

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Disertační práce

Hospodin usmrcuje i oživuje
Polarita Božího jednání s člověkem
ve Starém zákoně

Pavel Hejzlar

Katedra Starého zákona
Vedoucí práce: doc. Petr Sláma, Th.D.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Biblická teologie

Praha 2016

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem „Hospodin usmrcuje i oživuje: Polarita Božího jednání s člověkem ve Starém zákoně“ napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 25. července 2016

Pavel Hejzlar

Bibliografická citace

Hospodin usmrcuje i oživuje: Polarita Božího jednání s člověkem ve Starém zákoně: Disertační práce / Pavel Hejzlar; vedoucí práce: Petr Sláma. Praha, 2016. 267 stran.

Anotace

Východiskem této práce jsou formule z Dt 32,39 a 1S 2,6. Budeme hledat jejich smysl a ptát se, zda mají nějakou obdobu na jiných místech starozákonního kánonu – ať už ve formě stručného výroku nebo příběhu.

Zatímco v odborné literatuře je formule z Dt 32,39 a 1S 2,6 zpravidla klasifikována jako vyznání Hospodinovy svrchovanosti, chceme doložit, že příslušné kontexty, analogické výroky v jiné blízkovýchodní literatuře a starozákonní oddíly, jež totéž vyjadřují formou příběhu, doplňují svrchovanost milosrdenstvím. Nakonec tedy nejde o to, že by Hospodin arbitrárně rozdělil smrt a život, ale že jedná s tímž subjektem ve dvou fázích, takže jeho milosrdná stránka má poslední slovo.

Expozice klíčových textů odhalí takřka pravidelné zasazení výroku nebo příběhu o usmrcení a oživení v silně polemickém kontextu, kde se moc usmrtit a oživit stává argumentem pro Hospodinovo výlučné božství. Jakkoli někteří interpreti vylučují možnost, že by výpovědi z Dt 32,39 a 1S 2,6 hlásaly víru ve vzkříšení (ta má podle nich své místo teprve v poexilní době), polemický kontext namířený proti jiným bohům a mocenským nárokům, které jejich ctitelé vznášejí na Izrael, podle našeho nálezu reflektuje drama, jež je svou povahou eschatologické – anticipuje to, že se Hospodin zastane svých věrných a potrestá jejich utiskovatele. Tímto zaměřením se zmíněné texty nijak neliší od Dn 12,1-3, místa, které podle badatelského konsenzu explicitně vypovídá o víře ve vzkříšení.

Klíčová slova

Hospodinovy atributy, monoteismus, vzkříšení, teodicea

Summary

The starting point of the present monograph is the dictum from Deut 32,39 and 1Sam 2,6. We will look for its meaning and ask whether it has any equivalent elsewhere in the Old Testament canon – be it in the form of a concise proposition or a narrative.

While scholarly literature usually classifies the dictum from Deut 32,39 and 1Sam 2,6 as a confession of Yahweh's sovereignty, we intend to provide

evidence that respective contexts, analogical statements in other Ancient Near Eastern literature and Old Testament narratives that express the same, supplement sovereignty with mercy. It is not the case that Yahweh would arbitrarily dispense death and life. He rather deals with the same subject in two subsequent stages, in a way that his compassionate side has the final word.

Exposition of key texts will reveal almost regular embedding of the dictum or story of killing and making alive in a sharply polemical context, where the power to bring death and life becomes an argument for Yahweh's exclusive deity. While some interpreters exclude the possibility of Deut 32,39 and 1Sam 2,6 saying anything about the resurrection (which is supposed to be present in post-exilic texts only), polemical context aimed at other gods and political claims made by their devotees over Israel, reflects according to our findings a drama eschatological by its nature as it anticipates the vindication of Israel or the godly by Yahweh and punishment for their oppressors. With this orientation Deut 32 and 1Sam 2 do not differ from Dn 12,1-3, a passage, which according to scholarly consensus explicitly gives voice to a resurrection faith.

Keywords

attributes of Yahweh, monotheism, resurrection, theodicy

Obsah

Úvod ...10

Cíle, teze a metoda ...10

Formule Hospodinovy svrchovanosti v Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 ...11

Pořadí smrti a života ve formulích Hospodinovy svrchovanosti ...12

Nejen formule, ale i motiv ...14

Co ve Starém zákoně platí za „usmrcení“ a „oživení“ ...16

Texty a jejich interpreti ...18

1 Formule Hospodinovy svrchovanosti v kontextech: Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 ...25

1.1 Deuteronomium 32,39 ...25

1.1.1 Dějiny ...25

1.1.2 Teologie ...27

1.1.3 Relevance ...29

1.2 1Samuelova 2,6 ...34

1.2.1 Dějiny ...34

1.2.2 Teologie ...40

1.2.2.1 Příběh Chany (1S 1,1-28) ...40

1.2.2.2 Píseň Chany (1S 2,1-10) ...42

1.2.3 Relevance ...47

1.3 Izajáš 45,7 ...53

1.3.1 Dějiny ...53

1.3.2 Teologie ...55

1.3.3 Relevance ...59

2 Motiv v dalších diskurzivních textech ...64

2.1 Služebníkovo utrpení a vyvýšení (Iz 52,13–53,12) ...64

2.1.1 Dějiny ...64

2.1.2 Teologie ...66

2.1.3 Relevance ...69

3 Motiv v dalších narativních textech ...	74
3.1 Eliáš křísí vdovina syna (1Kr 17,17-24) ...	74
3.1.1 Dějiny ...	74
3.1.2 Teologie ...	77
3.1.3 Relevance ...	78
3.2 Chizkijášova nemoc a uzdravení (2Kr 20,1-11) ...	81
3.2.1 Dějiny ...	81
3.2.2 Teologie ...	83
3.2.3 Relevance ...	85
3.3 Rút ...	89
3.3.1 Dějiny ...	89
3.3.2 Teologie ...	91
3.3.3 Relevance ...	92
4 Blízkovýchodní paralely ...	94
4.1 <i>Enúma eliš</i> ...	94
4.2 <i>Nářek umírajícího</i> ...	98
4.3 <i>Chci chválit pána moudrosti</i> ...	99
4.4 <i>Baalovský cyklus</i> ...	103
4.5 <i>Epos o Keretovi</i> ...	104
5 Vztah motivu k vybraným teologiím Starého zákona ...	109
5.1 Gerhard von Rad: usmrcuje a oživuje v dějinách ...	110
5.1.1 Teologie ...	110
5.1.2 Relevance ...	111
5.2 Georg Fohrer: král a přítel ...	114
5.2.1 Teologie ...	114
5.2.2 Relevance ...	118
5.3 Jon D. Levenson: všemohoucí, ale dynamicky ...	119
5.3.1 Teologie ...	119
5.3.2 Relevance ...	126
5.4 Jack Miles: stvořitel a ničitel ...	129
5.4.1 Teologie ...	129
5.4.2 Relevance ...	133

5.5 Walter Brueggemann: milostivý a navštěvující nepravost ...	135
5.5.1 Teologie ...	135
5.5.2 Relevance ...	139
5.6 Mark S. Smith: stal se jediným ...	144
5.6.1 Teologie ...	144
5.6.2 Relevance ...	149
6 Vztah motivu k tématu vzkříšení ...	152
6.1 Smrtelnost je lidský úděl ...	152
6.2 Vztah mezi „pádem“ a smrtí ...	153
6.3 Povaha šeólu ...	160
6.4 Sestupují do šeólu všichni? ...	163
6.5 Protějšek šeólu ...	167
6.6 Smrt jednotlivce, nesmrtelnost rodu ...	169
6.7 Izrael vychází z hrobu ...	172
6.8 Individuální nesmrtelnost? ...	174
6.9 O vzkříšení explicitně ...	178
6.10 Relevance ...	182
7 Nový zákon ...	187
7.1 Lukáš ...	187
7.1.1 Dějiny ...	187
7.1.2 Teologie ...	189
7.1.3 Relevance ...	193
7.2 Pavel ...	195
7.2.1 Kristus ...	195
7.2.2 Abraham a stvoření světa ...	196
7.2.3 Zákon ...	199
7.2.4 Každý křesťan ...	200
7.2.5 Izrael ...	202
7.2.6 Lidstvo ...	203
7.2.7 Celé stvoření ...	205
7.2.8 Apoštol ...	207
7.2.9 Bláznovská zvěst ...	208
7.2.10 Relevance ...	210

8 Uplatnění motivu v reformační teologii ...	214
8.1 Martin Luther ...	214
8.2 Jan Calvin ...	217
9 Závěr ...	221
9.1 Nejen svrchovanost ...	221
9.2 Polemika proti cizím bohům a mocenským nárokům jejich ctitelů ...	224
9.3 Koherence starozákonního Boha a kánonu ...	228
9.4 Dvě podoby motivu ...	231
9.5 Teodicea, vzkříšení a monoteismus ...	232
9.6 Monoteismus, ne toliko <i>henolatrie</i> ...	237
9.7 Novozákonní zúročení motivu ...	241
9.8 Etické a pastorační implikace ...	243
Seznam literatury ...	247
Rejstřík biblických míst ...	256
Rejstřík jmenný ...	265

Úvod

Cíle, teze a metoda

Východiskem této práce jsou formule z Dt 32,39 a 1S 2,6. Budeme hledat jejich smysl a ptát se, zda mají nějakou obdobu na jiných místech starozákonního kánonu – ať už ve formě stručného výroku nebo příběhu.

Zatímco v odborné literatuře je formule z Dt 32,39 a 1S 2,6 zpravidla klasifikována jako vyznání Hospodinovy svrchovanosti, chceme doložit, že příslušné kontexty, analogické výroky v jiné blízkovýchodní literatuře a starozákonní oddíly, jež totéž vyjadřují formou příběhu, doplňují svrchovanost milosrdenstvím. Nakonec tedy nejde o to, že by Hospodin arbitrárně rozdělil smrt a život, ale že jedná s tímž subjektem ve dvou fázích, takže jeho milosrdná stránka má poslední slovo.

Expozice klíčových textů odhalí takřka pravidelné zasazení výroku nebo příběhu o usmrcení a oživení v silně polemickém kontextu, kde se moc usmrtit a oživit stává argumentem pro Hospodinovo výlučné božství. Jakkoli někteří interpreti vylučují možnost, že by výpovědi z Dt 32,39 a 1S 2,6 hlásaly víru ve vzkříšení (ta má podle nich své místo teprve v poexilní době), polemický kontext namířený proti jiným bohům a mocenským nárokům, které jejich ctitelé vznášejí na Izrael, podle našeho nálezu reflektuje drama, jež je svou povahou eschatologické – anticipuje to, že se Hospodin zastane svých věrných a potrestá jejich utiskovatele. Tímto zaměřením se zmíněné texty nijak neliší od Dn 12,1-3, místa, které podle badatelského konsenzu explicitně vypovídá o víře ve vzkříšení.

Klíčové biblické texty představujeme formou rozhovoru s novějším badáním angloamerické, české, francouzské, izraelské, německé a slovenské provenience. Jelikož předkládaná studie spadá do oblasti biblické teologie, musí být založena na množství exegetické práce. Ta zůstává nezbytným

předpokladem, sama však není cílem. Naším úkolem je prostředkovat mezi detailními exegetickými studii a čtenářem Starého zákona, který si chce ujasnit vybrané myšlenkové linie, jež se táhnou celým korpusem starozákonní literatury. V našich souvislostech jde o témata nastolená výchozími texty (Dt 32,39; 1S 2,6) v příslušných kontextech, tj. vzájemně propojená témata Hospodinova charakteru (zejména poměru jeho hrozivé a vlídné stránky), teodiceje, monoteismu, eschatologie a vzkříšení.

Formule Hospodinovy svrchovanosti v Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7

Řada starozákonních textů vypovídá jedním dechem o Hospodinově stvořitelské i destruktivní moci.¹ Vybráme z nich Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7. První dva jsou si totiž nápadně podobné slovy o usmrcení a oživení, jež Hospodin působí v tomto pořadí. Iz 45,7 pořadí zlého a dobrého sice nezachovává, ale coby slavnostní deklarace v první osobě, již se Hospodin představuje jako jediný Bůh, který vládne nade vším, má blízko k Dt 32,39:

Nyní hleďte, jsem jedině já, jiný bůh vedle mne není, já usmrcuji i obživuji, zdeptal jsem, a zase zhojím, není, kdo by vytrhl z mé ruky. (Dt 32,39)²

Hospodin usmrcuje i obživuje, do podsvětí přivádí a vyvádí též *odtud*. (1S 2,6)

Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo, já Hospodin konám všechny tyto věci. (Iz 45,7)

Pro některé autory je vnitřní spojitost Iz 45,7 s jedním nebo oběma zmíněnými texty samozřejmostí, která nevyžaduje zdůvodnění. Walter Brueggemann staví Dt 32,39 a Iz 45,7 vedle sebe již ve své monografii *Chvála*

¹ Např. Ex 4,11; 34,6-7; 1Kr 17,20-24; 2Kr 5,7; Jb 5,18; Ž 71,20; Iz 30,26; Jr 31,28; Pl 3,32; 38.

² Není-li uvedeno jinak, všechny biblické citace v této práci jsou vzaty z *Bible: Český ekumenický překlad*, Česká biblická společnost, Praha, 2006 – včetně označení některých slov kurzivou.

Izraele, když mluví o Hospodinově kapacitě tvořit i ničit,³ stejně jako v pozdějších komentáři k Izajášovi 40-66, kde k těmto textům připojuje i 1S 2,6 a Jb 5,18 jako výroky, které z celé Bible nejvyhrocenějším způsobem proklamují Hospodinovo panství nade vším.⁴ V *Teologii Starého zákona*, jsou mu Dt 32,39 a Iz 45,7 opět dokladem Hospodinovy svrchovanosti nad dobrem i zlem.⁵

John Goldingay se k Dt 32,39 a 1S 2,6 vrací na několika místech své *Teologie*. V souvislosti s Hospodinovým panstvím nad dobrými a zlými aspekty reality k těmto textům přiřazuje také Iz 45,7.⁶ V českém prostředí činí podobně Klára Břeňová. Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 považuje za vyznání víry v Boha, jehož působnost pokrývá všechny domény – na rozdíl od specializovaných božstev polyteismu.⁷

Podle Reinharda Feldmeiera a Hermanna Spieckermanna stojí Mojžíšova píseň v Dt 32 „v těsné časové blízkosti k písni Chany“, přičemž v Dt 32,39-43 promlouvá Hospodin „s deuterioizajášovským důrazem na svou jedinečnost“.⁸ Feldmeier a Spieckermann tedy nahlíží Dt 32, 1S 2 a Deuterioizajáše pospolu.

Pořadí smrti a života ve formulích Hospodinovy svrchovanosti

Vedle otázky, zda lze Iz 45,7 právem přiřadit k Dt 32,39 a 1S 2,6, vzniká otázka, zda je Hospodinova svrchovanost skutečně vším, oč v těchto textech

³ Walter Brueggemann, *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Fortress, Philadelphia, 1988, 52.

⁴ Walter Brueggemann, *Isaiah 40-66*, Westminster, Louisville, 1998, 77.

⁵ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress, Minneapolis, 1997, 537–538.

⁶ John E. Goldingay, *Old Testament Theology*, Vol. 2: *Israel's Faith*, IVP, Downers Grove, 2006, 78.

⁷ Klára Břeňová, *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, Academia, Praha, 2011, 50-51.

⁸ Reinhard Feldmeier and Hermann Spieckermann, *God of the Living: A Biblical Theology*, Baylor University Press, Waco, 2011, 546.

běží, a zda má nějaký význam pořadí jednotlivých členů výpovědi. Zatímco podle Iz 45,7 tvoří Hospodin dobré i zlé, podle Dt 32,39 a 1S 2,6 Hospodin nejprve usmrcuje, potom oživuje. Druhý typ výpovědi by tedy snad za určitých okolností bylo možné chápat jako výraz víry v překonání smrti. V tom případě by vykladač akcentoval následnost usmrcování a oživování. Zda nebo kdy se tato interpretační možnost jeví plausibilní, zbývá prověřit.

Feldmeier a Spieckermann pokládají pořadí usmrcování a oživování v 1S 2,6 za „nutné a nezvratné“. Podle nich zde totiž nejde předně o to, že Hospodin je pánem života a smrti „a už vůbec ne o to, že by nepředvídatelně usmrcoval tady a oživoval tam. Bůh usmrcuje, aby oživil; aby daroval pravý život, svůj život“.⁹ Ostatní interpreti, které jsme výše zmínili, pořadí usmrcování a oživování nečiní předmětem svého zájmu. Místo toho chápou výpověď v jejím celku jako výraz Hospodinovy svrchovanosti, jeho panství nad životem a smrtí. Totéž platí o Hansi Walteru Wolffovi, Gerhardu von Radovi a Otto Kaiserovi, kteří rovněž chápou slova z Dt 32,39 a 1S 2,6 jako proklamaci Hospodinova panství, výraz víry v Boha, který jediný má ve svých rukách lidský život. Nezabývají se nad těmito texty otázkou, zda Hospodin přivádí mrtvé k životu.¹⁰ Radovu pozornost naopak poutá negativní aspekt výpovědi – to, že Hospodin usmrcuje. Spatřuje zde demytologizační tendenci. Smrt není entitou, jež by ve světě operovala samostatně. Usmrcuje Hospodin.¹¹ Podle Kaisera se 1S 2,6 ani netýká mrtvého, ale člověka v ohrožení života. Proto daný text nemůže vypovídat o skutečném vzkříšení.¹² Podobně skepticky se k možnosti, že by Dt 32,39 a 1S 2,6 svědčily

⁹ Feldmeier and Spieckermann, *God of the Living*, 546.

¹⁰ Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser, München, 1973, 163-164; Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964, 361; Otto Kaiser and Eduard Lohse, *Death and Life*, Abingdon, Nashville, 1981, 57.

¹¹ Rad, *Theologie*, Band II, 361.

¹² Kaiser and Lohse, *Death and Life*, 57.

o vzkříšení mrtvých, staví Philip S. Johnston,¹³ Shimon Bar-Efrat¹⁴ a Neil Gillman.¹⁵

Ralph W. Klein a Walter Dietrich sice rovněž vědí, že o vzkříšení ve smyslu resuscitace nebo eschatologické události v 1S 2,6 sotva může být řeč, avšak připouštějí, že takový výrok můžeme pokládat za předstupeň víry ve vzkříšení.¹⁶ K nim se připojíme s tvrzením, že výklad, který má výrok o Hospodinově usmrcování a oživování za pouhý idiom pro Boží svrchovanou vládu, je příliš reduktivní. I když dáme za pravdu těm, kdo prohlašují, že výroky o usmrcení a oživení nevypovídají o doslovném oživení mrtvého, přece jen svědčí o Hospodinově oživující moci.

Dále se nabízí otázka symetrie obou částí výpovědi. Koná Hospodin právě tak pohotově zlo jako dobro? A také: Je předmět usmrcování a oživování týž nebo Hospodin usmrcuje jedny, kdežto oživuje druhé? Usmrcuje arbitrárně nebo v souvislosti s jednáním subjektu? Odpověď na tyto otázky sotva může přinést rozbor samotné formule Hospodinovy svrchovanosti. Ta je totiž otevřena vícero interpretačním možnostem. Pro její vyznění bude rozhodující kontext.

Nejen formule, ale i motiv

Náš zájem se neomezuje jen na Dt 32,39 a 1S 2,6. Tyto texty jsou naším východiskem, protože zahrnují sevřenou formuli o usmrcování a oživování, jež působí Hospodin. Jak už jsme však naznačili, patrně k nim bude možné přiřadit i další, jež třeba ruší posloupnost zlého a dobrého, ale přesto s Dt 32,39 a 1S 2,6 tematicky souvisejí – zejména Iz 45,7. Nezůstaneme však jen u formulí,

¹³ Philip S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, IVP Academic, Downers Grove, 2002, 218-220.

¹⁴ Shimon Bar-Efrat, *Das erste Buch Samuel*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, 79.

¹⁵ Neil Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Vyšehrad, Praha, 2007, 58-59.

¹⁶ Ralph W. Klein, *1 Samuel*, WBC, Vol. 10, Word, Dallas, 1983, 17-18; Walter Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.2. (1Sam 2,1-4,1a), Neukirchener-Vluyn, Neukirchen, 2003-2006, 91.

kteře se snaží vyslovit povahu Hospodinova jednání s člověkem a tím i podstatné rysy jeho osobnosti několika málo slovy. Vždyť jak Hospodin s člověkem jedná a jaký tedy je, Bible často sděluje pomocí vyprávění nebo delších diskurzivních oddílů. Proto nám jde o motiv a ne jen formuli.

Hledáme starozákonní texty – diskurzivní i narativní -, které jsou formuli z Dt 32,39 a 1S 2,6 blízké tím, že: (1) Hospodin je v nich označen za původce zla i spásy; (2) „usmrcení“ i „oživení“ se týká téže osoby, případně kolektivní entity; (3) uchovávají pořadí smrti a života, s nímž se setkáváme ve zmíněné formuli, a tím jsou otevřeny interpretační možnosti, že svědčí o pohybu ze smrti do života. Pokud jde o třetí kritérium, výjimkou je Iz 45,7 – ovšem jen do doby, než zohledníme širší kontext, který pojednává – jak je u proroků obvyklé - o soudu a obnově.

Skutečnost, že Starý zákon přisuzuje negativní jednání Hospodinu, může být pro dnešního čtenáře zarážející. Platí to zvláště v případě textů, v nichž „usmrcení“ není trestem za hřích. Naše výchozí texty znají obě možnosti. V Dt 32 je „usmrcení“ Izraele důsledkem Hospodinova spravedlivého rozhořčení. Pokud však jde o Chanu, její „usmrcení“, tedy bezdětnost, nedává 1S 1-2 do příčinné souvislosti s jejím selháním.

To, zda vícero starozákonních textů představuje Hospodinovo jednání s tímž subjektem ve dvou fázích, přičemž první je negativní, pokládáme za signifikantní pro celkový obraz Boha, ježž nám Starý zákon staví před oči. Pakliže je naše chápání formule a motivu správné, Starý zákon nám představuje Boha, který sice dopouští zlé, ale následně je obrací v dobré; jeho milosrdný aspekt triumfuje. Hospodin je tak obhájen svým konečným dobrým záměrem s člověkem jako dobrotivý Bůh. Alternativní čtení pokládá formuli za pouhý idiom pro Hospodinovu svrchovanost. Hospodin pak působí, co chce – jednou dobré, jindy zlé. Do Hospodinova charakteru tedy vnáší arbitrárnost.

Co ve Starém zákoně platí za „usmrcení“ a „oživení“

Jak už bylo řečeno, někteří badatelé v souvislosti se starozákonnými - zejména žalmovými - výroky o vysvobození ze smrti či podsvětí upozorňují na skutečnost, že ti, kdo o vysvobození ze smrti prosí nebo za ně děkují, byli pouze na životě ohroženi, ale jejich život dosud ukončen nebyl. Z toho důvodu prý v těchto případech nelze mluvit o vzkříšení. Můžeme ovšem namítnout, že takové hodnocení již předpokládá určité pochopení toho, co může být míněno „vzkříšením“, a co již ne. Souhlasíme s nimi v tom smyslu, že Chana evidentně neprožila resuscitaci – návrat do pozemského života - jako postavy, které přivedli zpět k životu Elijáš a Eliša.

Na druhou stranu však nehodláme to, co Chana říká, zlehčovat. Jako bezdětná žena ve společnosti, která velmi oceňovala mateřství, prožívala Chana svého druhu společenskou smrt, což příběh podtrhuje přítomností sokyně, která se jí vysmívala. Čtenář Starého zákona ví, že dar dítěte neplodné ženě představuje *topos*. Jistě je teologicky významné, že v řadě případů neponechává Starý zákon plození ve sféře lidské kapacity, ale příchod významné postavy (Izák, Josef, Samson, Samuel), podmiňuje Božím zázrakem, „otevřením“ lůna, které Hospodin prve „uzavřel“.

Každé narození dítěte – natož pak dítěte, jež se stane praotcem či vůdcem a vysvoboditelem svého lidu – je v perspektivě Starého zákona vítězstvím nad silami smrti, které chtějí Izrael početně umenšovat, oslabovat a pokud možno vůbec vyhladit (Ex 1,7-22). Jon D. Levenson vysvětluje, že krom výslovných, eschatologicky laděných zmínek o vzkříšení v mladších vrstvách (Iz 26,19; Dn 12,2-3), odráží Starý zákon jiná očekávání, pokud jde o překonání smrti. Zejména jde o to, že nesmrtelnost se netýká jednotlivce, ale rodu či národa. Smrt jednotlivce je akceptována – jde-li o smrt po dlouhém životě pod Boží

přízní. Rozhodující však je, aby po sobě biblický hrdina zanechal potomka, nositele svého jména.¹⁷

Nahlíženo z této perspektivy se bezdětnost nebo smrtelné ohrožení jediného či vyvoleného potomka již nejví jako malicherná záležitost svým významem nesrovnatelná s fyzickou smrtí. Naopak, dar dítěte neplodnému páru je podle Levensona „funkčním ekvivalentem“ vzkříšení.¹⁸

Jestliže tedy biblické postavy prohlašují, že zakoušejí biologickou smrt, protože nemají potomka nebo společenskou smrt ve smyslu vyloučení a zapomenutí, pak jejich výpověď chceme vzít vážně, místo toho, abychom – tak jako Johnston – namítali, že dosud nemohli být mrtví, když ještě úpěli k Hospodinu.¹⁹ Volit druhý přístup by znamenalo propadat racionalismu tam, kde je více k užitku vyslechnout výpověď v její citové intenzitě. Jestliže biblické postavy zakoušejí „smrt“ v jejich různých podobách jako reálnou, právě tak skutečné je pro ně i vysvobození ze „smrti“. Teprve tato polarita ve svém celku je nositelem významu.

Zpochybňovat realitu jednoho členu páru „smrt-vysvobození ze smrti“, znamená ubírat na váze celé výpovědi a nazírat text prostřednictvím moderních individualistických a biologických kategorií, jež jsou mu cizí. Předmětem zájmu biblických textů není okamžik, kdy u jedince dojde měřitelným způsobem k vyhasnutí mozkové činnosti. Biblické texty jsou laděné existenciálně. Proto je v nich rozhodující okamžik, kdy se hrdina dostal do bezvýchodné situace. V té chvíli je již „mrtvý“, tj. bez Hospodinovy intervence nenávratně ztracený, odepsaný.²⁰ V tomto světle můžeme teprve náležitě ocenit

¹⁷ Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven, 2006, 67-79, 109-121.

¹⁸ Levenson, *Restoration of Israel*, 114-116.

¹⁹ Philip S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, IVP Academic, Downers Grove, 2002, 87, 97.

²⁰ Tímto starozákonním způsobem líčí své mezní situace i někteří pamětníci šoa: „Když Židé v Treblince mluvili o světě za dráty, neříkali ‚venku na svobodě‘, ale ‚venku v životě‘. Treblinka už patřila k říši mrtvých, a stejně tak židovští otroci, kteří v ní pracovali.“ Adam

sílu starozákonních metafor a nenapomínat Chanu, že neměla mluvit o „usmrcení“, když byla „jenom“ neplodná. Je třeba mít na paměti, že představa vzkříšení mrtvých (ať už elijášovské resuscitace nebo eschatologického znovu sestavení na prach rozpadlých těl) nebyla pro většinu starozákonních pisatelů ještě k dispozici. Měli však vlastní způsob, jak mluvit o smrtelném nebezpečí a vysvobození z něj.

Texty a jejich interpreti

Jakkoli někteří badatelé nacházejí ve Starém zákoně jen minimum podkladů pro víru ve vzkříšení a ty které akceptují, prohlašují za pozdní, případně nejednoznačné, židovská i křesťanská tradice k víře ve vzkříšení dospěly a tato víra v nich nezaujímá okrajové, ale centrální místo. Obě tradice přitom vycházejí z hebrejské Bible či Starého zákona a neodvolávají se jen na pozdní texty jako Iz 26,19 a Dn 12,2-3.

Ježíš vstoupil do židovské debaty k tématu v době, kdy nauka o vzkříšení nebyla kodifikována. Přihlásil se k farizejské pozici²¹ proti saduceům, kteří vzkříšení popírali (Mt 22,23-33; Mk 12,18-27; L 20,27-40). Odvolával se přitom na text z Tóry, nejautoritativnější části hebrejského kánonu, kterou uznávali i saduceové. Zdá se však, že jeho argument neposkytuje jen důkaz z Písma v podobě citátu, ale zvolený citát je zároveň odkazem k realitě Hospodina, živého, život udílejícího a věrného Boha, u něhož nejsou Abraham, Izák a Jákob zapomenuti. Zde nemáme co do činění s exegezí v moderním smyslu slova, ale s hermeneutickým přístupem orientovaným na „věc“, tedy

Drda, „Muž, který se vzepřel: Příběh Richarda Glazara“ in: Adam Drda a Mikuláš Kroupa, *Neznámí hrdinové*, Edice ČT, Praha, 2014, 22.

²¹ Ježíš sice neřekl, že by dával za pravdu farizeům, avšak v této věci se jeho stanovisko shodovalo s jejich. Spor o vzkříšení pokračoval v židovství i po Ježíšově odchodu (Sk 23,6-9). Vedle Nového zákona nás o víře farizeů a saduceů zpravuje Josefus Flavius. Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost*, 94-100.

v odlišení od přístupů zaměřených na text nebo čtenáře.²² Tomu odpovídá i Ježíšova výtka saduceům, že neznají Písma ani Boží moc (Mt 22,29; Mk 12,24). I tento výrok ukazuje k realitě živého Boha, který je sice Písmo dosvědčován, není v nich však uzavřen.

Svědectví o Ježíšově vzkříšení se stalo zcela určujícím pro raně křesťanské zvěstování. Pavel hlásal „vzkříšení Ukřižovaného“.²³ Ve světle velikonoční události pak bylo možné spatřovat ve Starém zákoně předobrazy vzkříšení či vyvýšení Ježíše na místo po Boží pravici. Někdy je na Písma v tomto ohledu odkazováno souhrnně, aniž by novozákonní autoři vysvětlili, která místa mají na mysli (L 24,25-27; 1K 15,3-4). Můžeme to chápat tak, že Ježíšovým učedníkům po velikonoční události celá Písma svědčila o Kristu, jeho utrpení a vyvýšení. Jindy se přece jen dozvídáme, kterou pasáž měli na mysli. Pokud šlo o Kristovu zástupnou smrt, zdůvodnění bylo hledáno především v Izajášovi 53 (Sk 8,27-35; 1Pt 2,21-25); předobraz vzkříšení bylo možné najít v Gn 22,1-19 (Žd 11,19); o vyvýšení Hospodinova služebníka mluvil Iz 52,13 (Sk 5,31); o vysvobození davidovského krále ze spárů podsvětí Ž 16,8-11 (Sk 2,25-28; 13,35); o jeho usazení po Boží pravici Ž 110,1 (Sk 2,34-35).

Takto přímočaré spojení starozákonních textů s tím, co první křesťané vyznávali o Kristu, však novější bádání pociťuje jako problém. Jádrem dilematu je to, že příslušné starozákonné pasáže měly svůj význam již pro své první adresáty a tento význam se leckdy lišil od smyslu, který jim přisoudilo křesťanské zvěstování.

Rabínské židovství vzešlo z farizejského směru a záhy – již v Mišně – prosadilo víru ve vzkříšení jako závaznou nauku – včetně jejího zdůvodnění Tórou. Traktát *Sanhedrin* 10,1 staví ty, kdo popírají, že by vzkříšení bylo

²² Manfred Oeming, *Úvod do biblické hermeneutiky*, Vyšehrad, Praha, 2001, 160, 197.

²³ François Vouga, *Teologie Nového zákona*, Mlýn, Jihlava, 2009, 18.

zahrnuto v Tóře vedle epikurejců ve výčtu těch, kdo nebudou mít podíl na budoucím životě – vzdor tomu, že je přichystán celému Izraeli.²⁴ V našich souvislostech je zvláště zajímavé, že rabíni svou argumentaci opírali – mimo jiné – o 1S 2,6. To je markantní v *Modlitbě osmnácti požehnání*, kterou se mají zbožní Židé podle rabínských předpisů modlit třikrát denně, o sabatu a svátcích čtyřikrát a na Den smíření pětkrát.²⁵ V pořadí druhé požehnání této modlitby, *Gevurot (Udatné činy)*, deklaruje Boží vůli vzkřísit mrtvé v eschatonu:

Ty jsi Pane na věky udatný, jsi ten, jenž obživuje mrtvé, velký [svou] záchranou. [Jsi ten] jenž působí vítr a dává padat dešti, milostivě zajišťuje život, [svým] hojným milosrdenstvím dává život mrtvým, podpírá padající a uzdravuje nemocné, propouští spoutané a zachovává svou věrnost zesnulým v prachu. Kdo je jako ty, pane udatných činů, kdo je ti podoben, králi mrtvých, jenž daruješ život a dáváš vzrůst záchraně. Věrný jsi, a tak obživuješ mrtvé. Požehnán buď Hospodine, jenž obživuješ mrtvé.²⁶

Text modlitby nápadně často opakuje, že Hospodin oživuje mrtvé. Zmínku o tom, že usmrcuje, spatřuje Levenson v titulu „král mrtvých“, jímž je řečeno, že smrtí vládne Hospodin. Tím je eliminován jakýkoli dualismus. Smrt není nezávislou silou. „Smrt patří k Božímu plánu právě tak jako život. Je však učiněna – nebo alespoň může být – pouze jedním stádiem tohoto plánu a ne tím posledním.“²⁷

Text *Gevurot* je vystavěn na základě Ž 146, který podává výčet Hospodinových skutků záchrany, ale ještě nezahrnuje vzkříšení. Rabíni však vzkříšení k teším Ž 146 doplnili takovým způsobem, že v *Gevurot* dominuje coby Hospodinův skutek záchrany *par excellence*. Spojnici mezi Ž 146 a myšlenkou vzkříšení tvoří slova „navěky zachovává věrnost“ (Ž 146,6).

²⁴ Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost*, 93.

²⁵ Levenson, *Restoration of Israel*, 3.

²⁶ Petr Sláma, *Tanu rabanan: Antologie rabínské literatury*, Vyšehrad, Praha, 2010, 183.

²⁷ Levenson, *Restoration of Israel*, 5.

Gevurot upřesňuje, v jakém smyslu je Hospodin věrný: „zachovává svou věrnost zesnulým v prachu“.

V našich souvislostech se jeví zvláště zajímavá jednak aluze na Hospodinovo usmrcování a ožívování (Král mrtvých, který oživuje mrtvé), jednak to, že víra ve vzkříšení, jak ji hlásá *Gevurot*, čerpá z vícera aspektů Hospodinova charakteru. Je to jeho životodárná tendence, v níž pečuje o pozemský život tím, že sesílá déšť; jeho milosrdenství, v němž podpírá klesající, uzdravuje nemocné a křísí mrtvé; jeho věrnost a konečně jeho moc či udatnost (již v názvu odstavce podle jeho prvních slov). Jestliže je Hospodin podle Ž 146 s to různými způsoby chránit život, víra ve vzkříšení, ten nejmocnější čin, jímž chrání život, se zdá být logickým završením všeho, o čem Ž 146 svědčí.

Konvenuje nám založení víry ve vzkříšení v různých, ale navzájem souvisejících, aspektech Hospodinova charakteru spíše než v tom či onom starozákonním verši. Dn 12,2-3 může přinášet v určitém smyslu novou a v rámci starozákonního kánonu takřka ojedinělou formulaci víry ve vzkříšení. To však neznamená, že teprve touto formulací víra ve vzkříšení vzniká. Pokud by tomu tak bylo, pocítovali bychom rozpor mezi touto formulací a zbytkem Starého zákona; vnímali bychom ji jako něco cizorodého.

Naším cílem není doložit, že víra ve vzkříšení stojí na formuli z Dt 32,39 a 1S 2,6. Jde spíše o to, že tyto texty výrazným způsobem souhrnně vypovídají o Hospodinově charakteru a jeho typickém jednání, o němž mluví i další starozákonní texty jinými slovy a obrazy, ale koherentně. Vstoupíme do rozhovoru s Jackem Milesem a Walterem Brueggemannem, kteří koherence ve starozákonním svědectví o Hospodinu vidí méně než my.

Jsme přesvědčeni, že vývoj na židovské i křesťanské straně, jak jsme jej načrtli, pokud jde o víru ve vzkříšení, je legitimní. Abychom však toto mohli říci, musíme rozlišit dva interpretační kroky. Nejprve uznat různorodost

starozákonních látek, která souvisí s posuny v řešení některých otázek, k nimž docházelo při setkání jahvistické víry s novými dějinnými okolnostmi. To nás ochrání před promítáním pozdějších nadějí do textů, v nichž ještě rozvinuty nejsou. Můžeme například uznat, že slova žalmů oslavující vysvobození z šeólu zpravidla nejsou míněna jako výpovědi o vzkříšení.

Druhým interpretačním krokem, který je implikován v tom, jak Nový zákon či *Gevurot* používají Starý zákon, aby vydali svědectví o Boží moci, která křísí mrtvé, je teologická interpretace – dotazování se celku starozákonního kánonu, o jakém Bohu mluví a jak se to týká problematiky lidské smrtelnosti. Tento přístup vychází z předpokladu, že svatá Písma – vzdor vší své různorodosti - jsou vposledu svědectvím o jediném Bohu, který třeba v různých obdobích jednal různým způsobem, ale je osobou, která nepostrádá integritu.

Položíme-li uvedenou otázku Starému zákonu jako celku, zjišťujeme, že na ni má velmi nadějnou odpověď. Soustavně totiž Hospodina staví do protikladu k silám, jež plnému životu nepřejí. Jsou to síly chaosu a zmaru, propastné tůně, sucha, bídy, otroctví, neplodnosti, společenského ponížení, vyhnanství a národy nepřátelské vůči Izraeli. To vše jsou v podání Starého zákona síly ohrožující samotnou existenci Izraele nebo jednotlivých Izraelců. Všechny tyto veličiny hrozí život Izraele ukončit nebo jej alespoň proměnit v živoření. Můžeme je proto považovat za ekvivalent smrti.²⁸

Jestliže Hospodin nepřátele Izraele znovu a znovu přemáhá a proroci slibují, že je jednou přemůže s konečnou platností, pak tedy Starý zákon různými způsoby – za použití celé řady metafor – svědčí o Bohu, který se staví na stranu života a znovu jej udílí právě tam, kde již z lidského hlediska není naděje. Odtud je k vyznání Boha, který křísí mrtvé v eschatologickém smyslu již jenom krůček. Souhlasíme proto s Levensonem, že pokud jde o víru ve

²⁸ Levenson, *Restoration of Israel*, 41-50.

vzkříšení, nebyl Izrael odkázán na import perských představ.²⁹ Víra ve vzkříšení vychází z toho, jaký je Hospodin; jak se osvědčil proti mnoha různým nepřátelům, kteří hrozili Izrael zahubit. Jak uvidíme, výroky z Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 – stejně jako příběhy o Elijášově vzkříšení mrtvého chlapce (1Kr 17,17-24) a uzdravení Chizkijáše ze smrtelné nemoci (2Kr 20,1-11) – jsou zasazeny v kontextech, jež zrcadí konflikty Izraele s jinými národy a jejich božstvy. Právě v těchto souvislostech je Hospodin proklamován jako pán života a smrti.

Výpověď „Hospodin usmrcuje i oživuje“ se jako teze činící si nárok na univerzální platnost vzpírá jakémukoli omezování, tedy i omezování, které říká, že v době, do níž je tento výrok zasazen, nemohlo jít o výraz víry ve vzkříšení mrtvých. Takto restriktivního čtení se dopouští například Gillman, když po citaci Dt 32,39 a 1S 2,6 konstatuje: „Zde není ani náznak myšlenky vzkříšení.“³⁰ Výrok však svědčí o jediném pánu nad životem i smrtí z jehož kompetence není vyňat ani šeól. Rozdílení smrti a života je v něm tedy výpovědí o výjimečné moci, jež překonává ty nejzazší meze. Podobně jako v Iz 45,7 jde o to, že Hospodin je ten první a poslední, že vedle něj není žádná konkurenční realita – ani ve světě bohů ani ve světě velmocí a jejich králů. Výrok tedy sice nerozebírá, jak přesně Hospodin vyvádí ze šeólu, ale zato s nejvyšším možným důrazem vyhlašuje Hospodinovo panství nad šeólem. V tomto smyslu se víry ve vzkříšení týká – vzdor tomu, že nereferuje o resuscitaci mrtvého.

Navíc – jak o tom ještě bude řeč – Dt 32 i 1S 2 – mají eschatologické rysy. Dt 32 hlásá Hospodinovo konečné vítězství nad nepřáteli Izraele a jeho milostivý návrat k Izraeli navzdory hříchům a soudům. To vše se v rámci dějin může uskutečnit jen předběžně. V konečném důsledku je tedy výpověď Dt 32

²⁹ Levenson, *Restoration of Israel*, 216.

³⁰ Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost*, 59.

orientována k eschatonu. Právě tak Chanina píseň hlásá převrácení rolí, které anticipuje konečný Boží soud. Není náhoda, že na obě pasáže naváží Lukáš a Pavel právě v eschatologických souvislostech.

1 Formule Hospodinovy svrchovanosti v kontextech: Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7

1.1 Deuteronomium 32,39

רָאוּ עַתָּה כִּי אֲנִי אֲנִי הוּא וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי אֲנִי אֶמְצֵה וְאֶחְיֶה מִחַצְתֵּי
וְאֲנִי אֶרְפָּא וְאֵין מִיָּדַי מִצִּיל:

Nyní hleďte, jsem jedině já, jiný bůh vedle mne není, já usmrcuji i obživuji, zdeptal jsem, a zase zhojím, není, kdo by vytrhl z mé ruky. (Dt 32,39)

1.1.1 Dějiny

Dt 32 patří podle Thomase C. Römera mezi oddíly, jejichž vložení do knihy Deuteronomium si vyžádalo oddělení této knihy od deuteronomistických dějin (Dt-2Kr). V souvislosti s ustavením Tóry jako svébytného celku, v němž dominuje Mojžíšova postava, bylo redaktory pocíťováno jako náležité, uzavřít knihu Deuteronomium a s ní i Tóru zprávou o Mojžíšově smrti (Dt 34), jíž předchází Mojžíšovo požehnání (Dt 33; ekvivalent Jákobova požehnání v závěru Geneze – Gn 49). Mojžíšova píseň (Dt 32) vyhlíží události, k nimž má dojít v zaslíbené zemi a jejichž líčení již není součástí Tóry.³¹

Knihu Deuteronomium charakterizuje perspektiva, v níž je zaslíbená zem nahlížena zvenčí. Posluchač Mojžíšových proslovů, jež Deuteronomium tvoří, se nachází v Zajordání, v moábské zemi (Dt 1,1 a 5). Tato perspektiva je identická s perspektivou exilní a diasporní židovské komunity. Mezi doklady konečné redakce knihy Deuteronomium v perské době počítá Römer jednak

³¹ Thomas C. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T. & T. Clark, London, 2005, 182. Podobně Feldmeier a Spieckermann prohlašují Dt 32 za „pozdní poexilní text, který se ohlíží na z větší části dokončený Pentateuch“. Reinhard Feldmeier and Hermann Spieckermann, *God of the Living: A Biblical Theology*, Baylor University Press, Waco, 2011, 3.

zamlčení Jeruzaléma (Hospodin si přeje být uctíván na místě, které si vyvolí, avšak toto místo není nikde v Deuteronomiu jmenováno),³² jednak zahrnutí oblasti Babylona do zaslíbené země (Dt 1,7b; 11,24)³³ a skutečnost, že podle Dt 6,6-9 se každý dům stává chrámem (příkázání bývala zapsána na veřejných chrámu).³⁴ Dalším rysem Deuteronomia je důraz na oddělení se od okolních národů, který podle Römera rovněž odpovídá perskému období. Šlo zejména o nepřijetí židovské populace, jež zůstala v zemi, ze strany exilní komunity.³⁵

Jakkoli Deuteronomiu dominuje prorok Mojžíš, je to již mrtvý prorok, jehož učení se nyní nachází v rukách písařů. I toto odpovídá poexilnímu přesvědčení o konci prorocké aktivity, jak je reflektuje talmudický traktát *Baba Bathra* 12a. Mojžíš je knihou Deuteronomium představen jako norma všech proroků. Ti, kdo po něm následují, jsou z této perspektivy již jen jeho vykladači.³⁶ Zakládající mýtus deuteronomistické školy, příběh o nálezu knihy zákona v chrámě za vlády Jóšijáše (2Kr 22-23), naznačuje, že na reformy již bylo pozdě. Chrám během několika desetiletí podlehl zkáze. Nalezená kniha zákona si však přesto podržuje platnost. S ní lze totiž zkázu chrámu alespoň pochopit a žít zbožně i bez něj.³⁷

Celý korpus deuteronomistických dějin, včetně knihy Deuteronomium, má být podle Römera dějinnou konstrukcí, jež teologicky zdůvodňuje zničení Jeruzaléma v roce 587 př.n.l. a exil. Zkáza chrámu, deportace krále a ztráta územní celistvosti Judska znamenalo v dobovém nahlížení reality porážku Hospodina, izraelského národního božstva. Cílem deuteronomistických dějepisců bylo poskytnout pro vzniklou situaci alternativní vysvětlení. Podle nich Hospodin nebyl poražen, ale opustil svůj lid v důsledku jeho hříchů.

³² Römer, *Deuteronomistic History*, 182.

³³ Römer, *Deuteronomistic History*, 175.

³⁴ Römer, *Deuteronomistic History*, 176.

³⁵ Römer, *Deuteronomistic History*, 170.

³⁶ Römer, *Deuteronomistic History*, 131-132.

³⁷ Römer, *Deuteronomistic History*, 51.

Exilem svůj lid vychovává.³⁸ Téma daru země a jeho ztráty je pro deuteronomisty zcela zásadní. Země byla slíbena praotcům, vybojována Jozuem, její ztrátu ohlašují řeči na rozloučenou (Mojžíše, Jozua, Samuele) i Šalomounova inaugurační řeč. O její ztrátě referuje závěr 2. knihy Královské.³⁹

1.1.2 Teologie

Autor Mojžíšovy písně (Dt 32) již zná duchovní nástrahy, které číhají v zaslíbené zemi – právě tak jako exil. Odkazuje na komunitu v exilu a oslabenou populaci v Judsku: „konec se zajatým i se zanechaným“ (v. 36). Chová však naději na návrat z exilu nebo ho již zakouší.

Ačkoli je dikce Deuteronomia ponejvíce ovlivněná asyrskými vazalskými smlouvami,⁴⁰ samotná Mojžíšova píseň je patrně starší než Deuteronomium a se vztahem panovník-vazal nepočítá. Překvapivě nezmiňuje ani smlouvu. Vztah mezi Hospodinem a Izraelem pojímá analogicky ke vztahu otec-syn.⁴¹ Jako „Otec“ Izraele je Hospodin představen již ve v. 6, o Izraelcích se mluví jako o jeho synech a dcerách ve v. 19-20. Nechybí ani mateřské metaforu – Hospodin Izrael v bolestech zrodil (v. 18), snad i v. 11 jestliže se jedná o orlici spíše než o orla.

Centrálním tématem písně je Hospodinova věrnost v protikladu k nevěrnosti jeho lidu. Hospodin je v písni nejčastěji titulován jako „Skála“ (v. 4, 15, 18, 30, 31). Hospodin je takto stálý, zatímco jeho lidský protějšek je vrtkavý. Izrael ve svém poblouzení pokládá za svou „skálu“ jiné bohy, v jejichž případě se však ukáže, že nejsou s to vysvobodit (v. 31, 37).

³⁸ Römer, *Deuteronomistic History*, 110-112.

³⁹ Dt 1-30; Joz 1,1-9; Joz 23; Sd 2,6-3,6; 1S 12,1-15; 1Kr 8; 2Kr 17. Römer, *Deuteronomistic History*, 116-117.

⁴⁰ Römer, *Deuteronomistic History*, 74-78.

⁴¹ Patrick D. Miller, *Deuteronomy*, John Knox, Louisville, 1990, 227; Duane L. Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, WBC, Vol. 6A, Nelson, Nashville, 2001, 794.

Ekvivalentem „Skály“ je v synonymním paralelismu ve v. 4 „Bůh pravdy“ či „věrnosti“ (לֵאלֹהֵי אֱמֻנָה). Pevnost jeho charakteru je podtržena ještě dvěma adjektivy: „spravedlivý“ (צַדִּיק) a „přímý“ (יָשָׁר). Je-li potom Izrael nazván jménem „Ješurún“ (v. 15, יְשׁוּרֻן), jež je odvozeno právě od kořene שׁוּר, očekávali bychom, že bude zrcadlit přímost svého Boha. Verš 15 naopak konstatuje, že když se Izraeli začalo dařit dobře, na svého Boha zapomněl a odvrátil se od něj k jiným bohům. Tím se zpronevěřil svému jménu a poslání. Nyní je z něj „pokolení pokřivené“ (v. 5).

Kontrast mezi jednáním obou partnerů je podtržen Hospodinovou péčí na straně jedné, péčí jakou nevěnoval žádnému jinému národu, a tím, že se Hospodin od Izraele nedočkal odpovídajícího vděku. Místo toho se Izrael obrací k jiným bohům a vzbuzuje Hospodinovu žárlivost. V této fázi je vztah mezi nimi ohrožen – právě tak jako samotná existence Izraele, který Hospodin vydává na pospas nepřátelům.

Mojžíšova píseň má rysy soudní řeči. Mluví se nejprve dovolává svědků - nebes i země (v. 1 srov. Dt 30,19; 31,28). Následuje obžaloba (v. 5-18) a vynesení rozsudku (v. 19-25). Překvapivé je, že vynesením rozsudku řeč nekončí. Ke slovu totiž ještě přijde Hospodinovo slitování (v. 28-43). Rozsudek nad Izraelem tak ovšem nebude anulován, ale pouze zmírněn. Původní rozsudek smrti se nebude týkat celého národa. Zbytku Izraele se Hospodin zastane. Hospodinův hněv, jenž původně vzplanul proti Izraeli, se obrátí proti jeho nepřátelům.

Tím, co všemu předcházelo, bylo ovšem vyvolení Izraele a Hospodinova otcovská péče o něj, dosvědčená první částí Mojžíšovy písně (32,1–14).⁴² To jsou zakládající události, východiska, jež umožňují jakoukoli další interakci

⁴² Christensen člení Mojžíšovu píseň (32,1–43) na tři cykly: (1) Boží požehnání darovaná Izraeli v minulosti (v. 1–14); (2) Hřích Izraele vzbuzuje Boží hněv (v. 15–29); (3) Boží trest a spása (v. 30–43). Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9, WBC*, Vol. 6A, x.

mezi Hospodinem a Izraelem. Testem jejich vztahu je nová situace vzniklá příchodem do zaslíbené země, kde je Izrael obklopen dobrými dary a přestává pociťovat bezprostřední závislost na Hospodinu, který jej sytil v nehostinném kraji na cestě z Egypta.

Zároveň se Izraeli nabízí alternativní vysvětlení plodnosti a štěstí ve formě baalovského náboženství kenaanských starousedlíků. Mojžíšova píseň anticipuje podlehnutí Izraele těmto svodům, což Hospodin neponechá bez odezvy. Izrael tak pozná aspekty Hospodinova charakteru, jež se dosud neuplatnily. Hospodin se projeví jako žárlivý Bůh (Dt 32,16 a 21; srov. Ex 34,14; Joz 24,19). Izrael pozná jeho zničující hněv. Ohled na vlastní reputaci (v. 27) a lítost nad Izraelem v jeho zuboženém stavu (v. 36; srov. Za 3,2) však Hospodinu nedovolí připustit naprostou zkázu vyvolaného lidu. Ve vztahu k Izraeli tak nakonec zvítězí Hospodinova milosrdná stránka.

1.1.3 Relevance

Verš, který nás zajímá především, Dt 32,39, je součástí závěrečné části Mojžíšovy písně.⁴³ Lze tedy očekávat, že – spíše než aby uváděl zcela nové téma – shrnuje a podtrhuje to, co již bylo řečeno. Je-li tomu tak, čtenář bude zakoušet harmonii mezi sekvencí „usmrcuji i obživuji“ a tím, jak píseň dosud líčila Hospodinovo jednání s Izraelem v dějinách. V opačném případě by výrok z Dt 32,39 působil rušivě.

Izolovaně bychom výrok o usmrcování a oživování mohli chápat jako pouhou deklaraci Hospodinovy svrchovanosti. Tomuto výkladu se zdají nasvědčovat slavnostní přísežné formule, které daný výrok obklopují: „Nyní hleďte, jsem jedině já, jiný bůh vedle mne není“ (v. 39a) a „Pozvedám ruku k nebi a pravím: Já jsem živ navěky!“ (v. 40).

⁴³ Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, x.

Je zde ovšem širší kontext kapitoly, knihy a celého deuteronomistického díla. Ten nás naopak přesvědčuje o tom, že sekvence usmrcuje-oživuje je výrazem svébytné teologie dějin a týká se soudu a milosti prokázané Izraeli v tomto nezaměnitelném pořadí. Tímto tvrzením nechceme zcela vyloučit chápání výroku o usmrcování a oživování z v. 39b jako proklamaci Hospodinovy svrchovanosti. Tento moment je zde jistě též přítomný. Jde totiž o vyznání namířené polemicky proti pretendentům božství. Tváří v tvář jejich nárokům je třeba říci, že právě Hospodin a nikdo jiný je pánem života a smrti, poslední skutečností, na niž je člověk chtě nechť odkázán.

Výklad akcentující Hospodinovu svrchovanost však ještě neřeší, proč by Hospodin měl nejprve usmrcovat a pak oživovat. Běží snad v pořadí členů výpovědi „usmrcuji i obživuji“ jen o starověkou blízkovýchodní konvenci, podle níž je třeba jmenovat nejprve smrt a potom život? I konvence by měla z něčeho vycházet. Přitom v tomto případě je nápadně převráceno logické, zkušeností potvrzované, pořadí času rození a času umírání (Kaz 3,2).

Máme za to, že převrácení obvyklého pořadí zrodu a úmrtí signalizuje mimořádný Boží zásah do lidského života. Formule tedy nemluví o běžném rození a umírání, jež běží takřka samovolně, ale představuje Hospodina jako toho, kdo do přirozeného řádu věcí vstupuje svrchovaně a překvapivě. Přitom Dt 32 líčí, jak Hospodin s Izraelem v dějinách jedná. Přivádí Izrael na pokraj vyhlazení („usmrcuje“), ale pak se jej ujímá („oživuje“).

Ze samotné formule sice nevyčteme, zda se usmrcování týká Izraele nebo jeho nepřátel. Středem pozornosti je však v celé kapitole Hospodinův jedinečný vztah s Izraelem. Boží lid je nejprve „usmrcen“, což představuje první překvapení. Izrael totiž má všechny předpoklady

k tomu, aby byl požehnaný a chráněný. Druhé překvapení spočívá v tom, že Hospodin svůj rozsudek smrti nad Izraelem nedovede do konce.

„Usmrcení“ odpovídá vydání Izraele do moci nepřítele (Hospodin je „vydal v plen“ v. 30b). Již paralelismus, jehož je formule součástí, signalizuje, že usmrcení a oživení se týká téhož subjektu. Jeho ekvivalentem je totiž zdeptání a zhojení z druhé části paralelismu (Dt 32,39b). „Usmrcení“ ve v. 39 je metaforickým opisem tvrdých výchovných ran, jež se na Izrael sypou v důsledku jeho unikátního synovského vztahu k Hospodinu. V rámci vztahu otec-syn však není cílem úderů destrukce, ale náprava (srov. 2S 7,14-15).

„Oživení“ v těchto souvislostech jednoznačně odpovídá obnově zdecimovaného Izraele. Druhou stranou téže mince je usmrcení nepřátel Izraele. Ty však už formule „usmrcuji i obživuji“ neřeší. Oživení Izraele je umožněno usmrcením nepřátel, kteří prve Izrael likvidovali. Nepřátelům Božího lidu oživení slíbeno není.

Mojžíšova píseň však není laděna bojovně vůči všem neizraelským národům. Rozlišuje národy obecně, jejichž existence – snad dokonce včetně jejich náboženství – je legitimní (Dt 32,8) a jejich podmnožinu, která se k Izraeli staví nepřátelsky, přičemž jejich nepřátelský postoj není zdůvodněn žádnou osudovou daností.

V samém závěru písně zableskne naděje pro národy (דִּיּוֹל Dt 32,43), které se mají radovat spolu s Božím lidem. Skutečnost, že Izrael je středem Hospodinova zájmu, není namířena proti ostatním národům. Také ony se nakonec podílejí na spáse, již Hospodin zahrne Izrael. S touto představou pracuje apoštol Pavel ve svém zdůvodnění misie mezi pohany (Ř 9-11; na Dt 32,43 odkazuje v Ř 15,10).⁴⁴

Jakkoli Dt 32 ohlašuje nepřátelům Izraele toliko zkázu a nemá pro ně naději (s možnou výjimkou v. 43, u nějž však není jasné, zda se týká

⁴⁴ Viz kapitoly 7.2.5 a 7.2.10 této práce.

nepřátelských národů), širší kontext starozákonního kánonu zahrnuje i krajní pozici, jíž je Hospodinův vlídný příklon k národům, které v určitých dějinných okolnostech vystupovaly jako nepřátelé Izraele. Walter Brueggemann načrtává schéma Hospodinova jednání s velmocemi (Egyptem, Asýrií, Babylonií a Persií). Hospodin jim nejprve svěřuje určitý mandát, velmoci však rebelují a své kompetence překračují. Následuje Hospodinův soud nad nimi, ale i zaslíbení obnovy.⁴⁵ Nejnápadnější paralelu mezi Hospodinovým jednáním s Izraelem a s velmocí svého času nepřátelskou vůči Izraeli nacházíme ve slovech Izajáše: „Hospodin udeří na Egypt, udeří i vyléčí, a oni se obrátí k Hospodinu; on přijme jejich prosby a vyléčí je“ (Iz 19,22). Spatřujeme zde analogii k „zdeptal jsem, a zase zhojím“ z Dt 32,39 a tedy sekvenci Hospodinovy destruktivní a restorativní akce na témže subjektu.

Můžeme konstatovat, že formule „já usmrcuji i obživuji“ je v souvislostech Mojžíšovy písně výrazem dynamiky Hospodinova jednání s Izraelem v určitém časovém úseku příběhu Izraele, úseku, který se týká soudu a obnovy. To dobré, jež Hospodin Izraeli prokázal vyvolením, vysvobozením z Egypta a péčí na poušti, není do formule zahrnuto, ale zůstává jejím předpokladem. Formule „já usmrcuji i oživuji“ v kontextu Dt 32 vychází z již existujícího vztahu mezi Hospodinem a Izraelem. Na počátku tedy není Hospodinova vůle usmrcovat, ale jeho otcovská péče. „Usmrcení“ si vyžádá teprve zrada, jíž se Izrael dopustí na své „Skále“. I v této dramatické situaci, jež hrozí vztah mezi nimi anulovat, však Hospodinovo milosrdenství nakonec převáží.

Novozákonní variací na popsanou dynamiku jsou výroky jako: „Jsme-li nevěrní, on zůstává věrný, neboť nemůže zapřít sám sebe“ (2Tm 2,13) nebo

⁴⁵ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress, Minneapolis, 1997, 492-527.

„milosrdenství vítězí nad soudem“ (Jk 2,13). Pozoruhodné novozákonní navázání představuje Zj 1,17-18, text, který jak ono „já“, které nemá obdoby, tak usmrcování a ožívování, aplikuje na Krista. Ten je subjektem usmrcení a oživení; zároveň i tím, kdo udílí život mrtvým.⁴⁶

Podobně jako 1S 2,1-10 a Iz 44,24-45,13, je i Mojžíšova píseň laděna polemicky. Hospodinovu výjimečnost postuluje na pozadí jiných božstev, která sice nejsou jmenována, ale jsou zprvu považována za dostatečně reálnou alternativu k Hospodinu. Tyto božské síly jsou však při bližším pohledu demaskovány jako nicotné; tj. vedle Hospodina nemohou obstát jako zástupci téže kategorie.

Christensen uvádí Iz 45,6-7 mezi „nejbližšími paralelami“ k Dt 32,39 – spolu s dalšími odkazy na Deuteroizajáše (Iz 41,4; 43,10, 13; 44,6; 45,22; 48,12). Společným tématem je bezmoc cizích bohů v kontrastu s Hospodinovou mocí.⁴⁷

Römer staví deuteronomistické pisatele a Deuteroizajáše vedle sebe či spíše proti sobě jako reprezentanty dvou možných reakcí na exil. Zatímco Deuteroizajáš odmítá vzpomínat na dřívější věci (Iz 43,18-19) a cele se upíná k budoucnosti, již ve víře anticipuje, typickou deuteronomistickou reakcí na krizi, je sepsání dějin, jež vysvětlují, jak mohlo ke zkáze chrámu a k exilu dojít. Oba autorské okruhy se liší nejen v tomto celkovém přístupu, ale i v otázce monoteismu. Shodují se v tom, že vítězství Babyloňanů nepovažují za doklad Mardukovy svrchovanosti. Deuteroizajáš si je jist, že vedle Hospodina již nikdo není a modly jsou směšné i se svými ctiteli; deuteronomisté ještě s existencí jiných bohů počítají.⁴⁸ Dodejme, že se to projevuje i v Dt 32.

⁴⁶ Telford Work, *Deuteronomy*, Brazos, Grand Rapids, 2009, 293.

⁴⁷ Christensen, *Deuteronomy 1:1-21:9*, 819.

⁴⁸ Römer, *Deuteronomistic History*, 112-114, 172-175.

1.2 1Samuelova 2,6

יְהוָה מְמִית וּמְחַיֶּה מוֹרִיד שְׂאֵל וְיַעַל:

Hospodin usmrcuje i obživuje, do podsvětí přivádí a vyvádí též odtud. (1S 2,6)

1.2.1 Dějiny

Knihy Samuelovy patří k nejrozsáhlejšímu bloku biblické literatury, tzv. deuteronomistickým dějinám (Dt až 2Kr). Ty tvoří ucelený příběh od mojžíšovských počátků do konce judského království.⁴⁹ Podle Thomase Römera narůstaly deuteronomistické dějiny do nynější podoby v několika fázích. Rozlišuje vznik deuteronomistické knihovny v novoasyrském období, exilní a perskou redakci.

První deuteronomisty hledá Römer mezi vyššími úředníky v Jeruzalémě a to v rozvinutém státě, který v Judsku neexistoval před 8. stoletím př. n. l.⁵⁰ Na dění v regionu měl zásadní vliv vzestup a úpadek Asýrie. Moc novoasyrské říše neustále vzrůstala od 9. století př. n. l. a počínaje vládou Tiglat-Pilesera (745-727) se všechna království v Sýrii a Palestině octla pod vládou Asyřanů. Severní izraelské království bylo ve srovnání s Judskem hospodářsky rozvinutější a tedy z hlediska Asyřanů atraktivnější kořist. Záhy bylo nuceno stát se vazalským státem, což bylo definitivně zpečetěno obsazením Samaří, hlavního města Izraele, v roce 722 př. n. l. a přičleněním severního království coby provincie k novoasyrské říši.⁵¹

V důsledku těchto událostí Jeruzalém – dosud nevelká vesnice na judské vysočině – nabyl na významu. S přílivem uprchlíků ze severu jeho populace vzrostla z tisíce na patnáct tisíc. Asyrský tlak na severní království eliminoval souseda, který Judsko do té doby zastiňoval. Judsko profitovalo

⁴⁹ Römer, *Deuteronomistic History*, 11.

⁵⁰ Römer, *Deuteronomistic History*, 46.

⁵¹ Römer, *Deuteronomistic History*, 69.

z mezinárodního obchodu, který umožnila asyrská kontrola celého regionu. Ekonomické příležitosti vyžadovaly centralizovanou správu Judska – na úkor do té doby převládajícího klanového uspořádání agrární společnosti. Jeruzalém tím nabýval na významu. Poprvé v judských dějinách vznikly podmínky pro vznik třídy profesionálních písařů. Jejich úkolem bylo vést hospodářské záležitosti dvora, sepisovat smlouvy, královské kroniky a poskytovat ideologické krytí králových plánů.⁵²

Podle Römera je vznik deuteronomistických dějin vázán právě na tuto písařskou třídu – konkrétně na dvoře krále Jóšijáše. Ten začal vládnout roku 639 př. n. l. – dle 2Kr 22,1 ve věku osmi let. Kvůli královi nízkému věku za něj zprvu vládli písaři a rádcové. Pro vliv písařů na Jóšijášově dvoře svědčí také vyprávění o nálezu knihy Zákona v chrámu (2Kr 22-23), podle něž písař Šáfan předčítá slova knihy Zákona králi. Během Jóšijášovy vlády - v druhé polovině 7. století - byla Asýrie oslabena vnitřními a vnějšími konflikty. Vzniklé mocenské vakuum poskytlo prostor nacionalistickým snům Judejců. Zde mají podle Römera své *Sitz im Leben* charakteristické deuteronomistické důrazy na sjednocení celého Izraele pod vládou davidovského potomka sídlícího v Jeruzalémě a spravujícího Hospodinův chrám – jediné přijatelné místo bohoslužby.⁵³

Deuteronomisté zpracovali rovněž látky severního původu, avšak z judské perspektivy. Králové severu – Saulem počínaje, přes Jarobeáma k Achabovi – jsou pro ně sponzoři nepravého kultu. Příběhy knih Samuelových mají doložit, že celý Izrael dobrovolně přijal Davidovu vládu. Jóšijáš se v rámci deuteronomistické propagandy stává novým Davidem. Z této pohnutky pramení velkolepé líčení Davida a jeho království coby zlatého věku.⁵⁴ Jóšijáš se v deuteronomistickém podání stává také novým Jozuou, který rozjímá nad

⁵² Römer, *Deuteronomistic History*, 70.

⁵³ Römer, *Deuteronomistic History*, 70-71.

⁵⁴ Römer, *Deuteronomistic History*, 95-96.

knihou Hospodinova zákona dnem i nocí (Joz 1,8) a dobývá zaslíbenou zem. Kniha Jozue se tak stává vojensko-politickým programem. Bezprostředním Jóšijášovým cílem pak nedaleký Bét-el s konkurenční svatyní.⁵⁵

První edice deuteronomistických dějin, tj. edice z novoasyrského období, podle Römera patrně nebyla komplexním dílem, ale spíše sbírkou několika svitků propagandistické povahy, jejichž cílem je náboženská, politická a ekonomická reforma judské společnosti na konci 7. století. Sbírkou nejspíš zahrnovala zákony (Dt 12-25), texty reflektující Jóšijášovy vojenské ambice a územní nároky (Joz 3-12) a knihu judských a izraelských králů legitimující davidovskou dynastii (1S-2Kr). Všechny tyto látky zřetelně odrážejí vliv novoasyrské kultury (např. vliv asyrských vazalských smluv na některé pasáže knihy Dt).⁵⁶

Ačkoli vznik deuteronomistických dějin datuje Römer do novoasyrského období, teprve v následujícím, novobabylonském či exilním období, prošly tradované látky zásadními úpravami, které měly co do činění s celkovým pochopením dějin po krizi z roku 587 a rozhodující měrou přispěly k ustavení židovské identity jako exilního společenství, které se nachází mimo zaslíbenou zemi. Exilní verze deuteronomistických dějin je svědectvím o tom, jak se judské elity vyrovnaly s traumatem, jež pro ně znamenala ztráta jistot v králi, chrámu a vlastní zemi.⁵⁷ Pod tlakem událostí si do původní novoasyrské edice našly cestu závěti Mojžíše (Dt 1-30), Jozuy (Joz 23), Samuele (1S 12), Šalomounova modlitba při vysvěcení chrámu (1Kr 8) a narativní vyhodnocení v samém závěru deuteronomistických dějin (2Kr 17), které ztrátu země předvídají.⁵⁸

⁵⁵ Römer, *Deuteronomistic History*, 81-90.

⁵⁶ Römer, *Deuteronomistic History*, 71.

⁵⁷ Römer, *Deuteronomistic History*, 110-111.

⁵⁸ Römer, *Deuteronomistic History*, 122-123.

Tím, že ztrátu země interpretovali jako trest, uchovali exilní deuteronomisté víru v Hospodina. Zkáza Jeruzaléma totiž podle nich nedokazovala převahu babylonských božstev. Odkaz na svrchovaného Boha, který má ve svých rukách dějiny, jim také umožnil pohlížet shovívavě na babylonskou vládu – v protikladu k Deuteroizajášovi (Iz 13-14).⁵⁹ Zmíněný postoj podle Römera dokládá, že exilní redakce proběhla v Babylónii. Tomu nasvědčuje i otevřený konec deuteronomistických dějin (2Kr 25,27-30), z nějž je patrné, že autor ještě neví, zda exil skončí; a také mýtus prázdné země (2Kr 25,21), který neodpovídá historické skutečnosti, ale představuje sebepochopení exilní komunity jako pravého Izraele.⁶⁰

Exilní verzi deuteronomistických dějin chápe Römer jako případ „literatury krize“ a staví ji vedle jiných možných reakcí na prodělané trauma vykořenění. Klasifikuje ji jako „úřednickou“ reakci na rozdíl od prorocké Deuteroizajášovy, která velí na minulé věci zapomínat pro to nové, co Hospodin vytvoří, a na rozdíl od reakce kněžské, pro niž je obnova návratem k mýtickým počátkům. Deuteronomistickou odpovědí na krizi je konstrukce dějin.⁶¹

K poslední revizi deuteronomistických dějin došlo podle Römera v první polovině perského období (539-450 př. n. l.).⁶² K charakteristickým znakům této redakce patří ideologie separace navrátivší se komunity od populace, která byla v zemi ponechána,⁶³ posun od monolatrie k monoteismu,⁶⁴ a přijetí diasporní existence (podle některých textů – Dt 1,7; Joz 1,3-4 – sahá zaslíbená země až k Eufratu).⁶⁵ Cílem této redakce bylo nahradit chrámovou bohoslužbu

⁵⁹ Römer, *Deuteronomistic History*, 116.

⁶⁰ Römer, *Deuteronomistic History*, 123.

⁶¹ Römer, *Deuteronomistic History*, 112-113.

⁶² Römer, *Deuteronomistic History*, 166.

⁶³ Römer, *Deuteronomistic History*, 170.

⁶⁴ Römer, *Deuteronomistic History*, 172-175.

⁶⁵ Römer, *Deuteronomistic History*, 175.

četbou knihy.⁶⁶ Také vyprávění o Samuelovi koresponduje podle Römera s tendencí exilních a poexilních deuteronomistů nahradit chrám prorockým slovem. Samuel totiž nezůstal omezen na kněžský úřad, ale jako prorok přežil zkázu svatyně v Šílu.⁶⁷

Walter Dietrich sleduje postupné narůstání tradovaných látek knih Samuelových do nynější podoby. Nejmladší vrstvu podle něj tvoří 1S 2,1-10; 2S 22,1-51; 23,1-7. Tyto písně byly připojeny teprve v 5. až 4. století př. n. l.. Zjevně totiž předpokládají celek Samuelových knih, ba dokonce žaltář (2S 22 = Ž 18). Tyto písně – spolu s příběhy ve svém bezprostředním sousedství (1S 1 a 2S 24) – staví vyprávěnou látku knih Samuelových do světla celkové biblické teologie. Této fázi předcházela deuteronomistická redakce z exilní a raně poexilní doby. Tehdy deuteronomisté začlenili 1 a 2 S do dějepisného díla, jež se táhne od obsazení země Dt/Joz po její ztrátu (2Kr). Dějiny rané doby královské se tak stávají úsekem dějin Izraele, které jsou ve svém celku převážně dějinami úpadku, ale zároveň otevírají perspektivu lepší budoucnosti.⁶⁸

Exilní deuteronomisté stavěli na dvorních vyprávěních z raně královské doby, to znamená na materiálech obou knih Samuelových (vyjma 2S 21-24) a 1Kr 1-2, případně 1-12. Tato vyprávění pocházejí z konce 8. nebo ze 7. století př. n. l. – a to z Jeruzaléma, z prostředí davidovského dvora. Dvorní vyprávění v sobě zahrnuje starší prameny severoizraelské i judské provenience – např. samostatný příběh o Samueli a Saulovi (1S 1-15), který prozrazuje severoizraelský původ. Naopak judského původu jsou příběhy o schráně, která nakonec našla své místo v jeruzalémském chrámu (1S 4-6; 2S 6). Pramenem rozsáhlejších tradic byly jednotlivé příběhy (1S 3, 1S 28, 2S 13), sady anekdot

⁶⁶ Römer, *Deuteronomistic History*, 55-56.

⁶⁷ Römer, *Deuteronomistic History*, 94.

⁶⁸ Walter Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1. (1Sam 1,1-2,10), Neukirchener-Vluyn, Neukirchen, 2003-2006, 5-6.

(2 S 21,15-22), písně (1S 18,7; 2S 1,17-27) a seznamy ze státních archivů (1S 14,49-51; 30,26-31 aj.).⁶⁹

Hlavním tématem knih Samuelových je ustavení království v Izraeli.⁷⁰ Samuel je spojovacím článkem mezi kmenovou konfederací a královstvím. Přechod k centralizované vládě si vyžádalo ohrožení Izraele ze strany Pelištejců, jednoho z tzv. mořských národů, které se na kenaanském pobřeží usadily kolem roku 1200 př. n. l. a díky své organizovanosti a technologické vyspělosti vyvíjely tlak na Izraelce usídlené v centrální pahorkatině.⁷¹ Dalším podnětem ke vzniku centralizovaného státu byla kriminalita a kultické výstřelky v kmenové konfederaci v době, kdy „neměli v Izraeli krále“ a „každý dělal, co uznal za správné“ (Sd 21,25).⁷²

Období tzv. soudců je sice podle Römera deuteronomistickou fikcí založenou na několika příbězích o vysvoboditelích severní provenience, nicméně v rámci starozákonního kánonu plní kontrastní funkci ve vztahu k dvěma významným periodám – době Mojžíše / Jozuy a Davida / Šalomouna. Samuelovi v tomto rámci připadne úloha nového Mojžíše a toho, kdo uvádí do úřadu první krále.⁷³ Samotný portrét monarchie je v deuteronomistické literatuře rozporuplný. Zatímco některé texty legitimizují davidovskou dynastii proti Saulovi a severnímu království, také judská monarchie nakonec vezme za své vpádem Babyloňanů. Zdá se tedy, že cílem deuteronomistických dějin je podat vysvětlení exilu a ukázat, že pravá zbožnost odvozená od Mojžíše přetrvává i ztrátu zaslíbené země a zkázu chrámu.⁷⁴

⁶⁹ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 6-7.

⁷⁰ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 1.

⁷¹ Israel Finkelstein a Neil Asher Silberman, *Objevování Bible*, Vyšehrad, Praha, 2010, 46, 86-89.

⁷² Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 4.

⁷³ Römer, *Deuteronomistic History*, 11, 136.

⁷⁴ Römer, *Deuteronomistic History*, 11.

1.2.2 Teologie

1.2.2.1 Příběh Chany (1S 1,1-28)

Za pravděpodobný základ 1S 1 pokládá Dietrich samostatný příběh vázaný na svatyni v Šílu. Vyprávění se týká zázračného narození Samuele (שמואל), jehož jméno zní podobně jako jméno svatyně (שלם). K tomu přistupuje podobnost s kořenem slovesa „žádat“ (שאל).⁷⁵ Zde je podle Dietricha třeba hledat jádro příběhu. Samuel se narodil tak, že jeho – původně neplodná – matka našla pomoc u Hospodina zástupů (יהוה צבאות)⁷⁶ v Šílu. Toto vyprávění se stalo prvním z řady příběhů o Samuelovi ve svatyni v Šílu, jež jsou z části uchovány v 1S 1-3.⁷⁷

Vypravěč čerpá z místní tradice. Kolorit svatyně v Šílu nemá v dalších příbězích o Samuelovi obdobu (tj. mimo 1S 1-3).⁷⁸ Příběh z 1S 1 se stal součástí bloku o Samuelovi a Saulovi (1S 1-14), který nastoluje téma, jež se stávalo aktuálním v různých dobách: vztah mezi duchovním a světským či vojenským vůdcem. Hra slov שמואל - שאל - שלם umožnila vypravěčovi představit také prvního krále – Saula (שאול).⁷⁹

Vyprávění o rodině kněze Élího nastoluje téma, s nímž se v knihách Samuelových čtenář bude setkávat i nadále. Nejen Élí, ale také Samuel, Saul a David mají těžkosti se svými syny, což má dopad na celou společnost.⁸⁰ Uvedená tematika je podle Dietricha příznačná pro další fázi zpracování

⁷⁵ Na tyto jazykové souvislosti upozorňuje také Shimon Bar-Efrat, *Das erste Buch Samuel*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, 62.

⁷⁶ Toto označení Boha se v hebrejské Bibli objevuje poprvé zde – v 1,3 a 1,11. Dále se s ním setkáváme v Iz, Jr, Ag, Za a Mal, tedy v blízkosti jeruzalémské teologie. Zdá se, že původně souviselo se schránou (srov. 1S 4,4; 2S 6,2 a 18) a spolu s ní se nakonec dostalo do Jeruzaléma. Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 36.

⁷⁷ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 28.

⁷⁸ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 30.

⁷⁹ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 29.

⁸⁰ Podle Bar-Efrata je hlavním tématem 1S vedení lidu a předávání vedení nástupcům. Vůdcové jsou líčeni se svými silnými i slabými stránkami; předmětem zájmu je jejich soukromý i veřejný život. Bar-Efrat, *Das erste Buch Samuel*, 11.

materiálu, jíž je dvorské vyprávění. Krom zmíněného motivu je spojuje s úvodním příběhem také výraz „dcera Beliálova“ (בַּת־בְּלִיעֵל) či „synové Beliálovi“ (בְּנֵי בְּלִיעֵל) apod. Užití stejného obratu prozrazuje ruku téhož autora – dvorského vypravěče.⁸¹

Deuteronomistická redakce po sobě v 1S 1 nezanedala velké stopy. Příběh se týká obětování na posvátném místě, které se ve zpětném pohledu deuteronomistického redaktora muselo jevit jako nelegitimní (Dt 12).⁸² Deuteronomistické zásahy lze podle Dietricha předpokládat teprve u motivu zázračného otěhotnění, který spojuje 1S 1 s příběhem o narození Samsona (Sd 13). Nemuselo se přitom jednat o literární závislost. Mohlo jít o paralelní tradování motivu. K přiblížení obou textů však podle Dietricha dochází teprve v deuteronomistickém zpracování.⁸³

Příběh z 1S 1 prezentuje známý starozákonní *topos* nebo spíše celou sadu *topoi*, z nichž se vždy některé vyskytují zároveň: Právě oblíbená žena je neplodná (Sára, Ráchel); plodností požehnaná (Hagar, Lea, Penina) se vyvyšuje nad neplodnou. Neštěstí, jímž je neplodnost, trvá často až do stáří. Pak se však stane zázrak - po modlitbě žena otěhotní. To znamená, že plodnost závisí na Bohu. Zázračné narození ohlašuje Boží posel (Sáře, ženě Manoy, Alžbětě a také Chaně - můžeme-li takto vykládat Élího předpověď v 1S 1,17). Hospodin se rozpomíná (זָכַר 1S 1,19b) na postiženou ženu, což vede k otěhotnění. Vždy se jedná o syna – později velmi významného (Izák, Ezau/Jákob, Šimeón, Josef, Samuel). Nezůstává však při tomto synu, ale narodí se další děti (v případě Ráchel a Chany).⁸⁴

⁸¹ 1S 1,16; 2,12; 10,27; 25,17 a 25; 30,22; 2S 16,7; 20,1. Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 30-31, 48.

⁸² Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 31.

⁸³ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 31.

⁸⁴ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 35-36; Bd. 8.1.1/1.2., 90.

1.2.2.2 Píseň Chany (1S 2,1-10)

Pokud jde o vznik a datování Chaniny písně, Dietrich má za to, že skladba vznikla spojením dvou písní z různých období. Starší z nich je intronizačním žalmem užívaným v jeruzalémském chrámu v monarchické době. Mladší pochází z poexilní doby. Jejím tématem je Hospodinova velikost; jeho charakter a jednání.⁸⁵

Starší píseň – královský žalm:

1 Mé srdce jásosem oslavuje Hospodina, můj roh se zvedá díky Hospodinu. Má ústa se otevřela proti nepřítelům, raduji se ze tvé spásy.

3a Nechte už těch povýšených řečí, urážka ať z úst vám neunikne!

4 Zlomen je luk bohatýrů, ale ti, kdo klesali, jsou opásáni statečností.

5 Sytí se dávají najmout za chléb, hladoví přestali lačnět. Neplodná posedmé rodí, syny obdařená chřadne.

9b svou silou se nikdo neprosadí.

10 Ti, kdo s Hospodinem vedou spor, se zděsí, až on z nebe na ně zaburácí. Hospodin povede při i s dálavami země. Udělí moc svému králi, roh svého pomazaného zvedne.

Mladší žalm - píseň zbožných:

2 Nikdo není svatý mimo Hospodina, není nikoho krom tebe, nikdo není skálou jako náš Bůh.

3b Vždyť Hospodin je Bůh vševědoucí, neobstojí před ním lidské činy.

6 Hospodin usmrcuje i obživuje, do podsvětí přivádí a vyvádí též odtud.

7 Hospodin ochuzuje i zbohacuje, ponizuje a též povyšuje.

8 Nuzného pozvedá z prachu, z kalu vytahuje ubožáka; posadí je v kruhu knížat a za dědictví jim dá trůn slávy. Vždyť pilíře země patří Hospodinu, on sám založil svět na nich.

9a On střeží nohy svých věrných, ale svévolníci zajdou ve tmách.⁸⁶

⁸⁵ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 79; Bd. 8.1.1/1.2., 80.

⁸⁶ Text dle ČEPu. Členění Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 78.

V členění textu a datování vychází Dietrich z předpokladu, že v době předkrálovské, do níž je Chanina píseň v 1S 2 zasazena, by sotva bylo možné napsat píseň tolik zaujatou pro monarchii (v. 10), zahrnující monoteistické vyznání (v. 2), s jakým se setkáváme teprve u Deuteroizajáše a vyznávající něco na způsob víry ve vzkříšení (v. 6), jež má své místo v mladších vrstvách Starého zákona. Výraz „svět“ (תָּבֵל) na konci 8 verše je znám pouze z poexilní poezie. Učení o dvou cestách (9a) se vyskytuje v mladších textech jako Dt 11,26-29; 30,15; Ž 1,1). Právě tak s dvojicí „zbožní“ (מִדְּיָדָיִם) a „bezbožní“ či „svévolníci“ (רְשָׁעִים) se setkáváme v pozdním žalmu (Ž 37,28).⁸⁷

Dietrich má za to, že spojení obou žalmů plnilo funkci v poexilní době, kdy si Židé uchovávali naději na obnovení království a žili tedy – podobně jako Chana – v době předkrálovské (vyhlídka na Hospodinova pomazaného ve v. 10) a zároveň vyznávali neomezený rozsah Hospodinova vědění a moci (mladší z obou žalmů).⁸⁸

Ve svém celku tvoří Chanina píseň první část svorky, jíž jsou zarámovány knihy Samuelovy. Jejím protějškem je 2S 22 (= Ž 18). Mezi 1S 2,1-10 a 2S 22,1-51 existuje řada paralel. Hospodin je v obou případech označen jako „skála“ a je vyvyšována jeho nesrovnatelnost (צִוְרָא 1S 2,2; 2S 22,32), je řeč o „rohu“ (קַרְנָא 1S 2,1; 2S 22,3), „jeho králi“ (מֶלֶכּוֹ 1S 2,10; 2S 22,51) a „jeho pomazaném“ (מְשִׁיחָוֹ 1S 2,10; 2S 22,51), Hospodin ponižuje pyšné a povyšuje nuzné (1S 2,7; 2S 22,28), střeží své věrné (דְּיָדָיִם 1S 2,9; 2S 22,26) a hřmí z nebe (רָעַם 1S 2,10; 2S 22,14).⁸⁹ Celkově lze říci, že „Chanina píseň vyhlíží založení teokratického království, jež Davidovo díkůvzdání

⁸⁷ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 75-76.

⁸⁸ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 78.

⁸⁹ James W. Watts, *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, 24; Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 73.

oslavuje jako hotovou věc.⁹⁰ Zatímco píseň Chany jméno krále ještě nezná, poslední verš 2S 22 již konstatuje, že vítězství a Hospodinovo milosrdenství patří „Davidovi a jeho potomstvu“ (2S 22,51).

Dalšími starozákonnými texty, jež vykazují určitou míru blízkosti k 1S 2,1-10 jsou 2S 1,19-27; Ž 75 a 113. Davidův žalozpěv nad Saulem a Jónatanem (2S 1,19-27) spojuje s písní Chany výrazy „luk“ a „bohatýr“ (קִשְׁתַּ לְגִבּוֹרִים 1S 2,4) – v *Českém ekumenickém překladu* „luk bohatýrů“, který byl zlomen. Fokkelman má za to, že „luk“ je zde užit metonymicky – zastupuje lučištníky. S tímto výkladem mu koresponduje adjektivum חָזָק - „naplněný děsem“ spíše než „zlomený“. V Davidově žalozpěvu figuruje luk coby Jónatanova zbraň (2S 1,22; srov. 1S 20,19-22). Podle 1S 31,3 Saula postřelili lučištníci. V návaznosti na to vyzval David Judejce, aby se také učili zacházet s lukem (2S 1,18). Podle 2S 22,35 byl luk zbraní, s níž Davida učí válčit Hospodin.⁹¹

Fokkelman klasifikuje 2S 1,19-27 – spolu s 1S 2,1-10 a 2S 22 – jako „studii moci“, která vyjevuje paradoxní zvrát, díky němuž jsou „mocní“ (גִּבּוֹרִים 2S 1,19; 21; 22; 25; 27) nyní padlí a oplakávaní.⁹² Chanina píseň stojí na začátku knih Samuelových, Davidův žalozpěv uprostřed a jeho chvalozpěv na konci. Všechny tři skladby se týkají „moci a jejího ztělesnění v monarchii“ – téhož tématu co narativní materiál knih Samuelových.⁹³

Ž 75 spojuje s písní Chany jeho konfrontační tón, motivy a terminologie. Opakovaně se v něm setkáváme s frází „zvedat roh“ (v. 5-6; 11), kterou známe z 1S 2,1 a 10. Na jedné straně jsou v Ž 75 svévolníci (רִשְׁעִים) napomínáni, aby

⁹⁰ Watts, *Psalms and Story*, 26. Podobně také Bar-Efrat, *Das erste Buch Samuel*, 14.

⁹¹ Jan P. Fokkelman, *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, Vol. 4, Van Gorcum, Maastricht 1993, 105.

⁹² Fokkelman, *Narrative Art*, 105.

⁹³ Fokkelman, *Narrative Art*, 105. Také Bar-Efrat si všímá vzájemných vztahů mezi třemi písněmi v 1 a 2S. Hlavní myšlenkou Chaniny písně je podle něj Hospodinovo panování, které vládne nejen přírodě, ale zejména osudům lidí; působí vzestup a pád vůdců, o nichž je v 1 a 2S řeč. Bar-Efrat, *Das erste Buch Samuel*, 13-14.

nezvedali rohy (v. 5-6) a nemluví povýšeně (srov. 1S 2,3), na druhé zaznívá ujištění, že „rohy spravedlivého se zvednou“ (srov. 1S 2,1 a 10), zatímco svévolníkům Hospodin rohy srazí (v. 11). Hospodin je představen jako rozhodčí ve sporu spravedlivých a svévolníků; jako jediný (implicitně ve v. 8; srov. 1S 2,2) a spravedlivý (v. 3) soudce (טַיִשׁ), který „jednoho poníží, druhého povýší“ (v. 8). Hospodin je tedy poslední instance, zatímco svévolníci si jeho soudcovskou roli arogantně uzurpovali. Tváří v tvář jejich neoprávněným nárokům je třeba vyhlásit: „Nikdo od východu, nikdo od západu, nikdo od hornaté pouště, jenom Bůh je soudce“ (v. 7-8), čímž je vyhlášena univerzalita Hospodinova panování („pilíře země“ v 1S 2,8 a Ž 75,4; „dálavy země“ v 1S 2,10 a východ - západ – poušť/jih v Ž 75,7).⁹⁴

Dalším starozákonním textem, který vykazuje značnou blízkost písni Chany je Ž 113. Ruší ovšem jak její konfrontační prvky (situování vlastní spásy v protikladu k ponížení nepřátel), tak Hospodinovu negativitu (to, že usmrcuje či ochuzuje). 1S 2,1-10 a Ž 113 však sdílejí následující:

	1S 2,1-10	Ž 113
oslava Hospodina	v. 1	5x לָלֵךְ (3x ve v. 1; 3, 9)
Hospodinova nesrovnatelnost	„Nikdo není svatý mimo Hospodina...“ (v. 2)	„Kdo je jako Hospodin...?“ (v. 5)
Hospodin mění úděl nuzného a dává děti neplodné ženě	v. 5, v. 8	v. 7-9
radost neplodné ženy	תַּמְשׁ (v. 1b)	תַּמְשׁ (v. 9)
globální rozsah Hospodinovy vlády	dálavy země (v. 10)	od východu na západ (3) nad všemi národy (v. 4)

⁹⁴ Klein ví o „mnoha paralelách“ mezi 1S 2,1-10 a Ž 75, ale ve svém komentáři je nespécifikuje. Uvedené srovnání je naše vlastní. Ralph W. Klein, *1 Samuel, WBC*, Vol. 10, Word, Dallas, 1983, 16.

Jak upozorňuje Dietrich,⁹⁵ v jednom místě se oba texty se shodují doslova, tj. jsou na sobě závislé: 1S 2,8a / Ž 113,7-8:

1S 2,8a	Ž 113,7-8
מְקִימֵי מַעְפָּר דָּל	מְקִימֵי מַעְפָּר דָּל
מֵאַשְׁפֹּת יְרִים אֲבִיוֹן	מֵאַשְׁפֹּת יְרִים אֲבִיוֹן
לְהוֹשִׁיב עִם-נְדִיבִים	לְהוֹשִׁיבֵי עִם-נְדִיבִים
וְכִסָּא כְבוֹד יִנְחֵלֵם	עִם נְדִיבֵי עֲמוֹ

Shoda je doslovná – vyjma poslední věty. I v ní však zůstává věčná shoda. Navzdory značné korespondenci mezi oběma písněmi však Ž 113 postrádá motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“. Ž 113 vyznívá veskrze pozitivně. Není v něm ani stopy po jakékoli Hospodinově negativní akci – ať už vůči nuznému, kterého posléze povýší nebo vůči těm, kdo se nad nuzného vyvyšovali a jsou pokořeni. V Ž 113 není nikdo ponížen. Veškerou pozornost na sebe váže Hospodinovo sklonění se k nuznému. Binární opozici tak netvoří utištěný a utiskovatelé ani stav člověka před Hospodinovým zásahem a po něm, ale Hospodinova vyvýšenost a jeho sestup k nuznému. Hospodin sestupuje z výšin a díky němu nuzný stoupá společensky vzhůru.

Klein, Fokkelman i Dietrich identifikují hlavní teologickou výpověď Chaniny písně v tematice moci; přesněji Hospodinovy moci a jeho zmocnění utiskovaných na úkor silných.⁹⁶ Podle Fokkelmana jde o to, že síla může být toliko domnělá – její arogantní chvástání neobstojí při důkladnějším přezkoumání, jemuž ji podrobuje Hospodin (v. 3 a 9). Na druhou stranu ten, jemuž se síly nedostává, nemusí zoufat, protože mocný Bůh se staví na jeho

⁹⁵ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 87.

⁹⁶ Klein, *I Samuel*, 14, 16; Fokkelman, *Narrative Art*, 101-106; Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1., 71.

stranu. Uvedené tematice odpovídají použité jazykové prostředky – sady polárních opozic. Vedle na první pohled patrných protikladů ve verších 5-7 (sytí-hladoví, neplodná-obdařená syny, apod.), prostupují celou píseň dvě sémantická pole. Jedno má co do činění s polaritou síla-slabost, druhé s polaritou nahoře-dole. O síle vypovídají גבר, כֹּחַ a עֹז. Vizuálním výrazem moci je roh, auditivním hřmění hromu.⁹⁷ O vysokosti či vyvýšenosti – ať už domnělé nebo autentické – mluví kořeny רום, גבה a עלה. Obě sémantická pole se dotýkají či překrývají. Autentickou sílu lze najít jak nahoře (zdvižený roh, skála,⁹⁸ nebesa), tak dole (v základech světa). Nepravá síla se prezentuje jako vysoká, ale je zlomena a klesá do temnot.⁹⁹

1.2.3 Relevance

Mezi polární opozita Chaniny písně patří i dvojice usmrcuje-oživuje ve v. 6, o niž nám jde především. Představuje krajní případ ponížení a povýšení. Nyní již není v sázce jen „šťěstí nebo nešťěstí...“, ale všechno nebo nic“.¹⁰⁰ Tak Dietrich. Fokkelman identifikuje střed Chaniny písně ve v. 6.¹⁰¹ Rovněž Feldmeier a Spieckermann považují v. 6 za střed Chaniny písně, k němuž verše 1-5 směřují, 7-10 z něj vycházejí.¹⁰² Tato skutečnost svědčí o významu formule a s ní i motivu, po němž se ptáme. Johnston je ve svém pokusu váhu výroku z 1S 2,6 umenšovat zcela osamoceny.¹⁰³

⁹⁷ O hřmění se píše nejen v 1S 2,10, ale také v 1S 7,10; 12,18 a 2S 22,14. Hřmění je v těchto případech manifestací Hospodinovy moci na podporu Samuele nebo Davida proti opozici.

⁹⁸ Bar-Efrat prohlašuje – s odkazem na Ž 62,8 -, že „skála“ je metaforou pro „sílu“. Bar-Efrat, *Das erste Buch Samuel*, 77.

⁹⁹ Fokkelman, *Narrative Art*, 100-105.

¹⁰⁰ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.2., 90.

¹⁰¹ Fokkelman, *Narrative Art*, 91.

¹⁰² Reinhard Feldmeier and Hermann Spieckermann, *God of the Living: A Biblical Theology*, Baylor University Press, Waco, 2011, 544.

¹⁰³ Philip S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, IVP Academic, Downers Grove, 2002, 119.

Veršům 6-7 dominují participia v hifilu. Mluví o tom, co Hospodin působí. Participia „výpovědi propůjčují obecnější platnost“. ¹⁰⁴ Prvním z nich je תִּמְצָה, nad čímž se Fokkelman i Dietrich pozastavují. Podle Fokkelmanova výpočtu se participium „usmrcující“ nachází v samém středu písně. ¹⁰⁵ Neobvyklé pořadí smrti a života podle Dietricha signalizuje zvláštní Hospodinův zásah. Jakkoli je Hospodin ve Starém zákoně znám jako Bůh života, zde nejen že smrt připouští, ale dokonce ji způsobuje. V příbězích 1 a 2S je toho obdobou výrok o usmrcení Nábala (1S 25,38) a dítěte, které měl David s Bat-šebou (2S 12,15). ¹⁰⁶

S výrokem „Hospodin usmrcuje“ se dostává do popředí Hospodinova negativita, s níž se podle Dietricha setkáváme také v Ex 4,11; 5,22; Dt 32,39; 1Kr 17,20; Iz 45,7; Am 3,6; Př 16,4 a jinde. Vysvětluje ji tím, že Izraelci neuznávali další božstvo specializované na usmrcování, jak tomu bylo v sousedních kulturách. Dietrich si také všímá toho, že Hospodinova negativita nepostihuje jen jeho nepřátele, ale také postavy, jimž žádné selhání vyčítáno není – jako právě v případě Chany, jejíž lůno Hospodin uzavřel (1S 1,5), aniž by byl udán důvod. ¹⁰⁷

Implikuje „oživení“ či vyvedení z šeólu víru ve vzkříšení mrtvých? Kaiser má za to, že nikoli. Výrok z 1S 2,6 sice vyznává Hospodina jako pána nad životem a smrtí člověka –

nejde zde však o čin týkající se mrtvých, ale spíše člověka, jehož život je ohrožen. Znovu se zde setkáváme s koncepcí, která je pro Izrael příznačná; tj. osoba těžce nemocná nebo ve smrtelném nebezpečí je již lapena v léčkách smrti nebo již sestoupila do podsvětí (srov. Ž 116,3 a 8; 18,5-6 a 16-17). Nikdo jiný než Hospodin nerozhoduje o tom, zda nemocný bude uzdraven, vězeň

¹⁰⁴ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.2., 90.

¹⁰⁵ Fokkelman, *Narrative Art*, 91.

¹⁰⁶ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.2., 91.

¹⁰⁷ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.2., 92.

osvobozen, pronásledovaný zachráněn, nebo zda budou muset zemřít.¹⁰⁸

Také Bar-Efrat je přesvědčen, že „obživuje“ znamená „uzdravuje a vysvobozuje ze smrtelného nebezpečí“.¹⁰⁹ Podle Kleina v. 6 pravděpodobně mluví o uzdravení těžce nemocných – podobně jako třeba Ž 30,3-4: „Hospodine, Bože můj, k tobě jsem volal o pomoc a uzdravils mě. Vyvedl jsi mě z podsvětí, Hospodine, zachovals mě při životě, abych nesestoupil v jámu.“ Ačkoli básník zřejmě v těchto případech neměl na mysli vzkříšení, Klein má za to, že takové verše se později staly jedním z východisek apokalyptického průlomu.¹¹⁰ Podobně Dietrich je ochotný zde vidět náznak či předstupeň víry ve vzkříšení. Tuto skutečnost pak využívá k datování tohoto segmentu písně do poexilní doby – spolu s Iz 26,19 a Dn 12,2.¹¹¹

Koho Hospodin usmrcuje a oživuje? Zaměříme-li se na samotný verš 6, případně verše 6-7, výpověď zde stojí v absolutním smyslu, tedy jako teze o Hospodinově svrchovanosti (usmrcuje a oživuje, koho chce) a moci (nikdo mu v tom nezabrání). Ovšem chápat výrok o usmrcování a oživování pouze takto, by podle našeho mínění znamenalo rezignovat na kontext – jednak na kontext celé Chaniny písně, jednak na její souvislost s příběhem v 1S 1 a poselstvím obou knih Samuelových. Bližší ani širší kontext 1S 2,6 nám nedovolí chápat výrok o usmrcování a oživování pouze ve smyslu Hospodinovy svrchovanosti. V příběhu Chany jde přece o její soupeření s Peninou, v knihách Samuelových pak především o to, komu připadne království – zda Saulovi nebo Davidovi. V těchto souvislostech tedy nejde o to, že by Hospodin usmrcoval či odsouval na vedlejší kolej kohokoli, ale o to, že ponižuje sebejisté, aby jejich místo mohli zaujmout dosud ponížení. Také Bar-Efrat je přesvědčen, že zvraty

¹⁰⁸ Otto Kaiser and Eduard Lohse, *Death and Life*, Abingdon, Nashville, 1981, 57-58.

¹⁰⁹ Bar-Efrat, *Das erste Buch Samuel*, 79.

¹¹⁰ Klein, *1 Samuel*, 17-18.

¹¹¹ Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.2., 91.

v osudech postav knih Samuelových, jež jsou reflektovány v Chanině písni, nelze připsat na vrub Hospodinově arbitrárnosti, ale mají původ v jednání těchto postav.¹¹²

Vedle velkého příběhu vystřídání Saula Davidem, se uvedené drama odehrává ve vícero mikropříbězích: Chana je v podzření, že je dcera Beliálova, ale ukáže se, že synové Beliálovi jsou synové kněze Élího, které nahradí Samuel. Goliáš se chvástal a David – lidsky viděno – proti němu neměl naději na úspěch, ale přesto zvítězil. Nabal, sebejistý boháč, musí vyklidit pole Davidovi. Jeho důvtipná (a jistě také krásná) manželka Abigail případně Davidovi a proviant chudým, kteří Davida doprovázejí.

Ve výroku „Hospodin usmrcuje i obživuje“ z 1S 2,6 tedy nejde o svrchovanost ve smyslu arbitrárnosti, ale o Hospodinovo svrchované převrácení lidských údělů, kdy ti, kdo byli „dole“ se dostávají „nahoru“. V tomto smyslu Hospodin usmrcuje jedny, aby oživil druhé. V narativním sledu se však také nabízí jiné vysvětlení – a to že Hospodin nejprve usmrcuje a posléze oživuje tutéž osobu. Hospodin nejprve uzavřel Chanino lůno, ale pak ji obdaroval dětmi. Uvedené dvě možnosti se nevylučují. V příbězích 1 a 2S i v písni Chany nacházíme obojí.

Protiklady Chaniny písně jsou podány ve dvou sekvencích s částečně odlišným důrazem: (1) Ti, kdo nyní zakoušejí spásu v protikladu k těm, jimž se původně vedlo dobře – střídání rolí (verše 4-5); (2) Ti, kdo zakoušejí spásu - jak na tom byli dříve a jak na tom jsou nyní – bez srovnání s oponenty (v. 8). Mezi tyto dvě alternativy jsou umístěny verše 6-7. Vzhledem k jejich universalismu není jisté, zda by měly být vykládány spíše k přihlídnutím k tomu, co jim bezprostředně předchází nebo tomu, co následuje. V příbězích 1 a 2S se oba důrazy vyskytují komplementárně: Samuel vystřídá syny Élího,

¹¹² Bar-Efrat, *Das erste Buch Samuel*, 76.

David Saula, čímž zároveň Chana i David vystoupí ze společenské bezvýznamnosti do středu Božího jednání s celým Izraelem.

Neplatí, že každého usmrceného by čekalo oživení (Élí a jeho synové, Goliáš, Nabal, Saul). O oživení může být řeč pouze v souvislosti s radikálními převraty, s tím, že se dříve opomíjení a přitom zbožní (Chana, David, Abigail) dostávají do popředí. Zde je také třeba zdůraznit, že 1S 2,6-7 je sadou metafor. V knihách Samuelových se nenachází jediný případ vzkříšení / resuscitace. Jakkoli je Samuel na malou chvíli vyvolán z říše mrtvých (1S 28), tento případ podle našeho mínění nelze počítat mezi oživení, jež působí Hospodin. Na metaforičnost výpovědi z veršů 6-7 upozorňuje také Fokkelman. Podle něj mají užití metafory velmi blízko k první a nejradikálnější z nich – k usmrcování a oživování. Plodnost a neplodnost souvisí s životem a smrtí, podobně i hlad a nasycení; také chudoba či pobyt v prachu ve v. 8 je socio-ekonomickou smrtí.¹¹³ Tento poznatek podržíme v paměti, takže bude-li v některých biblických příbězích řeč „pouze“ o neplodnosti a daru potomstva, víme již, že absence explicitního výroku o usmrcení a oživení neimplikuje absenci motivu.

V úvodním pojednání o deuteronomistické literatuře, jejíž je 1 a 2 Samuelova součástí, jsme narazili na velmi výrazný teologický rys deuteronomistického podání dějin Izraele a Judy, jímž je schéma viny a trestu, přičemž největším trestem – trestem na národní úrovni – je ztráta země. Vina a trest ovšem figurují také v mnoha dílčích příbězích. O to překvapivější je, že Chanina neplodnost není zdůvodněna hříchem, ale tím, že Hospodin uzavřel její lůno. Máme za to, že tento aspekt příběhu Chany hlásá Hospodinovu svrchovanost nad životem zbožných lidí, jako byli Chana a její manžel, ale ještě více nad dějinami Izraele.

Knihy Samuelovy přinášejí vesměs příběhy mužských hrdinů. Jim však předchází příběh Chany, bezmocné ženy, zcela odkázané na vyslyšení její

¹¹³ Fokkelman, *Narrative Art*, 90, 91, 93.

prosby. Tím je hned na začátku knih Samuelových vzat vítr z plachet heroismu, lidskému chvástání se - jak zazní v písni Chany a později – snad v návaznosti na ni - zdůrazní apoštol Pavel.¹¹⁴ Vždyť kdyby Hospodin nevyslyšel Chanu, kde by byli Samuel, Saul, David a celé izraelské království? Zároveň jde o narození kladného hrdiny, Samuele, takže by věci neposloužilo, kdyby byla jeho matka představena jako hříšnice, která byla zprvu trestána neplodností. Proto byla její neplodnost – vzdor celkové tendenci deuteronomistické teologie – připsána na vrub Hospodinovy svrchovanosti.

¹¹⁴ Viz kapitola 7.2 této práce.

1.3 Izajáš 45,7

יֹצֵר אֹר וּבֹרֵא חֹשֶׁךְ עֹשֶׂה שְׁלֹם וּבֹרֵא רַע אֲנִי יְהוָה עֹשֶׂה כָּל-אֵלֵּהּ

Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo, já Hospodin konám všechny tyto věci. (Iz 45,7)

1.3.1 Dějiny

Anonymní autor Druhého Izajáše (Iz 40-55) přináší ujištění o spáse judským exulantům v Babylonské říši. Patrně je svědkem Kýrova vzestupu – obsazení médského hlavního města Ekbatanu (550 př.n.l.) a expanze do Malé Asie (v následujících třech letech). Tyto události věstily otřes moci Babyloňanů (poražení 539/538), pro Judejce v exilu naději na návrat do vlasti a politickou autonomii. Výroky exilního Izajáše předjímají tyto události nebo je oslavují *ex post*.¹¹⁵

V našich souvislostech je podstatné, že výrok „vytvářím světlo a tvořím tmu“ je součástí sekce proklamující vzestup Kýra, který je ovšem pouhým nástrojem v Hospodinově ruce k dobru Božího lidu. Oslava Kýrova vzestupu tedy není samoúčelná, ale slouží k proklamaci Hospodinovy svrchovanosti. Důraz na Hospodinovu svobodu zvolit si za nástroj spásy Izraele pohanského vládce je pravděpodobně také výtkou nacionalistům. Jim se Izajášova interpretace dějin musela jevit radikální, ba rouhavá.¹¹⁶

Vzhledem ke starověkému propojení trůnu a oltáře jde zpochybnění imperiální vlády Babyloňanů ruku v ruce se zpochybněním významu jejich božstev. Deuteroizajášova zvěst je prosycena polemikou proti babylonskému náboženství. Hospodinova moc je vykreslena na pozadí bezmoci babylonských model.

¹¹⁵ Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Westminster JKP, Louisville, 1996, 182, 186.

¹¹⁶ Zdroj úvahy o protinacionalistickém hrotu oddílu o Kýrově vzestupu: konzultace s Petrem Slámou.

Joseph Blenkinsopp rozpoznává na řadě míst Deuteroizajáše polemiku s pravdivostními a mocenskými nároky babylonského náboženství a jeho posvátného textu *Enúma eliš*. Například slova „přede mnou nebyl vytvořen Bůh“ (Iz 43,10) jsou podle něj narážkou na Mardukovo (Bélovo) zrození. Centrálním tématem *Enúma eliš* je „moc, která zahrnuje témata stvoření, královské vlády a kultu. Jelikož Marduk byl městským bohem Babylona a říšským patronem, recitace mýtu byla zároveň formou politické propagandy.“¹¹⁷ Při četbě Iz 40-55 je podle Blenkinsoppa „těžké vyhnout se dojmu, že si autor předsevzal oponovat těmto mocenským nárokům“.¹¹⁸

V Iz 40-55 nachází Blenkinsopp zrcadlový obraz *Enúma eliš*, v němž Hospodin nahrazuje Marduka. Na počátku byl kosmogonický boj, jehož výsledkem byla porážka *Tehóm* / Tiamat (51,9-11), stvoření světla a tmy (45,7), oblohy, nebeských těles a země (40,12, 26; 44,24). Triumfální procesí (40,3-5), podobné tomu, v němž byli nošeni Marduk a Nébo (46,1-2, 5-7) vedlo ke svatyni (44,28), kde mělo dojít k manifestaci božstva (40,10; 51,7-10). Srovnání vrcholí proklamací Hospodinova kralování a příznivého údělu, jež přináší (52,7).¹¹⁹

Claus Westermann upozorňuje na paralelu mezi Iz 45,1-7 a nápisem na tzv. „Kýrově válečku“ přibližně z roku 538 př.n.l.. Zmíněný klínopisný, akkadsky psaný text je obdobou svého biblického protějšku jednak stylisticky (ve vzosné řeči, jejímž *Sitz im Leben* je intronizační slavnost) i obsahově (v pověření Kýra). Podle textu Marduk vyvoluje Kýra, povolává jej k vládě nad světem, dopřává mu vítězství a vede jej do Babylóna. Oba texty předpokládají rituál, při němž je král korunován, jsou pronášeny příznivé věštby - zejména o podmanění nepřátel (srov. Ž 2) - a král je obdařen tituly, jež začátek jeho vlády ztotožňují se začátkem věku spásy (srov. Iz 9,5). V obou případech si kredit za

¹¹⁷ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 188.

¹¹⁸ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 188.

¹¹⁹ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 188.

Kýrův úspěch připisuje Bůh, který není perský, jež tedy Kýrus vlastně ani nezná, který však Kýra velkoryse zahrnuje do svých záměrů.¹²⁰

Goldingay,¹²¹ Römer¹²² i Watts¹²³ poukazují na možný vliv íránského náboženství – mazdaismu – na výrok o Hospodinově tvoření světla a tmy. Pro perské náboženství byl totiž příznačný dualismus – přesvědčení o dvou protikladných principech v základech světa. V tomto světle se výrok z Iz 45,7 jeví jako polemická deklarace Hospodinovy svrchovanosti a monoteistické víry, která je tak důsledná, že i původ zla raději přisoudí Hospodinu, než aby vedle něj strpěla další božskou bytost – i kdyby nižšího řádu. Goldingay však nabádá k opatrnosti stran míry perského vlivu na Iz 45,7. Zda na tomto místě máme co do činění se specificky íránským vlivem, lze těžko posoudit. Iz 45,7 je spíše polemikou proti jakémukoli polyteismu; proti rozdělení sfér vlivu mezi více božstev.¹²⁴

1.3.2 Teologie

John D. Watts člení bližší kontext Iz 45,7 podle adresátů promluv:

- A. Izraeli (44,24-44,28)
- B. Kýrovi (45,1-7)
- C. Izraeli (45,8-13)¹²⁵

Toto členění dává vyniknout koncentrické stavbě textové jednotky (Iz 44,24-45,13), v jejímž středu se nachází nejzávažnější výpověď. Výrokem v Iz 45,7

¹²⁰ Claus Westermann, *Isaiah 40-66*, Westminster, Philadelphia, 1969, 158-159.

¹²¹ John E. Goldingay, *The Message of Isaiah 40-55: A Literary-Theological Commentary*, T. & T. Clark, London, 2005, 269.

¹²² Thomas Römer, *Skrytý Bůh*, Mlýn, Jihlava, 2006, 113-114.

¹²³ John D.W. Watts, *Isaiah 34-66, WBC*, Vol. 25, Word, Dallas, 1998, 157.

¹²⁴ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 269. Před ním chápal daný text jako polemiku s dualismem v této obecné rovině – ne nutně jako reakci na mazdaismus – Claus Westermann. Westermann, *Isaiah 40-66*, 162.

¹²⁵ Watts, *Isaiah 34-66*, 154.

kulminuje centrální část sekce, která zdůrazňuje Hospodinovu pravomoc zvolit si Kýra za svůj nástroj.

Z jazykového hlediska stojí za povšimnutí participia, jež popisují nejen Hospodinovu činnost, ale zároveň i jeho atributy či role. Hospodin je formující světlo či formovatel světla, tvořící temnotu či tvůrce temnoty, činící pokoj nebo činitel pokoje, tvořící zlo či tvůrce zla.¹²⁶ *Český ekumenický překlad* používá určité slovesné tvary v první osobě jednotného čísla, což je legitimní. Právě tak legitimní je ovšem věnovat pozornost substantivizaci – přechodu od Hospodinových činů či pravidelných činností k vyznání, kým je on. Tento postup volí Walter Brueggemann. Prvotní formou vyznání Izraele byla podle něj slovesa svědčící o Hospodinových skutcích (tvoří, slibuje, vysvobozuje, přikazuje a vede). Starozákonní svědectví však u sloves nezůstává, ale přechází ke generalizujícím adjektivům, jež popisují Hospodinův charakter – např. milostivý či loajální (Ex 34,6-7); a nakonec i k substantivům, která umožňují přiznat Hospodinu stálost a substanci.¹²⁷ Pro Brueggemanna je však podstatné, že typická věta starozákonního svědectví je věta verbální. Důraz tedy spočívá na Hospodinově aktivitě, nikoli substanci. Tím se Brueggemann vymezuje proti ontologizujícím tendencím křesťanské teologie.¹²⁸ Máme za to, že právě dilema, zda přeložit participia z Iz 45,7 slovesem nebo substantivem, dobře ilustruje to, o čem Brueggemann mluví. Výhodou substantiv je podtržení Hospodinovy stálosti, jejich rizikem ztráta dynamiky.

Sekci o slovesných výpovědích o Hospodinu začíná Brueggemann texty z Deuteroizajáše, v nichž je víra v Hospodina, který stvořil svět, mobilizována

¹²⁶ Ve Wattsově překladu: „Former of light, creator of darkness, maker of peace, creator of violence, I am Yahweh, maker of all these.“ Watts, *Isaiah 34–66*, 150. Jeho překlad je pracovní, velmi blízký hebrejskému textu. Proto uchovává participia. Oproti tomu NRSV překládá hebrejská participia určitými slovesnými tvary: „I form light and create darkness, I make weal and create woe; I the LORD do all these things.“ *The Holy Bible: New Revised Standard Version*, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1989.

¹²⁷ Brueggemann, *Theology*, 145-265.

¹²⁸ Brueggemann, *Theology*, 125-126.

v kontextu exilu.¹²⁹ V kontrastu k pozitivnímu svědectví o Hospodinových spásných činech, jež je podle Brueggemanna hlavním svědectvím Izraele, řadí Iz 45,7 k negativním výpovědím.¹³⁰ Uvádí tento verš jako ilustraci Hospodinovy vlády a prozřetelnosti, která zahrnuje i zlo, jež člověka postihuje¹³¹ a doklad Hospodinovy vlády i nad temnými aspekty reality, tj. v opozici vůči dualismu.¹³²

Pokud jde o užitá participia (formující, tvořící, činící), John Goldingay poznamenává, že s nimi se čtenář Deuteroizajáše setkal již dříve (40,28; 42,5; 43,1, 15; 44,2, 24), ale „nový je jejich předmět. Zatímco dříve byl jejich předmětem svět a Jákob-Izrael, nyní je jím světlo a temnota, pokoj a zlo.“¹³³ Iz 45,7 tak tvoří protějšek k Iz 44,24, verši s pěti participii. V Iz 45,7 však přistupuje nově explicitně stvořitelské participium „tvořící“ (ברא), jež v Iz 44,24 zastupují jiné výrazy. Právě aplikace participia „tvořící“ na temnotu a zlo zdůrazňuje podle Goldingaye Hospodinovu autoritu a transcendenci.¹³⁴

Dalším rysem Iz 45,7 je užití antonym: světlo – temnota, pokoj – zlo, která se – podobně jako dvojice „první a poslední“ - vyskytovala již v předchozích kapitolách. Světlo i temnotu má vždy pod kontrolou Hospodin. V Iz 45,7 je to explicitní. Goldingay v tomto bodě spatřuje obdobu s dalšími starozákonními texty (Iz 58,10; 59,9; 60,1-3; Am 5,18, 20; Jb 12,22, 25; 17,12; 24,16; 26,10; 29,3; 38,19; Pl 3,2).¹³⁵

Sloveso „tvořit“ (ברא) spojuje Iz 45,7 s Gn 1, kde ovšem temnota není stvořena, ale její existence se předpokládá od počátku. V kontextu Deuteroizajáše se světlo a temnota týkají údělu Izraele, jeho vyplenění a

¹²⁹ Brueggemann, *Theology*, 150.

¹³⁰ Brueggemann, *Theology*, 139.

¹³¹ Brueggemann, *Theology*, 354.

¹³² Brueggemann, *Theology*, 537-538.

¹³³ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 268.

¹³⁴ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 268.

¹³⁵ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 268.

obnovy. Temnotou a zlem jsou míněny tíživé okolnosti. Nejde o to, že by snad Hospodin byl prohlašován za příčinu morálního zla.¹³⁶ Pasáž tak evokuje Am 3,6 a 5,18-20. Nový moment představuje vztažení výrazu ארר ne na stvoření světa, ale tvoření v dějinách, v Deuteroizajášově současnosti.

Zároveň jde o polemiku proti neschopným bohům, kteří nedovedou učinit ani dobré ani zlé (Iz 41,23).¹³⁷ Jiným způsobem, jak Deuteroizajáš mluví o Hospodinově moci v kontrastu k bezmoci babylonských bohů je prohlášení o Hospodinově jedinečné schopnosti událost předpovědět a následně vlastní předpověď realizovat (Iz 44,26).¹³⁸

Deuteroizajáš – včetně Iz 45,7 – vykazuje univerzalizující tendence; postupuje od partikulárního k univerzálnímu. Výrok z Iz 45,7 je sice vázán na konkrétní dějinných událostí (vzestup Kýra), od nichž však abstrahuje a odvažuje se obecných závěrů o tom, co Hospodin koná – nejen nyní, ale zpravidla či vždy; a co tedy vypovídá o Hospodinově charakteru.

Nové dějinné okolnosti (pád Jeruzaléma, vykořenění Judejců z domácího prostředí a jejich konfrontace s babylonským náboženstvím) vyvolaly duchovní reakci v podobě Deuteroizajášovy knihy; reakci, která završila dřívější tendence k monoteismu, jež však měly jinou podobu. Zatímco z pádu Jeruzaléma se zdálo, že Hospodin byl spolu se svými proroky zdiskreditován, Deuteroizajáš jej představuje ne jako kmenového, ale kosmického Boha, který

¹³⁶ Samotný výraz ארר však – jak Goldingay připouští – může označovat obojí: morální zlo i zlý úděl. Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 269.

¹³⁷ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 269-270.

¹³⁸ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964, 257; Blenkinsopp, *Prophecy*, 187.

vládne nad osudem národů.¹³⁹ Pro Druhého Izajáše již Hospodin není Bohem nad jiné bohy. Popřena je samotná existence jiných bohů.¹⁴⁰

1.3.3 Relevance

Jakkoli Dt 32,39 a 1S 2,6 pocházejí z jiných teologických kruhů než Iz 45,7, všechny tři výroky jsou si svým zaměřením blízké. Jsou součástí polemiky proti jiným bohům a v souladu s tím zdůrazňují Hospodinovo singulární božství:

Nyní hleďte, jsem jedině já, jiný bůh vedle mne není, já usmrcuji i obživuji, zdeptal jsem, a zase zhojím, není, kdo by vytrhl z mé ruky. (Dt 32,39)

Nikdo není svatý mimo Hospodina, není nikoho krom tebe, nikdo není skálou jako náš Bůh... Hospodin usmrcuje i obživuje... (1S 2,2, 6a)

Já jsem Hospodin a jiného už není, mimo mne žádného Boha není... Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo... (Iz 45,5, 7)

Ve všech třech případech je důležitost výroku podtržena strukturou oddílu. Výrok nezaznívá mimochodem, ale pasáž jím kulminuje. Iz 45,7 se nachází v samém středu koncentrické struktury oddílu Iz 44,24-45,13.¹⁴¹ 1S 2,6 je středem Chaniny písně¹⁴² a Dt 32,39 patří k závěru Mojžíšovy písně (*contra* Johnston).¹⁴³

¹³⁹ Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, Oxford University Press, New York, 2001, 179, 193; Römer, *Skrytý Bůh*, 23, 112-114.

¹⁴⁰ Smith, *Biblical Monotheism*, 179; Walter Gross a Karl-Josef Kuschel, *Bůh a zlo*, Vyšehrad, Praha, 2005, 42.

¹⁴¹ Viz kapitola 1.3.2.

¹⁴² Viz kapitola 1.2.3.

¹⁴³ Viz kapitoly 1.1.2 a 1.1.3. Philip S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, IVP Academic, Downers Grove, 2002, 119.

Jako 1S 2,1-10 hlásá univerzalitu Hospodinova panství (nad šeołem – v. 6, i dálavami země – v.10), prohlašuje Izajáš, že „od slunce východu až na západ“ poznají, že krom Hospodina žádný Bůh není (Iz 45,6). V obou textech je Hospodin také tím, kdo svrchovaně vyvoluje krále-vysvoboditele Izraele (1S 1,10; Iz 45,1). Tvoření světla i temnoty v Iz 45,7 plní tutěž funkci co usmrcování a oživování v Dt 32,39 a 1S 2,6. Demonstruje Hospodinovu vládu nad pozitivními i negativními aspekty stvoření a tudíž jeho všemohoucnost, jedinečný status.

Rozdíl spočívá ve zrušení posloupnosti zla a dobra v Iz 45,7. Celkově však Izajáš počítá s tím, že Hospodin na Izrael nejprve přivedl zlo exilu, ale nyní zlo, jež sám dříve způsobil, ruší, a působí vysvobození a obnovu. Brueggemann mluví o „bifokální“ struktuře knihy Izajáš, v níž jsou vedle sebe postaveny dva – teologií odlišné – celky: 1-39 a 40-55. Umístěny takto vedle sebe, vypovídají o exilu a návratu.¹⁴⁴ Iz 45,7 prohlašuje, že Hospodin působí i zlo, avšak hned následující verš přináší ujištění, že z nebes bude dštít spravedlnost a země vydá spásu. Hospodin je sice autorem temnoty i světla, pokud však jde o Izrael, nyní je na řadě světlo. Iz 45,7 – podobně jako Dt 32,39 a 1S 2,6 – je součástí promluvy, jež Izrael ujišťuje o spáse. V tomto smyslu pořadí dobra a zla v Iz 45,7 nehraje velkou roli. Výrok z Iz 45,7 nijak neruší útěšné vyznění oddílu Iz 44,24-45,13. Spíše zvěst o spáse činí věrohodnou poukazem na Hospodinovu všemohoucnost, jeho vládu nad světlem i temnotou.

Jak ale vysvětlit pořadí dobra a zla v Iz 45,7? Za plauzibilní pokládáme dvě výkladové možnosti, které se ovšem nevyklučují, ale doplňují. První možností je nahlížet výrok v souvislosti s jinými biblickými výroky, které také staví dobré a zlé vedle sebe, přičemž některé z těchto výroků začínají zlem,

¹⁴⁴ Walter Brueggemann, *Isaiah 40-66*, Westminster, Louisville, 1998, 12.

kdežto jiné dobrem. Pořadí zlého a dobrého může mít význam, ale vždy jde zároveň o inkluzivitu. „Zlé a dobré“ právě tak jako „dobré a zlé“ je idiomem pro „všechno“; zlí a dobří pro „všichni“.

Jmenování zlých na prvním místě v Př 15,3 je zřejmě varováním právě pro ně, pro ty, kdo zapomínají, že je Hospodin sleduje: „Oči Hospodinovy jsou na každém místě, pozorně sledují zlé i dobré“ (רְעִים וְטוֹבִים). Když král v Ježíšově podobenství nechává své služebníky zvat na hostinu „zlé i dobré“ (πονηρούς τε καὶ ἀγαθούς), začít zlými znamená podtrhnout inkluzivitou pozvání: „shromáždili všechny, které našli, zlé i dobré“ (Mt 22,10). Pozvali tedy i ty, kteří nebyli mezi pozvanými v prvním kole (v. 3). Jestliže v Pl 3,38 čteme „Nevychází z úst Nejvyššího zlé i dobré?“ (הֲרַעוֹת וְהַטּוֹב), má pořadí zlého a dobrého opět účel vzhledem k souvislosti. Výrok je součástí nářku, bezprostřední reakcí na to zlé, které je vykládáno jako Hospodinův soud (srov. Jr 1,10 a 14; Am 3,6).

Jsou ale kontexty, v nichž není nutné zlo zdůrazňovat. V edenské zahradě rostl strom poznání „dobrého a zlého“ (עֵץ הַדַּעַת טוֹב וְרָע) Gn 2,9). Mají-li pak první lidé s jeho pomocí poznat „dobré i zlé“ (טוֹב וְרָע) Gn 3,5 a 22), pak jde zřejmě o poznání všeho, o neomezené poznání.¹⁴⁵ Podobně když Iz 41,23 vyzývá cizí bohy: „předved'te něco dobrého či zlého“ (אַף־תִּיטִיבוּ וְתַרְעוּ), pak je vyzývá, aby udělali aspoň něco, ať už dobrého nebo zlého, prostě cokoli.

Biblické výroky, které vypovídají jedním dechem o dobrém a zlém jsou tedy idiomem pro „všechno“. Tento výklad je plauzibilní i v případě Iz 45,7. Koresponduje s Deuteroizajášovou tendencí vyhlašovat Hospodinovu svrchovanost nade vším – nad všemi bohy a velmocemi. Koneckonců výrok v Iz 45,7 se uzavírá Hospodinovým prohlášením, že on činí „všechny tyto

¹⁴⁵ Tak výroku rozumí Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band I, Chr. Kaiser Verlag, München, 1962, 168.

věci“ (כָּל־אֵלֶּה), tedy vše, o čem byla dosud řeč – světlo i temnota, pokoj i zlo. I proto můžeme dvojice světlo-temnota a pokoj-zlo chápat jako idiom pro „všechno“. Uvedený přehled podobných biblických výroků však také ukazuje, že ačkoli v nich jde o inkluzivitu, i pořadí zla a dobra může mít význam. Na řadě je proto otázka, proč má v Iz 45,7 výrok právě tuto podobu:

Já vytvářím světlo a tvořím tmu,	יוֹצֵר אֹר וּבוֹרֵא חֹשֶׁךְ
působím pokoj a tvořím zlo,	עוֹשֶׂה שְׁלוֹמִים וּבוֹרֵא רָע
já Hospodin	אֲנִי יְהוָה
konám všechny tyto věci.	עוֹשֶׂה כָּל־אֵלֶּה:

Jak bylo řečeno již v předchozí kapitole, výrok v Iz 45,7 je nápadný užitím stvořitelské terminologie (יצר, ברא, עשה), s níž se u Deuteroizajáše setkáváme i jinde.¹⁴⁶ Termíny ברא a עשה spojují Iz 45,7 s Gn 1, termín יצר s Gn 2,7. Bůh v Gn 1 tvoří příkazem, sloveso ברא (Gn 1,1, 21, 27), případně עשה (Gn 1,26, 31), se uplatní v komentářích vypravěče. Gn 1,26 používá sloveso עשה o stvoření člověka, Gn 1,31 o stvoření všeho. Přitom hned Gn 1,27 mluví o stvoření člověka pomocí slovesa ברא. Oba výrazy jsou tedy v Gn 1 užity synonymně. Totéž můžeme říci o jejich užití v Iz 45,7.

Tím prvním, co podle Gn 1,3-5 Bůh stvořil, bylo světlo. Jistě je významné, že také Iz 45,7 začíná tvořením světla. Navazuje tím zřetelně na příběh z Gn 1. Předkládá čtenáři nejprve to známé a tím si získává jeho souhlas. O to větší šok čtenáři způsobí, když prohlásí, že Hospodin tvoří také temnotu a zlo (v obou případech s ברא). O tom Genesis nic neví; za Boží dílo prohlašuje jen pozitivní aspekty stvoření. V souvislosti celého Deuteroizajáše je zřejmé, že v Iz 45,7 nejde o stvoření na počátku, ale o Hospodinovo

¹⁴⁶ Viz kapitola 1.3.2.

působení v dějinách. Na počáteční Boží tvoření se Deuteroizajáš sice odvolává, ale jen proto, aby mluvil o jeho aktuálním tvoření v dějinách.

Také pro Iz 45,7 tedy platí, co bylo řečeno výše: různé varianty spojení zla a dobra či světla a temnoty jsou idiomem pro všechno, ale zároveň kontext výroku osvětlí, zda je nějaký důvod, aby výrok začal pozitivem nebo negativem. V případě Iz 45,7 je důvodem, proč začínat tvořením světla návaznost na již známé stvoření světla v Gn 1,3-5. Skutečnost, že je poté v Iz 45,7 řeč o temnotě a zlu, nemůže zrušit celkově pozitivní vyznění Iz 44,24-45,13 a celého Deuteroizajáše. Vždyť hned následující verš hlásá: „Nebesa, vydejte krůpěje shůry, ať kane z oblaků spravedlnost; necht' se otevře země a urodí se spása a spravedlnost vyraší s ní. „Já, Hospodin, to stvořím (ברא)““ (v.8). Hospodin sice tvoří i temnotu a zlo – hlásí se k tomu, čím Izrael v exilu prošel -, avšak tím, co tvoří nyní, je spása. Tento šťastný konec – spolu s radikálním monoteistickým vyznáním – nám umožňuje postavit Iz 45,7 vedle Dt 32,39 a 1S 2,6 navzdory tomu, že samotný výrok v Iz 45,7 nevykazuje tutéž posloupnost pohromy a spásy.

2 Motiv v dalších diskurzivních textech

2.1 Služebníkovo utrpení a vyvýšení (Iz 52,13–53,12)

2.1.1 Dějiny

Dějinnému pozadí Deuteroizajáše jsme se věnovali již v souvislosti s Iz 45,7. Většina vykladačů datuje Iz 40-55 jen přibližně do období konce exilu nebo krátce po jeho skončení. John D. Watts spojuje Iz 52,13–53,12 s vládou Daria (518–465 př.n.l.). Trpící postava je podle něj pravděpodobně jeruzalémský vůdce – nejspíš Zerubábel -, který je popraven před příchodem Dariových úředníků. V textu pak jde o to, v jakém světle Zerubábelovu smrt Dariovi představit.¹⁴⁷ Jestliže si Darius nechá vysvětlit, že Zerubábelova smrt – byť smrt nevinného – byla postačující obětí za jakoukoli vzpouru, k níž se schylovalo, Darius „spatří potomstvo, bude dlouho živ a zdárně vykoná vůli Hospodinovu“ (Iz 53,10). To jest, jeho vláda bude dlouhá a plodná.¹⁴⁸ Takto konkrétního spojení oddílů s historickými osobami a událostmi ovšem Watts dociluje za cenu dosazování jmen do biblického textu, který v tomto ohledu – jistě záměrně – mlčí. Nejzávažnější problém Wattsovy interpretace spatřujeme v tom, že rozděluje jednu postavu Služebníka do dvou: utrpení případně Zerubábelovi, kdežto zdar a dlouhá léta Dariovi.¹⁴⁹

Kdo je Hospodinův služebník? Podle Josepha Blenkinsoppa užívaly deuteronomistické kruhy termín „služebník Hospodinův“ (*ebed jhvh*) pro zprostředkovatele, jehož vzorem byl Mojžíš (Nu 12,7-8; Dt 34,5).¹⁵⁰ Poté titul připadl Mojžíšovu nástupci Jozuovi (Joz 24,29; Sd 2,8). V pozdějších dobách

¹⁴⁷ John D.W. Watts, *Isaiah 34–66, WBC*, Vol. 25, Word, Dallas, 1998, 227-228.

¹⁴⁸ Watts, *Isaiah 34–66*, 232.

¹⁴⁹ Také Childs odmítá Wattsův pokus o rekonstrukci historických okolností sepsání Iz 52,13–53,12 jako neodůvodněnou spekulaci. Brevard S. Childs, *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001, 411.

¹⁵⁰ Na precedent v Mojžíšovi, který je ve Starém zákoně 40x označen jako Hospodinův služebník, upozornil již Rad. Druhý Izajáš podle něj hlásá „novou událost spásy“ (v návaznosti na exodus, ovšem i ve zřetelném odlišení od něj) a „nového Božího služebníka“. Rad, *Theologie*, Band II, 258-274.

byli pokračovateli Mojžíšova díla proroci. I ti jsou označováni jako Hospodinův služebník – jednotlivě (1Kr 15,29; 2Kr 9,36; 10,10; 14,25) i kolektivně (2Kr 9,7; 17,13; 23; 21,10; 24,2 atd.). Také představitel davidovské dynastie je označen jako Hospodinův služebník (2S 3,18; 1Kr 8,24-26; 11,13), protože monarchie měla – v ideálním případě – pokračovat v Mojžíšově mediační službě. Prorocký úřad a monarchie byly podle Blenkinsoppa nahlíženy jako dvě paralelní ztělesnění mojžíšovského úřadu. Tento aspekt monarchie však mohl být vnímán zřetelněji, teprve když nedokonalá skutečnost zmizela ze scény. Proto exilní spisy často odkazují na budoucího ideálního krále jako na Hospodinova služebníka. V době exilu byla již paralela mezi proroctvím a monarchií jako konateli Boží vůle a zprostředkovateli mezi Bohem a lidem pevně ustavena.¹⁵¹

Jazyk služebnictví tedy podle Blenkinsoppa označuje roli nebo funkci zastávanou zástupně za Izrael. Proto tímto termínem deuteronomistické spisy neodkazují na izraelskou pospolitost jako celek. Je-li v exilní literatuře titulem „služebník“ míněna pospolitost (Jr 30,10; 46,27-28; Ez 28,25), je označována jménem „Jákoab“, s čímž se setkáváme také u Deuteroizajáše (41,8; 44,1-2, 21; 45,4; 48,20). Smyslem užití jména „Jákoab“ je v těchto výskytech „připomenout vyvolení významného předka, jemuž se po mnoha zkouškách dostalo výsady stát se otcem početného lidu, a který byl – podobně jako jeho potomci – vyhnanecem v Mezopotámii, sloužil tam a po čase se opět vrátil do své země.“¹⁵²

Posláním Služebníka je přinést spravedlnost národům (42,1-4), což je role, která podle Blenkinsoppa lépe padne králi než proroku. Podobně mluví Iz 11,1-9 o davidovském králi. Jediná explicitní zmínka o davidovském králi v Deuteroizajášovi (55,3-4) mu též – jako 42,1-4 - svěřuje autoritu, která

¹⁵¹ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 189-190.

¹⁵² Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 190.

přesahuje hranice Izraele a směřuje k pokojnému uspořádání mezinárodních vztahů.¹⁵³ Jako Hospodinova služebníka bylo možné dokonce označit Nebúkadnesara (Jr 25,9; 27,6, 43,10). Ačkoli Izajáš zmíněný titul s konkrétním panovníkem nespojuje, výrazy „můj pastýř“ (Iz 44,28) nebo „jeho [Hospodinův] pomazaný“ (Iz 45,1), které nejsou méně vznešené, přiřkl Kýrovi. V takových otázkách je však podle Blenkinsoppa „vždy moudré připustit vícečetné, kumulativní nebo sériové“ aplikace.¹⁵⁴ To činí i Jan Heller, když říká, že „Služebník není ani kolektiv ani jednotlivec, nýbrž role, úřad, druh pověření... V různých dobách měl tento úřad... různé nositele. Kdysi dávno to mohl být prorok i král, v době zajetí pak věrný ostatek Izraele.“¹⁵⁵

Za Hospodinova služebníka je v prorockých textech z doby návratu prvních exulantů označován Zerubábel (Ag 2,23; Za 3,8).¹⁵⁶ Tím bychom se dostali zpět k Wattsově identifikaci Zerubábele s trpícím Služebníkem. I další autoři, kteří Služebníka neztotožňují s určitou historickou postavou, však dospívají k závěru, že Služebníkem není míněna kolektivní entita, ale jednotlivec. Blenkinsopp sice připouští, že „prakticky vše, co mluvčí říká o sobě, je jinde v Druhém Izajášovi řečeno o pospolitosti“, problém kolektivní interpretace ale spočívá v tom, že úkolem Služebníka je přivést Izrael zpět k Bohu.¹⁵⁷ Také v Iz 52,13–53,12 je Služebník protějškem společenství; třetí osoba jednotného čísla jej od společenství vzdaluje.¹⁵⁸

2.1.2 Teologie

Náš oddíl je čtvrtou z Izajášových písní o Hospodinově služebníkovi (42,1-4; 49,1-6; 50,4-9; 52,13-53,12). V této věci – včetně vymezení perikopy -, panuje

¹⁵³ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 190.

¹⁵⁴ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 191.

¹⁵⁵ Jan Heller, *Tři svědkové: Mojžíš – Izajáš – žalmista*, OIKOYMENH, Praha, 1995, 50.

¹⁵⁶ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 191.

¹⁵⁷ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 191.

¹⁵⁸ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 476.

mezi badateli široká shoda.¹⁵⁹ Hypotézu o čtyřech ebedských písních vyslovil nejprve Bernhard Duhm. Měl za to, že se původně jednalo o samostatný pramen. Rolf Rendtorff hypotézu přijímá, ovšem s výhradou, že ebedské písně by nebylo dobré vytrhovat ze souvislosti. Celková kompozice Iz 40-55 podle něj totiž dává vyniknout kontrastu mezi vítězným Kýrem (44-45) a pokořením Babylona (46 a dále) a mezi trpícím antihrdinou (53) a vyvýšením Jeruzaléma (54).¹⁶⁰ Protiklad můžeme spatřovat i mezi vítězným Kýrem (44,24-45,7) a trpícím Služebníkem (52,13-53,12).¹⁶¹

Čtvrtá z písní o Hospodinově služebníkovi má rysy žalozpěvu.¹⁶² Rámec perikopy tvoří Hospodinovo přiznání se k postavě, o níž je řeč (52,13-15; 53,11b-12).¹⁶³ Právě v těchto verších je postava označena jako „můj služebník“. Childs si všímá počátečních slov o vyvýšení Služebníka. Ta podle něj nastolují perspektivu, z níž je třeba rozumět Služebníkovu ponížení (52,13).¹⁶⁴ Tématem perikopy je tedy vyvýšení trpícího Služebníka. Centrální blok (53,1-11a) řeší vztah „my“ a „on“. Je vyznáním vin společenství, které dotyčného původně zavrhl. Toto společenství nyní nově nahlíží důvod Služebníkovu utrpení. Dříve zastávalo tradiční výklad, podle nějž je trpitel opuštěn Bohem, protože se provinil (viz Jóbovi přátelé). Nyní uznávají, že jeho utrpení mělo zástupnou kvalitu.¹⁶⁵

Utrpení Služebníka je líčeno jazykem žalmů. Blízké našemu oddílu jsou zejména Ž 22 a 88 svým důrazem na potupný úděl trpitele a jeho vyvržení z pospolitosti.¹⁶⁶ Vykladači upozorňují na metaforickou povahu řeči o

¹⁵⁹ Rolf Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, Vyšehrad, Praha, 1996, 248.

¹⁶⁰ Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, 248.

¹⁶¹ Rendtorff, *Hebrejská bible a dějiny*, 249.

¹⁶² Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 193.

¹⁶³ Westermann, *Isaiah 40-66*, 255; Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 192.

¹⁶⁴ Childs, *Isaiah*, 412.

¹⁶⁵ Westermann, *Isaiah 40-66*, 262-263.

¹⁶⁶ Westermann, *Isaiah 40-66*, 261; Childs, *Isaiah*, 414.

Služebníkovi utrpení. Je třeba mít před očima celý obraz.¹⁶⁷ Heller, když rozebírá užití kořene שָׁלַח v Iz 53,4b, připouští, že jmenný tvar na některých místech Starého zákona označuje malomocenství, avšak nepovažuje za správné zúžit problém na medicínskou záležitost. O malomocenství zde může být řeč, ale jen tak, že je považujeme „za šifru zvláště zřetelného Božího odsudku“. Podle Hellera „nejde o to, jakým způsobem byl Služebník přesně zasažen“, ale o to, že v očích přihlížejících bylo „znamením zavržení od Boha“.¹⁶⁸

Důvodem, proč se Služebník z Iz 52,13–53,12 vymyká snadnému zařazení do nějaké kategorie, je podle Johna Goldingaye skutečnost, že text uplatňuje prvky z minimálně čtyř okruhů; kombinuje různé starší představy o tom, jak má být dosaženo odpuštění a obnovy. První okruh pochází ze samotného Izajáše. Jedná se o obraz Izraele jako utištěného lidu; přesněji Jeruzaléma jako utištěné ženy. V tomto ohledu je důležité, že náš oddíl navazuje na 51,17-52,12. Služebník je utištěný podobně jako Sijón, ačkoli nejsou totožní. Druhý okruh čerpá rovněž z Izajáše – ze zkušenosti proroka, který je odmítán. Aby prorok mohl přivést Izrael zpět k Hospodinu, musí zaplatit cenu. Třetí okruh se týká krále Izraele. Pasáž otevírají slova o tom, že Služebník bude jednat prozíravě či mít úspěch (52,13; oba překlady kořene שָׁלַח jsou možné), což bylo podle Goldingaye charakteristikou Davida (1S 18,14; 15).¹⁶⁹ Zmínky o Služebníkovi vzhledu (52,14; 53,2-3) mohou být aluzí na Saule a Davida, v jejichž popularitě hrál vzhled svou roli. Královo ponížení má precedent v žalmech a v ponížení judských králů Babylónany. Další spojnici s královskou rolí Služebníka je zmínka o jeho pomazání (52,14). Čtvrtý okruh navazuje na kněžské posvěcování lidí nebo předmětů pokropením

¹⁶⁷ Westermann, *Isaiah 40-66*, 260.

¹⁶⁸ Heller, *Tři svědkové*, 63.

¹⁶⁹ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 489.

krví obětního zvířete (52,15).¹⁷⁰ Do kněžského okruhu spadá i řeč o nesení přestoupení (53,10-11).¹⁷¹

2.1.3 Relevance

Interpreti nacházejí v Iz 52,13–53,12 motiv zvratu v údělu Služebníka.¹⁷² Podle Goldingaye jazyk této básně „ničí jeden svět a tvoří nový...“, v němž otrok je vyvýšen nad krále a jeden dosáhne toho, čeho mnozí dosáhnout nemohou.“¹⁷³ Oddíl se vyjadřuje v krajnostech. Služebník klesne tak, že hlouběji již nemůže. Stane se vyvrhelem, stíhá jej pohrdání, „podstupuje odlidštění.“¹⁷⁴ Na druhou stranu o jeho vyvýšení se mluví tak exaltovaným jazykem, že pro něj nestačí lidské kategorie. Podle Westermanna a Goldingaye mluví Izajáš podobným způsobem o Hospodinově vyvýšenosti (5,16; 6,1).¹⁷⁵ Westermann má za to, že z výpovědi o Služebníkovi vyvýšení čerpá raně křesťanská zvěst o vyvýšení Krista na místo po Boží pravici (Sk 2,33).¹⁷⁶

Ve zvratech, jimiž Služebník procházel, vidí Goldingay paralelu k údělu krále Davida. Také on procházel krizemi, ale Hospodin jej nakonec vysvobodil a vyvýšil (2S 5,12; Ž 18,48-49). David je titulován „můj služebník“ na několika místech Ž 89, přičemž právě tento žalm mluví o jeho nenadálém zavržení a dočasné prohře.¹⁷⁷ Zároveň však platí, že rozsah Služebníkova utrpení a vyvýšení překonává to, o čem čteme v souvislosti s Davidem. V určitém smyslu zůstává úděl Služebníka z Iz 52,13–53,12 neslýchaný, bezprecedentní (52,15).¹⁷⁸

¹⁷⁰ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 478-479.

¹⁷¹ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 510.

¹⁷² Westermann, *Isaiah 40-66*, 260; Childs, *Isaiah*, 419.

¹⁷³ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 473.

¹⁷⁴ Heller, *Tři svědkové*, 52.

¹⁷⁵ Westermann, *Isaiah 40-66*, 258, 260; Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 490.

¹⁷⁶ Westermann, *Isaiah 40-66*, 258

¹⁷⁷ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 489.

¹⁷⁸ Westermann, *Isaiah 40-66*, 259-260.

Oddíl zahrnuje motiv převrácení rolí, s nímž jsme se v 1S 2,1-10 setkali v bezprostřední blízkosti motivu „usmrcuje-oživuje“. Ten, kdo klesal, je nakonec vyzdvížen. V Iz 52,13–53,12 ale všechnu tíži zla absorbuje postava Služebníka, takže nikdo jiný sankcionován není. Na rozdíl od Chaniny písně zde úspěšní nezaujmají místa někdejších deprivovaných. O výměně rolí zde můžeme mluvit ve dvojitým smyslu. V případě Služebníka jde o vystřídaní utrpení a satisfakce; v případě těch, kdo jeho údělu přihlížejí, se střídá jejich nepochopení důvodu a smyslu Služebnickova utrpení (53,3-4) s uznáním, že netrpěl pro svá provinění, ale kvůli nim (53,4-6).

Tak jako v Dt 32,39 a 1S 2,6, usmrcuje i v Iz 52,13–53,12 Hospodin (Iz 53,6b; 10a). Ovšem zlo, do nějž Hospodin svého Služebníka uvrhl, mělo svůj účel. Hospodin nejednal z rozmaru, ani nevyzpytatelně. Sledoval pozitivní cíle: Služebnickovo vyvýšení a zároveň dobro „nás“ a „mnohých“. Ačkoli je tedy Hospodin označen za původce zla, tato skutečnost v konečném důsledku nevyznívá ani zlověstně (dobrý konec pro Služebníka i jeho společenství), ani nepochopitelně (vše se nakonec vysvětlilo; z nějakého důvodu bylo nutné, aby Služebnickova cesta k vyvýšení vedla skrz zavržení; Hospodin to tak chtěl a šlo zřejmě o jediný způsob, jak Služebník mohl prospět „mnohým“).

Hledaného motivu, Hospodinova usmrcování a oživování, se týká otázka přesné povahy ponížení a vyvýšení Služebníka. Interpreti Iz 52,13–53,12 jsou sice zajedno v tom, že oddíl vypovídá o Služebnickově ponížení a vyvýšení, nicméně mluvit v těchto souvislostech o smrti a vzkříšení Služebníka, by jim připadalo jako včítání Ježíšova příběhu do starozákonního textu, který takto explicitní není. Jejich obava je nám srozumitelná. Těžko se však zbavit dojmu, že někteří ve své zdrženlivosti zacházejí dále, než je nutné. Přitom obě položky – ponížení i vyvýšení – fungují jako spojené nádoby, takže popře-li vykladač, že Služebník zemřel, vyloučí tím zároveň, že líčení jeho vyvýšení zahrnuje odkaz ke vzkříšení.

Tak podle Goldingaye není jasné, zda Služebník skutečně zemřel nebo zda byl pouze jeho život ohrožen, jak je tomu v řadě žalmů.¹⁷⁹ Přikláníme se však k Childsovi, který má za to, že popírat skutečnost Služebnickovy smrti (53,8b) by znamenalo opomíjet „prostý smysl“ (*plain sense*) textu.¹⁸⁰

Gerhard von Rad pokládá Služebnickovu smrt za skutečnou – aniž by tím ovšem mohl Hospodinův plán s ním vzít za své. Služebník bude mít život a potomstvo „zjevně až po smrti“.¹⁸¹ Co přesně by to mělo znamenat, Rad neříká. Má však za to, že daný oddíl nějakým způsobem okazuje k překonání smrti.

Westermann upozorňuje na skutečnost, že čtvrtá píseň o Hospodinově služebníkovi se ohlíží zpět na něco, co se již stalo. Má před očima celý život Služebníka od kolébky po hrob. Zahrnuje biografické prvky a v tomto smyslu se vymaňuje ze stereotypní mluvy žalmů. Žalmové nářky zpravidla reflektují incident v životě zdravého člověka, kdežto zde se nabízí pohled na celý život poznamenaný utrpením – počínaje neslavným, nic velkého neslibujícím začátkem a konče pohřbem.¹⁸² „Protože trápení postihlo Služebníkův život od začátku až do konce a z toho důvodu o něm mohou vyprávět pouze druzí, ‚vysvobození‘ je zde něčím, co se nachází mimo rámec života ohraničeného narozením a smrtí; a co tedy opět mohou vyhlásit jen druzí.“¹⁸³ Westermann pokládá za jisté, že se podle Iz 53,10-11a Hospodin nakonec ke Služebníkovi přihlásil a po smrti jej obnovil a vyvýšil, aniž by ovšem bylo řečeno, co to znamená.¹⁸⁴

Johnston si všímá napětí mezi výroky „byl vyťat ze země živých“ (53,8), „byl mu dán hrob se svévolníky, s boháčem smrt našel“ (53,9), „vydal sám

¹⁷⁹ Goldingay, *Message of Isaiah 40-55*, 473, 475.

¹⁸⁰ Childs, *Isaiah*, 416.

¹⁸¹ Rad, *Theologie*, Band II, 269.

¹⁸² Westermann, *Isaiah 40-66*, 261.

¹⁸³ Westermann, *Isaiah 40-66*, 266.

¹⁸⁴ Westermann, *Isaiah 40-66*, 267.

sebe na smrt“ (53,12) a příslibem dlouhého života, světla a potomstva (53,10-12). To vše podle něj „zřetelně implikuje, že po Služebníkově smrti jej Hospodin odmění obnoveným životem. O vzkříšení zde není žádná zmínka, nicméně náznaky toho, jak by měl nový život vypadat, silně připomínají pozemský život: potomci, dny, vidění, přidělený podíl. Text proto představuje Služebníkův návrat do života v nějaké – blíže neurčené – podobě.“¹⁸⁵

Blenkinsopp si pod slíbeným novým životem představuje, že Služebník bude žít ve svých učednících, kteří budou oddáni hlásání jeho poselství.¹⁸⁶ Jeho výklad je bultmannovským řešením, které však podle našeho mínění slíbený nový život depersonalizuje. V jeho pojetí žije poselství a Služebníkovi následovníci – nikoli však samotný Služebník. O něm však text říká, že „spatří světlo“ (53,11).

Každopádně se v tázání po povaze Služebníkova nového života nedostaneme dále, nevezmeme-li vážně metaforičnost výpovědi. K té však můžeme přistupovat dvojím způsobem – buď devalvujícím (jedná se „pouze“ o metafory) nebo naopak se vši vážností, s vědomím, že o skutečnostech, které předmětně nejsou (a v tomto věku ani nemohou být) součástí naší zkušenosti, nelze mluvit jinak než s použitím analogií k tomu, co již známe. Z této perspektivy není metafora čímsi méněcenným – na rozdíl od faktografického popisu -, ale zcela adekvátním, protože jediným možným způsobem, jak o anticipované zkušenosti vůbec mluvit. Petr Pokorný chápe metaforu za „základní prvek alternativního, nového projektu světa“.¹⁸⁷

Oproti Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 nezaznívá v Iz 52,13–53,12 nějaká souhrnná teze ohledně Hospodinova charakteru. Jak Hospodin jedná, je zde ilustrováno na příkladu jedné postavy. Jestliže Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7

¹⁸⁵ Johnston, *Shades of Sheol*, 228.

¹⁸⁶ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 193.

¹⁸⁷ Petr Pokorný a Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona*, Vyšehrad, Praha, 2013, 38; Petr Pokorný, *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Vyšehrad, Praha, 2005, 54-82.

obsahují formule, v nichž vystupuje do popředí Hospodinova moc, svrchovanost a nesrovnatelnost, co o Hospodinu říká Iz 52,13–53,12? Máme za to, že v tomto případě jde rovněž o Hospodinovu svrchovanost. Ta se projevuje volbou agenta, jehož prostřednictvím Hospodin realizuje ve světě - zejména ve vztahu k Izraeli - své záměry.

Zmíněné oddíly svědčí o Hospodinově svrchovanosti, aby zdůvodnily jeho nečekanou volbu. 1S 1-2 podmiňuje zřízení království v Izraeli tím, že Hospodin vyslyšel modlitbu neplodné ženy. Její syn nahradí kněžskou linii Élího stejně jako později David nahradí Saule. V pozadí těchto zvrátů je Hospodinova svrchovaná volba. Iz 45,1-7 líčí Hospodinovu volbu perského Kýra za nástroj změn, které otřesou mezinárodní situací. Překvapení, jež volá po zdůvodnění, spočívá v tom, že Hospodin jedná skrze někoho, kdo jej ani nezná.

Perikopa Iz 52,13–53,12 hned zkraje referuje o úžasu přihlížejících, kteří jsou svědky něčeho neslýchaného. Údiv v tomto případě vzbuzuje skutečnost, že vyvýšení dosáhne člověk zprvu vystavený zdrcujícímu ponížení. Dalším překvapením je, že právě pohrdaného Služebníka určil Hospodin za nástroj své spásy – v protikladu k triumfujícímu Kýrovi. Postava Služebníka sice nese královské rysy, avšak svým posláním je protikladem královské moci a důstojnosti. Paradoxy Davidova příběhu a jeho žalmového zpracování jsou zde dotaženy do krajnosti.¹⁸⁸

¹⁸⁸ Viz také Jan Heller, *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, Kalich, Praha, 1994, 120-133.

3 Motiv v dalších narativních textech

3.1 Elijáš křísí vdovina syna (1Kr 17,17-24)

3.1.1 Dějiny

Aktivita proroků – podle toho, co se o ní dozvídáme z knih Královských - se ve dvou stoletích od Šalomounovy smrti po zničení Samaří Asyřany (722 př.n.l.) omezovala na severní království. Podle Josepha Blenkinsoppa má tato skutečnost dvojí důvod: prezentace Izraele jako varovného příkladu pro Judsko (2Kr 17,7-18) a to, že se na severu skutečně udržoval ideál charismatického vůdcovství jako protiváha dědičné královské moci. Odlišné společenské poměry v severním a jižním království – spolu s místními tradicemi – zřejmě vytvářely odlišné podmínky pro výskyt či podobu prorocké aktivity. Zatímco v Judsku vládla kontinuálně – pouze s jedním kratším přerušením – davidovská dynastie přes tři staletí, na severu se po Šalomounově smrti znovu prosadil původní kmenový separatismus. U vlády se tam vystřídalo devět rodin, při jejichž střídání hrála důležitou roli armáda. Tato situace – spolu s asyrskou hrozbou – ponechávala prostor starému typu válečného prorocství.¹⁸⁹

Elijáš, Eliša i Míkajáš byli – každý svým způsobem – v konfliktu s dynastií Omrího.¹⁹⁰ Předpovídali její konec a zasadili se o něj účastí v Jehúově převratu. Příběhům o Elijášovi je tedy třeba rozumět ve světle společenských a náboženských poměrů, které v severním království nastolil Omrí a platily i za vlády jeho syna Achaba. Omrí expandoval na sever a východ prostřednictvím uzavírání aliancí. Těmto cílům byl podřízen i sňatek Achaba s Jezábel, dcerou týrského krále. Jezábel se projevila jako horlivá

¹⁸⁹ Joseph Blenkinsopp, *A History of Prophecy in Israel*, Westminster JKP, Louisville, 1996, 56.

¹⁹⁰ Vládu Omrího dynastie ohraničují Finkelstein a Silberman roky 884 a 842 př.n.l.. Israel Finkelstein a Neil Asher Silberman, *Objevování Bible*, Vyšehrad, Praha, 2010, 156.

propagátorka kultu týrského Baala v Izraeli. Cílem Eliášova vystoupení bylo oponovat tomuto cizorodému náboženskému vlivu.¹⁹¹

Elijáš sice působí osamoceným dojmem, posléze je však oslovován „otče“ (2Kr 2,12) a čteme o „prorockých žácích“ (2Kr 2,2-12), což svědčí o existenci pospolitosti. Podle toho, co o ní víme, svým separatismem, prostou stravou a jednoduchým oděvem ztělesňovala protest vůči většinové společnosti. Blenkinsopp v těchto kruzích vidí obdobu k militantním Nazorejcům a Rechabejcům, kteří tvořili tvrdé jádro jahvismu a vyznačovali se odříkavým a nezabydleným způsobem života.¹⁹²

Nenadálé uvedení Eliáše do královských kronik (1Kr 17,1) svědčí podle Blenkinsoppa o převzetí hagiografického materiálu, který již byl v oběhu. Historik do převzatých látek zasahoval, jen když je potřeboval uvést do souladu se svým úhlem pohledu (1Kr 18,18; 31-32; 36-37; 21,20-26; 22,37-53; 2Kr 1,17-18). Na Karmelu Eliáš usmrcuje Baalovy proroky v souladu s Dt 18,20.¹⁹³ Také Römer počítá s dodatečným přiřazením Eliášových a Elíšových příběhů k již hotovým deuteronomistickým dějinám. Smyslem tohoto kroku bylo zřejmě posílení prorockého elementu v knihách Královských a tím jejich přiblížení k ostatním knihám, spolu s nimiž vytvořily blok Proroků.¹⁹⁴

Látky Eliášovského cyklu vykladači řadí k hagiografii. Ta hrdinu představuje jako nositele nadlidských sil a střed mimořádných událostí. Eliášovi přinášejí potravu havrani (1Kr 17,2-7) nebo andělé (19,5-8), vládne nad počasím (17,1), rozmnožuje jídlo (17,8-16), křísí mrtvého (17,17-24), levituje (18,12; 2Kr 2,1-12, 16) a disponuje neobvyklou fyzickou zdatností

¹⁹¹ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 57.

¹⁹² Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 61.

¹⁹³ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 58.

¹⁹⁴ Thomas C. Römer, *The So-Called Deuteronomistic History*, T. & T. Clark, London, 2005, 182-183.

(1Kr 18,46; 19,8).¹⁹⁵ Podle Jiřího Hoblíka byl Eliáš původně (tedy byl-li jaký historický Eliáš)¹⁹⁶ divotvůrcem, teprve druhotně přijatým mezi proroky díky svému jahvistickému jménu a prosazování práva proti královské zvlí (1Kr 21). V biblickém textu je totiž označován jako „prorok“ (נָבִיא) jen výjimečně a to v místech, jež pocházejí z mladšího zpracování (1Kr 18,22 a 36).¹⁹⁷

Pozornost vykladačů dále poutá nápadná paralela mezi látkami Eliášovského a Elišovského cyklu, což se bezprostředně týká oddílu, na nějž se zaměříme. Příběh o vzkříšení syna vdovy Eliášem (1Kr 17,17-24) má protějšek v Elišově vzkříšení syna Šúnemanky (2Kr 4,8-37). Vykladači spekulují o tom, který z nich je původní a který od něj odvozený. Winfried Thiel pokládá za pravděpodobné, že původní je příběh s Elišou, zatímco Eliášovo vzkříšení syna vdovy je od něj odvozeno, aby Eliáš ve srovnání se svým nástupcem nevypadal chudě. Thiela k tomuto stanovisku vede – mimo jiné - užití titulu „muž Boží“, jež je v Elišovském cyklu daleko frekventovanější.¹⁹⁸ Dalo by se ovšem namítnout, že právě rozvinutější vyprávění z 2Kr 4,8-37 s bohatou charakterizací postav prostřednictvím dialogů i činů, může vycházet z poměrně strohé verze v 1Kr 17,17-24.

Přítom paralela se netýká izolovaného příběhu, ale sekvence dvou příběhů vyprávěných v témže pořadí v obou cyklech: rozmnožení oleje ve prospěch vdovy a sirotek (1Kr 17,8-16; 2Kr 4,1-7) a vzkříšení syna ženy (1Kr 17,17-24; 2Kr 4,8-37). V případě 1Kr 17,8-24 jsou oba zázraky spojené místem a postavami. Vdova, v jejímž domě Eliáš rozmnoží olej, také ztrácí a

¹⁹⁵ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 59.

¹⁹⁶ Hoblík otázku historického Eliáše ponechává otevřenou. Jde o to, že Eliáše známe jen z 1 a 2Kr - z látek, které byly tradovány s určitým záměrem a ten patrně tvaroval Eliášovu postavu, takže se jejich původních obrysů sotva můžeme dobat. Jiří Hoblík, *Proroci, jejich slova a jejich svět*, Vyšehrad, Praha, 2009, 119.

¹⁹⁷ Hoblík, *Proroci*, 118-119.

¹⁹⁸ Winfried Thiel, *Könige* Bd. 9/2.1., Neukirchener-Vluyn, Neukirchen, 2000, 67.

posléze znovu přijímá svého syna. Oproti tomu v 2Kr 4,1-37 jsou aktéři dvojice příběhů různí a místa odlišná. Navíc Šúnemanka není vdova a je spíše zámožná. Redaktor 2Kr však chce sledovat vzorec prorocké aktivity známý z příběhů Elijáše, a proto v Elišově případě spojuje v již zavedeném pořadí příběhy, které by jinak mohly stát zvlášť. I to podle nás svědčí pro prvenství Elijášovského cyklu. Důvodem redakčního spojení obou příběhů v Elišovském cyklu v charakteristickém pořadí pak je prokázat, že Eliša kráčí ve stopách svého učitele a koná stejně mocné zázraky.

3.1.2 Teologie

Typy zázraků, s nimiž se zde setkáváme – záchrana před hladem způsobeným zadržením deště a vzkříšení mrtvého – souvisejí s celkovým zaměřením Elijášovského cyklu, konkrétně s jeho antibaalovskou polemikou. V 1Kr 18 se polemika s baalismem stane explicitní, v 1Kr 17 je přítomna implicitně. Baalovo jméno zde sice nezazní, nicméně z ugaritských textů víme, že Baal byl agroklimatickým božstvem. V tom, že Hospodin zadržuje vláhu (1Kr 17,1) nebo ji naopak sesílá (1Kr 18,1), je zjevná výzva kultu Baala, který byl svými vyznavači pokládán za boha bouře a plodnosti polí, již vláha přináší.¹⁹⁹ Příběh o vzkříšení syna vdovy můžeme chápat jako polemiku s baalovským náboženstvím v tom smyslu, že k manifestaci Hospodinovy moci dojde na Baalově domácí půdě – na fénickém pobřeží.²⁰⁰

Hospodin je v 1Kr 17,17-24 představen jako pán života a smrti. Thiel si právem všimá skutečnosti, že případy spektakulárního vítězství nad smrtí se ve starozákonním kánonu soustřeďují právě do příběhů Eliáše a Elišy. Krom příběhů o vzkříšení syna vdovy a syna Šúnemanky se jedná o Eliášovo nanebevzetí (2Kr 2,1-18) a poněkud kuriózní epizodu o vzkříšení muže, který –

¹⁹⁹ Ondřej Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, Vyšehrad, Praha, 2003, 284.

²⁰⁰ Thiel, *Könige* Bd. 9/2.1., 79.

když byl pohřbíván - náhodně přišel do kontaktu s kostmi Elišy (2Kr 13,20-21). V celku starozákonního svědectví jsou tyto příběhy ojedinělé.²⁰¹

Krom svědectví o Hospodinu, který je pánem života a smrti i na Baalově území, ilustruje sekvence obou příběhů Hospodinovu péči o sirotky a vdovy (Ž 68,6), roli víry a modlitby, odvážné překročení hranice čistého a nečistého, když se prorok dotýká mrtvého těla (Nu 19,11), a konečně uznání autenticity proroka od vdovy, která se stává svědkem zázraku. Právě tím posledním příběhem vrcholí. Z toho důvodu řadí DeVries 1Kr 17,17-24 mezi příběhy, jejichž účelem je legitimovat proroka.²⁰²

3.1.3 Relevance

V 1Kr 17-18 Hospodin nejprve zadržuje vláhu a později ji naopak sesílá. Příběh o vzkříšení syna vdovy můžeme chápat analogicky: Hospodin život bere a zase dává. V obou případech Hospodin jedná prostřednictvím Elijáše. Manifestuje svou božskou moc - proti nároku Baalových ctitelů – nad vláhou a plodností polí; v druhém případě nad životem a smrtí.

Zatímco Eliášův konflikt s Achabem a Jezábel, případně Hospodinova pře s modloslužebným králem, vytváří makropříběh, dvě epizody v domě vdovy ilustrují Hospodinovu moc – právě tak jako autenticitu proroka – v mikroměřítku. Tím však chceme rozlišit pouze rovinu národní a individuální. Pokud jde o velikost zázraku, těžko říci, zda je větší div navrácení dechu do mrtvého těla nebo dar vláhy po letech sucha.

Lze-li takto postavit vedle sebe vzkříšení a dar vláhy, jsme konfrontováni s rozmanitostí způsobů, jež Starý zákon používá, aby vyjádřil Hospodinovu

²⁰¹ Thiel, *Könige* Bd. 9/2.1., 78-79.

²⁰² Simon J. DeVries, *1 Kings, WBC*, Vol. 12, Word, Dallas, 2003, 206, 208, 226.

svrchovanou vládu a oživující moc.²⁰³ Hospodin usmrcuje – v prvním příběhu tak, že zadrží vláhu, což vede k hladomoru. Hospodinovo jednání je v tomto případě zdůvodněno modlářstvím Achaba (1Kr 16,29-33; 18,18); v druhém příběhu vypravěč neuvádí smrt chlapce do souvislosti s něčím hříchem. Tuto souvislost předpokládá pouze jedna z postav. Vdova vykládá smrt svého syna v tom smyslu, že přítomnost proroka k ní přitáhla Boží pozornost, takže vyšly najevo její hříchy a smrtí chlapce byly potrestány. Kdyby se u ní prorok neusadil, byla by v tomto ohledu v bezpečí.

V Elijášově modlitbě se odráží představa Boha, který působí zlo. Eliáš otázku viny neřeší. Rovněž způsob, jakým chlapcovu smrt interpretuje vdova, ponechává bez komentáře. Sám však jeho smrt Hospodinu vyčítá jako nepřipadnou vzhledem k pohostinnému postoji ženy vůči proroku. V interpretaci chlapcovy smrti jako Božího díla jsme odkázáni na to, co říká Eliáš. Výroku vdovy – vzhledem k tomu, že je pohanka – těžko přisuzovat nějaký význam. Příběh je stručný a výroky aktérů odrážejí spíše bezprostřední reakce plné emocí, nežli usebranou teologickou reflexi o původu zla. Jisté je to, že se Eliáš obrací k Hospodinu jako pánu života a smrti. Hospodin sice podle něj sesílá zlo, avšak zároveň je naděje, že seslané zlo na prorokovu přímluvu zvrátí. V paralelním příběhu v 2Kr 4,8-37 Hospodina neidentifikují jako příčinu smrti dítěte ani postavy ani vypravěč.

Protože se jedná o stručný příběh, prostý komentářů vypravěče, připadá nám nejjistější opírat se při jeho výkladu o širší souvislost. To znamená, chápat jej jako vyznání Hospodinovy svrchovanosti, toho, že Hospodin je jediným pravým Bohem, pánem života a smrti. Vláda nad životem a smrtí je podle 2Kr 5,7 definicí božství. Izraelský král vyslovuje rétorickou otázku: „Jsem snad Bůh, abych rozdával smrt nebo život...?“ Zajímavé je pořadí smrti a života

²⁰³ Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven, 2006, 109-127.

v tomto výroku. Protože v 2Kr 5 nehraje pořadí smrti a života žádnou roli – král pouze odmítá představu, že by mohl zbavit Naamana malomocenství jako absurdní – chápeme rozdávaní smrti a života jako idiom pro všemohoucnost. Pořadí smrti a života může být dáno konvencí, ale začít smrtí, která je v obvyklém běhu věcí konečnou stanicí, patrně signalizuje právě to, že ta která událost vybočuje z každodennosti a proto se nabízí interpretace, podle níž se jedná o Boží zásah. Zbavit Naamana malomocenství nespadá do kompetence lidské, ale jedině Boží.

Nelze vyloučit, že se za pořadím smrti a života v králově výroku skrývá představa, že malomocenství (jako ostatně každé zlo) způsobil Bůh. Očištění od malomocenství pak znamená zvrácení stavu, který Bůh přivodil, což může učinit opět jedině Bůh. Při interpretaci izolovaného výroku z 2Kr 5,7 stojíme před stejným interpretačním problémem jako v případě 1S 2,6. Chápat tyto výroky jako tezi o Hospodinově svrchovanosti v tom smyslu, že činí, jak ráčí, je sice možné, ale znamená to odhlédnout od souvislosti, v níž jsou tyto výroky zasazeny.

Chana přece nechce říci jen to, že Hospodin může udělat cokoli. Její zkušenost je specifitější. Hospodin může udělat cokoli, takže ti, kdo se vyvyšují, protože doufají v sebe nebo v cizí bohy, mají zmlknout. Hospodin je totiž Bohem, který nečekaně přináší zvrát do situace nuzných, obdaří je spásou, ač je původně zdrtil. Chanin příběh nám tedy nedovolí redukovat výrok o usmrcování a oživování na idiom pro všemohoucnost. Takovým idiomem je snáze výrok z 2Kr 5,7, avšak i po něm následuje uzdravení Naamana, v němž se Bůh Izraele vůči cizinci projeví jako Bůh spásy a nikoli pouze všemohoucí Bůh, který svémocně rozdílí jednomu zdraví a druhému malomocenství.

3.2 Chizkijášova nemoc a uzdravení (2Kr 20,1-11)

3.2.1 Dějiny

Judský král Chizkijáš se objevuje na scéně v době po zániku severního království. Jeho údělu Judsko prozatím uniklo. Coby ekonomicky méně rozvinuté království v horské oblasti nebylo z hlediska Asyřanů tak lákavou kořistí jako Izrael. S rozvrácením severního království, přílivem uprchlíků odtamtud a zapojením do ekonomické sféry Asyrské říše význam Judska nebývale vzrostl. Chizkijášův otec, Achaz, se stal vazalem asyrského krále Tiglat-pilesera III, který byl u moci v letech 745-727 př.n.l.²⁰⁴ Dalším asyrským vládcem v pořadí byl Sargon II (721-705 př.n.l.).²⁰⁵ Chizkijáš se zřejmě stal králem v rok otcovy smrti, tedy roku 715 př.n.l..²⁰⁶

Písmo Chizkijáše oceňuje v souvislosti s náboženskými reformami, které Judsko navrátily k dávným ideálům (2Kr 18,1-7). Podle této verze se Chizkijáš přimkl k Hospodinu tak důsledně jako jeho slavný předek David, takže mezi Davidem a Chizkijášem, ba ani po něm,²⁰⁷ nebyl nikdo srovnatelně zbožný. Zlikvidoval posvátná návrší, tedy prvky decentralizovaného kultu, jenž byl deuteronomistům trnem v oku. Podle Finkelsteina a Silbermana však ve skutečnosti tyto Chizkijášovy počiny jednak nelze archeologicky doložit, jednak by se rovnaly spíše vytvoření nového národního náboženství než návratu k dřívějšímu stavu věcí.²⁰⁸

Co však archeologicky doložit lze, je Chizkijášova stavitelská činnost – zejména ta, jež souvisela s přípravami na vpád Asyřanů, jimž Chizkijáš

²⁰⁴ Finkelstein a Silberman, *Objevování Bible*, 218.

²⁰⁵ Trevor R. Hobbs, *2 Kings, WBC*, Vol. 13, Word, Dallas, 1998, 253.

²⁰⁶ Hobbs, *2 Kings*, 250.

²⁰⁷ „Po něm už nebyl mezi všemi judskými králi žádný jemu podobný...“ (2Kr 18,5). Na adresu Jóšijáše však zazní totéž: „Nebyl mu podoben žádný král před ním, který by se obrátil k Hospodinu celým svým srdcem... A ani po něm nepovstal žádný jemu podobný“ (2Kr 23,25). Logicky by se obě hodnocení navzájem vylučovala. Snad je můžeme chápat jako svého druhu superlativ: oba králové dostali od deuteronomistů „výbornou“; případně jako doklad práce různých editorů, kteří rozpor ponechali bez povšimnutí.

²⁰⁸ Finkelstein a Silberman, *Objevování Bible*, 221, 224.

vypověděl vazalskou smlouvu. Takové vyhlášení nezávislosti na imperiální moci předpokládalo značné sebevědomí, vojensko-ekonomický potenciál a neochvějnou víru v Hospodinovu pomoc. Příležitost ke vzpouře zřejmě poskytla Sargonova smrt v roce 705 př.n.l., spolu s předpokladem, že Asýrie destabilizovaná smrtí panovníka nebude s to periferní oblasti udržet.²⁰⁹ Chizkijáš dal vybudovat opevnění a zajistil zásobování Jeruzaléma pitnou vodou prostřednictvím tunelu, který vodu přiváděl od gíchonského pramene, nacházejícího se vně hradeb, do šíloašského rybníka uvnitř hradeb (2Kr 20,20; 2Pa 32,2-8).²¹⁰ Cena, již Chizkijáš musel za svou vzpouru zaplatit, byla značná. Asyřané vedení Sargonovým nástupcem Sancheribem zdevastovali Judsko a řadu měst v oblasti Šefely,²¹¹ čímž byl Chizkijášův Jeruzalém zcela zbaven ekonomického zázemí. Sancherib se ve svých záznamech chlubí, že judského krále „uvěznil v jeho paláci v Jeruzalémě jako ptáka v kleci“.²¹² Chizkijáš nakonec zaplatil tribut asyrskému králi, načež padlo nejen královo jmění, ale i chrámový poklad a výzdoba. Jeruzalém však byl ušetřen.²¹³

Podle Blenkinsoppa biblické líčení těchto událostí spojuje dvě asyrské kampaně v jednu. Z jedné se Chizkijáš vykoupil,²¹⁴ kdežto druhou museli Asyřané z nějakého důvodu ukončit. Každopádně však skutečnost, že Jeruzalém nebyl (prozatím) zničen, posílila starodávné přesvědčení, reflektované v některých žalmech, že Jeruzalém požívá nadpřirozené ochrany.²¹⁵

²⁰⁹ Finkelstein a Silberman, *Objevování Bible*, 225.

²¹⁰ Finkelstein a Silberman, *Objevování Bible*, 229; Alfred Jepsen, *Královská tažení ve starém Orientu*, Vyšehrad, Praha, 1997, 173-175; Hobbs, *2 Kings*, 295–296.

²¹¹ Podle Hobbse panuje značná shoda mezi biblickým líčením Sancheribovy kampaně a asyrskými záznamy. Ty uvádějí, že se Sancherib zmocnil čtyřiceti šesti opevněných měst v Judsku a pobřežní nížině. Hobbs, *2 Kings*, 254. Zvláště zle dopadl Lakíš. Finkelstein a Silberman, *Objevování Bible*, 232-236.

²¹² Hobbs, *2 Kings*, 272.

²¹³ Finkelstein a Silberman, *Objevování Bible*, 229.

²¹⁴ Zde nachází Blenkinsopp shodu mezi asyrskými anály a biblickým líčením. Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 69.

²¹⁵ Blenkinsopp, *History of Prophecy*, 69.

3.2.2 Teologie

O Chizkijášovi čteme na třech místech Starého zákona: v 2Kr 18-20, 2Pa 29-32 a Iz 36-39. Protože kronikářská verze je druhotná ve srovnání s verzí deuteronomistickou, vycházíme z 2Kr 18-20. Obsah zmíněných tří oddílů je však víceméně totožný: (1) Ohrožení judského království Asyřany a likvidace této hrozby Božím zásahem; (2) Chizkijášova bezúhonnost a náboženská reforma; (3) jeho nemoc a uzdravení; (4) Chizkijášovo selhání, vstup Babylóňanů na scénu a předpověď exilu. Text v 2Pa 29-32 – zcela v souladu s celkovým zaměřením kronikářského díla - věnuje mnoho prostoru Chizkijášově náboženské reformě - očistě chrámu, hodu beránka a obnově chrámové bohoslužby; prominentní místo přiznává lévijskému kněžstvu. 2Kr je v tomto ohledu mnohem stručnější. Dozvídáme se jen o Chizkijášově zúčtování s modlářstvím (2 Kr 18,3-6). Po formální stránce se ve všech třech případech jedná o narativní text s diskurzivními vstupy – modlitbami a prorockými průpověďmi.

Chizkijáš řeší dvojí ohrožení: na národní rovině (Asyřané) a na osobní rovině (smrtná nemoc). Druhé je uvedeno do souvislosti s prvním pomocí fráze „v oněch dnech“ (2Kr 20,1). Také Hospodinovo slovo skrz Izajáše se týká obojího. Slibuje Chizkijášovi patnáct let života navíc a vysvobození Jeruzaléma od asyrských dobyvatelů (2Kr 20,6). Krom toho nachází Trevor R. Hobbs analogii mezi asyrskou hrozbou a typem Chizkijášovy nemoci. Užitá terminologie (יִרְמָשׁ 2Kr 20,7) podle něj implikuje, že se jednalo o kožní chorobu. Výraz יִרְמָשׁ je totiž užit také v Ex 9, Lv 13 a Jb 2. Kožní chorobě odpovídá i léčba přiložením fíků – konvenční prostředek léčitelství starověkého Blízkého východu doložený u Plinia a v ugaritských textech právě pro léčbu kožních chorob. Tak jako byla zasažena periferie Chizkijášova těla,

Asyřané přitáhli až k Jeruzalému, ale nevnikli dovnitř.²¹⁶ Na obojí ohrožení reaguje Chizkijáš naléhavou modlitbou a dosahuje změny situace – ovšem jen dočasně. Pro sebe získává patnáct let, pro město příslib, že nebude dobyt za jeho života.

Poskytnutí prorockého znamení je v souladu s deuteronomistickou teologií (Dt 18,21-22). Konkrétní podobu tohoto znamení vysvětluje Hobbs tím způsobem, že co se děje králi, často symbolizuje osud celého národa. Postup stínu zpět na schodech vypovídá o darovaném čase – pro krále osobně i pro jeho království.²¹⁷ Znamení pro Chizkijáše nepřidává nic zásadně nového k v. 4-7; pouze vyřčené zaslíbení stvrzuje (v. 8-11).

Zatímco Chizkijáš prosí Hospodina, aby se rozpomenul na jeho zbožný život (v. 3), Hospodin se upamatovává na svou věrnost a na Davida. Jednak se v odpověď na Chizkijášovu modlitbu představuje jako Bůh jeho otce Davida (v. 5), jednak slibuje: „Budu tomuto městu štítem kvůli sobě a kvůli svému služebníku Davidovi“ (v. 6). Existuje tedy určitý rozpor mezi prorockým slovem a tím, jak vidí své zásluhy Chizkijáš. To, že Hospodin vposled shledává důvod spásy sám v sobě, není ve Starém zákoně neobvyklý motiv.²¹⁸

Hobbs připomíná, že tématem smrtelné nemoci, případně i uzdravení se čtenář 2Kr již vícekrát setkal. V 2Kr 1,2-6 král Achazjáš po úraze vysílá posly, aby se stran jeho uzdravení dotázali Baal-zebúba, boha Ekrónu. Cestu jim však zkříží Elijáš, který královi ohlašuje smrt za to, že se dotazoval na nesprávné adrese. Ve 2Kr 8 čteme o Elišově intervenci prorockým slovem v případě nemocného aramejského krále Ben-hadada. V 2Kr 13,14-19 smrtelně onemocní prorok Eliša. Vloží však ruce na izraelského krále Jóaše, který střílí

²¹⁶ Hobbs, *2 Kings*, 291-292.

²¹⁷ Hobbs, *2 Kings*, 292-294. Chalupa dospívá k podobnému závěru. Petr Chalupa „Chizkijášova nemoc a uzdravení (2Kr 20,1-11)“ in: Martin Prudký a kol., *Obtížné oddíly Předních proroků*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2013, 362-363.

²¹⁸ Iz 43,25; 48,11; Ž 23,3; 25,11; 31,4; 54,3.

šipy z okna směrem na východ na znamení vítězství nad Aramejci. Vystřelí však jen třikrát, což prorok interpretuje jako znamení pouze dočasného vítězství. Hobbs zde vidí paralelu k pouze dočasné ochraně pro Jeruzalém za Chizkijáše.²¹⁹ Dále nás 2Kr zpravuje o „uzdravení“ vod (2,19-22), vzkříšení syna Šúnemanky (4,8-37) a mrtvého, jehož tělo dopadlo na Elišovy kosti (13,20-21). Intervence v případě Chizkijášovy nemoci se podobá spíše činům Elijáše než tomu, co jinak víme o postavě jeruzalémského Izajáše.²²⁰

Hobbs dále argumentuje ve prospěch celistvosti 2Kr 20. Obě epizody, jež tato kapitola traktuje, 1-11 a 12-19, jsou jednak uvozeny frází „v oněch dnech“, jednak mají shodnou strukturu (situace – prorocké slovo – reakce na ně). Oba oddíly spojuje motiv Chizkijášovy nemoci a také sloveso „vidět“ (ראה), které je však v každém případě použito jiným způsobem. Když vidí Hospodin (v. 5), následuje jeho pomoc, když babylonská delegace lačně ulpí zrakem na královských a chrámových pokladech (v. 13 a 15), povede to ke zkáze. Poprvé v knihách Královských vstupuje na scénu Babylón (verše 12-19) – vyjma ojedinělé zmínky v 2Kr 17,24. Územní ztráty vykládá 2Kr jako Hospodinův soud nad Izraelem (1,1; 10,32; 12,18; 15,29) a chrámový poklad již byl na stránkách knih Královských ohrožen nájezdníky (1Kr 14,25–28; 2Kr 12,17–18; 14,14; 16,8–9; 18,13-16). Chizkijáš je však příliš soustředěn na sebe, než aby jej znepokojilo, k čemu má dojít za dnů jeho synů a k čemu sám otevřel dveře nadmíru vstřícným přijetím Babylóňanů.²²¹

3.2.3 Relevance

Chizkijáš (חִזְקִיָּאֵשׁ) je nositelem vyznavačského jména, jež vzniklo kombinací kořene קָזַח (být silný) a teomorfní přípony אֵשׁ. Hned na začátku perikopy je

²¹⁹ Hobbs, *2 Kings*, 287–288.

²²⁰ Hobbs, *2 Kings*, 291.

²²¹ Hobbs, *2 Kings*, 286–288.

nastolen problém Chizkijášovy smrtelné nemoci a to v paradoxním zarámování Chizkijášova vyznavačského jména výrazy pro nemoc a smrt. Chizkijášovo jméno je tak zábleskem světla uprostřed zlověstné terminologie: הַלְהֵךְ הַזֶּה אֶת־חִזְקִיָּאֵשׁוּ (v. 1). Týž verš nadto stvrzuje realitu smrtelného ohrožení Hospodinovým slovem skrze Izajáše. Zde teomorfní jméno Izajáše (יְשַׁעְיָהוּ) ostře kontrastuje s poselstvím, jež má doručit Chizkijášovi: „Hospodin-je-spása“ vyřizuje nositeli jména „Hospodin-je-síla“ Hospodinův vzkaz, že jistojistě zemře.

Ohlášení Chizkijášovy smrti tedy neladí s tím, co zvěstuje jeho jméno a jméno Izajáše, který mu zlou zprávu vyřizuje. Již v prvním verši perikopy je tedy obsažena zápleтка, která volá po rozuzlení. Vývoj událostí potvrdí to, co zaznívá ve jménech obou lidských aktérů. Dobrým koncem příběhu je obhájén Hospodinův charakter, coby Boha spásy, který vyslychá modlitbu zbožného krále (v. 5). Hospodin neudává důvod, proč má Chizkijáš zemřít.²²² Vystupuje prostě jako pán života a smrti. Nicméně to, jak rychle a bez sebemenšího zaváhání Hospodin rozhodne o změně Chizkijášova údělu (v. 4), naznačuje, že v původním ohlášení smrti šlo spíše o zkoušku. Hospodinova ochota ihned po modlitbě změnit ohlášený úděl mluví proti fatalismu, jímž by původní verdikt nad Chizkijášem mohl zavánět. Hospodin sice vystupuje jako svrchovaný pán života a smrti, který své rozhodnutí nemusí zdůvodňovat a může ohlásit smrt i poměrně mladému Chizkijášovi, svrchovanost je však vyvážena, ba zcela odsunuta Hospodinovým milosrdenstvím, jeho ochotou přidat Chizkijášovi léta a to dobrá léta, v nichž bude jeho království zbaveno asyrské hrozby.

Svou roli ovšem hraje i to, jak se Chizkijáš k hrozbě postaví. Právě v tomto ohledu dochází u Chizkijáše v rámci kapitol 18-20, jež jsou mu v 2. Královské věnovány, k posunu. Původně zbožné a statečné jednání krále, který

²²² Toho si všímá i Hobbs, *2 Kings*, 290.

si u Hospodina vyprosíl vítězství nebo alespoň čas jak v případě asyrského vojska obléhajícího Jeruzalém, tak v případě vlastní nemoci, se v závěru 20. kapitoly zvrhne ve spokojenost s dosaženými výsledky a lhostejnou nedbalost o budoucnost království i vlastní rodiny. Podobně jako v 1Kr 17,17-24 nebo 1S 1 tedy není ve hře toliko Hospodinova svrchovanost. Značný význam má i to, jak se ohrožený jedinec nebo ten, kdo ho před Hospodinem zastupuje (Elijáš v případě vdovy), postaví k výzvě, již je negativní aspekt Hospodinovy svrchovanosti.

Role víry a modlitby, jež mohou zvrátit zakoušený nebo ohlášený zlý úděl, vystupuje do popředí v mikrokosmu příběhů o Chaně, bezejmenné vdově a Chizkijášovi a ne ve vznosných, univerzální platnost si nárokujičích formulích z Dt 32,39 a Iz 45,7. Takové formule jsou pak o to náchylnější k výkladu, který akcentuje Hospodinovu svrchovanost. Na druhou stranu mikropříběhy mají Hospodinovu svrchovanost pouze za východisko. Svrcovanost nastolí negativitu, proti níž je třeba aktivovat Hospodinovu vlídnou stránku, což – možná překvapivě – nepatrný, ale věřící a modlící se člověk zmůže. Starozákonní mikropříběhy tedy nedovolí, aby Hospodinova svrchovanost, jež zahrnuje jeho negativitu, v konečném důsledku jednotlivce zdrtila. Svrcovanost sice zahrnuje negativitu, ale není totožná s netečností či neoblomností. Zmíněné příběhy dokládají, že Hospodinova svrchovanost neobnáší symetrii mezi jeho negativitou a milosrdenstvím. To druhé vítězí, je-li o to Hospodin požádán. Teprve tváří v tvář světovým velmocem a imperiálním kultům se jeví jako náležité vyhlásit Hospodinovu svrchovanost absolutním způsobem, který nepřipouští možnost ovlivnění výsledku člověkem (Dt 32,39; Iz 45,7).

Chizkijášův příběh nás však přece jen zavede do oblasti Hospodinovy konfrontace s velmocí – ne sice příběh o Chizkijášově nemoci a uzdravení, ale to, co mu předchází v 19. kapitole. Slova asyrského krále ve verších 10-13 jsou

výzvou Hospodinu. Asyrský král prohlašuje, že Hospodin nebude s to vysvobodit Chizkijáše z jeho rukou, tak jako bohové dosud porobených národů nebyli s to zabránit postupu Asyřanů. Chizkijáš rozloží dopisy od asyrského krále v chrámu „před Hospodinem“ (v. 14). Ve své modlitbě pak – jak upozorňuje Hobbs – Chizkijáš používá obraty, jež jsou příznačné pro deuteronomistickou literaturu i Druhého Izajáše: Hospodin sám je Bůh nade všemi královstvími země, učinil nebesa i zemi, je živý Bůh. Bohy jiných národů Asyřané zničili, protože se nejednalo o skutečné bohy, ale „dílo lidských rukou, dřevo a kámen“ (v. 15-19).²²³ V Chizkijášově modlitbě se tedy zřetelně ozývá téma Hospodinovy nesrovnatelné moci a singulárního božství, s nímž jsme se setkali všude, kde jsme našli formuli nebo motiv usmrcení a oživení.

²²³ Hobbs, *2 Kings*, 277–278, 280–281.

3.3 Rút

3.3.1 Dějiny

Debata interpretů ohledně místa knihy Rút v životě starého Izraele se týká především právních norem, jež jsou v Tóře kodifikovány separátně, ale vyprávění knihy Rút je spojuje. Jedná se o právo na zpětný výkup pozemků Izraelitou, který byl nucen je z nějakého důvodu prodat, a levirátní právo (povinnost zplodit potomka bratru, který zemřel bezdětný). Dalšími indiciemi, jež mohou být relevantní, je vztah vyprávění k jiným starozákonním textům, zejména těm, jež řeší problematiku sňatků s cizinci, dále odkaz na dobu soudců (1,1) a rodokmen vedoucí ke králi Davidovi. Nyní k jednotlivým bodům podrobněji.

Jak poznamenává Fischerová, vykoupení pozemků (či zadlužených osob) a švagrovské právo spojuje téma příbuzenské solidarity.²²⁴ Navíc tím, že v knize Rút přichází ke slovu obojí, se evokuje dvojí zaslíbení Abrahamovi, jež se týkalo právě země a potomstva.²²⁵ Institut „vykupitele“ (לִקְחָא) ustavuje Lv 25,23-55. Podle Fischerové se jedná o zákon, který byl sice formulován teprve v poexilní době, nicméně čerpal ze zkušeností s rentiérským hospodařením doby královské. Krom Rút jsme o uplatnění zákona o výkupním právu zpraveni formou vyprávění ještě v Jr 32,6-15. Cílem zákona bylo zajistit, aby pozemky zůstávaly v rodovém vlastnictví, což vyjadřovalo dědičný podíl Izraelců na zaslíbené zemi a zabraňovalo rodinným příslušníkům trvale upadnout do chudoby a otroctví, jež by protičečilo vysvobození z Egypta. Jak ovšem reálná situace někdy vypadala, čteme v Neh 5,1-13.²²⁶

Při vykoupení pozemku ze strany Bóaze (4,3-9) jde patrně o to, že pozemek prodal Elímelek, když se s Noemi a syny stěhoval z Izraele. Nyní Bóaz pozemek kupuje zpět za Noemi, která nemá prostředky na jeho

²²⁴ Obojí spojuje Rt 4,5. Irmtraud Fischer, *Rut*, Herder, Freiburg, 2001, 54-55.

²²⁵ Fischer, *Rut*, 55.

²²⁶ Fischer, *Rut*, 53.

vykoupení. Ovšem text mluví o Noemi jako prodávající, což není zcela srozumitelné (4, 3,5,9).²²⁷ Fischerová si dále všímá toho, že ve starém Izraeli dědili muži. Větší díl dědictví připadl prvorozenému (Dt 21,15-17), s nímž žili ve stáří rodiče, zatímco dcery se z rodiny provdaly. Když Starý zákon opakovaně připomíná, že Hospodin je ochráncem vdov, je tomu tak proto, že jejich zájmy či materiální zajištění skutečně byly ohrožené. V samotné knize Rút je patrné, že s Noemi na radě starších v betlémské bráně nikdo přímo nejednal. Byla odkázána na zastoupení mužem z příbuzenstva.²²⁸

Švagrovské právo nebylo specificky izraelskou institucí. Z mezopotamských právních dokumentů vyplývá, že se jeho podoba lišila podle času a místa. Rozdíly panovaly například v tom, kterých příbuzných se levirátní právo týkalo. Bóaz není přímo bratr Kiljóna. Ze Starého zákona není zřejmé, zda byl muž povinen oženit se s ovdovělou švagrovou nebo s ní pouze zplodit potomka. V případě Rút se jednalo o regulérní sňatek.²²⁹

Levirátní právo, jak je zdůvodněno v Dt 25,5-10, mělo zajistit trvání jména zesnulého. V dobách, kdy se ještě v Izraeli nepočítalo se vzkříšením mrtvých, představovalo trvání rodu a jména svého druhu nesmrtelnost.²³⁰ Jediným starozákonním případem levirátního sňatku mimo knihu Rút je příběh Judy, jeho synů a Támar z Gn 38. Fischerová nachází mezi oběma texty „četné vztahy a strukturální podobnosti“.²³¹

Datování knihy Rút je spojeno s otázkou účelu jejího sepsání. Spojení příběhu s králem Davidem prostřednictvím rodokmenu ukazuje k možnosti, že kniha byla zamýšlena jako obhajoba Davidovy pověsti; vysvětlení skutečnosti,

²²⁷ Fischer, *Rut*, 53-54. Podle Bushe byly takové transakce srozumitelné čtenářům, jimž byla kniha Rút původně určena, avšak nám už jejich přesná povaha zřejmá není. Frederic W. Bush, *Ruth, Esther*, Vol. 9, *WBC*, Word, Dallas 1996, 211.

²²⁸ Fischer, *Rut*, 56-57.

²²⁹ Fischer, *Rut*, 49-50.

²³⁰ Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven, 2006, 116-117.

²³¹ Fischer, *Rut*, 51.

že měl v rodokmenu moábského předka. Tato teorie by umožnila spojit vznik knihy s dobou královskou. Podle Fischerové je však mnohem pravděpodobnější, že kniha vznikla jako odpověď na problematiku smíšených sňatků, která byla zvláště akutní po návratu Judejců z exilu. Podle této verze byla kniha Rút zamýšlena jako protiváha k Neh 13, textu, jenž vykládá „moábský paragraf“ z Dt 23,4-7 o zákazu přijetí Moábců do Hospodinova lidu zvláště rigorózně. Rút příběh soustavně uvádí s přídomkem „ta moábská“ (הַמֹּאָבִיטִי) a sama se identifikuje jako „cizinka“ (2,10; הַצִּיּוֹנִיטִי). V kontextu starozákonního kánonu, který sice nebyl v době sepsání Rút plně ustaven, ale existovaly již jeho části, figurují Moábky jako příslovečné svůdnice – počínaje příběhem z Nu 25,1-5 a konče Šalomounovými ženami (1Kr 11,1-11). Kniha Rút této tendenci čelí pozitivním příběhem.²³²

3.3.2 Teologie

Frederic W. Bush pokládá knihu Rút za naučný příběh, který ilustruje působení רָחֵם – přízně, která jde za hranice povinnosti. Jednání ve stylu רָחֵם je příznačné pro Rút (na rozdíl od Orpy) a pro Bóaze (v kontrastu k příbuznému, který vůči Rút nechtěl postupovat podle levirátního práva). Přitom ti, kdo praktikují רָחֵם , se stávají nástroji Božího působení.²³³ Hospodin zůstává skrytý. Nikde přímo nemluví, nekoná zázraky. Jeho jméno zaznívá v žehnajících formulích (2,4 a 12) a také v souvislosti s tím, že svému lidu dal chleba (1,6) a posléze i potomka Noemi (4,13-14). Tím příběh Hospodina představuje jako dárce a

²³² Fischer, *Rut*, 57-65.

²³³ Bush, *Ruth, Esther*, 53-56. Podobně Fischer, *Rut*, 41-42. Coby ekvivalenty רָחֵם uvádí Heller německý výraz *Verbundenheit*, anglický výraz *solidarity* a česká slova „souručenství, věrnost“. Jan Heller, *Vocabularium biblicum septem linguarum - Biblický slovník sedmi jazyků*, Vyšehrad, Praha, 2000, 62-63.

zpochybňuje nebo alespoň vyvažuje Noeminu teologii, podle níž je tím, kdo bere.²³⁴

Příběh je – mimo jiné – ilustrací toho, že v zemi, kde se dbá na Hospodinovy zákony, se lidem žije dobře a potřební docházejí pomoci. Tragické události sice nelze ze života vyloučit, jednají-li však zúčastnění v duchu רָחֵם , mohou být zvládnuty.²³⁵

3.3.3 Relevance

Východiskem příběhu je Noemin zbědovaný stav. Nachází se v cizině bez opory - ovdovělá a bez synů. Pro svou situaci nemá jiné vysvětlení než to, že ji lze zahrnout pod Boží svrchovanost v jejím negativním aspektu:

Můj úděl je pro vás příliš trpký: Dolehla na mne Hospodinova ruka (doslova ,vyšla proti mně ruka Hospodinova‘ ($\text{כַּיִּי־צָאָה הַבַּיִת לַיהוָה}$). (Rt 1,13)

²⁰Nenazývejte mě Noemi (to je Rozkošná). Nazývejte mě Mara (to je Trpká), neboť Všemohoucí mi připravil velmi trpký úděl.

²¹Odcházela jsem s plnou náručí, ale Hospodin mě přivádí zpět s prázdnou. Jak byste mě mohly nazývat Noemi, když je Hospodin proti mně a když mi Všemohoucí určil zlý úděl? (Rt 1,20-21)

Pouze na tomto místě – a to dvakrát – je v knize Rút použito jméno יְשׁוּ . Zaznívá v synonymním paralelismu ke jménu יְהוָה , takže je zjevně míněn týž Bůh. Užití jména יְשׁוּ je patrně dáno potřebou zdůraznit jeho tajemnou, nevyzpytatelnou a temnou stránku. Máme za to, že odkazy na „moábská pole“ (מִדְּבַר מוֹאָב) mají přítomnost jména zesílit pomocí asonance יְשׁוּ - יְשׁוּ . Proč jinak by kniha Rút soustavně mluvila o „moábských polích“ a ne třeba o

²³⁴ Fischer, *Rut*, 40.

²³⁵ Fischer, *Rut*, 46.

„Moábu“ nebo „moábské zemi“? Pravda, „pole“ souvisí s tématem sklizně a nasycení, jež je pro knihu klíčové, avšak tato souvislost nevylučuje další asociace.

„Usmrcení“ a „oživení“ zakouší především Noemi. Na rozdíl od ní může Rút mít ještě děti. Kniha je sice nazvána po Rút, což ve čtenáři vzbuzuje očekávání, že právě Rút bude hlavní postavou, nicméně zpočátku se zdá být hlavní hrdinkou Noemi. Na ni se soustřeďuje první kapitola. Rút se k ní jen připojuje. Také závěr knihy se vrací k Noemi. To ona získává „zastánce“ v Obédovi – náhradu za své syny -, novou životní motivaci a radost (4,14-17). Nemělo by ovšem smysl stavět Noemi proti Rút. Jejich osudy jsou propletené a štěstí jedné závislé na tom, čím ji doplňuje druhá. Rút by se bez Noemi nedostala do Izraele, kde žil Bóaz dbalý Hospodinova zákona; Noemi by zase bez Rút nezískala syna.

Vzhledem k tragické a přitom z lidské strany nezaviněné ztrátě rodiny na začátku příběhu, jež je však posléze kompenzována, nazývá Fischerová Noemi „jóbovskou postavou“.²³⁶ Jestliže Juda, Noemi či Jób přijdou o syny, ale v závěru příběhu získají jiné, leckterý moderní čtenář bude považovat první syny za nadobro ztracené, protože ve své jedinečnosti nemohou být nahrazeni. Starozákonní vypravěč se však raduje spolu s Judou, Noemi a Jóbem, že vzdor prvotní krizi docházejí požehnaného konce a jejich rod nevyhyne.

²³⁶ Fischer, *Rut*, 44-45.

4 Blízkovýchodní paralely

4.1 *Enúma eliš*

Kosmogonický mýtus *Enúma eliš* zdůvodňuje povýšení Marduka, původně lokálního božstva města Babylónu, na hlavní božstvo mezopotamského panteonu. Mardukův význam vzrostl v období amorejské I. dynastie (19.-16. stol. př. n. l.), do nějž spadá i vláda Chammurapiho. Fragmenty textu, jež jsou nám k dispozici, však pocházejí teprve z období 750-300 př.n.l.. Bezpečně víme, že epos *Enúma eliš* byl od 8. stol. př.n.l. každoročně recitován při novoroční slavnosti *akítu* v Mardukově chrámu v Babylónu. Epos je ovšem syntézou mnohem starších představ, z nichž některé sahají až do 2. poloviny 3. tisíciletí př.n.l.. Jiří Prosecký se přiklání k názoru, že hlavní téma eposu – zvládnutí vodního živlu – neodpovídá geografickým podmínkám Mezopotámie, ale prozrazuje vliv západních Semitů a jejich zkušenosti s mořem, která nachází výraz v Baalově zápasu s Jámem.²³⁷

V každém případě nám užití eposu *Enúma eliš* při babylonské novoroční slavnosti od 8. stol. př.n.l. umožňuje identifikovat v něm vliv, s nímž se museli starozákonní autoři vyrovnávat. Nepřekvapí nás proto skutečnost, že badatelé nacházejí řadu paralel mezi *Enúma eliš* a Starým zákonem.²³⁸ V našich souvislostech je zvláště relevantní výskyt myšlenky destrukce a opětovného stvoření téhož v *Enúma eliš* IV., 20-30:

Mardukovi, synovi svému, pravili:
,Tvé rozhodnutí, pane, nechť nejpřednější je mezi bohy,
slovo tvé nechť ničí i tvoří!
Na tvůj příkaz ať zničeno je souhvězdí,
znovu rozkaž, a souhvězdí ať nedotčeno vzejde!‘

²³⁷ Jiří Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*, Academia, Praha, 2010, 21-37.

²³⁸ Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, Princeton, 1988, 7-8, 23, 27-29, 69-79; Jacob Milgrom, *Leviticus*, Fortress, Minneapolis, 2004, 9-10, 21, 164.

Přikázal a ústy jeho souhvězdí bylo zničeno,
rozkázal znovu a souhvězdí (opět) stvořeno bylo.
Když (sílu) slova toho uzřeli bohové, otcové jeho,
zaradovali se (a) zdravili (jej): „Marduk je král!“
Přidali mu žezlo, trůn a královskou hůl,
(též) mu dali zbraň, jíž čelit nelze a jež nepřítele sráží.
„Jdi, protni hrdlo Tiamatě!“²³⁹

Zde se jedná o kritéria, jež musí božstvo splňovat, aby se prosadilo v panteonu; aby byla uznána jeho vláda nad ostatními bohy či nad světem vůbec. Důkazem převahy Marduka je v citovaném textu schopnost zničit souhvězdí a znovu jej stvořit pouhým slovem. Tento důkaz síly jej legitimuje jako krále panteonu a je zárukou jeho vítězství nad Tiamat.

Svou moc Marduk demonstruje na souhvězdí, ač není řečeno, na kterém. Jean Bottéro vysvětluje, že hvězdy či souhvězdí stojí v mezopotamské mytologii velmi blízko sféře božského. Jednak je klínopisným znakem umístovaným před jména božských bytostí právě znak označující hvězdu,²⁴⁰ jednak byla významná či nejnázve viditelná nebeská tělesa (Měsíc, Slunce a Venuše), s bohy takřka ztotožňována a stávala se předmětem uctívání. To však podle Bottéra znamenalo určitou krajnost. Do oficiálních seznamů bohů se hvězdy nedostaly. Nicméně bohové byli pokládáni za ochránce, správce a oživovatele svých hvězd a souhvězdí.²⁴¹ Pak bychom mohli citovaný úryvek z *Enúma eliš* vykládat tak, že Marduk uplatnil svrchovanou moc nejprve ve svém vlastním okrsku, než mu bylo přiznáno širší, ba to nejširší pole působnosti.

Motiv usmrcení a oživení v obou případech - v *Enúma eliš* a ve Starém zákoně – vypovídá o destruktivní akci a znovu-stvoření téhož, a tím o demonstraci božské moci a převahy nad ostatními členy panteonu. Zatímco v *Enúma eliš* jde nepokrytě o soutěž bohů, Dt 32,39 a 1S 2,6 se nacházejí dále na

²³⁹ Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, 50.

²⁴⁰ Hvězda v tomto případě zastupuje nebeskou sféru, vše, co je nadlidské. Jean Bottéro, *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*, Academia, Praha, 2005, 62, 78.

²⁴¹ Bottéro, *Nejstarší náboženství*, 83.

cestě k monoteismu. Nicméně i v těchto starozákonních textech nebo jejich blízkém okolí (Dt 32; 1S 4-7) je Hospodinova moc ostře stavěna do kontrastu s jinými pretendenty božství, kteří se však v konfrontaci ukazují být neadekvátní.

Destrukce a obnova téhož tvoří dialektickou jednotku, jež se stává idiomem pro svrchovanou moc. Přitom v žádné ze zmíněných skladeb není svrchovaná moc samoúčelná, ale má další implikace. V *Enúma eliš* se stává předpokladem pro stvoření světa a nakonec i jeho správu z jednoho centra – z Mardukova města, Babylóna. V Dt 32 se vyhlášení Hospodinovy svrchovanosti stává výzvou k zavržení jiných bohů, což je charakteristický rys Deuteronomia a celého bloku deuteronomistických dějin, které po Deuteronomiu v kánonu následují. Deuteronomistická škola tak nárok na Hospodinovu svrchovanou moc spojuje s náboženským exkluzivismem, zatímco v mezopotamských náboženstvích bylo možné, aby se ctitel obracel k jednomu bohu, který pro něj v danou chvíli byl nejmocnější a nejvyšší, aniž by tyto atributy musely být nutně upřeny jiným bohům v jinou dobu na jiném místě. Anu je „největším z bohů“, ale Sín je jím také. A ctitel Išтары nepochybuje, že právě ona má poslední slovo mezi bohy.²⁴² Ani Mardukův primát kodifikovaný v *Enúma eliš* neměl za cíl výlučné uctívání Marduka.

V Chanině písni je proklamace Hospodinovy svrchované moci východiskem soudu nad společenskými poměry. Od založení světa (v. 8b) není daleko k ustavení pomazaného krále (v. 10). Za obojím totiž stojí stejná Boží moc. Ta ovšem zasahuje i do vojenské a ekonomické sféry, stejně jako do života neplodné ženy (v. 4-8) a umlčuje všechny troufalé (v. 3 a 10). V 1S 2,1-10 je více než kde jinde patrný vztah mezi svrchovanou mocí a milosrdenstvím; moc se staví na stranu utiskovaných. V Dt 32 se setkáváme s něčím podobným, avšak na dějinách národa, ne v souvislosti s jednotlivcem.

²⁴² Bottéro, *Nejstarší náboženství*, 58-59, 178.

V *Enúma eliš* IV., 20-30 se vše odehrává na nebeské sféře, nicméně zprvu neosobní a zdánlivě samoučelná demonstrace moci na souhvězdí posléze vede k použití moci takovým způsobem, aby vznikl svět obyvatelný pro člověka. Navíc – jak bude patrné níže – jiný text předčítaný o novoroční babylonské slavnosti aplikuje usmrcování a ožívování na svět lidí, a další mezopotamský text, *Chci chválit pána moudrosti*, dokonce na osudy jednotlivce.

Bottéro připomíná význam, jímž byla ve starověké Mezopotámii obdařena novoroční slavnost. Nešlo o jednu slavnost mezi jinými, ale o jakési znovu stvoření kosmu, opětovné podmanění vzpurných elementů s implikacemi pro vládu nad říší a jejím hlavním městem.²⁴³ Vedle *Enúma eliš* zazněl při novoroční slavnosti následující text – na adresu Béla/Marduka:

Pane, jenž ve svém hněvu nemáš protivníka,
Pane, králi dobrý, pane všech zemí,
jenž obdařuješ přízní velkých bohů,
Pane, jenž svým pohledem hněvivým srážíš mocného,
Pane všech králů, světlo lidstva, jenž osudy rozdělujeteš...
svým hněvem spalujeteš mocného,
rukama svýma spoutáváš vzdorného,
a když na ně pohlédneš, máš s nimi slitování,
světlo jim ukazuješ (a) oni hovoří o tvé moci.
Pane všech zemí, světlo Igiů, žehnající,
kdo by nehovořil o tvé moci,
tebe by nechválil, tvé panství nevelebil?
Pane všech zemí, jenž v Eu'ul přebýváš, za ruku chytáš padlého,
nad městem svým Babylónem se smiluj!
K Esagilu, příbytku svému, obrať svou tvář,
synům Babylónu, zástupu pod boží ochranou, volnost dej!²⁴⁴

Za povšimnutí stojí vyvážení Mardukovy nebezpečné stránky jeho milosrdným aspektem, který je druhý v pořadí a tak sekvenci uzavírá a dává jí stejný tvar jaký má motiv „usmrcuje-oživuje“. Ačkoli skladba začíná tezí o božím hněvu,

²⁴³ Bottéro, *Nejstarší náboženství*, 194-200.

²⁴⁴ Bottéro, *Nejstarší náboženství*, 195.

končí ujištěním o Mardukově blahosklonnosti. Vyskytuje-li se takto motiv ve dvou skladbách recitovaných o nejdůležitější mezopotamské slavnosti, svědčí to o jeho významu pro mezopotamskou teologii.

4.2 *Nářek umírajícího*

Nadpisem *Nářek umírajícího* je označován fragment akkadského textu nalezeného v Ugaritu. Text vznikl kolem roku 1300 př.n.l.. Jeho grafická podoba, jazyk a styl však nasvědčují tomu, že se může jednat o kopii textu až z počátku 2. poloviny 2. tisíciletí př.n.l.. Skladba je oslavou Marduka, který dotyčného vyrval ze chřtánu smrti. V reflexi své život ohrožující zkušenosti i uzdravení připisuje dotyčný božstvu obojí – původní nesnáz i vysvobození. Koří se tedy před jeho všemohoucností, raduje se však z toho, že nakonec zvítězilo Mardukovo milosrdenství.

On mne srazil a (pak) se nade mnou smiloval,
on mne změnil k nepoznání a (pak) mne „svázal“,
on mne zlomil a (pak) mne vyprostil,
on mne rozdrtil a (pak) mne dal dohromady,
on mne rozsypal a (pak) mne sesbíral,
on mne odhodil a (pak) mne pozvedl.

Z tlamy smrti mne vyrval,
z podsvětí mne nechal vyjít.
Zlomil zbraně těch, kdo mne tloukli,
sebral rýč z ruky mého hrobníka.²⁴⁵

Obdobu těchto veršů nacházíme ve skladbě *Chci chválit pána moudrosti*.

²⁴⁵ Jiří Prosecký, *Prameny moudrosti: Mudroslovní literatura staré Mezopotámie*, OIKOYMENH, Praha, 1995, 40.

4.3 *Chci chválit pána moudrosti*

Akkadský text nazvaný podle svých úvodních slov *Chci chválit pána moudrosti* (*Ludlul bél némeqī*), byl nalezen v Aššurbanipalově knihovně v Ninive; tabulky pocházejí ze 7.-6. stol. př.n.l.. Skladba hlásá Mardukovu svrchovanost i dobrotivost, přičemž to druhé garantuje pozitivní výsledek. Ten však vzhledem k destruktivnímu potenciálu božstva zůstává nesamozřejmý. Právě uvedená ambivalentnost definuje Mardukův vztah k člověku. Proto autor motiv rozvíjí a v různých variacích se k němu vrací na poměrně rozsáhlé ploše:

Chci chválit pána moudrosti, boha (rozvážného),
(jenž se) v noci (hněvá), (ve dne) odpouští,
Marduka, pána moudrosti (boha rozvážného),
(jenž se) v noci (hněvá), ve dne odpouští,
jehož hněv (vše) pustoší jak bouře, vichřice,
a jehož dech je dobrý jak větřík po ránu!
Jeho hněvu nelze čelit, jeho zloba je (jak) přival,
nitro jeho přátelsky je nakloněno, milosrdná jeho mysl.
(Ani) nebe neodolá jeho paží úderu (?),
hebká jeho ruka zachraňuje (mroucího)...
Hroby se otvírají (jeho) hněvem,
svou milostí ze zkázy pozvedne padlého.
(Když) se zle podívá, vzdálí se ochranná božstva,
laskavě (když) pohlédne, bůh se zpět obrátí k tomu,
kterého (dříve) odstrčil.
Jeho boží trest vzdoruje rozhřešení...
a hned se jak rodná matka smiluje.
Spěchá a sobě milého opatruje
a jako kráva po telátku stále se za ním otáčí.
Bodavý jeho výprask proniká tělem,
konejšivé jeho obvazy vracejí život...
Přikáže a způsobí křivdu,
v den nápravy je prominuta vina a hřích.
On vždycky pomůže, dá průchod právu,
jeho čisté zařikání zažene zimnici i mrazení.
Života zachovatel před údery Adadovými...
usmiřovatel rozhněvaného boha a bohyně...
Jak těžká je jeho ruka, tak milosrdné je srdce jeho,

jak hrozné jsou jeho zbraně, tak hojivá je jeho mysl.
Kdo proti jeho vůli zhojí jeho ránu,
kdo vzdor jeho úmyslům zmírní jeho (úderu)?
Chci velebit jeho hněv, jenž jako...
však rychle se nade mnou smiloval a uzdravil mne.
Chci učit lidstvo stále se kořit...,
jeho dobrou připomínku (chci zemi vštěpovat)!²⁴⁶

Po tomto hymnickém úvodu se autor dostává ke konkrétním své situace a líčí, jak od něj Marduk odehnal ochranná božstva a vydal jej napospas intrikám lidských protivníků. Uprostřed soužení se trpitel ujišťuje: „(Však) zavládne radost (a) nazítří zvítězí dobro, nový se ukáže měsíc (a) zazáří slunce.“²⁴⁷ Na to si ovšem ještě bude muset počkat, protože ač k bohu i bohyni volá, odpovědi se mu nedostává. Pohoršuje se nad tím, jaké to na světě vládnou poměry. Svým údělem je postaven naroveň tomu, kdo bohu neobětoval a opomíjel svátky. On se však pokládá za spravedlivého. Rozpor řeší předpokladem rozdílných perspektiv. Sám si pochybení vědom není, ale bůh může jeho činy nahlížet jinak: „Co někomu se líbí, je bohu nepřátelským činem, co ve svém srdci považuje za špatnost, líbí se jeho bohu. Kdo porozumí vůli nebeských bohů?“²⁴⁸

Nakonec však trpitel zakouší Mardukovu vlídnost, když se bůh oboří na demony, kteří jej trýznili nemocemi. Poté následují slova, jež evokují pasáž z Nářku *umírajícího*:

(Můj pán) mne uchopil
(můj pán) mne posílil,
(můj pán) mne oživil.
(Z jámy) mne vyprostil,
(ze zkázy) mne pozvedl...
On, jenž mne srazil,
(Marduk, nyní) mou hlavu pozved.

²⁴⁶ Prosecký, *Prameny moudrosti*, 44-45.

²⁴⁷ Prosecký, *Prameny moudrosti*, 47.

²⁴⁸ Prosecký, *Prameny moudrosti*, 48.

Srazil ruku toho, jenž mne tloukl,
jeho zbraň mu Marduk vyrazil.
(Na tlamu) dravce, jenž pozřít mne chtěl,
náhubek (vložil) Marduk.²⁴⁹

Tato reflexivní pasáž akcentuje záchrannou akci. Teprve poté co je pozitivní jednání božstva vylíčeno pomocí pěti sloves (uchopil, posílil, oživil, vyprostil, pozvedl), ohlíží se autor zpět k tomu, co záchranné akci předcházelo a nahlíží, že Marduk byl i tím, kdo jej prve srazil.

Závěr dochovaného textu je doxologií, jež vyzdvihuje oživující moc Marduka a jeho manželky Sarpánítu a tím i jejich vyvýšenost nad ostatní božstva:

I uviděli (synové) babylónští, jak (Marduk) oživuje,
a všechny části (města) velebily (jeho) velké činy.
„Kdopak by řekl, že (ještě) uvidí slunce,
kdo by si pomyslel, že (ještě) ulicí půjde?
Kdo kromě Marduka ze smrti mohl ho oživit,
kterápak bohyně než Sarpánítu mohla mu darovat život?
Marduk i v hrobě oživit může,
Sarpánítu i ze zkázy zachránit umí!“²⁵⁰

Jiří Prosecký skladbu chápe jako babylonský ekvivalent starozákonní knihy Jób. Oba texty řeší úděl spravedlivého trpitele.²⁵¹ Při nahrazení Mardukova jména jménem Hospodinovým a vypuštění ženského protějšku božstva by se skladba mohla stát biblickým žalmem. Tak jako ve většině starozákonních případů ani zde nejde o vzkříšení ve smyslu resuscitace nebo eschatologického probuzení mrtvých do nového světa. Horizontem zůstává běžná délka lidského života, avšak neukráceného předčasně smrtelnou nemocí

²⁴⁹ Prosecký, *Prameny moudrosti*, 55.

²⁵⁰ Prosecký, *Prameny moudrosti*, 56-57. Citát dokládá, že rétorické otázky typu „Kdo je jako Hospodin?“ (Ž 113,5) měly obdobu v jiných blízkovýchodních náboženstvích. Vedle chvály Marduka uvádí Levenson také texty hlásající nesrovnatelnost Atona, Šamaše a Sína. Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, HarperCollins, New York, 1985, 63-64.

²⁵¹ Prosecký, *Prameny moudrosti*, 42.

a zlovůlí démonických sil. Text sice počítá s démony – původci utrpení -, nicméně konečnou příčinu shledává ve svrchovaném bohu, který řádění démonů dopustil. I v tom můžeme spatřovat shodu se starozákonní perspektivou.

Pro celkové vyznění skladby je důležitý šťastný konec příběhu trpitele. Jakkoli jeho bůh nejprve dopouští zlé, sotva můžeme říci, že by zlé a dobré působil se stejnou chutí. Pod boží svrchovanost sice spadá obojí, nicméně doxologický ráz skladby polaritu jednoznačně vychyluje ve prospěch boží milosrdné a zachraňující tendence.

Bottéro v skladbě *Ludlul* nachází jedinečné řešení otázky po původu utrpení. Bohové byli pokládáni na laskavé; špinavá práce připadne démonům. Ti však nemohou operovat zcela samostatně; stávají se vykonavateli boží vůle. Postižený si pak klade otázku, čím proti sobě boha popudil. Zanedbal své povinnosti vůči bohům? Moralitu totiž jinak mezopotamské náboženství nespojuje s lidským zdarem či nezdarem, jak činí Starý zákon.²⁵² Zvláště palčivou se otázka po příčině stává pro člověka, který si není vědom žádných pochybení. Uznává sice, že nikdo není bez hříchu a tedy ani on, ovšem před očima má ty, kdo se dopouštějí daleko závažnějších přestupků a přitom se jim daří dobře. Hledání příčiny zla v individuální vině tedy selhává a nastupuje řešení, které spatřuje příčinu v boží svrchovanosti. Bottéro zde nachází antropomorfismus. Božstvo jedná nepředvídatelným způsobem, jako potentáti, jejichž nálada je proměnlivá. Vzbuzují hrůzu, ale po čase se opět uklidní a projeví se jako dobrodinci. Tak jako na královském dvoře, i v případě neštěstí, jež sešle bůh, se vyplatí trpělivě vyčkat, až bouře přejde.²⁵³ Tím, co podle

²⁵² Bottéro, *Nejstarší náboženství*, 136.

²⁵³ Bottéro, *Nejstarší náboženství*, 225-232. Podobně o náladovosti mezopotamských bohů také John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Baker Academic, Grand Rapids, 2009, 138, 145.

Jakuba potřeboval Jób osvědčit především, byla trpělivost. Ta mu umožnila dočkat se doby, kdy se projevil Boží milosrdenství (Jk 5,7-8 a 10-11).

4.4 Baalovský cyklus

Ugaritské texty jsou cenným svědectvím o náboženských představách obyvatel Syropalestiny krátce předtím, než se na scéně objevil Izrael. Největšího rozkvětu město dosáhlo v pozdní době bronzové 1500-1200 př.n.l.. Jeho zánik spadá do doby, kdy bylo součástí chetitské říše, kterou zachvátila migrační vlna tzv. „mořských národů“ z egejské a balkánské oblasti. Ugaritština patří k semitským jazykům. Její příbuznost s biblickou hebrejštinou je evidentní. Liší se však typem písma. Klínopis obyvatelé Ugaritu přejali pod vlivem Babylónie.

Hlavním tématem ugaritských mytologických textů jsou zápasy mladší generace bohů o vládu nad světem. Elův syn, korunní princ Baal, se střetává s Móttem (Smrtí) a Jámtem (Mořem). Baal sice Mótovi podléhá, avšak na pomoc mu přichází jeho družka Anat, bohyně lásky a boje. Období Baalova zajetí v Mótově říši koresponduje suchá část roku, zatímco při Baalově vysvobození se příroda opět zazelená. Tento proces se cyklicky opakuje.²⁵⁴

Jakkoli se starozákonní podání vůči baalovskému náboženství ostře vymezuje, Baalovy epitety coby boha bouře, blesků a deště – spolu s obrazem božstva cestujícího na oblacích jako na voze – přecházejí ve Starém zákoně na Hospodina (1Kr 18; Ž 18,7-15; Ž 68,33-34; Ž 104,3; Dn 7,13).²⁵⁵

V našich souvislostech stojí za zmínku motiv smrti a vzkříšení božstva. V této podobě byl sice pro izraelské náboženství nepřijatelný – Hospodin je

²⁵⁴ Ondřej Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, Vyšehrad, Praha, 2003, 77-156.

²⁵⁵ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, 284-285; Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, Oxford University Press, New York, 2001, 168.

stálý na způsob Ela, hlavy kenaanského panteonu („Věkovitý“ v Dn 7,13)²⁵⁶ – nicméně, jak poznamenává Levenson, motiv smrti a vzkříšení si do hebrejské Bible přece jen našel cestu. Tím, kdo na stránkách Starého zákona zakouší smrt a vzkříšení, není Bůh, ale Izrael. Děje se tak v konkrétních událostech či dějinných epochách, čímž dochází k historizaci mýtu. Nejvýrazněji přepracovává látku baalovského cyklu prorok Ozeáš v kapitolách 13 a 14.²⁵⁷

Motiv smrti a vzkříšení, jak se s ním setkáváme v baalovském cyklu, si uchovává svou svébytnost ve srovnání s motivem usmrcení a oživení, který známe z mezopotamských textů. Na rozdíl od Baala nepodléhá Marduk usmrcení a oživení, ale sám vystupuje v roli pána života i smrti. Tato role přirozeně padla Hospodinu lépe než role labilního Baala.

4.5 Epos o Keretovi

Keretův příběh²⁵⁸ vypráví o dvojitým vítězství nad smrtí – nejprve nad bezdětností krále Kereta, posléze nad jeho těžkou nemocí. Oba momenty nám připomínají starozákonní příběhy – zejména se nabízí srovnání s Jóbem, protože hned v úvodu eposu přichází Keret o všechny své potomky i manželku. Na rozdíl od knihy Jób však čtenáři není dáno nahlédnout do zákulisí tragédie. Dochovaná verze eposu prezentuje Keretovu ztrátu rodiny jako čistě lidskou tragédii, jejíž příčinu autor nehledá ve světě bohů ani v Keretově vině. Mezi příčinami úmrtí jsou sice vedle smrti při porodu, na nemoc či ve válce jmenováni i Rešef a Jám, domníváme se však, že spíše jen proto, že jmenování nižších, ale člověku potenciálně nebezpečných božstev neodmyslitelně patří ke koloritu kenaanských mýtů. Ve zbytku příběhu tato božstva žádnou roli

²⁵⁶ Rad, *Theologie*, Band I., 36-37.

²⁵⁷ Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven, 2006, 201-202.

²⁵⁸ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, 173-208.

nehrají. Pokládáme je proto za pouhou součást expozice dramatu, která nastoluje problém, jež bude třeba řešit.

V Keretově údajném morálním selhání se snaží hledat důvod jeho ztrát teprve dodatečně jeho nástupce na trůně, což je však součást jeho rétorické strategie, jejíž pomocí se snaží svůj nárok na trůn legitimizovat a nevrátit vládu zpět Keretovi, s jehož uzdravením nepočítal. V obvinění, jež vznáší vůči Keretovi, zaznívají etické maximy, jichž se měl blízkovýchodní vladař držet – ideály, které zní čtenáři Starého zákona povědomě: „Neujímal ses pře vdovy, nesoudil jsi soud slabého... nekrmil jsi siroty. Proto se stala sestrou lůžka tvého nemoc, milou lůžka tvého choroba.“²⁵⁹

Nicméně hlava panteonu proti Keretovi žádné obvinění nevznáší. Naopak, El je mu přítelem. Jednak se Keretovi ve snu zjevuje, představuje se jako jeho Otec a poskytuje mu návod, jak si obléháním města Udum vymoci dceru tamního krále, Churij, za manželku; jednak se El účastní Keretovy svatební hostiny a posléze jej uzdravuje ze smrtelné nemoci, kterou na Kereta uvalila Ašera, protože jí nesplnil slib, jímž se zavázal během svého tažení k městu Udum. Keretův vztah s hlavou panteonu je tedy zcela pozitivní. Nepřízeň zakouší jen ze strany nižších božstev, jejichž útoky vposledu neutralizuje Elův zásah.

Jednoznačně pozitivní prezentace Ela jako boha milostivého, vždy ochotného pomoci svému oblíbenému králi, však neumožňuje připsat mu negativní jednání. Negativitu zde obstarává Ašera,²⁶⁰ v menší míře také Rešef a Jám, každopádně však entity, které ve světě operují samostatně, bez speciálního Elova pověření – přinejmenším pokud jde o Keretův případ.

²⁵⁹ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, 207.

²⁶⁰ Ašera je Elova družka. Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, 289. Těžko však říci, zda ji kenaanský čtenář považoval za natolik nedílnou součást páru, že by pro něj zákazonosné i spásné jednání vycházelo z božské dvojice, takže Ašera by vystupovala jako temný aspekt Ela. Ze samotného Keretova příběhu nabýváme jiného dojmu. Ašera je zde spíše Elův protihráč než jeho negativní aspekt.

Takové autonomii božských sil se Starý zákon brání. Jednak je podřizuje Hospodinu, který je sice nechá přicházet na své porady, ale ponechává si v nich poslední slovo; jednak negativitu přisuzuje samotnému Hospodinu – jak ukazuje právě formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“.

Dochovaná verze Keretova příběhu nehlásá, že by El usmrcoval a oživoval. Smrt – skutečná smrt Keretovy rodiny i smrt ve smyslu těžké nemoci – přichází odjinud, nicméně El ji v obou případech účinně eliminuje. V prvním případě novou manželkou a dětmi, v druhém uzdravením Kereta.

Vysvobození z bezdětnosti i smrtelné nemoci je v Keretově příběhu dílem Ela, který demonstruje svou benevolenci – signalizovanou již přídomkem „milostivý“ – i moc. Na nemoc, jíž Kereta postihla Ašera, totiž nikdo jiný nestačí. El se sedmkrát táže: „Kdo z bohů vypudí nemoc, vyžene chorobu?“ Jako refrén se vrací odpověď: „Není takového mezi bohy.“ Na absenci zachránce reaguje El tím, že vytvoří bohyni Šattiqat, která vstoupí do Keretova domu a přinutí smrt k ústupu. Začátek akce Šattiqat ohlašuje triumfální výrok: „Smrt je ten, kdo bude rozdrcen, Šattiqat je ta, kdo bude vítězem.“ Tentýž výrok se opakuje v závěru její intervence se spokojeným konstatováním, že vítězství nad smrtí bylo skutečně dosaženo.²⁶¹

Podle Ondřeje Stehlíka končí epos – na rozdíl od Jóbova dramatu – tragicky, když Keret prokleje svého syna Jaciba, který byl na trůn dosazen v době otcovy těžké nemoci a který mu trůn odmítá navrátit.²⁶² Jakkoli však závěrečná epizoda nechává zaznít tragický tón, není v její moci negovat řadu dobrodiní, jichž se Keretovi od Ela dostalo. Naopak, Keret dostává zpět nejen rodinu a zdraví, ale i trůn.

²⁶¹ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, 205.

²⁶² Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, 174-175.

Epos o Keretovi je pro studenta Starého zákona přínosný coby precedent vítězství nad smrtí v jejich různých podobách. K vítězství dochází z vůle nejvyššího boha – Ela, který straní životu a svému oblíbenému králi. V Elovu přízeň Keret a jeho blízcí doufali, byť explicitně se to dozvídáme až z jejich nářku nad nemocným. Počítali s tím, že králi, coby Elovu synu, náleží nesmrtelnost. Právě proto je Keretovo zhroucení zaskočilo: „Což, otče, jako smrtelník zemřeš? ... Což Keret není synem Ela, potomkem Laskavého...? V životě tvém, otče, jsme se radovali, v nesmrtelnosti tvé plesali. Nyní jako psi před domem tvým vyjeme.“²⁶³

Jon D. Levenson upozorňuje na přítomnost motivu ztráty potomstva a jeho opětovného darování jak v eposu o Keretovi, tak v starozákonní literatuře, počínaje knihou Genesis. Tam Adam s Evou ztrácejí oba syny. Jeden je zabit, druhý pro bratrovraždu ve vyhnanství. Bezdětnost je klíčovým motivem příběhů praotců. Týká se jak Abrahama se Sárrou, tak Hagar, která již vzdá veškerou naději ohledně toho, že by její syn Izmael mohl přežít a přece je jí znovu darován. Jákob ztrácí syny, počínaje milovaným Josefem, aby se s nimi posléze shledal. Judovi dva synové umírají, avšak v závěru jeho příběhu se mu z Tamar narodí dvojčata. Výskyt motivu se neomezuje na knihu Genesis, ale setkáváme se s ním v knize Rút, Jób nebo v 2. knize Královské, kde je na Elišovu modlitbu nejprve dán syn neplodnému páru, vzápětí umírá, ale je vzkříšen.²⁶⁴

Ve vzetí dítěte či jeho smrtelném ohrožení a opětovném vrácení shledáváme též vzorec Božího jednání, jaký explicitně postihuje formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“. Příběhy o bezdětnosti a narození dítěte stejně tak jako příběhy o ohrožení života dítěte a jeho vysvobození hlásají, že Hospodin je pánem života i smrti, přičemž upřednostňuje život před smrtí.

²⁶³ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, 196-197.

²⁶⁴ Levenson, *Restoration of Israel*, 133-134.

Přítomnost téže vykupující dynamiky konstatujeme i v ugaritském eposu o Keretovi.

5 Vztah motivu k vybraným teologiím Starého zákona

Účelem této kapitoly je uvést motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“ do vztahu k některým souhrnným pojednáním starozákonních látek (*Teologie* z pera Rada, Fohrera, Milese a Brueggemanna), monografiím zabývajícím se povahou starozákonního monoteismu (Levenson, Smith) a problematikou původu zla či teodiceje (Levenson). Autory řadíme chronologicky - podle roku vydání té které publikace -, což umožňuje sledovat vliv dřívějších prací na pozdější.

Výběr publikací představuje jednak klasiky oboru starozákonní teologie (Rad, Fohrer), jednak autory soudobé (Levenson, Smith) a reprezentanty postmoderní interpretace Starého zákona (Miles, Brueggemann). Každý z nich sleduje vlastní agendu a to je třeba respektovat. Nechceme tvrdit, že by snad jejich příspěvky byly strukturovány podle našeho motivu nebo že by v nich zaujímal klíčové místo. Ačkoli se míra relevance jednotlivých publikací pro naše téma liší, setkání s každou z nich se ukazuje být teologicky produktivní – vede nás jednak zpět k otázkám interpretace biblických textů, jednak k otázkám týkajícím se celku Starého zákona, jeho prezentace Hospodina – jedné postavy s různými aspekty a proto v dynamické interakci s člověkem.

Připomeňme si také, že nehledáme výhradně motiv „usmrcení“ a „oživení“, jež Hospodin působí v tomto pořadí na témže subjektu. Expozice výchozích textů (Dt 32,39; 1S 2,6) a dalších, u nichž jsme konstatovali tematickou příbuznost, odhalila, že motiv – ať už vyjádřený formulí nebo příběhem – plní v příslušném kontextu určitou funkci. Zajímají nás proto i témata, jejichž přítomnost jsme detekovali v kontextech, do nichž bývá motiv ve Starém zákoně takřka pravidelně zasazen. Jedná se zejména o Hospodinův charakter (konkrétně vzájemný poměr jeho destruktivní a stvořitelké či

životodárné stránky), povahu starozákonního monoteismu, teodiceu, eschatologii a víru ve vzkříšení.

5.1 Gerhard von Rad: usmrcuje a oživuje v dějinách

5.1.1 Teologie

Gerhard von Rad svým dvousvazkovým dílem²⁶⁵ reaguje na dva trendy v dosavadní prezentaci starozákonních látek. Jednak na historický přístup, který v navázání na Julia Wellhausena činil předmětem svého zájmu dějiny izraelského náboženství, jednak na Ludwiga Köhlera a Walthera Eichrotda, kteří preferovali systematicko-teologické členění starozákonního materiálu. Na pozadí těchto diskuzí si Rad klade otázku, zda je vůbec možné mluvit o středu látek, jež jsou tak různorodé, jak vzápětí dokládá. Adekvátnější než Eichrodtův přístup se mu proto jeví přístup, který by diferencoval mezi jednotlivými tradičními celky a jejich teologiemi.²⁶⁶

Vědomím plurality teologií ve Starém zákoně Rad předjímá postmodernu. Zůstává však pevně zakotven v historickém přístupu. Jednotícím prvkem všech tradičních celků Starého zákona je mu Boží slovo, které vzdoruje osifikaci a domestikaci. Jednotícím elementem tak podle něj není teologický koncept jako monoteismus nebo smlouva mezi Hospodinem a jeho lidem, ale pohyb vyvolaný čerstvým Božím slovem; pohyb, jehož výrazem jsou stále nové adaptace tradovaných látek na nové poměry; nová zpřítomnění Hospodinových spásných činů.

²⁶⁵ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1962 (původně 1957); Band II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964 (původně 1960).

²⁶⁶ Martin Prudký, „Starozákonní teologie v éře moderny: Retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada“ *Teologická reflexe* 2001/2, 101-124. Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona*, Vyšehrad, Praha, 2013, 192-210.

Radův zájem je teologický – jde mu o zvěst jednotlivých tradičních celků a pohyb Božího slova v dějinách. Nespokojí se s pouhou historickou rekonstrukcí. Bere však vážně teorii pramenů, zajímá jej *Sitz im Leben* tradovaných látek a především tradiční proces – práce redaktorů a zasazení malých textových jednotek do větších celků, v nichž nabývají nového významu.

Jak bude patrné z dalších kapitol, bezprostředněji se našeho tématu týkají příspěvky Georga Fohrera a Waltera Brueggemanna, protože ve středu jejich zájmu stojí napětí mezi protikladnými aspekty Hospodinova charakteru. Protikladům v Hospodinově charakteru dává vyniknout právě jejich odlišné – synchronní - uchopení starozákonních látek ve srovnání s Radem. Přesto má Rad k našemu tématu co říci.

5.1.2 Relevance

Zlom mezi starým a novým vidí ve světle prorockého zvěstování, zejména Deuteroizajášova, jako velmi hluboký. V těchto souvislostech mluví o „smrti“, po níž však přichází to nové a lepší:

Proroci vyhlašovali Hospodinův rozsudek smrti nad Izraelem. A co více, v té míře jak jejich poselství Izrael ještě více zatvrzovalo, přidali se vlastně na stranu popravčích. Avšak co bylo ve zvěstování proroků zcela nové a do té doby v Izraeli neslýchané, bylo to, že v samotné proklamaci soudu ohlašovali začátek nového vylití spásy.²⁶⁷

I když se Rad schématu „Hospodin usmrcuje i oživuje“ nedovolává, můžeme říci, že právě tímto způsobem nahlíží exil a návrat. Návrat však podle něj nemůže být pouhým návratem k tomu, co již Izraelci znali. Odkazy na dřívější Hospodinovy skutky – exodus, vyvolení Davida – exilní proroci používají jen jako odrazový můstek k ohlašování toho nového, v určitém

²⁶⁷ Rad, *Theologie*, Band I, 81.

smyslu bezprecedentního. Dokonce Izraelcům nařizují na dřívější věci zapomenout a cele se upnout k tomu, co Hospodin teprve učiní: „Nevzpomínejte na věci dřívější, o minulosti nepřemítejte. Hle, činím něco *docela nového*“ (Iz 43,18-19a). Právě tímto veršem Rad nadepisuje druhý svazek své *Teologie*, který pojednává – slovy Petra Slámy – „tradici o budoucím“.²⁶⁸

Na základě „dějinných kréd“ (Dt 26,5-9; Joz 24,2-14) má Rad za to, že zaslíbení země, jehož se dostalo Abrahamovi, došlo svého naplnění již pod vedením Jozua, takže knihu po něm nazvanou je třeba přiřadit ke knihám Mojžišovým, v nichž zaslíbení země zaznělo (proto Hexateuch, nikoli jen Pentateuch). Ani král David se do těchto kréd nedostal. Pro dobu královskou je již normativní uzavřená sekvence Hospodinových spásných činů, jak ji zachycují zmíněná vyznání víry. Jestliže se již to podstatné, co definuje izraelskou identitu, odehrálo v dávné minulosti, co k tomu lze ještě dodat? Mezi ranými, normativními, dějinami Izraele a vystoupením písčících proroků zeje podle Rada hluboká propast, která volá po ohlášení „nového“.²⁶⁹ Toto nové pak navazuje jednak na deficit naplnění Hospodinova slibu (Jozue zemi neovládl úplně),²⁷⁰ jednak na Hospodinův slib trvalé dynastie a přízně Davidovi (2S 7,1-17).

Hospodinovy skutky, o nichž svědčí dějinná kréda, jsou veskrze pozitivní. Jedná se o Hospodinovy činy ve prospěch Izraele. Také to nové, co Izrael po tragickém zlomu ve svých dějinách očekává, jsou Hospodinovy spásné činy. Rad se tedy soustřeďuje takřka výlučně na Hospodinovu vlídnou tvář. Aspekty starozákonního svědectví, jež vypovídají o Hospodinově hněvu,

²⁶⁸ Sláma, *Nové teologie*, 201.

²⁶⁹ Rad, *Theologie*, Band I, 82.

²⁷⁰ Rad, *Theologie*, Band II, 386-387.

zejména nevyprovokovaném, ustupují do pozadí. Zde je velký rozdíl mezi Radem a Brueggemannem, který – jak bude patrné níže – se snaží z rozporu mezi Hospodinovým vlídným a nevlídným „já“ vytěžit teologický kapitál. Pro Rada je Hospodin bez jakýchkoli pochybností Bohem spásy. Člověka sice trestá, ale záhy mu podává pomocnou ruku.

O Hospodinově temném aspektu ovšem Rad ví. Po Lutherově způsobu mluví o Boží skrytosti. Hospodin se skrývá pod svým opakem, vystupuje jako nepřítel svých vlastních zaslíbení - například, když slíbeného Izáka žádá po Abrahamovi zpět.²⁷¹ Hospodinově skrytosti odpovídá v příbězích, jež jsme rozebírali, první – negativní - fáze Hospodinova jednání. V druhé fázi však negativita ustoupí Boží spáse. Teprve druhá fáze Hospodinova jednání umožní zahlédnout jeho pravou podstatu – jeho vlídnou tvář.

Také když Rad pojednává o Mojžíšovi v roli přímlovce a vydědence ze zaslíbené země, Jeremjášovi, Jóbovi, žalmistech a Hospodinovu trpícím Služebníku, všímá si skutečnosti, že v jejich případě se jedná o utrpení nezaviněné – narozdíl od exilu, který proroci kladou za vinu Izraeli. V Iz 52-53 pak nachází záblesk něčeho, co má Služebníku připadnout po smrti.²⁷²

Radovu teologii charakterizuje dvojice „zaslíbení-naplnění“, která legitimuje tradiční proces. Zaslíbení odkazuje k budoucímu naplnění, které je však vždy jen částečné. Proto zaslíbení vyžaduje nová přivlastnění v dalších generacích. Dvojice „zaslíbení-naplnění“ jistě není identická s párem „usmrcení a oživení“. Oba koncepty jsou si však blíže, než by se mohlo na první pohled zdát. Ve starozákonních příbězích bývá totiž zaslíbení záhy „pohřbeno“ okolnostmi, které jeho naplnění vylučují. Naplnění neplyne ze

²⁷¹ Rad, *Theologie*, Band II, 386-391.

²⁷² Rad, *Theologie*, Band II, 390-391.

zaslíbení organicky, evolučním způsobem, ale zlomem, Božím zásahem. Naplnění Božího slibu je tak svého druhu vzkříšením.

Zde však již domýšlíme Radovo schéma, které je pozitivní do té míry, že pro usmrcování působené Hospodinem mnoho místa neponechává. Hospodinovy činy v dějinách, o nichž svědčí kréda, i skutky předpovídané exilními proroky, jsou činy ve prospěch Izraele. Dějiny jsou Radovi jevištěm, na nichž se odehrává „oživování“ Izraele.

5.2 Georg Fohrer: král a přítel

5.2.1 Teologie

Středem starozákonní víry jsou podle Georga Fohrera dva komplexy představ: Boží panství a společenství mezi Bohem a lidmi. Tato dvojice sjednocuje rozmanitost starozákonních materiálů. Na lidské straně jí odpovídá bázeň a důvěra, odstup i sounáležitost.²⁷³ Zmíněnou dvojici přirovnává Fohrer ke dvěma ohniskům elipsy.²⁷⁴ Trvá na tom, že spojení obou komplexů představ není novátorským počinem moderního badatele, ale nachází se v samotných starozákonních textech – na prvním místě v Ž 62,12-13: „Bůh promluvil jednou, dvojitou věc jsem slyšel: Bohu patří moc (יָד), i milosrdenství (רַחֲמֵי) je, Panovníku, tvoje.“ Fohrer překládá רַחֲמֵי jako „sounáležitost“ (*Verbundenheit*).²⁷⁵ Podle něj je umístění těchto veršů v samém závěru žalmu významné, protože ukazuje, na čem jejich autor zakládá svou důvěru vůči Bohu.²⁷⁶

²⁷³ Stručné představení Fohrerovy teologie Starého zákona viz Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona*, Vyšehrad, Praha, 2013, 312-319.

²⁷⁴ Georg Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, De Gruyter, Berlin, 1972, 98.

²⁷⁵ Jan Heller uvádí též německý výraz, dále anglický výraz *solidarity* a česká slova „soubrotenství, věrnost“. Jan Heller, *Vocabularium biblicum septem linguarum - Biblický slovník sedmi jazyků*, Vyšehrad, Praha, 2000, 62-63.

²⁷⁶ Fohrer, *Grundstrukturen*, 98-99.

Druhým textem, na nějž Fohrer v těchto souvislostech upozorňuje, je Ž 66. V sedmém verši nachází výraz pro Boží vládu (מִשְׁלָל), v posledním – dvacátém – verši výraz יְדֹנֶה. Třetí příklad nachází v Ž 100,3: „Vězte, Hospodin je Bůh, on nás učinil, a ne my sami *sebe*, jsme jeho lid, ovce, které pase.“ Zatímco první část verše vyhláší Hospodinovo božství, druhá se týká vztahu mezi ním a Izraelem. Dvojice myšlenkových komplexů se sice v tomto verši nenachází terminologicky (není zde ani výraz pro Boží vládu ani יְדֹנֶה), věcně však ano. Dodejme, že v posledním – pátém – verši najdeme i יְדֹנֶה spolu s תְּמוֹנָה.

Čtvrtým příkladem je Am 3,2: „Pouze k vám jsem se znal ze všech čeledí země, a proto vás ztrestám za všechny vaše nepravosti.“ Sloveso „znát“ (יָדַע) popisuje „osobní, intimní společenství“.²⁷⁷ K úzkému vztahu se zde však překvapivě přidružuje Hospodinův vladařský nárok na potrestání Izraele.

Pátý příklad: V Oz 5,15-6,6 postupuje prorok opačně – od Božích soudů k výzvě k autentickému společenství s Bohem: „Chci milosrdenství (יְדֹנֶה), ne oběť, poznání Boha (יָדַעַת אֱלֹהִים) je nad zápaly“ (Oz 6,6). Vzhledem k paralelismu, jenž tvoří uvedený verš, chápe Fohrer יְדֹנֶה jako společenství s Bohem: *Verbundenheit will ich... Gottesgemeinschaft...*²⁷⁸

Šestý bod, jímž Fohrer podepírá svou tezi, se nesestává z biblické citace, ale odkazu na delší narativní bloky - vyprávění o praotcích Izraele, vyvedení z Egypta, obsazení zaslíbené země a ustavení království. Ve všech těchto příbězích je podle Fohrera Hospodin představen jako ten, kdo Izrael vede, chrání a táhne spolu s ním. Zároveň

²⁷⁷ Fohrer, *Grundstrukturen*, 100.

²⁷⁸ Fohrer, *Grundstrukturen*, 100.

však nepřichází zkrátka ani druhý aspekt Hospodinova působení – jeho panství. Ve vítězných bojích totiž prokazuje svou moc.

Dále Fohrer pojednává o Božím panství samostatně. První příkaz Desatera, „Nebudeš mít jiného boha mimo mne“ (Ex 20,3) podle něj předpokládá, že jiní bohové jsou pro Izraelce atraktivní alternativou. Příkaz původně zazněl do zápasů s baalismem, tedy do jiné historické situace než slova Druhého Izajáše, pro nějž již božstva národů postrádají realitu.²⁷⁹ Každopádně je první přikázání výrazem Božího nároku na vládu nad Izraelem. V těchto souvislostech rozumí Fohrer Hospodinovu přídomek קַדְוֹשׁ „žárlivý“ (Ex 20,5). „Je Bohem, který se o své panství nehodlá s nikým dělit – ani s člověkem ani s jiným bohem.“²⁸⁰

Joz 24,19 a Ez 39,25 spojují Boží žárlivost s jeho svatostí. „Svatý Izraele‘ je ten, kdo na Izrael vznáší vladařský nárok.“²⁸¹ Pojem Boží svatosti pěkně shrnuje Iz 6,1-7 jako nemožnost přiblížit se k božskému vládci, jeho odlišnost od všeho stvořeného, jeho vznešenost, jeho moc, která proniká světem a jeho „slávu“ (כְבוֹד). Konfrontován s tímto zjevem, se Izajáš děsí: „Běda mi!“ Dále ve svém spisu proti sobě staví mocného Ducha a tělo, jež je pozemské, slabé a pomíjivé (Iz 31,3).

Do sémantického pole Božího „panství“ patří podle Fohrera v řadě textů i טָפַח . Má za to, že by se tento kořen měl zejména v žalmech překládat jako „vládnout“ a ne „soudit“. Nejnázornějším dokladem úzkého vztahu ba ekvivalence mezi טָפַח a מֶלֶךְ případně מִשַׁל , je mu Iz 33,22:

²⁷⁹ Fohrer, *Grundstrukturen*, 102.

²⁸⁰ Fohrer, *Grundstrukturen*, 103.

²⁸¹ Fohrer, *Grundstrukturen*, 104.

Hospodin je náš soudce (שֹׁפֵטנוּ),
Hospodin je náš zákonodárce,
Hospodin je náš král (מֶלֶכֵנוּ),
on nás spasí.

Hospodinova královská vláda se implikuje i tam, kde se o něm mluví jako o „pastýři“.²⁸²

O úzkém společenství s Bohem vypovídají podle Fohrera především slova indikující příbuzenský vztah (syn, otec, bratr, lid). Jejich spojování s osobními jmény je doloženo již v předizraelských kulturách, zejména kenaanské. Izrael v těchto zvyklostech pokračoval. Zvláště časté je spojení „lid Hospodinův“ apod. v knize Exodus – např. „lid můj, syny Izraelské“ (אֶת־עַמִּי בְנֵי־יִשְׂרָאֵל Ex 3,10); „můj lid“ (Ex 5,1) – a v prorocích: „mého lidu, Izraele“ (עַמִּי יִשְׂרָאֵל Am 7,8). Výmluvný je i obraz manželského vztahu mezi Hospodinem a Izraelem (Oz 2,18; Jr 2,2).²⁸³

Blízkost člověka a Boha se manifestuje již v Gn 1,26, kde je řeč o stvoření člověka k Božímu obrazu. O něco dále je tatáž terminologie aplikována na vztah otce a syna (Gn 5,3).

Nakonec si Fohrer všímá slovního spojení „poznání Boha“ (יָדַעַתְּ בֹהַד), které vzhledem k užitému kořeni יָדַע značí blízký vztah. Odtud se podle něj odvíjí postoj důvěry k Hospodinu, dovolávání se jej v tísni a spoléhání na jeho vedení, což známe především z žalmů. Výrazem společenství s Bohem ve Starém zákoně je i obětní hostina.²⁸⁴ Dvojici Božího panování a společenství s Bohem odpovídá dvojí postoj člověka: bázeň a důvěra, odstup i sounáležitost.

²⁸² Fohrer, *Grundstrukturen*, 106-107.

²⁸³ Fohrer, *Grundstrukturen*, 108.

²⁸⁴ Fohrer, *Grundstrukturen*, 109.

5.2.2 Relevance

Ačkoli Fohrer s motivem „Hospodin usmrcuje i oživuje“ nepracuje, máme za to, že tento motiv je zcela slučitelný s dvojitým středem starozákonní víry, jež identifikuje Fohrer. Boží svrchovanost a destruktivní potenciál (usmrcuje) odpovídají prvnímu ohnisku Fohrerovy elipsy – Božímu panování. Adekvátní lidskou odpovědí je v obou případech bázeň před Bohem. Svědectví o Hospodinu, který oživuje toho, jež předtím zdeptal, odpovídá druhému ohnisku Fohrerovy elipsy. K bázni před Bohem se přidává nebo ji i do určité míry vytěsňuje důvěra. Všemohoucí Bůh, který disponuje ničivým potenciálem, je Bohem spásy – snad dokonce i něžnosti, protože není pouhou kosmickou silou, ale zajímá se o osud jednotlivého, bezbranného člověka, např. bezdětné ženy.

Chápeme-li motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“ ne jako pouhý výraz Boží svrchovanosti, ale sekvenci jeho jednání s člověkem nebo národem ve dvou fázích, můžeme v něm vidět vladařskou svrchovanost i milosrdenství a přiřadit jej k dokladům Fohrerovy teze. Tvoří-li Fohrerova dvojice opravdu střed starozákonních látek, nabývá i náš motiv na důležitosti, protože jej k tomuto středu lze snadno přiřadit.

V některých textech, jimiž Fohrer dokládá přítomnost motivu Božího panování v starozákonním kánonu ve spojení s motivem úzkého vztahu mezi Bohem a člověkem, je řeč o Hospodinově svatosti. Nabízí se proto srovnání s výchozím textem našeho pátrání po motivu „Hospodin usmrcuje i oživuje“, 1S 2,1-10, který hned v úvodu rovněž mluví o Boží svatosti: „Nikdo není svatý mimo Hospodina“ (v. 2). V textech, které uvádí Fohrer (Joz 24,19, Iz 6,1-7), vytváří svatost distanci mezi Bohem a člověkem; představuje Boží přítomnost, jež hrozí člověka sežehnout. Tímto směrem ukazují i slova Ex 20,3-5, která sice pojem „svatost“

nezahrnují, ale s Joz 24,19 je spojuje pojem Boží žárlivosti. Proti sobě zde stojí svatý Bůh a hříšný člověk.

V 1S 2,2 znamená Boží svatost něco jiného. Nejprve Hospodinovu sílu a milosrdenství, jež ho vyčleňují z imaginárního kolektivu božstev. Boží svatost zde není hrozbou hříšnému člověku obecně, ale jen těm, kdo se staví proti jeho záměrům. Naopak z pohledu příjemce Boží spásy se svatost jeví jako Boží spolehlivost a věrnost: „...raduji se ze tvé spásy. Nikdo není svatý mimo Hospodina... nikdo není skálou jako náš Bůh“ (1S 2,1b-2). Chana nachází v Boží svatosti útočiště, protože Hospodin je jednak mocnější než kdokoli jiný, jednak jeho moc působí v její prospěch.

5.3 Jon D. Levenson: všemohoucí, ale dynamicky

5.3.1 Teologie

Svou knihu *Stvoření a neodbytnost zla* pojímá Jon D. Levenson jako starozákonní příspěvek k problému teodiceje. Podtitul knihy – *Židovské drama Boží všemohoucnosti* – naznačuje, že Boží všemohoucnost (a ovšem i dobrotivost, jak Levenson záhy dodává v úvodu) je zpochybňována opakovaným náporům zla, které ohrožuje Boží stvoření. Za pomoci starozákonního materiálu, který uvádí do vztahu ke starší blízkovýchodní literatuře a příležitostně osvětluje i srovnáním s pozdější rabínskou literaturou, Levenson podpírá své tvrzení, že Boží všemohoucnost – jak jí rozumí hebrejská svatá Písma – není statická, ale opětovně obhajovaná.²⁸⁵

²⁸⁵ Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, Princeton, 1988, xvi. Na tuto Levensonovu knihu navazuje Neil Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Vyšehrad, Praha, 2007. Obdobné myšlenky, ovšem velmi stručně, představují také Walter Gross a Karl-Josef Kuschel, *Bůh a zlo*, Vyšehrad, Praha, 2005, zejména str. 33-41. O některých aspektech Levensonova díla pojednává Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona*, Vyšehrad, Praha, 2013, 272-277 a 279-281.

Východiskem je Levensonovi zpochybnění doktríny *creatio ex nihilo*, která byla donedávna základní tezí křesťanského učení o stvoření. Pokud dobrý Bůh stvořil svět z ničeho a vzápětí prohlásil vše, co stvořil za „velmi dobré“ (Gn 1,31), výskyt zla se stává o to záhadnějším. Západní křesťanská tradice, přinejmenším od Augustina, vysvětluje původ zla svobodnou vůlí stvořených bytostí – andělů i lidí. Bůh je sice stvořil dobré, oni si však zvolili zlou cestu; cestu vzpoury a nezávislosti na Bohu. Řečeno jinak: zlo do stvoření vniklo. Nebylo jeho součástí od počátku a v žádném případě nemá původ v Bohu.

Proti tomuto chápání teodiceje staví Levenson obecně sdílenou kosmologii starověkého Blízkého východu, jejíž variantou je i starozákonní chápání toho, k čemu došlo při stvoření. Relevantní starozákonní texty – tj. nejen Gn 1-3, ale i texty v žalmech, Izajášovi a Jóbovi – pracují s egyptskými a ještě více s mezopotamskými a kenaanskými motivy. Díky objevu mytologií okolních kultur nám řada starozákonních míst dává lepší smysl.

Předně jde o to, že tyto mytologie neznají stvoření z ničeho, ale zpravidla líčí stvoření světa bojem. Za zvláště blízký starozákonním představám pokládá Levenson babylonský epos *Enúma eliš*, podle nějž Marduk vynikne mezi bohy přemožením vodní příšery, bohyně Tiamat. Kvůli tomuto jeho činu uznají bohové Mardukovo prvenství. Nebeskou klenbu vytvořil Marduk z jedné části roztržené Tiamat, zemi z druhé. Prostor pro život tedy vznikl přemožením vzpurného živlu. Odbojné síly tedy do stvoření nevnikly dodatečně nějakým nedopatřením, ale – jak bude patrné i ze způsobu, jímž o nich starověké blízkovýchodní texty mluví – od počátku číhají na periferii stvoření a příležitostně se opět vlamují do míst, která musely neochotně vyklidit.²⁸⁶

²⁸⁶ Levenson předkládá nově to, co již bylo starozákonní vědě nějaký čas známé. Pokud jde o model stvoření prostřednictvím potlačení chaosu, Rad odkazuje na Gunkelovu práci *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1921). Gunkel vycházel z vlivu babylonských mýtů na starozákonní podání. To bylo, Rad dodává, doplněno o poznatky z lokality Ras Šamra (někdejší Ugarit). V této věci Rad odkazuje na Wenera Schmidta a jeho práci *Königtum Gottes in Ugarit and Israel* z roku 1961. Rad, *Theologie*, Band I, 164.

Levenson obšírně dokládá, jak dalekosáhle jsou starozákonní výpovědi o stvoření ovlivněny těmito představami – navzdory tomu, že na stránkách Starého zákona musejí jména vzpurných božstev ustoupit monoteismu, takže se z osob stávají neosobní, ale právě proto překvapivě živé síly. Levenson si klade otázku, zda je správné překládat תְּהוֹ וְרֵבֵבֵהוּ (Gn 1,2) jako „pustá a prázdná“ (ČEP). Pochybuje, že by „starověké prameny zastávaly tuto poněkud abstraktní představu ‚ničeho‘. Pravděpodobnější se zdá, že ono ‚nic‘ ztotožňovaly s chaosem, bezprávím, útlakem, nemocí a smrtí. Jinými slovy: ‚nic‘ pro ně bylo něčím – a to něčím negativním, nikoli jen nedostatkem dobra.“²⁸⁷

Vzdor svému vyznání jediného pravého a svrchovaného Boha počítá Starý zákon s existencí dalších sil či božstev, vůči nimž musí Hospodin napřít své síly: „kdyby tyto ‚konkurenční síly‘ nikdy mocí nedisponovaly a nikdy pro Hospodinovu svrchovanost a záměry nepředstavovaly vážnou výzvu, proč zaznívá jásání při pomýšlení na jejich porážku a proč vůbec musí být poraženy?“²⁸⁸

Člověk je v pohledu Starého zákona vtažen do dramatu. Je svědkem Hospodinových intervencí proti silám poroby a smrti, subjektem jeho spásného jednání. Někdy se Hospodinových bojů účastní se zbraní v ruce. Na člověka však také doléhá nedokončenost Hospodinova vítězství. Tíží jej chvíle ohrožení, jež se vyznačují Boží absencí či pasivitou. Právě chápání Boží všemohoucnosti coby opětovného nastolení vlády podle Levensona umožňuje Bohu vyčítat jeho mlčení tváří v tvář zlu. V takových případech jde o to Boží všemohoucnost, kterou již prokázal při stvoření, znovu aktivovat, probudit k životu. Snad nejvýmluvnějším svědkem tohoto způsobu uvažování je text v Iz 51,9-10:

²⁸⁷ Levenson, *Creation*, xx-xxi.

²⁸⁸ Levenson, *Creation*, xxi-xxii.

⁹Probuď se, probuď, oděj se mocí, Hospodinova paže! Probuď se jako za dnů dávnověku, za dávných pokolení! Což právě ty jsi neskolila obludu, neproklála draka? ¹⁰Což právě ty jsi nevysušila moře, vody obrovské propastné tůně, a nezřídila v mořských hlubinách cestu, aby vykoupení mohli přejít?

„Dávnověk“ (דָּוָן) zde patrně odkazuje na dobu před dějinami, kdy Hospodin porazil draka (יָמָן), zatímco slovy následujícího verše se Hospodinu připomíná jeho první významné vítězství v dějinách, vítězství nad Egyptem a průchod Izraele mořem. Obou dávných vítězství se prorok dovolává, aby Hospodina pohnul k činům v současnosti – k novému exodu, tentokrát z Babylona.²⁸⁹

S podobnými pokusy aktivovat Boží moc ve vlastní prospěch pomocí modlitby se setkáváme také v žalmech. Autor žalmu 44 Bohu jednak poukazuje na nezaviněnost situace, do níž se Izrael dostal, jednak jej volá, aby procitnul a Izraele se zastal:

Vzbuď se, proč spíš, Panovníku? Procitni a nezanevři na nás provždy! Proč skrýváš svou tvář? Proč na naše pokoření, na náš útisk zapomínáš? (Ž 44,24-25)

Tento příklad používá Levenson, když vysvětluje, že „převažující tendencí biblických pisatelů, kdykoli čelí nezaviněnému zlu, není odvysvětlit je, ale volat k Bohu, aby s ním skoncoval.“²⁹⁰ I kdybychom zastávali mínění, že Izrael vybočoval ze zvyklostí okolních národů tím, že Boží aktivitu spatřoval v dějinách spíše než v přírodě, neplyne z toho ještě, že by židovská Bible nemohla obsahovat nějakou analogii k zmrtvýchvstání Boha. Zatímco pro Babyloňany a Kenaance letní sucho popíralo Mardukovu či Baalovu vládu, židovskou analogií byla historická zkušenost lidmi nezaviněné Hospodinovy

²⁸⁹ Levenson, *Creation*, 12.

²⁹⁰ Levenson, *Creation*, xvii.

absence, již líčí a proti níž se bouří Ž 44. Podle jejich zkušenosti „nebyl sice Bůh mrtev..., nicméně byl tomu blízko... spal.“²⁹¹

Podle Levensona je smyslem bohoslužby v nejširším smyslu slova „prostředkovat mezi chaotickou přítomností a uspořádanou minulostí a budoucností“.²⁹² Kupříkladu vůně oběti, již přinesl Noe po potopě, přivedla Hospodina ke slibu, že se již potopa nebude opakovat. Náboženská praxe má tedy ovlivnit Boží jednání; způsobit změnu jeho postoje. Oběť není jediným takovým úkonem. Levenson sem řadí i dodržování zákonů týkajících se rituální čistoty a dodržování smluvních závazků vůči Hospodinu obecně. Toto vše má přispívat k ochraně světa či národa před katastrofou.²⁹³

Stvoření ve Starém zákoně znamená vtisknutí řádu světu. Koncepty stvoření a vlády k sobě mají velmi blízko.²⁹⁴ Vládu nad světem předává Bůh lidem a právě v uskutečňování vlády nad světem jsou lidé „Božím obrazem“: „I řekl Bůh: ‚Učiňme člověka, aby byl naším obrazem... Ať lidé panují... nad celou zemí‘“ (Gn 1,26). Ke komu Bůh mluví? Oslovené bytosti neprotestují. Nelze říci, zda stvoření předcházelo nějaké kolektivní uznání Hospodinovy autority jak je tomu v Mardukově případě v *Enúma eliš*. Jiná starozákonní místa předpokládají existenci porady „Božích synů“ nebo „bohů“ (1Kr 22,19-22, Ž 82,1, Jb 1,6). Tyto bytosti Hospodinu předkládají své návrhy a hrají tedy aktivní roli, i když poslední slovo patří Hospodinu. „Podobně jako bohové v závěru *Enúma eliš*, jsou pokládány za skutečné a důležité, ale zároveň podřízené a ne příliš individualizované.“²⁹⁵

Ž 82 končí prosbou, aby se Hospodin ujal vlády. Jeho svrchovanost tento žalm proklamuje podobným způsobem jako *Enúma eliš* Mardukovu. V žádném

²⁹¹ Levenson, *Creation*, xxii.

²⁹² Levenson, *Creation*, xxvi.

²⁹³ Levenson, *Creation*, xxvi.

²⁹⁴ Levenson, *Creation*, 3.

²⁹⁵ Levenson, *Creation*, 5.

z těchto případů nejde o vládu, které by nebyly do cesty kladeny překážky. Trůnu dosáhne božstvo, které svou svrchovanost prokáže výjimečnými kvalitami. Zda se skutečně prosadí vůči vzdorujícím silám, není dopředu zřejmé. „Recitace *Enúma eliš* během babylonské novoroční slavnosti dává tušit, že Mardukovo oslavované vítězství nebylo jednoduše daností, ale muselo být periodicky obnovováno a nově uskutečňováno.“²⁹⁶ Starozákonní paralelu k porážce vodního živlu v *Enúma eliš* nachází Levenson v Ž 74,12-17.

Ačkoli obdobu lze spatřovat již v *Enúma eliš*, bezprostředním pozadím tohoto textu je „kenaanský mýtus doložený v literárních pozůstatcích z města Ugaritu z pozdní doby bronzové (přibližně 14. stol. př.n.l.), v němž bůh Baal porazil oceán, který je tam personifikován jako velmi potentní síla, nazývaná různě – princ Jám (Moře), soudce Řeka, Lotan (biblický Livjátan), sedmihlavý drak a Tannin, jiný druh příšery. Každý z těchto výrazů se v nějaké formě vyskytuje v citované pasáži.“²⁹⁷ Ž 74,12-17 neříká, že tyto příšery stvořil Hospodin. Každopádně jejich porážka je předpokladem stvoření světa. O Boží vládě se mluví jako o čemsi nesamozřejmém, co není dáno dopředu.

V příběhu o potopě bezpráví mezi lidmi „hrozí zničit stvořitelské dílo, způsobit propad světa zpět do někdejšího vodního chaosu, z nějž se svět vynořil. V důsledku toho zmizí rozdělení vod pod klenbou a vod nad klenbou. Tím vezme za své i souš, jejíž existenci někdejší rozdělení vod umožnilo.“²⁹⁸ Jakkoli biblické vyprávění o potopě vyústí v příslib, že se již nebude opakovat, zobrazení takto masivní události prozrazuje podle Levensona „silnou úzkost“ týkající se stability stvořeného světa. Mezi stvořením a chaosem nestojí nějaká

²⁹⁶ Levenson, *Creation*, 7. K tématu se vrátíme v kapitole 5.6.1.

²⁹⁷ Levenson, *Creation*, 8.

²⁹⁸ Levenson, *Creation*, 10.

odvěká přehrada, která za žádných okolností nemůže padnout, ale pouze Boží věrnost smlouvě.²⁹⁹

Vody chaosu nyní přetrvávají v mezích, jež jim Hospodin při stvoření stanovil (Jb 38,8-11; Ž 104,6-9). V závěrečných kapitolách Jóba i v Ž 104 nachází spoutání vod paralelu ve zkrocení Livjátana. V obou případech stvoření stojí na potlačení vzpurného živlu; ne na jeho plné eliminaci. Připomínka Hospodinova vítězství nad vodním živlem v Ž 74 zaznívá v souvislosti s přítomnou situací, která jeho někdejšímu vítězství zcela protiřečí. Tutéž „dialektiku realismu a naděje“ zachycuje Iz 51,9-11.³⁰⁰

Analogii mezi *Enúma eliš* a některými starozákonními texty nachází Levenson také pokud jde o úlohu krále jako garanta řádu. Ž 89 začíná oslavou Hospodinova vítězství nad vodním chaosem a jeho personifikací – drakem: „Umíš zvládnout zpupné moře, zkrotit jeho vzduté vlny. Netvora (בַּרְיָ) jsi zdeptal...“ (Ž 89,10-11). Od Hospodinova vítězství před dějinami se však žalmista obratem dostává k Davidovi (v. 21), kterému Hospodin slibuje podíl na svém vítězství: „I na moře vložím jeho ruku a jeho pravici na řeky“ (v. 26).

Davidův trůn je nyní tím, co garantuje kosmickou stabilitu, pokračování řádu ustaveného předvěkým bojem. V 89. žalmu, podobně jako v *Enúma eliš*, je zjevný svazek mezi vyvyšováním božstva a imperiální politikou jeho pozemského trůnu. David je Hospodinovým zástupcem na zemi.³⁰¹

V izajášovské apokalypse (Iz 24-27) „je doba konce rekapitulací předdějin a starý kenaanský a mezopotamský mýtus o stvoření bojem je promítnut do budoucnosti.“³⁰² Nepřítelem, který je v Iz 25,6-8 přemožen, již není

²⁹⁹ Levenson, *Creation*, 14. Podobně již Rad, *Theologie*, Band II, 358-359.

³⁰⁰ Levenson, *Creation*, 17-20.

³⁰¹ Levenson, *Creation*, 23. Navážeme v kapitole 5.6.1.

³⁰² Levenson, *Creation*, 27.

Livjátan, ale smrt - v Ugaritu božstvo Mót periodicky přemáhané Baalem a Anat. V biblické ozvěně tohoto mýtu je Hospodin tím, kdo pohltí smrt a to navždy. Logickým důsledkem je vzkříšení mrtvých: „Panovník Hospodin provždy odstraní smrt“ (Iz 25,8); „Tvoji mrtví obživnou, má mrtvá těla vstanou!“ (Iz 26,19).³⁰³

Izajášovská eschatologie je podle Levensona nemyslitelná bez starších semitských mytologií, zejména kenaanské mytologie z pozdní doby bronzové. Naděje vzkříšení, již proklamuje Izajáš, má kořeny v kenaanské tradici převzetí vlády život-podporujícím božstvem, poté co zvítězilo nad silami chaosu, nemoci a neplodnosti. Tím novým a jedinečným je izajášovská eschatologizace starého mýtu.³⁰⁴

Jiný proud biblické tradice má pro archetypálního nepřítele jiné jméno: „Livjátan je pro stvoření tím, čím je Amálek pro dějiny.“³⁰⁵ U Ezechiele přibudou Góg a Magóg. Nového Božího světa bude dosaženo procesem očisty, v němž odpadnou temné aspekty reality. Tyto jsou v Písmu zpravidla hypostatizovány a vnímány jako vnější Bohu, zatímco starší tradice v rámci téhož Starého zákona je přisuzovala Hospodinu (viz posun v hodnocení, kdo stojí za Davidovým sčítáním lidu – 2S 24,1 vs. 1Pa 21,1).³⁰⁶ Protože zlo nevzniklo v dějinách, ale před nimi, nemůže být ani definitivně poraženo v rámci dějin.³⁰⁷

5.3.2 Relevance

Oba proudy tradice – svědectví o Hospodinově před-dějinném, v dějinách obnovovaném a v plnosti vyhlášeném vítězství nad silami zmaru a svědectví o Hospodinu, který usmrcuje i oživuje -, nejsou sice identické, ale jsou si blízké

³⁰³ Levenson, *Creation*, 29. Viz také kapitola 6.9.

³⁰⁴ Levenson, *Creation*, 30-31.

³⁰⁵ Levenson, *Creation*, 41.

³⁰⁶ Levenson, *Creation*, 44.

³⁰⁷ Levenson, *Creation*, 49-50.

tím, že dosvědčují Hospodinovu moc nad silami zmaru; to, že Hospodin bude mít poslední slovo bez ohledu na to, jak temná se jeví nynější situace. V obou případech je Hospodinova moc dosvědčena na pozadí skutečného nebo již jen hypotetického měření sil mezi Hospodinem a jinými bohy.

Zatímco v některých starozákonních textech zaslechneme zřetelnou ozvěnu představ o Hospodinově před-dějinném boji s personifikovaným vodním živlem, jiné své mezopotamské a kenaanské předlohy cíleně demytologizují. Podobně je tomu s výroky oslavujícími Hospodinovu výjimečnost. Některé z nich mají formu rétorické otázky, jiné deklarují neexistenci jiných božských sil. Otázka „Kdo je jako Hospodin?“ (Ž 113,5) předpokládá, že odpověď je všem zřejmá a síly, jež by se eventuálně mohly Hospodinu postavit, jsou již natolik v pozadí a natolik pokořené, že nestojí za jmenování. Další starozákonní text alespoň zmiňuje „bohy“ (v souladu s jiným výrokem v téže knize: Ex 12,12), ačkoli i zde je otázka toliko rétorická: „Kdo je mezi bohy jako ty, Hospodine? Kdo je jako ty, *tak* velkolepý ve svatosti, hrozný v chvályhodných *skutcích*, konající divy?“ (Ex 15,11). Existence jiných bohů se uznává, ale jen proto, aby v konfrontaci s nimi vynikla Hospodinova převaha.

Také Dt 32 hlásá Hospodinův výjimečný statut. Hospodin je „Skála“ (v. 4, 15, 18, 30, 31), zatímco Izrael mylně pokládá za svou „skálu“ jiné bohy, kteří však nejsou s to vysvobodit (v. 31, 37). Chanina píseň – a s ní i formule Hospodinovy svrchovanosti v 6. verši – je uvozena podobně: „Nikdo není svatý mimo Hospodina, není nikoho krom tebe, nikdo není skálou jako náš Bůh“ (v. 2). Podobně jako na více místech v Dt 32 i v 1S 2,2 je Hospodin „skálou“ – na rozdíl od jiných, nejmenovaných, jejichž samotná existence je dokonce popřena: „není nikoho krom tebe“ (כִּי אֵין כְּלִמָּדָה).

Oba tradiční komplexy – výroky o Hospodinově svrchovanosti ve svých kontextech a mytologicky laděné texty o Hospodinově vítězství nad živly - vykazují pozoruhodnou shodu také pokud jde o Hospodinův charakter. Jakkoli je jeho moc úchvatná, neméně důležité je, jakým směrem jeho moc působí; proti čemu se staví a co naopak podporuje. Oba tradiční proudy harmonicky prohlašují, že Hospodin je Bůh, který – nakonec - straní životu proti silám zmaru.

Oba hrozny představ také inklinují k myšlence vzkříšení mrtvých. Podle jednoho z nich Hospodin vyvolal svět svým slovem z původního chaotického vodstva a své stvoření opětovně před chaosem brání. Tam, kde dojde k průlomu chaotických vod – při potopě -, dohlíží Hospodin na jejich návrat do stanovených mezí. Suchozemský život je nesamozřejmý, znovu darovaný. I potopa a dar nového života suchozemskému tvorstvu v sobě skrývá motiv usmrcení a oživení.

Celkem vzato však motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“ bezprostředněji angažuje Boha v negativitě. Potopa sice byla spuštěna na Hospodinův příkaz, nicméně před-dějinné živly a jejich pozůstatky v nynějším světě jsou ve Starém zákoně představeny jako síly vnější Hospodinu a většinou v opozici vůči němu (vyjma pasáží, které prohlašují různé vodní draky za Hospodinův výtvar). Motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“ představuje radikálnější formulaci monoteistické víry. Zlo je v něm totiž internalizováno, vychází od Hospodina.

5.4 Jack Miles: stvořitel a ničitel

5.4.1 Teologie

Miles si klade za cíl napsat životopis Boha hebrejské Bible – v souladu s tím, jak se Hospodin postupně vyjevuje čtenáři, který listuje *Tenakem* stránku za stránkou, knihu po knize. Hospodin je mu literární postavou. Miles neřeší ani to, zda Hospodin žije mimo text, ani mu nejde o historickou rekonstrukci víry Izraele v dějinných etapách.³⁰⁸ V této postavě (*character*) nachází Miles několik osobností (*personalities*). Výsledkem napětí či konfliktu mezi nimi je reprezentace Hospodina, s níž musí čtenář zápasit. Zároveň je však Hospodin právě díky svým rozporným tendencím postavou velmi působivou.³⁰⁹ To je teze, již opakuje Brueggemann téměř doslova ve své *Teologii* a přiznává jí centrální místo ve svých úvahách.³¹⁰ Již Miles užívá metaforu soudní síně a svědeckých výpovědí, které tutéž postavu popisují z různých perspektiv.³¹¹ Podle Milese tyto hlasy zaznívají v *Tenaku* teprve po skončení narativního bloku Gn - 2Kr. V Brueggemannově podání je metafora soudní síně a svědeckých výpovědí rozšířena na celý starozákonní kánon.

Zatímco Aristotelův Bůh existuje nehybně, Bůh hebrejských Písem se vyvíjí v čase, vstupuje do času. Každá fáze života Boha poznamenává, takže osobnost, již si v to které období vytvořil, zůstává. K ní se však postupně přidávají další. Bůh, jež uctívali staří Izraelci, vznikl fúzí řady bohů, s nimiž se setkali jejich nomádští předci. Je El, který trůní na nebesích, i krvavý Baal či Tiamat. Jeho příběh s lidmi začíná Boží touhou po vlastním obraze. Jakmile se však obraz začne sám reprodukovat, Boží odezva je hněvivá a zničující (potopa). Z tohoto prvotního konfliktu v Bohu se pak odvíjejí další.³¹²

³⁰⁸ Jack Miles, *God: A Biography*, Vintage, New York, 1995, 4, 8.

³⁰⁹ Miles, *Biography*, 6, 15.

³¹⁰ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress, Minneapolis, 1997, 268.

³¹¹ Miles, *Biography*, 11. Brueggemann, *Theology*, 116.

³¹² Miles, *Biography*, 20-21, 89.

To, že Hospodin absorboval rysy jiných západosemitských bohů, přesvědčivě doložil např. Mark S. Smith, na něž Miles v těchto souvislostech odkazuje.³¹³ Smith je však důkladný historik náboženství, kdežto Miles kreativní literát. Zachází mnohem dále než Smith. Milesova celková prezentace Hospodina jako Boha zmítaného vnitřními konflikty je založena na určité interpretaci stvoření člověka k Božímu obrazu a interpretaci příběhu o potopě.

Člověk jako Boží obraz je pro Milese Hospodinu protějškem, v němž poznává sám sebe. Není jasné, co Hospodin od vztahu s lidmi očekává. Teprve v interakci s nimi zjišťuje, co se mu líbí – podobně jako režisér, který herce nechá přehrát roli a pak ji dotváří.³¹⁴ Člověk má být jeho obrazem, ovšem jaký je Bůh sám o sobě nebo v interakci s jinými bohy není známo. Není tedy jasné, jak by měl jeho obraz vypadat. Tady zní Milesův výklad zcela existencialisticky v tom smyslu, že ani v případě Boha ani v případě člověka není dopředu dána esence, ale Bůh i člověk se sami utvářejí, projektují.

Miles samo sebou předpokládá, že je-li v Gn 1 řeč o stvoření člověka „k Božímu obrazu“, nutně to implikuje nějakou podobnost, člověka jako Boží zrcadlo. Nezhledňuje výklad, který vzhledem k blízkovýchodním paralelám pokládáme za mnohem pravděpodobnější, že jde o svěřeni vlády.³¹⁵ Člověk je obrazem Božím ne tak, že by se Bohu podobal svými vlastnostmi či vzhledem, ale tím, že je mu dána analogická funkce ve vztahu ke zbytku stvoření: vládnout, být bohem vůči živočišné říši. Podle Milese je však Boží hledání vlastního obrazu jediným prostředkem sebepoznání. Příběh Božího života je příběhem utváření vlastního obrazu.³¹⁶

³¹³ Mark S. Smith, *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002; Miles, *Biography*, 20.

³¹⁴ Miles, *Biography*, 86-87.

³¹⁵ Podle Waltona „obrazem“ v blízkovýchodním prostředí nebyla míněna fyzická podobnost, ale kvality a výsady. Za obraz boha byl pokládán král. John H. Walton, *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Baker Academic, Grand Rapids, 2009, 212. Podobně i Smith, *Biblical Monotheism*, 169, 182-183.

³¹⁶ Miles, *Biography*, 89.

Vývojem událostí je Hospodin zaskočen. Na lidskou schopnost množit se, pohlíží nevlídným okem; žálí na tento zásah do svých stvořitelských kompetencí. Již ve dvou příbězích o stvoření v Gn 1 a 2 nachází Miles zárodek rozporu. Zatímco v první verzi Bůh lidské plození schvaluje, v druhé se nahota a sexualita stává čímsi ostudným. Proti sobě tak stojí Bůh štědrý a mstivý.³¹⁷

Spor těchto dvou Hospodinových osobností vrcholí v příběhu o potopě, která neguje samo stvoření – Hospodin lituje, že člověka vůbec stvořil (Gn 6,7). Ten, kdo byl na stránkách *Tenaku* dosud znám jako stvořitel, je nyní zakoušen jako ničitel. Pro Milese je příznačné, že obě Hospodinovy osobnosti chápe jako binární protiklad, v němž obojí má stejnou váhu. Gn 3-11 ovšem můžeme číst bez této symetrie. Jakkoli Hospodin přistupuje v reakci na lidská poblouzení k sankcím, nepřestává sledovat spásný záměr. Miles chce ovšem za každou cenu vytěžit z příběhu o potopě doklad Hospodinovy nevypočitatelnosti. Z toho důvodu také neakceptuje biblické zdůvodnění potopy zkažeností lidstva (Gn 6,1-13). Místo toho mluví o „etické zámince pro potrestání lidstva“.³¹⁸ Pravý důvod Hospodinova rozhořčení, jež vedlo k potopě, spatřuje Miles v tom, že se lidé nekontrolovaně množili (Gn 6,1). Tím ovšem dává za pravdu eposu o Atrachasisovi proti Genezi.

Podle *Atrachasis*e množící se lidstvo tropí povyk, takže připravuje Enlila o spánek. Enlil pak zkouší různé způsoby, jak lidstvo vyhladit nebo přinejmenším početně redukovat. Když selže sucho a hlad, Enlil nakonec spustí potopu. Na rozdíl od revolty nižších bohů, Igigů, se zdá, že v případě lidstva chybí morální příčina, jíž by vyprovokovalo hněv Enlila. Důvodem je prostě přemnožení lidstva.³¹⁹

³¹⁷ Miles, *Biography*, 35.

³¹⁸ Miles, *Biography*, 45.

³¹⁹ Jiří Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*, Academia, Praha, 2010, 253-290.

Podle Davida Clinese není účelem vyprávění o potopě v *Atrachasisovi* podat teodiceu – vysvětlení, jež by obhájilo oprávněnost Enlilova zásahu. Daleko spíše jde o ustavení řádu ve světě a místo lidstva v tomto řádu. Potopa je součástí delšího procesu urovnávání rivalit mezi bohy. Hřích na lidské straně není tématem. Právě v tomto bodě se biblická verze nápadně liší. Tvoří totiž část bloku Gn 1-11, v němž se opakovaně uplatňuje schéma hříchu, soudu a zmírnění trestu. Hříchem přitom nejsou kultické přestupky, ale takové, jejichž hříšnost mohli rozpoznat i lidé bez Zákona. Clines věnuje pozornost zejména násilí (případy Kaina a Lámecha), ale připouští, že paralelní překročením stanovených hranic byl hřích „synů Božích“ (Gn 6,1-4). Jelikož trest ve Starém zákoně často koresponduje s proviněním, Boží reakcí na lidské odstraňování přirozených hranic je odstranění stavidel, která držela živly na jejich místě od stvoření světa. Potopa tak představuje kontrapunkt ke stvoření. Zmírnění trestu má v tomto případě podobu záchrany Noeho s rodinou, ačkoli ohlášena byla zkáza všeho živého.³²⁰

Místo spravedlivého soudu nad světem a milosti v pokračování lidstva prostřednictvím Noeho však příběh o potopě – jak mu rozumí Miles - ukazuje, jak „na krátké, avšak úděsné období, had v něm, nepřítel lidstva, získává úplně navrch“.³²¹ Had, vodní ničitel, Tiamat a Rahab, jsou od této chvíle plně integrovány do Boha-stvořitele.³²² Na obloze se sice objeví duha, ale čtenář již ví, čeho je Hospodin schopen. Je nebezpečný, nevypočitatelný. Totéž – v trochu umírněnější formě - bude o Hospodinu vyznávat i Brueggemann. My můžeme namítnout, že právě různí draci a hadi – včetně toho z Gn 3 – jsou prostředkem, jak někteří starozákonní autoři představují zlo jako vnější

³²⁰ David J.A. Clines, „The Theology of the Flood Narrative“ in *On the Way to the Postmodern II: Old Testament Essays, 1967-1998*, Vol. 2, JSOT, Suppl. 293, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998, 508-523.

³²¹ Miles, *Biography*, 42.

³²² Miles, *Biography*, 45.

Hospodinu. Vytvořil sice pro ně prostor ve svém stvoření, ale sám zdrojem zla není.

K dvojici osobností v Hospodinu, stvořitel-ničitel, se Miles vrací, když komentuje Abrahamův příběh, počínaje Gn 12 - zejména Gn 22. Abrahamova neplodnost, požadavek obřízky,³²³ rozhodování o tom, kdo se narodí a kdo umře, to vše je podle Milese výrazem pokračujícího Hospodinova zápasu s lidstvem, zápasu o kontrolu porodnosti. Plodnost a neplodnost jsou tímtož co život a smrt. Hospodin vládne nad obojím. On je stvořitel a „kdykoli a z jakéhokoli důvodu“ také ničitel.³²⁴ Hospodin jedná impulzivně. Jeho rozhodnutí nevyhladit již lidstvo potopou, přichází *ad hoc*, zcela neplánovaně.³²⁵

5.4.2 Relevance

Miles si všímá Hospodinovy negativity; jeho aspektu, jenž je člověku nebezpečný. Nicméně rozdělení dobra a zla u Milese nezávisí na tom, zda člověk žije v bázni před Bohem, ale pouze na Boží libovůli. Člověk není předmětem spravedlivých Božích soudů; je obět' božské svévole. Nemůže ani doufat v milosrdenství jakožto stálý rys Hospodinova charakteru, který má tendenci převažovat nad jeho přísnou stránkou. V Milesově podání jsou život a smrt před Hospodinem na vahách a pouze Hospodinova náladovost rozhoduje, k čemu se v danou chvíli přikloní.

Jak jsme si však ukázali v rozbořech kontextů, v nichž se vyskytuje formule Hospodinovy svrchovanosti, a v dalších textech, jež vykazují strukturální podobnost, usmrcování a ožívování ve Starém zákoně jednak souvisí s morálním řádem a není tedy arbitrární (Dt 32; 1S 1-3), jednak i v případech, kdy Hospodin sesílá zlo nevyprovokovaně (Chana, Chizkijáš,

³²³ Miles, *Biography*, 52-53.

³²⁴ Miles, *Biography*, 64.

³²⁵ Miles, *Biography*, 43.

Noemi, Jób, Trpící služebník), nejsou usmrcení a oživení alternativami, nýbrž dvěma fázemi v příběhu jediného hrdiny, který se nakonec dočká zadostiučinění. Šťastný konec příběhu dává vyniknout Hospodinovu milosrdenství a tím koriguje původní dojem, že je Bohem toliko svrchovaným, který může bezdůvodně seslat zlo.

Deklaroval-li Miles v úvodu své knihy, že hodlá vypovídat o Bohu hebrejských Písem, pak konstatujeme, že není práv cíli, který si stanovil. Východiskem jeho řeči o Hospodinu je interpretace stvoření člověka k Božímu obrazu a interpretace příčin potopy, jež jsou podle našeho mínění neudržitelné. Podstatné rysy své prezentace Hospodina Miles přičerpává z eposu o Atrachasisovi. Milesovo čtení *Tenaku* je tedy náležitě subverzivní, jak se na postmoderního autora sluší, ale za cenu chybné interpretace textů, na nichž staví a hermeneutického pohybu, kterým prolomil hranice kánonu. Je nám s podivem, že Brueggemann kriticky nereflektuje Milesův vliv na vlastní myšlení a neptá se, proč se mu starozákonní Bůh jeví tak rozporuplný, nevypočitatelný a náchylný k destruktivnímu jednání. Neuvědomuje si, že spíše než Hospodina, řeší náladové bohy z *Atrachasis*, které Miles vydával za Hospodina. Pak ovšem vidí ambivalenci či dokonce protimluv tam, kde by jinak nemusel - v Ex 34,6-7. Již pro Milese je zmíněný text dokladem rozporu v Hospodinu. Je Hospodin odpouštějící nebo trestající? Kdo ví? Kdo si může být jist?³²⁶ K tomuto oddílu a Brueggemannově interpretaci se záhy vrátíme.

³²⁶ Miles, *Biography*, 122.

5.5 Walter Brueggemann: milostivý a navštěvující nepravost

5.5.1 Teologie

Ve své *Teologii Starého zákona*³²⁷ volí Brueggemann synchronní přístup. Biblické výpovědi o Hospodinu jsou mu aktem rétoriky, sadou svědeckých výpovědí před soudním tribunálem. Bůh je podle něj přítomný pouze v těchto výpovědích, jejichž důležitou charakteristikou je jejich rozmanitost – jednak zasazení do určitých kontextů, jednak nesoulad v jejich obsahu či alespoň zabarvení. To vše ztěžuje naše pokusy dobrat se celistvé představy o Bohu Starého zákona. Navzdory těmto nesnázím se autor pouští do utřídění a tím i určité hierarchizace starozákonních látek. Za organizační princip mu přitom slouží právě ona metafora soudní síně a hlasů svědků, jež v ní zaznívají.

Hlavní proud starozákonního svědectví je podle Brueggemanna veskrze pozitivní - vypovídá o Hospodinových spásných činech. Východiskem jsou mu slovesa, jež postihují dynamiku Hospodinových činů – tvoří, slibuje, vysvobozuje, přikazuje a vede. Omezovat se však na tyto konkrétní výpovědi, by znamenalo opomíjet velkou část starozákonního svědectví, které od Hospodinových činů přechází ke generalizujícím adjektivům, jež popisují Hospodinův charakter – např. milostivý či loajální (Ex 34,6-7). Specifikem těchto adjektiv je jejich vztahovost. Soustředí se na to, jaký je Hospodin ve vztahu ke svému protějšku. Vesměs jsou pozitivní, avšak nechybí mezi nimi ani varování (navštěvující nepravost).

Izrael dále ve své řeči o Hospodinu používá podstatná jména. Ta Izraeli umožňují přiznat Hospodinu stálost a substanci. Použitá substantiva jsou metaforami. Představují Hospodina jako soudce, krále, bojovníka a otce, ale též

³²⁷ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress, Minneapolis, 1997. Recenze Brueggemannovy *Teologie*: James Barr, *The Concept of Biblical Theology*, Fortress, Minneapolis, 1999, 544; Filip Čapek, „The Double Rhetoric of Brueggemann's Theology: Hegemony as a Rhetorical Construct“, in *Communio Viatorum*, 1/2001, 60-76; Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona*, Vyšehrad, Praha, 2013, 335-342.

jako umělce, lékaře, vinaře, matku a pastýře. Tím však zůstává představení Hospodina ve Starém zákoně fragmentární, kdežto teolog by se podle Brueggemanna měl dobrat celkové „tematizace svědectví Izraele o Hospodinu“³²⁸, jež tuto fragmentárnost transcenduje.

Ve svém pokusu o tematizaci dospívá Brueggemann k hlubokému rozporu, který identifikuje v samotném centru subjektu, o nějž ve starozákonním svědectví jde. Zmíněný rozpor však – místo toho, aby byl na závadu – pohání svědectví Izraele vpřed a činí víru Izraele jak zajímavou, tak matoucí.³²⁹

Výmluvný doklad uvedeného rozporu nachází Brueggemann v Ex 34,6-7, kde je Hospodin představen jako milostivý i trestající. Podle Brueggemanna daný text neposkytuje interpretační klíč, pokud jde o to, v jakém vzájemném poměru k sobě stojí Hospodinova milosrdná a trestající tendence. Místo toho se jedním dechem říká, že prokazuje milosrdenství a stíhá viníky. Text v Ex 34,6-7 sice staví do popředí Hospodinovo milosrdenství, ale Nu 14,18-24 ukazuje, že Hospodin může zároveň odpustit i potrestat. S apelem na milostivého, shovívavého a nejvyšší milosrdného Boha se můžeme setkat i v Ž 86,5 a 15, tedy v nářku, který předpokládá, že se Hospodin jako nejvyšší milosrdný dosud neprojevil. Nahum se dokonce dovolává – byť proti nepřítelům Izraele - negativní části formule (Na 1,2-3). To vše jsou pro Brueggemanna signály toho, že příklon starozákonního svědectví k pozitivní části formule z Ex 34,6-7 – jakkoli se zdá převažovat – nelze brát za samozřejmost. Věci mohou dopadnout i jinak a právě to je zdrojem napětí.³³⁰

Izrael vyznává, že v Hospodinu se především snoubí moc a lojalita nebo svrchovanost a solidarita.³³¹ V této podstatné věci, v identifikaci

³²⁸Brueggemann, *Theology*, 268.

³²⁹Brueggemann, *Theology*, 268.

³³⁰Brueggemann, *Theology*, 272.

³³¹Brueggemann, *Theology*, 143, 271.

hlavního obsahu svědectví Izraele o Hospodinu se tedy Brueggemann shoduje s Fohrerem, byť oba k témuž zjištění dospívají částečně na základě jiných starozákonních textů.

Týž Bůh je zdrojem dobrodiní i zkázy. Možným řešením napětí mezi oběma póly by bylo akcentovat Hospodinovu vůli k milosrdenství a minimalizovat jeho ochotu působit zkázu nebo jeho destruktivní potenciál prohlásit za plně podřízený Hospodinově spravedlnosti, takže příčina každého projevu Božího hněvu by byla hledána v lidské svévůli.³³² Tato řešení však Brueggemann pokládá za nepřiměřená šíří starozákonního svědectví o Hospodinu. Podle něj i poté, co odečteme případy spravedlivého Božího hněvu, zůstanou neobjasněné případy a v Hospodinu přetrvává určitá ambivalentnost, destruktivní potenciál, cosi tajemného a děsivého. Rozuzlení zápletky – střetu loajality a moci v téže božské postavě – jež se nám nabízí v konceptu Hospodinovy spravedlnosti, je tedy podle Brueggemanna řešením pouze přibližným, ne zcela uspokojivým.

V Hospodinu se tedy střetává jeho ohled na sebe (*self-regard*) a náklonnost k Izraeli. Tyto dvě veličiny se vzájemně kvalifikují. Hospodinův ohled na sebe je patrný ve výrocích o tom, že svou slávu nepostoupí nikomu jinému, že je svatý a žárlivý Bůh. Tento Hospodinův aspekt nenechává v klidu porušování smlouvy a tím znesvěcování jeho jména ze strany Izraele. Míra Hospodinova rozhořčení je však na druhé straně regulována jeho vazbou na Izrael. Přitom obojí koexistuje; jedno není s to anulovat druhé.³³³

Hospodinův ohled na sebe a milosrdenství zpravidla přicházejí ke slovu ve dvou po sobě jdoucích fázích. Hospodin podvrací, ale následně buduje (např. Jr 31,28).³³⁴ Skutečnost exilu nasvědčovala tomu, že Hospodinův ohled na sebe definitivně zvítězil nad jeho milosrdenstvím. V těchto souvislostech

³³² Brueggemann, *Theology*, 275.

³³³ Brueggemann, *Theology*, 296-308.

³³⁴ Brueggemann, *Theology*, 308.

Brueggemann zmiňuje „věčnou smlouvu“ (בְּרִית עוֹלָם - např. Iz 55,3) mezi Hospodinem a Izraelem, která má být odpovědí na otázku, zda může být Hospodinovo milosrdenství zcela vyčerpáno. Nicméně hrozivá možnost, že Hospodinova trpělivost bude u konce a on svůj lid opustí, byla vyslovena (Iz 54,7–8). Jakkoli se opuštění Izraele ze strany Hospodina ukázalo být dočasným, k přerušení vztahu došlo.³³⁵

Rozuzlení zápletky je sice k dispozici, avšak Brueggemann v starozákonním svědectví o Hospodinu identifikuje další zneklidňující momenty, jež shrnuje pod nadpis „protisvědectví“ (*countertestimony*). Oponentní svědectví sice v rámci celku Starého zákona hlavní svědectví nelikviduje, prověřuje však jeho nosnost. Zpochybňuje, že postihne vše, co je třeba říci o Hospodinově vztahu k jeho lidu.³³⁶

Zatímco hlavní svědectví se týká Hospodinových skutků ve prospěch Izraele, v oponentním svědectví zaznívá negativní zkušenost Izraele – jednak realita obyčejného života, který Izraelita sice žije ve víře v Hospodina, avšak bez zážitku jeho mocných činů – zcela odkázán na řád, který Hospodin jednou provždy světu vtiskl; jednak pocit opuštěnosti pramenící z toho, že Hospodin – dle hlavního svědectví autor mocných činů ve prospěch Izraele – v danou chvíli není k dispozici.

Izrael proto Hospodinu klade vyčítavé otázky: Dokdy? (Ž 6,4), Proč? (Ž 22,2), Kde? („Kde je tvůj Bůh?“ Ž 42,4), Je? („Je mezi námi Hospodin?“ Ex 17,7). Takové otázky podle Brueggemanna nepramení z nedostatku víry. Předpokládají, že Hospodin je mocným Bohem, o němž vypovídá hlavní svědectví. Jde o to, pohnout jej k tomu, aby byl věrný svému pravému „já“.³³⁷ Mudroslovná literatura nezná Boha mocných intervencí do dějin. Místo toho počítá s Boží skrytostí. V těchto souvislostech Brueggemann cituje Dt 32,39,

³³⁵ Brueggemann, *Theology*, 310.

³³⁶ Brueggemann, *Theology*, 316.

³³⁷ Brueggemann, *Theology*, 321.

1S 2,6-7 a Iz 45,7 jako svědectví o Hospodinově svrchovanosti, která je zdrojem všeho ve světě – jak dobrého tak zlého.³³⁸

Podle Brueggemanna však starozákonní svědectví nepředstavuje Hospodina jen jako skrytého, ale dokonce jako svůdce, který používá lest (1Kr 22,20-22) či manipulativní nátlak (Jr 20,7). Hospodin také průběžně mění svůj záměr a činí něco jiného, než původně ohlásil.³³⁹ Pak je zde oblast Hospodinových soudů či výbuchů hněvu, které se možná vždy neomezují na spravedlivé a přiměřené trestání. Ž 145,9 ujišťuje, že „Hospodin je ke všem dobrotivý, nade vším, co učinil, se slitovává,“ což však evidentně neplatilo o Kenaancích, kteří byli z Hospodinova popudu vyhlazeni. V Ž 88 nedochází úpění nuzného Hospodinova sluchu. V závěru knihy Jób sice k rozuzlení dojde, avšak Hospodin tak jako tak odmítne podat vysvětlení či přistoupit na dialog s Jóbem. Zatímco Jób by ještě chtěl s Hospodinem diskutovat, Kazatel již ani odpověď nečeká. Počítá sice s tím, že Hospodin svět stvořil, nicméně svět je víceznačný. Bůh člověka zaopatřuje, avšak činí tak v rámci nicotnosti; na symetrii mezi dobrým jednáním a odměnou se nelze spolehnout. Brueggemann uzavírá tím, že i toto negativní svědectví o Hospodinu je třeba vzít vážně a žít s rozpory, které čtenář Starého zákona nachází v jeho hlavní postavě.³⁴⁰

5.5.2 Relevance

Výpovědi „Hospodin usmrcuje i oživuje“, jak zaznívá v 1S 2,6 a Dt 32,39 se autor věnuje na dvou místech. Jednak v souvislosti s chválou, jednak když mluví o Hospodinově svrchovanosti. První kontext se v Brueggemannově *Teologii* dostává ke slovu nejprve, protože podle něj Izrael podává svědectví o

³³⁸ Brueggemann, *Theology*, 353.

³³⁹ Brueggemann, *Theology*, 361-367.

³⁴⁰ Brueggemann, *Theology*, 373-399.

Hospodinu primárně oslavou jeho skutků, zpravidla vysvobození od nepřátel.³⁴¹ Do těchto souvislostí Píseň Chany skutečně dobře zapadá. Jak si Brueggemann dále všímá, oslavována je Hospodinova nesrovnatelnost.³⁴²

Autor však záhy přesouvá svou pozornost k Ex 34,6-7, textu, jenž podle jeho mínění v koncentrované podobě nastiňuje tenzi charakteristickou pro hlavní svědectví Izraele, jež se týká Boha milosrdného a přesto hrozivého. Ač tak Brueggemann explicitně nečiní, můžeme se formulí z Ex 34,6-7 pokusit uvést do vztahu s formulí z 1S 2,6. V tomto ohledu konstatujeme, že obě formule shodně vypovídají o Bohu, který má vlídnou i děsivou tvář. Jeho milosrdenství se sice v obou zdá převažovat, ale zároveň je zřejmé, že nemůže být pokládáno za samozřejmost.

Podle jakého klíče však Hospodin rozdílí své milosrdenství a přísné soudy? V 1S 2,1-10 jsou etické postoje aktérů tím, nač Hospodin reaguje.³⁴³ Každý si sám volí, jaký postoj zaujme vůči nuzným nebo vůči Hospodinovu pomazanému králi a podle toho to s ním dopadne. Pak bychom očekávali, že Ex 34,6-7 analogicky identifikuje dvě skupiny aktérů, kteří se vůči Hospodinu staví různým způsobem, v důsledku čehož vůči nim Hospodin uplatní své milosrdenství nebo přísnost. Takto ovšem Brueggemann Ex 34,6-7 číst odmítá. Místo toho v Ex 34,6-7 nachází doklad Hospodinovy ambivalentnosti a nevypočitatelnosti.

Máme za to, že míru přítomnosti těchto charakteristik ve starozákonním obrazu Boha nadsazuje. Právem sice připomíná, že odkaz na Ex 34,6-7 v Nu 14,18-24 Hospodinu umožňuje lidu odpustit i jej potrestat, další odkazy, jimiž svou tezi podepírá, však již tak přesvědčivé nejsou. Je adekvátní mluvit o Hospodinově lstivosti v souvislosti s využitím služeb klamného ducha? Vždyť

³⁴¹ Brueggemann, *Theology*, 126.

³⁴² Brueggemann, *Theology*, 206.

³⁴³ Shimon Bar-Efrat, *Das erste Buch Samuel*, Kohlhammer, Stuttgart 2007, 76. Viz kapitola 1.2.3 této práce.

vidění, v němž se tato scéna odehrává, je výrazem Hospodinova spravedlivého soudu nad Achabem (1Kr 22,20-22). Jak to vypadá, když je Bůh vskutku považován za ambivalentního, nevypočitatelného a lstivého, vidíme v islámských textech. Abú Bakr, Mohamedův nejvěrnější spolubojovník, dostal přezdívku „Plačící“, protože při modlitbách naříkal. Když se ho kdosi zeptal proč, odpověděl:

Vždycky, když se začnu modlit, představím si, jak stojím před Alláhem; po pravici mám ráj a po levici peklo, a nevím, co se mnou Alláh udělá... I kdybych už stál jednou nohou v ráji, ale druhou měl ještě venku, nebyl bych si jist pro Alláhovu lstivost.³⁴⁴

Podle Koránu Alláh – pouze na základě vlastního rozhodnutí – působí, že to s mnoha lidmi dopadne špatně: „Bůh nevede ty, jimž zbloudit dal - a takoví pomocníka žádného nemají“ (Súra 16,37).³⁴⁵ Na jiném místě prohlašuje Alláh ještě hrozivěji: „Kdybychom chtěli, dali bychom duši každé vedení správné, leč nechť uskuteční se slovo Mé: ‚Věru naplním peklo lidmi spolu s džiny!‘“ (Súra 32,13).³⁴⁶

Důvodem, proč Brueggemann tolik potřebuje Hospodinovu údajnou nevypočitatelnost a lstivost je struktura jeho knihy. Jeho teze (hlavní svědectví o Hospodinu jednajícím ve prospěch Izraele) vyžaduje antitezi o Hospodinově negativitě. S odkazem na Levensona, můžeme však namítnout, že žalmové otázky typu „Jak dlouho ještě?“ nebo „Proč, Bože, mlčíš, když se děje to a to?“ jsou symptomatické pro lidskou existenci ve světě, v němž se Hospodin musí znovu a znovu ujímat vlády a prosazovat se proti antagonistickým silám.³⁴⁷ Spíše než abychom příčinu problému spatřovali v Hospodinově údajné

³⁴⁴ Mark A. Gabriel, *Jesus and Muhammad*, Charisma House, Lake Mary, 2004, 90.

³⁴⁵ *Vznešený Korán*, přeložil Ivan Hrbek, Odeon, Praha 1972, 89.

³⁴⁶ *Vznešený Korán*, 136.

³⁴⁷ Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, Princeton, 1988, xxii.

rozpolcenosti jako Brueggemann, můžeme ve víře vyhlížet konečné Boží vítězství.

Brueggemann vůbec nebere do úvahy možnost vykládat Ex 34,6-7 jako výpověď o dvou alternativách, z nichž si má člověk zvolit. Člověk si volí buď Hospodinovu vlídnou tvář, žije-li v bázni před ním, nebo naopak jeho přísnou tvář, rozhodne-li se trvat na cestě svévole. Toto čtení má v Písmu značnou oporu a Brueggemann by se s ním měl vypořádat dříve, než začne prohlašovat, že Hospodin je nevypočitatelný. Zejména se jako vodítko pro výklad Ex 34,6-7 nabízí Ex 20,5-6, text velmi blízký obsahově i umístěním v kánonu. Spolu s Durhamem,³⁴⁸ Prudkým³⁴⁹ a Rendtorffem³⁵⁰ máme za to, že Ex 20,5-6 rozlišuje dvě skupiny, jichž se týkají dva úděly - ty, kdo Hospodina nenávidí a ty, kdo jej milují. Celá deuteronomistická teologie je založena na možnosti volby mezi těmito dvěma alternativami. Izrael si má zvolit požehnání nebo prokletí (Dt 28). Jeho úděl pak závisí ne na Hospodinově údajné nevypočitatelnosti, ale na tom, jak se postaví k Hospodinovým příkázáním. Rozlišení dvou cest na morální bázi je příznačné rovněž pro mudrosloví (např. Ž 1) i apokalyptiku (Dn 12,2-3).³⁵¹ Jedná se tedy o konstantní rys starozákonního svědectví.

Brueggemannovi můžeme dát za pravdu v tom, že Hospodinovo odmítnutí odpovědi Jóbovi, jeho mlčení v Ž 88 či podnícení Davida ke sčítání Izraele (2S 24,1), jsou hlasy, jež lze těžko harmonizovat s množstvím jásavých výpovědí stvrzujících Hospodinovu spravedlnost a milosrdenství. Zdůrazňujeme však to, co sám autor, když říká, že „protisvědectví“ má formu

³⁴⁸ John I. Durham, *Exodus, WBC*, Vol. 3, Word, Dallas, 1987, 287.

³⁴⁹ Martin Prudký, „Hospodin, »Bůh milostivý« & Izrael, lid »z Boží milosti«, Teologie milosti ve Starém zákoně“ in: L. Karfíková a J. Mrázek, *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Mlýn, Jihlava, 2004, 29-30, 36.

³⁵⁰ Rolf Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf*, Band 2, *Thematische Entfaltung*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2001, 199.

³⁵¹ Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven, 2006, 197.

nezřetelného šumu na okrajích kánonu. Nicméně v Brueggemannově podání tento „šum“ zní docela hlasitě. Uvedená tendence Brueggemannovy *Teologie* jde evidentně na vrub postmoderní zálibě v rozporech, které – ač nenápadné či potlačené – nakonec strhávají masku dominantní ideologie.³⁵²

Výpovědi z Dt 32,39; 1S 2,6 a Iz 45,7 – čteny v příslušných kontextech – však představují Hospodina jako Boha svrchovaného, spravedlivého a milosrdného. Tento „obraz“ se nijak neviklá a obstojí dokonce před náporom postmoderní kritiky. Ta totiž – jako určitá forma neomarxismu – brojí proti utlačovatelským ideologiím.³⁵³ Právě texty z Dt 32, 1S 2 a Iz 45 jsou však namířeny proti arogantním modlářským režimům; proti etablované moci, která utlačuje Izrael nebo znevýhodněné jednotlivce. Pokud by Brueggemann tyto texty studoval podrobněji a neodbyl je coby výpovědi o Hospodinově svrchovanosti, mohl by je dokonce uplatnit jako příklady textů, jež podvracejí dominantní ideologie.

Avšak právě tváří v tvář aroganci mocných je třeba mít se o koho opřít. Chana vyznává, že Hospodin je skála. Brueggemann sebe i ostatní o tuto výsadu připravuje, když tvrdí, že Hospodin není nikde než v textu nebo v řeči o něm.³⁵⁴ Tím ovšem dotahuje strukturalistické impulsy a důraz na rétoriku *ad absurdum*. Pro Chanu je Hospodin mocný činitel, který převrací trůny; ten, kdo

³⁵² Jeden z klasiků postmoderny mluví o „nedůvěře k velkým příběhům“. Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984, xxiv. Milan Kundera tuto skepsi vůči vidění světa, jež diktuje vládnoucí ideologie třeba prostřednictvím uměleckého stylu, ilustruje na postojích malířky Sabiny, ktou v Československu učili socialistickému realismu. Na obraz staveniště hutí, který tvořila s téměř fotografickou přesností, jí však nechtěně skanula barva. Jak si se skvrnou hrála, nabývala tvaru pukliny, skrze níž bylo možné za kulisami staveniště zahlédnout jiný svět, svět mnohem méně jednoznačný, dokonce záhadný. „V říši totalitního kýče jsou odpovědi předem dány a vylučují jakoukoli otázku. Z toho plyne, že skutečným protivníkem totalitního kýče je člověk, který se ptá. Otázka je jako nůž, který rozřezává plátno namalované dekorace, abychom mohli nahlédnout, co se skrývá za ní.“ Milan Kundera, *Nesnesitelná lehkost bytí*, Atlantis, Brno, 2014, 76, 272.

³⁵³ Keith Windschuttle, *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past*, Encounter, San Francisco, 1996, 27-37.

³⁵⁴ Brueggemann, *Theology*, 66.

slyší modlitby. Brueggemann si víru v takového Boha na základě svých filozofických premis zakáže. V tomto bodě se ukazuje jeden z největších rozporů jeho *Teologie*. Vychází sice z řeči Izraele o Hospodinových skutcích, vzápětí však rozhodne, že Hospodin je pouze v řeči. Tím vypadává právě onen mocný činitel i se svými skutky a zůstává jen řeč - a řeč o řeči.

Brueggemann podcenil neslučitelnost zdrojů své inspirace. Spolu s Karlem Barthem by chtěl vyznávat, ale protože jde další kus cesty s Georgem Lindbeckem, nakonec nemá koho vyznávat. Může jen naslouchat hlasům biblických svědků. Relativizace víry, již si vynucuje postmoderní étos, Brueggemannovi neumožní připojit se k jejich vyznávání, ač by třeba chtěl. Srdce Brueggemanna táhne k radostnému vyznávání Hospodina a jeho spásných činů, ale jeho rozum se dal přesvědčit, že mimo text nic není. Lze se jen účastnit jazykové hry, která je uzavřená sama v sobě a platná jen pro účastníky, nikoli univerzálně. Zda Hospodin usmrcuje a oživuje, je už potom celkem jedno. Ptát se lze pouze po funkci takového výroku v rámci jazykové hry. Výrok se již nemůže stát odkazem k realitě mimo text. V této perspektivě pozbývají všechna biblická zaslíbení své platnosti a není nikdo, kdo by slyšel modlitbu Chany či kohokoli jiného. Proč se potom přít o Hospodinův charakter, jde-li jen o hru se slovy?

5.6 Mark S. Smith: stal se jediným

5.6.1 Teologie

Mark S. Smith předkládá následující model vývoje izraelské víry. Původním Bohem Izraelců byl El, hlava západosemitského panteonu. Jahve (Hospodin), kterého starší biblické texty spojují s oblastí jižně od Judska (Seír, Edóm, Midján, Téman, Páran, Sínaj; Dt 33,2; Sd 5,4-5; Ž 68,9 a 18; Abk 3,3), byl podle Smithe s Elem ztotožněn druhotně. Samostatnému uctívání Ela v Izraeli doby železné nasvědčují především příběhy praotců. Podle Gn 14,18-22

akceptoval Abram služby kněze Boha nejvyššího (אל עליון). Toto označení – spolu s titulem „stvořitel nebe a země“ – pasáží dominuje. Teprve ve v. 22 je *El eljón* ztotožněn s Hospodinem, což však s nejvyšší pravděpodobností značí přizpůsobení příběhu pozdějším zvyklostem. Bibličtí redaktoři sice uchovali vzpomínku na dřívější náboženskou praxi, ale zároveň vysvětlili rozpor mezi uctíváním Ela praotci a novějším uctíváním Jahveho (Hospodina) identifikací obou. V Ex 6,2-3 vysvětlují, že praotcům byl Bůh znám jako Bůh všemohoucí - *El šaddaj* (אל שדי), zatímco své vlastní jméno Hospodin (יהוה) zjevil teprve v souvislosti s vyvedením Izraele z Egypta.³⁵⁵

Smith se pokouší rekonstruovat fázi vývoje před ztotožněním Jahveho s Elem. Taková rekonstrukce zákonitě naráží na obtíže, protože v dobách vyhraněného jahvismu se separátní kult Ela a Hospodina či starší polyteistické představy musely jevit jako přítěž. Několik svědectví o dřívějším stádiu izraelského náboženství se však podle Smithe dochovalo ve starozákonních textech a také v epigrafice.

Podle Dt 32,8-9 jsou božstva národů synové Elovi; jedním z nich je Jahve, pod jehož patronát byl přidělen Izrael. Toto původní – polyteistické – čtení se rabíni pokusili zamlžit změnou ze „synů El“ na „synů Izra-ele“: „Když Nejvyšší (אליון) přiděloval pronárodům dědictví, když rozsazoval lidské syny, stanovil hranice kdejakého lidu podle počtu synů Izraele. Hospodinovým podílem je jeho lid...“ Původní čtení však dává lepší smysl vzhledem k tomu, že i na jiných místech Starého zákona je řeč o synech Božích – božských bytostech.³⁵⁶

³⁵⁵ Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, Oxford University Press, New York, 2001, 140-141.

³⁵⁶ Smith, *Biblical Monotheism*, 143.

Jedním z těchto míst je Ž 82,6, kde jsou osloveni bohové (אֱלֹהִים), synové Nejvyššího (בְּנֵי עֶלְיוֹן).³⁵⁷ Bůh (אֱלֹהִים) předsedá shromáždění nižších bohů. Za nekompetenci ve správě jim svěřených národů je degraduje, zbavuje božské výsady nesmrtelnosti. Ovšem polyteismus, o němž je zde řeč, má specifickou podobu a nakonec ustupuje monoteismu. Dominance Nejvyššího není ničím ohrožena. Zájem nepoutá interakce mezi nižšími bohy jako třeba v mýtech z Ugaritu. Ti, kdo jsou zprvu osloveni jako „bohové“, přestávají být bohy.

Podle Levensona zachycuje Ž 82 přechod od polyteismu k monoteismu. Začíná sice uznáním plurality bohů, nicméně končí tím, že všichni bohové umírají a vlády se ujímá jediný Bůh, který již tak jako tak stál v čele panteonu. Monoteismus Ž 82 je tedy dynamický. Není odvěkou daností, ale hlavní Bůh se prosazuje na úkor jiných.³⁵⁸ Smith také pokládá Ž 82 za přechodový text, ovšem poněkud spekulativně do něj doplňuje postavy, které samotný text Ž 82 nejmenuje. Podle něj Ž 82 reflektuje starší polyteistický model, v němž je El hlavou a Hospodinu jako bohu války by připadlo místo mezi „syny Nejvyššího“ v třídě bohů podřízených Elovi.³⁵⁹ K tomu poznamenáváme, že v Ž 82 nefiguruje ani jméno El, ani Hospodin.

Levenson si všímá paralely s mezopotamským náboženstvím, v němž Marduk dosáhl výsadního postavení v panteonu. Pokud tedy jde o tendenci k monoteismu, izraelské náboženství nebylo jedinečné. Izrael ze svého prostředí vybočoval pouze tím, že ve svých normativních textech zapovídal uctívání jiných bohů.³⁶⁰ V Mezopotámii růst popularity některého z bohů neměl za důsledek odpor ke ctění jiných bohů.³⁶¹

³⁵⁷ Smith, *Biblical Monotheism*, 143-144.

³⁵⁸ Jon D. Levenson, *Sinai and Zion*, HarperCollins, New York, 1985, 62.

³⁵⁹ Smith, *Biblical Monotheism*, 143-144.

³⁶⁰ Levenson, *Sinai and Zion*, 64-65.

³⁶¹ Jean Bottéro, *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*, Academia, Praha, 2005, 58-59, 178.

Další doklad existence separátního uctívání Ela a Jahveho v Izraeli nachází Smith v Gn 49, kde zmínka o Hospodinu ve v. 18 stojí stranou elovských epitetů ve verších 24-25.³⁶² Týmž směrem podle něj ukazuje to, co víme o náboženské praxi starých Izraelců z orientace jednotlivých svatyní buď na Hospodina - „Jahve témanský“ známý z nápisu v jižní svatyni (lokalita Kuntillet Ajrud)³⁶³ nebo na Ela (svatyně v Šekemu a Šílu). V Šekemu uctívali Ela smlouvy – אֱלֹהֵי בְרִית (Sd 9,46); v Šílu stál „dům Boží“ - בֵּית־הָאֱלֹהִים (Sd 18,31), nikoli „dům Hospodinův“. Elkána, který s Chanou putuje do svatyně v Šílu, nese elovské jméno. V ugaritských textech je Elovým příbytkem stánek. Tradice spojující Ela se stánkem odrážejí Joz 18,1; 1S 2,22 a Ž 78,60.³⁶⁴ A konečně samotné jméno Izra-el též ukazuje k elovskému náboženství nejstaršího Izraele.³⁶⁵

Ztotožnění Hospodina s Elem se netýká jen jmen, ale také přejímání charakteristik. Byl-li Jahve původně považován za jednoho z Elových synů, nabízela by se analogie s Baalem. Oba byli bohy bouře a války. Smith však upozorňuje na vázanost Baala a Jahveho na různé regiony. Staré biblické texty jednoznačně spojují Jahveho s oblastí jižně od Judska. Byl-li tedy bohem bouře, pak bouře jiného typu než Baal z fénického pobřeží Středozemního moře. Jahve byl původně spojen se suchou oblastí, takže přisuzuje-li mu Sd 5,4 a 21 užití deště coby zbraně, byly tím podle Smithe myšleny prudké záplavy.

Jahve byl Bůh války, nicméně absorboval rysy milostivého a léty vyzrálého Ela. K identifikaci obou muselo dojít před vznikem Debořiny písně, která zároveň může uchovávat stopu, jak došlo ke kontaktu jižního jahvistického kultu s oblastí centrální pahorkatiny - prostřednictvím obchodních kontaktů mezi Efraimci a Amálekité (Sd 5,14), kteří byli –

³⁶² Smith, *Biblical Monotheism*, 143.

³⁶³ Smith, *Biblical Monotheism*, 140.

³⁶⁴ Smith, *Biblical Monotheism*, 140.

³⁶⁵ Smith, *Biblical Monotheism*, 142-143.

podobně jako Kénijci, pochvalně zmínění v předchozí kapitole – kmenem sídlícím jižně od Judska.³⁶⁶ Hospodin touto fůzí přišel k Elovým atributům. Je milostivý otec, zjevuje se lidem ve snech a vizích, uzdravuje, přebývá ve stanu a podobně jako El měl zřejmě v představách starých Izraelců partnerku – Ašeru.³⁶⁷

Smith – v návaznosti na jiné badatele – rozlišuje dvě skupiny monoteistických výroků ve Starém zákoně: (1) zákaz uctívat jiného boha (Ex 20,3) či vyznání, že Hospodin jediný je Bůh (Dt 4,35; 2Kr 19,15 a 19; Ž 86,10); (2) popření samotné existence jiných bohů (1S 2,2; Ž 82,7; Ž 96,5). Pokud jde o datování, má za to, že většina těchto a podobných výroků pochází z exilní či pozdější doby. Za možnou výjimku pokládá 1S 2,2 a Ž 82, u nichž nelze vyloučit původ v pozdní době královské.³⁶⁸

Vzestup monoteistické rétoriky v Judsku podle Smithe souvisel s centralizací kultu a královskou teologií, podle níž nad světem vládne Hospodin prostřednictvím svého pomazaného v Jeruzalémě (Ž 2, 46, 48 a 87). Královská teologie počítala s tím, že dění na zemi zrcadlí dění na nebi. Soustředění moci v rukách panovníka pak odpovídala víra v jediného vládce v nebi. Nebeský vládce svěřuje svému pozemskému zástupci moc nad mýtickými nepřáteli, takže královské žalmy používají známé blízkovýchodní obrazy draků a živelných vod. Král je válečník (Iz 9,5; Ž 45,5).³⁶⁹

Krom toho v královské době docházelo k oslabení rodinných či klanových vazeb a v souvislosti s tím k nahrazení modelu rodiny bohů modelem státní správy, v jejímž čele stál jediný panovník obklopen svou družinou. Od 7. století se Izrael dostal do kontaktu s mocnými říšemi – novoasyrskou a novobabylónskou -, jež připisovaly svůj rozmach přízni svých

³⁶⁶ Smith, *Biblical Monotheism*, 144-146.

³⁶⁷ Smith, *Biblical Monotheism*, 141-142, 155.

³⁶⁸ Smith, *Biblical Monotheism*, 151-154.

³⁶⁹ Smith, *Biblical Monotheism*, 157-163.

bohů. V té době se představa národního Boha stává zastaralou a Hospodin je vyznáván jako pán celého světa.³⁷⁰

5.6.2 Relevance

Skutečnost, že Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 jsou součástí monoteistické rétoriky, je prvořadého významu. Kapitoly, v nichž se výroky o usmrcování a ožívání, případně o tvoření světla a tmy nacházejí, jsou plné polemiky proti jiným bohům a mocenským nárokům jejich ctitelů. Totéž platí o příbězích s oživením mrtvého chlapce prostřednictvím Elijáše a uzdravení Chizkijáše ze smrtelné nemoci. Hospodinova moc nad životem a smrtí je synonymem jeho exkluzivního božství. Moc nikoho jiného totiž tak daleko nesahá.

Smith sice diferencuje mezi dřívějším stádiem izraelské víry, v němž Hospodin vyčnívá nad jiné bohy, s jejichž existencí se však dosud počítá, a pozdější fázi, jíž je popření samotné existence jiných bohů, nicméně zároveň uznává kontinuitu mezi oběma. Druhá fáze vyznává v zásadě totéž co první, ale v nových společenských poměrech. „Monoteistické výroky neohlašují nový náboženský věk, ale vyjadřují jahvistickou monolatrii absolutním způsobem.“³⁷¹

Rozbor příslušných textů v první části této práce dává Smithovi za pravdu. Dt 32,39 sice vyhlašuje Hospodinovu nesrovnatelnost tím nejradikálnějším způsobem – popřením samotné existence jiných bohů (אֱלֹהִים אֲחֵרִים) - ovšem tatáž kapitola zná starší model, podle něž byl Hospodin jen jedním z bohů, mezi něž El rozdělil národy (Dt 32,8-9). Celá argumentace Dt 32 stojí na polemickém vymezení Hospodina vůči jiným bohům, kteří zprvu jako by existovali, u nichž se však nakonec ukáže, že nejsou reálnou silou, s níž by bylo možno počítat – zejména nejsou s to Izrael vysvobodit. Tito

³⁷⁰ Smith, *Biblical Monotheism*, 163-165.

³⁷¹ Smith, *Biblical Monotheism*, 154.

bohové tedy podle Dt 32 jsou i nejsou. Existují sice jako reálné pokušení, ale ne jako reálná pomoc. Argumentace Dt 32 jiné bohy potřebuje, ale nakonec jejich realitu popře. V tomto smyslu se nabízí srovnání s Ž 82, který také začíná polyteisticky, ale odsoudí bohy jako nekompetentní a nechá je umřít.

Smith cituje 1S 2,2, tedy verš z Chaniny písně, jako ukázkou typu výroků, jež popírají samotnou existenci jiných bohů (אֵין בְּלִתֵּי).³⁷² Nicméně i zde se podle našeho mínění srovnání s jinými bohy předpokládá. Chanina píseň je totiž silně polemická. Týž verš říká, že nikdo není skála, jako Hospodin, což je jazyk Dt 32, kde jsou Izraelci viněni, že opustili svou skálu a chtěli se opřít o bohy, jež skálou nejsou.³⁷³ Také Ž 113, nejbližší paralela písně Chany, existenci jiných bohů předpokládá v rétorické otázce „Kdo je jako Hospodin...?“ At' už prohlášení z 1S 2,2 nebo rétorická otázka z Ž 113,5 mají tutéž funkci. Vyzdvihují Hospodinovu nesrovnatelnost. Činí tak na pozadí, které bylo původně polyteistické, ale v těchto textech je již rozmlžené. Zůstává polemičnost, aniž by bylo řečeno, proti komu je namířena. Jiné texty toho druhu však dosud výslovně uvádějí jiné bohy: „Kdo je mezi bohy jako ty, Hospodine?“ (Ex 15,11); „Vždyť kdo v oblacích se může Hospodinu rovnat? Kdo z Božích synů se podobá Hospodinu?“ (Ž 89,7)

V závěru své knihy se Smith věnuje monoteismu Deuteroizajáše, jímž podle něj monoteistická rétorika Starého zákona vrcholí. Zde se dotýká dalšího z našich výchozích textů, Iz 45,7. Nejsmělejší monoteistické výroky tedy pocházejí z exilu, z doby, kdy judské elity zakoušely ztrátu země a krále. Paradoxně v této situaci je Izajáš přesvědčoval, že „Hospodin není jen Bohem Izraele – země a lidu -, ale všech zemí a národů.“³⁷⁴ Monoteistické výroky v Iz 40-55 nachází Smith soustředěny na čtyřech místech: 43,10-11; 44,6, 8; 45,5-7,

³⁷² Smith, *Biblical Monotheism*, 151-154.

³⁷³ Viz kapitoly 1.1.2 a 1.1.3 této práce.

³⁷⁴ Smith, *Biblical Monotheism*, 179.

14, 18, 21; 46,9, přičemž nejdelší řetěz monoteistických výroků vidí právě v Iz 45.³⁷⁵

Všímá si také souvislosti mezi Iz 44,8b, „Jiné skály není, já o žádné nevím“ (וְאֵין צוֹר בְּלִיַּדְעָתִי) a Dt 32, kde „skála“ je hlavní metaforou pro Hospodina. Oba texty – Iz 44 i Dt 32 – jsou podle Smithe polemikou proti jiným bohům s odvoláním na Hospodina, který je stvořitel a vysvoboditel ze zajetí. Iz 44,8b je ozvěnou záporů, jimiž se hemží Dt 32 – včetně v. 39 (וְאֵין אֱלֹהִים עִמָּדִי).³⁷⁶ Dodejme, že označení Hospodina za „skálu“ a popření reality jiných bohů spojuje Deuteroizajáše nejen s Dt 32, ale i s 1S 2,1-10, zejména v. 2, který mluví o „skále“ a třikrát opakuje zápor אֵין (אֵין כִּי אֵין) (בְּלִתְּדָר וְאֵין צוֹר בְּאֱלֹהֵינוּ).

³⁷⁵ Smith, *Biblical Monotheism*, 180-181.

³⁷⁶ Smith, *Biblical Monotheism*, 191.

6 Vztah motivu k tématu vzkříšení

6.1 Smrtelnost je lidský úděl

Starý zákon na řadě míst reflektuje skutečnost lidské smrtelnosti. Leckdy tak činí s povzdechem nebo s poznámkou, že existuje rozpor mezi tím, jak věci jsou a na druhé straně tím, co by si člověk přál. Autoři Genesis 1-11 spatřují v omezení lidského věku na sto dvacet let projev Božího soudu; stav, který není ideální (Gn 6,3). Tím spíše teskní žalmista, když pozoruje, že se člověk dožívá sedmdesáti až osmdesáti let, což není nic ve srovnání s Bohem, který trvá od věčnosti (Ž 90,1-12). Vzdor takovým povzdechům řada starozákonních míst působí dojmem, že dožije-li se člověk relativně vysokého věku a umírá-li obklopen dětmi a vnoučaty, může být spokojený (Gn 15,15; 24,1; 35,28-29).

Počítá se s tím, že lidé nežijí věčně. Příležitostně jsou zmíněny obtíže a omezení související s opotřebením organismu ve stáří (Gn 27,1; 1Kr 1,1; Kaz 12,1-7). Z této perspektivy se smrt jeví jako přirozené završení životního cyklu.³⁷⁷ Pozornost se pak přesouvá k pokračování rodu. Totéž lze říci o živočišných druzích. Jednotlivci umírají, ale Hospodin dává povstat dalším (Ž 104,29-30). Pečuje tedy o život, ale tak, že působí zachování populace, ne tak, že by jedinci trvali věčně.³⁷⁸

Levensonovi se jeví nápadné již to, že Starý zákon – na rozdíl od eposu o Gilgamešovi – vyjadřuje jiná očekávání než touhu po nesmrtelnosti. Zatímco Utnapištim, babylonský Noe, získá nesmrtelnost poté, co přežije potopu, Noemovi se Hospodin zaváže smlouvou, že již nikdy lidstvo potopou nevyhladí (Gn 9,11). Hnací silou vyprávění o Gilgamešovi je touha po osobní

³⁷⁷ Philip S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, IVP Academic, Downers Grove, 2002, 27.

³⁷⁸ James Barr, *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, SCM, London, 1992, 26; Leslie C. Allen, *Psalms 101–150*, WBC, Vol. 21, Word, Dallas, 2002, 48.

nesmrtelnosti. Biblickým protějškem individuální nesmrtelnosti je však pokračování lidstva – potomků Noema.³⁷⁹

Levenson shledává v hebrejské Bibli nedostatek zájmu o individuální nesmrtelnost či vzkříšení. Místo toho se v biblických narativech dostává do popředí kolektivní identita. Starý zákon neformuluje otázku po vzkříšení či nesmrtelnosti tímž způsobem jako moderní člověk, jež zaměstnává úděl jednotlivce. Jákob nebo Izrael je ve Starém zákoně „zároveň osobou i lidem, jak stejnojmenným předkem slíbeného národa, tak jednotlivcem, který na sobě anticipuje osudy svých potomků.“³⁸⁰ Smrt praotců v knize Genesis nemá tutéž finalitu, kterou smrti připisuje dnešní člověk. „Abraham, Izák a Jákob existují i poté, co zemřeli, ne... jako duchové bez těl, ale jako lid, jehož otcí zůstanou navždy.“³⁸¹

6.2 Vztah mezi „pádem“ a smrtí

V křesťanském myšlení byla lidská smrtelnost tradičně vázána na hřích prvního lidského páru, o němž čteme v Gn 3. Podle Wolfharta Pannenberg se přesvědčení, že smrt je přirozená a není odplatou za hřích, ujalo v protestantské teologii teprve od 18. století.³⁸² Mezi starozákonními badateli v posledních desetiletích sílí. Staví na nové interpretaci Gn 3, jež souvisí s dnešním povědomím o paralelách k motivům z této kapitoly v literárních památkách Mezopotámie.³⁸³

³⁷⁹ Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven, 2006, 14. Gilgameš, poté, co zjistí, že se nesmrtelnosti nezmocní, vrátí se do Uruku a zvěční se stavbou jeho mohutných hradeb. Starozákonní důraz na nesmrtelnost v potomstvu zde chybí. Jiří Prosecký et al., *Epos o Gilgamešovi*, NLN, Praha, 2003, 59, 87-182.

³⁸⁰ Levenson, *Restoration of Israel*, 29.

³⁸¹ Levenson, *Restoration of Israel*, 30.

³⁸² Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology*, Vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids, 1994, 267-268.

³⁸³ Otto Kaiser and Eduard Lohse, *Death and Life*, Abingdon, Nashville, 1981 (původně 1977), 21-22; Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser, München, 1973, 163-168.

Nesmrtelnost byla na Blízkém východě pokládána za výsadu bohů³⁸⁴ – podobně jako neomezené poznání. Oba božské atributy figurují v Gn 2-3 – nejprve strom poznání, později také strom života. Když Hospodin říká: „Teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé. Nepřipustím, aby vztáhl ruku po stromu života, jedl a byl živ navěky“ (Gn 3,22), konstatuje lidský průnik do božské sféry, pokud jde o poznání a spěšně přijímá opatření, aby se člověk nezmocnil i druhého božského atributu a nestal se i v tomto ohledu jednou z božských bytostí („z nás“). Podle Jamese Barra Gn 2-3 vypráví o tom, jak lidé téměř dosáhli nesmrtelnosti, ale o vlásek jim unikla.³⁸⁵ Barr se tak staví proti mohutné tendenci celé západní křesťanské tradice číst tento příběh jako příběh pádu z původní nevinnosti, inherentní nesmrtelnosti a následného rozsudku smrti. Takové čtení podle Barra není ničím jiným než promítnutím Pavlovy typologie Adam-Kristus do Gn 2-3. Ačkoli zmíněný výklad Gn 2-3 v křesťanstvu převládl, Starý zákon k danému textu coby vysvětlení lidské hříšnosti nikde neodkazuje a v Novém zákoně tímto směrem ukazuje jen několik pasáží v Pavlových listech (Ř 5, 1K 15, 1Tm 2,14).³⁸⁶

Barr má za to, že křesťanská tradice význam „pádu“ přetěžuje. Více biblických míst sice počítá s hříšností člověka; chybí v nich však zdůvodnění tohoto stavu „pádem“ prvního páru. Hřích má ve Starém zákoně podobu jednotlivých selhání; není teologickým principem. Starý zákon předpokládá, že

³⁸⁴ Gilgamešovi k vystřízlivění z jeho touhy po nesmrtelnosti pomohla Siduri, která říká: „Proč bloudíš světem, Gilgameši? Život, jež hledáš, nenalezneš. Když bozi stvořili lidstvo, smrt jemu údělem dali, život však ve svých rukou podrželi.“ Prosecký, *Epos o Gilgamešovi*, 208. Bottéro vysvětluje, že právě nesmrtelnost více než co jiného odlišovala bohy od lidí. Bohové nemohli zemřít na nemoc nebo vyčerpání; leda násilnou smrtí z rozhodnutí jiných bohů. I poté však mohli znovu povstat k životu. Jean Bottéro, *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*, Academia, Praha, 2005, 81-82.

³⁸⁵ I zde se nabízí srovnání s eposem o Gilgamešovi, jemuž rostlinu, jejíž požití člověku zajistí nesmrtelnost, ukradl had. Rostlina, nesmrtelnost a had, kvůli němuž člověk nesmrtelnosti nedosáhne, spojují Gn 2-3 s eposem o Gilgamešovi.

³⁸⁶ Barr, *Garden of Eden*, 4, 51.

hříchu je možné se vyhnout. Autor Ž 51,7 sice lamentuje, že hřích poznamenává jeho existenci od chvíle, kdy byl počat. To je však podle Barra ojedinělé a lze tomu rozumět ve světle mezopotamské literatury, která též počítá s všeobecnou hříšností člověka. Jindy se žalmista naopak dovolává své nevinnosti (Ž 18,21-27).³⁸⁷

Trestem za požití zakázaného ovoce podle Barra nebyla smrt, ale lopota na prokleté zemi. Sankcí je ztížení obživy a také skutečnost, že se lopotou Adam ničeho nedopracuje, ale zem nad ním nakonec zvítězí; znovu jej pohltí (Gn 3,19). Paralely k varování, jež Bůh vyslovil, vidí Barr i jinde ve Starém zákoně (1Kr 2,37). Netýká se zbavení nesmrtnosti, ale předčasné smrti, smrti v blízké budoucnosti.³⁸⁸ O nesmrtnosti prvních lidí mluví teprve Moudrost Šalomounova: „Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem vlastní nepomíjivosti“ (2,23). Text tohoto druhu se pak stal inspirací apoštola Pavla.³⁸⁹

Podobně argumentuje John Goldingay. Ne Gn 3, ale teprve Gn 4,7 mluví o „hříchu“ a Gn 6,4 o „padlých“. Goldingay má za to, že Gn 1-6, případně Gn 1-11, ukazuje, jak byl Boží stvořitelství záměr frustrován celou sérií událostí a ne jen jednou. Lidé nebyli stvořeni nesmrtelní, ale různými akty neposlušnosti svůj úděl dále zkomplikovali.³⁹⁰ Již Rad pokládá Gn 3-11 za Jahvistovu „velkou hamartologii“,³⁹¹ která - pokud jde o souvislé pojednání o průniku hříchu do světa a jeho následném šíření – nemá ve starozákonní literatuře obdoby. Rad se sice nevymezuje proti představě pádu prvního lidského páru tak ostře jako Barr nebo Goldingay, nicméně též zdůrazňuje, že hřích je ve

³⁸⁷ Barr, *Garden of Eden*, 7-8.

³⁸⁸ Barr, *Garden of Eden*, 9-10.

³⁸⁹ Barr, *Garden of Eden*, 15-16.

³⁹⁰ John E. Goldingay, *Old Testament Theology*, Vol. 1: *Israel's Gospel*, IVP, Downers Grove, 2003, 144, 147.

³⁹¹ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band I, Chr. Kaiser Verlag, München, 1962, 167.

Starém zákoně věci jednotlivých činů, případně vyznání v žalmech. V souladu s tím nepřináší ani Gn 3-11 teoretické pojednání, ale sérii událostí.

Nahlížíme oprávněnost argumentace těch, kdo lidskou smrtelnost nechtějí spojovat s výrokem „V den, kdy bys z něho pojedl, propadneš smrti“ (Gn 2,17). Máme však za to, že v celkovém obraze lidské smrtelnosti v Gn 2-3 i jinde ve Starém zákoně se setkávají oba motivy. Jednak je člověk inherentně křehký, jak připomíná již materiál, z něž byl utvořen; jednak hříchem popouzí Boha, na jehož životodárném dechu život člověka závisí (Gn 2,7).

V žalmech přicházejí ke slovu oba důvody lidské smrtelnosti. Oproti věčnému Bohu je člověk pouhý vánek – i kdyby nebyl zhřešil:

Hospodine, dej mi poznat, kdy *přijde* můj konec a kolik dnů je mi vyměřeno, ať vím, kdy ze světa sejdu. Hle, *jen* na píd' odměřils mi dnů a jako nic je před tebou můj věk. Člověk je jen vánek pouhý.... (Ž 39,5-6)

Týž žalm ovšem vzápětí mluví o lidských nepravostech a s nimi souvisejících trestech (Ž 39,9-12). Inherentní pomíjivost i hříšnost člověka tak stojí vedle sebe, byť jsou rozlišitelné.

Totéž platí o Ž 90. Jeho autor nejprve pozdvihuje svůj duchovní zrak k Bohu, který trvá „od věků na věky“ (v. 2). V kontrastu s tím se člověk, syn Adamův, na Boží povel navrací do prachu (v. 3). Co zahrnuje tento odkaz na Adama? Můžeme ho chápat jako připomínku lidské stvořenosti a tedy limitovanosti pokud jde o délku trvání. Výrok o Adamovu návratu do prachu (Gn 3,19) sice zaznívá po jeho hříchu, můžeme však souhlasit s Barrem, že neznamena rozsudek smrti nad původně nesmrtelným člověkem. Na téma lidské hříšnosti však vzápětí dojde:

Pro tvůj hněv spějeme k svému konci zděšení tvým rozhořčením. Před sebe si kladeš naše nepravosti, do světla

své tváře naše tajné *hříchy*. Pro tvou prchlivost naše dny pomíjejí a jako vzdech doznívají naše léta. (Ž 90,7-9)

Relativní krátkost lidského života je zde uvedena do příčinné souvislosti s morálním selháním, ačkoli ne selháním Adama. Nepravosti jsou „naše“ a proto je náš věk krátký. Tutéž teologii známe z Ž 103:

On ví, že jsme *jen* stvoření, pamatuje, že jsme prach. Člověk, jehož dny jsou jako tráva, rozkvétá jak polní kvítí; sotva ho ovane vítr, už tu není, už se neobjeví na svém místě. (Ž 103,14-16)

Lidská křehkost však vzbuzuje Hospodinovu lítost, takže s člověkem záhy neskončuje ani kvůli jeho hříchům. Ty však jsou důležitým tématem. Jejich odpuštění je podle Ž 103,3 tím prvním a patrně i tím hlavním, co Hospodin pro člověka dělá. Poté následuje uzdravení nemocí, vysvobození z nebezpečí a zajištění potravy, tedy skutky, jimiž Hospodin pečuje o život člověka; o to, aby nebyl předčasně ukončen.

Pomíjivost člověka neodmyslitelně patří k jeho fyzické stránce. Metaforicky řečeno, člověk je hliněná nádoba, jíž hrozí, že se rozbije: „Sešel jsem *jim* z mysli jako mrtvý, jako rozbitá nádoba“ (Ž 31,13). K této inherentní křehkosti, přistupuje moment nesouměřitelnosti mezi výrobkem a jeho zhotovitelem: „Běda tomu, kdo se chce přít se svým tvůrcem, střep z hliněných střepů! Což smí hlína říci svému tvůrci: „Co *to* děláš?“ (Iz 45,9; podobně i Jr 18,4 a Jób 38-41). Přirozená teologie těchto oddílů postuluje, že reflexe vlastní stvořenosti a křehkosti by člověka měla naplnit pokorou. Hříchem potom je nepřijetí vlastního – skromného – místa v řádu věcí.

Člověk je pouhé tělo (בָּשָׂר), kdežto Bůh věčný Duch (רוּחַ): „Hospodin však řekl: „Můj duch se nebude člověkem věčně zaneprazdňovat.

Vždyť je jen tělo. Ať je jeho dnů sto dvacet let““ (Gn 6,3). I v tomto výroku se uplatňují oba momenty. Člověk je sice inherentně křehký a pomíjivý, avšak Hospodin tyto skutečnosti zdůrazní teprve ve chvíli, kdy ztratí trpělivost s jednáním člověka a přistoupí k sankcím – podobně jako v Gn 3,19. „Tělo“ zde ještě nevystupuje s negativním morálním předznamenáním jako *sarx* u apoštola Pavla. „Tělo“ je člověk ve své chatrnosti.³⁹²

Shrnuto, řada starozákonních textů staví vedle sebe lidskou chatrnost fyzickou a morální. Fyzická chatrnost sama o sobě nepředstavuje morální problém a není důsledkem Božího hněvu. Jestliže však člověk zapomíná, že je pouhé tělo a ne Bůh, opouští sféru, kterou mu Bůh vyhradil (Gn 3 a 6), propadá velikášství, takže se pře se svým Stvořitelem (Iz 45,9; Jr 18,4; Jób 38-41) a orientací na materiální zabezpečení deklaruje nezávislost na Bohu (Ž 39,6-7; Ž 49 a 73). Ve všech případech se jedná o přirozenou teologii, tedy dedukci statutu člověka před Bohem a v morálním univerzu na základě pozorovatelných faktů lidské existence.³⁹³

Starozákonní texty sice rozlišují inherentní lidskou křehkost a hříšnost, v jejímž důsledku Bůh přistupuje k sankcím – včetně krácení délky lidského života -, zároveň se však oba důvody lidské smrtelnosti

³⁹² Tyž protiklad - věčný Boží duch vs. slabé a pomíjivé tělo - nacházíme v Iz 31,3. „Egypt – to jsou *jenom* lidé, a ne Bůh, jejich koně tělo, a ne duch.“ Striktně vzato, mluví se o tělu koně, ale to stojí v paralelismu k lidem, kteří jsou také pouhé tělo. Wolff, *Anthropologie*, 37.

³⁹³ Že se jedná o přirozenou teologii, nahlížíme také ze srovnání s obdobnými úvahami z časově i prostorově vzdálených kultur. Severoamerický domorodec prý v roce 1735 reagoval na způsoby evropských přistěhovalců slovy: „Bílí muži toho vědí dost – a přesto si staví honosné příbytky, jako by měli žít navěky. Ovšemže ani bílí mužové nemohou žít věčně; rozpadnou se na prach tak jako já.“ John Wesley, *John Wesley's Journal*, Isbister, London, 1903,12-13.

vyskytují pospolu; mluví se o nich jedním dechem jako o základních parametrech lidského údělu. V tomto smyslu jsou pojmy „smrtelník“ a „hříšník“ takřka synonyma. Oba významy se setkávají v Adamovi, prvním člověku, ježž Hospodin na nějaký čas povolal z půdy, s nímž se bude během života potýkat a posléze se stane opět její součástí; a který se také stal prvním z hřešících lidí.

V obojím náleží Adamovi prvenství, takže se jako archetypální reprezentant celého lidstva stal apoštolu Pavlovi protějškem Krista, v němž lidstvo může uniknout svému údělu smrtelníků a hříšníků. V tomto rétorickém pohybu ustoupilo do pozadí, ano i upadlo v zapomenutí, to, nač dnes autoři jako Barr nebo Goldingay upozorňují – že Gn 2-3 je součástí Gn 1-6, případně 1-11. Současní interpreti Písma reagují na učení o dědičném či prvotním hříchu (*peccatum originale*), jež se – počínaje Augustinem – prosadilo v západním křesťanstvu. Augustin zase reagoval na pelagianismus, učení, jež sázelo na lidský potenciál a nedoceňovalo Boží milost v Kristu. Klíčovým textem – jak se ukázalo, již ve Vulgátě chybně přeloženým, se stal verš Ř 5,12: „Skrze jednoho člověka totiž vešel do světa hřích a skrze hřích smrt; a tak smrt zasáhla všechny, protože všichni zhřešili.“ Vulgáta převáděla řecký výraz ἐφ’ ᾧ slovy *in quo*, „v němž“ (všichni zhřešili).³⁹⁴ Tím se lidský hřích stal nevyhnutelným – Adamovým dědictvím. Ovšem i Goldingay, který proti

³⁹⁴ Peter Dubovský et al., *Genezis*, Dobrá kniha, Trnava, 2008, 180. Pro překlad „protože“ místo „v němž“ jsou Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grand Rapids, 1980, 147-148; James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, 95; Petr Pokorný a Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona*, Vyšehrad, Praha, 2013, 481.

tomuto zakořeněnému pojetí vehementně bojuje, nakonec připouští, že Genesis implikuje „jistou nevyhnutelnost“ v tom, jak se lidé rozhodují.³⁹⁵

6.3 Povaha šeólu

Klíčem k pochopení tohoto, čím pro staré Izraelce byl šeól, je podle Levensona nahlédnout metaforičnost starozákonních výpovědí o něm a vzdát se předpokladu, že pro každý prvek starověké kultury lze najít ekvivalent v kultuře naší. Překlad není toliko lingvistickou záležitostí. Jde v něm o převod celých komplexů představ. Tak výraz „smrt“ pokrývá ve starozákonních textech sémantické pole, jež je v našem kulturním prostoru z části vyhrazeno pro nemoc, nebezpečí a umírání. Ohrožený starozákonní hrdina se již cítí být pohlčen šeólem.³⁹⁶

Johnston spatřuje fundamentální rozpor v žalmistově líčení vlastní situace tak, jako by už byl v podsvětí – místě odkud již není návratu a kde je přerušeno spojení s Hospodinem –, zatímco samotné jeho volání a doufání dokládá, že mrtev dosud není.³⁹⁷ Levenson však vysvětluje, že pociťovaný rozpor pramení z nedocení odlišnosti obou kultur – staroizraelské a naší. Zatímco pro nás těžce nemocný či k smrti odsouzený dosud nepřekročil hranici smrti, Izraelci jej nahlíželi jako již mrtvého.³⁹⁸ Tento způsob mluvy se ovšem omezuje na poezii; próza o smrti referuje věcně.

Jelikož mezi nemocí a smrtí byla v chápání Izraelců kontinuita, uzdravení se jevílo tak zázračné jako samo vzkříšení.³⁹⁹ Návrat z nemoci k plnému životu nebyl samozřejmý či přirozený. „Ze šeólu nikdo nevystupuje sám od sebe.

³⁹⁵ John E. Goldingay, *Old Testament Theology*, Vol. 3: *Israel's Life*, IVP, Downers Grove, 2009, 54.

³⁹⁶ Levenson, *Restoration of Israel*, 37.

³⁹⁷ Johnston, *Shades of Sheol*, 87, 97.

³⁹⁸ Levenson, *Restoration of Israel*, 38. Tak již Rad: „Pro Izrael však sahala doména smrti mnohem hlouběji do oblasti živých. Slabost, nemoc, zajetí či útisk od nepřátel jsou již určitým druhem smrti.“ Rad, *Theologie*, Band I, 400; shodně Otto Kaiser: Otto Kaiser and Eduard Lohse, *Death and Life*, Abingdon, Nashville, 1981 (původně 1977), 57.

³⁹⁹ Levenson, *Restoration of Israel*, 39.

Dojde-li k takovému pohybu, pak jen díky překvapující Boží milosti... smrti a šeólu navzdory.⁴⁰⁰ Pokud by vysvobození ze spárů šeólu bylo předvídatelné, šeól by ztratil svůj osten. Právě tak by ovšem smrt ztratila svou hrůzu, kdyby starozákonní hrdinové počítali se vzkříšením nebo nesmrtelností duše.

Nabízely se jen dvě alternativy – pobyt v jámě či bažinaté krajině šeólu, místech Bohem opuštěných nebo vysvobození ze smrti Božím zásahem a návrat do života. Obdoby první varianty jsou známé ze starověké blízkovýchodní literatury. Zkušenost vysvobození z šeólu je existenciální povahy. Výrok „vytáhl mě z jámy zmaru, z tůně bahna, postavil mé nohy na skálu“ (Ž 40,3) lze sotva převést do věcného, popisného jazyka.⁴⁰¹

Obrazy „jámy“ a „hrobu“ jsou však podle Levensona jen jednou z překrývajících se metafor, jež v hebrejské Bibli charakterizují podsvětí. Není bez zajímavosti, že ugaritština termín „šeól“ postrádá a na jeho místě mluví o „zemi“. Také v mýtu o sestupu Išary do podsvětí je řeč o „zemi bez návratu“.⁴⁰² Levenson v těchto souvislostech uvádí Nu 16,32-34, text, který líčí, jak se otevřela země a pohltila vzbouřence, a dále Ex 15,12, kde země pohltila faraonovu armádu. Na tomto místě není šeól zmíněn vůbec, takže „země“ je zde patrně synonymem šeólu. V tomto světle navrhuje Levenson číst i Ž 61. „Končiny země“, z nichž žalmista volá k Bohu, stojí v protikladu ke „skále“ a nepředstavují proto vzdálené místo na zemi, ale nejhlubší podsvětí.⁴⁰³

K metaforám popisujícím smrt a šeól patří i dravé proudy nebo řeky: „Ovinuly mě příboje smrti, zachvátily mě dravé proudy Ničemníka, provazy podsvětí se kolem mne stáhly, dostihly mě léčky smrti“ (2S 22,5–6). Levenson má za to, že je zde řeč o „chaotických a zákázonosných

⁴⁰⁰ Levenson, *Restoration of Israel*, 39.

⁴⁰¹ Levenson, *Restoration of Israel*, 40.

⁴⁰² Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, 129.

⁴⁰³ Levenson, *Restoration of Israel*, 40-41.

řekách podsvětí“.⁴⁰⁴ Podobná slova byla vložena do úst i Jonášovi (Jon 2,3-8). Spojnici mezi 2S 22,8-9 a Ex 15,12 právě tak jako aluzi na šeól vidí Levenson v motivu odkrytí mořského dna.

Podle Jeana Bottéra se do obrazu podsvětí v mezopotamské literatuře promítl „obraz města, střediska a sídla nahromaděného obyvatelstva, jež se proměnilo v mohutnou pevnost obklopenou mocnými, nezdolnými, ba dokonce sedminásobnými hradbami, neboť bylo třeba dát zesnulé pod zámek a zadržet je uvnitř násilím. V mýtu o sestupu Ištary do podsvětí musela bohyně projít sedmi branami těchto hradeb, jsouc postupně zbavována všeho, co z ní činilo bytost živou a pro život vyzbrojenou.“⁴⁰⁵ Levenson nachází metafory města i vězení v hebrejské Bibli. „Brány smrti“ implikují město, v němž svrchovaně vládne Smrt – snad kenaanský Mót. Je-li tomu tak, Ž 9,14–15 pracuje s binární opozicí „bran smrti“ (v. 14) a „bran Sijónu“ (v. 15), jež představují dva póly univerza. Přitom „brány smrti“ nevytvářejí toliko obraz podzemního města, ale – zejména přihlédneme-li k Ž 107,10-22 – identifikují šeól jako vězení.⁴⁰⁶ Vyvedení odtamtud potom znamená vysvobození.⁴⁰⁷

Vyprávění o Josefovi a vyvedení z Egypta spojují řadu metafor pro smrt a šeól. Josefa nejprve jeho bratři hodili do „jámy“. V Egyptě byl posléze uvržen do vězení. Svou temnou zkušeností i svým vysvobozením tak Josef anticipuje otroctví Izraelců, faraonův dekret nařizující jejich vyhlazení i exodus. Na individuální i národní rovině se tak přehrává vysvobození ze žaláře opěvované v Ž 107,10-16.

⁴⁰⁴ Levenson, *Restoration of Israel*, 41.

⁴⁰⁵ A dodává: „Toto město mrtvých bylo chmurné, tíživé, obývané pouze malátnými stíny, naplněnými trudemyslností, zbaveno bylo všeho světla a všeho veselí.“ Jean Bottéro, *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*, Academia, Praha, 2005, 134-135.

⁴⁰⁶ Levenson, *Restoration of Israel*, 44.

⁴⁰⁷ Jedině na pozadí starozákonních a jiných blízkovýchodních představ o podsvětí můžeme pochopit Ježíšova slova o tom, že brány *hádu* nepřemohou církev. V Mt 16,18 jde – podobně jako v Ž 9,14-15 – o protiklad skály či vyvýšeného Božího města a „bran podsvětí“.

Shrnuto, pokusy lokalizovat šeól v prostoru nejsou právy celému spektru starozákonních metafor s ním spojených:

Hrob, jáma, podsvětí, nejzazší končiny země, pohlcující vody, podzemní město i vězení – všechny tyto metafory vyjadřují modus existence, jež charakterizuje lidi, kteří v našem smyslu slova vůbec nezemřeli. V pasážích, jež mají co do činění s biblickým podsvětím, se rozdíl mezi ‚být mrtvý‘ a ‚být skoro mrtvý‘ často vypaří.⁴⁰⁸

V těchto souvislostech si můžeme připomenout, že i přivedení do šeólu a vyvedení z něj, o němž mluví Chana (1S 2,6), zaznívá v souvislosti s její neplodností a darem syna; širším kontextem je ohrožení Izraele ze strany Pelištejců a eliminace této hrozby skrz krále, jež ustanoví syn Chany, Samuel. Chana nebyla v podsvětí a Izrael nebyl zcela vyhlazen. Řeč o usmrcení či přivedení do šeólu však metaforicky líčí nebezpečí pocíťované mluvčím jako akutní a potenciálně fatální. 1S 2,6 také vyjadřuje explicitně to, co napsal Levenson - že ze šeólu nikdo nevystupuje samovolně či náhodně, ale vždy díky Hospodinovu zásahu.

6.4 Sestupují do šeólu všichni?

Z blízkovýchodní literatury je podsvětí známo jako bezútěšné místo, kam přijdou všichni – bez ohledu na své jednání během života.⁴⁰⁹ Podle Bottéra sice měli vládcové podsvětí poradní orgán, jež tvořili Anunnakuové. Ti měli „rozsoudit“ záležitost každého zemřelého, ovšem „nikoli proto, aby mu přiřkli v podsvětí více či méně uspokojivou existenci podle zásluh, neboť ‚zásluhy‘, stejně tak jako ‚mravnost‘ či ‚dobré chování‘, na tomto světě nesehrávaly

⁴⁰⁸ Levenson, *Restoration of Israel*, 45-46.

⁴⁰⁹ Jiří Prosecký, „Podsvětí“ v Jiří Prosecký et al. *Encyklopedie mytologie starověkého Předního východu*, Libri, Praha, 2003, 192-194.

sebemenší úlohu v posmrtném údělu, jenž byl stejný pro všechny.“ Anunnakuové vlastně jen „potvrdili vstup zesnulého do jeho nové existence a nového příbytku; jednali zkrátka stejně jako zapisovatel, jenž pečlivě doplňuje soupis vězňů.“ Jediná stratifikace, již si obyvatelé Mezopotámie byli s to představit, pokud šlo o úděl zesnulých, byla odrazem společenského statutu zemřelých.⁴¹⁰

O bezútěšnosti podsvětí i o tom, že do něj dle mezopotamských představ sestupují všichni, svědčí také snové setkání Gilgameše s jeho zesnulým přítelem Enkiduem. Zesnulí sice dále existují, avšak v ochuzeném a oslabeném modu.⁴¹¹ Truchlivou představu podsvětí odráží také text o sestupu Išтары do podsvětí:

Do Země bez návratu, panství Ereškigaly,
Ištar, dcera Sínova, rozhodla se jít.
Vskutku se rozhodla jít Sínova dcera
do domu temnoty, příbytku Erkally,
do domu, kam vstupuje se, leč odtud se nevychází,
na cestu, z níž návratu není,
do domu, kde všichni, kdo vejdou, světla jsou zbaveni,
kde prach nuznou je jim stravou a hlína pokrmem.
Světlo nezří, v temnotách bydlí,
jak ptáci se halí v péřový šat.
Prach uléhá na závoru i dveře
a mrtvé ticho rozlévá se kolem.⁴¹²

Také některé starozákonní texty pracují s představou šeólu jako místa, kam směřují všichni (Ž 89,49; Kaz 9,2-3). Podle Levensona však nelze říci, že by daná perspektiva, která nediferencuje mezi úděly zemřelých, ve Starém zákoně převládala.⁴¹³ Barr, Johnston i Levenson se shodují v tom, že každá

⁴¹⁰ Jean Bottéro, *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*, Academia, Praha, 2005, 136.

⁴¹¹ Prosecký et al., *Epos o Gilgamešovi*, 178-182.

⁴¹² Bottéro, *Nejstarší náboženství*, 135. Také Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, 123-134.

⁴¹³ Levenson, *Restoration of Israel*, 75. Podobně Johnston, *Shades of Sheol*, 82-83.

smrt ve Starém zákoně nemá příchut' tragiky. Někdy je smrt přirozeným završením dlouhého a požehnaného života. V těch souvislostech o šeólu není řeč.⁴¹⁴

Johnston uvádí přehled distribuce termínu šeól ve Starém zákoně, z něž vyplývá, že šeól je místem, kam sestupují především bezbožní. Jestliže se šeólem cítí ohroženy kladné postavy, pak tímto způsobem mluví v situaci krajní nouze – když jim hrozí nešťastná, předčasná smrt.⁴¹⁵ Vzhledem k výskytu termínu převážně v přímé řeči klasifikuje Johnston šeól jako „výraz osobní angažovanosti“.⁴¹⁶ Levenson mu přitakává. Užití výrazu šeól podle něj „odráží zápas s mocnými a škodlivými silami, jež negují život a zbavují jej významu.“⁴¹⁷ Smrt v moderním, biologickém smyslu mezi tyto síly podle Levensona nepatří. „V hebrejské Bibli je totiž smrt škodlivá pouze v té míře, v níž je výrazem trestu nebo jinak sděluje negativní soud nad životem, který končí.“⁴¹⁸

Proto když žalmista říká „v *moci* podsvětí mě neponecháš“ (Ž 16,10), nejde mu o to, aby nikdy nezemřel, ale aby nezemřel předčasnou, zlou smrtí. V případě přirozené smrti není o šeólu řeč. Dělicí linie se vede mezi Boží přízní a Boží nelibostí. „Pokud okolnosti smrti neimplikují Boží hněv, smrt lze pokládat za šťastnou (ať už má podle dnešních hledisek příčinu přirozenou nebo ne), není třeba se jí obávat.“⁴¹⁹

Nic ve vyprávění o skonu Abrahama, Mojžíše a Jóba nenasvědčuje tomu, že by se obávali šeólu. „Jejich blízcí se smrti totiž nepopírá Boží zjevnou a

⁴¹⁴ Barr, *Garden of Eden*, 29; Johnston, *Shades of Sheol*, 26; Levenson, *Restoration of Israel*, 73.

⁴¹⁵ Johnston, *Shades of Sheol*, 80-81.

⁴¹⁶ Johnston, *Shades of Sheol*, 72.

⁴¹⁷ Levenson, *Restoration of Israel*, 72.

⁴¹⁸ Levenson, *Restoration of Israel*, 72.

⁴¹⁹ Levenson, *Restoration of Israel*, 73.

bohatou přízeň.“⁴²⁰ Jak ještě uvidíme, ohniskem této Boží přízně je v případě Abrahama a Jóba především rodina. Boží přízeň popisují idiomy jako „byl připojen ke svému lidu“, případně „ke svým otcům“. Tyto sice mohly původně souviset s pohřebními zvyklostmi, ale setkáváme se s nimi i v případě Abrahama (Gn 25,8), jehož předkové byli pohřbeni v daleké Mezopotámii. Zmíněné idiomy navozují představu rodinné sešlosti. O šeólu se v této souvislosti nikdy nemluví. V šeólu se naopak člověk cítí odloučen od druhých. Také idiom „ulehnout ke svým otcům“ se užívá o těch, kdo zesnuli pokojně, zatímco strohé „zemřel“ třeba o králích, kteří padli v bitvě.⁴²¹

Obvykle platí, že šeól je destinací těch, kdo zemřeli v neštěstí nebo pod Božím soudem. Výjimkou je několik míst Starého zákona, která mluví o šeólu jako místu, kam směřují všichni. Nejvýmluvnější z nich je Ž 89,49: „Který muž kdy žil a nedočkal se smrti? Z moci podsvětí *kdo* zachránil se?“ Levenson napětí mezi oběma pojetími šeólu chápe jako střet navzájem si konkurujících teologií.

Ta, která pokládá šeól za univerzální destinaci, ladí se starověkými mezopotamskými a kenaanskými představami.... Toto pojetí přežívá v hebrejské Bibli, zvláště v mudroslovné literatuře, k níž patří většina oněch výskytů. Uvedené představy jsou však nekompatibilní s většinou relevantních textů, které místo toho rozlišují mezi těmi, kdo sestupují do šeólu a těmi, kdo umírají požehnaní jako Abraham, Mojžíš a Jób.⁴²²

⁴²⁰ Levenson, *Restoration of Israel*, 73.

⁴²¹ Levenson, *Restoration of Israel*, 73.

⁴²² Levenson, *Restoration of Israel*, 75.

6.5 Protějšek šeólu

Jestliže se patriarchové neodebrali do šeólu, kam tedy? To hebrejská Bible – možná překvapivě - neřeší. Při pohledu na narativy týkajících se požehnaného skonu některých starozákonních postav Levenson zjišťuje, že překonání smrti je v první řadě věcí pokračování potomstva, které může být někdy pojato šířeji – jako izraelský lid v případě Mojžíše. Abraham umírá poté, co zařídil sňatek pro Izáka a zplodil – vedle Izáka a Išmaele – šest dalších synů (Gn 25,1–18). Podobně Jób se dožije čtyř generací potomků (Jb 42,16).

Starozákonní narativy o smrti patriarchů ve vysokém stáří a uprostřed rodiny vzbuzují podle Levensona dojem ucelenosti, takže v jejich rámci otázka po posmrtném životě prostě nevzniká. Židovské a křesťanské představy o nebi a pekle coby místu odměny a trestu jsou pozdějšího data. Podsvětí, jak figuruje v ugaritských či mezopotamských textech, je temným místem, avšak v žádném případě trýznícím peklem. Totéž je možné říci o podsvětí v představách starověkého Izraele: „Šeól je spíše svého druhu pokračováním konce života zesnulého. Zemřel-li předčasně, násilně, připraven o potomky, zavržen Bohem nebo se zlomeným srdcem, čeká jej šeól (a... zakouší jej už před svým pohřbem).“⁴²³ Tyto skutečnosti Levenson ilustruje na případě Jákoba, který truchlí nad předpokládanou násilnou smrtí Josefa a říká, že ve své bolesti sestoupí za Josefem do šeólu (Gn 37,35).⁴²⁴

Naopak za dobrou lze ve starozákonní perspektivě považovat takovou smrt, jež nastane ve vysokém stáří, s ujištěním, že žije a dobře si vede řada potomků umírajícího a on má vyhlídku na důstojný pohřeb. Otázka kam se zesnulý odebrá, není podle Levensona otázkou, již by kladl Starý zákon. Otázka, na niž hebrejská Bible odpovídá, je „zda Boží požehnání (zejména

⁴²³ Levenson, *Restoration of Israel*, 77.

⁴²⁴ Levenson, *Restoration of Israel*, 77.

požehnání v podobě dětí) našlo plné uskutečnění v životě umírajícího“.⁴²⁵ Protikladem šeólu není rajska zahrada či nebe, ale „život zahrnutý Boží přízní.... Stručně řečeno, biblický šeól je prodloužením nenaplněného života. Ekvivalent naplněného života není právě proto, že takový život již je naplněný.“⁴²⁶

Vedle potomstva trvá na zemi památka zesnulého – jeho jméno, jež je – na rozdíl od těla - „nesmrtelnou dimenzí jeho „já““. V tomto smyslu je jméno „souhrnem všech činů osoby“ a tím, co po člověku zůstane i po letech. Památka zesnulého může podle některých textů dokonce ovlivňovat dění mezi živými: „Památka spravedlivého bude k požehnání, kdežto jméno svévolníků zpráchniví“ (Př 10,7). „Osoba přežívá ve svém jménu tak, jako ve svých potomcích.“⁴²⁷

Biblické příběhy se vyznačují spásnou dynamikou. Postupují od krize k rozuzlení. Kdyby například po Jóbově skonu následoval sestup do bezútěšného šeólu, šťastný konec příběhu by tím byl v nejvyšší možné míře zpochybněn.⁴²⁸ Starý zákon však uchovává i stopy staršího mezopotamského a kenaanského přesvědčení, že všichni, kdo zemřou, sestupují do šeólu. Markantním příkladem je Kazatel, který poukazuje na „univerzálnost nešťastné smrti a tím i nenaplněného života, aby tím podpořil svou skepsi ohledně zachraňujícího Boha (Kaz 9,2).“⁴²⁹

Levenson řeší napětí starších a novějších představ, jež spolu koexistují v hebrejské Bibli následovně. Při střetu mezi představou šeólu jako údělu všech lidí a vírou v zachraňujícího Boha zvítězilo to druhé, avšak ne tím způsobem, že by byl šeól zcela anulován. Lidé se sice nestali nesmrtelnými, ale smrt pozbyla svou hrůzu. Ne každý do šeólu sestupuje. Teprve mnohem později se

⁴²⁵ Levenson, *Restoration of Israel*, 78.

⁴²⁶ Levenson, *Restoration of Israel*, 78.

⁴²⁷ Levenson, *Restoration of Israel*, 79.

⁴²⁸ Levenson, *Restoration of Israel*, 79.

⁴²⁹ Levenson, *Restoration of Israel*, 80.

v hebrejské Bibli setkáme s představou věčného života a věčného děsu (Dn 12,2), i když je pravda, že toto pozdější paradigma je ve dvou rozdílných modech umírání anticipováno.⁴³⁰

Levenson dále upřesňuje svou tezi o neexistenci nebeského protějšku k šeólu na stránkách Starého zákona. Hebrejská Bible sice nezná nebe jako místo, kam by odcházeli Hospodinovi věrní z tohoto světa, o prostorovém protějšku šeólu však ví. Byl jím jeruzalémský chrám. Druhé takové „místo“ – tentokrát ne v prostorovém smyslu – se nachází v „dějinách spásy, které směřují k... obnově rodinné a národní kontinuity prostřednictvím účinného Hospodinova slova“.⁴³¹ Na individuální rovině jde o Boží slib jednotlivcům, že jim vybuduje dům (Ex 1,21), na rovině národa jde o pevnou víru, že ani ty nejkatastrofálnější podmínky existence Izraele v dějinách neobstojí před Hospodinovým spásným zásahem.

6.6 Smrt jednotlivce, nesmrtelnost rodu

Důsledkem zakořeněnosti jednotlivce v rodových strukturách je podle Levensona „ztráta finality, již smrt obnáší v kulturách s více individualistickým a atomistickým chápání ‚já‘.“ Tak je možné, že „požehnání Abrahamovo“ dojde naplnění v jeho vnuku Jákobovi a dalších generacích, jimž připadne zem slíbená Abrahamovi (Gn 28,4).

Podobně si Levenson všímá textu v Ez 34,23, podle nějž Hospodin ustanoví nad Izraelem svého služebníka Davida, ačkoli král David byl již dávno po smrti. Chápat tato slova jako příslib Davidova vzkříšení, by znamenalo činit textu násilí. Za pravděpodobnější výklad Levenson považuje ohlášení příchodu „královské postavy, která nejen že bude jako David, ale také bude pocházet z Davida, bude jeho potomkem... David

⁴³⁰ Levenson, *Restoration of Israel*, 80.

⁴³¹ Levenson, *Restoration of Israel*, 81.

byl sice nade vší pochybnost pohřben... a jeho smrt je nezvratná, nicméně v jiném smyslu – který pro nás není lehké pochopit – jej jeho identita přežije a může se znovu projevovat v potomku, který jedná jako on.“⁴³² Přitom se však nejedná o reinkarnaci.

Díky zakotvení jednotlivce v rodu, jež bylo Izraelcům vlastní, vystupuje do popředí bezdětnost nebo ztráta potomků coby funkční ekvivalent smrti jednotlivce v naší kultuře. Proto také Abrahamova bezdětnost představuje v narativech Geneze takový problém. Na nové potvrzení Božích slibů reaguje Abraham námitkou: „Panovníku Hospodine, co mi chceš dát? Jsem stále bezdětný. Nárok na můj dům bude mít damašský Elíezer“ (Gn 15,2). Majetek ani Boží přízeň nemohly kompenzovat bezdětnost. V tomto světle také nabývá na významu nedokončené obětování Izáka.⁴³³

V celé hebrejské Bibli platí, že narození dítěte je vítězstvím nad smrtí a tudíž „do značné míry funkčním ekvivalentem vzkříšení či obecněji posmrtného života v pozdějších kulturách včetně té naší.“⁴³⁴ Narození Izáka, děti v závěru Jóbova dramatu nebo to, že Noemi, která přišla o muže i syny, nakonec chová na klíně dítě – všechny tyto příběhy demonstrují, že „zrození a nikoli smrt je Božím posledním slovem“.⁴³⁵ Odtud nahlížíme i význam levirátního manželství ve starověkém Izraeli.

Zatímco v příbězích Abrahama, Jóba a Noemi je tento vzorec detailně rozveden, jiné příběhy jej obsahují ve zkratce: třetího syna Eva pojmenuje „Šét“ s odůvodněním, že je náhradou od Boha za Ábela, kterého zavraždil Kain (Gn 4,25). Abraham málem ztrácí Izáka, avšak ten je v poslední chvíli ušetřen smrti (Gn 22). Jákob – jak se domnívá – ztrácí Josefa, posléze i Judu a Benjamína. Nakonec však získá zpět nejen je, ale

⁴³² Levenson, *Restoration of Israel*, 109-110.

⁴³³ Levenson, *Restoration of Israel*, 114-115.

⁴³⁴ Levenson, *Restoration of Israel*, 116.

⁴³⁵ Levenson, *Restoration of Israel*, 116.

adopcí i Josefovy dva syny (Gn 48,11-20). Juda přijde o dva syny, avšak díky zvláštnímu rozuzlení zápletky příběhu jsou mu nakonec dáni dva noví synové (Gn 38).⁴³⁶

Uvedený mechanismus však nepůsobí sám od sebe. Abraham musí na slíbeného potomka dlouho čekat. Krom toho některé biblické příběhy postrádají dobrý konec. Kněz Élí umírá poté, co se dozví, že jeho dva synové padli na bojišti. Jeho snacha v té chvíli porodí, pojmenuje syna „Je-po-slávě“ a sama umírá (1S 4,10-22). Z toho je patrné, že narození dítěte neznamena překonání smrti v každém případě. Rozhodující je charakter rodiče a Boží milost.⁴³⁷

Naděje na překonání smrti se tedy v hebrejské Bibli soustřeďuje na pokračování rodu nebo národa. Toto téma je silně přítomno i v Pentateuchu, o němž někteří tvrdili, že o vzkříšení nic neví. V příbězích patriarchů je však bezdětnost funkčním ekvivalentem smrti, protože hrozí ukončit rodovou linii. Dlouhá vykladačská tradice se sice zaměřuje na hřích a smrt jak figuruje v Gn 3, nicméně v příbězích patriarchů má „smrt“ dvojí podobu – bezdětnost a ztrátu potomka.⁴³⁸

Ztráta potomka zahrnuje i hrozbu zániku otcova jména: „Abšalóm si ještě za svého života postavil v Královské dolině posvátný sloup. Řekl si totiž: ‚Nemám syna, jenž by zachoval památku mého jména,‘ a nazval ten posvátný sloup svým jménem“ (2S 18,18). Ze snahy o uchování jména plyne i levirátní zákon. Také klešťencům, kteří ctí jeho zákon, Hospodin slibuje věčné jméno (Iz 56,5). I v jejich případě „Bůh zařídí věci tak, aby smrt nebyla konečná ve všech svých aspektech, ale aby něco

⁴³⁶ Levenson, *Restoration of Israel*, 116-117.

⁴³⁷ Levenson, *Restoration of Israel*, 118.

⁴³⁸ Levenson, *Restoration of Israel*, 119.

z umírajícího přetrvalo jeho fyzický odchod.⁴³⁹ Tyto představy jsou však ještě velmi daleko od víry v přetrvání nezničitelného jádra osoby.

6.7 Izrael vychází z hrobu

Dva starozákonní texty – Oz 6,1-2 a Ez 37,1-14 - Johnston klasifikuje jako metaforu pro obnovu národa. Nezakládají tedy podle něj víru ve vzkříšení jednotlivců.⁴⁴⁰ Můžeme si ovšem klást otázku, nad výlučností Johnstonova verdiktu, jímž zmíněným textům upírá jakoukoli souvislost s vírou ve vzkříšení. Taková je ovšem Johnstonova celková tendence, jež se projevuje i v jeho poznámkách k Dt 32,39 a 1S 2,6.⁴⁴¹ Je nám otázkou, zda vedli staří Izraelci tak ostrou linii mezi texty, které ještě o vzkříšení nemluví a těmi, které již ano. Oba druhy textů totiž vyznávají Hospodina jako vítěze nad smrtí v jejich rozmanitých podobách. Johnston však pojem smrti zužuje v souladu s dnešním západním pojetím, čímž ze svého zorného pole vylučuje většinu situací, jež starozákonní autoři zahrnovali pod pojem „smrti“. Gillman a Levenson také vědí, Ez 37,1-14 ještě nezahrnuje jednoznačnou formulaci víry ve vzkříšení, mají však za to, že tento oddíl má k víře ve vzkříšení nakročeno.⁴⁴²

Ezechielovo vidění se týká pláně poseté kostmi, z nichž dá Hospodin posléze opět povstat armádě (Ez 37,1-14). Poslední čtyři verše zmíněného textu podávají výklad vidění. Kostí reprezentují pozůstatky Izraele „pohřbeného“ v exilu. Izraelci hořekují: „Naše kosti uschly, zanikla naše naděje, jsme ztraceni“, načež Hospodin reaguje slovy: „Hle, já otevřu vaše hroby a vyvedu vás z vašich hrobů, můj lide, a přivedu vás do izraelské země“ (v. 11-12). Levenson konstatuje, že exil zde figuruje jako hrob; v oddílu

⁴³⁹ Levenson, *Restoration of Israel*, 121.

⁴⁴⁰ Johnston, *Shades of Sheol*, 221-224.

⁴⁴¹ Johnston, *Shades of Sheol*, 218-220.

⁴⁴² Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost*, 61; Levenson, *Restoration of Israel*, 158-161.

rozeznává analogie či verbální paralely k vyvedení z Egypta, jak se o něm píše v Ex 6,6-9.⁴⁴³

Jestliže se vykladači shodují v tom, že oddíl je podobenstvím o návratu z exilu,⁴⁴⁴ zbývá vysvětlit přítomnost specifické metafory sestavení a oživení mrtvých těl v exilním textu, kterážto skutečnost zcela neladí s obecně přijímaným závěrem, že víra ve vzkříšení se v židovstvu datuje do pozdější doby - období druhého chrámu. Nabízí se vysvětlení v podobě vlivu perského náboženství. Tomu nasvědčuje situace, kdy kosti nejsou pohřbeny, ale vystaveny. Levenson však namítá, že v Ezechielově době byl vliv perských představ v Babylónii slabý. Také situaci, kdy by těla zesnulých zůstala nepohřbena, pokládá za neslučitelnou s židovskou praxí.⁴⁴⁵ Máme za to, že kosti volně se povalující na pláni jsou jedním z prostředků, jimiž Ezechiel své židovské čtenáře šokuje a umožňuje jim procítit potupu, jíž je exil. Vize počítá s pobitou armádou. Těla vojáků zůstala ležet tam, kde padla. Jedná se tedy o popis tragédie a ne způsobu perského pohřbívání.

Ve vztahu k motivu „Hospodin usmrcuje i oživuje“ můžeme říci, že „usmrcení“ izraelské armády text netematizuje, ale předpokládá. Armádu sice neusmrtil Hospodin, nicméně běžným tématem proroků i deuteronomistického okruhu je násilná smrt, jíž Hospodin podrobuje Izrael prostřednictvím cizích národů. Takto uvažuje i Ezechiel. Leslie C. Allen k tomu poznamenává: „Vize odhaluje organický vztah mezi dvěma prorockými událostmi – sesláním soudu a spásy... Hospodin vskutku zasadil svému lidu smrtelnou ránu (הרוגים „povraždění“, v. 9; sloveso je užito o Hospodinově soudu nad Izraelem v 9,6; 21,16; 23,10 a 47).“⁴⁴⁶

⁴⁴³ Levenson, *Restoration of Israel*, 160-161.

⁴⁴⁴ Johnston, *Shades of Sheol*, 223; Levenson, *Restoration of Israel*, 158.

⁴⁴⁵ Levenson, *Restoration of Israel*, 158.

⁴⁴⁶ Leslie C. Allen, *Ezekiel 20–48*, WBC, Vol. 29, Word, Dallas, 1990, 188.

Ez 37,1-14 se sice plně soustřeďuje na oživení Izraele, vize však předpokládá násilnou smrt. Obraz opětovného zformování těla a jeho oživení odpovídá způsobu, jakým se na jiných místech Starého zákona mluví o stvoření člověka – ať už Božího ducha, který byl v pohybu na počátku stvoření světa (Gn 1,2), při oživení prvního člověka (Gn 2,7), při obnovování živočišných druhů (Ž 104,29-30; Jb 34,14–15) nebo formování nového jedince v těle matky (Jb 10,11-12; Ž 139,13-16).⁴⁴⁷ Při díle je tedy Boží stvořitelská moc a z této perspektivy nakonec nezáleží na tom, zda vytvoří člověka ze země nebo znovu zformuje zaniklého jedince.⁴⁴⁸

6.8 Individuální nesmrtelnost?

Levenson spatřuje náznaky nesmrtelnosti v tom, jak některé žalmy mluví o chrámu, v zaslíbení života těm, kdo plní přikázání Tóry či obezřetně kráčejí stezkou moudrosti. Krom toho připomíná řadu starozákonních textů, v nichž se počítá s trváním potomstva či jména a pověsti zesnulého. Nic z toho se však explicitně netýká věčného trvání jednotlivce – ani ve formě posmrtné existence, ani prostřednictvím vzkříšení. Několik starozákonních textů však může ukazovat k individuálnímu překonání smrti. Za nejzřetelnější případ Levenson považuje Elijášovo nanebevzetí (2Kr 2). Jeho možnou analogií je „vzetí“ Henochovo (Gn 5,24). Ve druhém z obou případů je však Levenson opatrnější.⁴⁴⁹

Otázka zní: Byl Henoch vzat živý k Bohu, aniž by zemřel nebo je jeho „vzetí“ eufemismem pro smrt? Peter Dubovský se přiklání k druhé možnosti. Poukazuje na výskyt formulace „a nebylo ho“ (אֵלֶּיךָ וְלֹא־יָצָא) – s jinou osobou přívěsného zájmena - v Ž 39,14; 103,16; Jb 7,21 a 8,22, kde se jedná o umírání. Přerušení rodokmenu zmínkou o Henochovi vysvětluje

⁴⁴⁷ Allen, *Ezekiel 20–48*, 185.

⁴⁴⁸ Levenson, *Restoration of Israel*, 159.

⁴⁴⁹ Levenson, *Restoration of Israel*, 99-101.

Dubovský paralelou s babylónským seznamem mudrců, v němž je sedmý v pořadí (i Henoch je sedmý) vzat do nebe.⁴⁵⁰ Tato aluze však – tím, že evokuje nanebevzetí z jiného blízkovýchodního textu - ubírá na jednoznačnosti spojení Gn 5,24 s jinými starozákonními texty prostřednictvím výrazu „a nebylo ho“.

Gordon Wenham si všímá nahrazení stereotypního „a umřel“ v rodokmenu výrazem וַיִּקָּח v případě Henocha. Následující „neboť ho Bůh vzal“ podle Wenhama poskytuje vysvětlení toho, že Henocha již „nebylo“. Chození s Bohem pokládá za opis výjimečné zbožnosti (v Gn 6,9 o Noemovi). Sloveso קָחַ je užito také o „vzetí“ Elijáše (2Kr 2,3; 5 a 10). To vše – spolu s analogickým údělem mudrce Utuabzu, poradce sedmého předpotopního krále - ukazuje podle Wenhama, že Henoch „zmizel ze zemské scény“.⁴⁵¹ Johnston souhlasí s tím, že zmínka o Henochovi představuje v rodokmenu anomálii. Řadí ji vedle Elijášova nanebevzetí, avšak dodává, že oba případy jsou ve Starém zákoně zcela ojedinělé a nepředstavují žádný vzor pro naději spravedlivých.⁴⁵²

James Barr zmiňuje Ž 16, 49 a 73 jako možné zmínky o nějakém druhu osobní nesmrtnosti.⁴⁵³ Levenson první z nich vynechává s tím, že v něm jde o vysvobození z předčasné smrti, nikoli o výjimku z údělu smrtelníků.⁴⁵⁴ Peter C. Craigie je v tomto ohledu podobně skeptický. Ž 16 vyjadřuje jistotu tváří v tvář smrti, avšak verše 9c-11 se podle něj týkají vysvobození z bezprostředně hrozící smrti. Když krize pomine, žalmista se těší z toho, že mu Hospodin dává poznat „stezku života“. Craigie má za to, že nemluví o věčném životě, ale o „plnosti života zde a nyní“, života, který je prozářen „vědomím Boží

⁴⁵⁰ Dubovský, *Genesis*, 224-227.

⁴⁵¹ Gordon J. Wenham, *Genesis 1-15, WBC*, Vol. 1, Word, Dallas, 1987, 128.

⁴⁵² Johnston, *Shades of Sheol*, 199-200.

⁴⁵³ Barr, *Garden of Eden*, 33.

⁴⁵⁴ Levenson, *Restoration of Israel*, 73.

přítomnosti“.⁴⁵⁵ Johnston uznává tuto možnost výkladu, domnívá se však, že Ž 16 může být otevřen „osobní – jakkoli nedefinované – naději ohledně nějaké podoby pokračujícího společenství s Hospodinem po smrti“.⁴⁵⁶

Ž 49 je ukázkou mudroslovné meditace o pomíjivosti života. I bohatí a mocní umírají jako zvířata (v. 13 a 21 srov. Kaz 3,21; 5,14; Jb 1,21). Zbožný se zde stylizuje do role člověka utištěného arogancí mocných, kteří se zdají být nezranitelní. Útěchu nachází v tom, že dohlédne dále než boháči – k jejich neslavnému konci, který si nepřipouštějí. Otázkou pak je, čím přesně se úděl zbožného liší. Spočívá jeho výhoda – nyní osvíceného, pokud jde o konečné vyhlídky mocných – v tom, že z nich nemusí mít strach (v. 6 a 17)? Nebo se může těšit na něco víc? Druhé možnosti by se zdál nasvědčovat v. 16, který staví vyhlídky spravedlivého do protikladu k vyhlídkám hříšníků: „Avšak mne Bůh ze spárů podsvětí vykoupí, on mě přijme!“ Někteří vykladači pokládají tento verš za pozdější vsuvku, která s teologií zbytku žalmu příliš neladí.⁴⁵⁷ Lze si představit, že vykoupení ze spárů podsvětí znamená vysvobození z náhlé a předčasné smrti, jíž jsou ohroženi nadutí boháči, kteří vzdor svým ambicím „nemusí ani noc přečkat“ (v. 13). Pak zde ještě zůstává dovětek „on mě přijme“ se slovesem קָבַץ , které evokuje „vzetí“ Henocha a Elijáše.

Craigie klasifikuje Ž 49 jako mudroslovný, jehož naučení se týká „smrti v kontextu lidského bohatství a moci“.⁴⁵⁸ Tématem je domnělá nezranitelnost bohatých. Úvaha však vede k poznání, že společenský status nehraje tváří v tvář smrti žádnou roli. Řešením je „hledání plnosti života v přítomném okamžiku ve zkušenosti Boží přítomnosti“.⁴⁵⁹ Učitel eliminuje obavy, aniž by

⁴⁵⁵ Peter C. Craigie, *Psalms 1–50, WBC*, Vol. 19, Word, Dallas, 1983, 158.

⁴⁵⁶ Johnston, *Shades of Sheol*, 201.

⁴⁵⁷ Kaiser and Lohse, *Death and Life*, 79. Craigie tato slova vykládá jako naději boháče, který se domnívá, že jeho privilegované postavení v tomto životě se bude týkat i jeho umírání. Craigie, *Psalms 1–50*, 360.

⁴⁵⁸ Craigie, *Psalms 1–50*, 358.

⁴⁵⁹ Craigie, *Psalms 1–50*, 360.

výslovně uvedl pozitivní řešení. To je však podle Craigieho zřejmé z celé mudroslovné tradice, k níž Ž 49 náleží. Opakem špatně založeného života bezbožných je život v bázni před Bohem. Tato moudrost také umožňuje přijmout smrt, čelit jí s klidem a bez falešných jistot. Žalm tedy není laděn eschatologicky; neznamená to však, že by byl bez naděje.⁴⁶⁰ Johnston je naopak ochoten v Ž 49 eschatologii vidět. Nejde o *ad hoc* vysvobození spravedlivého; žalm reflektuje nespravedlivý řád věcí. Ve v. 16 spatřuje Johnston explicitnější kontrast než kdekoli jinde v hebrejské Bibli mezi šeolem jako údělem bezbožných a na druhé straně vysvobozením z jeho spárů coby dědictvím zbožných.⁴⁶¹ Levenson považuje oba výklady v. 16 za možné.⁴⁶²

Ž 73 představuje totéž dilema. Celkovým zaměřením se velmi podobá Ž 49. I zde jde o protiklad dvou pojetí života – materialistického a bohabojného. Žalmista prohlédne a již neoslňuje úspěchem hříšníků a nezastrašen jejich chvástáním dohlédne na konec jejich cesty (v. 18-20). Konstatuje, že svůj život postavili na vratkých základech – zatímco jeho úděl se bude vyznačovat Boží přítomností a vedením; Bůh bude navždy jeho podíl (v. 23-26). Opět se zde setkáváme se slovesem לָקַח. Žalmista se utěšuje: „a pak do slávy mě přijmeš“ (v. 24b אֲחַרְכֶּנּוּ כְבוֹד וְתִקְוָנוּ). „Potom“ není blíže specifikováno, „sláva“ je bez předložky, takže někteří navrhnou překlad „se slávou“, a co obnáší „přijetí“ žalmisty rovněž není známo. K věčnému trvání se zdá odkazovat protiklad hynoucího těla žalmisty a to, že Bůh bude navěky jeho podíl. Někteří vykladači upozorňují, že „sláva“ nemá ve Starém zákoně též eschatologický význam jako v Novém.⁴⁶³

⁴⁶⁰ Craigie, *Psalms 1–50*, 361.

⁴⁶¹ Johnston, *Shades of Sheol*, 203.

⁴⁶² Levenson, *Restoration of Israel*, 104.

⁴⁶³ Marvin E. Tate, *Psalms 51–100, WBC*, Vol. 20, Word, Dallas, 1998, 230; Johnston, *Shades of Sheol*, 205.

Levenson si dovede představit, že Ž 73 ve svém celku prezentuje protiklad pomíjivého úspěchu bezbožných a věčné blaženosti spravedlivých. Ovšem „tak jako v případě Henocha, Elijáše a Ž 49, nemůžeme s jistotou říci, kam Bůh se slávou vezme či přijme mluvčího Ž 73“.⁴⁶⁴ V žádném z těchto případů není řeč o nějakém nezničitelném jádru osoby, ale vždy o Božím zásahu, „vzetí“. Jedná-li se o posmrtné pokračování života, pak ve smyslu zvláštní výsady. Johnston se kloní k interpretaci Martina-Acharda,⁴⁶⁵ podle nějž sice není jisté, zda závěr Ž 73 svědčí o přijetí žalmisty k věčnému životu v Boží blízkosti, avšak se zřetelem k živému Bohu je smrt zbavena moci – aniž by bylo zcela zřejmé, jaké má tato skutečnost implikace. Pozornost se pak stáčí od časového aspektu žalmistovy naděje k její podstatě.⁴⁶⁶ Levenson připouští, že v případě Ž 49,16 a 73,24 lze mluvit o eschatologii. V obou žalmech je totiž řeč o konečném soudu nad lidským životem. Eschatologickým momentem však není konec dějin, ale konec žalmistova života, kdy dochází ke zjevení dlouho odkládané Boží spravedlnosti.⁴⁶⁷

6.9 O vzkříšení explicitně

Gillman, Johnston i Levenson považují Dn 12,2 za první explicitní výraz víry ve vzkříšení mrtvých v rámci Starého zákona: „Mnozí z těch, kteří spí v prachu země, procitnou; jedni k životu věčnému, druzí k pohaně a věčné hrůze“ (Dn 12,2). Zmíněný text datují do 2. století př.n.l.. Potřeba rozlišit věčný úděl jednotlivců podle nich vyvstala v souvislosti s tříbením, k němuž v Izraeli docházelo pod helénistickými vládci a jejich modloslužebnými nároky (Dn 11). Gillman je v datování konkrétnější. Dn 11,45 podle něj popisuje Antiochovu smrt, k níž však ve skutečnosti došlo v Persii koncem roku

⁴⁶⁴ Levenson, *Restoration of Israel*, 105.

⁴⁶⁵ Robert Martin-Achard, *From Death to Life*, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1960, 165.

⁴⁶⁶ Johnston, *Shades of Sheol*, 205.

⁴⁶⁷ Levenson, *Restoration of Israel*, 106.

164 př.n.l., což autor Dn 11,45 neví – právě tak jako nezná významnou událost té doby, opětovné vysvěcení chrámu Makabejci na konci roku 164.⁴⁶⁸

Brutální nátlak ze strany Antiocha IV., aby se Židé zřekli víry, představoval krizi starších představ o Boží spravedlnosti, podle nichž na spravedlivého sice doléhá mnohé zlo, avšak nakonec díky Hospodinově intervenci triumfuje. Nyní však právě Hospodinovi věrní umírají mučednickou smrtí. Dn 11,45 sice přináší ujištění o záhubě bezbožného krále. To by v dřívějších dobách mohlo znamenat uspokojivé zadostiučinění. U toho však nyní nezůstává. Nový je zejména výskyt slovního spojení „věčný život“ (Dn 12,2), jež se v hebrejské Bibli vyskytuje jen na tomto místě. Již Dn 2,44 však ohlašuje věčné Boží království. Levenson mezi oběma místy vidí souvislost.⁴⁶⁹

Kvůli pronásledování dochází ke tříbení: někteří osvědčí věrnost, jiní se víry zřeknou nebo se dokonce přidají na stranu pronásledovatelů. V této chvíli již nestačí představa spásy celého Izraele. Daniel sice vyslechne příslib, že „bude vyproštěn tvůj lid“. Ten je však vzápětí upřesněn, „každý, kdo je zapsán v Knize“ (Dn 12,1), což patrně odkazuje k diferenciaci uvnitř Izraele. Není řečeno, že vstanou všichni, ale „mnozí“ – jednak ti, kdo se v čase soužení osvědčili, jednak zrádci.⁴⁷⁰

Gillman v těchto souvislostech upozorňuje na vývoj myšlenky individuálního přičítání viny či spravedlnosti. Zatímco podle Ex 34,7 Hospodin „stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení“, obě verze Desatera připojují dovětek „těch, kteří mě nenávidí“ (Ex 20,5; Dt 5,9),

⁴⁶⁸ Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost*, 69-74; Johnston, *Shades of Sheol*, 225; Levenson, *Restoration of Israel*, 187.

⁴⁶⁹ Levenson, *Restoration of Israel*, 187.

⁴⁷⁰ Levenson, *Restoration of Israel*, 183; tak i John E. Goldingay, *Daniel, WBC*, Vol. 30, Word, Dallas, 1989, 307.

kteří podle Gillmana aplikuje trest jen na ty potomky, kteří pokračují v hříších otců. Tři další texty „odmítají starší učení jako takové“ (Dt 24,16; Jr 31,29-30; Ez 18,2-4).⁴⁷¹

Dále se nabízí otázka, které texty v Písmu můžeme pokládat za precedent formulace v Dn 12,2-3. Podle Gillmana a Levensona jsou to zejména Iz 25,7-8; 26,18-19, jež jsou součástí Izajášovy apokalypsy (Iz 24-27); a také Iz 66,22-24, oddíl, který mluví jednak o novém nebi a nové zemi, jednak o „pohaně“ (v. 24; יִאֲרִי). Výraz יִאֲרִי se totiž ve Starém zákoně nachází jen v Iz 66,24 a Dn 12,2.⁴⁷² Levenson dále zmiňuje Iz 52,13-53,12, oddíl, který počítá se zadostiučiněním po smrti. Nechává však otevřené, zda je v tomto případě myšleno oživení jednotlivce nebo národa. V prvním případě by souvislost s Dn 12,2 byla zřetelnější.⁴⁷³

V Dn 12,3 čteme o těch, „kteří mnohým dopomáhají k spravedlnosti“. V Iz 53,11 nacházíme obdobnou formulaci - Hospodinův služebník „získá spravedlnost mnohým“. O probuzení k životu těch, kdo přebývají v prachu, mluví jak Dn 12,2, tak Iz 26,19. V Iz 26 je rovněž řeč o soudu, který rozděljuje. V pozadí této kapitoly identifikuje Levenson Oz 13-14. Představa dvojího a radikálně odlišného údělu spravedlivých a bezbožných, s níž se setkáváme v Dn 12,2 je ve Starém zákoně konstantou. Za všechny podobné případy cituje Levenson Ž 145,20: „Všechny, kdo ho milují, Hospodin ochraňuje, ale všechny svévolníky vyhlazuje.“⁴⁷⁴

Jestliže se však s explicitní vírou ve vzkříšení setkáváme teprve v textu z 2. stol. př.n.l. (Dn 12) a daná pasáž se opírá o texty z konce babylonského zajetí nebo období Druhého chrámu (Iz 26 a 52-53), tedy z konce 6. nebo

⁴⁷¹ Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost*, 81-82.

⁴⁷² Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost*, 74-79; Levenson, *Restoration of Israel*, 190, 197-200.

⁴⁷³ Levenson, *Restoration of Israel*, 188.

⁴⁷⁴ Levenson, *Restoration of Israel*, 197.

začátku 5. stol. př.n.l., vzniká dojem, že idea vzkříšení je pozdní a proto asi importovaná a bez vztahu k myšlenkovým vzorcům raného Izraele.⁴⁷⁵ Tomuto pohledu se však Levenson brání. Má za to, že naděje překonání smrti byla Izraelské víře vlastní již mnohem dříve, ba předchází vznik samotného Izraele. Je totiž součástí kenaanského dědictví, bez nějž by víra Izraele sotva nabyla své charakteristické podoby. Nová je pouze transformace naděje překonání smrti v očekávání eschatologického vzkříšení mrtvých a posledního soudu.

Bylo by chybou tvrdit, že kenaanská myšlenka Baalova umírání a vzkříšení nenašla v hebrejské Bibli uplatnění. Nebyla sice vztažena na Hospodina, na Izrael však ano. V Písmu je Izrael tím, kdo opakovaně umírá a je kříšen. Jak čteme zejména u Ozeáše, když Izrael hřeší, umírá – ztrácí vitalitu, plodnost a privilegovaný status Hospodinova protějšku. Sucho, hladomor a vojenská porážka jsou ekvivalentem smrti. Krom smrti a oživení Izraele – národa i země – můžeme podle Levensona vidět obdobu Baalova umírání a kříšení v případě samotného Hospodina – a to v souvislosti s obrazem bojovníka. Když se Hospodin hněvá, příroda se svíjí v křečích, usychá a vadne; jakmile však Hospodin usedne na trůn a je náležitě respektován, příroda dostane vláhu a zazelená se (Ž 96,11-13; Ž 97).⁴⁷⁶

Vzhledem k tomu, že se Izraelci nacházeli v přímém kontaktu s Peršany od vítězství Peršanů nad Novobabylonskou říší v roce 539 př.n.l. do jejich porážky Alexandrem Makedonským o dvě století později, nabízí se hypotéza vlivu perského zoroastrismu na izraelskou víru ve vzkříšení, včetně její formulace v Dn 12. K tomu Levenson podotýká, že jednotlivé prvky, jež tvoří výpověď v Dn 12,1-3, byly v zárodečné podobě přítomny již ve starších vrstvách hebrejské Bible. Peršané nepohřbívali mrtvé, ani o vzkříšení nemluvili jako o „probuzení“. Takové praktiky a termíny jsou však doložené u starých

⁴⁷⁵ Levenson, *Restoration of Israel*, 201-202.

⁴⁷⁶ Levenson, *Restoration of Israel*, 206-208.

Kenaanců. Perská teologie tedy mohla být nanejvýš jedním z přispívajících faktorů ve vývoji izraelské víry ve vzkříšení.⁴⁷⁷

6.10 Relevance

Jaké je místo výroků o usmrcování a ožívování z Dt 32,39 a 1S 2,6 mezi starozákonními texty týkajícími se smrti a jejího překonání? Dt 32,39 a 1S 2,6 se liší od výpovědí o obecné lidské smrtelnosti v tom, že smrt člověka uvádějí do souvislosti s Hospodinovým zásahem. Nejedná se tedy o přirozenou smrt; usmrcuje Hospodin. Ohrožení života v těchto případech není personifikováno v postavě smrti ani obdobných sil jakými jsou pro žalmisty dravé proudy apod.. Výroky z Dt 32,39 a 1S 2,6 tedy smrt demytologizují, jako samostatnou veličinu ji neuznávají.

Zatímco jiné starozákonní texty počítají s faktem lidské smrtelnosti jednak ve smyslu inherentní křehkosti, jednak coby trest za hřích, v Dt 32,39 a 1S 2,6 je Boží jednání natolik v popředí, že oba uvedené důvody lidské smrtelnosti ztrácejí na významu. V Dt 32,39 sice můžeme vidět usmrcení v souvislosti s hříchem Izraele, ale v 1S 2,6 toto zdůvodnění zcela chybí. Předčasné ukončení života spadá v obou textech, zejména v 1S 2,6, do kompetence svrchovaného Boha, který vládne nad všemi aspekty reality.

Jakkoli ve svých kontextech jsou Dt 32,39 a 1S 2,6 výpověďmi o obnově národa, případně jednotlivce a nikoli o vzkříšení ve smyslu resuscitace, nelze říci, že by se vzkříšení mrtvých nijak netýkaly (vs. Gillman).⁴⁷⁸ Jednak Levenson právem upozorňuje na to, že dar potomka neplodné ženě a obnova zdecimovaného národa jsou starozákonní způsoby, jak vyjádřit naději na překonání smrti, jednak Dt 32,39 a 1S 2,6 vyznávají Hospodinovo panství nade vším tím nejradikálnějším způsobem – tedy nejen nad životními okolnostmi či

⁴⁷⁷ Levenson, *Restoration of Israel*, 216.

⁴⁷⁸ Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost*, 59.

materiálními podmínkami existence, ale dokonce nad samotným bytím a nebytím člověka, případně národa. Toho si všímá i jinak skeptický Johnston, když konstatuje, že oba výroky „jsou kategorické. Plynou z absolutní důvěry v izraelského Boha jakožto všemocného“.⁴⁷⁹

V tomto ohledu můžeme spatřovat konvergenci mezi výroky z Dt 32,39 a 1S 2,6 na jedné straně a Ez 37,1-14 na druhé. Proroku je kladena otázka, zda kosti mohou ožít, což je otázka po Boží moci (v. 3). Oddíl tedy svědčí o svrchované Boží moci, pro niž není překážkou ani smrt, a zároveň – implicitně - o jeho milosrdenství či věrnosti, která neponechá Izrael v hrobě, ale otevírá mu budoucnost v zaslíbené zemi. Právě tak Boží moc nad životem a smrtí proklamuje formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“ a její kontexty ji vychylují od pouhé svrchovanosti či chladné, na dobrou člověka nezúčastněné moci, ve prospěch nového života. Dt 32,39 uplatňuje formuli právě v rámci teologické interpretace dějin izraelského národa, v níž je exil „usmrcením“ a návrat „oživením“.

Oz 6,1-2 akcentuje spíše Hospodinovo milosrdenství než moc, když o něm mluví – mimo jiné - jako o lékaři, který obvazuje rány svého lidu: „Pojďte, vraťme se k Hospodinu, on nás rozsápal a také zhojí, zranil nás a také obváže. Po dvou dnech nám vrátí život, třetího dne nám dá povstat a my před ním budeme žít“ (Oz 6,1-2). Podobně jako v Dt 32,39 je u Ozeáše řeč o Hospodinově trestné akci a následném uzdravení, přičemž uzdravení stojí v synonymním paralelismu k oživení.

Mluvíme-li o tom, zda je určitý starozákonní text výrazem víry ve vzkříšení, je nezbytné nejprve si ujasnit, co jsme ochotni pokládat za vzkříšení. Akceptujeme-li jako „vzkříšení“ pouze eschatologickou událost, o níž máme ucelenější představu z relativně pozdních textů, výběr relevantních textů bude velmi úzký (Iz 26,19; Dn 12,2-3). Budeme-li si na druhou stranu všimati

⁴⁷⁹ Johnston, *Shades of Sheol*, 219.

širokého spektra náznaků, které lze interpretovat jako naději na překonání smrti, náš záběr bude širší – a bude zahrnovat také příběhy Noemi a Jóba, v nichž spolu s Levensonem rozpoznáváme spásnou dynamiku, pohyb ze smrti do života.⁴⁸⁰ Uvedené příběhy tak výpověď z Dt 32,39 a 1S 2,6 ilustrují. Ukazují, jak to vypadá v životě jednotlivce, když Hospodin usmrcuje a oživuje. Klíčový je poznatek, že „smrt“ pokrývá v hebrejské Bibli mnohem širší pásmo než v dnešní západní kultuře.⁴⁸¹ Neplodnost či ztráta dětí je funkčním ekvivalentem smrti – jak ilustrují příběhy Abrahama, Noemi a Jóba –, zatímco dar potomka či náhrada ztraceného potomka jiným, platí za vzkříšení. Z dnešního pohledu orientovaného na nezaměnitelnou individualitu jednotlivce se ztráta potomků Noemi či Jóba může jevit nenahraditelná, nicméně starozákonní příběh v tomto ohledu zaostřuje na Noemi a Jóba, kteří vzdor prvotní ztrátě nezůstali bez pokračování v potomstvu.

Krom toho je v řadě starozákonních textů – včetně Dt 32; 1S 2,1-10; Ž 16; 49 a 73 – v zárodečné podobě eschatologie přítomna. Tyto texty sice ještě nezahrnují vizi nového nebe a nové země, ale zato dávají průchod nespokojenosti se současným nespravedlivým stavem světa, v němž jsou zbožní utiskováni arogancí mocných. Tento konflikt volá po eschatologickém řešení, protože v přítomném čase je možná jen částečná nebo předběžná náprava křivd. Stojí za povšimnutí, že zmínky o oživení nebo vyvedení z šeólu se v Dt 32,39 a 1S 2,6 vyskytují právě v těchto souvislostech. Také Ž 16; 49 a 73 vykazují naději na překonání smrti (jakkoli mlhavou) právě tváří v tvář přítomnému bezpráví. Johnston je ochotný eschatologii v některých z těchto žalmů vidět.⁴⁸² O to překvapivější je, že ji nevidí v Dt 32 a 1S 2,1-10.

⁴⁸⁰ Levenson, *Restoration of Israel*, 79.

⁴⁸¹ Rad, *Theologie*, Band I, 400; Kaiser and Lohse, *Death and Life*, 57; Levenson, *Restoration of Israel*, 38.

⁴⁸² Zejména v Ž 49. Johnston, *Shades of Sheol*, 203.

Levenson vztah mezi zvraty, jež působí Hospodin, a vyvedením z šeólu v 1S 2,1-10 tematizuje. Netvrdí, že by výpověď v 1S 2,6 zakládala učení o vzkříšení, jako něčem, co je možné běžně nebo na konci věků očekávat. Vyvedení z šeólu je zde čímsi výjimečným. Jestliže však Hospodin podle písně Chany působí ty nejméně očekávané zvraty v sociální, ekonomické a vojenské sféře, nemohl by snad zvrátit také úděl mrtvých? Smrt a šeól zde figurují v jedné řadě s různými křivdami, jež je Hospodin schopen napravit. Hlavním tématem písně je podle Levensona „to, jak Boží vítězství převrací běžný stav věcí ve světě“ (1S 2,4-5). „Nespravedlnost, v jejímž důsledku někteří skončili v šeólu, bude napravena, až Hospodin ustaví vládu práva, již celá píseň oslavuje.“⁴⁸³ Podle Levensona není důvod se domnívat, že by tato forma naděje nemohla mít své místo již v předexilním Izraeli. Ve starší Izraelské literatuře tak koexistují dvě přesvědčení, jež stojí ve vzájemném napětí. Mělo se sice za to, že všichni sestupují do šeólu, ale zároveň bylo možné chovat naději, že alespoň ti, kdo byli do šeólu uvrženi neprávem, z něj budou vyvedeni.

V Dn 12,2-3 je vzkříšení spojeno s rozlišením budoucího údělu spravedlivých a nespravedlivých. To je ovšem téma, jež v různých variacích prochází celým starozákonním kánonem, i když teprve v pozdních textech se mluví o tom, že dvojí úděl bude věčný. Rozlišení dvou skupin lidí na morální bázi a anticipace jejich protikladného konce je zcela zásadní pro 1S 2,1-10 i Dt 32. Setkáváme se s ním také ve zmínkách o Hospodinově knize, v níž ponechává či z níž vymazává jména lidí (Ex 32,32-33; Ž 69,29), v žalmech 16, 49 a 73, stejně jako v učení o dvou cestách, cestě života a cestě smrti v Deuteronomiu i mudroslovné literatuře. Toto rozdělující ostří morálního soudu můžeme považovat za eschatologický prvek, ačkoli všechny jeho důsledky nejsou ve starších textech plně rozvinuty. Dt 32 a 1S 2 patří k textům s eschatologickými rysy a není proto nakonec překvapivé, že se v nich setkává

⁴⁸³ Levenson, *Restoration of Israel*, 172-173.

téma Hospodinova vítězství nad nepřáteli Božího lidu či nepřáteli
spravedlivých a náprava křivd s tématem vzkříšení.

7 Nový zákon

7.1 Lukáš

S nejzřetelnějším ohlasem písně Chanyn se v Novém zákoně setkáváme v Mariině písni (L 1,46-56). Aluze na Chanin příběh a píseň jsou sice rozesety po prvních dvou kapitolách Lukáše a v určitém smyslu i dále, zejména v L 6,20-21 a 24-25. Protože se však podle současného badatelského konsenzu Chanina píseň nejvíce promítá do Magnificatu, zaměříme se především na něj. Tím ovšem není řečeno, že by Magnificat nemohl zároveň čerpat z jiných zdrojů – ať už starozákonních nebo mimobiblických.

7.1.1 Dějiny

Petr Pokorný a Ulrich Heckel datují vznik Lukášova evangelia do let 75-80. Muselo to být až po pádu Jeruzaléma, ale vzpomínka na tuto událost byla dosud čerstvá; po vyloučení křesťanů ze synagogy. Lukáš měl k dispozici sbírku Ježíšových výroků (Q), Markovo evangelium a materiály nezávislé na těchto pramenech. Za cíl si klade přejaté tradice o Ježíšovi nově uspořádat pro nežidovského čtenáře.⁴⁸⁴

V dalších odstavcích se přidržíme výkladu Raymonda E. Browna, který zevrubně pojednává o pozadí hymnů z prvních dvou kapitol Lukášova evangelia. Spojuje je s komunitou křesťanských chudých židovského původu (*anāvīm*), o nichž se dozvídáme z prvních dvou kapitol knihy Skutků. Mezi L 1-2 a Sk 1-2 vidí Brown řadu paralel. Obě dvojice kapitol plní funkci přechodu – v prvním případě od příběhu Izraele k Ježíšovu příběhu, v druhém od Ježíšova příběhu k příběhu první církve. Spojují je motivy vylití prorockého

⁴⁸⁴ Petr Pokorný a Ulrich Heckel, *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*, Vyšehrad, Praha, 2013, 513-514, 566.

ducha, zjevení andělů a titulování Ježíše „Kristus Pán“ (χριστὸς κύριος L 2,11; Sk 2,36).⁴⁸⁵

Brown má za to, že Magnificat je třeba pojednávat ne izolovaně, ale v souvislosti s dalšími třemi písněmi z Lukášova vyprávění o Ježíšově dětství: Benedictus (1,67-79), Gloria in Excelsis (2,13-14) a Nunc Dimittis (2,28-32). Písně byly do vyprávění evidentně vloženy později. Kdyby byly vynechány, příběhu by nic nescházelo; pouze by byl plynulejší. Bojovný tón Magnificatu a Benedictu neladí s příležitostí, kdy měly být podle Lukáše zpívány. Není zřejmé, v jakém smyslu by početí Ježíše nebo narození Křtitele mělo znamenat svržení mocných z trůnu (1,52) a vysvobození od nepřátel (1,71). Důraz na Izrael, Davida a „naše otce“, jenž je pro tyto skladby příznačný, podle Browna dokládá jejich židovský původ. Písně prošly jen drobnými úpravami, aby vyhovovaly křesťanskému užití.⁴⁸⁶

Nejbližší paralely ke skladbám ze začátku Lukášova evangelia lze najít v židovské literatuře z let 200 př. n. l. až 100 n. l., například v 1. knize Makabejské, Judit, 2. knize Báruchově, 4. Ezdrášovi, kumránských žalmech a válečném svitku. François Bovon a Stephen Farris upozorňují na zvláštní shodu mezi hymny z L 1-2 a Žalmy Šalomounovými.⁴⁸⁷ Podle Browna bychom však ve dvou stoletích před Kristem v židovstvu těžko hledali situace, které by umožňovaly mluvit o spáse jako o něčem, co se již uskutečnilo – jak činí tyto písně. Makabejský původ písní zase vylučuje skutečnost, že mluví o

⁴⁸⁵ Raymond E. Brown, *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Image, Garden City, 1979, 242-243.

⁴⁸⁶ Brown, *Birth of the Messiah*, 346-348. Podobně také Stephen Farris, *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*, JSOT Press, Sheffield, 1985, 14-16, 20-21.

⁴⁸⁷ François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*. 1. Teilband, *Lk 1.1-9,50*, Benziger, Neukirchen, 1989, 82; Farris, *Hymns*, 87.

davidovském mesiáši, zatímco vůdce Makabejců pocházel z rodu Levi (1Mak 2,1).⁴⁸⁸

Brown proto navrhuje, abychom původ skladeb hledali mezi židovskými chudými (*anāvīm*), kteří v Ježíšovi rozpoznali mesiáše. Na rozdíl od příslušníků kumránského společenství se nedistancovali od chrámu. Lukáš popisuje s určitou nostalgií židovské konvertity, kteří peníze za svůj prodaný majetek rozdávali potřebným a tím se sami stávali chudými; jejich zbožnost byla orientována na chrám a chválili Boha (Sk 2,43-47; 4,32-37). Chvála je společným jmenovatelem písní z L 1-2. Postavy z L 1-2 jsou spolu se svými písněmi situovány do Judska či přímo Jeruzaléma, což podle Browna odpovídá situaci židovsko-křesťanských *anāvīm*, o nichž čteme v knize Skutků. Marie mluví v Magnificatu jednak za sebe, jednak se stává mluvčí chudých a hladových. Smysl dává i zmínka o Izraeli (L 1,56), protože poexilní *anāvīm*, kteří se považovali za pravý pozůstatek Božího lidu, si označení „Izrael“ přivlastňovali. Tendenci ke ztotožnění chudých a Izraele vykazují již starozákonní texty jako Ž 149,4; Iz 49,13 a 66,2.⁴⁸⁹

7.1.2 Teologie

Hymny z L 1-2 nastolují motivy, s nimiž se čtenář evangelia, případně také Skutků, bude setkávat i nadále. Jsou to zejména motivy zaslíbení-naplnění, působení Ducha svatého, přehodnocení moci či majetku a univerzálního horizontu ohlašované spásy, která sice přichází skrze Izrael, ale vposled je adresována celému světu.⁴⁹⁰

⁴⁸⁸ Brown, *Birth of the Messiah*, 349-350. Přesně řečeno, Magnificat Davida nezmiňuje. Brown i Farris však počítají s tím, že hymny z L 1-2 vykazují shodné rysy, jež umožňují přiřadit je k sobě. Farris, *Hymns*, 87-88.

⁴⁸⁹ Brown, *Birth of the Messiah*, 351-354, 356-357.

⁴⁹⁰ Stručný přehled Lukášovy teologie: Pokorný a Heckel, *Úvod do Nového zákona*, 533-563; ve vztahu k L 1-2: Farris, *Hymns*, 151.

Jiří Mrázek chápe L 1-2 jako Lukášovo loučení se světem starého Izraele zastoupeného starozákonními kněžími, proroky a spravedlivými s jejich chvalozpěvy, které dávají zaznít těm nejmělejšími očekáváním. To vše ale představuje Teofilovi jako „svět, který předcházel“, ale již nenápadně uvolňuje cestu novému - podobně jako je ve Skutcích jeruzalémský sbor východiskem, ale záhy jej zastíní růst církve z pohanů. Přechod od starého k novému je však v Lukášově podání nenásilný.⁴⁹¹

K prvkům, jež spojují chvalozpěvy z L 1-2 se zbytkem evangelia či obou Lukášových spisů, patří jejich teocentričnost – spása přichází od Boha a jemu také lidé vzdávají chválu, zatímco Ježíš je Božím služebníkem. V souladu s tím začíná Magnificat oslavou Boha jako spasitele (v. 47).⁴⁹² Magnificat vlastně ani není mesiášským žalmem. Tohoto významu se mu dostává teprve druhotně – přiřazením k Ježíšovu početí.⁴⁹³

Magnificat člení Brown na úvod – chválu Boha ve verších 46b-47; hlavní část - zdůvodnění chvály, které začíná větou se spojkou „protože“ (ὅτι) - a to buď ve v. 48a nebo až 49a (v případě, že v. 48 je vsuvkou, jejíž pomocí Lukáš píseň konkretizoval, aplikoval na Marii).⁴⁹⁴ Závěr skladby (verše 54-55), shrnuje, co bylo řečeno ve verších 49-53. Důvody ke chvále poskytují jednak Boží atributy (mocný, svatý, milosrdný), jednak Boží činy (51-53). Obojí je nakonec zahrnuto pod splnění slibů otcům.⁴⁹⁵

Brown uvádí podrobný přehled, v němž k jednotlivým větám Magnificatu přiřazuje starozákonní či jiné paralely. Na třech místech uvádí

⁴⁹¹ Jiří Mrázek, *Teologie opomíjených: Přehližené hlasy v Novém zákoně*, Mlýn, Jihlava, 2013, 55-57.

⁴⁹² V Lukášově díle je spasitelem Bůh; výjimkou je L 19,9-10, kde je zachraňuje Syn člověka. Petr Pokorný, *Vznešený Teofile*, Mlýn, Třebenice, 1998, 13, 77-79, 86-90, 97.

⁴⁹³ Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 93.

⁴⁹⁴ Rovněž Farris pokládá v. 48 za Lukášovo dílo a spojnicí mezi písní a vyprávěním. Farris, *Hymns*, 24-25.

⁴⁹⁵ Brown, *Birth of the Messiah*, 356.

Magnificat do vztahu k 1S 1-2: L 1,47 - 1S 2,1-2; L 1,48a – 1S 1,11; L 1,51a-53b - 1S 2,7-8.⁴⁹⁶ Pro naše účely je zvláště důležitý třetí případ, který se týká centrální části obou skladeb a má bezprostřední vztah k motivu usmrcuje-oživuje.

Speciální interpretační problém představuje série šesti aoristů ve verších 51-53. Aoristy zpravidla referují o něčem, co se již stalo. Nabízí se také možnost chápat Magnificat i s jeho aoristy jako výpověď o Božím charakteru a činech, které z něj opakovaně vyvěrají – jako gnómičnou (nadčasovou) výpověď. Vždyť 1S 2,6-8a mluví o Hospodinových činech pomocí participií, která můžeme překládat přítomným časem.

Farris a Nolland připomínají Gunkelovu tezi,⁴⁹⁷ která písně z L 1-2 řadí vedle starozákonních eschatologických žalmů a pokládá lukášovské aoristy za ekvivalent „prorockého perfekta“, hebrejského minulého času, který ohlašuje událost jistou z perspektivy mluvčího, ačkoli materiálně dosud nenastala. Této možnosti by mohly nasvědčovat semitismy, jimiž písně z L 1-2 oplývají. Oba sice Gunkelovi přisvědčují v tom, že smysl Magnificatu se nevyčerpává odkazem na minulou událost, ale brání se Gunkelově jednostranné orientaci na budoucí naplnění. Farris si přeje uchovat napětí mezi „již“ a „ještě ne v plnosti“.⁴⁹⁸ Podle Nollanda „je Magnificat více orientován k přítomnosti, než byl Gunkel ochoten připustit, a proto musí být klasifikován spíše jako oslava eschatologického naplnění.“ Je sice pravda, „že Gunkelovy eschatologické hymny zpravidla předpokládají zkušenost předběžného naplnění, avšak v Magnificatu máme více než toto.“⁴⁹⁹

Jakkoli Farrisovo řešení můžeme pokládat za vyhovující z pohledu novozákonní teologie jako celku, pokud jde o samotný Magnificat či hymny

⁴⁹⁶ Brown, *Birth of the Messiah*, 358-360.

⁴⁹⁷ Hermann Gunkel, *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas, Festgabe*, Mohr, Tübingen, 1921, 43-60.

⁴⁹⁸ Farris, *Hymns*, 114-116.

⁴⁹⁹ John Nolland, *Luke 1:1–9:20, WBC*, Vol. 35A, Word, Dallas, 2002, 64.

z L 1-2, plausibilnější se nám jeví Brownova historická rekonstrukce společenství, v nichž tyto hymny vznikly. Ta Brownovi zároveň umožňuje zůstat u obvyklého významu aoristu s tím, že se jedná o retrospektivu – Magnificat Lukáš připojil jako součást úvodu svého evangelia v době, kdy již byl znám konec Ježíšova příběhu. Podle Browna Magnificat vyjadřuje sentiment křesťanských *anāvīm* židovského původu, kteří oslavovali svrchované zjevení Boží moci ve vzkříšení Ježíše Krista. Tímto činem rozptýlil pyšné a vladaře, kteří se srocovali proti jeho pomazanému (Sk 4,24-27). Navzdory tomuto sročení Bůh Ježíše vzkřísil a vyvýšil na místo po své pravici (Sk 2,33; 5,31).⁵⁰⁰

Tím se dostáváme k motivu změny údělů či převrácení rolí, který více než co jiné spojuje Magnificat s písní Chany. Motiv obratu ve společenském postavení, s nímž se setkáváme v L 1,52-53, je sice podle Bovona *topos* známý z řecké literatury, jeho kořeny u Lukáše jsou však starozákonní. Ve Starém zákoně totiž čteme jak o Boží převaze nad bohatými a mocnými, tak o jeho aktivním rozhodnutí ve prospěch nepatrných (1S 2,7-8; Iz 2,11-17; Ez 21,31; Ž 146; Jb 12,14-25). Obojí je součástí „eschatologického programu“. Převrat ve společenských vztazích dosvědčují také Ježíšova podobenství a Pavlova teologie kříže.⁵⁰¹ „Když Bůh nastoluje své panství, otrásá nevyhnutelně trůny a vyžaduje peníze od boháčů. Kdyby to nečinil, nebyl by ani spravedlivý ani dobrotivý; nebyl by Bůh.“⁵⁰² Převrat ohlašovaný v Magnificatu odpovídá

⁵⁰⁰ Brown, *Birth of the Messiah*, 363.

⁵⁰¹ Bovon odkazuje na L 10,29-37 (o milosrdném Samařanu); 15,11-32 (o marnotratném synu); 16,19-31 (o boháči a Lazarovi); 18,9-14 (o farizeu a celníkovi). Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 90. Pokorný a Heckel navíc zmiňují L 6,20 a 24 (kázání na rovině); 13,30 (první budou poslední); 14,11 (o hostinách/kdo se povyšuje, bude ponížen); 14,13-21 (pozvi chudé). Pokorný a Heckel, *Úvod do Nového zákona*, 561. O Pavlově teologii pojednáme samostatně v následující kapitole.

⁵⁰² Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 91.

hebrejské moudrosti a učení o odplatě: „Hospodin převrátil trůny vládců a namísto nich posadil tiché“ (Sir 10,14).⁵⁰³

7.1.3 Relevance

Jde-li nám především o motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“, můžeme konstatovat, že polarita smrti a života, s níž jsme se setkali v 1S 2,6, není výslovně tématem Mariiny písně. Přesto máme za to, že blízkost motivů z obou písní je značná. Magnificat totiž ve své centrální části oslavuje Boží moc a milosrdenství, jež se projevují výměnou rolí ponížených či hladových a sebejistých či nasycených. Právě takové výpovědi tvoří v Chanině písni rámec teze o usmrcování a oživování (1S 2,4-5 a 7-8). Jeví se nám pak velmi plausibilní výkladová možnost, podle níž výrok, který stojí uprostřed této koncentrické struktury (1S 2,6) dává zaznít tomu, co jej obklopuje, zvláště vyhoceným způsobem a mluví rovnou o smrti / šeólu a na druhé straně oživení / vysvobození ze šeólu.

Zároveň je třeba mít stále na paměti metaforické vyjadřování, jež je biblické literatuře vlastní. Jak doložil Jon D. Levenson, neplodnost je v řadě starozákonních příběhů funkčním ekvivalentem smrti. Vylučuje totiž pokračování rodu, „nesmrtelnost“ muže či jeho jména v potomstvu.⁵⁰⁴ V případě ženy – nahlíženo starozákonní optikou – znamená neplodnost sociální smrt; ztrátu smyslu života a ohrožení materiálního zabezpečení ve stáří. Tyto skutečnosti umožňují Chaně mluvit v souvislosti se svou někdejší neplodností a narozením syna hyperbolicky o usmrcení a oživení. Krom toho ani Chana ani Marie nemluví jen za sebe, ale jejich písně rovněž či snad především reflektují národní rovinu, potřebu vysvoboditele, bez nějž je národ ztracen.

⁵⁰³ Bovon, *Das Evangelium nach Lukas*, 91.

⁵⁰⁴ Viz kapitola 6.6.

Umenšovat tedy sílu výpovědi Mariiny písně s tím, že nemluví explicitně o smrti a oživení, ale „jen“ o daru dítěte, by znamenalo ztratit ze zřetele sílu starozákonních metafor, které – v rámci křesťanského kánonu – v Magnificatu spíše kulminují, než odeznívají. Podobně ti, kdo hladovějí, spějí ke smrti, zatímco přísun chleba pro ně znamená nový život. Pozornost, již věnujeme Mariině písni, je tedy zdůvodněna skutečností, že usmrcení a oživení je v písni Chany jednou ze dvojic metafor a má tedy analogii v neplodnosti a porodu, ochuzení a zbohacení, hladovění a nasycení, což je již slovník, s nímž pracuje i Magnificat.

7.2 Pavel

Středem Pavlovy teologie je Kristův kříž a vzkříšení. „Kristus ukřižovaný je také tím, jež Bůh vzkřísil z mrtvých. ...význam jednoho nelze pochopit bez druhého.“⁵⁰⁵ V užití motivu usmrcení a oživení se však Pavel neomezuje na událost Kristovy smrti a vzkříšení. Týž princip je činný v Pavlově pojetí Božího jednání s jednotlivým křesťanem právě tak jako s Izraelem, lidstvem či celým stvořením. Jakkoli samotnou formuli „Hospodin usmrcuje i oživuje“ v Pavlových listech nenacházíme, v jeho myšlení je pravidlem, že životu předchází smrt a to smrt téhož subjektu, který je posléze oživen. Východiskem nám bude nejsystematičtější z Pavlových listů – list Římanům. Příležitostně budeme odkazovat na další Pavlovy epištoly.⁵⁰⁶ Přehled budeme členit podle jednotlivých rovin, na nichž k usmrcování a oživování dochází.

7.2.1 Kristus

Bůh sice pro Pavla zůstává iniciátorem spásného dění, jeho ohniskem je však Kristus. Bůh ho vydal (παρέδωκεν Ř 8,32), ale také lze říci, že Kristus vydal sám sebe (δόντος ἑαυτὸν Ga 1,4; παραδόντος ἑαυτὸν Ga 2,20); byl vzkříšen (ἐγερθέντι Ř 7,4; 2K 5,15; ἐγερθείς Ř 8,34), ale také vstal (ἀνέστη 1Te 4,14). Kde Pavel akcentuje Boží jednání, jehož pasivním objektem je Kristus, nacházíme se na známé půdě Hospodinova usmrcování a oživování, jakkoli je Kristův případ specifický – jediný Boží Syn byl vydán za naše hříchy a ve svém vzkříšení byl vyvýšen, usazen po Boží pravici (Ř 1,4; 8,34) a se stal prototypem nového člověka, jež se již smrt nikdy nedotkne (Ř 6,9).

Můžeme tedy říci, že Kristus není jen jednou z řady postav, na nichž se demonstruje Boží svrchovanost, ale pro Pavla je jistě příkladem *par excellence*.

⁵⁰⁵ James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, 235.

⁵⁰⁶ Podle současného konsenzu je Pavlovi připisováno 7 novozákonních listů: Ř, 1 a 2K, Ga, Fp, 1Te a Fm. Za dílo Pavlových žáků jsou pokládány Ef, Ko, 2Te, 1 a 2 Tm, Ti, v určitém smyslu také Žd. Pokorný a Heckel, *Úvod do Nového zákona*, 140.

Na druhou stranu platí, že Boží dílo na Kristu je rámcově konformní s jinými případy usmrcování a ožívování. V Kristově smrti a vzkříšení lze rozpoznat odvěký způsob Božího jednání – aniž by tím byla zpochybněna jedinečnost Kristova statutu a jeho místa v Božím plánu spásy.

Pro přesnost doplňme, že podle Pavlových formulací Bůh Krista neusmrtil, ale pouze jej k usmrcení vydal. Tím je Bůh sice od Kristovy smrti distancován – ovšem jen v té míře, jak to dovolí logika věci. I když Bůh Kristovy smrti dosáhl prostřednictvím hříšných lidí (1Te 2,15) a snad i spiknutím duchovních mocností (1K 2,8), v konečném důsledku byl tím, kdo si Kristovu oběť žádal.

Pavel počítá s Kristovou preexistencí.⁵⁰⁷ Již jeho příchod mezi lidi, narození z ženy (Ga 4,4), znamená sestup z Boží sféry. Nejzazším bodem ponížení je ovšem kříž (Fp 2,6-11). V deuteropavlovském listu Efezským 4,9 sice tvoří protiklad k nejvyšším nebeským místům nejnižší části země (τὰ κατώτερα [μέρη] τῆς γῆς), Pavel však mluví převážně o kříži, jakožto nástroji potupné smrti, jenž pro Žida asocioval slova z Dt 21,23, „ten, kdo byl pověšen, je zlořečený Bohem“. Tato slova se sice původně nevztahovala na ukřižování, způsob poprav, s nímž se Židé seznámili teprve prostřednictvím Římanů. Pavel však chce pomocí této citace doložit radikální povahu naplnění požadavku Boží spravedlnosti v tom, že Kristus zaujal místo zlořečeného člověka, aby jej vysvobodil z kletby, jíž přináší Zákon (Ga 3,6-14).

7.2.2 Abraham a stvoření světa

Jakkoli Kristovo usmrcení a oživení svým významem vyčnívá, Boží jednání na Kristu není pro Pavla zcela bez paralely. Určitý druh usmrcení a oživení zakusil již Abraham, když bylo jeho věkem sešlé tělo mrtvé, pokud šlo o

⁵⁰⁷ Dunn se opírá především o Pavlovo tvrzení, že Bůh vše stvořil skrze Krista (1K 8,6, Ko 1,15-20) a hymnus z Fp 2,6-11. Dunn, *Theology of Paul*, 266-293.

možnost potomka – a přesto byl potomkem obdarován. Protože *Český ekumenický překlad* zde používá eufemismy, citujeme podle *Českého studijního překladu*,⁵⁰⁸ do jehož textu vkládáme příslušné řecké tvary: „A neochabl ve víře, *ani* když *mu* bylo asi sto let; *ačkoliv* pohleděl na své již umrtvené (νεκρωμένον) tělo a na odumřelé (νέκρωσις) lůno Sářino“ (Ř 4,19). Pavel zdůrazňuje, že dar potomka nebyl výsledkem přirozeného běhu věcí, ale Božího zásahu do situace, která sama o sobě vzniku nového života protiřečila. Ani za těchto extrémních okolností Abraham nevzdal víru v naplnění Božího zaslíbení ohledně potomka.

Jeho víra byla podle Pavla vírou v Boha, „který dává život mrtvým a povolává v bytí to, co není“ (Ř 4,17). Zde Pavel Abrahamovu víru zobecňuje. Od konkrétní situace věkem sešlého bezdětného páru se Pavel dostává k Božím atributům, k jeho charakteristickému jednání: Abrahamův Bůh je Bohem, který křísí mrtvé. Pavel tak souzní s Levensonovou tezí ohledně toho, že neplodnost či ohrožení potomka je v biblických příbězích funkčním ekvivalentem smrti a naopak narození potomka či jeho vysvobození ze smrtelného nebezpečí odpovídá vzkříšení.⁵⁰⁹

Dále Pavel ilustruje Boží moc odkazem na stvoření z ničeho: „povolává v bytí to, co není“ (Ř 4,17). Podle dnešního chápání starozákonních látek týkajících se Božího stvořitelského díla, bylo stvoření světa či přesněji života a toho, co život podporuje, Božím vítězstvím nad silami, které svou chaotičností, temnotou a vzdorem život neumožňovaly.⁵¹⁰ Ovšem i představa stvoření z ničeho, ačkoli eliminuje *teomachii*, přiznává Bohu čest jako tomu, kdo učinil nemožné – vytvořil život tam, kde předtím nebyl. V jednom případě figurují vzpurné živly, v druhém nicota. V obou případech však život vděčí za svou existenci mocnému, životodárnému, Božímu slovu.

⁵⁰⁸ *Bible: Český studijní překlad*, Křesťanská misijní společnost, Praha, 2009.

⁵⁰⁹ Levenson, *Restoration of Israel*, 114-115.

⁵¹⁰ Rad, *Theologie*, Band I, 164; Levenson, *Creation and the Persistence of Evil*, xvi-12.

Na jiném místě se Pavel podobně vyjadřuje o stvoření světla na pozadí preexistenční temnoty: „Bůh, který řekl ‚ze tmy ať zazáří světlo‘, osvítil naše srdce, aby nám dal poznat světlo své slávy ve tváři Kristově“ (2K 4,6). Jak je pro Pavla příznačné, zmínky o stvoření světla, života či daru zaslíbeného potomka jsou zacíleny christologicky a existenciálně. Bůh, který dal svým stvořitelským slovem vzniknout světlu, činí analogický zázrak v srdcích věřících.

Podobně v Ř 4,16-25 vede Pavel analogii mezi existenciálním postojem Abrahama, který věřil v nemožné, a postojem křesťana, který spoléhá na to, že Bůh vzkřísil z mrtvých Ježíše (Ř 4,24). Případ Abrahama, stvoření světa z ničeho, stvoření světla tam, kde byla tma, vzkříšení Ježíše a nový život křesťana mají pro Pavla jedno společné: Boží životodárnou moc, která vítězí nad smrtí a temnotou v jejich různých podobách, moc, k níž se jednotlivci upínají vírou.

Pavlův myšlenkový postup koresponduje s motivem „Hospodin usmrcuje i oživuje“ v tom, že Bůh je v obou případech Bohem života a to tak, že vyvádí život ze smrti. Důraz na Kristovo vzkříšení a nový život věřících způsobuje, že původ zla, onoho „usmrcování“, není předmětem pozornosti. Jak už ale bylo řečeno, Pavel ví, že za Ježíšovou smrtí nemůže být pouhá souhra okolností, ale Boží záměr. Uznává tedy, že jej na smrt vydal Bůh. V příbězích Abrahama a Sary sice Hospodin není označen za původce Sary neplodnosti. Místo toho se pouze konstatuje, že byla neplodná (Gn 11,30). Nicméně čtenář Geneze z jiných případů ví, že lůno uzavírá Hospodin (Gn 20,18) nebo je naopak otevírá (Gn 29,31; 30,22). O Boží svrchovanosti nad temnými aspekty reality však není třeba mluvit za každých okolností. Může zůstat v pozadí, chce-li Pavel zdůraznit Boží životodárnou moc. Koneckonců i samotná formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“ – tak jak ji chápeme, tedy jako sekvenci dvou

Hospodinových činů na témže subjektu – končí triumfem života. Její oba členy nejsou rovnocenné.

7.2.3 Zákon

Zákon u Pavla figuruje spíše jako negativní veličina. Pojmenovává hříchy a tak za ně člověka činí plně odpovědným (Ř 7,7-16). Původ Zákona je sice u Boha, ale jeho role byla provizorní – dokud nepřišel Kristus (Ga 3,19-25; 4,1-7). Pakliže by člověk chtěl hledat ospravedlnění skrze Zákon i tvář v tvář evangelium, fatálně se mýjí s Božím záměrem. Nověji byla v novozákonním bádání věnována pozornost Pavlově redukcí Zákona na jeho negativní roli a opominutí skutečnosti, že Zákon nebyl zamýšlen jako prostředek dosažení spravedlnosti vlastním úsilím, ale měl Izraeli umožnit setrvat ve smluvním vztahu s Hospodinem, jehož základem byla milost (vyvolení praotců a vysvobození z Egypta).⁵¹¹

Pavlova rétorika je ovšem vyhrocenou rétorikou konvertity a misionáře, jemuž je blízké vyjadřování v naprostých protikladech. Proto se Zákon ocitá v blízkosti jiných – původně třeba v určitých mezích legitimních, nyní však zkázonosných - veličin, jakými jsou tělo (σάρξ), vesmírné mocnosti (Ga 4,1-9) a smrt. Spolu s nimi tvoří Zákon temné pozadí, na němž má zazářit evangelium. Tímto způsobem chce Pavel postihnout pohyb, jež působí Boží Duch; pohyb, který se nejprve manifestoval na Kristu, když jej Bůh vzkřísil, a nyní na věřících, které též Duch vysvobozuje z otročení mocnostem, pod jejichž správou sice Bůh původně člověka svěřil, jež však tendují k autonomii a podmanění člověka. V našich souvislostech stojí za povšimnutí, že řadí-li Pavel Zákon po bok zkázonosných veličin, ačkoli zároveň uznává, že Zákon má původ u Boha (Ř 7,7-13; 1K 15,56), nepřímo tím naznačuje, že Bůh prostřednictvím Zákona člověka usmrcuje, aby jej pak oživil evangeliem.

⁵¹¹ Dunn, *Theology of Paul*, 335-340; Pokorný a Heckel, *Úvod do Nového zákona*, 214-215.

Pavel se většinou zdráhá vinit Boha a raději používá krkolomné konstrukce, jež mají doložit, že hřích zneužil dobrý Zákon a jeho prostřednictvím rozsévá smrt (Ř 7,7-13). O několik kapitol dále však Pavel důsledky svých úvah akceptuje, když řekne, že „Bůh... všecky uzavřel pod neposlušnost“ (Ř 11,32). Předtím si však apoštol klade za cíl zdiskreditovat Zákon jako prostředek spásy. Kdyby Zákon postačoval, Kristova smrt by byla zbytečná. Proto se Pavel soustřeďuje na negativní roli Zákona, již dovádí *ad absurdum*.⁵¹² Ačkoli by mohl říci, že Zákon člověka motivuje a utvrzuje na správné cestě, řekne raději, že přikázání v člověku probouzí touhu jej neuposlechnout. Z toho důvodu představoval Zákon pouhé provizorium a ne skutečné řešení lidského problému. Člověk je odkázán na Kristovo dílo spásy – jednak v jeho jedinou provždy uskutečněném aspektu, jímž byla Kristova smrt na kříži, jednak v aktuálně působícím Duchu, jenž věřícímu Kristovo dílo přivlastňuje, takže jej „zákon Ducha“ osvobozuje od „zákona hříchu a smrti“ (Ř 8,2).

7.2.4 Každý křesťan

Jednotlivý křesťan se identifikuje s Kristovou smrtí a vzkříšením ve křtu (Ř 6,1-5) a v obnově své mysli, když umírá svým hříšným sklonům, ale je mocí Božího Ducha kříšen k životu, který se líbí Bohu. O obojím mluví Pavel jedním dechem. Křest je mu ponořením „v Krista Ježíše“ (Ř 6,3), tedy mystickou iniciační zkušeností; ne pouhým vnějším úkonem.

Nový život předpokládá smrt starého. Pavel mluví o „starém člověku“, který musí být ukřížován (Ř 6,6). Smrt v jistém smyslu osvobozuje, protože dotyčného vyvazuje z dosavadních povinností – v tomto případě z otrocké služby hříchu (Ř 6,7-11) a Zákonu (Ř 7,1-6).

⁵¹² Josef B. Souček, *Bláznovství kříže*, Eman, Heršpice, 1996 (původně 1932), 27.

Jednotlivci, který svůj život spojil s Kristem, adresuje Pavel slova ujištění, podle nichž jej „ani smrt ani život“ nemohou odloučit od Boží lásky (Ř 8,38). V tomto výroku je nápadné pořadí smrti a života, které nekoresponduje s běžnou lidskou zkušeností, v níž je „čas rození“ následován „časem umírání“ (Kaz 3,2). Bližší zkoumání však ukazuje, že se v tomto případě nejedná o usmrcování a ožívování, po němž se ptáme. Smrt figuruje ve výčtu první patrně proto, že podle Pavla je pro člověka tou největší hrozbou či posledním nepřítelem (1K 15,26). Moc a neúprosnost smrti, která vztahuje své spáry po všem živém, byla již ve starších dobách pokládána za příslovečnou (Pís 8,6; podobně nenasytnost podsvětí: Abk 2,5; Př 27,20; Př 30,16).

Pokud jde o bezprostřední kontext Ř 8,38, Pavel rozvíjí myšlenku kralování smrti od Adamova pádu v předchozích kapitolách, nejvíce v páté, ale v jiných modalitách se tématu smrti drží i v kapitole šesté a sedmé. Osmá kapitola pak svědectvím o životě z Ducha, který vítězí nad zákonem hříchu a smrti (Ř 8,2) a vyhlídkou na konečné vítězství nad porobou a zánikem (Ř 8,18-25) kontrastuje s dosavadním temným pozadím. Proto se přikláníme k Dunnovi, který příčinu pořadí smrti a života ve v Ř 8,38 nachází ve struktuře Pavlovy dosavadní argumentace.⁵¹³ Dunn také odkazuje na obdobné oddíly, v nichž Pavel řetězí – rovněž v párech – různé mocnosti a veličiny, přičemž není zřejmé, že by jejich pořadí mělo nějaký zvláštní význam (1K 3,22; Fp 1,20). V těchto textech Pavel používá pár život-smrt v tomto běžném pořadí. Pavlův výčet jak v Ř 8,38, tak v 1K 3,22, je idiomem pro „všechno“.⁵¹⁴

⁵¹³ James D.G. Dunn, *Romans 1–8, WBC*, Vol. 38A, Word, Dallas, 1998, 498–499.

⁵¹⁴ Dunn, *Romans 1–8*, 498.

7.2.5 Izrael

Od evangelia o ospravedlnění jednotlivce bez ohledu na jeho národnost přechází Pavel v listu Římanům, kapitolách 9-11, k otázce Izraele. Jestliže hlásá spravedlnost z víry, bez Zákona, potřebuje dodat, jak si představuje roli Izraele v Božím plánu spásy. Proti luterské a kalvínské reformaci, která akcentovala ospravedlnění jednotlivce a kapitoly 9-11 vykládala predestinačně – ve vztahu k jednotlivci, který buď je, nebo naopak není od věků předurčen ke spáse -, Ernst Käsemann⁵¹⁵ i James Dunn⁵¹⁶ nahlízejí všechnu Pavlovu argumentaci v listu Římanům v historickém kontextu jeho misijního úsilí mezi pohany. Pavlovo učení o ospravedlnění není ani tolik výsledkem jeho snahy vysvětlit, jak jednotlivce dochází pokoje s Bohem, jako spíše pokusem zdůvodnit, že Bůh Izraele přijímá i pohany.⁵¹⁷

Již v Ř 3,1-3 nastoluje Pavel otázku Boží věrnosti, podle Dunna jedno z hlavních témat listu.⁵¹⁸ K otázce se pak vrací v kapitolách 9-11. Jaký dopad bude mít nevěrnost větší části Izraele na Boží ochotu rozpomínat se na sliby dané praotcům či sínajskou smlouvu? Pavel čtenáře ujišťuje, že Bůh svým slibům zůstává věrný. Církev z pohanů tedy nemá Izrael nahradit. Její vznik a rozmach je umožněn dočasným Božím odklonem od Izraele. Bůh se totiž v dějinách musí nejprve vypořádat s nevěrností Izraele. Právě k tomu si chce použít rozkvět církve z pohanů. Pohled na ni má Izraelce přivést k žárlivosti. Tuto konstrukci Pavel staví na slovech z Dt 32,21: „Popouzeli mě lžibohem k žárlivosti, svými přeludy mě uráželi; já je popudím lžilidem, pobloudilým pronárodem jim urážky splatím.“ Pavel cituje druhou část tohoto verše v Ř 10,19. Dále pracuje s motivem „žárlivosti“ v Ř 11,13-14, kde jím zdůvodňuje své misijní úsilí mezi pohany. Pavlův dějinný rozvrh, podle nějž se Bůh od

⁵¹⁵ Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grand Rapids, 1980, 253-256.

⁵¹⁶ Dunn, *Theology of Paul*, 500-501.

⁵¹⁷ Dunn, *Theology of Paul*, 501.

⁵¹⁸ Dunn, *Theology of Paul*, 45.

Izraele odklání, aby se k němu posléze opět vrátil, tedy vychází z kapitoly, v níž je zasazen výrok o Hospodinově usmrcování a oživování (Dt 32,39).

Pavel neváhá připisovat neúspěch evangelia mezi Židy své doby duchovnímu zaslepení a zatvrzení srdce, jež působí Bůh: „Bůh otupil jejich mysl, dal jim oči, aby neviděli, uši, aby neslyšeli“ (Ř 11,8; citace z Dt 29,3 / Iz 6,9-10). Toto zaslepení ovšem není projevem Boží libovůle, ale zaslouženým trestem. Dále si Pavel pomáhá metaforou ušlechtilé olivy a větví, které byly vylomeny proto, aby jiné, dosud plané, mohly být naroubovány (Ř 11,17-24). Ani zde apoštol necouvne před tvrzením, že je vylomil Bůh – ovšem právem a s vyhlídkou na eschatologickou obnovu Izraele. Pavel tedy volí čtení Dt 32, jež jsme zvolili i my; čtení, podle něž Dt 32 jako celek – včetně Dt 32,39 - není pouhou deklarací Hospodinovy svrchovanosti, ale vyhlášením soudu nad Izraelem a následné obnovy. V tomto pojetí tedy smrt a život nerozdílí Hospodin svémocně, ale témuž subjektu ve dvou fázích, jejichž pořadí je nezaměnitelné. Hospodinova věrnost Izraeli nakonec zvítězí. Izrael dojde spásy (Ř 11,26) a tím dojde k dovršení Božích záměrů s celým světem (Ř 11,15; 30-32).

7.2.6 Lidstvo

Příslibem spásy celému lidstvu v Ř 11,32 a následnou doxologií vrcholí a uzavírá se celý rozsáhlý blok od Ř 1,1. Jako Pavel svůj list začínal tezí o hříchu, jenž vládne Židům i pohanům, uzavírá nyní tezí o spáse, jež je k dispozici všem - Židům i pohanům. Dříve již ozřejmil, že nabídka spásy je vázána na Krista a individuální přihlášení se k němu křtem a živou vírou, jejímž průvodním znakem je proměna mysli. Nebylo by tedy správné stavět na Ř 11,32 univerzalizmus spásy, který by nebyl vázán na Krista.⁵¹⁹

⁵¹⁹ Georg Eichholz, *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991 (původně 1972), 289; Ulrich Wilckens, *Der Brief an die Römer*, 2. Teilband, Röm 6-11, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn,

Z našeho pohledu je podstatné, že Ř 11,32 dává zaznít Boží svrchovanosti, v níž dopouští či působí i zlo, a na druhé straně jeho milosrdenství, jež nakonec triumfuje: „Bůh totiž všecky uzavřel pod neposlušnost, aby se nade všemi slitoval“ (Ř 11,32). Apoštol Pavel tedy v listu Římanům celé Boží jednání s lidstvem shrnul do formule, která je obdobou formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“.

Důrazem na Boží svrchovanost v závěru svého pojednání Pavel vyvažuje předchozí obžalobu lidstva. Zprvu usiloval Boha z jakéhokoli podílu na duchovním a morálním úpadku lidstva vyvázat. Nyní připouští alternativní pohled na věc, podle nějž je i selhání lidstva zahrnuto pod Boží svrchovanost. Vláda hříchu nad lidstvem je začleněna do Božího plánu, jehož cílem je spása.

James Dunn sice tyto Pavlovy úvahy neuvádí do vztahu k motivu „usmrcuje-oživuje“, nicméně poměr mezi Boží svrchovaností a milosrdenstvím v listu Římanům chápe právě tak, jak jsme jej načrtli. Zatímco Řekové vysvětlovali nahodilé a nepochopitelné osudem, Židé, včetně Pavla v listu Římanům, „čelili problému teodiceje tak, že vše přisuzovali Božímu ‚záměru‘ (Ř 8,28-30; 9,11) a ‚vůli‘ (9,19).“⁵²⁰ Pavel necouvne před důsledky této pozice. Bůh má podle něj právo vytvořit jednu nádobu k užitku i okrase, kdežto jinou ke všedním účelům či dokonce ke zkáze (9,19-22). Přesto zůstává v platnosti povolání Izraele (11,29) a Božím konečným záměrem je slitování (11,30-32).⁵²¹

Jak Dunn připomíná, Pavel ovšem neřeší jen Boží vztah k Izraeli: „Je snad Bůh toliko Bohem židů? Což není též Bohem pohanů?“ (3,29). Pavel řeší tenzi mezi partikularismem (zjevením a sliby daným Izraeli) a univerzalismem (je jen jeden Bůh, který stvořil a chce vést ke spáse celé lidstvo). Tím, že Pavel

Benziger, 1980, 231, 232, 240, 242, 263; Jaroslav Brož, „Τέλος νόμου a interpretace Ř 9,30-10,10“ in: Ladislav Tichý a Dominik Opatrný (eds.), *Apoštol Pavel a Písmo*, Univerzita Palackého, Cyrilometodějská teologická fakulta, Olomouc, 2009, 7, 10.

⁵²⁰ Dunn, *Theology of Paul*, 40.

⁵²¹ Dunn, *Theology of Paul*, 40.

ohlašuje nabídku spásy pohanům, nepopírá Boží závazek vůči Izraeli (3,1-3). Pavel podle Dunna spojuje to, co je těžko slučitelné – právě tak, jako zůstává paradoxní, že Bůh vyvoluje jednoho, druhého zavrhuje (9,6-13) a přitom se slituje nad všemi (11,25-32). Bůh je Bohem Izraele a zároveň Bohem celého lidstva.⁵²²

7.2.7 Celé stvoření

V Ř 8,18-25 věnuje apoštol pozornost nejširšímu kontextu, v němž se spásné dění odehrává. Celé stvoření (κτίσις) bylo podle něj proti své vůli vtaženo do agónie, jež však má vést ke konečnému vykoupení. Díky selhání prvního člověka – tak alespoň danou pasáž interpretuje James Dunn – propadlo celé stvoření marnosti (ματαιότης); tj. bylo vykolejeno, nachází se v jiné situaci, než pro jakou bylo zamýšleno.⁵²³ Stvoření nezbyvá nic jiného, než vyhlížet dovršení Božího záměru s člověkem, aby tak jako se podílelo na bídě padlého člověka, mělo podíl i na jeho spáse (Ř 8,19-21).

Interpretačním oříškem je verš 20: „Neboť tvorstvo bylo vydáno marnosti – ne vlastní vinou, nýbrž tím, kdo je marnosti vydal.“ Kdo vydal stvoření marnosti? Dunn zde vidí zřetelný odkaz na Gn 3, zejména verše 17-18. Příslušný tvar slova „marnost“ (ματαιότης) se nachází v Ř 1,21, kde označuje stav mysli člověka, který neuznává Boha, ale sám se staví na jeho místo. Dunn zde vidí narážku na Gn 3,5: „budete jako Bůh“. Krom toho upozorňuje na návaznost těchto Pavlových úvah na Ř 5, kde se zaobírá Adamem a důsledky jeho selhání pro lidstvo.⁵²⁴

Značnou roli ve vydání stvoření marnosti tedy sehrál Adam, nicméně tím, kdo původně poddal stvoření člověku a kdo také na stvoření uvalil kletbu kvůli člověku (Gn 3,17-18), byl Bůh. Tvar ὑπετάγη překládaný „poddáno“

⁵²² Dunn, *Theology of Paul*, 45.

⁵²³ Dunn, *Romans 1–8*, 470–471.

⁵²⁴ Dunn, *Romans 1–8*, 470–471.

(kral.) nebo „vydáno“ (ČEP, Ř 8,20), je tvarem pasivním a podle Dunna je dnes běžně chápán jako *pasivum divinum*. Tvar slovesa ὑποτάσσω „vydal“ v témže verši se podle Dunna rovněž týká Boha a pravděpodobně souvisí s užitím téhož slovesa v LXX na velmi relevantním místě – v Ž 8,7. Důvodem krkolonné formulace je podle Dunna to, že se Pavel pokouší sdělit komplikovanou myšlenku příliš stručně: Bůh podřídil všechny věci Adamovi, což zahrnovalo podřízení celého stvoření padlému Adamovi, aby se stvoření podílelo na jeho pádu.⁵²⁵

Ernst Käsemann to vidí podobně. Oddíl Ř 8,18-30 představuje kosmický kontext pádu a vykoupení člověka. Podle Ř 8,20 stvoření trpí v důsledku lidského pádu. Souvislost s Gn 3 neakcentuje Käsemann tak silně jako Dunn, ale připouští ji. Ohledně subjektu slovesa ὑποτάσσω ve v. 20 má Käsemann jasno. Tak jako v 1K 15,27 se týká Boží všemohoucnosti. Tím, kdo implikoval celé stvoření v pádu člověka, nebyl ani satan, ani Adam, ale Bůh. Anticipuje se zde tvrzení z Ř 11,32, totiž že Bůh „všecky uzavřel pod neposlušnost, aby se nade všemi slitoval“.⁵²⁶

Tento nález je pro naši tezi velmi významný. Ukazuje, že ať už Pavel přiznává člověku a duchovním silám jakoukoli roli, v pozadí všeho stojí Bůh. Ten je podle Ř 8,20 i 11,32 poslední příčinou nynějšího žalostného stavu lidstva i všeho stvoření. Ne snad, že by si Bůh zlo přál nebo je sám aktivně působil. Vytvořil však podmínky pro Adamovo selhání a participaci stvoření na něm. V konečném důsledku je tedy Bůh pro Pavla tím, kdo usmrcuje a oživuje v globálním měřítku. Oživit slíbil lidstvo a celé stvoření, jehož propadnutí marnosti, bolesti a otroctví prve schválil. Mezi původním a novým stvořením je sice kontinuita, zároveň však Pavel počítá s tím, že nové nebude

⁵²⁵ Dunn, *Romans 1–8*, 470–471.

⁵²⁶ Käsemann, *Romans*, 233-236.

pouhým návratem ke starému, ale jeho mnohonásobný *upgrade* (Ř 8,18; 1K15,42-49).

7.2.8 Apoštol

V Pavlových listech se prolíná rovina teologické reflexe s rovinou autobiografickou. Kristus a zvěst o něm byla Pavlovi vášní spíše než ideou. Kristus se ho zmocnil, uvedl jej v pohyb, a proto Pavel „běží“ k cíli. Kristovo povolání je mu výzvou i výsadou (Fp 3,12-14). Na počátku stála Pavlova dramatická konverze. S ní souvisela změna jména a životního poslání. Ze Saula (Σαῦλος) se stal Pavel (Παῦλος). Přitom jméno Saul (שׂוּלַם), jméno prvního Izraelského krále, tvoří v hebrejštině tytéž souhlásky jako výraz šeól (שׁוֹלַם).⁵²⁷ S touto asociací korespondoval Saulův záměr zahubit církev. Stává se však nositelem nového jména a nového úkolu. Od nynějška je tím, kdo církev zakládá, dokonce v bolestech rodí (Ga 4,19).

V tomto úsilí se opětovně ztotožňuje s umírajícím Kristem, když pro jeho kauzu podstupuje nebezpečí, ale i s Kristem vzkříšeným, když ohrožení Pavlova života na čas pomíjí. Vědomě se vystavuje nebezpečí smrti, aby tím spíše dosáhl vzkříšení:

...abych poznal jej a moc jeho vzkříšení i účast na jeho utrpení. Beru na sebe podobu jeho smrti, abych tak dosáhl zmrtvýchvstání. (Fp 3,10-11)

Vždyť my, pokud žijeme, jsme pro Ježíše stále vydáváni na smrt, aby byl na našem smrtelném těle zjeven i Ježíšův život. (2K 4,10-11)

⁵²⁷ LXX transkribuje jméno krále Saula Σαουλ. Skutky apoštolské užívají tutéž formu jména pro Pavla před konverzí (Sk 9,4, 17; 13,21; 22,7; 22,13; 26,14). Jindy ve Skutcích figuruje Σαῦλος (Sk 8,1, 3; 9,1, 8, 22; 12,25; 13,1, 9). Pavlovo staré a nové jméno se nacházejí vedle sebe ve Sk 13,9: Σαῦλος δέ, ὁ καὶ Παῦλος.“ *BibleWorks* 8.

Svou misi tedy Pavel chápe jako participaci na Kristově smrti a vzkříšení. Protože není vzkříšení bez smrti, ochotně podstupuje útrapy.

Vzhledem k důrazu na ztotožnění s Kristem a přebývání v Kristu, můžeme mluvit o Pavlově mystice.⁵²⁸ Ztotožnění s Kristem však u Pavla nemá podobu meditativního pohroužení. Daleko spíše jde o ztotožnění praktika – misionáře. Jeho participace na Kristově údělu se realizuje v zápase o hlásání evangelia Židům a ještě více pohanům a to tváří v tvář duchovním i pozemským mocnostem, které Kristovo panství neuznávají (1K 2,8; 4,9).

7.2.9 Bláznovská zvěst

Pavel si je plně vědom radikálního přehodnocení všech hodnot, jež je implikováno ve zvěsti o ukřižovaném Mesiáši. Sám rezignoval na vše, v čem kdysi hledal svou jistotu a důležitost (svůj původ, rabínské vzdělání, horlivé plnění Zákona a potírání jinověrců; Fp 3,3-8). Nyní se chlubí Kristem (Fp 3,3), jeho křížem (Ga 6,14), svými nemocemi (2K 12,9) a utrpením pro Krista (2K 11,23-30). Ne že by si snad v utrpení liboval pro ně samé. Svou slabost vnímá jako příležitost, v níž se projevuje Boží moc.⁵²⁹

Revoluční převrácení rolí a hodnot rozvádí zejména v úvodních kapitolách 1. listu Korintským, kde reaguje na konvenční lidskou moudrost, která se projevuje v pocitu nadřazenosti a stranictví. Vysvětluje, že křesťanství stojí na základě, který se z vnějšího pohledu nutně jeví absurdní. Pro Židy očekávající davidovského krále, jenž obnoví izraelské království, byl ukřižovaný Mesiáš protimluv; pro

⁵²⁸ Dunn, *Theology of Paul*, 390-412.

⁵²⁹ Souček, *Bláznovství kříže*, 16, 29-38.

filozoficky laděné helénisty nevkusná, barbarská představa (1K 1,22-23). Kříž „se navenek jeví jako zřejmá porážka.“⁵³⁰

Boží svrchovaná volba potupného kříže jako nástroje spásy nachází paralelu v neméně překvapivé a pohoršlivé volbě převážně nižší sorty lidí coby předmětu Božího zájmu:

²⁶Pohledte, bratří, koho si Bůh povolává: Není mezi vámi mnoho moudrých podle lidského soudu, ani mnoho mocných, ani mnoho urozených; ²⁷ale co je světu bláznovstvím, to vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré... ²⁹aby se tak žádný člověk nemohl vychloubat před Bohem. (1K 1,26-29).

Nejen v radikálním přehodnocení statutu osob, ale zejména v motivu chlubení se, který se na statut váže, můžeme u Pavla identifikovat nejexplicitnější přiblížení se k Chanině písni. Chana čelila povýšeným řečem (1S 1,6-7; 2,3), které byly změnou jejího statutu z neplodné ženy na matku umlčeny. Jak upozorňuje Walter Dietrich, Pavla nejvíce zaujala slova v písni Chany, jež se nacházejí pouze v její septuagintní verzi a mluví právě o „chlubení se“ (καυχᾶσθαι 1S 2,10). V listech Korintským se k tomuto místu dvakrát vrací (1K 1,31; 2K 10,17). Nejedná se ovšem o doslovnou citaci a je také možné, že Pavel odkazuje spíše na Jr 9,22, možný zdroj septuagintního dodatku k 1S 2,10, nebo obě místa spojuje.⁵³¹

Boží volba je svrchovaná. Nerespektuje lidská očekávání, statut či zásluhy. Jejím průvodním jevem – ne-li rovnou účelem – je ponížení pyšných a milosrdenství vůči utištěným. Zaznívá zde motiv, s nímž jsme se setkali v písni Chany (1S 2,3-5) v bezprostřední blízkosti formule

⁵³⁰ Souček, *Bláznovství kříže*, 20. Podobně Jan Heller, *Bůh sestupující*, Kalich, Praha, 1994, 119-133.

⁵³¹ Walter Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.2. (1Sam 2,1-4,1a), Neukirchener-Vluyn, Neukirchen, 2003-2006, 103-104.

„Hospodin usmrcuje i obživuje“ (1S 2,6). Máme za to, že oba motivy (střídání rolí a usmrcování-oživování) spojuje motiv Božího svrchovaného zasahování do světa lidí: dává život, komu chce a právě tak vyvoluje k vůdčí roli, koho ráčí. V 1S 1-3 si Hospodin vyvolil Samuele, syna Chany, na úkor synů Peniny i na úkor synů kněze Élího. Právě tak bude na svrchované Boží volbě záviset ustanovení krále anticipované v závěru Chaniny písně (1S 2,10).

S tím vším se Pavel může ztotožnit. Jež, který se původně Kristu vzpíral do té míry, že usiloval vyhladit církev, ustanovil Kristus za apoštola (1K 15,9; Ga 1,15). Ukřižovaného Krista, Bůh svrchovaně ustanovil jako kámen, jenž se někomu stane skalou spásy, jinému kamenem úrazu (Ř 9,32-33; 1K 1,23-24). Židovský národ, jenž měl držet prvenství v recepci evangelia (Ř 1,16), Bůh odsune stranou, aby dal příležitost pohanům (Ř 11,17-26).⁵³² Ti, kdo Boha hledali, jej nenajdou. Zato se Bůh dá najít těm, kdo ho nehledali (Ř 9,30-31; Ř 10,20/ Iz 65,1). Již Boží jednání s praotci Izraele dávalo tušit, že výsady prvorozenství – zdánlivě neměnná danost – mohou být přeneseny na později narozeného syna, takže „starší bude sloužit mladšímu“ (Ř 9,12). A z pohanů evangelium osloví především ty, jež ostatní pokládali za nic (1K 1,26-29).

7.2.10 Relevance

Novější pavlovské bádání si všímá narativní struktury jeho teologie, což platí zejména pro list Římanům.⁵³³ Pavlovou argumentací prosvítá velký příběh, který začíná stvořením světa a lidstva, pokračuje jeho pádem do hříchu a

⁵³² Zde dochází k paradoxnímu převrácení Ἰουδαίῳ τε πρῶτον z Ř 1,16. Käsemann, *Romans*, 274.

⁵³³ Bruce W. Longenecker (ed.), *Narrative Dynamics in Paul*, WJKP, Louisville and London, 2002.

zkázy, na což Bůh, který svůj původní projekt chce dovést k cíli, reaguje sérií iniciativ – nejprve vyvolením a výchovou Izraele, poté tím, že na svět posílá svého Syna. Příběh sice nezačíná „usmrcením“, ovšem „pád“ spolu se svými následky přichází záhy a Pavel jej ve svém široce pojatém náčrtu dějin zahrnuje pod Boží svrchovanost. Bůh podle něj „všecky uzavřel pod neposlušnost, aby se nade všemi slitoval“ (Ř 11,32).

Do dramatu celého světa a lidstva Pavel zasazuje příběh Izraele, ohniska Božího působení ve světě. Ve své teologii dějin se Pavel zřetelně opírá o Dt 32. Richard B. Hays, který se ptá po Pavlově „kánonu v kánonu“, identifikuje knihu Deuteronomium jako jeden ze čtyř nejdůležitějších starozákonních zdrojů Pavlova myšlení – spolu s Izajášem, Žalmy a Genezí.⁵³⁴ Význam Dt 32 pro Pavlovu teologii se podle Hayse neomezuje na několik citací (Ř 10,19; 12,19; 15,10) a narážek (Ř 11,11; 1K 10,4, 20, 22).⁵³⁵ Dt 32 „se v Pavlových rukách stává hermeneutickým klíčem stejné důležitosti jako prorocství Deuteroizajáše“.⁵³⁶ Poskytuje totiž nejen příběh Izraele – vyvolení, Boží péče, nevděčnost Izraele, vydání nepřátelům a výhled na jeho obnovu – ale, co je pro Pavla zvláště důležité, Dt 32 přiděluje pozitivní roli pohanům, jež si Hospodin použije, aby v Izraelcích vzbudil žárlivost (v. 21) a kteří jsou pozváni, aby Hospodina chválili spolu s jeho lidem (v. 43). Sotva může být náhodou, že Pavel oba verše cituje v Ř 10,19 a 15,10. Hays uzavírá: „Deuteronomium 32 obsahuje list Římanům *in nuce*.“⁵³⁷

⁵³⁴ Richard B. Hays, *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven & London, 1989, 162.

⁵³⁵ Richard B. Hays, *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005, 36-37, 180-181.

⁵³⁶ Hays, *Echoes*, 164.

⁵³⁷ Česky řečeno, „v kostce“. Hays, *Echoes*, 164. Hays svou tezi o vlivu Dt 32 na list Římanům formuluje vyhrčeněji než jiní – zřejmě v reakci na to, co považuje jako zanedbání dosavadních interpretů listu Římanům či Pavlovy teologie. Käsemann, ačkoli se nedopouští tak dalekosáhlých závěrů jako Hays, uvádí, že verše v Ř 11,11-15 – na základě Dt 32,21 – „nerozlučně spojily dějiny spásy, Pavlův apoštolát a vykoupení Izraele“. Käsemann, *Romans*,

V našich souvislostech je podstatné, že Dt 32 jednak obsahuje formuli s usmrcením a oživením (v. 39), jednak celá kapitola ukazuje, jak k usmrcení a oživení dochází v dějinách Izraele. Obojí pak koresponduje s teologií deuteronomistických dějin, k nimž je kniha Deuteronomium předmluvou. Jestliže se Pavel dal při sepisování listu Římanům tak silně inspirovat právě Dt 32, jak tvrdí Hays, vysvětluje to silnou přítomnost motivu usmrcení a oživení v listu Římanům.

Když Pavel mluví o Kristově smrti a vzkříšení, odkazuje na historickou událost. Na ni potom váže umírání a nový duchovní život křesťana, případně ohrožení vlastního života ve službách evangelia a opětovná vysvobození z nebezpečí. Ačkoli v těchto případech lze také mluvit o tom, že Bůh vyvádí život ze smrti nebo nejprve usmrcuje a poté oživuje týž subjekt, Pavel zde ještě nepotřebuje uplatňovat výkladový model z Dt 32. Ten však přijde ke slovu, jakmile Pavel začne mluvit o židovském národě a ostatních národech.

Všechny roviny Pavlova argumentu či všechny aktéry, které v nich figurují, spojuje Pavlova teze o jediném Bohu, který je svrchovaný a může tedy nejen spravedlivě trestat, ale dokonce zavrhnout či vydávat na smrt ty, kdo se sami neprovinili (Ezau, farao a ostatní nevyvolení z Ř 9, ale také Ježíš a ti, kdo se jako Pavel podílejí na jeho smrti). Ve světle Boží svrchovanosti se i samotný pád lidstva do hříchu Pavlovi jeví jako Boží čin,⁵³⁸ jímž byli všichni – bez ohledu na národnost a zásluhy – postaveni na jednu rovinu jako ti, kdo potřebují Krista a spásu, kterou přináší. Pavel tedy v listu Římanům necouvne ani před těmi nejpohoršlivějšími důsledky monoteismu. Vždyť kdo jiný než Bůh může být vposledu za vším – tedy i za vším neštěstím -, když jiné

311. Verš z Dt 32,21 hrál klíčovou roli v tom, jak Pavel rozuměl svému poslání. Käsemann, *Romans*, 306.

⁵³⁸ Sanders uzavírá svou kapitolu „Monoteismus a předurčení“ slovy: „Bůh stvořil svět a vládne nad dějinami... všechno, dokonce samotný hřích, plyne z jeho vůle, ale je jí podřízeno a užito pro jeho záměr.“ E.P. Sanders, *Paul*, Oxford University Press, Oxford, 1991, 43. Kurziva je původní.

duchovní entity nejsou s to čelit jeho moci (Ř 8,38-39)? Týž Bůh je však pro Pavla Bohem spásy, jemuž záleží na celém lidstvu a celém stvoření. Motiv usmrcení a oživení, jež Bůh uskutečňuje na témže subjektu, tedy nachází uplatnění hluboko v argumentační struktuře listu Římanům.

Pravda, výrok o „nádobách hněvu“⁵³⁹ určených ke zkáze (Ř 9,22) rušivě vyčnívá, protože u této kategorie chybí „oživení“. Jakkoli se níže budeme bránit Calvinovu predestinačnímu učení, spolu s Käsemannem připouštíme, že z Ř 9 mohl Calvin dvojí předurčení, tj. předurčení ke spáse i k zatracení, legitimně vyčíst. Jestliže mu přesto odporujeme, pak proto, že nauku o dvojím předurčení Calvin jednak vyčlenil ze souvislosti, která je soteriologická (Boží věrnost Izraeli a spása celého světa),⁵⁴⁰ jednak že ji uplatnil při výkladu dalších biblických míst, ačkoli právě v Ř 9 je z celé Bible myšlenka dvojího předurčení prezentována nejvyhroceněji.⁵⁴¹

Ed P. Sanders konstatuje, že Pavel nebyl systematický teolog v tom smyslu, že by usiloval harmonizovat každý svůj výrok s ostatními. Spíše je uchvácen několika důrazy, které staví vedle sebe, aniž by řešil napětí mezi nimi.⁵⁴² Tato skutečnost nám umožňuje lépe pochopit, že se cesty vykladačů apoštola Pavla někdy rozcházejí. K tomu nyní obrátíme svou pozornost.

⁵³⁹ Tak *Bible kralická* (1613) a *Český studijní překlad*. ČEP toto slovní spojení vynechá, ale smysl výpovědi uchová, když mluví o těch, „kdo propadli jeho hněvu“.

⁵⁴⁰ Käsemann, *Romans*, 265-273.

⁵⁴¹ Goldingay, *Theology*, Vol. 2, 81.

⁵⁴² Sanders, *Paul*, 119, 126-128.

8 Uplatnění motivu v reformační teologii

8.1 Martin Luther

Lutherovo myšlení koresponduje s motivem „Hospodin usmrcuje i oživuje“ ve více ohledech. Zmíněná biblická výpověď je v první řadě svědectvím o Hospodinově svrchovanosti. Představuje Hospodina jako vpravdě Boha – nejmocnějšího činitele v kosmu, který dokáže to, co nikdo jiný. Do jeho kompetence spadá jak smrt, tak život. Je svrchovaný.

Bernhard Lohse – v návaznosti na Paula Althause – upozorňuje na to, že již ve svém základním reformačním východisku – odmítnutí odpustků – nemínil Luther napravit toliko dílčí aspekt středověké církevní praxe, ale dotýkal se fundamentálních teologických otázek. Luther odmítl snahy o ospravedlnění svépomocí předně

ne proto, že nikdy nemůžeme uspět v plnění Božích přikázání, ale proto, že moralismus a legalismus jsou v posledu modloslužbou... Lidským postojem, který je přiměřený tomu, jaký je Bůh, je spíše postoj příjemce, který spoléhá výhradně na Boží milost. Lutherova kritika spravedlnosti ze skutků je tak v podstatě teocentrická.⁵⁴³

Dále, svým konceptem Boží pravé a levé ruky Luther výborně postihuje rozložení důrazů v motivu, jež sledujeme. Božím vlastním dílem – pravou rukou - je totiž v Lutherově podání milosrdenství, kdežto trestání je pouze dílem Boží levice, jeho nevlastním dílem, jež není výrazem jeho nejvnitřnější podstaty, ale pouhou reakcí na lidskou zpupnost. Právě tak má v motivu „Hospodin usmrcuje i oživuje“ navrch Boží oživující moc. Ta vítězí; má poslední slovo, byť k ní člověk dospíval skrz temné údolí.

Za Božím hněvem, tresty a zkouškami má křesťan podle Luthera hledat Boha, který je vposledu laskavý. V utrpení je Bůh skrytý. Člověka, který se

⁵⁴³ Bernhard Lohse, *Martin Luther*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1987, 174.

k němu utíká, Bůh trvale nezamítá. Od Božího hněvu je třeba utíkat k Boží lásce.

Hle, tu jde o umění: mít k Bohu dokonalou důvěru, i když se nám podle našeho mínění a rozumu ukazuje jako Bůh hněvající se, zachovat si k němu přesto důvěru a očekávat od něho jen dobré... Bůh je tu skrytý...⁵⁴⁴

Máme za to, že tyto Lutherovy teze výstižně postihují dynamiku našeho motivu. V obou případech je východiskem Boží nevlídná tvář, skrze niž však člověk proniká pohledem víry k Bohu, který jej nakonec chce zachránit a obdarovat.

Na výpověď „Hospodin usmrcuje i oživuje“ (1S 2,6) se Luther výslovně odvolává, když mluví o dvojici „zákon a evangelium“. Prohlašuje, že duchovního oživení dosáhne jen ten, kdo napřed Bohu dovolí, aby jej slovem soudu zničil. Boží slovo člověka jednak usvědčuje z hříchu (zákon), jednak nad ním vyhlašuje osvobozující rozsudek (evangelium).⁵⁴⁵

Podle Bernharda Lohse dvojice „zákon a evangelium“ v Lutherově teologii zhruba odpovídá dualitě skrytého a zjeveného Boha.

Boží zjevení v Kristu prolamuje moc Božího hněvu, ačkoli tím Boží hněv není anulován. V Lutherově pojetí si Bůh dokonce i ve svém zjevení uchovává nezbadatelnou vznešenost, jejíž přítomnost by nás zničila, pokud bychom se neskryli v Bohu, který je nám v Kristu milostiv. Říci, že je třeba utíkat od Boha k Bohu, je paradoxní formulace, avšak v Lutherově myšlení platná a vůbec ne extrémní. V tomto smyslu Lutherovo rozlišení mezi skrytým a zjeveným Bohem odpovídá jeho učení o zákonu a evangeliu... Právě napětí mezi hněvem a láskou zakládá dynamiku Lutherova konceptu Boha.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ Martin Luther, *O dobrých skutcích*, Kalich, Praha, 1987, 34.

⁵⁴⁵ Otto Hermann Pesch, *Cesty k Lutherovi*, CDK, Brno, 1999, 103-104.

⁵⁴⁶ Lohse, *Martin Luther*, 171.

I zde nacházíme kompatibilitu. V obou případech – starozákonním i Lutherově – člověk utíká od Boha k témuž Bohu; od jeho přísné stránky k jeho milosrdnému aspektu. Není ke komu jinému se odvolat, protože jiný Bůh není (výslovně v Dt 32,39), avšak zároveň platí, že ani není třeba hledat jiného Boha, protože Hospodin je nejen trestající soudce, ale i pečující matka (Dt 32,11-12 a 18).

Lutherova teologie je sledovaným motivem prosycena v nejvyšší možné míře, což jde zřejmě na vrub jeho zálibě v protikladech. Luther protiklady spojuje, tvrdíc, že platí oboje zároveň – Bůh je zjevený i skrytý, Boží slovo je slovem soudu i milosti, křesťan je spravedlivý i hříšník, svobodný ode všech i služebník všech. V Lutherově pokusu spojit zdánlivě neslučitelné a tak vlastně transcendovat logické myšlení, můžeme vidět jednak návaznost na německou mystiku,⁵⁴⁷ jednak na apoštola Pavla, který píše:

⁸procházíme slávou i pohanou, zlou i dobrou pověstí; mají nás za svůdce, a přece mluvíme pravdu; ⁹jsme neznámí, a přece o nás všichni vědí; umíráme – a hle, jsme naživu; jsme týráni, a přece nejsme vydáni smrti; ¹⁰máme proč se rmoutit, a přece se stále radujeme; jsme chudí, a přece mnohé obohacujeme; nic nemáme, a přece nám patří vše. (2K 6,8b-10)

Pavel i Luther však jdou v určitém smyslu za starozákonní výpověď, která je sice překvapivá, nikoli však nepochopitelná. Ani formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“, jak se s ní setkáváme ve starozákonní poezii ani rozpracování téhož motivu v narativech nepočítá s tím, že by byl člověk mrtvý i živý, zbídačený i zaopatřený zároveň. Ve Starém zákoně přichází jedno po druhém; dobrý úděl vystřídá úděl zlý.

⁵⁴⁷ Martin Wernisch, *Mystika a reformace*, Vyšehrad, Praha, 2007, 79-98.

8.2 Jan Calvin

Calvinův teologický systém počítá s Bohem, který nikomu nic nedluží, ale zakládá svůj vztah k člověku svrchovaně - na základě vyvolení.⁵⁴⁸ Takový Bůh nutně vzbuzuje bázeň. Na jeho vůli totiž zcela závisí jak nynější, tak věčný život člověka. V Calvinově důrazu na Boží svrchovanost zaznívá něco z úžasu a bázně starověkého Izraelce před Hospodinem. Základní východisko Calvinova myšlení tedy shledáváme zcela slučitelné s formulí „Hospodin usmrcuje i oživuje“ – chápeme-li ji ovšem ne jako popis dvou sekvencí, v nichž Bůh adresuje týž subjekt, ale jako synonymum pro všemohoucnost, tvrzení, že Hospodin je pánem života a smrti, které může rozdílet dle svého uvážení.

Jakkoli mezi Calvinovým důrazem na Boží svrchovanost a starozákonním motivem, jímž se zabýváme, nacházíme zprvu souzvuk, máme za to, že vposledu Calvin svému čtenáři představuje přísnějšího Boha nežli Starý zákon. Zatímco Calvinův Bůh usmrcuje jedny a oživuje druhé, my sledujeme biblickou linii, podle níž Hospodin usmrcuje a následně oživuje týž subjekt. Protože starozákonní motiv postupuje od smrti k životu, uchovává jak bázeň před Hospodinem, který může dokonce i své věrné přivést do šeuolu, tak naději založenou v Hospodinově loajalitě a laskavém příklonu k nuzným.

Právě to druhé přichází v Calvinově systému spíše zkrátka. Má totiž za to, že Boží milost je vzácným zbožím, jehož se mnohým nedostane – a to nejen jejich vinou, ale také Božím rozhodnutím. Calvinovo predestinační učení je ilustrací rizik, jež s sebou nese abstrahování – odhlédnutí od řady konkrétních starozákonních příběhů, jež výpověď o Boží svrchovanosti ukotvují a dávají jí velmi specifický tvar.

⁵⁴⁸ Své predestinační učení Calvin vykládá v *Inst.* III.21-23. Nauka o dvojím předurčení se dostává ke slovu také v jeho biblických komentářích, např. v poznámkách k Ex 33,9. Naše interpretace Calvinova učení se dále opírá o Pelikan, *Christian Tradition*, Vol. 4.: *Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, 217-244 a Gerrish, „The place of Calvin in Christian theology“ in Donald K. McKim (ed.), *Cambridge Companion to John Calvin*, 289-304.

Nicméně v Calvinově rozsáhlém díle najdeme i pasáž, která usmrcování a ožívování chápe ne jako dva odlišné úděly, ale jako fáze v příběhu jednotlivce. Calvin v tomto případě – při výkladu Dt 32,39 – připojuje dokonce pastorační aplikaci, jíž čtenáře vede k tomu, aby nezoufal ani v nejtemnějších okolnostech:

Když Bůh zpěvracl smyšlená božstva, prohlašuje, že vždy zůstává týmž – ať už usmrcuje nebo oživuje – aby k němu věřící nepřestali vzhlízet ani v hlubokých temnotách soužení... Naše víra je vpravdě založena na něm a pevně zakotvena, jestliže v něj nepřestává doufat ani uprostřed různých proměn okolností... ani tehdy, zdá-li se, že nás „zabíjí“ – jak říká Jób (Jb 13,15). Není nic nerozumnějšího, než když se naše víra ohlíží na okolnosti a je na nich závislá. Bůh nás totiž zamýšlí obživit svými sliby i v samotné smrti.⁵⁴⁹

Avšak celku Calvinova myšlení dominuje víra ve dvojí předurčení – spolu s přesvědčením o božské determinaci všech jednotlivostí dějin i lidského života.⁵⁵⁰ Podle Jaroslava Pelikana teologové vrcholné scholastiky, jako byli Duns Scotus nebo Tomáš Akvinský – v návaznosti na Augustina – běžně spatřovali v Bohu příčinu všech událostí – včetně toho, že jeden tutěž zvěst evangelia přijme, kdežto druhý se vůči ní zatvrdí.⁵⁵¹ Mezi teology vrcholné scholastiky panoval konsenzus, pokud šlo o Boží vůli jako hybatele dění ve světě. Díky svému vlivu Calvin tento důraz středověké teologie zprostředkoval i modernímu čtenáři.

V souladu se zmíněným trendem Calvin prohlašuje Boha za „příčinu všech příčin“⁵⁵², pohoršujíc se nad představou, že by Bůh pouze trpně

⁵⁴⁹ Calvin, *Harmony of the Law*, Vol. 4, Dt 32,39.

⁵⁵⁰ Např. v poznámce k Iz 45,7 píše: „Bůh sám je autorem všech událostí. To jest: jak nepříznivé, tak příznivé události sesílá on, byť si používá lidi. Nic není možné přisuzovat náhodě nebo jakýmkoli jiným příčinám.“ Calvin, *Isaiah*, vol. 3.

⁵⁵¹ Pelikan, *Christian Tradition*, Vol. 4, 13-38.

⁵⁵² Calvin, *Harmony of the Law*, Vol. 3, Ex 33,19.

připouštěl něco, co sám vposledu nechce.⁵⁵³ Jako teolog předmoderní doby Calvin snáze projevuje ochotu akceptovat negativní aspekty starozákonních výpovědí o Hospodinu. Činí tak ovšem způsobem, který není zcela práv starozákonnímu myšlenkovému světu, v němž se spása i zkáza realizuje toliko na pozemském horizontu. To je ovšem něco jiného než Calvinova extrapolace odvěkého Božího vyvolení a zavržení na věčný úděl jednotlivců.

Dichotomii vyvolení-zavržení někdy Calvin přisuzuje starozákonnímu textu pomocí těžko udržitelné exegeze. Zatímco dnes se vyvolení Abrahama běžně rozumí ve světle Gn 12,1-3, tedy že k požehnání Abrahama a jeho potomků nedochází na úkor ostatních národů, ale naopak v jejich prospěch, pro Calvina jsou nevyvolení automaticky zavržení:

Všichni nejsou stvořeni k témuž cíli. Někteří jsou určeni k věčnému životu, jiní k věčnému zatracení... Bůh tuto skutečnost dosvědčuje nejen v případě jednotlivců, ale na příkladu Abrahamova potomstva ukazuje, že v jeho ruce je budoucnost celých národů: ‚Když Nejvyšší přiděloval pronárodům dědictví, když rozsazoval lidské syny, stanovil hranice kdejakého lidu podle počtu synů Izraele. Hospodinovým podílem je jeho lid, vyměřeným dílem jeho dědictví je Jákob‘ (Dt 32,8-9). Zjevně dochází k oddělení: v osobě Abrahama je... jeden lid vyvolen, zatímco ostatní jsou zavržení.⁵⁵⁴

V anglofonním prostředí se od 90. let 20. století zvedla vlna odporu proti verzi teismu, jejímž hlavním reprezentantem je Calvin. „Otevřený“ teismus Gregory Boyda⁵⁵⁵ a Clarka Pinnocka⁵⁵⁶ odmítá kalvinistické pojetí Božího

⁵⁵³ „Bůh je autorem všech těch věcí, o nichž někteří mají za to, že se dějí pouze s jeho svolením. Svědčí o tom, že tvoří světlo i temnotu, dobro i zlo (Iz 45,7); že žádné zlo nenastane, aniž by je způsobil on (Am 3,6).“ *Inst.* I.18.3.

⁵⁵⁴ *Inst.* III.21.5.

⁵⁵⁵ Gregory A. Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*, Baker, Grand Rapids, 2000.

⁵⁵⁶ Clark Pinnock, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*, Paternoster, Cumbria, 2001.

charakteru a činnosti ve světě jako zbytečně rigidní a neslučitelné s novějšími poznatky na poli biblistiky, konkrétně s představou Boha, který světu vládne dynamicky. Také Goldingayova *Teologie* je do značné míry součástí této polemiky a přináší řadu dílčích postřehů, které dokládají exegetickou oprávněnost „otevřeného“ teismu.⁵⁵⁷

Abraham Heschel přišel s kritikou filozofických vlivů na teologii o několik desetiletí dříve a to na základě své teze o Božím patosu jako určující veličině v Hospodinově vztahování se k Izraeli a světu.⁵⁵⁸ K účtování s predestinačním učením a představou božské determinace všech událostí se u Heschela, Boyda a Pinnocka přidružuje kritika představy „nehybného hybatele“ a představy Boží neovlivnitelnosti děním ve světě. Obojí se setkává v titulu Pinnockovy knihy *Nanejvýš pohnutý hybatel*.

Oproti tomu podle Calvina je v božském rozvrhu světa vše předem dané; Bůh toliko sleduje svůj odvěký plán. Uchovat v tomto rámci prostor pro lidskou vůli či obecněji pro síly, jež jsou s to Bohu oponovat, představuje značný problém. Avšak Starý zákon, jak mu dnes rozumíme na pozadí mezopotamských a kenaanských mytologií, přináší mnohem dramatičtější scénář, podle nějž Hospodinova vláda není nezpochybnitelnou daností, ale opakovaně dosahovaným vítězstvím, jež v rámci dějin nikdy nebude definitivní. Tím nemá být řečeno, že by Hospodin byl ve vleku událostí, ale to, že zpochybnění své vlády sám připouští. Ve víře sice nahlížíme, že Hospodinu patří konečné vítězství, avšak nemůžeme si být úplně jisti, jak dopadne příští dějství. Hospodin totiž připouští, aby mu člověk odmlouval a aby se do křehkého řádu stvoření prolamovaly pustošivé síly, které při stvoření světa vyklidily pole jen neochotně.

⁵⁵⁷ John E. Goldingay, *Old Testament Theology*, Vol. 2: *Israel's Faith*, IVP, Downers Grove, 2006, 21, 59, 64, 73, 78, 85, 88-89, 91, 129.

⁵⁵⁸ Abraham J. Heschel, *The Prophets*, Harper and Row, New York, 1962.

9 Závěr

9.1 Nejen svrchovanost

Ačkoli autoři teologií Starého zákona⁵⁵⁹ a monografií s tematikou vzkříšení⁵⁶⁰ zpravidla klasifikují výroky z Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 jako proklamaci Hospodinovy svrchovanosti, vlády nad životem a smrtí, studium kontextů, v nichž jsou tyto výroky zasazeny, nás vede k tomu, abychom tezi o svrchovanosti doplnili. V Dt 32,39 a 1S 2,6 přichází usmrcení jako první a je následováno oživením. Samotná formule klíč ke svému pochopení neobsahuje. Izolovaně bychom ji mohli chápat tak, že Hospodin usmrcuje jedny a oživuje druhé. Této interpretaci však podle našich zjištění kontexty výroku nenasvědčují.

Dt 32 totiž načrtává deuteronomistickou teologii dějin, podle níž Hospodin lid, který si vyvolil a pečoval o něj, vydává napospas nepřátelům. To má být trestem za zradu, již se lid na Hospodinu dopustil modloslužbou. Úbytek lidu vlivem pohrom, zajetí a ztráta země jsou v této perspektivě „usmrcením“, k němuž se Hospodin hlásí jako jeho původce. U toho však nezůstane. Ke slovu totiž posléze přijdou další aspekty Hospodinova charakteru (jeho soucit s Izraelem, věrnost a také ohled na vlastní reputaci), které zvrátí původní rozsudek smrti. Vzhledem k teologii celé kapitoly a celých deuteronomistických dějin se nám jeví přiměřenější chápat usmrcení a uživení jako dvě po sobě jdoucí fáze Hospodinova jednání s tímž subjektem, nežli

⁵⁵⁹ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band II, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964, 361; Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress, Minneapolis, 1997, 537–538; John E. Goldingay, *Old Testament Theology*, Vol. 2: *Israel's Faith*, IVP, Downers Grove, 2006, 78.

⁵⁶⁰ Hans Walter Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser, München, 1973, 163–164; Otto Kaiser and Eduard Lohse, *Death and Life*, Abingdon, Nashville, 1981, 57; Philip S. Johnston, *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, IVP Academic, Downers Grove, 2002, 218–220; Neil Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Vyšehrad, Praha, 2007, 58–59; Klára Břeňová, *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, Academia, Praha, 2011, 50–51.

pouhou deklaraci Hospodinovy svrchovanosti, jež by zůstávala otevřená výkladu, že Hospodin jedná arbitrárně. „Usmrcení“ v příběhu Božího lidu, jak jej líčí Dt 32, nevychází z Hospodinovy vůle usmrcovat – prvotní je jeho otcovská péče -, ale je vyprovokováno jednáním lidu. Také na ostatní národy pohlíží Hospodin vlídným okem, zajišťuje jejich existenci (v. 8 a 43); oboří se na ně, jen když jednají neadekvátně s Izraelem.

1S 2,1-10 je jedním z řady žalmů vložených do starozákonního narativu. Jako i v jiných případech se nejedná o pouhou ozdobu, ale o shrnutí či anticipaci klíčových teologických témat přílehlého narativu.⁵⁶¹ V tomto případě je skladba doxologií, jež tryská z úst Chany, vděčné za změnu údělu, jíž se jí osobně dostalo. Z 1S 1 se dozvídáme, že Hospodin nejprve uzavřel její lůno, takže nemohla mít děti a byla proto předmětem posměchu. Hospodin však její prosbu vyslyšel a daroval jí syna. V souvislosti se svým životním příběhem může Chana vyznat, že – obrazně řečeno – „Hospodin usmrcuje i oživuje“. Jednal s ní totiž ve dvou fázích.

1S 2,1-10 zároveň anticipuje to, co v 1 a 2S teprve přijde – vznik království na pozadí pelištejské hrozby. Příběh Chany se tedy nevyčerpá tím, že její touze po dítěti bylo učiněno zadost. Samuel má význam pro celý národ – bude vůdcem, poslední postavou doby soudců, ustanoví první dva izraelské krále a dohlédne na to, aby se vznikající monarchie ubírala správným směrem. Usmrcování a oživování, o němž Chana mluví, je tedy nejen ohlédnutím se k tomu, jak Hospodin jednal s ní, ale právě tak výhledem k Hospodinovu svrchovanému jednání v dějinách království, kdy ustanovuje krále, kterého si zvolí, a převrací přitom zavedené pořádky (pomine Davidovy starší bratry a odstraní Saula).

⁵⁶¹ James W. Watts, *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992, 24-26.

Nad příběhy 1 a 2S lze sice říci, že Hospodin usmrcuje jedny a oživuje druhé (Samuel je vyzdvižen na úkor synů Élího, David na úkor Nábala a Saula), nicméně tyto příběhy něčí pád vždy zdůvodňují jeho morálním selháním, což nám brání číst výrok „Hospodin usmrcuje i obživuje“ jako výraz arbitrárnosti. Hospodin sice bez udání důvodu a bez jakéhokoli zavinění na její straně postihne Chanu neplodností, posléze ji však více než kompenzuje, uvážíme-li Samuelův význam a to, že Chana měla kromě něj další děti. V případech, kdy Hospodin působí něčí předčasnou smrt (synové Élího, Nabal, Saul, první syn Davida a Batšeby), jedná v odpověď na morální selhání aktérů. Suverénní je Hospodinova volba proroka a krále, ne něčí eliminace.

Iz 45,7 nezahrnuje sekvenci negativní a pozitivní akce; širší kontext však ano. Proto mluví Brueggemann o „bifokální“ struktuře knihy Izajáš, jejíž první díl (1-39) ohlašuje soud, kdežto druhý (40-55) spásu.⁵⁶² Jakkoli mohutně tedy Iz 45,7 vyhlašuje Hospodinovu vládu nad temnými aspekty reality a šokuje tvrzením, že Hospodin tvoří tmu a zlo, zohledníme-li širší kontext, zjistíme, že Hospodin nejedná náladově, ale uskutečňuje program obnovy Izraele, který prve zdrtil svými spravedlivými soudy.

Výrok z Iz 45,7 by sám o sobě mohl vypovídat o božstvu nahánějícím hrůzu svou mocí a nevypočitatelností. Textové souvislosti však garantují, že tímto způsobem nevyzní. Hospodin sice je svrchovaný – může cokoli -, ale tím, co v danou chvíli ve své svrchovanosti učiní, je vyvolení Kýra za nástroj spásy Izraele. Výrok o Hospodinově svrchovanosti v Iz 45,7 zdůvodňuje volbu neobvyklého nástroje – pohanského krále. O několik kapitol dále se stane nástrojem spásy, nad nímž všichni užasnou, Trpící služebník. I tuto volbu můžeme považovat za projev Hospodinovy svrchovanosti. Téma svrchované volby agenta spásy spojuje Iz 45,1-7 a Iz 52,13–53,12 s 1S 2,1-10. Texty z Deuteroizajáše jsou však exilní. Na instalaci davidovského krále není

⁵⁶² Walter Brueggemann, *Isaiah 40-66*, Westminster, Louisville, 1998, 12.

pomyšlení, takže se v nich podoba Hospodinem zvoleného agenta spásy dostává do neobvyklých, dokonce bizarních poloh.

Krom kontextů, v nichž jsou formule z Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 zasazeny, nasvědčují správnosti čtení, podle něž jsou usmrcení a oživení dvě fáze Hospodinova jednání s tímž subjektem, obdobné starozákonní výroky, které též zvěstují soud a obnovu: „Hospodin udeří na Egypt, udeří i vyléčí“ (Iz 19,22) a „on nás rozsápal a také zhojí, zranil nás a také obváže“ (Oz 6,1). Jazyk léčby nebo ošetřování ran v těchto verších je analogický ke slovům „zdeptal jsem, a zase zhojím“ z Dt 32,39. Přitom Oz 6,2 – tak jako Dt 32,39 – staví léčení na roveň vzkříšení: „Po dvou dnech nám vrátí život, třetího dne nám dá povstat a my před ním budeme žít“ (srov. Jb 5,18; Ž 71,20; Iz 30,26; Jr 31,28; Pl 3,32 a 38). Hospodinovo jednání s tímž subjektem ve dvou fázích ilustrují také příběhy vdovy, jejíhož syna vzkřísil Elijáš, Chizkijáše, Noemi a Jóba. Rovněž mezopotamské paralely, zejména skladby *Nárek umírajícího* a *Chci chválit pána moudrosti*, vypovídají o následnosti destrukce a rehabilitace téhož subjektu.

9.2 Polemika proti cizím bohům a mocenským nárokům jejich ctitelů

Doložili jsme, že formule Hospodinovy svrchovanosti z Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 jsou součástí polemiky. Jde o to, že právě Hospodin a pouze on usmrcuje a oživuje, tedy disponuje božskou mocí. Tomu, že destrukce a obnova téhož byla považována za znamení pravého božství v protikladu k „bohům“, kteří potřebnou mocí nedisponují, nasvědčují také mezopotamské paralely. Podobně výrok z 2Kr 5,7: „Jsem snad Bůh, abych rozdával smrt nebo život...?“ představuje schopnost usmrcovat a oživovat jako božskou výsadu.

Navíc poté, co jsme rozšířili fokus naší studie tak, aby zahrnoval nejen formule Hospodinovy svrchovanosti, ale i motiv Hospodinova jednání s tímž

subjektem ve dvou fázích, z nichž první je negativní, učinili jsme předmětem našeho zájmu 1Kr 17,17-24 a 2Kr 20,1-11. Vyprávění o vzkříšení chlapce, jež předtím Hospodin zbavil života a příběh o Chizkijášově vysvobození z jisté smrti, již mu Hospodin ohlásil, jsou též součástí polemiky přílehlých kapitol. Ukázalo se, že tyto příběhy plní na svém místě tutéž úlohu, co výroky o usmrcování a oživování či tvoření světla a tmy ve svých kontextech. Motiv tedy nacházíme vtělen buď do formule, nebo příběhu, případně se obojí vyskytuje pospolu. V každém případě je vyzdviženo Hospodinovo singulární božství tím, že právě Hospodinu je přiznána moc usmrcovat a oživovat. Dosavadní poznatky můžeme formulovat jako pravidlo:

Tam, kde jde ve Starém zákoně o proklamaci Hospodinova výlučného božství – ať už má tato proklamace podobu *henolatrickou* nebo *monoteistickou* –, najdeme s vysokou pravděpodobností buď výrok, podle nějž Hospodin usmrcuje či oživuje (případně působí pokoj i zlo), ilustraci téhož pomocí příběhu nebo kombinaci výroku a příběhu. Schopnost usmrcovat a usmrčeného znovu oživit je idiomem pro božství, tedy pravé božství na rozdíl od nároků vznášených ctiteli jiných bohů. Proklamace nebo svědectví o praktické demonstraci Hospodinovy moci usmrcovat a znovu přivádět k životu je vždy implicitně nebo explicitně součástí polemiky namířené proti cizím bohům. Přitom však nikdy nejde o pouze teologickou kontroverzi. Spor má vždy socio-ekonomický, politický a vojenský aspekt. Zpochybnění reality cizích bohů jde ruku v ruce se zpochybněním mocenského nároku, který na Izrael vznášejí jejich ctitelé.

Můžeme takto formulovanou tezi aplikovat i na další starozákonní texty, o nichž dosud nebyla řeč? Máme za to, že platnost naší hypotézy potvrzují přinejmenším dva další texty - Ex 4,1-11 a kniha Daniel. První je součástí příprav zásadní konfrontace Hospodina, zastupovaného Mojžíšem, a egyptských božstev a státu reprezentovaného faraonem. Zároveň platí, že

Egypt je v danou chvíli mocností, jež brutálně utiskuje Izraelce a disponuje ekonomickou a vojenskou silou, která je ve zřejmém nepoměru k jejich možnostem. Hospodin se však hlásí k izraelskému lidu kvůli slibu danému jeho praotcům a ohlašuje, že se jej zastane proti veškeré moci Egypta. Jak se konfrontace odvíjí, Hospodin usmrcuje Egypt - stíhá jej ranami, z nichž poslední spočívá v usmrcení prvorozených, a nakonec zahubí faraonovu armádu, která pronásleduje prchající Izraelce.

Avšak než k tomu dojde, chce Hospodin přesvědčit Mojžíše, že je s to vysvobození Izraele realizovat. Právě v tu chvíli se Mojžíšovi představuje jako ten, kdo usmrcuje a oživuje. Svou moc zjevuje zatím jen Mojžíšovi. V mikroměřítku ukazuje, čeho je schopen. Poskytuje Mojžíšovi dvě znamení, jichž se Mojžíš účastní. Obě jsou strukturálně analogická k usmrcení a oživení v tom, že začínají negativitou (z hole se stane had, ze zdravé ruky malomocná), kterou však Hospodin záhy zruší (Ex 4,1-7).

Krom této dvojí demonstrace Hospodinova božství Mojžíšovi pomocí experimentu zahrnuje pasáž o povolání Mojžíše také výrok, jímž se Hospodin prohlašuje za původce temných právě tak jako světlých aspektů reality: „Kdo dal člověku ústa? Kdo působí, že je člověk němý nebo hluchý, vidící nebo slepý? Zdali ne já, Hospodin?“ (Ex 4,11). Ačkoli se tento výrok zdá být otevřen interpretaci, podle níž Hospodin svrchovaně rozhoduje o tom, kdo bude postižený a kdo zdravý, kontext jeho vyznění změkčuje. Celkově totiž jde o argumentační sled, v němž Hospodin ukazuje bezpředmětnost Mojžíšových výmluv. Mojžíš se nemá vymlouvat na svůj handicap (nedostatek výmluvnosti), protože jej Hospodin bude instruovat, co má říkat, a poskytne mu Árona jako mluvčího. O postižení, k němuž se Hospodin hlásí jako jeho původce, je tedy řeč v souvislosti se zmocněním.

Kniha Daniel je koncipována jako jedna velká polemika proti

modloslužebným praktikám babylonských a perských králů, kteří jsou opilí svou mocí, již uplatňují vůči národům široko daleko – včetně Izraele. Nedovedou si představit, že by božství náleželo někomu jinému než jim samým nebo bohům, jimž slouží. Chvástání pohanských velkokrálů spolu s tlakem vyvíjeným na Daniele a další Judejce, aby se klaněli modlám, vytváří příležitost pro Hospodina, aby prokázal, že je skutečným Bohem a tedy pánem života a smrti; tím, kdo je s to zvrátit rozsudek smrti, jež pohanští králové vynesli nad jeho věrnými vyznavači.

Ve dvou epizodách tak Hospodinovým zásahem dojde k vysvobození Daniele nebo jeho přátel z jisté smrti, zatímco smrt se stane údělem jejich katů. Není sice řeč o tom, že by Hospodin usmrcoval, nicméně vystupuje jako pán života a smrti. Svrchovanou moc prokazuje tím, že vysvobozuje ze smrti. Z úst Nebúkadnesara nejprve zaznívá výzva: „A kdo je ten Bůh, který by vás vysvobodil z mých rukou!“ (Dn 3,15; srov. 2Kr 18,33–35; 19,10–13).⁵⁶³ Král si nárokuje moc nad lidskými osudy, záhy však musí uznat, že svrchovaná moc patří někomu jinému. Právě to, že pohanští mocnáři opakovaně vyznávají, že Danielův Bůh je „Bůh bohů“ (2,47), „který vysvobozuje a vytrhuje“ (6,28; srov. 3,29), je konstantním rysem různých epizod, jež kniha Daniel líčí.

Nejdelší z těchto doxologií, jež pohanský král pronáší (4,31-34), navazuje na „usmrcení“ a „oživení“, jež prodělá sám Nebúkadnesar. Pro jeho chvástání jej Bůh dočasně zbaví rozumu, takže král je prohlášen za nepřítelného, zbaven úřadu a deklasován na úroveň zvířete. Po jistém čase mu však Bůh navrácí zdravou mysl a královskou důstojnost. Král je o zkušenost bohatší a vyznává, že Bůh ustanovuje krále a sesazuje. Je tedy patrné, že polemicky orientované monoteistické vyznání knihy Daniel staví na demonstracích moci izraelského Boha, jmenovitě vysvobození z jisté smrti,

⁵⁶³ John E. Goldingay, *Daniel, WBC*, Vol. 30, Word, Dallas, 1989, 70-71, 73.

jehož se dostane Danielovi, případně jeho přátelům; a obrazném „usmrcení“ a „oživení“ Nebúkadnesara.

9.3 Koherence starozákonního Boha a kánonu

Jak je patrné z předchozích odstavců, výrok nebo příběh deklarující usmrcení a oživení téhož subjektu Hospodinem je ve všech svých výskytech organicky spojen s textem, jehož je součástí. Stojí ve službách výlučného jahvismu v jeho polemice s nároky jiných božstev, která zaštiťují mocenské struktury utlačující Izrael. Hospodinova agrese je tak nakonec namířena navenek – proti pretendentům božství, utlačovatelům Izraele nebo proti sebejistým v rámci Izraele -, jakkoli Izrael sám nebo zbožný jednatel byl v určité chvíli usmrcovaným subjektem.

To, že se výrok o usmrcování a ožívání nevyskytuje izolovaně, ale vždy jako součást myšlenkového souboru, jej chrání před výkladem, který by Hospodina vinil z arbitrárnosti. Hospodinovo jednání je kvalifikováno morálně jako spravedlivé: stíhá jen ty, kdo si to zaslouží; zasáhne-li negativní aspekt jeho svrchovanosti zbožného, pak jen dočasně; zbožný se proti negativitě může odvolat. Ačkoli by výrok o usmrcení a oživení – vzat izolovaně – mohl být pochopen jako teze o Bohu, který není ničím vázán a jedná nevypočitatelně, na základě pohnutek, jež jsou známé jenom jemu, soubor představ, s nimiž je takový výrok ve Starém zákoně – a vlastně již v babylonských skladbách *Chci chválit Pána moudrosti a Nářek umírajícího* – pravidelně spojován, ukazuje, že vázán přece jen je. Ne sice vnějšně, ale ohledy na své milosrdenství a svou věrnost, případně na svou reputaci, která by utrpěla, kdyby se nezdařil jeho projekt vytvoření lidu, který je svědectvím o něm.

V konečném důsledku tedy nemáme co do činění se svrchovaností bez hranic, ale s Bohem, jehož jedna stránka chrání druhou před zacházením do krajnosti. Jakkoli vícero starozákonních příběhů začíná projevy Hospodinovy negativity – a to i nevyprovokované jako v případě Chany, chlapce, jež vzkřísil Elijáš, Chizkijáše, Noemi a Jóba -, jejich konec je šťastný. Někdy hrdina touto cestou získá víc, než by získal přirozeným během událostí. Hospodinovo jednání a Hospodinův charakter, z něž toto jednání vychází, má tedy zcela konkrétní tvar, a pokud jde o Izrael nebo zbožné, vyznačuje se spásnou dynamikou. Usmrcování a ožívování proto nelze chápat symetricky jako výraz dvou stejně validních aspektů Božího charakteru. Hospodinův vlídný aspekt triumfuje, má poslední slovo. Svým vyzněním je tedy motiv kompatibilní se vzájemným poměrem Hospodinova trestání a slitování ve „formuli milosti“ (Ex 34,6-7 a jinde). Ta rovněž zahrnuje negativitu, avšak milosrdenství ji převyšuje.⁵⁶⁴

Uvedený myšlenkový soubor tvoří *topos* starozákonní literatury. Zůstává konstantou; mění se jen jeho sociální kontexty. Jednou je Hospodinovým protihráčem farao a egyptská božstva, jindy Pelištejci a Dágon, pak Jezábel s Baalem, posléze Asyřané, Babylóňané a Marduk/Bél. Hospodinův charakter však zůstává týž napříč širokým spektrem starozákonních látek, v nichž se motiv usmrcování a ožívování vyskytuje. Tato skutečnost významně přispívá ke koherenci starozákonního kánonu – k tomu, že jej čtenáři zpravidla vnímají jako sbírku knih, které si neprotiřečí, ale svědčí o jediné božské postavě, která nepostrádá integritu. Uvedený *topos* je tedy jedním ze stabilizačních prvků starozákonních látek.

⁵⁶⁴ Martin Prudký, „Hospodin, »Bůh milostivý« & Izrael, lid »z Boží milosti«, Teologie milosti ve Starém zákoně“ in: L. Karfíková a J. Mrázek, *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Mlýn, Jihlava, 2004, 31-39; Goldingay, *Theology*, Vol. 2, 166-170.

Jak mohlo dojít k tak rozsáhlé shodě napříč tolika biblickými spisy, v nichž jsme motiv usmrcení a oživení identifikovali? Možným vysvětlením by bylo datovat vznik látek, v nichž se motiv vyskytuje, nebo alespoň jejich redakci, do stejného období – nejspíš poexilního - a téže teologické školy. Motiv jsme však našli v textech, které pocházejí z různých teologických kruhů. Dt 32, 1S, 1 a 2Kr sice prošly deuteronomistickým zpracováním, avšak většina míst, v nichž jsme přítomnost formule či motivu prokázali – Dt 32, 1S 1-2 a 1Kr 17 – přísluší k celkům, jež existovaly samostatně před začleněním do deuteronomistických dějin (Joz-2Kr, případně můžeme chápat již Dt jako jejich předmluvu). Pravděpodobně to platí i pro 2Kr 20,1-11, protože cyklus Chizkijášových příběhů figuruje také u Izajáše (Iz 36-39). Motiv se však vyskytuje i mimo deuteronomistické dějiny – v Exodu, Rút, Jóbovi, Deuteroizajášovi, Jeremjášovi, Pláči, Danielovi a Ozeášovi.

Z těchto důvodů a také proto, že motiv je vždy integrální součástí příslušných před- či mimo-deuteronomistických kontextů, jej sotva můžeme považovat za produkt deuteronomistické dílny. K tomu přistupuje skutečnost, že motiv nachází na stránkách Starého zákona dvojí uplatnění. Jedno výborně ladí s deuteronomistickou teologií dějin, v níž „usmrcení“ je zaslouženým trestem a „oživení“ nezaslouženou milostí (Dt 32, Jr, Pl, Oz), druhé je s tímto pojetím v napětí, protože „usmrcení“ chápe jako projev Hospodinovy svrchovanosti (Ex 4, Rút, 1S 1-2, 1Kr 17, 2Kr 20, Jób, Iz 45 a 53).

Domníváme se tedy, že se jedná o motiv archaický, který byl - jak nasvědčuje jeho výskyt v mezopotamských písemnostech -, součástí širší kulturně-náboženské matrice, z níž vycházeli starozákonní autoři. Široce sdílené blízkovýchodní přesvědčení o nejvyšším Bohu, který svou moc dokazuje destrukcí a obnovou téhož – ať už na nebeské sféře nebo na člověku – využili starozákonní autoři pro potřeby jahvismu. V tom, jakým způsobem

motiv uplatnili, se projevuje specificky jahvistická výlučnost (spojení motivu s polemikou proti cizím bohům a vojensko-politické moci jejich ctitelů).

9.4 Dvě podoby motivu

Motiv se v Písmu vyskytuje ve dvou verzích. Nazvěme je „rodinná“ a „imperiální“. K první můžeme přiřadit příběh Chany, vyprávění o vzkříšení vdovina syna Elijášem a příběh Noemi. Mimobiblickou paralelou je epos o Keretovi. Tato verze usmrcení a oživení se odehrává v rodinném kontextu, ačkoli se tak v mikroměřítku mohou ilustrovat pravdy důležité pro celý národ (vzkříšení vdovina syna Elijášem) nebo se dění v rodině týká budoucnosti království (narození Samuele, otázka nástupnictví v případě Kereta).

Jak dokládá Levenson, neplodnost, případně ohrožení života – zejména v případě jediného, vyvoleného nebo oblíbeného potomka a jeho navrácení nebo náhrada jiným, je nesmírně rozšířený *topos* starozákonní literatury; a funkční ekvivalent smrti a vzkříšení. Krom případů, které jsme již zmínili, jde také o nahrazení Ábela Šétem; navrácení Izáka, který měl být obětován; Josefa, který byl pro Jákoba ztracen, ale překvapivě znovu nalezen; nahrazení Judových dvou synů dvojčaty. Zřejmou analogií ke vzkříšení chlapce Elijášem je vzkříšení syna Šúnemanky Elíšou; obdobou životního příběhu Noemi, pokud jde o ztrátu potomků a jejich náhradu, je Jóbovo drama. Levenson však jde ještě dále – za krátké rodinné příběhy k obrazu Izraele jako neplodné ženy, která však získá množství potomků. Ztrátu jediného syna také utrpí sám Hospodin, když je Izrael „pohřben“ v Egyptě a posléze v Babylónii.⁵⁶⁵ Dodejme, že i nezdárný syn z Ježíšova podobenství „byl mrtev, a zase žije“ (L 15,24).

⁵⁶⁵ Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel*, Yale University Press, New Haven, 2006, 143-144.

Druhou podobu motivu „Hospodin usmrcuje a oživuje“ jsme nazvali „imperiální“. Myslíme tím skutečnost, že formule Hospodinovy svrchovanosti je v Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 součástí vznosné réroriky, která Hospodina představuje v protikladu k jiným bohům, jimž je božství vzápětí upřeno. Také v příběhu o uzdravení Chizkijáše ze smrtelné nemoci a v knize Daniel se perspektiva rozšiřuje na pole velmocenské politiky. Imperiální podoba motivu na stránkách Starého zákona má protějšek v mezopotamských textech oslavujících Mardukovo prvenství.

V některých statích se obě podoby motivu setkávají. Chana se raduje z potomka, ale ukáže se, že Samuel má význam pro celý národ; a Hospodin, který se Chaně dal poznat jako ten, kdo usmrcuje a oživuje, prokáže tutéž svrchovanost volbou krále a jeho vítězstvími nad Pelištejci. Elijášův mocný čin ve prospěch vdovy se odehrává v prostředí minimálního počtu postav, za zavřenými dveřmi – a přesto je příkladem Hospodinova panství na území Baala.

9.5 Teodicea, vzkříšení a monoteismus

Hospodin je na stránkách Starého zákona vyznáván jako „živý Bůh“ (לֵ֣לֶךְ אֱלֹהִים Joz 3,10; אֱלֹהִים חַיִּים Jr 10,10). V napětí s tímto vyznáním stojí lidská smrtelnost. Obě skutečnosti však nepředstavují nutný protimluv. Vícekrát se totiž zdůrazňuje, že člověk není Bůh a liší se od něj právě svou křehkostí. Určitým řešením byla kontinuita rodu. Ta brala vážně smrtelnost jednotlivce i to, že Hospodin je věrný slibu danému Abrahamovi či Davidovi. Vzkříšení mrtvých tedy není jediným možným řešením, jež by smířilo Hospodinovu preferenci života před smrtí s faktem lidské smrtelnosti.

Zároveň však ve Starém zákoně zaznívá nespokojenost nad lidským údělem. Jsou to povzdechy nad délkou života a nad tím, že smrt učiní konec

jak hříšníkovi, tak zbožnému. To druhé, jež příznačně podtrhuje Kazatel (2,16; 8,14; 9,2), zavdává příčinu nihilismu. Proč usilovat o zbožnost a moudrou správu svých věcí, když smrt tak jako tak všechny rozdíly eliminuje? Nicméně autor knihy Kazatel nenechá svou skepsi dojít do krajnosti; omezuje ji na situaci člověka „pod sluncem“. Počítá s tím, že – patrně mimo horizont pozemského života – Bůh každého postaví před soud (12,14).

Jestliže však mnohé starozákonné texty existenci posmrtného soudu nepostulují, jaké řešení mohou nabídnout, pokud jde o otázku odměny spravedlivých a trestu bezbožných? Vesměs spoléhají na to, že ke zúčtování dochází v rámci pozemského života. Život spravedlivého je pak prohlašován za delší a požehnanější než život hříšníka. Spravedlivý žije s vědomím, že na něj Hospodin pohlíží vlídným okem. Proto se nemusí bát nouze ani protivníků. Svou smrt přežije v potomcích a dobré pověsti. Za svého života je sice spravedlivý vystaven těžkým zkouškám, bude-li však i v nich věrně lnout k Hospodinu, může pro něj nakonec vše skončit jen dobře.

Žalmista vyznává: „Ty jsi mi dal zakusit četná zlá soužení a zase mi život vracíš“ (Ž 71,20). Jeho slova jsou formuli z Dt 32,39 a 1S 2,6 velmi blízká. Motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“ tedy můžeme číst spolu s texty, jež vypovídají o těžké zkoušce, již sesílá Hospodin, avšak posléze z ní dává vyvážnout. V tomto smyslu motiv nevypovídá o smrti a vzkříšení, ale o životní krizi a jejím úspěšném zdolání s Boží pomocí. Starozákonní hrdina je vydán na pospas Hospodinově svrchovanosti, nicméně jak se jeho příběh odvíjí dále, dochází zadostiučinění – v rámci pozemského života (viz Noemi, Chana, Chizkijáš, Jób a jeho babylonský protějšek ze skladby *Chci chválit pána moudrosti*).

Bůh sice může „usmrtit“ koho chce – dokonce i zbožného -, má však pro něj přichystáno „oživení“, které zpravidla převyšuje jeho předchozí zkušenost. Kompenzací Chaniny bezdětnosti nebyl ledajaký syn, ale vůdce Izraele, který

bděl nad vznikající monarchií; krále pomazával i vyhlašoval jejich zavržení. Jób vychází z přetěžké zkoušky nejen s rodinnou a materiální kompenzací, ale s novým poznáním Boha: „Jen z doslechu o tobě jsem slyšel, teď však jsem tě spatřil vlastním okem“ (Jb 42,5).⁵⁶⁶

Jakkoli si velká část starozákonních látek vystačí se zadostiučiněním v přítomném životě a tento horizont tedy v mnoha případech postačuje k rozvinutí motivu „Hospodin usmrcuje i oživuje“, formule v Dt 32,39 a 1S 2,6 zaznívá absolutním způsobem, který omezování nepřipouští. Proto jsme se museli ohradit proti Gillmanovi a Johnstonovi, kteří – na základě datování rozvinuté víry ve vzkříšení do poexilního období – odmítají připustit přítomnost této víry zejména v písni Chany, jež je v 1S zasazena do předmonarchické doby.⁵⁶⁷ Oproti tomu Klein a Dietrich zde vidí alespoň předstupu víry ve vzkříšení, byť Dietrich umísťuje výrok „Hospodin usmrcuje i oživuje“ do poexilní, tj. mladší ze dvou vrstev, jež podle něj 1S 2,1-10 tvoří. Důvodem datování výroku do poexilní doby je mu - mezi badateli obvyklé - spojení rozvinuté víry ve vzkříšení s poexilní dobou.⁵⁶⁸

Otázka datování Dt 32,39 a 1S 2,6 a tím i otázka, zda výroky o usmrcení a oživení mohly být míněny jako vyznání Boha, který křísí mrtvé (tedy nejen vysvobozuje z předčasné smrti), je podle našeho nálezu spojena s datováním radikálních monoteistických vyznání, pro něž tvoří zmíněná formule podpurný materiál. Podle Marka S. Smithe souvisel vzestup monoteistické rétoriky v Judsku s centralizací kultu a královskou teologií, v níž nad světem vládne Hospodin prostřednictvím svého pomazaného v Jeruzalémě. V duchu klasické analogie „jako v nebi, tak i na zemi“ odpovídala soustředění moci v rukách

⁵⁶⁶ Na tuto zákonitost upozorňuje Goldingay na příkladu Daniele, který byl po zkouškách povýšen (Dn 1-6); Nebúkadnesara, který byl zbaven království a posléze za krále znovu ustanoven, avšak nyní již s pravdivým vědomím toho, kdo je Králem nad králi. Goldingay, *Daniel*, 90.

⁵⁶⁷ Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost*, 58-59; Johnston, *Shades of Sheol*, 218-220.

⁵⁶⁸ Ralph W. Klein, *1 Samuel*, WBC, Vol. 10, Word, Dallas, 1983, 17-18; Walter Dietrich, *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.2. (1Sam 2,1-4,1a), Neukirchener-Vluyn, Neukirchen, 2003-2006, 91.

panovníka víra v jediného vládce v nebi. Zároveň dřívější představa rodiny bohů – patrně díky rozvolnění klanových struktur – ustupuje představě jediného božského monarchy na špici státního aparátu. Nebeský vládce svěřuje svému pozemskému zástupci moc nad mýtickými nepřáteli.⁵⁶⁹

Zde můžeme identifikovat jednu z myšlenkových linií, jež přispívají ke vzniku víry ve vzkříšení ve starém Izraeli: personifikované síly zmaru a proti nim Hospodin jako válečník spolu se svým pozemským zástupcem. Jestliže Hospodinu v tomto odvěkém boji patří vítězství, pak je to vítězství nad vším, co ohrožuje život – vítězství nad smrtí. Vznikal-li tento typ monoteismu již v souvislosti s ustavením království – a Smith si dovede představit, že i 1S 2,2 pochází z pozdní doby královské – pak možná není nutné spojovat výrok z 1S 2,6 až s poexilní dobou.

Je také podstatné, že Smith postuluje kontinuitu mezi starším *henolatrickým* vyznáváním Hospodina jako jediného Boha Izraele a vývojem v době královské, kdy se Izrael dostal do kontaktu s velmocemi – Asýrií a Babylónií -, v kterémžto kontextu se víra v pouze kmenového Bohajevila anachronická.⁵⁷⁰ Máme za to, že k růstu víry ve vzkříšení je třeba přistupovat analogicky. Ani v jejím případě se nejedná o nějaké *ad hoc* řešení, k němuž by se Izraelci nedopracovali bez zkušenosti exilu a vystavení kulturnímu vlivu Persie. Jak dokládá Levenson, představa vzkříšení měla své místo již v kenaanských písemnostech doby bronzové (*Baalovský cyklus; O Keretovi*), tedy na domácí půdě. Tato víra v Izraeli rostla a získávala svou charakteristickou podobu na základě zkušeností s Hospodinem, který Izrael vysvobodil ze smrti v jejích rozmanitých podobách, počínaje darem potomka Abrahamovi a vyvedením z Egypta. K tomu přistupuje skutečnost, že v případě nejexplicitnější formulace víry ve vzkříšení (Dn 12,1-3) lze

⁵⁶⁹ Mark S. Smith, *The Origins of Biblical Monotheism*, Oxford University Press, New York, 2001, 157-165.

⁵⁷⁰ Smith, *Biblical Monotheism*, 154.

dohledávat, na co navazuje – na izajášovské texty a Ozeáše. Ani v případě monoteismu, ani ve věci vzkříšení tedy exilní a pozdější formulace nepředstavují nějaké novum, ale rozvinutí toho, co Izrael o Hospodinu vyznával již dávno.

K vývoji ovšem v některých ohledech docházelo. Zajímavá je třeba debata uvnitř starozákonního kánonu týkající se přičitatelnosti viny otců synům. Jak ukázal Gillman, mladší texty tíhnou k individualistickému pojetí.⁵⁷¹ Tomuto vývoji odpovídá posun od představy nesmrtelnosti rodu nebo vzkříšení národa ke vzkříšení jednotlivců, kteří budou souzeni každý sám za sebe (Dn 12,1-3).

V otázce, zda výrok „Hospodin usmrcuje a oživuje“ mohl být míněn jako výraz víry ve vzkříšení mrtvých, je pro nás vedle jeho spojení s monoteistickým vyznáním důležité také jeho zasazení do kontextu konfliktu a Božího soudu. V případě 1S 2,1-10 i Dt 32 jsme shledali, že výrok je nedílnou součástí ostré polemiky; je plodem konfliktu mezi utištěnými spravedlivými či Izraelem na straně jedné a jejich utiskovateli na straně druhé. Soud, který oba texty ohlašují, spočívá v tom, že se Hospodin ujme nuzných nebo utiskovaného Izraele a poníží jejich protivníky. To je ovšem konflikt téhož druhu, jaký vedl k vyjádření naděje vzkříšení spolu s rozlišením dvou protikladných údělů v Dn 12,1-3.

Goldingay nahlíží výměnu údělů v Dn 12,1-3 - potření utiskovatelů či zrádců a vyvýšení věrných - ve světle dřívějších textů, zejména žalmových, a také výslovně 1S 2,6-8.⁵⁷² Vzkříšení je předpokladem i projevem eschatologického zadostiučinění. Daniel a jeho přátelé sice mučednické smrti unikli, jiní Hospodinovi vyznavači však nikoli – zejména za Antiochova

⁵⁷¹ Gillman, *Vzkříšení a nesmrtelnost*, 81-82.

⁵⁷² Goldingay, *Daniel*, 306–309.

pronásledování, v reakci na něž kniha Daniel vznikla. V případě mučedníků již kompenzace v tomto životě nepřipadá v úvahu. Spravedlnosti však bude učiněno zadost při vzkříšení mrtvých. Protože 1S 2,1-10 a Dt 32 anticipují podstatný rys Dn 12,1-3, jímž je Boží soud – výměna rolí, při níž jsou arogantní hříšníci potřeni a dříve utištění spravedliví vyvýšeni -, reflektují drama, jež je svou povahou eschatologické a do tohoto kontextu výrok o vzkříšení výborně zapadá. Konečné obhájení nuzných či utiskovaného Izraele ovšem vyžaduje nový svět, v němž již pro útisk nebude místo; z nějž budou agresori vyloučeni (Dn 2,44). Předpokladem likvidace všech sil nepřátelských Bohu a jeho lidu je monoteismus. Jako nejmocnější a tedy jediný Bůh hodný toho jména může Hospodin svým věrným garantovat konečné vítězství práva a života.

9.6 Monoteismus, ne toliko *henolatrie*

Výpovědi z Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 – podobně jako starozákonní příběhy svědčící o vysvobození ze smrti (syna vdovy, Chizkijáše či Daniele a jeho přátel) - jsou výpovědi polemické a maximalistické. Upírají božství všem jiným pretendům. V tomto smyslu představují vyhrocenější podobu izraelské víry než starší *henolatrické* formulace, jež se spokojují s prohlášením, že Izrael je zavázán pouze Hospodinu, protože ten jej vyvedl z Egypta (Ex 20,2-3), zatímco uctívání jiných bohů jinými národy se nestává předmětem zájmu – leda že by se hrozilo stát Izraeli svodem. V případě Dt 32,39, 1S 2,6, Iz 45,7 a jejich narativních ekvivalentů však již můžeme mluvit o monoteismu; o popření reality jiných bohů.

Souhlasíme s Martinem Prudkým, pokud jde o zjištění, že Deuteroizajášova rétorika, v níž zaznívá, že jiného boha není, úzce souvisí

s tvrzením, že mimo Hospodina není žádný spasitel (Iz 45,21).⁵⁷³ Tutéž souvislost jsme konstatovali v případě Dt 32, kde je status bohů ambivalentní: jsou (svod) a nejsou (záchrana).⁵⁷⁴ Nemůžeme se však ztotožnit s tvrzením, že Deuteroizajáš řeší pouze soteriologii a nikoli ontologii. Obměnou tohoto tvrzení je „vztah, nikoli ontologie“. Prudký upřesňuje, že míní „vztah založený v soteriologickém díle Božím“; tj. výlučný vztah Izraele k Hospodinu, jenž je mu uložen na základě vyvedení z Egypta, jímž však není řečeno, že Hospodin je jediným myslitelným Bohem (monoteismus); je pouze jediným pro Izrael.⁵⁷⁵

Jakkoli Prudký výstižně popisuje, na jakém základě je izraelská *henolatrie* (služba jedinému Bohu) postavena, odmítáme představu, že by tato podoba víry postihovala celé starozákonní svědectví, zejména že by výroky z Dt 32,39, 1S 2,6 a Iz 45,7 nevyznávaly monoteisticky; tj. že by nepopíraly samotnou existenci jiných bohů. V tomto bodě jde Prudký proti badatelskému konsenzu, který se zmíněným posunem ve víře Izraele počítá.⁵⁷⁶ Jestliže pouze Hospodin je s to vysvobodit, jakou ontologickou realitu je možné přiznat jiným bohům? A pokud jim není možné přiznat bytí jakožto bohům, nedostáváme se přece jen k monoteismu?

Je těžké představit si, že Izraelci, kteří svou víru vyznávají pomocí absolutních formulí z Dt 32,39, 1S 2,6 a Deuteroizajáše, při setkání se svými sousedy v Babylónii řeknou: „Pro nás je sice Hospodin jediným Bohem; vy zase věříte, že Marduk je prvním mezi bohy, ale mezi naší a vaší vírou není žádný rozpor. Buď vyznáváme téhož Boha pod různými jmény, nebo je tomu tak, že vlastně máte pravdu vy i my – každý v rámci svého náboženství. Nikdo

⁵⁷³ Martin Prudký, „Vztah k jiným náboženstvím ve Starém zákoně“ in *Křesťané a jiná náboženství*, Návrat domů, Praha 2004, 18.

⁵⁷⁴ Viz kapitoly 1.1.3 a 5.6.2.

⁵⁷⁵ Prudký, „Vztah k jiným náboženstvím ve Starém zákoně“, 7-8.

⁵⁷⁶ Smith, *Biblical Monotheism*, 179, 193; Römer, *Deuteronomistic History*, 114; Römer, *Skrytý Bůh*, 23, 112-114; Gross a Kuschel, *Bůh a zlo*, 42; Feldmeier and Spieckermann, *God of the Living*, 95, 104.

však nemůžeme vystoupit z vlastního myšlenkového systému a posoudit otázku platnosti našich vyznání nezaujatě.“

Jistě, ve starozákonním obrazu světa cizí bohové „jsou“ a potud se víra Izraele liší od filozofického monoteismu, jenž postuluje jeden výchozí princip světa, jeho „hybatele“. V tom nelze než dát Prudkému za pravdu. Mluvíme-li přesto v souvislosti se zmíněnými texty o monoteismu, pak je třeba upřesnit, že máme na mysli dynamický monoteismus, tedy monoteismus, v němž není Hospodinova jedinnost od počátku zřejmou a nezpochybnitelnou daností, ale něčím, co je rozpoznáno díky sérii Hospodinových vítězství nad jinými bohy,⁵⁷⁷ kteří jsou takto demaskováni jako entity, jež se s Hospodinem nemohou měřit a nepatří do stejné kategorie; tj. bohy nejsou, takže v kategorii „Bůh“ je nakonec pouze jeden – Hospodin.

To má ovšem důsledky pro vztah Izraele k jiným národům a zejména jejich náboženstvím. Podoba starozákonní víry, jak ji rekonstruuje Prudký, je pouze introvertní. Izraelci uvnitř své komunity sice vyznávají svůj jedinečný vztah k Hospodinu, ale okolní národy tím neobtěžují. Nicméně najde-li někdo z cizinců vztah k Hospodinu, smí se k Izraeli připojit. Vyhlídka ohledně cesty pohanů na Sijón a uznání Boha, který tam sídlí, je podle Prudkého záležitostí eschatologických vizí (Za 8,20-23; Iz 19,19-25), ne přítomnou agendou.⁵⁷⁸ V tomto modelu ovšem není místo pro výroky jako „uvádějte národům ve známost jeho skutky“ (Ž 105,1; Iz 12,4) nebo izajášovské texty, jež prohlašují Hospodinova služebníka za „světlo pronárodům“ a spásu „do končin země“ (Iz 49,6).

Určitý druh uzavřenosti do sebe a v krajním případě i ochotu uznat jiná náboženství jako něco, co Hospodin dává jiným národům (Dt 4,19) sice na stránkách Starého zákona nacházíme, ale dodejme, že starozákonní svědectví

⁵⁷⁷ Jon D. Levenson, *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, Princeton, 1988, xvi.

⁵⁷⁸ Prudký, „Vztah k jiným náboženstvím ve Starém zákoně“, 20.

zahrnuje i smělejší, vyznavačsky expanzivní linii, na niž pak naváže Nový zákon – v souvislosti s eschatologickou událostí, jíž je vzkříšení Ježíše Krista a jeho vyvýšení na místo nejvyšší autority (Mt 28,18-20). Deuteroizajáš nejen že tváří v tvář ctitelům jiných bohů vyznává svou víru v Hospodina způsobem „zde jsem a nemohu jinak“, ale zachází mnohem dále, když jejich víru a praktiky hrubě karikuje (např. Iz 44,9-20).⁵⁷⁹

Podobně Pavel, na něž Prudký odkazuje,⁵⁸⁰ neříká jen, že jsou mnozí bohové a páni, zatímco pro křesťany jen jediný Bůh – Otec - a jediný Pán – Kristus (1K 8,5-6). To by skutečně znělo jako *henolatrie*. Pavel nejprve prohlásí, že „modly ani bohové tohoto světa nic nejsou a že jest jen jeden Bůh“ (v. 4). Pak na okamžik existenci „bohů“ připustí, ale je zřejmé, že je dává do uvozovek. Za skutečné bohy je nepovažuje. Své rozpaky nad aplikací výrazu „bůh“ na někoho jiného než na Otce Ježíše Krista dává Pavel najevo užitím slovního spojení „tak zvaní bohové“ ve v. 5 (λεγόμενοι θεοί).⁵⁸¹ Přistupuje v této chvíli na terminologii, jež mu není vlastní. Sám raději mluví o „mocnostech“ a „silách“ (Ř 8,38; 1K 15,24), než o „bozích“. Nakonec prohlásí, že „co pohané obětují, obětují démonům, a ne Bohu“ (1K 10,20).⁵⁸² Pavlův postoj k jiným náboženstvím zřetelně odráží jeho misijní záměr. Jejich stoupence vede k tomu, aby „se obrátili od model k Bohu“ a „sloužili Bohu

⁵⁷⁹ Srov. výraz „ne-bůh“ (לֹא־אֱלֹהִים) v Dt 32,21.

⁵⁸⁰ Prudký, „Vztah k jiným náboženstvím ve Starém zákoně“, 8.

⁵⁸¹ Znění ČEPu jsme uvedli v hlavním textu. ČSP překládá „takzvaní ‚bohové‘“, NRSV „so-called gods“. Diskutovanému oddílu se věnují např. Reinhard Feldmeier and Hermann Spieckermann, *God of the Living: A Biblical Theology*, Baylor University Press, Waco, 2011, 110-111. Také oni mluví o Pavlově monoteismu. Podobně E.P. Sanders, *Paul*, Oxford University Press, Oxford, 1991, 34-35. Dunn připojuje odkaz na Ga 4,8: „Dříve jste však neznali Boha a byli jste otroky bohů, kteří ve skutečnosti bohy nejsou.“ Má za to, že Pavel v 1K 8,5-6 přistupuje na řeč o „bozích“ jen proto, aby tváří v tvář pohanským představám znovu potvrdil, že Bůh je pouze jeden. James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998, 36-38.

⁵⁸² Watts dává novozákonní řeč o démonech, včetně 1K 10,20, do souvislosti s Dt 32,17; Ž 96,5 a 106,37 v septuagintním znění. Rikki E. Watts, *Isaiah's New Exodus in Mark*, Baker Academic, Grand Rapids, 2000, 157.

živému a skutečnému“ (1Te 1,9; srov. 1K 12,2). Z Pavla tedy sotva můžeme učinit zastávce tolerantní *henolatrie*.

9.7 Novozákonní zúročení motivu

Pavel tedy nahlíží problematiku cizích bohů - otázku, nakolik jsou reální - zcela v linii starozákonních oddílů, jimž jsme se věnovali. Je to jeden z řady momentů, které přispívají k celkové soudržnosti křesťanského kánonu. Totéž můžeme říci o Lukášově a Pavlově využití motivu Božího svrchovaného převrácení rolí tím, koho Bůh vyvoluje (tj. motivu, s nímž se v Chanině písni setkáváme v bezprostřední blízkosti motivu „Hospodin usmrcuje i oživuje“). Motiv usmrcení a oživení působeného Hospodinem na témže subjektu se stále vrací v listu Římanům, kde jej Pavel aplikuje na Izrael, jednotlivce i celé lidstvo. Motiv tak tvoří podstatnou součást Pavlovy argumentace. Pokud jde o nynější duchovní úpadek a budoucí slávu Izraele, apoštol odkazuje na Dt 32, takže je zřejmé, že rezonuje s teologií dějin, již tato kapitola načrtává.

Dnešní novozákonníci snáze ocení Pavlův zájem o spásu Izraele, nejen jednotlivců. Když Calvin tuto Pavlovu prioritu ztratil ze zřetele a jeho učení vztáhl na věčné zatracení nebo spásu jednotlivce, o nichž Bůh rozhodl předem, došlo k deformaci Pavlovy zvěsti. Pavel k tomu sice zavdal příčinu tím, že v listu Římanům 9,9-18 zachází v nauce o vyvolení mnohem dále, než je na jiných místech Písma obvyklé, nicméně svůj důraz na Boží svrchovanost Pavel v téže epištole vyvažuje důrazem na Boží milosrdenství (Ř 11,26; 32) – zcela v intencích formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“.

Pavel je schopen říci několik věcí zároveň: (1) Bůh nikoho apriorně nezavrhuje. Dává lidem duchovní poznání, avšak ti si jej neváží. Zatvrzení hříšníka je pouze utvrzením na cestě, kterou si sám zvolil (Ř 1,18-32). (2) Bůh nikomu nic nedluží. Ke spáse vede ty, jež si vyhlédl a

způsobem, který stanovil (Ř 9-11). (3) Boží milosrdenství vítězí nad soudem. Hospodin se sice na čas odvrátil od Izraele, aby dal příležitost pohanům; nakonec se však k Izraeli vrátí, takže celý Izrael dojde spásy (Ř 11,26). Židy i pohany Bůh „uzavřel pod neposlušnost, aby se nade všemi slitoval“ (Ř 11,32). Křehká rovnováha těchto teologických důrazů v Pavlově listu Římanům vzala za své, když se Calvin přidržel jediného z nich a tak dospěl k představě nespravedlivého a krutého Boha, který mnohé zavrhuje, ještě než se mohou projevit, a spásu před nimi ukrývá, zatímco jiným – stejně hříšným – ji zjevuje. Luther měl lepší vhled do Pavlovy dialektiky a záliby v paradoxu.

Ohledně vztahu starozákonní a novozákonní zvěsti – pokud jde o téma překonání smrti či vzkříšení – můžeme ve stručnosti říci dvojí. Jednak se zde projevuje kontinuita - Starý i Nový zákon vyznávají Boha, který se zastává svých věrných a vysvobozuje je ze smrtelného nebezpečí -, jednak diskontinuita: vzkříšení Ježíše Krista je novum, radikálně nové řešení lidské smrtelnosti, s jakým valná část Starého zákona ještě nepočítá. Na pozadí Starého zákona, který – s několika málo výjimkami – pozitivní posmrtnou existenci nebo obnovu těl rozpadlých na prach do své vize nezahrnuje, můžeme snáze porozumět nadšení apoštolů, kteří se vydali do celého světa se zprávou o Kristově vzkříšení.

Ve světle naší studie motivu „Hospodin usmrcuje i oživuje“ můžeme říci, že Ježíšovo vzkříšení je nové v tom smyslu, že představuje eschatologickou událost a uvádí na scénu individuální nesmrtelnost – na rozdíl od příběhů Chany, Noemi či Jóba, pro něž byla nesmrtelnost k dispozici pouze v pokračování potomstva; a oproti Chizkijášovi, který se musel spokojit s pouhými patnácti roky života navíc. Se jmenovanými postavami však Ježíš sdílí jednak to, že když podstoupil smrt, byl poddán Hospodinově svrchovanosti v jejím negativním aspektu, jednak to, že Hospodinova

negativita nebyla ani v Ježíšově případě jeho posledním slovem, ale pouze cestou ke kvalitativně vyššímu modu existence. V Ježíšově smrti a vzkříšení tedy rozpoznáváme jak to nové, bezprecedentní, tak Boží charakteristické jednání.

9.8 Etické a pastorační implikace

Výrok o Bohu, který usmrcuje i oživuje je od svých mezopotamských počátků výrokem jak o Boží svrchovanosti, tak o Božím milosrdenství. Svrchovaný Bůh sice může rozdílet zlo i dobro dle svého uvážení, do hry však vstupuje druhý aspekt Božího charakteru, jímž je tendence prokazovat člověku dobro. Boží milosrdná stránka působí ve prospěch člověka a zajišťuje, že se Boží ničivý potenciál uplatní jen málo; je spíše jen výstražným duněním hromu v dáli, kontrastním pozadím, na němž se vyjevuje nesamozřejmost prokázaného dobrodiní. Takto je Bůh zakoušen svým ctitelem. V případě Božích odpůrců však hrozí, že se Boží ničivý potenciál uplatní v plné míře.

Na stránkách Starého zákona si však každý aktér sám volí, na kterou stranu se přidá. Něčí odsunutí na vedlejší kolej nebo dokonce násilné odstranění ze scény Božím zásahem Starý zákon vždy zdůvodňuje signifikantním morálním selháním aktéra. Tímto důrazem na morální kvalitu jednání jako něco zásadního pro vztah mezi Bohem a člověkem se Starý zákon liší od jiné blízkovýchodní literatury, v níž bohové vystupují vůči lidstvu tvrdě z malicherných (viz rozdílná zdůvodnění potopy v *Atrachasisovi* a v Genezi) či neznámých (*Chci chválit pána moudrosti*) příčin.

Přítomnost motivu v *Nářku umírajícího* a *Chci chválit pána moudrosti* - spolu s jeho poměrně hojným zastoupením ve Starém zákoně - vypovídá o odvěké snaze člověka objevit obecně platné vzorce, jimiž se svět řídí.

Pojmově realitu uchopit, je způsob, jak jí čelit. V případě motivu usmrcení a následného oživení ze strany svrchovaného božstva se jedná o efektivní zpracování zkušenosti s temnou stránkou světa. Výsledná formulace zlo plně podřizuje jedinému Bohu, který je vposledu dobrý. Říci, že Bůh zlo působí, pak není rouháním, ale uznáním jeho vlády nad všemi ostatními silami. Ačkoli zlo působí, sám zlý není; spíše jen vzbuzuje bázeň.

Motiv tedy představuje jeden ze způsobů, jak se vyrovnávat s realitou, jež je vůči člověku antagonistická. Jiný náhled představovalo přesvědčení o pluralitě bohů s různými sférami působnosti a vzájemnou rivalitou. Na stránkách Starého zákona je ovšem nejvýraznější alternativou sledovaného motivu retribuční schéma, podle něž dobré jednání Hospodin odměňuje a zlé trestá. Protože deuteronomistická perspektiva s kauzálním vztahem mezi lidským selháním a Božím trestem starozákonní literatury dominuje, bylo by pro čtenáře snadné spojovat lidské neštěstí s hříchem se železnou pravidelností (J 9,2). Pozornější četba deuteronomistických dějin (Gn-2Kr) však odhalí skutečnost, že i autoři této knihovny, jejichž prioritou bylo zdůvodnit exil neposlušností Izraele vůči Tóře, přece jen ponechali prostor pro situace, v nichž bylo zlo důsledkem Hospodinova svrchovaného jednání s tímž subjektem ve dvou fázích. Mimo rámeček deuteronomistických dějin tímto směrem ukazují také příběhy Noemi, Jóba a Trpícího služebníka.

Ovšem striktní rozlišování mezi texty, v nichž je člověk shledán vinným a v nichž ne, by zřejmě znamenalo vnášení moderní agendy do starověkého textu, který počítá s vinou každého člověka, byť někdy jen v obecné rovině: „vždyť před tebou nikdo z živých není spravedlivý“ (Ž 143,2). Chizkijáš je zbožný král; ohlášení jeho smrti přichází bez zdůvodnění, a přesto ve své děkované modlitbě říká: „za sebe jsi odhodil všechny mé hříchy“ (Iz 38,17). Ve formuli „Hospodin usmrcuje i oživuje“ jde v první řadě o Boží svrchovanost, o

asymetrii moci mezi ním a člověkem. Z toho hlediska pak vina či nevina člověka není tím nejdůležitějším. V každém případě je člověk odkázán na Hospodinovo slitování.

Morální závazek, jenž plyne z víry v Boha, který usmrcuje a oživuje, se týká především uznání tohoto Boha jako jediného pravého a odvrácení se od všech pretendentů božství. Aplikaci motivu usmrcení a oživení na oblast mezilidských vztahů komplikuje skutečnost, že formule z Dt 32,39 / 1S 2,6-7 je výpovědí o Hospodinu, ne o člověku. Pro uplatnění našeho motivu ve sféře mezilidských vztahů bude rozhodující, jak chápeme rozsah kompetencí, jež Hospodin deleguje na člověka – zda či do jaké míry Hospodin člověka volá, aby na sebe vzal roli soudce a trestatele. Ovšem i v případě, že k tomu oporu v Písmu najdeme, sledovaný motiv nás vede k tomu, abychom neztratili ze zřetele to, že Hospodinovy sankce – při těch, kdo se pod jeho vládu pokoří – nakonec vedou k rehabilitaci člověka.

Zahrnuje motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“ příslib vysvobození ze smrtelného ohrožení či těžké nemoci? Víra, již tento motiv hlásá, člověku v nouzi umožňuje svěřit se Boží svrchovanosti způsobem, který je pokorný i doufající. Evangelijní příběhy akcentují důvěru trpících v Boží milosrdenství, jmenovitě ve zprostředkování pomoci Ježíšem. Máme však za to, že Ježíšova nabídka přichází do rámce již vžitého respektu vůči Boží svrchovanosti, včetně Boží kompetence způsobit zlo (Mt 10,29; 26,42). Shledáváme také určité napětí mezi evangelijními příběhy o uzdravení, jež mají vždy šťastný konec, a naukovými, případně pašijními sekvencemi evangelií, v nichž přichází ke slovu Boží svrchovanost.

Pokusíme-li se o syntézu těchto dvou prvků, můžeme spolu s apoštolem Pavlem říci, že Kristus je Boží jednoznačné „Ano“ vůči člověku (2K 1,19-20) – avšak s výhradou, že takto je Kristus zakoušen pouze tehdy, když se k nám přiblíží Boží království, ne paušálně; a v pozemském životě vždy jen

předběžně. Boží „Ano“ k člověku je zarámováno jeho svrchovaností, což člověku neumožňuje cokoli si vyvzdorovat. V odpověď na konkrétní prosby trpícího může být v krajním případě i „Ano, ale až v novém světě“ (parafrázujeme Ř 8,15-39, 2K 12,9). Proto ani dnes neztrácejí starozákonní texty, jež vypovídají o Hospodinově negativním působení svého významu. Motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“ uchovává místo pro tragično, avšak zasazuje je do rámce, který je vposledu nadějný. Tragično nepopírá, ale odnímá jeho hrůzu.

Seznam literatury

Bible a slovníky

BibleWorks 8: Software for Biblical Exegesis and Research, BibleWorks, LLC, Norfolk, 2008

Bible: Český ekumenický překlad, Česká biblická společnost, Praha, 2006

Bible: Český studijní překlad, Křesťanská misijní společnost, Praha, 2009

Bible kralická, 1613

Heller, Jan *Vocabularium biblicum septem linguarum - Biblický slovník sedmi jazyků*, Vyšehrad, Praha, 2000

The Holy Bible: New Revised Standard Version, Thomas Nelson Publishers, Nashville, 1989

Monografie

Allen, Leslie C. *Ezekiel 20–48, WBC*, Vol. 29, Word, Dallas, 1990

_____. *Psalms 101–150, Word Biblical Commentary*, Vol. 21, Word, Dallas, 2002

Bar-Efrat, Shimon *Das erste Buch Samuel: ein narratologisch-philologischer Kommentar*, Kohlhammer, Stuttgart, 2007 (původní vydání: Am Oved, Tel Aviv, 1996)

Barr, James *The Garden of Eden and the Hope of Immortality*, SCM, London, 1992

_____. *The Concept of Biblical Theology*, Fortress, Minneapolis, 1999

Bottéro, Jean *Nejstarší náboženství: Mezopotámie*, Academia, Praha, 2005

Bovon, François, *Das Evangelium nach Lukas*, 1. Teilband, *Lk 1.1-9,50*, Benziger, Neukirchen, 1989

- Boyd, Gregory A. *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God*, Baker, Grand Rapids, 2000
- Brown, Raymond E. *The Birth of the Messiah: A Commentary on the Infancy Narratives in Matthew and Luke*, Image, Garden City, 1979
- Brož, Jaroslav „Τέλος νόμου a interpretace Ř 9,30-10,10“ in: Ladislav Tichý a Dominik Opatrný (eds.), *Apoštol Pavel a Písmo*, Univerzita Palackého, Cyrilometodějská teologická fakulta, Olomouc, 2009
- Blenkinsopp, Joseph *A History of Prophecy in Israel*, Westminster JKP, Louisville, 1996
- Brueggemann, Walter *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology*, Fortress, Philadelphia, 1988
- _____. *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress, Minneapolis, 1997
- _____. *Isaiah 40-66*, Westminster, Louisville, 1998
- Břeňová, Klára *Smrt a existence po smrti v biblickém Izraeli v kontextu představ starověkého Předního východu*, Academia, Praha, 2011
- Bush, Frederic W. *Ruth, Esther*, Word Biblical Commentary, Vol. 9, Word, Dallas 1996
- Calvin, Jean *Harmony of the Law*, Vol. 3, <www.ccel.org>
- _____. *Harmony of the Law*, Vol. 4, <www.ccel.org>
- _____. *Isaiah*, Vol. 3, <www.ccel.org>
- _____. *Institutes of the Christian Religion*, <www.ccel.org>
- Clines, David J.A. „The Theology of the Flood Narrative“ in *On the Way to the Postmodern II: Old Testament Essays, 1967-1998*, Vol. 2, JSOT, Suppl. 293, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1998
- Craigie, Peter C. *Psalms 1-50, WBC*, Vol. 19, Word, Dallas, 1983
- Čapek, Filip „The Double Rhetoric of Brueggemann's Theology: Hegemony as a Rhetorical Construct“, in *Communio Viatorum*, 1/2001, 60-76

- DeVries, Simon J. *1 Kings*, *Word Biblical Commentary*, Vol. 12, Word, Dallas, 2003
- Dietrich, Walter *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.1. (1Sam 1,1-2,10), Neukirchener-Vluyn, Neukirchen, 2003-2006
- _____. *Samuel*, Bd. 8.1.1/1.2. (1Sam 2,1-4,1a), Neukirchener-Vluyn, Neukirchen, 2003-2006
- Drda, Adam „Muž, který se vzepřel: Příběh Richarda Glazara“ in: Adam Drda a Mikuláš Kroupa, *Neznámí hrdinové - řekli ďáblovi "NE"*, Edice ČT, Praha, 2014
- Dubovský, Peter et al. *Genezis*, Dobrá kniha, Trnava, 2008
- Dunn, James D.G. *The Theology of Paul the Apostle*, Eerdmans, Grand Rapids, 1998
- _____. *Romans 1–8*, *Word Biblical Commentary*, Vol. 38A, Word, Dallas, 1998
- Durham, John I. *Exodus*, *Word Biblical Commentary*, Vol. 3, Word, Dallas, 1987
- Eichholz, Georg *Die Theologie des Paulus im Umriss*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1991
- Farris, Stephen *The Hymns of Luke's Infancy Narratives: Their Origin, Meaning and Significance*, JSOT Press, Sheffield, 1985
- Feldmeier, Reinhard and Spieckermann, Hermann *God of the Living: A Biblical Theology*, Baylor University Press, Waco, 2011
- Finkelstein, Israel a Silberman, Neil Asher *Objevování Bible: svatá Písma Izraele ve světle moderní archeologie*, Vyšehrad, Praha, 2010
- Fohrer, Georg *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, De Gruyter, Berlin, 1972
- Fokkelman, Jan P. *Narrative Art and Poetry in the Books of Samuel*, Vol. 4, Van Gorcum, Maastricht 1993

- Fischer, Irmtraud *Rut, Herders theologischer Kommentar zum Alten Testament*, Herder, Freiburg, 2001
- Gabriel, Mark A. *Jesus and Muhammad*, Charisma House, Lake Mary, 2004
- Gerrish, B.A. „The place of Calvin in Christian theology“ in Donald K. McKim (ed.), *The Cambridge Companion to John Calvin*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004
- Gillman, Neil *Vzkříšení a nesmrtelnost v židovském myšlení*, Vyšehrad, Praha, 2007
- Goldingay, John E. *Daniel, Word Biblical Commentary*, Vol. 30, Word, Dallas, 1989
- _____. *The Message of Isaiah 40-55: A Literary-Theological Commentary*, T. & T. Clark, London, 2005
- _____. *Old Testament Theology*, Vol. 1: *Israel's Gospel*, IVP, Downers Grove, 2003
- _____. *Old Testament Theology*, Vol. 2: *Israel's Faith*, IVP, Downers Grove, 2006
- _____. *Old Testament Theology*, Vol. 3: *Israel's Life*, IVP, Downers Grove, 2009
- Gross, Walter a Kuschel, Karl-Josef *Bůh a zlo*, Vyšehrad, Praha, 2005
- Gunkel, Hermann *Die Lieder in der Kindheitsgeschichte Jesu bei Lukas*, Festgabe, Mohr, Tübingen, 1921
- _____. *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1921
- Hays, Richard B. *Echoes of Scripture in the Letters of Paul*, Yale University Press, New Haven & London, 1989
- _____. *The Conversion of the Imagination: Paul as Interpreter of Israel's Scripture*, Eerdmans, Grand Rapids, 2005

- Heller, Jan *Bůh sestupující: Pokus o christologii Starého zákona*, Kalich, Praha, 1994
- _____. *Tři svědkové: Mojžíš – Izajáš – žalmista*, OIKOYMENH, Praha, 1995
- Heschel, Abraham J. *The Prophets*, Harper and Row, New York, 1962
- Hoblík, Jiří *Proroci, jejich slova a jejich svět*, Vyšehrad, Praha, 2009
- Hobbs, Trevor R. *2 Kings, Word Biblical Commentary*, Vol. 13, Word, Dallas, 1998
- Hrbek, Ivan *Vznešený Korán*, Odeon, Praha 1972
- Chalupa, Petr „Chizkijášova nemoc a uzdravení (2Kr 20,1-11)“ in: Martin Prudký et al *Obtížné oddíly Předních proroků*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2013
- Childs, Brevard S. *Isaiah*, Westminster John Knox Press, Louisville, 2001
- Christensen, Duane L. *Deuteronomy 1:1-21:9, Word Biblical Commentary*, Vol. 6A, Nelson, Nashville, 2001
- Jepsen, Alfred *Královská tažení ve starém Orientu: od Sinuheta k Nabukadnezarovi*, Vyšehrad, Praha, 1997
- Johnston, Philip S. *Shades of Sheol: Death and Afterlife in the Old Testament*, IVP Academic, Downers Grove, 2002
- Kaiser, Otto a Lohse, Eduard *Death and Life*, Abingdon, Nashville, 1981 (původně 1977)
- Käsemann, Ernst *Commentary on Romans*, Eerdmans, Grand Rapids, 1980
- Klein, Ralph W. *1 Samuel, Word Biblical Commentary*, Vol. 10, Word, Dallas, 1983
- Kundera, Milan *Nesnesitelná lehkost bytí*, Atlantis, Brno, 2014
- Levenson, Jon D. *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible*, HarperCollins, New York, 1985

- _____. *Creation and the Persistence of Evil: The Jewish Drama of Divine Omnipotence*, Princeton University Press, Princeton, 1988
- _____. *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, Yale University Press, New Haven, 2006
- Lohse, Bernhard *Martin Luther*, T.&T. Clark, Edinburgh, 1987
- Longenecker, Bruce W. (ed.), *Narrative Dynamics in Paul: A Critical Assessment*, WJKP, Louisville and London, 2002
- Luther, Martin *O dobrých skutcích*, Kalich, Praha, 1987
- Lyotard, Jean-François *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1984
- Martin-Achard, Robert *From Death to Life*, Oliver & Boyd, Edinburgh, 1960
- Miles, Jack *God: A Biography*, Vintage, New York, 1995
- Milgrom, Jacob *Leviticus: A Continental Commentary*, Fortress, Minneapolis, 2004
- Miller, Patrick D. *Deuteronomy*, John Knox, Louisville, 1990
- Mrázek, Jiří *Teologie opomíjených: Přehlížené hlasy v Novém zákoně*, Mlýn, Jihlava, 2013
- Nolland, John *Luke 1:1–9:20, Word Biblical Commentary*, Vol. 35A, Word, Dallas, 2002
- Oeming, Manfred *Úvod do biblické hermeneutiky: cesty k pochopení textu*, Vyšehrad, Praha, 2001
- Pannenberg, Wolfhart *Systematic Theology*, Vol. 2, Eerdmans, Grand Rapids, 1994 (původně 1991)
- Pelikan, Jaroslav *The Christian Tradition, vol. 4. Reformation of Church and Dogma (1300-1700)*, The University of Chicago Press, Chicago, 1984
- Pesch, Otto Hermann *Cesty k Lutherovi*, CDK, Brno, 1999

- Pinnock, Clark *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness*, Paternoster, Cumbria, 2001
- Pokorný, Petr *Vznešený Teofile*, Mlýn, Třebenice, 1998
- _____. *Hermeneutika jako teorie porozumění*, Vyšehrad, Praha, 2005
- Pokorný, Petr a Heckel, Ulrich *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*, Vyšehrad, Praha, 2013
- Prosecký, Jiří *Prameny moudrosti: Mudroslovná literatura staré Mezopotámie*, OIKOYMENH, Praha, 1995
- _____. et al. *Epos o Gilgamešovi*, NLN, Praha, 2003
- _____. et al. *Encyklopedie mytologie starověkého Předního východu*, Libri, Praha, 2003
- _____. *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*, Academia, Praha, 2010
- Prudký, Martin „Starozákonní teologie v éře moderny: Retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada“ *Teologická reflexe* 2001/2, 101-124
- _____. „Vztah k jiným náboženstvím ve Starém Zákoně“ in *Křesťané a jiná náboženství*, Návrat domů, Praha 2004
- _____. „Hospodin, »Bůh milostivý« & Izrael, lid »z Boží milosti«, Teologie milosti ve Starém zákoně“ in: L. Karfíková a J. Mrázek, *Milost podle Písma a starokřesťanských autorů*, Mlýn, Jihlava, 2004
- Rad, Gerhard von *Theologie des Alten Testaments*, Band I, Chr. Kaiser Verlag, München, 1962 (původně 1957)
- _____. *Theologie des Alten Testaments*, Band II: *Die Theologie der prophetischen Überlieferungen Israels*, Evangelische Verlagsanstalt, Berlin, 1964 (původně 1960)
- Rendtorff, Rolf *Hebrejská bible a dějiny: Úvod do starozákonní literatury*, Vyšehrad, Praha, 1996

- _____. *Theologie des Alten Testaments: ein kanonischer Entwurf*, Band 2, *Thematische Entfaltung*, Neukirchener, Neukirchen-Vluyn, 2001
- Römer, Thomas C. *The So-Called Deuteronomistic History: A Sociological, Historical and Literary Introduction*, T. & T. Clark, London, 2005
- _____. *Skrytý Bůh: Sex, krutost a násilí ve Starém zákoně*, Mlýn, Jihlava, 2006
- Sanders, E.P. *Paul*, Oxford University Press, Oxford, 1991
- Schmidt, Werner *Königtum Gottes in Ugarit and Israel*, Topelmann, Berlin, 1961
- Sláma, Petr *Tanu rabanan: Antologie rabínské literatury*, Vyšehrad, Praha, 2010
- _____. *Nové teologie Starého zákona*, Vyšehrad, Praha, 2013
- Smith, Mark S. *The Origins of Biblical Monotheism*, Oxford University Press, New York, 2001
- _____. *The Early History of God: Yahweh and the Other Deities in Ancient Israel*, Eerdmans, Grand Rapids, 2002
- Souček, Josef B. *Bláznovství kříže: Smysl a význam paradoxu v Novém zákoně*, Eman, Heršpice, 1996 (původně 1932)
- Stehlík, Ondřej *Ugaritské náboženské texty*, Vyšehrad, Praha, 2003
- Tate, Marvin E. *Psalms 51–100, WBC*, Vol. 20, Word, Dallas, 1998
- Thiel, Winfried *Könige* Bd. 9/2.1., Neukirchener-Vluyn, Neukirchen, 2000
- Vouga, François *Teologie Nového zákona*, Mlýn, Jihlava, 2009
- Walton, John H. *Ancient Near Eastern Thought and the Old Testament: Introducing the Conceptual World of the Hebrew Bible*, Baker Academic, Grand Rapids, 2009
- Watts, James W. *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOT Supplement Series 139, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1992

- Watts, John D.W. *Isaiah 34–66, Word Biblical Commentary*, Vol. 25, Word, Dallas, 1998
- Watts, Rikki E. *Isaiah's New Exodus in Mark*, Baker Academic, Grand Rapids, 2000
- Wenham, Gordon J. *Genesis 1–15, WBC*, Vol. 1, Word, Dallas, 1987
- Wernisch, Martin *Mystika a reformace*, Vyšehrad, Praha, 2007
- Wesley, John *John Wesley's Journal*, Isbister, London, 1903
- Westermann, Claus *Isaiah 40-66: A Commentary*, Westminster, Philadelphia, 1969
- Wilckens, Ulrich *Der Brief an die Römer*, 2. Teilband, Röm 6-11, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Neukirchen-Vluyn, Benziger, 1980
- Windschuttle, Keith *The Killing of History: How Literary Critics and Social Theorists are Murdering our Past*, Encounter, San Francisco, 1996
- Wolff, Hans Walter *Anthropologie des Alten Testaments*, Chr. Kaiser Verlag, München, 1973
- Work, Telford *Deuteronomy*, Brazos, Grand Rapids, 2009

Rejstřík biblických míst

Genesis

1 57, 62, 131
1,1 62
1,2 121
1,3-5 62-63
1,21 62
1,26 62, 117, 123
1,27 62
1,31 62, 120
1-3 120
1-6 155, 159
1-11 132, 152, 155, 159
2 131
2,7 62, 156
2,9 61
2,17 156
2-3 154, 156, 159
3 132, 153, 155, 157,
205-206
3,5 61, 205
3,17-18 205
3,19 155-156, 157
3,22 61, 154
3-11 131, 155-156
4,7 155
5,3 117
6 157
6,1 131
6,1-4 132
6,1-13 131
6,3 152, 157-158
6,4 155
6,7 131
9,11 152
11,30 198
12 133
12,1-3 219
14,18-22 144
14,22 145

15,15 152
20,18 198
22 133
22,1-19 19
24,1 152
27,1 152
29,31 198
30,22 198
35,28-29 152
38 90
49 25, 147
49,18 147
49,24-25 147

Exodus

1,7-22 16
3,10 117
4 230
4,1-7 226
4,1-11 225
4,11 11, 48, 226
5,1 117
5,22 48
6,2-3 145
9 83
12,12 127
15,11 127, 150
17,7 138
20,2-3 237
20,3 116, 148
20,3-5 118
20,5 116, 179
20,5-6 142
32,32-33 185
33,9 217
34,6-7 11, 56, 134-
136, 140, 142, 229
34,7 179
34,14 29

Leviticus

13 83
25,23-55 89

Numeri

12,7-8 64
14,18-24 136, 140
19,11 78
25,1-5 91

Deuteronomium

1-30 27, 36
1,1 25
1,5 25
1,7 37
1,7b 26
4,19 239
4,35 148
5,9 179
6,6-9 26
11,24 26
11,26-29 43
12 41
12-25 36
18,20 75
18,21-22 84
21,15-17 90
21,23 196
23,4-7 91
24,16 180
25,5-10 90
26,5-9 112
28 142
29,3 203
30,15 43
30,19 28
31,28 28
32 12, 15, 23, 25, 27, 30-
33, 96, 127, 133, 143,

<i>149, 150-151, 184-185,</i>	33 25	4,9 90
<i>203, 211-212, 221, 230,</i>	33,2 144	4,13-14 91
<i>236-238, 241</i>	34 25	4,14-17 92
32,1 28	34,5 64	
32,1-14 28		1.Samuelova
32,1-43 28	Jozue	1 38, 40-41, 49, 87, 222
32,4 27-28, 127	1,1-9 27	1-2 15, 73, 191, 230
32,5 28	1,3-4 37	1-3 40, 133, 210
32,5-18 28	1,8 36	1-14 40
32,6 27	3,10 232	1-15 38
32,8 31, 222	3-12 36	1,1-28 40-52
32,8-9 145, 149, 219	18,1 147	1,3 40
32,11 27	23 27, 36	1,5 48
32,11-12 216	24,2-14 112	1,6-7 209
32,15 27-28, 127	24,19 29, 116, 118-	1,10 60
32,15-29 28	119	1,11 40, 191
32,16 29	24,29 64	1,16 41
32,17 240		1,17 41
32,18 27, 127, 216	Soudcû	1,19b 41
32,19-20 27	2,6-3,6 27	2 12, 23, 43, 143, 185
32,19-25 28	2,8 64	2,1 43-45
32,21 29, 202, 211,	5,4 147	2,1-2 191
<i>212, 240</i>	5,4-5 144	2,1b-2 119
32,27 29	5,14 147	2,1-5 47
32,28-43 28	5,21 147	2,1-10 33, 38, 42-52,
32,30 27, 127	9,46 147	60, 70, 118, 140, 151
32,30-43 28	13 41	2,2 43, 45, 118-119,
32,30b 31	18,31 147	127, 148, 150-151, 184-
32,31 27, 127	21,25 39	185, 222-223, 234, 235-
32,36 27, 29		237
32,37 27, 127	Rût	2,3 45-46, 96, 209
32,39 10-15, 21, 23, 25-	1-4 89-93	2,3-5 209
33, 48, 59-60, 63, 70,	1,1 89	2,4 44
72, 87, 95, 109, 138,	1,6 91	2,4-5 50, 185, 193
139, 143, 149, 151, 181-	1,13 92	2,4-8 96
184, 203, 212, 218, 221,	1,20-21 92	2,5-7 47
224, 233-234, 245	2,4 91	2,6 10-15, 20-21, 23, 25,
32,39a 29	2,10 91	34-52, 59-60, 70, 80, 95,
32,39b 30-31	2,12 91	109, 139-140, 143, 149,
32,39-43 12	4,3-9 89	181-185, 193, 210, 215,
32,40 29	4,3 90	221, 224, 233-235
32,43 31, 211, 222	4,5 89-90	2,6-7 48-51, 139, 245

10,10 65	22,1 35	16,8-11 19
10,32 85	22-23 26, 35	18 38, 43
12,17-18 85	24,2 65	18,5-6 48
12,18 85	25,21 37	18,7-15 103
13,14-19 84	25,27-30 37	18,16-17 48
13,20-21 78, 85		18,21-27 155
14,14 85	1.Paralipomenon	18,48-49 69
14,25 65	21,1 126	22 67
15,29 85		22,2 138
16,8-9 85	2.Paralipomenon	23,3 84
17 27, 36	32,2-8 82	25,11 84
17,7-18 74	29-32 83	30,3-4 49
17,13 65		31,4 84
17,23 65	Nehemjáš	31,13 157
17,24 85	5,1-13 89	37,28 43
18,1-7 81	13 91	39,5-6 156
18,3-6 83		39,6-7 158
18,13-16 85	Jób	39,9-12 156
18,33-35 227	1,6 123	42,4 138
18-20 83, 86	1,21 176	44 123
19,10-13 87, 227	2 83	44,24-25 122
19,14 88	5,18 11,12, 224	45,5 148
19,15 148	12,14-25 192	46 148
19,15-19 88	12,22 57	48 148
19,19 148	12,25 57	49 158, 176-178, 184-185
20 85	13,15 218	49,6 176
20,1 83, 86	17,12 57	49,13 176
20,1-11 23, 81-88, 225, 230	24,16 57	49,16 176-178
20,3 84	26,10 57	49,17 176
20,4 86	29,3 57	49,21 176
20,5 84, 86	38,8-11 125	51,7 155
20,4-7 84	38,19 57	54,3 84
20,5 85	38-41 157-158	62,8 47
20,6 83-84	42,5 234	62,12-13 114
20,7 83		68,9 144
20,8-11 84	Žalmy	68,18 144
20,12-19 85	1 142	68,33-34 103
20,13 85	1,1 43	69,29 185
20,15 85	2 54, 148	71,20 11, 224, 233
20,20 82	6,4 138	73 158, 177-178, 184-185
21,10 65	8,7 206	
	16 176, 184-185	

73,18-20	177	104,6-9	125	6,1-7	116, 118
73,23-26	177	104,29-30	152	6,9-10	203
73,24	178	100,3	115	9,5	54, 148
73,24b	177	105,1	239	11,1-9	65
74	125	106,37	240	12,4	239
74,12-17	124	110,1	19	13-14	37
75	44	113	44-45, 150	19,19-25	239
75,3	45	113,5	101, 127, 150	19,22	32, 224
75,4	45	113,7-8	46	24-27	125, 180
75,5-6	44-45	116,3	48	25,6-7	125
75,7	45	116,8	48	25,7-8	180
75,7-8	45	143,2	244	25,8	126
75,8	45	145,9	139	26	180
75,11	44-45	145,20	180	26,18-19	180
78,60	147	146	20-21, 192	26,19	16, 18, 49, 126, 180, 183
82	123, 145, 148, 150	146,6	20	30,26	11, 224
82,1	123	149,4	189	31,3	116, 158
82,6	145	Příslaví		33,22	116-117
82,7	148	15,3	61	36-39	83, 230
86,5	136	16,4	48	38,17	244
86,10	148	27,20	201	40-55	53-54, 60, 64, 67, 150, 223
86,15	136	30,16	201	40-66	12
87	148	Kazatel		40,3-5	54
88	67, 139, 142	2,16	233	40,10	54
89	69, 125	3,2	30, 201	40,12	54
89,7	150	3,21	176	40,26	54
89,10-11	125	5,14	176	40,28	57
89,21	125	8,14	233	41,4	33
89,26	125	9,2	233	41,8	65
90	156	12,1-7	152	41,23	58, 61
90,1-12	152	12,14	233	42,1-4	65-66
90,2	156	Píseň písní		42,5	57
90,3	156	8,6	201	43,1	57
90,7-9	156-157	Izajáš		43,10	33, 54
96,5	148, 240	1-39	60, 223	43,10-11	150
96,11-13	181	2,11-17	192	43,13	33
97	181	5,16	69	43,15	57
103	157	6,1	69	43,18-19	33, 112
103,3	157			43,25	84
103,14-16	157			44	151
104	125				
104,3	103				

44,1-2 65
44,2 57
44,6 33, 150
44,8 150
44,8b 151
44,9-20 240
44,21 65
44,24 54, 57
44,24-44,28 55
44,24-45,13 33, 55, 59-60, 63
44,26 58
44,28 54, 66
44-45 67
45 143, 151
45,1 60, 66
45,1-7 54-55, 73, 223
45,4 65
45,5-7 150
45,6 60
45,6-7 33
45,7 11-15, 23, 25, 48, 53-64, 72, 87, 139, 143, 149-150, 218, 219, 221, 223, 224, 237-238
45,8 63
45,8-13 55
45,9 157-158
45,14 151
45,18 151
45,21 151, 238
45,22 33
46 67
46,1-2 54
46,5-7 54
46,9 151
48,11 84
48,12 33
48,20 65
49,1-6 66
49,6 239
49,13 189

50,4-9 66
51,7-10 54
51,9-10 121-122
51,9-11 54, 125
51,17-52,12
52-53 113
52,7 54
52,13 19, 67, 68
52,13-53,12 64-73, 180, 223
52,14 68
52,15 69
52-53 180
53 19, 67, 230
53,1-11a 67
53,2-3 68
53,3-4 70
53,4-6 70
53,4b 68
53,6b 70
53,8 71
53,9 71
53,10 64
53,10a 70
53,10-11 69, 71
53,10-12 72
53,11 72, 180
53,11b-12 67
53,12 72
54 67
54,7-8 138
55,3 138
55,3-4 65
58,10 57
59,9 57
60,1-3 57
65,1 210
66,2 189
66,22-24 180
66,24 180

Jeremjáš

1,10 61
1,14 61
2,2 117
9,22 209
10,10 232
18,4 157-158
20,7 139
25,9 66
27,6 66
30,10 65
31,28 137
31,28 11, 224
31,29-30 180
32,6-15 89
43,10 66
46,27-28 65

Pláč

3,2 57
3,32 11, 224
3,38 11, 61, 224

Ezechiel

18,2-4 180
21,31 192
28,25 65
37,1-14 183
37,3 183
39,25 116

Daniel

1-6 234
2,44 179, 237
2,47 227
3,15 227
4,31-34 227
7,13 103-104
11 178
11,45 178-179
12 180-181
12,1 179

- 12,1-3 *10, 181, 235-237*
 12,2 *49, 178-180*
 12,2-3 *16, 18, 21, 142, 180, 183, 185*
 12,3 *180*
- Ozeáš**
 2,18 *117*
 5,15-6,6 *115*
 6,1 *224*
 6,1-2 *183*
 6,2 *224*
 6,6 *115*
 13 *104*
 13-14 *180*
 14 *104*
- Ámos**
 3,2 *115*
 3,6 *48, 58, 61, 219*
 5,18 *57*
 5,18-20 *58*
 5,20 *57*
- Nahum**
 1,2-3 *136*
- Abakuk**
 2,5 *201*
 3,3 *144*
- Ageus**
 2,23 *66*
- Zacharjáš**
 3,2 *29*
 3,8 *66*
 8,20-23 *238*
- Nový zákon**
- Matouš**
 10,29 *245*
 22,3 *61*
 22,10 *61*
 22,23-33 *18*
 22,29 *19*
 26,42 *245*
 28,18-20 *240*
- Marek**
 12,18-27 *18*
 12,24 *19*
- Lukáš**
 1,46-56 *187*
 1,46b-47 *190*
 1,47 *190-191*
 1,48 *190*
 1,48a *190, 191*
 1,49-53 *190*
 1,49a *190*
 1,51-53 *190-191*
 1,51a-53b *191*
 1,52 *188*
 1,52-53 *192*
 1,54-55 *190*
 1,56 *189*
 1,67-79 *188*
 1,71 *188*
 1-2 *187-192*
 2,11 *188*
 2,13-14 *188*
 2,28-32 *188*
 6,20 *192*
 6,20-21 *187*
 6,24 *192*
 6,24-25 *187*
 10,29-37 *192*
 13,30 *192*
 14,11 *192*
- 14,13-21 *192*
 15,11-32 *192*
 15,24 *231*
 18,9-14 *192*
 19,9-10 *190*
 20,27-40 *18*
 24,25-27 *19*
- Jan**
 9,2 *244*
- Skutky apoštolské**
 1-2 *187*
 2,25-28 *19*
 2,33 *69, 192*
 2,34-35 *19*
 2,36 *188*
 2,43-47 *189*
 4,24-27 *192*
 4,32-37 *189*
 5,31 *19, 192*
 8,1 *207*
 8,3 *207*
 8,27-35 *19*
 9,1 *207*
 9,4 *207*
 9,8 *207*
 9,17 *207*
 9,22 *207*
 12,25 *207*
 13,1 *207*
 13,9 *207*
 13,21 *207*
 13,35 *19*
 22,7 *207*
 22,13 *207*
 26,14 *207*
- Římanům**
 1,1 *203*
 1,4 *195*
 1,16 *210*

1,18-32 241
1,21 205
3,1-3 202, 205
3,29 204
4,16-25 198
4,17 197
4,19 197
4,24 198
5 154, 205
5,12 159
6,1-5 200
6,3 200
6,6 200
6,7-11 200
6,9 195
7,1-6 200
7,4 195
7,7-13 199-200
7,7-16 199
8,2 200-201
8,15-39 246
8,18 207
8,18-25 201, 205
8,18-30 206
8,19-21 205
8,20 205-206
8,28-30 204
8,32 195
8,34 195
8,38 201, 240
8,38-39 213
9 212-213
9,6-13 205
9,9-18 241
9,11 204
9,12 210
9,19 204
9,19-22 204
9,22 213
9,30-31 210

9,32-33 210
9-11 31, 202, 242
10,19 202, 211
10,20 210
11,8 203
11,11 211
11,11-15 211
11,13-14 202
11,15 203
11,17-24 203
11,17-26 210
11,25-32 205
11,26 203, 241, 242
11,29 204
11,30-32 203-204
11,32 200, 203-204,
206, 211, 241, 242
12,19 211
15,10 31, 211

1.Korintským

1,22-23 208
1,23-24 210
1,26-29 208, 210
1,31 209
2,8 196, 208
3,22 201
4,9 208
8,4 240
8,5 240
8,5-6 240
8,6 196
10,4 211
10,20 211, 240
10,22 211
12,2 241
15 154
15,3-4 19
15,9 210
15,24 240

15,26 201
15,27 206
15,42-49 207
15,56 199

2.Korintským

1,19-20 245
4,6 197
4,10-11 207
5,15 195
6,8b-10 216
10,17 209
11,23-30 208
12,9 208, 246

Galatským

1,4 195
1,15 210
2,20 195
3,6-14 196
3,19-25 199
4,1-7 199
4,1-9 199
4,4 196
4,8 240
4,19 207
6,14 208

Efezským

4,9 196

Filipským

1,20 201
2,6-11 196
3,3 208
3,3-8 208
3,10-11 207
3,12-14 207

Koloským
1,15-20 196

1.Tesalonickým
1,9 241
2,15 196
4,14 195

1.Timoteovi
2,14 154

2.Timoteovi
2,13 32

Židům
11,19 19

List Jakubův
2,13 33
5,7-8 103
5,10-11 103

1.list Petrův
2,21-25 19

Zjevení Janovo
1,17-18 33

Rejstřík jmenný

- Allen, Leslie C. 152, 173-174
- Althaus, Paul 214
- Bar-Efrat, Shimon 14, 40, 44, 47, 49-50, 140
- Barr, James 135, 152, 154-156, 159, 165, 175
- Blenkinsopp, Joseph 53-54, 58, 64-67, 72, 74-76, 82
- Bottéro, Jean 95-97, 102, 146, 154, 162, 164
- Bovon, François 188, 190, 192-193
- Boyd, Gregory A. 219
- Brown, Raymond E. 188-192
- Brož, Jaroslav 204
- Brueggemann, Walter 11-12, 21, 32, 56-57, 60, 109, 111, 113, 129, 132, 134-144, 221, 223
- Bush, Frederic W. 90-91
- Břeňová, Klára 12, 221
- Clines David J.A. 132
- Craigie, Peter C. 176-177
- Čapek, Filip 135
- DeVries, Simon J. 78
- Dietrich, Walter 14, 38-43, 46, 47-49, 209, 234
- Drda, Adam 17-18
- Dubovský, Peter 159, 175
- Duhm, Bernhard 67
- Dunn, James D.G. 159, 195-196, 199, 201-206, 208, 240
- Durham, John I. 142
- Eichholz, Georg 203
- Eichrodt, Walther 110
- Farris, Stephen 188-191
- Feldmeier, Reinhard 12-13, 25, 47, 238, 240
- Finkelstein, Israel 74, 81-82
- Fischer, Irmtraud 89-93
- Fohrer, Georg 109, 111, 114-118
- Fokkelman, Jan P. 44, 46-48, 51
- Gabriel, Mark A. 141
- Gerrish, B.A. 217
- Gillman, Neil 14, 18, 20, 23, 119, 172, 178-180, 182, 221, 234, 236
- Glazar, Richard 17-18
- Goldingay, John E. 12, 55, 57-58, 66, 68-69, 71, 155, 159-160, 179, 213, 220-221, 227, 234, 236
- Gross, Walter 59, 119, 238
- Gunkel, Hermann 120, 191
- Hays, Richard B. 211
- Heckel, Ulrich 72, 159, 187, 189, 192, 195, 199
- Heller, Jan 66, 69, 73, 91, 114, 209
- Heschel, Abraham J. 220

- Hobbs, Trevor R. 81-82, 84-86, 88
- Hoblík, Jiří 76
- Hrbek, Ivan 141
- Chalupa, Petr 84
- Childs, Brevard S. 64, 67, 69, 71
- Christensen, Duane L. 27-29, 33
- Jepsen, Alfred 82
- Johnston, Philip S. 14, 17, 47, 59, 71-72, 152, 160, 165, 172, 175-179, 183-184, 221, 234
- Kaiser, Otto 13, 49, 153, 160, 176, 184, 221
- Käsemann, Ernst 159, 202, 206, 210-213
- Klein, Ralph W. 14, 45-46, 49, 234
- Köhler, Ludwig 110
- Kroupa, Mikuláš 17-18
- Kundera, Milan 143
- Kuschel, Karl-Josef 59, 119, 238
- Levenson, Jon D. 16-17, 20, 22-23, 79, 90, 94, 101, 104, 107, 109, 119-126, 141-142, 146, 153, 160-175, 177-182, 184-185, 193, 197, 231, 235, 239
- Lohse, Bernhard 214-215
- Longenecker, Bruce W. 210
- Lyotard, Jean-François 143
- Martin-Achard, Robert 178
- Miles, Jack 21, 109, 129-134
- Milgrom, Jacob 94
- Miller, Patrick D. 27
- Mrázek, Jiří 142, 190, 229
- Nolland, John 191
- Oeming, Manfred 19
- Pannenberg, Wolfhart 153
- Pelikan, Jaroslav 217-218
- Pesch, Otto Hermann 215
- Pinnock, Clark 219
- Pokorný, Petr 72, 159, 187, 189, 190, 192, 195, 199
- Prosecký, Jiří 94-95, 98-101, 131, 153-154, 161, 163-164
- Prudký, Martin 84, 110, 142, 229, 237-240
- Rad, Gerhard von 13, 58, 61, 64, 71, 104, 109-114, 120, 125, 155, 160, 184, 197, 221
- Rendtorff, Rolf 67, 142
- Römer, Thomas C. 25-27, 33-39, 55, 59, 75, 238
- Sanders, E.P. 212-213, 240
- Schmidt, Werner 120
- Silberman, Neil Asher 74, 81-82
- Sláma, Petr 20, 53, 110, 112, 114, 119, 135

Smith, Mark S. 59, 103, 109, 130, 144- 151, 235, 238	Walton, John H. 102, 130	Westermann, Claus 54-55, 67-69, 71
Spieckermann, Hermann 12-13, 25, 47, 238, 240	Watts, James W. 43- 44, 222	Wilckens, Ulrich 203
Stehlík, Ondřej 77, 103-107	Watts, John D. 55-56, 64, 66	Windschuttle, Keith 143
Souček, Josef B. 200, 208-209	Watts, Rikki E. 240	Wolff, Hans Walter 13, 153, 158, 221
Thiel, Winfried 76-78	Wellhausen, Julius 110	Work, Telford 33
Vouga, François 19	Wenham, Gordon J. 175	
	Wernisch, Martin 216	