral smyslu všech událostí a opět spojil svou osobní historii s národní. Mění, respektive obnovuje své myšlení novým principem. Pokoj a láska se stávají jeho hlavními tématy. V lásce vidí Pavel nezbytný lék na svou nemoc, lék, který může, ba (v nastalých konfliktech) musí doporučit také všem. Neznamená to ovšem, že by láska byla jen podpůrným lékem. Sama o sobě sice nevyřeší Pavlovu hlavní starost (problém jeho duchovní identity), ale brání, aby se dobře míněná věc znovu nezvrhla ve zlo. Láska nejen brání zhoršení Pavlova zdravotního stavu, ale sama je poznána jako nezbytná kvalita každého jeho počínu, bez níž by věci samy neměly smysl (1K 13). V tomto smyslu láska buduje (1K 8,1b; Ef 4,16), neboť je nezbytným pojivem v duchovní stavbě (2K 5,14).

Pokoj pro Pavla znamená smířit napřed teoreticky (duchovně) obě zneprátelené strany svou teologií, a tím zároveň usmířit vnitřně také sebe sama. To je výzva pro jeho intelekt. Pavel by ale nikdy nedosáhl vnitřního míru pouhým intelektuálním řešením, kdyby jej nedokázal na všech stranách také prosadit, tzn. přesvědčit o svém teologickém řešení obě hlavní zneprátelené strany⁸⁹. Jinak jeho život nemá smysl. Sjednocení obou stran v duchu lásky v jedné církvi, to je Pavlův cíl, který chápe jako své životní poslání. Pohané jsou nástrojem, cestou ke smíření dvou židovských táborů. Mají početně naředit či neutralizovat velmi reaktivní prostředí. Právě pohanský živel vstupující do dějin má učinit tlustou čáru za pokrevně chápaným židovstvím a vytvořit univerzální prostředí, s nímž by nakonec splynul i Izrael.

Pavel doslova ztělesňuje (či psychosomatizuje?) a duchovně objímá spor, který po Ježíšově smrti vypukl mezi židokřesťany a stoupenci tradičního židovství, spor, který vedl k vyhnání nové sekty ze synagog čili k definitivnímu oddělení se křesťanství od židovství. Pavlova činnost je silně motivovaná vlastní hlubokou potřebou smíru a jednoty všech směrů křesťanstva. Nelze přehlédnout, nakolik všechny spory a problémy raného křesťanství Pavel senzitivně vnímá a jejich řešení

⁸⁹ „Tato teologie by nebyla tak radikální, kdyby Pavla jeho farizejské východisko tak silně nesenzibilizovalo vůči problematice Zákona. Forma, kterou přijalo (západní) křesťanství, byla prostě rozhodujícím způsobem determinována sebepochopením jednoho muže.“ (Vouga, F.: Dějiny raného křesťanství, Vyšehrad, 1997, s. 21).

bere jako svou osobní věc. Proto ústřední myšlenkou, kterou Pavel komunikuje mezi všemi křesťanskými sbory navzájem je myšlenka vzájemné bratrské lásky a jednoty smýšlení v Ježíši Kristu. Jednota myšlení se však zároveň stává kritériem pro uplatňování lásky. V situaci žido-křesťanského rozchodu a vzájemných konfliktů tak brzy dochází k tomu, že se pojetí lásky k bližnímu, které v židovství pomalu dospělo do blízkosti kosmopolitní filantropie založené na všeobecné lidskosti, začalo posouvat opět více k filadelfii, tedy k lásce ke spolubratru, stoupenci stejného náboženského smýšlení. (Příkaz „*bud'te jedné mysli*“ a „*milujte se navzájem*“ téměř splývá v jedno). A popravdě řečeno, toto pojetí je v platnosti dodnes. Jak však poznamenává J. B. Souček v závěru své studie „Bližní a bratr“, existuje sice skutečná hranice mezi církví a světem, tato hranice je ale pohyblivá. „*Bližní není prostě totéž, co bratr - ale naše láska k bližnímu je spojena s nadějí, že i on se stane naším bratrem.*“⁹⁰

Jestliže se pojem bližního od určité doby i u Židů konečně blíží onomu všeobecně lidskému záběru jaký má pojem filantropie u Seneky či Plútarcha nebo pojem humanity u Cicerona, v situaci nových duchovních zápasů a ruznic, především pak v atmosféře nadcházející a později i vypuknuvší nové židovské války, dochází znovu k jeho odstupňování. Pojem bratra ve víře stojí znovu nad tímto obecně lidským pojmem lidské sounáležitosti. Bratr má v lásce před bližním jinověrcem znovu přednost⁹¹. Také tam, kde se v Pavlových epištolách vyskytuje náhodou pojem bližního, užívá se jako synonymum pojmu bratra čili ve svém původním židovském významu.

„*Láska zajisté Kristova víže nás...*“ (2K 5,14; kralický překlad).

Tedy láska Kristova. To je mírný, ale zřetelný ústup od kosmopolitní filantropie Plútarcha a Seneky a humanity Ciceronovy, jež jsou založeny na uznání společné lidské přirozenosti, a tedy také náklonnosti mezi bytostmi stejného druhu. Je to krok zpět, krok o tři nebo čtyři století zpět k Aristotelově etice navzájem si rovných. Také u Aristotela jde předně o obec, takže pojem přátelství je uvažován právě jen v mezích politického společenství lidí, kteří se navzájem znají a uznávají se

⁹⁰ Souček, J. B.: Bratr a bližní, in: Teologické a exegetické studie, CBS AV ČR a UK v Praze a ČBS, Praha, 2002, s. 163.

⁹¹ Ga 6,10: „*A tak dokud je čas, číňme dobře všem, nejvíce však těm, kteří patří do rodiny víry.*“

jako sobě rovní. Právě jejich přátelství udržuje obec, stejně jako láska Kristova církev. Nejde zde ještě o cosi jako kosmopolitní uvažování. Přísloví uváděná na začátku VIII. knihy Etiky „*Rovný rovného si hledá*“ (srov. Sir 13,18(22)) a „*vrána k vráně sedá*“ (srov. Sir 27,9(10))⁹² má na mysli rovnost svobodných členů obce, nikoli všech lidí na světě navzájem. Již v úvodu k této kapitole jsme upozornili na to, že paralely v knize Sírachovec, týkající se přátelství mezi lidmi, mají také obdobně omezený význam jako pojem přátelství v politické filosofii Aristotelově. Nicméně národní a rasové předsudky jsou se vznikem univerzální církve již zcela překonány, obdobně jako v řecko-římské filantropii. Křesťanská obec se nyní utváří na principech spojení s Kristem, podobně jako se obec spoluobčanů utváří na základě uznávání zákona a společným přátelstvím. Antická filantropie prodělá vývoj směrem k univerzálnímu pojetí a církev na svém vítězném tažení světem a zvláště po jejím uznání a zavedení jako jediného státního náboženství nemusí už řešit odstupňování lásky ke křesťanu a nekřesťanu. (Při expanzi platí, že nekřesťan je stejně budoucí křesťan).

Krom toho třeba dodat, že u Pavla nacházíme i místa, kde se projev lásky přikazuje vůči všem, a nejen k bratřím (1Tes 3,12). Tato láska je odvozena od lásky Boží vylité do srdcí křesťanů skrze (dar) Ducha Svatého (Ř 5,5). Člověk (křesťan) žijící v Kristu miluje láskou Boží všechny lidi, díky milosti, jíž je (v Kristu) účasten. Avšak láska ke spolubratřím je ve své (metafyzické) podstatě větší a pro církev má prioritu jako pro obec přátelství občanů mezi sebou navzájem. Čím ospravedlnit ono jemné odstupňování lásky k bratru a nekřesťanu, které přiznává J. B. Souček? Odpověď nalezneme také v uvedeném citátu. Křesťanství je náboženství eschatologické, a proto také misijní. V eschatologickém výhledu se Hospodinovo zaslíbení beztak dávno vztahuje na všechny národy, na všechny dálavy země (Iz 45,22; srov. Iz 51,4-6; So 3,9). Vztah k bližnímu nekřesťanu je spojen s nadějí, že se získá pro věc spásy a stane se bratrem. Čas běží, svět se chýlí ke konci, takže rozdíl

⁹² ČEP překládá známým příslovím. Překlad JER je (porovnáno s LXX) doslovnější: „*Ptáci hledají společnost sobě podobných*“. Tento verš koresponduje se Sir 28,4, kde se aplikuje na lidi. Odhlédneme-li od toho, zda se jedná o vrány, kavky či obecně řečeno o ptáky, co do významu jsou si místa u Sírachovce a Aristotela podobná. V obou případech je užito stejného výrazu, byť v jiném čísle: „*πρὸς τὰ ὅμοια αὐτοῖς*“ (LXX Sir 27,9(10)) a „*τὸν ὅμοιον*“ (Eth. Nic. VIII., 1155b 34). Oproti překladům ČEP a JER překládá samostatné české vydání Apokryfů (1985) tvary přídavného jména „*ὅμοιος*“ jako „*rovný*“.

mezi bratrem a bližním nemá beztak trvat věčně. Předně však v Bohu Stvořiteli jsou sjednoceny všechny protiklady (srov. Sir 42,24n). Ať už žid, pohan nebo křesťan, všichni jsou potomci Adamovi. Čili:

„Je snad Bůh toliko Bohem židů? Což není též Bohem pohanů? Zajisté i pohanů!“ (Ř 3,29).

„Miluješ všechno, co je a neošklivíš si nic z toho, co jsi učinil.“ (Mdr 11,24; srov. dále vv. 24 - 26). V naší souvislosti je však nejvýstižnější místo ze Sírachovce:

„Člověk se slitovává nad svým bližním, ale Hospodin má slitování se všemi tvory“ (Sir 18,13).

V Pavlově náboženském myšlení došlo během jeho života k výraznému posunu hodnot a důrazů. Zatímco v první své životní etapě kladl důraz na studium Tóry, poznání toho, co je správné (Boží vůle), v druhé (křesťanské) etapě svého života klade důraz na lásku, protože *„láska neudělá nikomu nic zlého“* (Ř 13,10). Teprve z pravé lásky (z Ducha Svatého) vyplývá vyšší poznání. Priorita lásky před poznáním (jež může paradoxně ponoukat ke zlému, viz Ř 7) je tak nakonec pravým způsobem, jak naplnit zákon: *„Nikomu nebudte nic dlužni, než abyste se navzájem milovali, neboť ten, kdo miluje druhého, naplnil zákon.“* (Ř 13,8n). K čemu poznání? Může být člověk spasen moudrostí? Pavel se k Bohu nepřiblížil poznáním moudrosti Boží⁹³. Naopak dostal se na scestí a postavil se proti němu. Proto je láska zaručeně jistou cestou, z níž nelze sejít (nikomu ublížit). V přikázání Ř 12,9 – 10 (*„Láska nechť je bez přetvářky. Ošklivte si zlo, lněte k dobrému. Milujte se navzájem bratrskou láskou, v úctě dávejte přednost jeden druhému.“*) můžeme potom právem vidět modifikaci Př 8,13 (*„Bázeň před Hospodinem znamená nenávidět zlo; nenávidím povýšenost, pýchu, cestu zlou, proradná ústa.“*), tedy obdobnou modifikaci jako provedl Ježíš přikázáním milovat nepřátele. Přitom jde možná o modifikace právě toho tradičního pravidla, které esejci aplikovali svým radikálním způsobem.

⁹³ Srov. např. 1K 1,21: *„Nebo když v moudrosti Boží svět nepoznal skrze moudrost Boha, zalíbilo se Bohu skrze bláznové kázání spasiti věřící...“*. (překlady kralický a Fr. Žilky jsou věrnější než ČEP, který je více interpretací).

V Pavlově myšlení hraje také velkou roli představa vyvolení (viz. hlavně Ř 8). Ta má svou dlouhou tradici. Toto myšlení se vyvíjí od kolektivního pojmu k individuálnímu. Pavel pracuje s oběma pojetími. Přemýšlí neustále o vyvolení Izraele i o svém osobním. Jeho nové (či staronové?) sebeporozumění jako vyvolenci souvisí se skutečností, že byl sám nakonec obrácen nedobrovolně (vyšší mocí), vlastně násilím proti své vůli. Odtud také výpovědi o víře jako o nezaslouženém daru milosti. Tato zkušenost se stává také základem jeho teologie lásky. Skutečnost nedobrovolného obrácení, vědomí jeho nevratnosti, vyžaduje později také aktivní vnitřní přitakání tomuto obratu. Skutečnou lásku není možno praktikovat jen nutnosti (na lékařský předpis), je nutno se s ní též i vnitřně ztotožnit. Kdysi pro život nezbytné uznání protivníka se muselo proměnit ve skutečnou lásku. Tak má láska prioritu před poznáním: *„Poznání však vede k domyšlivosti, kdežto láska buduje. Jestliže si někdo myslí, že něco už plně poznal, ten ještě nepoznal tak, jak je třeba. Kdo však miluje Boha, je od něho poznán.“* (1K 8,2).

To nejdůležitější lze poznat jedině láskou. Jako konvertita ke křesťanství Pavel nahlíží, že ne on si vybral a zamiloval Boha, ale Bůh si první vybral a zamiloval jeho. Primát lásky je primátem Boží aktivity. (Motivy vyvolení a lásky Boží jsou později rozvinuty v Janově evangeliu a v Janových listech. V této tradici se pak milost Boží prakticky ztotožňuje s pojmem vyvolení chápaném znovu v dualistickém smyslu, a víra s poznáním). To Bůh si napřed zamiloval (vyvolil) člověka. Idea předurčení se nám tak prostřednictvím lásky Boží reprodukuje i v pojmu poznání. V řádu lásky (v Kristu) se Pavel konečně cítí pevně (neochvějně) zasazen do řádu světa⁹⁴ jako strom u tekoucích vod. Požívá terapeutické moci lásky,

⁹⁴ „Kdo má „ordo amoris“ nějakého člověka, ten má tohoto člověka.“ (Scheler, M.: Řád lásky, přeložil Jaromír Loužil, Vyšehrad, Praha, 1971, s. 37). U Schelera můžeme pozorovat zcela analogické rysy konverze jako u apoštola Pavla, včetně masivní objektivizace principu (řádu) lásky v kosmologické představě (řád lásky jako hierarchie). Představa, že řád lásky je objektivní (nezávislý na našich poznávacích nebo tvůrčích schopnostech) a totožný s věčným řádem světa, má svou obdobu v kosmologických hymnech listů Ef a Ko. Princip musí být vždy preexistentní. Touto kosmologickou představou konvertita kreativně ošetřuje svou životní diskontinuitu. Nespasil se však vědomě sám svou teologickou kreativitou. Jistotu spásy nalézá jedině v náhledu, že se s ním již preexistentně počítalo v Božím plánu, do něhož smysluplně zapadá i jeho ztroskotání chápané nyní jako zásah milosti Boží, sám moment spásy. Tvůrce těchto představ se tedy pochopitelně nedomnívá, že sám něco tvoří, nýbrž, že nahlíží Bohem stvořený řád. Tyto závěry nezávisle potvrzuje obecná charakteristika entuziasmu a jeho tvůrčího génia, jak jej popisuje K. Jaspers: *„Der Schaffende ist auf ein Ganzes in die Unendlichkeit gerichtet. Ihn beherrscht ein Einheitswille unter der Idee.“*... *„Im Schaffen entsteht etwas qualitativ neues, nicht in Kontinuität, sondern durch einen Sprung.“*... *„Die Schöpfung ist absolut individuell, aber nicht als ein Individuelles auch erkennbar, aber*

skrze níž má přístup k Božím darům pravého poznání, moudrosti. V tomto naladění se mu dostává konečně i pravého vhledu do stavby univerza (věcíh viditelných i neviditelných). Pavel musí Krista a jeho církve nekonečně milovat. Je to Kristu a církvi dlužen. Jakmile by přestal stavět na lásce Boží, kdyby propadl pokušení a někdejší nenávisť by u něho znovu naplno ožila nyní vůči vyrovnaným židokřesťanům či naopak entuziastům, a vystoupil by proti nim se svou mocí, jeho nemoc by přešla znovu z chronické formy do akutní. Dozajista by se dostavila zničující recidiva. Jedná tedy Pavel jen z nutnosti uchovat si tělesné a duševní zdraví? Je jeho láska holou životní nutností? Vůbec ne. Ona vyšší nutnost jej sice stále pohání vpřed jako motor, ale on s ní běží o závod. Chce ji předběhnout, nechat za sebou a cenu uchvátil osobně, nikoli z nutnosti. To je Pavlův cíl.

„Cílem našeho vyučování je láska z čistého srdce, z dobrého svědomí a z upřímné víry“. (1Tim 1,5).

8. Závěr

Ve své diplomové práci jsem sledoval téma lásky k bližnímu v nejstarších pramenech judaismu a vývoj jeho vztahu k pohanům a nepřátelům (vnějším i vnitřním), počínaje příkazem lásky vůči bližnímu (Lv 19,18) až po Ježíšův příkaz milovat nepřátele. V kapitole věnované Ježíšovu přikázání milovat nepřátele jsem došel k závěru, že Ježíš nežádal změnu poměru Židů k tradičním nepřátelům vyvoleného lidu, k sousedním pohanům ani vůči pohanům usedlým v zemi, kterou Bůh daroval Židům (tyto pohany bylo přikázáno milovat jako cizince), nýbrž že chtěl především přispět k narovnání vztahů mezi Židy samotnými, odstranit nepřátelství mezi bratry v duchu přikázání: *„milovat svého bližního jako sebe samého“*. Tomu odpovídá i Ježíšův výrok o tom, že byl poslán *„k ztraceným ovcím domu Izraelského“* (Mt 15,24). Ježíšův radikální apel navazoval na trend vystupující v židovském myšlení do popředí v předcházejících staletích jako opozice

anschaulich.“... „Was aber für die ratio Grenzbegriff ist, ist für die nicht rationalisierbare Anschauung Substanz und Wesen.“. (Jaspers, K.: Psychologie der Weltanschauungen, Piper GmbH & Co. KG, München, 1985, s. 136).

k nebezpečné alternativě hlásající naopak nesmiřitelnou nenávist do krajnosti vůči všem nepřátelům Božím. Již v knize Sírachovec lze najít obdobnou výzvu k vzájemnému odpouštění mezi bližními (Sir 28,2). Zvláštní otázkou je možnost univerzálního chápání platnosti židovského Zákona a jeho etiky. Ačkoli myšlenkový vývoj v části židovstva dospěl v době před Ježíšem až k univerzálnímu chápání židovské etiky, ba její přijetí bylo chápáno jako cesta k eschatologickému míru mezi národy, Ježíš tento univerzalismus sám přímo nehlásal. Býval naopak vždy poněkud zaskočen žádostí pohanů o pomoc, ač ji nakonec nikdy neodepřel. V těchto případech na závěr vyzvedl víru pohana a dal Židům výslovně za příklad. Za prvního velkého hlasatele křesťanského univerzalismu lze pokládat až apoštola Pavla z Tarsu, který po svém radikálním životním obratu cítil nutkání hlásat víru v Krista v širém světě mezi pohany.

Pozornost věnovaná esejským textům a jejich komentářům zejména D. Flussera mě přivedla k perspektivě, která ukazuje peripetii k univerzálnímu pochopení skutečné lásky vedoucí oklikou přes její zvrhle vypočítavou aplikaci v rámci esejské misantropické teologie. Esejské texty vyzývají praktikovat lásku k nepříteli, přičemž neskrývají, že tato praxe má za cíl nepřítel morálně poškodit a znevýhodnit v očích soudícího a trestajícího Boha. Nepřítel (esejců) měl být „pronásledován láskou“ s intencí, aby mu Bůh jako tím více nespravedlivému odplatil (ve smyslu Dt 32, 35: „*Má je pomsta i odplata...*“, srov. též Ř 12,19). Nepřáteli esejců byli všichni mimo sektu, která sama sebe chápala jako hrstku vyvolených, ačkoli i ze svého středu stále vylučovala ty, kteří jejím kritériím nevyhověli. Nepřátelé byli tedy někdejší bližní – např. vlastní rodina nebo zavrhlí členové jednoty, prostě zbytek Izraele i světa, tzn. všichni synové temnoty. Vůči těmto všem se měla uplatňovat univerzální láska, avšak se zvrhlým záměrem. Univerzalismu tedy vzniká prvně v rámci esejské teologie, ovšem jako univerzalismus nepřátel. Okrajové skupiny esejců (žijící mimo uzavřené společenství Jednoty nebo dost možná právě skupiny esejců vyloučených) tento univerzální postoj k druhým překonaly. Pochopitelně opustily dualistickou antropologii coby zlý pohled na člověka (na sebe), negovaly univerzalismus nenávisti, jenž se praktikoval po způsobu lásky. Po nějakém čase (po který ještě přísně dodržovaly Zákona) se tyto

skupiny přikláněly k alternativám, tj. těm proudům židovského myšlení, které nevyžadovaly přísnou askezi a měly naopak více pochopení pro lidské poklesky.

Esejská sekta došla až na konec cesty ve směru, z něhož většinový proud židovství počal uhýbat již před staletími. Právě proto byla esejská nenávist namířena i proti většinovému židovstvu. Esejci tak dovedli do krajnosti nenávist vůči nepřítelům. Jejich strategie se v krizi neosvědčila a v budoucnu se jim stala osudnou. Ani v první válce s Římem nepodpořil Bůh nejzbožnější v jeho spravedlivém (obranném) boji, nýbrž nechal jej padnout. Trvale neudržitelný postoj esejců k druhým, ve své době vnímaný již jako trapně anachronní, představoval dříve překonané archaické chápání etiky jako rituálního jednání svého druhu. Ovšem představa, že pokud coby zbožní vydržíme ve svém náročném postoji do samého konce, zákonitě se dočkáme podpory či odměny od Boha, se dochovala až do Ježíšovy doby, a není cizí ani etikám doby moderní.

Od dob Sírachovce dávalo většinové židovstvo přednost odpuštění mezi bližními před nesmiřitelností vůči nepřítelům jako postoji více bohumilému. Rovněž směřovalo k univerzálnímu chápání Zákona a lásky k člověku. Mimo jiné toto smýšlení bylo otevřené i konverzím pohanů k židovství. Šlo o víru v pozitivní moc lásky praktikovanou univerzálně na okolí s nadějí, že se hříšníci jejím účinkem mohou polepšit a obrátit.

V této souvislosti připomeňme též již citovaný výrok ze Závěti Benjamínovy: „*Všechno dílo Beliarovo je dvojité a postrádá jednoduchost.*“. Nebo: „*Dobrý muž nemá temné oko, smilovává se nade všemi, třebaže jsou hříšníci, i když mu chystají zlé, on dobře čině zlo přemáhá, neboť je chráněn dobrem. Dobré pak miluje jako svou duši.*“ V tomto duchu jsme interpretovali Mt 6,22n a Mt 7,3 – 5. V čem spočívá jednoduchost? V zamítnutí dualistického chápání lidí coby od přirozenosti zlých nebo dobrých, ve víře v moc praktikované lásky, která dokáže změnit hříšníka k lepšímu. Toto myšlení vylučuje představu o pravém Izraeli jako o vyvolené hrstce několika posledních zbožných.

Dualismus je dílo Satana, jemuž propadají extrémní svatoušci nejpřísnější obediencie. Jaký to paradox: dobré přikázání ponouká ke zlému. Zbožní padají do jámy spravedlnosti, kterou v dobách válečných vyhloubili nepřítelům. To je paradox

etického naboženství, které nevzniklo jako náhlý zlom v rituální praxi, ale její pozvolnou a neustálou etizací. Přitom v přechodové době od rituálu k etice se k nové praxi přistupovalo ještě dlouho se starým myšlením včetně očekávání, že nové skutky (etické jednání) na Boha spíše zapůsobí, a ten spravedlivého (zbožného) podpoří v jeho boji s nepřáteli, bude jej chránit a vůbec požehná veškeré jeho dílo, aby se dařilo. V etickém jednání tak nadále přetrvávají rysy magického myšlení, které doufá v přímý dopad skutků člověka v jeho životě. Etické jednání spravedlivého chce zaujmout Boha a získat výhodu před nespravedlivým protivníkem, jenž jedná výhradně podle své vůle spoléhaje jen na svou sílu.

Problematičnost jednání, které očekává odměnu či odplatu za spravedlivý skutek, nás tak odkazuje do archaických dob vzniku etického jednání, jež sice nahradilo obětní ritualismus, ale které mělo stále za cíl naklonit si Boha, jenž (jak se zdá) nemiluje už tolik naše oběti ale spíše spravedlnost a pravdu. Očekávání odměny je reziduum soutěživosti mezi národy o Boží přízeň, pozůstatek jednání, které usilovalo o získání výhody nad druhým, jeho předstížení a o vládu nad ním. Tuto představu o spravedlnosti odsuzuje Ježíšovo podobenství o dělnících na vinici, jimž pán dal stejnou odměnu bez ohledu na to, kdy se zapojili do práce. Ježíšova zvěst o království Božím nepočítá s nerovností, nýbrž s opětovným sblížením mezi lidmi, kteří ve svém jednání realizují ideu lidství (svatosti) a učí se na sebe pohlížet jako na v principu bližní, sobě podobné, Boží stvoření odrážející Boží slávu. Přičemž, království Boží se vlamuje pomalu. Ježíš nevyhlašuje jeho rychlé nastolení, ale teprve hlásá možnost soužití dobrých i zlých, koexistenci protikladů a jejich budoucí překonání. To je důvod, proč Flusser odmítá, že by Ježíšova etika byla etikou vysloveně jen pro poslední dny, tj. etikou nerealistickou. Hovoří proto o uskutečněné eschatologii a zároveň připomíná také ne-eschatologický aspekt Ježíšova učení. Poněkud paradoxně přitom dodává, že také ne-eschatologický aspekt (lhostejné chování vůči zlu, které neposiluje napětí mezi proklady) paradoxně připravuje příchod království Božího⁹⁵.

Přikázání „*milovat bližního*“ má svůj smysl a naplnění samo v sobě. Jeho realizace uskutečňuje Bohem dávno přislíbený pokoj mezi lidmi. Cílem morálního

⁹⁵ Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): Ježíš, Přeložil Jiří Schneider, OIKYOMENH, Praha, 2002, s. 94 – 95.

jednání nemůže tedy být více nějaká výhoda, ale sám bližní. S druhým třeba jednat tak, abych se mu mohl podívat upřímně do očí beze strachu či studu. K tomu nás vede zlaté pravidlo. Kdykoli se však dopouštíme bezpráví, tvář druhého nás naopak obžalovává volá k odpovědnosti a autoritativně přikazuje spravedlnost. (Objektivní kritérium spravedlnosti ze Zákona posuzující naše činy a působící nám trest se mění v kritérium odrazu subjektivního kritického pohledu, před nímž musíme sami obstát. Jakou mírou měříme, takovou bude naměřeno nám). Milovat svého bližního jako sebe samého (jako bych to byl já sám) znamená, nečinit mu nic, co bych nechtěl, aby činil on mně. Jestliže Zákon definuje a nalézá na druhém vinu, jež je důvodem k trestu, etika láskyplného pohledu na druhého, v němž jeden druhého poznává jako bližního, sobě podobného, je založena na lásce k ideji lásky a svatosti. Idea není objektivní, vztah k ní je věcí estetického citu, subjektivním vkusem. Hovoříme o přechodu od pozitivního náboženství a jeho etických a právních příkázání, jež se přikazují autoritativně jménem Boha čili se zahalenou tváří, k náboženství lásky, jež se hlásá z čistého srdce a čistého svědomí, tváří v tvář.

Tato nová etika odráží takové pojetí Boha, v němž vystupuje do popředí především jeho schopnost slitování a milosrdenství. Za mravní a bohulibé (za božské) se pokládá nikoli již přísnost k sobě a k druhým, ale smíření s bližním, resp. trpělivost s hříšníkem, jež mu poskytuje čas k nápravě. Tak je třeba napodobovat láskyplný pohled Boha na člověka a neukvapovat se v odsuzování druhého.

Hledat Hospodinovu tvář a nalézat ji ve tváři druhého, vidět v něm sobě podobného, toť cíl Božího plánu, stvořit člověka jako svůj obraz. Je to cesta, kterou znamenají biblická místa: Gn 1,27; Ex 33,11; 34; Mt 25,35-45; J 14,9; J 15; 15; 2K 3,18 (aj.). Tato eschatologie zní i z Ježíšovy modlitby. Být jen dobrý oproti zlým, neodpouštět našim viníkům, znamená pokušení a zbytek zla v nás.

9. Kritický doslov

Ve svém líčení Ježíšovy lásky v kontrastu k esejcům i nesektářskému (a tedy oproti ryzím esejcům mírnějšímu) Janu Křtitelovi jsem se, jak shledávám, dopustil určitého zjednodušení ve prospěch mé interpretace Ježíše. Rozdíl v učení Jana a

Ježíše není vždy výrazně odlišný. „Podle Jana nastane záchrana spravedlivých a zkáza hříšníků v bezprostřední budoucnosti. Ježíš naproti tomu správně viděl, že i v období nebeského království, které začal uskutečňovat, existují vedle sebe dobří i zlí“⁹⁶. U Matouše však Ježíš opakuje doslovně obsah Janova zvěstování (Mt 3,2 = Mt 4,17). Ale především občas také Ježíš tak „*neježíšovsky*“ pohrozí peklem (*„běda vám...“*). Komu však? Hříšníkům? Ne! Spravedlivým (Lk 5,32)! Tradičním hříšníkům, jichž se jiní štítí se naopak věnuje pastoračně a kritizuje naopak elitu (viz např. příběh o modlitbě farizeje a celníka Lk 18,10 - 14). Jistě, lékaře potřebují spíše nemocní nežli zdraví.

Jinde však slyšíme dokonce výhrůžky ohněm, jež nejsou směřovány konkrétně na nějaké nepodajné nebo falešné jedince, ale všeobecně jako u proroků proti hříšníkům (např. Mt 13,41). U Lk 12,49 mluví Ježíš o ohni, který přišel uvrhnout na zem a v Mt 13,30 o pleveli, jenž bude uvržen do ohně. U Lk 10,13 - 15 zní „*běda*“ galilejským městům a podobně hrozí Ježíš svým odpůrcům u Lk 12,10n. Jako těžko objasnitelný a harmonizovatelný s mou koncepcí zůstane také až rouhavý verš o nenávisti k rodičům:

„*Jde-li kdo ke mně, a nemá-li v nenávisti otce svého, i matere, i ženy, i děti, i bratří, i sestry, ano i té duše své, nemůže býti mým učedníkem.*“ (Lk 14,26; KRAL). K těmto a podobným evangelijním místům P. Pokorný na adresu Ježíše otevřeně říká: „*Tedy žádný kazatel nekonečné dobroty a lásky Boží.*“⁹⁷. Kde potom zůstala Ježíšova láska k nepřátelům?

Ježíš rehabilituje zjevné hříšníky a integruje je zpět do společnosti. Zároveň volá po niternosti, čistotě srdce a v tomto duchu nabádá a kárá potom ty spravedlivější (kteří jsou spravedliví navenek jen vedle zjevných hříšníků čili relativně). Proč však těmto spravedlivým hrozí Ježíš věčným zatracením? Proč v těchto případech Ježíš neuplatňuje vlastní hlásaný postoj k nepřátelům a hříšníkům (na něž dosud směřovaly podobné prorocké kletby)? Jestliže zjevní hříšníci nejsou jeho nepřáteli (jako pro eseje), ale spíše ti, a ti jsou jeho hlavními oponenty, kdo jsou nečisti uvnitř (nezjevně) a navenek vystupují jako spravedliví (farizejové),

⁹⁶ Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): *Ježíš*, přeložil Jiří Schneider, OIKYOMENH, Praha, 2002, s. 43.

⁹⁷ Pokorný, P.: *Od Ježíše k teologii*, Soubor studií, ETF UK, Jihlava, 2008, s. 11.

potom by měl svou maximu (milovat nepřátele) uplatnit také na ně. K tomu lze jen připomenout místo u Sírachovce (Sir 27,27 (24)), kde se hovoří o nesmiřitelné nenávisti vůči pokrytcům. Nenávist vůči rodičům však těžko obhájíme. Lk 14,26 nejspíš odráží (dle kritéria nepodobnosti) napjatý vztah Ježíše k jeho vlastní rodině.

Potýkáme se tak s kontrastem mezi historickým Ježíšem a kérygmatem o zmrtvýchvstalém a vyvýšeném Kristu. Přičemž, všechny pokusy dopátrat se historického Ježíše jsou odsouzeny k nezdaru, neboť jediné zprávy, které o něm máme, jsou zprávy formulované kérygmaticky (Käseman proto mluví o „Sackgassen“). Je to vlastně kontrast mezi Ježíšovou vlastní zvěstí a Pavlovou zvěstí o zmrtvýchvstalém Ježíši Kristu, mezi vírou Ježíše a spásnou vírou v Ježíše Krista. Toto rozlišení zpřístupňuje zcela nové pohledy. Zároveň (jak se rozpadá harmonie s dogmaty) vyvstávají další rozpory, které ovšem sami evangelisté s úcty k jiné tradici či zdroji ponechali často bez vysvětlení.

Přitom je třeba, vyvarovat se starým tendencím, konstruovat Ježíšův příběh tak, jak se měl stát, aby to odpovídalo systematické teologii. Důsledky dobře známe. Když čteme evangelia a Ježíše chápeme od počátku jako Krista, napadají nás známé nepatřičné otázky a objevujeme samé paradoxy. Často se musíme ptát, např. proč v Getsemane prosí Ježíš svého Otce (s nímž je dle vyznání víry jedné podstaty!), aby odňal od něho tento kalich. Takové otázky vyvstanou tehdy, když zcela popřeme duchovní vývoj Ježíše a bereme jej (kérygmaticky) jako vtělení preexistentního Syna Božího (jako LOGOS) či kosmického Krista. (Ostatně v tomto duchu slavíme vánoce). Leccos lze pochopit, připustíme-li pohoršlivý opak. Pochopíme-li Ježíše jako člověka, v němž pomalu zrál jeho mesiášské vědomí, které plně přijal až teprve krátce před smrtí.

A tak jsme dospěli k závěru, že ještě Ježíš hlásal lásku k bližním, třebaže se ocitl na prahu jejího univerzálního uplatnění na všechny lidi bez rozdílu náboženské, etnické či politické příslušnosti. Lásky univerzální (tedy i k člověku vůbec) je potom láska, s níž Kristus napřed miloval svět, tedy ještě před stvořením a svým vtělením

Je to až ráz Pavlovy zvěsti, která přehlíží historického Ježíše a hlásá, že Ježíš Kristus je živ a panuje nad světem, ba, že je tomu tak od počátku světa. Jestliže historického Ježíše, jak jsme připomněli výše, spíše překvapovala univerzální

aplikace jeho zvěsti a láskyplného učení, potom o skutečné univerzální lásce k člověku lze mluvit jen v souvislosti s preexistentním kosmickým Kristem, skrze něhož byl stvořen svět. Láska Kristova buduje. Je to láska, kterou Bůh již napřed miluje všechny a všechno a nic si neoškliví (Mdr 11,24 – 26). Je to láska zahrnující a objímající veškeré stvoření, celý kosmos. Je principem, jímž byl stvořen svět a jímž se stavba světa nadále upevňuje a udržuje v jednotě („ordo amoris“ = „ordo mundi“). Tuto lásku (lásku Krista ke světu) má křesťan napodobovat, jak učí Pavel (Fp 2).

Tváří v tvář živému Kristu a jeho lásce činí Pavlova zvěst spravedlnost ze zákona něčím nejen zbytečným, ale tomuto zjevení přímo protikladným. Usilování o tuto spravedlnost ze skutků Zákona je tím, co Pavla nasměrovalo proti univerzální lásce Kristově. Zákon je paradoxně spíše pro zlost (Ř 7), a proto je lepší jej více nepřipomínat. Přitom Ježíšův pojem království Božího samozřejmě předpokládá, že v tomto království bude jednou plně dodržován Zákon. Z něho přece plyne národům v království Božím zaslíbený mír („*Spravedlnost s pokojem si dají políbení!*“; Ž 85,11). U Ježíše se setkáváme s důrazem na dodržování zákona a často i s charakteristickými farizejskými průpovídkami (např. raději nehledět na ženu nebo lépe .si amputovat úd, který svádí k hříchu). K. Schubert dokonce říká: „*Farizejové byli střízlivější než Ježíš. Ježíš lidi přetížil.*“⁹⁸. (Ovšem tam, kde by měl být Zákon uplatněn proti své nejvyšší maximě lásky k bližnímu a proti jednotě domu izraelského, má Ježíš odvahu Zákon relativizovat nebo dokonce opravovat).

Další disharmonii můžeme dokládat na příbězích o uzdravení. Např. příběh slepého od narození (v J 9) bychom mohli uvádět jako příklad toho, že Ježíš překonal archaický pohled na nemoc jako důsledek hříchu („*kdo zhřešil?*“, k tomu rovněž viz Lk 13). Avšak takovému výkladu odporují slova v Mt 9,5 a Mk 2,9 („*odpouštějí se ti hříchy*“ je totéž jako říci „*vstaň a chod*“, tzn. uzdravovat). Odpouštění hříchů spolu se zázraky uzdravování jsou znameními příchodu království nebeského (Lk 11,20); tak Ježíš také odpovídá na dotaz Jana (Mt 11,4 a Lk 7,22n). Alespoň tento rozpor můžeme harmonizovat, pomineme-li ovšem, že podmínkou odpuštění hříchu je přece

⁹⁸ Schubert, K.: Ježíš ve světle tradiční židovské literatury, přeložil Jindřich Slabý, Vyšehrad, Praha, 2003, s. 52.

vyznání vin a obrácení (pokání, jako v příběhu o celníkovi, jenž se bil v prsa). Nic takového v příbězích o zázračných uzdravení nenajdeme.

Hledat harmonii napříč evangelií a navíc s vlastní interpretací je zcela nemožné. Nejen že sami evangelisté přistupovali ke svým vyprávěním každý s jinou intencí i vlastním pochopením, ale navíc z respektu k živé tradici zachovali vedle sebe i rozporuplné výroky, různých tradic (a to i v kontrastu ke svým záměrům a plánům), které zastupovaly různá prvotní a (vzhledem k pozdějšímu kerygma) částečná pochopení významu Ježíšovy osoby. Později texty prošly několikerou redakcí, z nichž každá je chápala po svém a nezdá se, že z textu odstraňuje chyby nebo vsuvkami pomáhá text čtenáři lépe pochopit.

Vzhledem k výše uvedené povaze posvátných textů vyznačujících se takovou mírou rozmanitosti těžko podat jejich interpretaci, která by je při vší kritičnosti všechny navzájem harmonizovala a nadto se všemi sama rezonovala. Požadavek absolutní harmonie nelze sloučit s vysokými požadavky kritičnosti. Proto se namísto pokusu o harmonizující závěr sluší spíše projevit vědomí nedokonalosti a jednostrannosti vlastní interpretace.

APENDIX

Obraz Boží tváře na tváři bližního

Nejznámější místo v Bibli, kde se setkáváme s motivem Boha na tváři člověka, máme hned v knize Genesis. Vyskytuje se zde v docela všedním příběhu, který počíná zkomplikováním a končí narovnáním vztahu mezi dvěma bratry. Příčinou krize byla nespravedlnost jednoho bratra vůči druhému. V Gn 33 vrcholí příběh Jakóba a Ezaua jejich slavným setkáním. Avšak noc před setkáním s bratrem (Gn 32) svedl Jakób tajemný boj s neznámým mužem, v jehož tváři při rozednění zahlédl tvář Boží. „*I pojmenoval Jákob to místo Peniel (to je Tvář Boží), neboť řekl: „Viděl jsem Boha tváří v tvář a byl mi zachován život.“* (Gn 32,31). Ráno se Jakób vydal s pokorou vstříc svému bratru, aby se mu podrobil a prosil o odpuštění. Když došlo k setkání s Ezauem, Jakób bratru říká: „*vždyť smím vidět tvou tvář, a to je jako bych viděl tvář Boží.*“ (Gn 33,10).

Všeobecně je „*tvář Hospodinova*“ ve SZ výrazem Boží vůle, kterou má člověk hledat a následovat. Boží vůle se nám zjevuje v posvátných textech nebo prostřednictvím poslů. Ve SZ to jsou normální lidé - poutníci přicházející po zemi, kteří přijímají potravu, nocují a ráno zase po zemi odcházejí. Na přímého pohlédne Hospodin (Ž 11,7), proto lze mít zato, že ten, kdo kráčí po Hospodinových cestách a plní jeho vůli (je spravedlivý), naplňuje prapůvodní Stvořitelův záměr, stvořit člověka k obrazu svému. Na takového se Hospodin rád dívá a do jisté míry se v něm vidí (odráží). Vzpomeňme na Ábela, na něhož pohlédl Hospodin se zalíbením, kdežto v Kainovi zalíbení nenašel, neboť nekonal dobro. Když potom Kain pohlédl zle na Adama a svůj zlý záměr (zlý pohled) provedl, musel potom skrývat svou tvář před Boží tváří, protože na ní bylo patrné, kterak se povážlivě vzdálil od Stvořitelova záměru (od tváře Boží), stvořit člověka, aby byl jeho obrazem. Zlá myšlenka tvarovala Kainovi tvář, čehož si Bůh ihned povšiml (Gn 4,6). (Také Adam s Evou, když pojedli ze zakázaného stromu, se vyhýbali Božímu pohledu). Naopak tvář Mojžíše, jenž naslouchal Hospodinovým pokynům, jak čteme v Ex 34,29 – 35 zářila. Rovněž Ježíšova tvář na hoře (Lk 17,2). Tato epizoda zřetelně odkazuje k mojžíšovské paralele. Bůh ukazuje svou tvář či slávu na tváři toho, kdo hlásá nebo

koná jeho vůli, kdo svou vůli dokázal spojit s jeho a spolupracovat s ní. V tomto smyslu říká Ježíš Filipovi: „*Kdo vidí mne, vidí Otce*“ (J 14,9).

Smysl této věty (stejně jako příběh o proměnění Ježíšovy tváře na hoře u Lk 17,2) staví na další mojžíšovské paralele. Mojžíš mluvil s Bohem ve stanu setkávání tváří v tvář jako mluví přítel s přítelem a jeho tvář odrážela Boží slávu (Ex 33,11). Proto si musel zahalit hlavu, když mluvil ke svému lidu, protože nemluvil přímo, sám od sebe, ale jako prostředník ve jménu Boha oslovoval jeho služebníky a tlumočil vůli Pána. To, co říkal, co přikazoval, opíral o vyšší autoritu. Proto se nemohl lidem podívat do očí. Ježíš coby přítel Boží (řeceno poněkud orientálně, avšak slovy žalmisty) a zrovna tak přítel lidí (J 15,15) mluví ke svým přátelům již sebevědomě a bezprostředně: jeho vůle je vůle jeho Otce, takže hledět na jeho tvář, bylo jako hledět na tvář Boží. Služebník Mojžíš mluvil ke služebníkům Zákona, Ježíš k těm, kteří Zákon měli již ve svém srdci (jako on), ke svým přátelům.

Všechny tyto příběhy a místa tvoří také široký kontext pro pochopení povelikonočních zjevení a setkání s Ježíšem jako se skutečným člověkem. Učedníci dotyčného hned nepoznávají, ačkoli s ním jdou a hovoří tři hodiny. Avšak teprve v hostinci za stolem v jeho tváři poznávají Pána, když vzal chléb a požehnal jej. Jak píše Pavel v 2K 3,18: „*Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě - to vše mocí Ducha Páně.*“ A Ježíš svým učedníkům říká: „*Kdo vás přijímá, přijímá mne; a kdo přijímá mne, přijímá toho, který mne poslal*“ (Mt 10,40).

Vzpomeňme, že i Ježíše někteří jeho současníci pokládali za Eliáše, a stejně tak Jana Křtitele. Byl ale Jan Křtitel skutečně Eliášem? Co k tomu říká Ježíš? Všimněme si, že Ježíš mluví o Janovi jako o Eliáši obrazně: „*A chcete-li to přijmout, on je Eliáš, který má přijít*“ (Mt 11,14). Identifikace s někým z minulosti nepředpokládá fyzickou nebo metafyzickou identitu dvou historických postav žijících v dějinách po sobě, a tedy ani dokonalou shodu jejich fyzických podob. Konkrétní žijící jedinci se identifikují s historickými postavami jako živí a věrní nositelé tradice, k níž se celým svým životem hlásí stejně jako ta která postava v minulosti. V určité dějinné chvíli (jež je rovněž klíčová pro jejich identifikaci)

považují za své vlastní životní poslání sehrát obdobnou roli nebo podat svědectví a osvědčit jeho věrohodnost i vlastní smrtí.

Třeba je mít na paměti také to, že Boží tvář se nezjevuje jen jako autorita, jako moc a sláva, ale také jako její opak, její žalostný nedostatek, jako bezmoc a hanba. A to právě všude tam, kde chybí a kde se žádá spravedlnost. V takových případech se projevuje naléhavost potřeby spravedlnosti. Tehdy tvář potřebného svým pohledem obviňuje a žádá nás o laskavý pohled, o účast, o nápravu. Vnímat také tento projev naléhavé potřeby, znamená vidět tvář Boží. (O tom mluví Ježíš v Mt 25,35 – 45). Apel „hledat *ustavičně* *Hospodinovu tvář*“ (1Par 16,11; viz také Ž 27,8; Ž 105, 4) tak zůstává stále aktuální.

Použitá literatura

Prameny:

- Novum Testamentum Graece et Latine, 26. vyd., Nestle – Alda, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1984.
- Septuaginta, Rahlfs, A., (1. vyd., 1935), Duo volumnia in uno, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1982.
- Thesaurus linguae graecae, by D. L. Dumont and R. M. Smith, 1992.

Poznámka k citacím: v citacích používám ČEP, není-li uvedeno jinak (např. KRAL, ŽIL nebo JER).

Překlady pramenů:

- Apokryfy/ [z řec. s přihlédnutím k hebr. textu přel. a výkladem opatřila Starozákonní překladatelská komise při Synodní radě ČCE pod vedením M. Biče]. -- 1. vyd.. -- Praha : Kalich, 1985.
- Bible svatá aneb všecka svatá Písma Starého i Nového zákona. Podle posledního vydání z roku 1613, Ekumenická rada církví v Československu, Stuttgart 1984. (KRAL).
- Bible. Písmo svaté Starého i Nového zákona, ekumenický překlad, Ekumenická rada církví v Československu, Praha 1985. (ČEP).
- Jeruzalémská bible: svatá bible vydaná Jeruzalémskou biblickou školou: pracovní vydání. XI. svazek, Kniha Moudrosti a Sirachovec. Vyd. 1., Krystal OP, Praha, 2000. (JER)
- Jeruzalémská bible: svatá bible vydaná Jeruzalémskou biblickou školou: pracovní vydání. IX. svazek, Žalmy. Vyd. 1., Krystal OP, Praha, 1998. (JER)
- Nový zákon, přel.: F. Žilka, vyd.: J. Leichter, Praha 1946. (ŽIL).
- Rukopisy od Mrtvého moře, Přel. S. Segert, R. Řehák, Š. Bažantová, OIKOYMENH, Praha, 2007.

- Tacitus Publius Cornelius. Z dějin císařského Říma. Vyd. 1., (Dějiny 2., přeprac. vyd.). Praha: Svoboda, 1976.
- Žalmy. Přel. Václav Bogner, ed. MATĚJKA, Jan, Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 2009.
- Žalmy / [z hebr. textu přel. a výkladem opatřila Starozákonní překladatelská komise při Synodní radě ČCE pod vedením M. Biče J. B. Součka]. -- 1. vyd.. -- Praha : Kalich, 1975.

Sekundární literatura

- Aristotelés: Etika Nikomachova, přel. Ant. Kříž, Vyd. Jan Leichter v Praze, 1937.
- Bachmann, Ph.: Der erste Brief des Paulus an die Korinther. 2. Aufl.: A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung, Leipzig, 1910.
- Bič, M.: Ze světa Starého zákona II. 1. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, Praha, 1986.
- Blank, J.: Gnosis und Agape, Christologische Struktur paulinischer Mystik, in: Grundfragen christlicher Mystik, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1987.
- Böhling, A.: Zur Frage der Prädestination in Manichäismus und Christentum, in: Gnosis und Synkretismus. Ges. Aufsätze zur spätantiken Religionsgeschichte Teil: 1, Mohr, Tübingen, 1989.
- Cohen, H.: Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Gustav Fock, Leipzig, 1919.
- Conzelmann, H.: Der erste Brief an die Korinther / übers. und erklärt von Hans Conzelmann. 11. Aufl., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.
- Conzelmann, H.: Geschichte des Urchristentums, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1969.
- Delitzsch, F.: Biblischer Commentar über das Alte Testament, IV, 1. Über die Psalmen, Leipzig, 1883.
- Dinkler, E.: Prädestination bei Paulus, in Festschrift für Günther Dehn, Hrsg. W. Schneemelcher, Neukirchen, 1957.

- Eltester, W. (ed.): Christentum und Gnosis, Verlag Alfred Töpelmann, Berlin, 1969.
- Flusser, D.: Esejské dobrodružství, OIKOYMENH, přeložil Petr Sláma, Praha, 1999.
- Flusser, D. (ve spolupráci s R. Stevenem Notleyem): Ježíš, přel. Jiří Schneider, OIKYOMENH, Praha, 2002.
- Fromm, E.: Budete jako bohové: radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice, Nakladatelství Lidové noviny, Praha, 1993.
- Funda, O. A.: Ježíš a mýtus o Kristu. Vyd. 1., Karolinum, Praha, 2007.
- Harnack, A. v.: Zur Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche, in: Texte und Untersuchungen, 42, 3, Leipzig, 1918.
- Heller, J., Mrázek, J.: Nástin religionistiky: (uvedení do vědy o náboženstvích). 1. vyd. Kalich, Praha, 1988.
- Heller, J.: Světová náboženství, in: Člověk a náboženství, Křesťanská akademie, Praha, 1991.
- Jaspers, K.: Psychologie der Weltanschauungen, Piper GmbH & Co. KG, (6. Aufl. Springer – Verlag GmbH, Berlin u. Heidelberg, 1971), München, 1985.
- Jung, C. G.: Sto dopisů (výbor z korespondence) / C.G. Jung ; přel. Rudolf Starý, Sagittarius, Praha, 1996.
- Käsemann, E.: Exegetische Versuche und Besinnungen, Bd. II., Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1964.
- Klíma, O.: Videvdát, Lyra Pragensis, Praha, 1984.
- Langer, J.: Talmud (ukázky a dějiny), Svaz Čechů židů v ČSR, Praha, 1938.
- Lohmeyer, E.: Das Evangelium des Matthäus, Herausg. Werner Schmauch, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1956.
- Maier, G.: Mensch und freier Wille; Nach den jüdischen Religionsparteien zwischen Ben Sira u. Paulus, Tübingen: Mohr, 1971.
- Nötscher, F.: Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte, Peter Hanstein Verlag, Bonn, 1956.
- Pechar, J.: Být sám sebou, Hynek, Praha, 1995.

- Pokorný, P.: Christologie a křest v rané církvi, KR, roč. XLVII, č. 7, 1980.
- Pokorný, P.: Od Ježíše k teologii, Studie a texty ETF UK, Mlýn, Jihlava, 2008.
- Pokorný, P.: Vznik christologie, přel. Jaroslav Vanča, Kalich, Praha, 1988.
- Potok, Ch.: Putování: dějiny Židů. Přel. E. Adamová, E. Geissler, Š. Kovařík, Vyd. 1., Argo, Praha, 2002.
- Ratzinger, J.: Ježíš Nazaretský, II. díl, přel. D. Blahutková, Barrister & Principal, Brno, 2011.
- Richard Feder - Život a odkaz, Rada náboženských obcí v Praze v Ústředním církevním nakladatelství v Praze, Praha 1976.
- Röhser, G.: Prädestination und Verstockung: Untersuchungen zur frühjüdischen, paulinischen und johanneischen Theologie/ G. Röhser. Francke, Tübingen, 1994.
- Sidon, K.: Evangelium podle Josefa Flavie. 1. vyd., Mladá fronta, Praha, 1991.
- Scheler, M.: Řád lásky, přel. Jaromír Loužil, Vyšehrad, Praha, 1971.
- Schubert, K.: Die Gemeinde von Toten Meer, Ernst Reinhardt Verlag, München /Basel, 1958.
- Schubert, K.: Ježíš ve světle tradiční židovské literatury, přel. Jindřich Slabý, Vyšehrad, Praha, 2003.
- Schulz, S.: Zur Rechtfertigung aus Gnaden in Qumran und bei Paulus, in: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche, 56/2, Hrsg. E. Jungel, Tübingen, 1959.
- Schweitzer, A.: Die Mystik des Apostels Paulus, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1930.
- Souček, J. B.: Teologické a exegetické studie, CBS AV a UK, ČBS, Praha, 2002.
- Souček, J. B.: Teologie apoštola Pavla, Kalich, Praha, 1982.
- Šourek, M. (ed.): Hovory s Biblií: za poznáním Knihy knih a jejího významu: sborník statí 18 autorů, 1. vyd., Evangelické nakladatelství, Praha, 1991.
- Soušek, Z. (ed.): Knihy tajemství a moudrosti I., Mimobiblické židovské spisy: pseudoepigrafy, Vyšehrad, Praha, 1998.

- Tröger, W. K. (ed.): Altes Testament – Frühjudentum – Gnosis, Neue Studien zu Gnosis und Bibel, Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1980.
- Vouga, F.: Dějiny raného křesťanství, přeložil Josef Štochl, Vyšehrad, Praha, Centrum pro studium demokracie, Brno, 1997.
- Weber, M.: Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie, Johannes Winckelmann, Veröffentlicht von Mohr Siebeck, Tübingen, 1980.

Von Nächstenliebe zu Menschenliebe

Zusammenfassung

Die vorliegende Diplom-Arbeit ist dem Hauptthema der jüdisch-christlichen Ethik gewidmet, und zwar dem Thema der Nächstenliebe, ihrer Reichweite und Bedeutung. Der Ausgangspunkt der ganzen Arbeit ist der Auftrag „die Nächsten zu lieben“ (Lv 19,18), der im Rahmen einer isolierten Moral der sakralen Gemeinschaft gleichgerade mit ihrer Rückseite (mit den Aufträgen im Dt 13 einen Götzendienst oder einen Fluch dem Gott mit Tod zu strafen) angesehen wird. Die supranatural gegründete Nächstenliebe, die von der Gottesliebe zu Menschen und von der Menschenliebe zum Gott abgeleitet ist, bezieht sich verständlich nur auf die Gottesfürchtigen, die Gott und sein Gesetz aus ganzem Herz miteinander lieben. Nur diese bilden den Kreis von „Nächsten“, wobei alle gottlose zu „Feinden“ (einschliesslich der Blutsverwandten) gerechnet werden. Die Entstehung solcher Moral versteht man unter den Bedingungen ehemaligen religiös-Territorialkonflikten. Im Weiteren beobachtet Autor anhand der religiösen Schriften einen Übergang zur allgemeinen Menschenliebe. Dabei wird reflektiert, dass Auftauchen von der Gedanke der universal begriffenen Menschenliebe mit den katastrophalen geschichtlichen Ereignissen Israels korreliert. Diese Ereignisse (vor allem die Eroberungen von Jerusalem, der Verlust der Staatsselbstständigkeit und Exil) hatten einen grossen Einfluss auf Gestaltungen des religiösen Denkens und Spiritualität des Judentums. Mit der schwindenden Macht Israels wird auch ein Bild der Eschatologie im Sinne des ewigen Friedens zwischen Nationen unter der Regierung der Gerechtigkeit (ohne Ressentiments) modifiziert. Von einem ethischen Bruch in der Geschichte ist aber keine Rede. Vom praktisch-religiösen Standpunkt unterscheidet man zwei mögliche Reaktionen auf oben erwähnte Katastrophen. Das rituell orientierte und das ethisch vertiefene Handeln leben weiter nebeneinander als zwei Seiten einer Religion, oder noch anders gesagt: zwei Strategien des menschlichen Handelns vor Gottes Angesicht. Beiden ergänzen sich gegenseitig. Religiöse Rituale ohne wirklichen Busse und ethische Gewissen ohne praktisches Handeln – nichts davon führt zur Gerechtigkeit. Gibt es auch ein rein rituell

aufgefasstes ethisches Handeln ohne Liebe, die sich der Magie nähert. Dann sind die Feinde mit Liebe verfolgt, um vor Gott ungerechter zu werden. Das ist die Strategie der Essener: die Feinde immer zu hassen, aber in der Praxis mit ihnen scheinbar mit Liebe zu handeln. Auftrag Jesu „die Feinde zu lieben“ ist kein Widerhall dieser misanthropischen Ethik, aber ihrer wirkliche Gegensatz. In der weiteren Analyse dieses Auftrags wird es gezeigt, dass mit „dem Feinde“ vor allem die Mitgenossen von jüdischen Herkunft gemeint werden. Der wirkliche Universalismus der Liebe hat bewusst erst Apostel Paulus geprägt. Das hängt mit seiner Missionierung zwischen Nationen, sowie mit dem Wesen der paulinischen im Christus gegründeten Kosmologie, zusammen. In der psychologischen Darstellung der Konversion von Paulus wird besonders die therapeutische Funktion und Notwendigkeit der universalen Liebe erklärt. Die Liebe zerstört nicht, aber sie bildet und erhält die Einheit von Kosmos und Kirche. Die von der Dogmatik abgesehene Abschlussreflexion der Verschiebung im Inhalt der eigenen Botschaft Jesu und des paulinischen Glaubens an Jesus Christus (sie nimmt die Unterscheidung zwischen dem irdischen Jesus und dem kosmischen Christus an) ermöglicht erst die Frage nach dem Universalismus des Christentums zu beantworten: die unbedingte Nächstenliebe charakterisiert das Ethos von Botschaft Jesu, der die verlorene Schafe Israels wieder versammelt, um nach Hause zurückzuführen. Wenn es aber um die universal begriffene Liebe handelt, ihre ewige Quelle im preexistenten Christus besteht, durch den die Welt geschaffen wurde.

Zum Schluss kann man noch bemerken, dass die Arbeit im zweiten Plan das biblische Motiv des „Suchens des Angesichts Gottes“ folgt. In diesem Geist ist auch der Appendix am Ende der Arbeit beigefügt.