

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE  
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

**Vědomí viny jako cesta k Dobru**  
**Guilty conscience as a way to goodness**

Kristýna Gallasová Pilecká

Katedra teologické etiky  
Vedoucí práce: ThDr. Pavel Keřkovský  
Studijní program: Teologie, M6141  
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2009

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Vědomí viny jako cesta k Dobru napsala samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 21. dubna 2009

Kristýna Gallasová Pilecká

## **Bibliografická citace**

Vědomí viny jako cesta k Dobru [rukopis]; diplomová práce/Mgr. Kristýna Gallasová Pilecká; vedoucí práce: ThDr. Pavel Keřskovský; Praha 2009; 56 s.

## **Anotace**

Záměr mé diplomové práce spočívá v objasnění fenoménu viny jako přirozené součásti lidského života. V textu diplomové práce nahlížím různé přístupy k vině, tak jak se odehrávaly v historii a pokračují dodnes. Stručně pojednávám o psychologickém náhledu k problematice vyrovnání se s vlastní vinou.

Východiskem pro mé objasnění vědomí viny jako cesty k Dobru se mi stává Jaspersovo pojetí viny. Jaspersovo čtveré dělení viny zakládá mé rozpoznání čtyř úrovní viny v biblických událostech Starého i Nového zákona. Třebaže není Jaspersovo rozlišení viny zcela převoditelné na události biblické, lze ho vnímat jako model, který je platný i v současné době. Mou snahou je poukázat na vědomí viny, které formuje a ozřejmuje určení člověka, dává mu poznat horizont víry, bez kterého se s vinou nelze dost dobře vyrovnat. Horizont víry, který vědomí viny otevírá, ilustruji zejména na biblických událostech, jež tvoří modelové situace i pro člověka 21. století. Vědomí viny má v podstatě budoucnostní charakter, tím, že otevírá horizont života formovaného vírou v Boha či transcendentno. Můj text se snaží o pochopení viny jako dynamiky života, neboť takové vědomí odkazuje do minulosti, ale především ukazuje cestu k budoucnosti. V neposlední řadě vědomí viny posiluje víru v Boha.

## **Klíčová slova**

vina, hřích, dobro, odpovědnost, svědomí, cesta, Karl Jaspers, odpuštění,

## **Summary**

Annotation

The intention of my thesis is to explain the issue of guilt as a natural part of a human life. I try to consider different approaches to guilt as they have passed during the centuries until now. I also briefly consider the psychological insight into dealing with our own guilt. Starting point to my understanding of guilty conscience as a way to goodness is Jasper's conception of guilt. Jasper's division of guilt into four elements is fundamental for my recognition of four levels of guilt in biblical events of the Old and New Testament. However Jasper's recognition of guilt can not be fully compared to biblical events, it can be considered as a pattern that is actual to current times. My intention is to point out guilty conscience that forms and outlines human determination, gives knowledge of faith that is necessary for dealing with guilt. Guilty conscience that opens a horizon of faith is illustrated especially in biblical events that create

pattern situations either for a human of the 21st century. Guilty conscience is actually of future characteristics since it opens a level of life that is formed by religious or transcendence faith. My thesis tries to consider guilt as a dynamics of life for such knowledge refers to the past but particularly shows the way to the future. Last but not least guilty conscience strengthens religious faith.

### **Keywords**

guilt, sin, goodness, responsibility, conscience, journey, Karl Jaspers, forgiveness

### Poděkování

Můj dík náleží ThDr. Pavlu Keřkovskému za jeho inspirativní podněty a výzvy v průběhu psaní mé diplomové práce.

Děkuji svému muži za jazykovou korekturu textu. Děkuji PhDr. Kláře Loukotové za technickou úpravu textu.

## Obsah

<b>1. Úvod</b> .....	<b>3</b>
<b>2. Zdroje a důsledky viny v dějinách lidstva</b> .....	<b>5</b>
2.1. Proměna přístupů k fenoménu viny v středověkém myšlení .....	6
<b>3. Vědomí viny</b> .....	<b>9</b>
3.1. Negativní a pozitivní rozměr viny.....	10
3.2. Vina jako odcizení.....	11
3.3. Pocit viny u Bubera.....	12
<b>4. Jaspersův náhled na místo viny v životě člověka</b> .....	<b>14</b>
4.1. Otázka viny .....	16
4.2. Čtyři úrovně viny .....	17
<b>5. Odrazy Jaspersova rozlišení viny a její důsledky ve Starém zákoně</b> .....	<b>21</b>
5.1. Role práva ve Starém zákoně.....	24
5.2. Důsledky porušení Bohem daného řádu v knize Genesis .....	27
5.3. Áronovo provinění a vina Izraelců .....	30
5.4. Nábožensko-společenská vina prvních králů .....	32
5.5. Prorokovo 5 x „běda“ .....	33
5.6. Metafyzická vina .....	33
<b>6. Ježíšovy výzvy hříšníkům k obrácení od zlého k dobrému</b> 35	
6.1. Novozákonní výrazy pro hříšnost a provinilost člověka.....	36
6.2. Ježíšova solidarita versus farizejské zákonictví .....	38
6.3. Řeč proti farizeům L 11,37-54.....	39
6.4. Odpuštění pro každého? .....	40

<b>7. Cesta k dobru dnes, její možnosti.....</b>	<b>43</b>
<b>7.1. Překážky na cestě k Dobru.....</b>	<b>46</b>
<b>8. Závěr.....</b>	<b>49</b>
<b>9. Seznam použité literatury.....</b>	<b>51</b>

## 1. Úvod

Vědomí viny chápu jako jistý závazek vůči Bohu a bližnímu. Vědomím viny se budu zabývat v souvislosti s odpovědností a svědomím člověka, které ukazuje člověku cestu k Dobru, tedy k samotnému bytí v jeho nekonečném požadavku po uskutečnění, neboť dobro není abstraktní veličinou, ale aktuálním úkolem a důvodem lidského snažení. Na otázku: co je dobro? nelze podat obecnou odpověď. „Živoucí dobro“<sup>1</sup> se totiž dotýká svědomí člověka a obsah takového dobra se stává zřejmějším až v konkrétní situaci konkrétního člověka. Ať už je svědomí chápáno jako hlas Boží nebo jako intuitivně pracující smysl pro rozlišení dobra a zla, upomíná bezesporu na jistá morální pravidla. V lidské přirozenosti je zakotvena možnost tato pravidla dodržovat nebo více či méně porušovat.

Pro konkretizaci a odstupňování viny jako fenoménu lidstva, budu zejména vycházet z Jaspersova rozlišení viny<sup>2</sup>, přičemž se zmíním o psychologickém náhledu na problematiku viny. Budu se zabývat oběma polohami viny, tedy tou negativní i pozitivní, která předpokládá schopnost odpuštění na jedné straně a schopnost přijetí odpuštění na straně druhé. Obojí ovšem spojuje modlitba Páně.<sup>3</sup> Potlačovaná vina vede k destrukci, přijatá a přiznaná vina vede k pokání a zároveň k prohloubení lidství. V prožitku osobní viny, třebaže ji člověk může zakoušet nelibě jakožto vlastní selhání, je možné rozeznat horizont Dobra. Lidský život tak může nabývat smyslu i skrze utrpení, neboť utrpení vytváří jisté napětí mezi tím, co je a tím, co být má.<sup>4</sup> Utrpení volá k obratu, v němž dochází k pocitu lítosti, pokání, zpytování svědomí. Takový obrat může znamenat jistou oběť ve smyslu vzdání se starých zaběhnutých principů a ctností. B. Komárková vystihla kvalitu oběti tím, že ji chápe jako mravní čin, který si přes různost epoch zachoval neměnnou hranici svého kvalitativního maxima. Touto obětí se stává „dobrovolná oběť pro druhého.“<sup>5</sup> Lítost viníka představuje jakési zmrtvýchvstání-přechod ze smrti (zakoušeného provinění) do života (odpuštění). Vinu sice nelze zcela bezezbytku smazat, ale

---

<sup>1</sup> GUARDINI R, *Dobro, svědomí a soustředování*, Vyšehrad, Praha 1999, str. 20

<sup>2</sup> JASPERS K, *Otázka viny. Příspěvek k německé otázce*, Mladá fronta, Praha 1991

<sup>3</sup> Mt 6,9-15

<sup>4</sup> FRANKL E.V, *Lékařská péče o duši*, Cesta, Brno 2006, str. 108-9

<sup>5</sup> KOMÁRKOVÁ B, *Sekularizovaný svět a evangelium*, Doplněk, Brno 1993, str. 222

již samotná prosba o odpuštění otevírá cestu k morální obrodě. Rozměr odpuštění umožňuje vyjít do nového života. Nekonečným obviňováním druhých, ale i sebe sama, se člověk jakoby točí v kruhu, prokázaným milosrdenstvím lze z kruhu vystoupit a vidět nový horizont. Vždyť Ježíš sám upomíná: „milosrdenství chci a ne obět“.<sup>6</sup>

Vina se jistě netýká pouze křesťanů, ale zasahovala rovněž člověka starověkých kultur, nastíním tedy zdroje viny a její důsledky, tak jak jsou zaznamenány v písemnictví starověkých kultur až po současnost. V dnešním světě se většina lidí proviňuje už tím, že participuje na kultuře zisku, ocitá se pod zorným úhlem mamonu, který měří život z hlediska zisku. Uvědomuje si člověk 21. stol., že se jistým způsobem proviňuje, a že nese jistou zodpovědnost za celek, která má i nadčasový charakter? Což není vina otců<sup>7</sup> důvodem k poučení, k obratu, ke změně smýšlení ve směru konání dobra? Dnešní ekologická krize nebo genové manipulace jakoby připomínaly stavbu Babylonské věže.<sup>8</sup> Gilles Lipovetsky ve své knize *Soumrak povinnosti*<sup>9</sup> hovoří o lidské zodpovědnosti, která se díky ekologickým krizím rozšířila na celou biosféru, nikoli jen na mezilidské vztahy. V souvislosti s „planetární zodpovědností“<sup>10</sup> poukazuje Lipovetsky na potřebu nového kategorického imperativu: „Nezpronevěř podmínky pro nekonečné přežití lidstva na zemi“<sup>11</sup>, což by ovšem odpovídalo starozákonnímu: „nezabiješ!“<sup>12</sup>

---

<sup>6</sup> Mt 9,13

<sup>7</sup> Srov. Ex 20,5

<sup>8</sup> Srov. Gn 11

<sup>9</sup> LIPOVETSKY G, *Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů*, Prostor, Praha 1992

<sup>10</sup> Tamtéž, str. 238

<sup>11</sup> Tamtéž, str. 239

<sup>12</sup> Ex 20,13



## 2. Zdroje a důsledky viny v dějinách lidstva

Vědomí viny se táhne historií lidstva jako nekonečná nit až do dnešních dnů. Příčina zla a jakýchkoli strastí v lidském životě byla ve starověkých kulturách spatřována v překročení mravního zákona. Semitské národy, ale i např. starověcí Řekové vnímali souvislosti mezi nemocí a hříchem.<sup>13</sup> Fenomén nemoci a její spojitosti s hříchem ozřejmuje Laín Entralgo v knize *Nemoc a hřích*,<sup>14</sup> v níž se zabývá nemocí z historického hlediska a uvádí příklady z doby starověku až k 20. stol. V době Homéra byla nemoc chápána jako trest bohů, jako fyzickomravní poskvrna, která má být odstraněna prostřednictvím „katharsis.“<sup>15</sup> Rané křesťanství neklade takový důraz na příčinnou souvislost mezi nemocí a hříchem. Nemoc tedy nemusí být nutně důsledkem hříchu či provinění, třebaže se na nemoci mohou zjevit skutky Boží.<sup>16</sup> V 19. a 20. stol se s rozvojem přírodovědných věd jakákoli náboženská souvislost s nemocí upozadila. V současné době lze rozlišit různé alternativní přístupy k nemoci, někteří lidé si nemoc vysvětlují z pohledu osobního selhání, jako trest za provinění, jiní vnímají nemoc jako „důležitý životní úkol, který je součástí jejich životní cesty a životní zkoušky.“<sup>17</sup>

Semitské národy kladly nemoc do souvislosti s osobním hříchem. Člověka starověké Mezopotámie zaměstnávala skutečnost viny, která se ho dotýkala v podobě vědomí vlastní nedokonalosti a hříšnosti. V akkadském zaklínání čteme: „Hříchů, vin (a) poklesků lidí je víc, než vlasů na hlavě.“<sup>18</sup> Zachovala se akkadská a sumerská zaklínání, která obsahovala přiznání vlastních provinění a přestupků a měla sloužit ke „spálení“<sup>19</sup>, odčinění napáchaných zel.

---

<sup>13</sup>Viz LAÍN ENTRALGO P, *Nemoc a hřích. Od Asyrsko-Babylonských kultů k moderní psychoanalýze*, Vyšehrad, Praha 1995

<sup>14</sup>Tamtéž

<sup>15</sup>LAÍN ENTRALGO P, *Nemoc a hřích. Od Asyrsko-Babylonských kultů k moderní psychoanalýze*, Vyšehrad, Praha 1995, str. 36

<sup>16</sup>KŘÍŽOVÁ E, *Jak si lidé vysvětlují své nemoci. (Jaké jsou laické interpretace faktorů zdraví a nemoci)* in: PAYNE J. A KOLEKTIV, *Kvalita života a zdraví*, Praha, Triton 2005, str. 617, Článek Křížové je též otištěn in: *Zdravotnictví v České republice 1-2/2002*, str. 51-55 (<http://www.zcr.cz/Stranky/A1202.htm>), Křížová zde cituje Entralga, a sice jeho knihu *Nemoc a hřích*, Praha: Vyšehrad 1995

<sup>17</sup>KŘÍŽOVÁ E, *Jak si lidé vysvětlují své nemoci. (Jaké jsou laické interpretace faktorů zdraví a nemoci)* in: PAYNE J. A KOLEKTIV, *Kvalita života a zdraví*, Praha, Triton 2005, str. 619

<sup>18</sup>PROSECKÝ J, *Prameny moudrosti. Mudroslovná literatura staré Mezopotámie*, Oikoymenh, Praha 1995, str. 70

<sup>19</sup>Tamtéž, str. 68-75

Jedná se např. o zaklínání Šurpu, Ilí ul íde, „bože můj, já nevěděl“.<sup>20</sup> Problém viny řeší i sumerská skladba nazvaná „Člověk a jeho bůh“<sup>21</sup>, v níž se ozývá to, že žádný člověk není bez viny. Neštěstí člověka byla rovněž připisována vrtkavosti božího konání a ztrátě přízně ochranného božstva.

V řeckém myšlení se setkáme s myšlenkou dobrého života jakožto daru bohů, který není podmíněn snahou člověka, spíše se jedná o záležitost náhody.<sup>22</sup> Předpokládá se však situace tragických konfliktů nebo střet tužeb.<sup>23</sup> Příkladem může být Aischylova tragédie o králi Agamemnonovi,<sup>24</sup> jehož do situace vnitřní rozpolcenosti, v níž je vystaven nutnosti volby mezi dvěma zly, nepřivedla jeho vlastní vina, ale minulá vina Atreova, kterou Zeus vztáhl právě na Agamemnona. Agamemnon je vystaven volbě mezi obětováním dcery Ifigenieie nebo zkázou loďstva. Jak první, tak i druhé rozhodnutí ho činí provinilým. Třebaže se Agamemnon nachází v bezvýchodné situaci, sbor ho obviňuje z krutosti, ale i z nevědomosti a sebeklamu, v němž Agamemnon neví skutečně, že Ifigenie je jeho dcerou. Aischylos nenabízí řešení dilematu, spíše vybízí k ohleduplnosti, k vnímání tragiky volby, k chápání Agamemnonova případu jako životní možnosti.

## 2.1. Proměna přístupů k fenoménu viny v středověkém myšlení

V raném středověku přichází církev s naukou o závažnosti hříchů, které rozděluje na hříchy lehké a těžké (smrtné).<sup>25</sup> Rozlišování závažnosti hříchů však není věcí středověku, Tertullián, Origenes nebo svatý Cyprián činí rozdíly mezi hřešením myšlenkou, slovem a skutkem.<sup>26</sup> Augustinovo rozlišení mezi smrtelnými a lehkými hříchy se stává zdrojem pozdějších teologických závěrů. Augustinovo dělení lidí na čtyři kategorie: „zcela dobří, zcela špatní,

---

<sup>20</sup> Tamtéž, str. 70

<sup>21</sup> PROSECKÝ J, *Prameny moudrosti. Mudroslovná literatura staré Mezopotámie*, Oikoymenh, Praha 1995, str. 34-37

<sup>22</sup> Viz NUSSBAUMOVÁ M. C, *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, Oikoymenh, Praha 2003

<sup>23</sup> Srov, tamtéž, str. 98

<sup>24</sup> Srov, NUSSBAUMOVÁ M. C, *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, Oikoymenh, Praha 2003

<sup>25</sup> Srov, LE GOFF J, *Zrození očištěnce*, Vyšehrad, Praha 2003; DELUMEAU J, *Hřích a strach. Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*, Volvox Globator, Praha 1998

<sup>26</sup> DELUMEAU J, *Hřích a strach. Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*, Volvox Globator, Praha 1998, str. 212

nezcela dobří, nezcela špatní“<sup>27</sup> aktualizuje v 12. stol. Gratianus. Jemné nuance v posuzování hříchu zavádí rovněž Albert Veliký, Bonaventura, Tomáš Akvinský. Petr Lombardský uvádí „hříchy proti Bohu, proti sobě a proti bližnímu.“<sup>28</sup>

Prostředkem odpuštění hříchů byla zpověď, kterou měl z usnesení 4. lateránského koncilu (1215) řádný křesťan povinně vykonat alespoň jednou ročně.<sup>29</sup> 12. století přichází s propracovaným učením o posledních koncích, objevuje se představa očistného ohně, která se opírá o Pavlův První list Korintským (3,10-15).<sup>30</sup> Otázku „očistného ohně spravedlivých“<sup>31</sup> řeší mimojiné Hugo od sv. Viktora, který rozlišuje mezi očistným ohněm a ohněm Posledního soudu. Svatý Bernard přichází s myšlenkou „trojího pekla.“<sup>32</sup>

V 1. pol. 12 století se objevuje např. ze strany laonské školy, zejména od Abélarda, rozlišení mezi „chybou a hříchem“<sup>33</sup> a mezi „vinou a trestem.“<sup>34</sup> Vina a trest tvoří dva aspekty hříchu, vina představuje souhlas či pohrdnutí Bohem, trest odkazuje k Adamově hříchu, za který byl člověk potrestán. Vinu lze odčinit lítostí a zpovědí, zatímco od trestu je třeba se očistit pokáním. Pokud nebylo pokání učiněno, mělo být dovršeno v očistci, který byl lokalizován na onom světě, kde se hříšník setkává s různými formami trestů. Trest na onom světě byl podmíněn závažností hříchů a měl svá odstupňování. Očistec pak tvořil součást onoho světa, vedle pekla a ráje.<sup>35</sup>

Mniši 12. století popisovali cesty na onen svět jako sny, jednalo se o vidění, která byla písemně zaznamenána. Jednu z imaginárních cest na onen svět popisuje „Očistec svatého Patrika“<sup>36</sup> zaznamenaný cisterciáckým mnichem. Očistec svatého Patrika vychází z představy setkání Patrika s Ježíšem, který mu ukázal temnou kulatou jámu, v níž lze dojít očisty, pokud v ní člověk, pln kajícího a víry, stráví den a noc. Svatý Patrik nechal u této jámy postavit

---

<sup>27</sup>LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 215

<sup>28</sup> Tamtéž, str. 212

<sup>29</sup> Srov, DELUMEAU J, *Hřích a strach. Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*, Volvox Globator. Praha 1998.

<sup>30</sup>LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 134

<sup>31</sup>LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 143

<sup>32</sup>LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 145

<sup>33</sup>LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 208

<sup>34</sup> LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 209

<sup>35</sup> Srov, LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003

<sup>36</sup>LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, 187-197

kostel a od té doby bylo místo nazváno Očistcem svatého Patrika (sancti Patricii purgatorium).<sup>37</sup> Těm, kteří se v jámě káli, bylo uloženo své zkušenosti zapsat.

Ve 14. stol. umisťuje Dante Alighieri<sup>38</sup> Očistec do úrovně země, jedná se o tzv. svět prostřední, který je korunován rájem. Očistec v podobě hory tvoří sedm kruhů, v nichž se duše očišťují od sedmi hlavních hříchů, tedy od pýchy, závisti, hněvu, lenosti, hrabivosti, hltavosti, chlípnosti. Očistec není neutrálním místem, jeho dynamika naopak překlenuje stav mezi zemí a nebem. Očistec lze chápat jako akci, proces směřování-stoupání po hoře očisty, kdy hlavní akcí je právě fyzická a duchovní očista probíhající trojím způsobem. Trojitost očisty spočívá v tělesném trestu, který vede k ctnosti, v meditaci nad spáchaným hříchem určeným k očištění a v modlitbě. Modlitba pak očišťuje duši a upomíná ji na milost Boží, na to, že podstatu všech hříchů tvoří nedostatek lásky k Bohu-k Dobru. Opak lásky k Dobru představuje nenávisť k bližnímu, kterou charakterizuje pýcha, závist a hněv, touha pomstít každou urážku.<sup>39</sup> Vůli k očistě člověk vyjadřuje lítostí, zpovědí a pokáním, jedině tak lze dosáhnout Dobra.

Svatý Bonaventura popisuje svůj výstup k nejvyššímu Dobru-k Bohu v šesti stupních, přičemž šest stupňů odpovídá šesti duševním schopnostem jakými jsou mysl, obrazotvornost, rozum, porozumění, pochopení a jiskra svědomí, které bývají vinou narušeny.<sup>40</sup> Šest stupňů lze přirovnat k šesti křídům Cheruba, díky nimž se mysl povznáší k Bohu a dochází tak pokoje. Šest stupňů však odpovídá také šesti dnům stvoření, tedy akce, po které následuje sobotní klid.

---

<sup>37</sup>LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 189

<sup>38</sup>LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 321-346

<sup>39</sup>LE GOFF J, *Zrození očistce*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 329

<sup>40</sup>BONAVENTURA Z BAGNOREGIA, *Putování mysli do Boha. Itinerarium mentis in Deum*, Krystal OP, Praha 1997, str. 65

### 3. Vědomí viny

Co znamená být si něčeho vědom? Jak se to má s vědomím člověka? František Koukolík, český lékař a neurolog popisuje vědomí jako stav bdělosti, kdy je člověk schopen určité pozornosti. Vědomí tedy lze chápat jako „orientovanou pozornost“<sup>41</sup>, jejímž opakem je „neglect čili opomíjení způsobené poškozením hloubkových míst mozku.“<sup>42</sup> Projevem „opomíjení“ může být porucha pozornosti, špatná orientace ve vztahu k podnětu. Jednou z podob vědomí lze nazvat jástvím nebo také sebeuvědomováním. V procesu sebeuvědomování jde o utváření vlastní identity, k níž náleží i pocity viny.

Podle J. Piageta a L. Kohlberga<sup>43</sup> prochází člověk vývojovými stádii mravního úsudku. Nejprve se jedná o rovinu „předmorálního nivo“<sup>44</sup> orientovanou na trest a poslušnost, poté následuje druhá rovina morálky na bázi konvenční konformity, třetí rovina se týká autonomního vědomí hodnoty, kdy se člověk orientuje na etické principy a je schopen komunikace s vlastním svědomím. R. Spaemann označuje pojmem svědomí „všeobecnou schopnost lidského ducha poznat, co je dobré a co je špatné a také pociťovat nutnost konat dobro a vyhýbat se zlu.“<sup>45</sup>

Co náleží k vědomí viny a v čem spočívá ono vědomí viny? G. Swanová rozlišuje mezi pocitem viny, vědomím viny a vinou.<sup>46</sup> Pocit viny ještě nemusí dokládat vinu. Vědomí viny není pouhou emocí, ale reflexí vlastního přestupku, který by měl být napraven, očištěn. Swanová chápe očistu jako neustálý vnitřní pochod, v němž se člověk stává sám sebou.<sup>47</sup> Očista se neděje skrze magii, jde právě o vnitřní proces, o svobodu člověka, neboť „každý z nás znovu stále stojí na rozcestí: jedna cesta vede k očistě, druhá do nečistoty.“<sup>48</sup> O tom, že jsem se provinil vím nikoli pouze sám od sebe, ale v konfrontaci s druhými. S vědomím viny je spjato vědomí solidarity a odpovědnosti, které

---

<sup>41</sup> KOUKOLÍK F, *Knih o Evě a Adamovi*, Makropulos, Praha 1997, str. 250

<sup>42</sup> Tamtéž, str. 250

<sup>43</sup> In: Teologické Texty r.13, 2-3 2002, článek: Může psychologická věda pomoci při výchově křesťanského svědomí?, str. 96

<sup>44</sup> tamtéž, str. 97

<sup>45</sup> tamtéž, MUCHOVÁ L, Může psychologická věda pomoci při výchově křesťanského svědomí?, str. 97

<sup>46</sup> viz SCHWAN G, *Zamlčovaná vina. Ničivá moc dvojí morálky*, Prostor, Praha 2004, str.54

<sup>47</sup> Tamtéž, str. 52

<sup>48</sup> SCHWAN G, *Zamlčovaná vina. Ničivá moc dvojí morálky*, Prostor, Praha 2004, str. 52

zakládají svobodu člověka. Teprve tehdy, když je člověk schopen vzít odpovědnost za svou a nejenom za prázdny pojem, stává se svobodným. V souvislosti s otázkou po určení viny vyvstává pojem identita, která předpokládá svobodu, v níž se prokazuje lidská schopnost volby. Identita není nikdy hotovou záležitostí, neexistuje obecně, přichází k člověku jako výzva, jako osobní úkol. Ricoeur připisuje identitě dva podstatné znaky, jsou jimi odlišnost vlastní osoby od jiných a kontinuita osobnosti.<sup>49</sup> Identitu zakládá rovněž vědomí vlastních možností, příležitostí, ale i slabostí a nedokonalostí. Takové vědomí ozřejmuje vlastní určení v životě.

Dietrich Bonhoeffer klade ve svých *Listech z vězení*<sup>50</sup> otázku po tom, kdo obstojí? Podle něj obstojí ten, kdo je odpovědný, „jehož život nechce být ničím jiným než odpovědí na Boží otázku a zavelání“<sup>51</sup>

Člověk se provinuje už tím, že vinu odmítá a není schopen ji přijmout. Slovy Nového zákona má člověk vzít svůj kříž<sup>52</sup> a následovat zdroj vlastního života. Uvědomit si vlastní vinu znamená zaslechnout hlas svědomí odkazujícího k požadavku Dobra, které člověk může, ale nemusí následovat.

### 3.1. Negativní a pozitivní rozměr viny

Zkušenost selhání, provinění patří k lidskému životu, k základní zkušenosti člověka. Z psychologického hlediska vnímá C.G. Jung vědomí viny jako předpoklad uzdravení.<sup>53</sup> Vědomí viny signalizuje duchovní onemocnění a vyzývá k obrácení, k pokání. Člověk se na jedné straně může dostat do stavu izolace a rozdělení, ale přijetím a uznáním vlastní viny lze nahlížet vyšší smysl. S. M. Peck hovoří o „konstruktivním (existenčním) utrpení“ a o „neurotickém utrpení.“<sup>54</sup> Skutečnost existenčního utrpení podle Pecka vybízí k duchovnímu růstu. Naopak neurotická vina představuje překážku, komplikuje mezilidské vztahy. V. Frankl je toho názoru, že utrpení zakoušené

---

<sup>49</sup> BAUMANN Z, *Úvahy o postmoderní době*, Sociologické nakladatelství, Praha 2002, str. 27

<sup>50</sup> Viz BONHOEFFER D, *Na cestě ke svobodě*, Vyšehrad, Praha 1991

<sup>51</sup> BONHOEFFER D, *Na cestě ke svobodě*, Vyšehrad, Praha 1991, str. 72

<sup>52</sup> Srov. Mt 16,24

<sup>53</sup> ŠRAJER J, Vědomí viny a hříchu, in: *Teologické texty*, r. 13, č. 2-3(2002), str. 56-58

<sup>54</sup> PECK S. M.: *Dále nevyšlapanou cestou*, Votobia, Olomouc 1994, str. 15

např. pocitem viny vytváří plodné napětí mezi tím, co je a tím, co být má.<sup>55</sup> Takové napětí iniciuje aktivní lítost, možný vnitřní obrat ke změně dosavadního smýšlení.

Destruktivnost nepřiznané, potlačené viny odráží filosofie G. Marcela, jež zmiňuje skutečnost pýchy: „pýcha odřezává člověka od lidského společenství“<sup>56</sup>. Pýcha se jeví jako slabost, která člověku nedovolí vidět nad sebe a naopak ho uzavírá do sebe. Takový člověk se stává slabým tím, že nemá nebo nechce mít sílu obracet se ani k Bohu, ani k bližnímu. Pro ilustraci lidské uzavřenosti uvádím příběh Tantalův.<sup>57</sup> Tantalos ve svém trestu cítí žízeň a hlad, chybí mu však žízeň a hlad po Bohu, po odpuštění za spáchaný hřích. Jeho situace se zdá být bezvýchodná, neboť u Tantala není Boží milosrdenství tím, oč by usiloval. Tantalos touží po pokrmech a nápojích, které ho obklopují. Jeho trápení se neustále opakuje, jakoby v kruhu, z kterého nelze vystoupit?

### 3.2. Vina jako odcizení

Skutečnost viny se může vyjevovat skrze prožitek odcizení, a to odcizení sobě samému, ale i druhému člověku. D. Sölle hovoří v tomto smyslu ne o vině, ale o hříchu, díky němuž se člověk odcizuje sám sobě a tím i Bohu, obojí „brání člověku konat v životě dobro.“<sup>58</sup> Formu odcizení představuje stav bezmoci, ztrátu důvěry v Boha, která vychází z podléhání či slepé důvěry v boha „mamonu.“<sup>59</sup> Sölle je toho názoru, že hřích můžeme poznat teprve tehdy, když opustíme jeho říši, když ho transcendujeme.<sup>60</sup> Odcizení sobě samému i druhým lidem připomíná situaci chaosu, stav před stvořením, beztvorost, nepevnost, vnitřní rozháranost život bez struktury. Skutečnost odcizení se stává výrazem narušených mezilidských vztahů, kdy člověk není

---

<sup>55</sup> Srov, FRANKL V. E, Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy, Cesta, Brno 1996, str.108

<sup>56</sup> MARCEL G, *K filosofii naděje*. Str.28

<sup>57</sup> PETIŠKA E, *Staré řecké báje a pověsti*. Albatros, Praha 1986, str. 46-48. S. Weilová chápe příběh Tantala jako verzi prvotního hříchu. In: *Dobro, mez a rovnováha*. Mladá fronta. Praha 1996, str. 121

<sup>58</sup> SÖLLEOVÁ D, *Hřích a odcizení*, in: Teologie 20. stol. Antologie, Vyšehrad, Praha 1995, str.307

<sup>59</sup> SÖLLEOVÁ D, Hřích a odcizení, in: Teologie 20. stol. Antologie, Vyšehrad, Praha 1995, str. 311

<sup>60</sup> SÖLLEOVÁ D, Hřích a odcizení, in: Teologie 20. stol. Antologie, Vyšehrad, Praha 1995, str. 307-316

schopen se otevřít druhému, obětovat část sebe sama ve prospěch komunikace s tím druhým. Opačným extrémem může být přílišná oběť, která hraničí se ztrátou identity, když člověk jakoby zapomene na to, kým je a kým se má stávat.

V knize *Fantazie a poslušnost*<sup>61</sup> Sölle klade otázku po smyslu oběti, přičemž je zřejmé, že oběť je čímsi dvojsečným. Ochota k oběti bez sebeuvědomění a vědomí vlastní identity se může zvrátit v sebestrukci. Dobrý smysl sebeoběti se ozřejmuje v konkrétní situaci, kdy se stává výrazem lidskosti, tvůrčí pomoci, pěstováním života. Stane-li se sebeobětování projevem odříkání na úkor své vlastní osobnosti, pak vede k nelidskosti.<sup>62</sup>

### 3.3. Pocit viny u Bubera

Buber v eseji *Vina a pocit viny*<sup>63</sup> hovoří o autentickém pocitu viny, která zasahuje člověka v jeho existenci. Svou existencí člověk ovlivňuje osud světa, a to v míře, která mu není plně zřejmá, čímž se dostává do stavu možného provinění. Existenční vina se z pohledu Bubera nedá obsáhnout kategoriemi analytické psychologie, neboť takováto vina má přísně personální charakter.

Z hlediska analytické psychologie, tak jak ji představují Freud či Jung je pocit viny chápán jen jako „pouhý následek strachu před trestem,... jako následek dětské úzkosti...“<sup>64</sup> Jung nahlíží vinu jako „scestný krok“<sup>65</sup> během procesu individuace, takováto vina vyrůstá z poměru člověka k sobě samotnému. Jung však opomíjí skutečnost viny, která vyrůstá z poměru člověka ke světu, jehož je součástí.<sup>66</sup> Buber však na stranu analytické psychologie vznáší námitky, že „osobní vinu nelze redukovat na prohřešek vůči nějakému mocnému tabu.“<sup>67</sup> Skutečná vina se neskrývá pouze a jedině kdesi v hlubinách nevědomí. Vina člověka vyplývá z jakési dynamické

---

<sup>61</sup> SÖLLEOVÁ D, *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*, Kalich, Praha 2008

<sup>62</sup> Srov, SÖLLEOVÁ D, *Fantazie a poslušnost. Úvahy o budoucí křesťanské etice*, Kalich, Praha 2008.

<sup>63</sup> BUBER M, *Vina a pocit viny*, in: *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*. Vyšehrad 1971, str. 167-192

<sup>64</sup> in *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*. Vyšehrad. 1971. str. 169

<sup>65</sup> tamtéž, str. 170

<sup>66</sup> Srov, BUBER M, *Vina a pocit viny*, in: *Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání*. Vyšehrad 1971,

<sup>67</sup> tamtéž, str. 176



podvojnosti, jež tvoří podstatu lidské existence. Buber chápe člověka jako bytost dialogickou a oboustranně přítomnou<sup>68</sup> a právě z této podvojnosti vyplývá možnost viny odehrávající se v úrovni mezisféry. Termín „mezisféra“<sup>69</sup> užívá Buber pro vyjádření mezilidského dění, které je svým způsobem nepředvídatelné a potenciální.

Vyrovnání se či usmíření se s vinou závisí především na tom, kdo vinu pociťuje. Ten musí hledat a najít své vlastní východisko-tedy svou osobní cestu, která ho snad přivede k usmíření. Buber zmiňuje tři sféry, v nichž se usmíření viny odehrává. Jedná se o sféru práva, svědomí a víry,<sup>70</sup> která se stává i úrovní nejvyšší, neboť proces usmíření se odehrává mezi viníkem a jeho Bohem. Ve všech třech případech lze mluvit o procesu sebevyjasňování, v němž dochází k usmíření. V rovině víry usmíření předpokládá vyznání hříchů, lítost a smírné dostiučinění. Sféru svědomí definuje Buber jako schopnost viníka rozlišovat ve svém minulém i budoucím jednání mezi tím, co je správné a mezi tím, co je třeba odmítnout. Sféru svědomí zasahuje nekonečná sféra odpovědnosti, jež je vlastní každému člověku. Každý člověk stojí ve své vlastní odpovědnosti před Bohem.

---

<sup>68</sup> BUBER M, *Názory*, Nakladatelství France Kafky, Praha 1996, str. 63

<sup>69</sup> tamtéž. Str. 60-61

<sup>70</sup> BUBER M, *Vina a pocit viny*, in: Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zranění. Vyšehrad 1971, str. 177-180

#### 4. Jaspersův náhled na místo viny v životě člověka

Jaspersovo studium medicíny a jeho pozdější specializace v oboru psychiatrie se odráží i v jeho chápání viny jakožto mezní situace<sup>71</sup> v životě člověka. Vina jako výraz mezní situace tvoří podle něj základ existence. Jaspers se v tomto ohledu opírá o názor Kierkegaarda, který označuje vinu za ten nejkonkrétnější výraz existence.<sup>72</sup>

Antropologie se Jaspersovi stává východiskem k filosoficko-psychologickému pojetí viny. Člověk se podle Jasperse nachází ve stavu „Subjekt-Objekt-Spaltung“<sup>73</sup>, tedy v rozštěpení, v němž se mu zpřítomňuje bytí jakožto celek. Bytí v celku Jaspers připisuje výraz „objímající“<sup>74</sup>, jinými slovy ho lze nazvat transcendencí.<sup>75</sup> Ono „objímající“ lze ztotožnit s bytím o sobě, které není ani subjektem, ani objektem, které spíše stojí na obou stranách, aby objímalo lidskou existenci.

Otázka po lidském bytí se Jaspersovi zdá být nejednoznačná, neboť „člověk je vždy něčím víc, než o sobě ví“.<sup>76</sup> Lidské bytí se vztahuje jednak ke světu a jednak k transcenci, jež ho přivádí k sobě samému, dává mu svobodu, činí ho identickým se sebou samým. Existence bez transcendence se Jaspersovi jeví jako nemyslitelná, neboť právě transcendence představuje zdroj svobody, činí člověka zodpovědným. V prožitku závislosti na transcenci se stává zřejmým i prožitek nezávislosti na světě, kterému už prožívající není vydán napospas.<sup>77</sup> Vztah k Bohu se odehrává skrze šifry či symboly, sama transcendence je šifrou osobního Boha, nikoli však Bohem samotným.

Mezní situace přirovnává Jaspers ke stěně, na níž člověk neustále naráží.<sup>78</sup> Tyto stěny zvané utrpení, boj, vina a smrt vymezují prostor lidské existence a nelze z nich vystoupit, neboť člověku přísluší vydanost smrti, utrpení, životním zápasům, proviněním. Mezní situace mají svůj pozitivní smysl, neboť

---

<sup>71</sup> Srov, JASPERS K, *Psychologie der Weltanschauungen*, R. Piper, München, 1985; *Úvod do filosofie*, Oikoymenh, Praha 1996

<sup>72</sup> JASPERS K, *Psychologie der Weltanschauungen*, R. Piper, München 1985, str. 277

<sup>73</sup> JASPERS K, *Psychologie der Weltanschauungen*, R. Piper, München 1985, str. 230

<sup>74</sup> JASPERS K, *Úvod do filosofie*, Oikoymenh, Praha 1996, str. 23

<sup>75</sup> Srov, JASPERS K, *Šifry transcendence*, Vyšehrad, Praha 2000

<sup>76</sup> JASPERS K, *Duchovní situace doby*, Academia, Praha 2008, str. 140

<sup>77</sup> Srov, JASPERS K, *Šifry transcendence*, Vyšehrad, Praha 2000

<sup>78</sup> SALAMUN K, *Karl Jaspers*, Königshausen Neumann GmbH, Würzburg 2006, str. 51

se v nich vyjevuje jak nicota a zpochybnění lidské existence, tak možnost po sebeuskutečnění a nalezení svobody. Lidskou svobodu lze uskutečnit skrze vědomí mezní situace, pokud si je totiž člověk vědom toho, co nemůže změnit, setkává se ještě s něčím absolutním, neuchopitelným. Teprve tváří v tvář vině si lze uvědomit zodpovědnost, v prožitku utrpení se stává zřejmější, co to znamená štěstí. Mezní situace objasňuje smysl života, i když se takovéto objasnění zdá být paradoxním.

Paradoxnost života vyvěrá ze situace člověka, jež má charakter antinomické struktury,<sup>79</sup> v níž se scházejí protikladné síly a projevy. Protiklady nevytváří z života totalitu, nic do sebe uzavřeného, neboť život se zakládá na dynamice, na neustálém pohybu protikladů. Antinomická struktura existence poukazuje na křehkost bytí, na boj mezi možností zničení života a podpory či pěstováním života. Teprve ve své svobodné existenci se člověk stává sám sebou, přičemž je zodpovědný transcenci, na níž je odkázán. Takováto zodpovědnost zahrnuje možnost viny. Existuje vina člověka, protože existuje svoboda člověka.

V knize *Psychologie der Weltanschauungen* zmiňuje Jaspers možné reakce na ony mezní situace, ať je jejich forma jakákoli, Jaspers je chápe jako „živý proces“<sup>80</sup>, jako nezbytnou součást existence. Mezní situace se mi jeví jako jakási zkouška ohněm, v níž se protřibuje zlato od nánosů a nečistot. Jde o proces, v kterém člověk poznává své vlastní hranice, nedostatky či chyby, ale i možnosti. Mezní situace vybízí k sebereflexi. Starozákonní prorok Izajáš upomíná na jistou sebereflexi, jež vychází z poznání mezní situace, v níž prorok vyznává: „Běda mi, jsem ztracen. Jsem člověk nečistých rtů a mezi lidem nečistých rtů bydlím...“<sup>81</sup> Prorok si uvědomuje jednak svou vinu, ale i vinu těch, s nimiž žije ve společenství.<sup>82</sup> Vina se tak vyjevuje jako něco zcela bytostného všudypřítomného. Prorok projevuje bázeň Boží, je si vědom, že se setkal s něčím nebo s někým, co přesahuje jeho chápání. Osvobození neboli

---

<sup>79</sup> Srov, JASPERS K, *Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle*, Piper Verlag GmbH, München 2000; JASPERS K, *Psychologie der Weltanschauungen*, R. Piper. München 1985

<sup>80</sup> JASPERS K, *Psychologie der Weltanschauungen*, R. Piper. München 1985, str. 280

<sup>81</sup> Iz 6,5

<sup>82</sup> Srov, KEŘKOVSKÝ P, *Bázeň boží a narativní etika. Zrod narativní etické reflexe*, Mlým, Jihlava 2007, str. 299-303

očištění přichází v podobě uhlíku, když jeden ze serafů praví: „Hle tvá vina je odňata a tvůj hřích je usmířen...“<sup>83</sup> Z toho je patrné, že vina není odňata sama o sobě, sám sobě si člověk vinu neodejme, jen skrze druhého člověka může dojít k usmíření. K odnětí viny či k očištění dochází v procesu komunikace. Akt očištění předpokládá sice vnitřní reflexi, ale i slovo druhého. Slovo odpuštění zaznívá na kříži pro toho, kdo je schopen vyznat vlastní vinu.<sup>84</sup>

#### 4.1. Otázka viny

V Jaspersově ranějším filosofickém díle<sup>85</sup> je vina nahlížena z pohledu existenciálně-filosofického. Jaspersova filosofie existence našla své opodstatnění i v jeho politických názorech. Zejména se jedná o jeho apel na solidaritu a komunikaci mezi lidmi. V politické oblasti Jaspers vyzýval k otevřené komunikaci s menšinami, k respektování jazykových, etnických a kulturních odlišností a specifických životních forem.<sup>86</sup>

Ve spise *Die Schuldfrage*<sup>87</sup>, který vyšel po porážce Německa v r. 1946, lze zaznamenat posun v pojetí viny. Jaspers se v něm otevřeně vyjádřil k projevům nacionálně socialistické vlády v Německu i k politickým otázkám současnosti. Otázka viny míří jak k jednotlivci, tak k „německé duši“ a vybízí ji k vnitřnímu obratu. Jaspers považuje za důležité dotazovat se sám sebe na charakter vlastní viny a tímto tázáním se vnitřně polepšovat, očišťovat. Každý sám za sebe se má ptát: „v čem je moje vina?“, v čem se mám očistit?“<sup>88</sup> Skutečnost očisty by měla vycházet z vnitřního obratu každého jednotlivce. Očista podle něj spočívá v naplňování úkolu, který konkretizuje v knize *Otázka viny*, když tvrdí: „nebýt Němci, jakými už jednou jsme, nýbrž stát se Němci, jakými ještě nejsme, nýbrž být máme“.<sup>89</sup> Jaspers vyzývá k uvědomění si viny, k jejímu přijetí, což paradoxně nevede k většímu štěstí v životě, ale spíše k větší připravenosti na možné mezní situace. Přijetím mezní situace

---

<sup>83</sup> Iz 6,7

<sup>84</sup> L 23,39-43

<sup>85</sup> Viz JASPERS K, *Psychologie der Weltanschauungen*, R. Piper. München 1985

<sup>86</sup> SALAMUN K, *Karl Jaspers*, Königshausen a Neumann GmbH, Würzburg 2006, str. 92

<sup>87</sup> JASPERS K, *Die Schuldfrage. Ein Beitrag zur deutschen Frage*, Artemis, Zürich 1947;

Český překlad: *Otázka viny*, Mladá fronta, Praha 1991

<sup>88</sup> Viz JASPERS K, *Otázka viny*, Mladá fronta, Praha 1991

<sup>89</sup> JASPERS K, *Otázka viny*, Mladá fronta, Praha 199, str. 52

totiž člověk neupadá do lhostejnosti, naopak se dostává na cestu k sebeuskutečňování, k naplňování toho obrazu, kterým se má stát. Tímto naplňuje vůli Boží, nikoli vůli svojí nebo vůli nějaké politické moci, ať už se jedná o nacismus či komunismus. Obě dvě formy totalitních režimů nepočítají totiž s možností smíření, pohybují se pouze v úrovni vítězství či zkázy. Oběma formám je vlastní „mobilizace všech lidí ve jménu jedné ideologie“<sup>90</sup>, čímž jsou narušovány sociální vazby ve prospěch vůdce. Nástroje totalitní vlády až s vizionářskou přesností popsal G. Orwell v románu 1984, kde 2+2 se nemusí rovnat 4, pokud Velký Bratr řekne, že je to 5, stejně tak jako podle slov Velkého Bratra platí, že „válka je mír, svoboda je otroctví a nevědomost je síla.“<sup>91</sup> Nejenom zlo zvané nacionální socialismus, ale jakýkoli jiný druh totalitní moci zabránil a stále ještě brání lidské svobodě.

#### 4.2. Čtyři úrovně viny

V Otázce viny přidává Jaspers k tehdy diskutované kolektivní vině, ještě rovinu kriminální, politické, morální a metafyzické viny. Na existenci kriminální a politické viny upozorňují výčitky vznesené „zvenčí“<sup>92</sup> zatímco o vině morální či metafyzické se člověk dozvídá prostřednictvím vlastního svědomí. O existenci kolektivní viny Jaspers uvažuje v souvislosti s politickou odpovědností zasahující každého Němce, který se ocitl tváří v tvář zločinům spáchaných jménem německé říše.<sup>93</sup> Na otázku, zda mají být všichni Němci odpovědni za zločiny spáchané ve jménu Německa lze odpovědět ano i ne. Ano, pokud Němec dopustil vznik nacionálního socialismu, ne, pokud Němec svou nejvnitřnější podstatou nesouhlasil se zlem zvaným nacionální socialismus. Politicky odpovědným se však stává přinejmenším každý, kdo má právo odevzdat svůj hlas při volbách.<sup>94</sup> Přisouzení politické odpovědnosti by však nemělo být ztotožňováno s morální vinou, neboť existence morální

---

<sup>90</sup> DAHRENDORF R, *Pokoušení nesvobody. Intelektuálové v časech zkoušek*, H a H Vyšehradská s.r.o., Vimperk-Pravětín 2008, str. 191

<sup>91</sup> ORWELL G, *1984*, Kma, Praha 2003, str. 19

<sup>92</sup> JASPERS K, *Otázka viny*, Mladá fronta, Praha 1991, str. 13

<sup>93</sup> Jaspers: *Otázka viny*, str. 35

<sup>94</sup> Srov, JASPERS K, *Otázka viny*, Mladá fronta, Praha 1991, str. 35

viny se ozývá ve svědomí člověka, zatímco na vinu politickou upozorňuje hlas zvenčí.

Jaspers rozlišuje mezi politickou odpovědností a morální vinou, třebaže si je vědom toho, že lidské bytí je svým způsobem bytím politickým a že v lidském konání není nic, co by zároveň nemělo politický význam. Všichni lidé mají jistou politickou odpovědnost, neboť žijí na určitém území spravovaném nějakým politickým zřízením. Apolitický člověk by musel stát mimo. Všichni se rodíme do nějaké polis, a proto se nás týká ona politická odpovědnost. Jsme ovlivňováni politickými poměry a zároveň se na těchto poměrech podílíme a utváříme jistý způsob života kolektivu. Podle Jasperse tedy také existuje něco jako „morální kolektivní vina.“<sup>95</sup> Tuto vinu nese každý sám v rámci kolektivu, na jehož způsobu života participuje. Politická vina a vina morální by se daly chápat jako jedna a tatáž. Člověk však může být politicky vinen, aniž by se to dotýkalo jeho svědomí, aniž by si byl vědom morální viny. Člověk může participovat na existenci určité instituce, politické strany apod., jejíž principy nejsou dobré a nemusí si přitom být vědom morálního pochybení. Nalezli bychom mnoho případů z minulosti i z doby současné, kdy politik, umělec, vědec apod. neprojevil ani náznak lítosti nad vlastní účastí na zlém principu. Jakoby se onoho politika, umělce, vědce apod. ona zlá stránka skutečnosti, kterou spoluvytvářel, netýkala, neboť byl příliš zahleděn do vlastních idejí, teorií, atd.

V kriminální vině jde o porušení normy, přičemž následuje soud a trest. Kriminální, ale i politická vina, mají co do činění s právem, které volá k odpovědnosti. Z hlediska německé otázky<sup>96</sup> se kriminální vina týká každého, kdo se v rámci nacionálně socialistické vlády dopustil zločinů. Nejvyšší instancí při posuzování kriminální viny je soud vykazující se jistými zákony. Během Norimberského procesu<sup>97</sup> nebylo souzeno Německo jakožto národ, ale jednotlivci, kteří se dopustili zločinů, a to zločinů proti lidskosti, válečných zločinů nebo zločinů proti míru. V souvislosti s tribunálem soudícím válečné zločiny spáchané poraženou německou stranou, poukazuje Jaspers na nemožnost objektivitu Norimberského procesu soudit a vyšetřovat válečnou

---

<sup>95</sup> JASPERS: *Otázka viny*, str. 48

<sup>96</sup> tak Jaspers nazývá část kapitoly ve své knize *Otázka viny*, viz str. 21-24.

<sup>97</sup> Srov, JASPERS K, *Otázka viny*, Mladá fronta, Praha 1991

vinu a rozhodnout přitom o právu a pravdě. Vystává otázka, co s potrestáním zločinných činů vítězných států? V Norimberském procesu však nešlo o posuzování zločinů vítězných států, ale o poražené Německo a jeho vinu za vyvolání války. Význam Norimberského procesu spočívá v neodsouzení Německa jako celého národa, nýbrž v rozlišení určitých zločinů spáchaných představiteli jednotlivých zločineckých organizací, jako byly: SS, SD, Gestapo a vedoucí štáb NSDAP.

Politická vina spočívá v tom, že všichni lidé, kteří jsou občany daného státu, odpovídají za to, jakého charakteru je jejich vláda. Jaspers se v tomto ohledu soustřeďuje na vinu Němců. Politická vina se tedy týká každého, kdo se podílel nebo žil pod vládou nacionálního socialismu. Skutečnost nacionálně socialistické vlády v Německu Jaspers staví na roveň mezní situace, s níž je možné se vyrovnat procesem reflexe, tedy vnitřním zaujetím stanoviska k podílu na vině, nevyhýbání se vlastní odpovědnosti. Proces reflexe je podle Jasperse nutnou podmínkou pro morálně-politický obrat německého lidu po událostech, které napáchalo zlo zvané nacionálně socialistická strana. Jaspers vyzývá k odvratu od nacionálně-socialistického smýšlení, prosazuje ideu demokracie, která by měla formu světové republiky a federace všech států, proto také apeluje na solidaritu a spoluzodpovědnost, jež by vedly k politické svobodě.<sup>98</sup>

Morální vina se týká individua, neboť každý člověk jako jedinec je zodpovědný za své činy. V morální vině se nejvyšší instancí stává vlastní svědomí, vnitřní výčitky, které upomínají na morální selhání a zároveň vyzývají k pokání. Metafyzická vina zahrnuje celé lidstvo, neboť takováto vina vypovídá o solidaritě mezi lidmi a o spoluzodpovědnosti za všechno bezpráví, zločiny apod. Podle Jasperse nelze metafyzickou vinu někomu připisovat, neboť instancí může být pouze Bůh. Metafyzickou vinu má pak každý jedinec postřehnout sám u sebe skrze svou vlastní proměnu. V důsledku metafyzické viny se každý člověk stává zodpovědným za budoucnost světa. „Die Zukunft liegt in der Gegenwartigkeit jedes Einzelnen“.<sup>99</sup>

---

<sup>98</sup> JASPERS K, *Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle*, Piper Verlag GmbH, München 2000, str. 349

<sup>99</sup> JASPERS K, *Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus. Drei Vorträge*, Universal-Bibliothek, München 1951, str. 53

Rozměr viny je takový, že ho nelze jakkoli umenšovat, natož pak vymazat. Každá vina s sebou nese i své důsledky, kterými jsou trest, odpovědnost, pokání či obroda. Je třeba mít na zřeteli, že všechny výše zmíněné druhy viny spolu souvisí, všechny tři se odehrávají v rámci metafyzické viny, která se týká lidstva jakožto celku. Třebaže není možné vinu odstranit beze zbytku, je možná náprava v podobě očisty, kterou Jaspers chápe jako cestu, vyjití ze sebe. Ono vyjití spočívá v tom, že se člověk obrací k druhému člověku, proti kterému se provinil. Bez vědomí viny však není očista možná, pozbyla by tím vlastně smyslu. Opravdová proměna od viny k očistě je záležitostí jednotlivce. Jedná se o jakýsi vnitřní proces, který se neustále vyvíjí a vede k uskutečňování plnosti lidství.



## 5. Odrazy Jaspersova rozlišení viny a její důsledky ve Starém zákoně

Třebaže se Jaspersovy typy viny nedají bezezbytku aplikovat na život starozákonního člověka, lze v rámci Starého zákona mluvit o vině morální, kriminální, metafyzické a částečně i politické. Termínu politická vina, tak jak ho vnímá Jaspers, by v rámci Starého zákona spíše odpovídalo označení nábožensko-společenská vina. Vystává otázka, zda je Jaspersovo pojetí viny politické a kriminální převoditelné na události starozákonní. Určení politické a kriminální viny totiž počítá s právem a s rozhodčí instancí v podobě soudu. Jaspers také počítá s jistým právním vědomím národa i jednotlivce, jehož život určovala vláda nacionálního socialismu. Starozákonní člověk, stejně tak jako člověk dnešní se nacházel ve sféře sociálních vazeb, podléhal jistému právnímu řádu či normě, žil v jistých společenských poměrech v rámci určitého společenského řádu. Disponoval různou mírou právního vědomí, kterou lze doložit na některých starozákonních příbězích<sup>100</sup> a dokládá to rovněž řada obžalovacích<sup>101</sup> či obhajovacích řečí. Právní vědomí starozákonního člověka vycházelo v první řadě z právního společenství rodiny či obce. Člověk si byl vědom toho, co je či není v souladu s právem.

Právo **jp'v.mi** zahrnovalo oblast spravedlnosti **qdc** a sféru soudu. Výraz „cadik“ zahrnoval i aspekt solidarity, jisté sociální soudržnosti ve společnosti, což dokládá kniha Deuteronomium, kapitola 15, apelující na promíjení dluhu sedmého roku, v knize Levitikus, kapitole 25 se zase praví o milostivém létě Hospodinově. Prvky sociální soudržnosti ve smyslu provázanosti sociální etiky a práva mají svůj zdroj ve Starém Orientě, jak dokládají starobabylonské edikty.<sup>102</sup>

---

<sup>100</sup> Gn 18,23-25; 2S 13,11-12

<sup>101</sup> 1K 3,16-23; srov, RENDTORFF R, *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Vyšehrad 2003, str. 124-125

<sup>102</sup> in Die Aktualität der Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes. Mit Beiträgen von Eckart Otto, Wolfgang Palaver, Christof Rapp, Jan Rohls, Arbogast Schmitt. Herausgegeben von Christof Gestrinch. Wichern-Verlag. 2001. Stať od Eckarta Otta: *Gerechtigkeit in der orientalischen und okzidentalen Antike. Aspekte für den ethischen Diskurs in der Moderne im Spannungsfeld zwischen Max Weber und Ernst Troeltsch*, str. 44-60.

Hebrejský výraz „cadik“ koresponduje s egyptským pojmem pravda-Ma'at vykazujícím jisté sociální konotace. Podle J. Assmanna náleží ke klíčovým významům slova Ma'at „konektivní spravedlnost“<sup>103</sup>, jež vyjadřuje aktivní solidaritu a reciprocitu. Ma'at prostředkuje spásu tomu, kdo prokazuje poslušnost státu, respektive faraonovi. Ma'at zahrnuje rovněž oblast kultu, pravomoci, ochrany slabých či znevýhodněných a spravedlnosti během posmrtného soudu. Člověku se toho všeho dostává jakoby výměnou za poslušnost vůči faraonovi.<sup>104</sup>

Ve Starém zákoně výraz „cadik“-spravedlnost nabývá i významu milosrdenství či slitování, a to ve smyslu spravedlnosti Boží, která se projevuje zachraňujícím jednáním vůči člověku. Ve vztahu člověka k Bohu nefiguruje „do ut dare“,<sup>105</sup> neboť Hospodinovo jednání směřuje k dobru celého stvoření. Hospodinova dobrota je lidským očím neviditelná, nelze ji ani v její plnosti pochopit, lidským rozumem obsáhnout.<sup>106</sup> V Hospodinově spravedlivém jednání figuruje milost i soud zároveň. Výraz „cadik“ týkající se člověka ve vztahu k Bohu, označuje správný poměr k Bohu ve smyslu bázně Boží, která zachovává Boží přikázání a usiluje o naplňování jeho vůle. Nespravedlivé jednání naopak odporuje Boží vůli, zahrnuje rovinu provinění vůči bližnímu, která se zároveň stává proviněním vůči Bohu.<sup>107</sup> Lidská provinění jsou vždy uvedena v kontextu Hospodinova milosrdenství. Hospodin projevuje lítost<sup>108</sup>, snímá nepravosti z toho, kdo se mu vyzná ze své nevěrnosti.<sup>109</sup>

Hřích či vina ukazují člověku hranici, mez života, za kterou se nemůže dostat, neboť ona hranice je zde vymezena Hospodinem, který sám upomíná na možnost mezní situace a odpovědnost člověka.<sup>110</sup> Život starozákonního člověka ohraničují Boží přikázání, která působí jako ochrana života, nikoli jako ostnatý drát. Neuzavírají člověka do vězení, ale působí jako nápomocné

---

<sup>103</sup> OTTO E, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, Verlag W. Kohlhammer. Stuttgart; Berlin; Köln, 1994, str. 66

<sup>104</sup> In *Die Welt der Religionen. Ein Lesebuch*, Herausgegeben von Stephan Wehowsky, Verlag C.H. Beck, München 1991, Stať od Jana Assmanna: Ägyptens Ma'at-staatlich vermitteltes Heil, str. 182-184.

<sup>105</sup>  
<sup>106</sup> Ex 33,17-19

<sup>107</sup> Ex 22,13-30

<sup>108</sup> Oz 11,1-11

<sup>109</sup> Ž 32

<sup>110</sup> Ez 3,20-21

směrovky na cestě životem. Boží přikázání radí člověku, jak by měl životem jít, aby byl jeho život požehnaný, nikoli zlořečený. Důsledkem přestoupení hranice, představující Boží řád, je trest. Trest však může vést k uvědomění si vlastní odpovědnosti, k pokání, ale i k vnitřní obrodě, ve smyslu navrácení se k Božímu řádu. V „Slyš Izraeli“<sup>111</sup> Hospodin vyslovuje své požadavky izraelskému lidu. Říká, co je správné a co nesprávné v jeho očích, neboť on je tou normou jednání a nejvyšší autoritou. Závazné požadavky Hospodinovy vůle stanovuje Desatero, a to ve formě přikázání zahrnujících oblast vztahů člověka k Bohu, ale i rovinu mezilidských vztahů.

Jaspersovo čtveré rozlišení viny a její důsledky, k nimž náleží trest, odpovědnost, pokání, vnitřní obroda, provázely i starozákonního člověka na cestě, po níž ho vedl Hospodin rozhodující o rozměru lidské viny.<sup>112</sup> Pro ilustraci Jaspersova rozlišení viny a jejích důsledků ve Starém zákoně, se zaměřím především na knihu Genesis, která představuje „modelové příběhy“<sup>113</sup> vytvářející základní osnovu lidské společnosti. V Gn 2 je zřejmé, že člověk byl stvořen, aby žil ve společenství, z čehož vyplívají i konflikty.<sup>114</sup> Modelové příběhy zaznamenané v knize Genesis se stále opakují a v pozměněné formě projevují i v životě člověka 21. stol. Ať už se jedná o přesouvání odpovědnosti na druhého, o závist, soutěživost, nejružnější vášně, které na člověka doléhají a tím zastírají hlas Boží, který každého z nás může oslovit a zeptat se: „kde jsi právě teď?“<sup>115</sup>

Hebrejšтина užívá pro vyjádření slova hřích či vina několik výrazů, jedním z nich je **aj'X** přestupek, prohřešek, hřích. V Gn 4,7 výraz **taJ'x**; představuje protiklad dobra, ale i to, co je zlé v očích Hospodina a co má být napraveno obětí.<sup>116</sup> **aj'X** vypovídá o narušení vztahu k Bohu i k člověku.<sup>117</sup>

Výraz **nIwO[]** poukazuje na vinu, nepravost, přečin nejenom vůči

---

<sup>111</sup> Dt 6,4

<sup>112</sup> Např., Nu 5,11-31

<sup>113</sup> Heller J., Prudký M, *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*, Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří 2006, str. 48

<sup>114</sup> viz Gn 4

<sup>115</sup> Srov, Gn 3,9

<sup>116</sup> Viz Lv 4,21; 4,24; 5,9; 14,31

<sup>117</sup> 2S 12,13; 1S 14,33-35

Hospodinu, ale i vůči bližnímu. Ve výrazu **nIwO[]** se spojuje hřích i vina, přičemž viník si je vědom svého přestupku a očekává trest.<sup>118</sup> Jde o pochybení ve smyslu úmyslného porušení zákona, jedná se o zvrácenost, opak toho, co by viník měl činit. Výraz **nIwO[]** se objevuje v prorockých knihách v souvislosti s Hospodinovou připomínkou nepravostí, jimiž Izrael hřešil proti Hospodinu.<sup>119</sup> Výraz **h[;r'** vyjadřuje zlovůli, zlé jednání a zkaženost.<sup>120</sup> Přestupek či vzpuru proti Hospodinu vyjadřuje i výraz **[v;P,**, který na některých místech Starého zákona však souvisí s přestoupením práva a nabývá tak jistého právního charakteru.<sup>121</sup>

### 5.1. Role práva ve Starém zákoně

Člověku jakožto obrazu<sup>122</sup> Božímu náleží jisté Boží pověření<sup>123</sup> a s ním i pozeňání, z čehož pro něj vyplývají práva a povinnosti.

Právo **jP'v.mi** „mišpat“ náleželo k základním danostem starozákonního člověka, který tímto nabýval i jistého právního vědomí. Právo ve smyslu nároku potvrzovalo to, co komu náleží či nenáleží, co je a co není správné. Právo bylo garantem spravedlnosti.<sup>124</sup> Právo zároveň vystupovalo ve smyslu povinností, vyjadřovalo správnost jednání, ve shodě s Božím ustanovením. Osvědčovalo se rovněž ve smyslu soudu.<sup>125</sup> Zneužívání či přestoupení práva podléhalo spravedlivému trestu. Život starozákonního člověka, podléhal jisté sociální diferenciaci, byl však ošetřen právními ustanoveními, která působila jako ochrana i povinnost. Tato ustanovení, tak jak jsou formulována v Ex 21-23,12, lze chápat jako sociální program požadující pěstování vzájemné solidarity. Život starozákonního člověka byl bezesporu určován zvykovým právem, které vycházelo z právního společenství rodiny, v níž právní

---

<sup>118</sup> Gn 4,13

<sup>119</sup> Jr 33,8

<sup>120</sup> Gn 6,5-6

<sup>121</sup> Viz Gn 31,36; Ex 22,8; Am 1,3; 2,6.

<sup>122</sup> Gn 1,26

<sup>123</sup> Gn 2,15

<sup>124</sup> Např, Gn 18,25; Dt 16,18; 1Kr 8,45

<sup>125</sup> Např, Dt 1,17; 25,1; 2K 25,6; Iz 3,14; Ez 5,8; 21,32

kompetence příslušely otci. Soudní pravomocí pak disponovali „starší města.“<sup>126</sup> Král byl rovněž oprávněn řešit právní případy, spory, vyslechnout a rozhodnout o obžalobě či obhajobě, aby poté vynesl rozsudek, který určoval, zda je dotyčný vinen či nevinen. Role krále však podléhala Hospodinově vůli, král měl zachovávat bázeň Boží a bedlivě dodržovat slova Hospodina zákona.<sup>127</sup>

Ve Starém zákoně lze určit dva hlavní právní proudy, a to právo kasuistické a apodiktické. Jisté paralely k právu kasuistickému nacházíme ve starém Orientu.<sup>128</sup> Kasuisticky formulované právní zásady popisují případ a uvádí i právní následky. Hospodinův zákon, tak jak je formulován v knihách Exodus a Deuteronomium, má formu apodiktického práva. Podle Alta nemá apodiktické právo paralely v mimoizraelském okolí<sup>129</sup>, jedná se o Izraelskou podobu práva mající formu nepodmíněných zásad. Apodiktické právo uvádí bez nějaké hlubší analýzy daného právního případu, právní následky provinění, přičemž je zřejmé, že za nimi stojí autorita v podobě Hospodina slova.<sup>130</sup> Hospodinovo slovo znamená pro Izraelce tu nejvyšší právní instanci. Smlouva<sup>131</sup> uzavřená mezi Hospodinem a jeho lidem se stává nosníkem a tvůrcem identity Izraele. Z čehož vyplývá i požadavek odpovědnosti člověka, který už není vláčen osudovostí, ale má ve své svobodě odpovídat na Hospodinovo slovo. Volání k odpovědnosti zaznívá především u proroků, jejichž postoj k lidské vině ilustrují jejich slova o soudu, o změně smýšlení, o osobní vině každého člověka zvlášť.<sup>132</sup> Prorocká napomenutí upomínají na to, že člověk je odpovědný za své nepravosti.<sup>133</sup>

Proroci jako Ámos, Jeremiáš či Ezechiel přicházejí s novým přístupem k lidské vině, neboť se ptají na situaci jednotlivců, požadují jakési

---

<sup>126</sup> RENDTORFF R, *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 124

<sup>127</sup> Dt 17,14-20

<sup>128</sup> o dějinách a vývoji kasuistického a apodiktického práva pojednává např. Liedke G, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze*, Neukirchener Verlag. 1971; Zimmerli W, *Das Gesetz und die Propheten. Zum Verständnis des Alten Testaments*, Vandenhoeck a Ruprecht, Göttingen 1963

<sup>129</sup> RENDTORFF R, *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Vyšehrad, Praha 2003, str. 128

<sup>130</sup> Např. Gn 4,15; Ex 19,13

<sup>131</sup> Dt 5-6

<sup>132</sup> Jr 18,11

<sup>133</sup> Ez 3,18; 33,8

odstupňování při souzení viny či nevinu. Vina sice existuje jako jev obecně lidský, ale existuje variabilita provinění a variabilita trestů. Prorok Ezechiel v 18. kapitole vyhlašuje Hospodinovo slovo, které vyvrací přísloví: „Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby?“<sup>134</sup> Hospodinu, kterému patří všechny duše, jak duše otcova, tak duše synova<sup>135</sup>, soudí každou zvlášť podle jejích cest.<sup>136</sup> Jeremiáš sice poukazuje na vinu otců,<sup>137</sup> ale ta není určující pro Hospodinův trest synům, neboť Hospodin posuzuje srdce člověka živého, které buď poslouchá nebo neposlouchá Hospodinovo slovo.<sup>138</sup> A jako že živ je Hospodin,<sup>139</sup> tak i život člověka nepodléhá osudovosti, třebaže má v Bohu svůj zdroj. Člověk má možnost odvrátit se od zdroje života, ale i obrátit se<sup>140</sup> znovu k životu. Hospodinova připomínka viny otců v Ex 20,5 má sloužit jako varování, že cesta otců nevede k životu, ale naopak do záhuby. Hospodinův výrok v Ex 20,5 o tom, že stíhá vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení překládají Kraličtí tak, že Hospodin navštěvuje nepravosti otců na synech.<sup>141</sup> Participium **dqePo** nemusí nutně představovat trestání či stíhání. V kontextu Hospodinova milosrdenství, které osvědčuje smlouvou, lze výraz **dqeP** chápat jako Hospodinovo dohlížení a živý zájem o to, zda synové následují či opakují vinu otců. Sloveso **dqp** lze překládat i výrazem navštěvovat, dohlížet.<sup>142</sup> Hospodin tedy dohlíží, má pod kontrolou i vinu otců a připomíná ji synům, snad aby nechodili po těch samých zlých cestách jako jejich otcové, aby si vzali ponaučení. Hospodin vystupuje i v roli pastýře, který se zájmem dohlíží **dqePo** na svůj lid. Prorok Ezechiel aktualizuje Ex 20,5, když tlumočí Hospodinovu otázku: „Což se musíte poskvřňovat cestou svých otců a smilnit s jejich ohyzdnými modlami?“<sup>143</sup>

<sup>134</sup> Ez 18,2

<sup>135</sup> Ez 18,4

<sup>136</sup> Ž 62,13

<sup>137</sup> Srov, Ex 20,5

<sup>138</sup> Jr 16,11-13

<sup>139</sup> Srov, Ez 18,3

<sup>140</sup> Ez 18,32

<sup>141</sup> Biblí svatá aneb Všecka svatá písmena Starého i Nového zákona. Podlé posledního vydání Kralického z r. 1613. V Praze 1922

<sup>142</sup> Viz Pípal B, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu, Kalich, Praha 1997*

<sup>143</sup> Ez 20,30

Rovněž u proroka Jeremiáše se ozývá, že každý zemře pro svou nepravost, která je stejně jako u proroka Ezechiele vyjádřena obrazem nezralých hroznů **rs, b**<sup>144</sup> Skutečnost nezralosti hroznů a jejich jedení říká, že všechno má svůj čas, Bohem určenou chvíli<sup>145</sup> a člověku nepřísluší danou chvíli nijak zkracovat či prodlužovat. U proroka Jeremiáše však zaznívají i slova o spáse, o změně údělu Judy i Izraele.<sup>146</sup> Jeremiáš mluví o „nové smlouvě vepsané do srdce člověka.“<sup>147</sup> Jedná se o takovou smlouvu, skrze kterou budou všichni Hospodina znát, neboť budou mít bázeň<sup>148</sup> před Hospodinem. Jeremiášovo vyhlášení nové smlouvy předpokládá uzdravení a obnovení toho, co bylo nemocné pro Hospodina. Přijdou však dny, kdy to všechno bude „svaté pro Hospodina“.<sup>149</sup> Jeremiáš svou eschatologickou vizí odkazuje k závěrečným částem Zjevení Janova, v němž přichází nové nebe a nová země,<sup>150</sup> v němž Bůh bude přebývat se svým lidem.<sup>151</sup> Skutečnost Nového Jeruzaléma vyjadřuje zcela novou životní kvalitu či nový životní prostor, v němž není místo pro zlo ani utrpení. V Novém Jeruzaléme není chrám, protože chrám ztělesňuje Bůh a beránek. Nový životní prostor nazývá Eva Maria Räßle jako „human geography.“<sup>152</sup> Tímto lze Nový Jeruzalém chápat jako jakýsi etický prostor, v němž dochází k bezprostřednímu vztahu mezi Bohem a jeho lidem. Bůh a lid jsou si nadosah. Obraz Nového Jeruzaléma se tak stává existenciální metaforou, jež vybízí k naději.

## 5.2. Důsledky porušení Bohem daného řádu v knize Genesis

Prvotní vina člověka je spojena s narušením společenství mezi člověkem a jeho Bohem. V biblickém pojmosloví se však narušení vztahu mezi Bohem a člověkem nazývá hříchem. Člověku bylo Bohem uloženo onen řád, tedy

---

<sup>144</sup> Ez 18,2; Jr 31,30

<sup>145</sup> Kaz 3,1

<sup>146</sup> Jr 30-33

<sup>147</sup> Jr 31,33

<sup>148</sup> Jr 32,40

<sup>149</sup> Jr 31,40

<sup>150</sup> Zj 21

<sup>151</sup> Srov, Zj 21,3

<sup>152</sup> RÄPPLÉ E. M, *The Metaphor of the City in the Apocalypse of John*, Peter Lang Publishing, Inc., New York 2004, str. 103

Bohem vymezený životní prostor vymezující se vůči chaosu, chránit a obdělávat.<sup>153</sup> Člověk se vzdálil onomu dobrému Božímu řádu, tím že vymezené hranice přestoupil. Avšak strom života je stále střežen<sup>154</sup>, představuje jakýsi horizont absolutna a připomínku ztraceného ráje-Dobra, po kterém člověk touží. Franz Kafka pojmenoval důvod ztráty onoho ráje jako lidskou netrpělivost a lhostejnost.<sup>155</sup> Překročení Božího příkazu v Gn 3 spočívá v touze po autonomii prvních lidí. Člověk se však nemůže nacházet v úrovni rovnosti Bohu, neboť jeho určení je být Bohu zodpovědný, má odpovídat na Boží tázání. Odpovědni jsme vždy tomu druhému, který se nás může dotazovat. Když se tedy Hospodin člověka ptá: „kde jsi?“<sup>156</sup>, Adam odpovídá, ale skrývá se před tím, který ho pověřil, aby střežil a obdělával prostor života. Člověku byla Hospodinem svěřena jistá funkce, aby obdělával a střežil jemu vymezený prostor života. Člověk se však tomuto úkolu zpronevěřil. Žena se nechá svést hadem, který je jakýmsi obrazným vyjádřením pokušení, které svádí k autonomii a k nerespektování Božího řádu. Had zosobňuje příklon k pohanství, ke zlatým býčkům, Kenaanským kultům apod. Adam se tím, že pojí z Evou nabízeného plodu podílí na vině. Poté se před námi rozvíjí scéna vzájemného obviňování. Adam přesouvá vinu na ženu a ta zase na hada. Nikdo z nich, ani Adam, ani Eva a had nechtějí uznat jistou zodpovědnost za překročení Bohem vymezeného řádu. Následkem jedení ze zapovězeného stromu<sup>157</sup> se stává poznání vlastní nahoty a obnaženosti. Oba dva zakouší pocit strachu, když se ukrývají a vymlouvají před Hospodinem. Jsou vyhnáni z ráje a vydáni poli, od této chvíle se jejich život nese ve znamení utrpení, námahy a vlastní smrtelnosti. Adam i Eva tímto zakouší mezní situaci, uvědomují si vlastní konečnost, možnost smrti, získávají zkušenost s trpkostí obstarávání obživy. Adamovi je řečeno, že o svůj chléb bude muset bojovat.<sup>158</sup> Ženě Bůh řekne o bolestech, které bude muset snášet při porodu. Na Adamovi i Evě spočinul trest, ale i ochrana jejich nahoty a překrytí viny v podobě suknice

---

<sup>153</sup> Gn 2,15

<sup>154</sup> Gn 3, 22

<sup>155</sup> KAFKA F, *Aforismy*, Torst, Praha 1991, str. 7

<sup>156</sup> Gn 3,9

<sup>157</sup> Gn 3,3

<sup>158</sup> Gn 3,19



tAnt.K<sup>159</sup>. Suknice se tak stává výrazem Boží milosti. Důsledkem provinění Adama a Evy je sice vyhnání z ráje – trest za přestoupení, ale tento trest je provázen Hospodinovou ochranou v podobě kožené suknice.

Provázanost Hospodinova trestání za lidská přestoupení a milosrdenství je zřejmá i v příběhu o potopě.<sup>160</sup> Hospodin sice trestá lidstvo za jeho zločiny, ale jeho trest není absolutní. Noe, kterého Hospodin nazývá spravedlivým **qyDic**, představuje jakousi možnost obnovy, ochranu lidství.

Volání po odpovědnosti zaznívá rovněž v příběhu Kaina a Ábela.<sup>161</sup> Hospodin se dotazuje Kaina: „kde je tvůj bratr Abel?“. Kain popírá svou odpovědnost za svého bratra, když odpovídá: „Nevím. Cožpak jsem strážcem svého bratra?“. V Kainově příběhu se spojuje kriminální vina, jejímž důsledkem je trest, s vědomím morální viny: „Můj zločin je větší, než je možno odčinit“.<sup>162</sup> Ani Kainovo přestoupení není naprosto zavrženíhodné, neboť Hospodin opatřuje Kaina znamením milosti.<sup>163</sup>

Provázanost soudu a milosrdenství se ukazuje v příběhu o potopě, v němž Hospodin vynáší soud nad vším tvorstvem, vyjma Noeho, který u Hospodina nachází milost. Noe jako muž spravedlivý, bezúhonný však neprojevuje ani náznak solidarity se společenstvím, jehož je součástí. Noe jde a udělá všechno, jak mu Hospodin přikáže.<sup>164</sup> Zde se nabízí srovnání s Abrahamem, jehož přístup k celku společenství je zcela jiného rázu než přístup Noemův. Abraham a Noe tak představují dvojí přístup k odpovědnosti za celek. Zatímco Abraham projevuje solidaritu se společenstvím, jehož je součástí a smlouvá s Bohem kvůli záchraně Sodomy, Noe v tomto ohledu mlčí. V Gn 18,16-33 vede Abraham dialog s Hospodinem, dotazuje se Hospodina: „Vyhladíš snad se svévolníkem i spravedlivého?“<sup>165</sup>

Noemova lhostejnost vůči celku Božího stvoření, nedostatek odpovědnosti za ty druhé ho nakonec dovádí k opilství, které J. Sacks vykládá jako důsledek

---

<sup>159</sup> Gn 3,21

<sup>160</sup> Gn 6-9

<sup>161</sup> Gn 4,9

<sup>162</sup> Gn 4,13

<sup>163</sup> Gn 4,15

<sup>164</sup> Gn 7,5

<sup>165</sup> Gn 18,16-33

neschopnosti žít s pocitem viny přeživšího.<sup>166</sup> Příběh o Noemově pití vína<sup>167</sup> představuje kontrast k Noemu, muži spravedlivému, Hospodinem vyvolanému a k Noemu bezmocnému, vydanému moci vína, kterou nedokáže zvládnout. Důsledek přemíry pití představuje Noemova nahota  $\text{tw:r}>[$ , která ukazuje cosi zahanbujícího, co nesmí být jeho syny spatřeno. Noemova nahota však také upomíná na nahotu Adama a Evy, na jejich překročení Bohem daného řádu. Vědomí nahoty je spojeno se strachem u Adama a se zlostí u Noeho. Chám, který o události obnažení svého otce řekne svým bratrům, představuje toho, kdo přikládá vinu otci za jeho lehkomyšlnost a tím si přivlastňuje právo prvorozeneckého požehnání.<sup>168</sup> Chám se najednou stává mocnějším než jeho Otec, neboť spatřil otcovu hanbu. Šém s Jefetem se však zachovají solidárně, s úctou k otci jdou pozpátku, aby zakryli otcovu hanbu. Aktem zakrytí vlastně prokazují odpuštění. Dávají tak najevo, že otcova vina může být přikryta.<sup>169</sup> Může být odpuštěna tím druhým, nikoli sama od sebe. Kanaan se stává prokletým pro svou destruktivnost v chování, pro svou samolibost, pro využívání lidských slabostí ve svůj vlastní prospěch.

### 5.3. Áronovo provinění a vina Izraelců

Lid zůstává s Áronem a Chúrem pod horou, na níž vystupuje Mojžíš, aby přinesl od Hospodina kamenné desky, tedy zákon a přikázání. Lidu Mojžíš přikazuje zůstat dokud se nevrátí, přičemž Áron s Chúrem jsou v tomto mezičase lidu autoritou v případě, že by došlo k nějaké rozepři.<sup>170</sup> Lid se však nechá strhnout netrpělivostí a žádá Árona o „boha“  $\sim\text{yhil}\{a/$ .<sup>171</sup> Áron bez nějakého dalšího namítání vytvoří lidu býčka.<sup>172</sup> Lid, který spolu s Áronem tvořil kolektiv před tváří Hospodina, projevil nevěrnost vůči Hospodinu tím, že přitakal idolatrii, nechal se zlákat vidinou rychle přítomného Boha. Podvolil

<sup>166</sup> SACKS J, *O svobodě a náboženství. Třicet šest zamyšlení rabína Sackse nad věčně živými tématy biblických příběhů*, Nakladatelství P3K, Praha 2005, str. 23

<sup>167</sup> Gn 9,20-21

<sup>168</sup> SACKS J, *O svobodě a náboženství. Třicet šest zamyšlení rabína Sackse nad věčně živými tématy biblických příběhů*, Nakladatelství P3K, Praha 2005, str. 51

<sup>169</sup> Srov, Gn 9,23

<sup>170</sup> Ex 24,12-18

<sup>171</sup> Ex 32,1

<sup>172</sup> Ex 32,4

se Áronově nápadu vytvořit sochu býčka nahrazujícího Hospodina. Býček představuje symbol pohanství, ale i moci prostředkující hmatatelné záruky. Lid se dopustil hříchu **aj'x'** tím, že se přiklonil k uctívání býčka zhotoveného lidskou rukou.

Vinou Izraelců v Ex 32,31 bylo to, že zapomněli na Boží vykupitelskou moc, zájem svobody, převálcováním zájem mocenský, touha vlastnit, mít něco hmatatelného na úkor životodárné víry v Hospodina. Moment přestoupení Hospodinova zákona poukazuje na aktuální provinění, ale v dějinách Izraele existuje rovněž vina, v níž je integrováno lidské jednání vytvářející vinu jakožto obecnou lidskou skutečnost. Vina jako obecný jev se vyjevuje ve skutečnosti, kdy se lid přikloní k uctívání zlatého býčka-symbolu modlářství. Tento příklon se v mnoha obdobích neustále opakuje a přispívá tak k obecnosti viny, která se stává údělem Izraele. Dílčí provinění tak vytváří skutečnost viny, která doprovází Izraelský lid na jeho cestách. Jedná se o vinu Izraele jakožto „kolektivního subjektu“<sup>173</sup>-lidu Hospodinova. Existuje „souvislost jednání a údělu“<sup>174</sup>, což ilustruje Ex 20,5. Vina otců stále působí, je integrována v řádu lidského života.<sup>175</sup> Souvislost jednání a údělu mluví o tom, že existuje jakési dějinné pole, v němž se člověk nachází a svým jednáním ovlivňuje budoucí úrodu či neúrodu. Toto pole je zbrzděno, obsahuje minulé výnosy či ztráty, období, v nichž leželo pole ladem. Hospodin, dohlížející **dqep**<sup>176</sup> na své pole, prokazuje milosrdenství těm, kteří zachovávají řád pole, ale běda těm, kteří se chovají destruktivně či jinak v rozporu s řádem pole. Hospodin volá svůj lid k odpovědnosti jednak za dílčí provinění, ale upomíná i na vinu, která se táhne dějinami Izraelského národa, která je jakoby zahnětena do půdy pole a spoluvytváří matérii pole obdělávaného Izraelem.

V Ex 32 Mojžíš volá Árona k odpovědnosti, ten však svaluje vinu na lid a není ochoten přiznat zodpovědnost za akt modlářství v rámci celku izraelského lidu. Áronovo přesouvání viny a zpronevěra kněžské funkci upomíná na Gn 3,13. Nabízí se otázka, kdo je na vině, zda Áron jako jednotlivec, který zneužil

---

<sup>173</sup> HOBLÍK J, *Proroci, jejich slova a jejich svět*, Vyšehrad. Praha 2009, str. 334, 387

<sup>174</sup> HOBLÍK J, *Proroci, jejich slova a jejich svět*, Vyšehrad. Praha 2009, str. 384-389

<sup>175</sup> Ez 2,3;

<sup>176</sup> Ex 20,5

své moci a strhl jemu svěřený lid k hříchu nebo lid jako kolektiv, který svou netrpělivostí zapomněl na slib daný Hospodinu.<sup>177</sup> Jak Áron, tak lid se však provinili vůči Hospodinu, jejich vina má charakter nábožensko-společenský. Ani Áronovo přesouvání viny na lid, ani Mojžíšovo nabídka být vymazán z knihy Hospodinovy pro hřích lidu, není v očích Hospodina legitimní, neboť Hospodin trestá a projevuje milosrdenství nikoli podle lidské spravedlnosti, ale podle své vlastní spravedlnosti.<sup>178</sup>

#### 5.4. Nábožensko-společenská vina prvních králů

S královstvím v Izraeli přicházejí i nábožensko-společenské rozpory, které se projevují příklonem králů ke státní moci na úkor Hospodinova zákona. Prosazování násilí ze strany králů se zdá mít podobu teokracie, tak jak ji představují egyptští faraónové. Vztah prvního z králů, Saula, se ukáže být v nepořádku tím, že nedbá Hospodinových příkazů,<sup>179</sup> proto ho také Hospodin zavrhne.<sup>180</sup> David jakožto král Judska i Izraele sice slaví úspěchy v úrovni politické<sup>181</sup>, ale v úrovni mezilidských a rodinných vztahů učiní mnoho zlého, čímž ztrácí Hospodinovu přízeň.

Král David představuje typ člověka provinilého, ale i schopného pokání. David si ve své pýše a touze po vdané ženě neuvědomuje důsledky svého jednání, dopouští se zločinu, na který ho upozorňuje Hospodinem poslaný prorok Nátán. Z úst Nátana slyší David slovo, které ho usvědčuje z kriminální viny: „Ten muž jsi ty!“<sup>182</sup> David poznává a uznává, že se dopustil zločinu hodného trestu. Uvědomuje si svou morální vinu a obrací se k Bohu s prosbou o odpuštění.

Nejinak je na tom ve vztahu k Hospodinu král Šalamoun, který porušuje první z Hospodinových přikázání, a to svým postojem k modlářství v Jeruzalémě.<sup>183</sup> Šalamounovy nezměrné harémy<sup>184</sup> se také neslučovaly s tím, co stojí v Desateru.

---

<sup>177</sup> Ex 24,3

<sup>178</sup> Ex 33,19

<sup>179</sup> 1S 13,13

<sup>180</sup> 1S 15,23

<sup>181</sup> 2S 8,1-14

<sup>182</sup> 2S 12,7

<sup>183</sup> Srov, 1 Kr 11

## 5.5. Prorokovo 5 x „běda“

Hospodin si provinění a nepravosti svého lidu pamatuje a skrze proroky na ně upomíná, ať už jde o modloslužbu, sociální křivdy<sup>185</sup>, politickou tyranii apod.

U proroka Abakuka zaznívá 5x běda upomínající na provinění rázu kriminálního i politického. Prorok zde představuje výčitky přicházející „zvenčí.“<sup>186</sup> Tím, kdo zde mluví, je však Hospodin, který skrze pateré „běda“<sup>187</sup> odpovídá na Abakukovo tázání po spravedlnosti. První, druhé a třetí běda platí těm, kteří vykořisťují a prolévají krev.<sup>188</sup> Hospodin je usvědčuje z asociálního chování, z neurvalosti, neohleduplnosti.

Čtvrté běda směřuje k těm, kteří potírají lidskou důstojnost a využívají lidské nahoty. Skutečnost nahoty upomíná na nahotu Adama a Evy, na obnaženost Noeho. Nahota člověka je čímsi zranitelným, zcela osobním a intimním, co by mělo zůstat zakryto. Nahota, představující intimitu člověka, by měla být respektována jako prostor, do něhož druhý nemá svévolně vstupovat.

Šestá běda vynáší Hospodin nad těmi, kteří vytvářejí umělé bohy, kdo se přiklání k modlářství a doufají více v hmatatelné zlaté býčky<sup>189</sup> než v Slovo Hospodina.

U samotného proroka Abakuka dochází k vnitřnímu obratu, když vyznává, že Hospodin je jeho spása.<sup>190</sup>

## 5.6. Metafyzická vina

V Jóbově příběhu zaznívá otázka po spravedlnosti, podobně jako v Gn 18, 16-33, když Abraham smlouvá s Hospodinem a dotazuje se ho, zda vyhladí se svévolníkem i spravedlivého. V Jóbově dramatu o sebeospravedlnění se rozvíjí slovní pře mezi Jóbem a jeho přáteli. Jóbova snaha o sebeospravedlnění

---

<sup>184</sup> Srov, 1 Kr 11

<sup>185</sup> např.: Jr 2,34

<sup>186</sup> Srov, Jaspers K, Otázka viny, Mladá fronta, Praha 1991

<sup>187</sup> Abk 2,6-20

<sup>188</sup> Abk 2,8-12

<sup>189</sup> Srov, Ex 32,4

<sup>190</sup> Abk 3,18

se zdá být v očích Hospodina nelegitimní. Hospodin sám upomíná na metafyzickou vinu Jóba i jeho přátel, když se ho v mnoha otázkách dotazuje.<sup>191</sup> Jób v závěru rozhovoru s Hospodinem doznává své nerozvážené zatemňování úradku Božího, neboť si uvědomuje, že řadě věcí člověk není schopen porozumět. Je zřejmé, že spravedlnosti lze dojít jen u Boha a že lidské představy o spravedlnosti jsou nedokonalou konstrukcí.

---

<sup>191</sup> Jb 38

## 6. Ježíšovy výzvy hříšníkům k obrácení od zlého k dobrému

Ježíš poukazuje na lidskou hříšnost, provinění spočívající v zlých myšlenkách, lakotě, krádežích, nestřídmostech, závistivosti, necudnosti<sup>192</sup> apod., ale neodsuzuje, spíše volá k obrácení, k obnově lidství, která se odehrává ve vztahu k Bohu, ale i v úrovni mezilidských vztahů. Ježíš má tu schopnost otevírat člověku oči, aby nahlédl svou vinu a rozhodl se k vnitřnímu obratu: „Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské.“<sup>193</sup> Odpuštění hříchů, vin a nejrůznějších poklesků tedy předpokládá víru.<sup>194</sup> Jedině v následování Ježíše Krista se ozřejmuje, kdo skutečně věří. Pavel hovoří o „napodobování (mimesis)“, které se děje především uskutečňováním dvojpříkázání lásky.<sup>195</sup> Ježíš vystupuje jako ten, kdo odpouští, kdo snímá z člověka tíhu viny, což projevuje svou solidaritou s hříšníky, celníky, nevěstkami atd. Vyzývá k solidaritě mezi lidmi, k vzájemné lásce a odpouštění<sup>196</sup>. Vždyť i na kříži Ježíš odpouští a ujišťuje viníka, který vyzná své hříchy, že je mu odpuštěno.<sup>197</sup> Ježíšova výzva: „Miluj svého bližního jako sám sebe“ obsahuje i požadavek po schopnosti vážít si sám sebe. Neustále obviňování sebe sama je výrazem nelásky, přivádí člověka ke strachu, k rezignaci, ke ztrátě sebevědomí, ale pravá láska se zakládá na naději, vyhlíží do budoucnosti. V požadavku „miluj svého bližního jako sám sebe“ jde totiž také o zachování vlastní identity, o to, aby člověk neměl strach „co o mě řekne soused“<sup>198</sup>. Strach je v podstatě jednou z forem zla. Mnoho násilí, lží, pomluv, vyplývá právě ze strachu. Ale láska, která je víc než optimismem, nachází sílu tam, kde jiní rezignují.<sup>199</sup>

Ježíšova zvěst o Božím království má svůj sociální rozměr tím, že oslovuje zejména nuzné, chudáky, celníky, nevěstky, ty na okraji společnosti. Blížkost Božího království vnáší nový-eschatologický rozměr do života těch, kteří

---

<sup>192</sup> Mk 7,21-22

<sup>193</sup> Mt 3,2

<sup>194</sup> L 5,20

<sup>195</sup> Mt 22,37-39; Mk 12,28-31; L 10,25-28

<sup>196</sup> Mt 18,21-22

<sup>197</sup> L 23,41-43

<sup>198</sup> MASARYK T.G, *Ideály humanitní*, Melantrich, Praha 1990, str. 60.

<sup>199</sup> BONHOEFFER D, *Na cestě ke svobodě*, Vyšehrad. Praha 1991, str. 83

Ježíšovým slovům naslouchají, jim důvěřují a jsou schopni následování, obrácení, ve smyslu změny dosavadního smýšlení a jednání. V Ježíšově ohlášení blízkosti Božího království a ve výzvě k obrácení se předpokládá, že člověk do tohoto okamžiku chodil po špatných cestách, teprve obrácením se dostává na cestu dobrou, na cestu k Božímu království. Starozákonní prorok Ezechiel upomíná na zlé cesty, kterých by měl člověk zanechat a vrátit se ke zdroji života.<sup>200</sup> Ježíš však nevystupuje jako soudce odpadlíků, hříšníků, obrací se k nim jako k bližním, aby je upozornil na důsledky špatného jednání. Ježíšovo „běda...“<sup>201</sup> odkazuje k soudu, míří k těm, skrze které pokušení přicházejí nebo k těm, kteří svádí k hříchu.<sup>202</sup> V Lukášově evangeliu zaznívá Ježíšova shovívavost s těmi, kteří se nějakým způsobem dostali na scestí. U Lukáše se hříšnost a provinilost odvíjí od dvou zásadních pravidel, která Lukáš stanovuje v Sk 5,29 a v Sk 20,35. Člověk se provinuje vůči bližnímu i Bohu tím, že tato pravidla nerespektuje. Důvod nerespektování Lukáš spatřuje v nevědomosti.<sup>203</sup> Nevědomostí a;gnoia<sup>204</sup> a avnoi,a<sup>205</sup>, kterou Lukáš chápe jako hřích, se člověk vzdaluje bližnímu a Bohu, ale i sám sobě. Tím, že nečiní Boží vůli, ztrácí zdroj svého života. Člověka činí provinilým právě ono odcizení se Bohu, které je zároveň sebeodcizením, ztrátou zdroje smyslu. Boží odpuštění nabývá charakteru uzdravení, Bůh uzdravuje toho, kdo se mu odcizil, ale kdo později nachází cestu zpět.

### 6.1. Novozákonní výrazy pro hříšnost a provinilost člověka

Nový zákon zná několik výrazů poukazujících na provinění či hříšnost člověka. Výraz aivti,a odpovídá latinskému výrazu „causa“, má tedy právní charakter, znamená příčinu či obžalobu, což ilustruje nápis nad Ježíšovou hlavou při ukřižování.<sup>206</sup> Výraz paraptw,ma značí přestupek, hřích, chybu, které se člověk svým jednáním dopouští, a to vědomě i nevědomě.

---

<sup>200</sup> Ez 33,11

<sup>201</sup> např.: L 6,24

<sup>202</sup> L 17,1-2; Mt 18,6-7

<sup>203</sup> viz P. Pokorný, *Vznešený Teofile* (Teologie Lukášova evangelia s Skutků). V kapitole nazvané Církev a lidstvo poukazuje Pokorný na evangelistu Lukáše, který vyzdvihuje lidskou nevědomost jako to, co zastírá Bohem chtěnou harmonii světa, str. 50-53.

<sup>204</sup> Sk 3,17; 17,30

<sup>205</sup> L 6,11

<sup>206</sup> Mt 27,37



V listu Efezským 2,1 odkrývá apoštol Pavel lidské viny, které souvisí s tělesností, se sobectvím apod. Výraz *ovfeilh* označuje dluh, provinění. Pro viníky či hříšníky užívá Lukáš výrazu *a`martwlo,j* nebo *ovfeile,tai*<sup>207</sup> Výraz *e;noco,j* odkazuje k přestoupení zákona, vztahuje se na toho, kdo podléhá trestu.

V Markově evangeliu se výraz *e;noco,j* objevuje v souvislosti s věčným hříchem.<sup>208</sup> Věčný hřích se vyjevuje jako důsledek rouhání proti Duchu svatému. Není zde blíže specifikováno v čem ono rouhání proti Duchu svatému spočívá. Mnohé však ozřejmují farizejské výtky vůči Ježíšovi, které ho obviňují z posedlosti Belzebubem.<sup>209</sup> Pokud věříme, že lidský život vymezuje rovina profánní a posvátna,<sup>210</sup> pak by rouhání vůči Duchu svatému mohlo znamenat popírání, karikování a zesměšňování posvátna či zaměňování posvátna za skutečnosti profánní.<sup>211</sup> Rouhání *blasfhme,w|* v Markově evangeliu však představuje něco, co má údernější charakter, rouhání uráží, potírá a hanobí<sup>212</sup> to, co vykazuje dobré hodnoty, co prostředkuje život. Ono dobré a životodárné představuje Ježíš. Svým jednáním odkazujícím k Božímu království, nikoli ke království satana. Ježíš se vůči farizejskému osočování brání, když říká, že nemůže obstat dům, který je sám v sobě rozdělen.<sup>213</sup> Zrovna tak člověk, je-li sám v sobě rozdvojen, podobá se schizofrenikovi,<sup>214</sup> jehož život ztrácí své určení. Ti, kteří vědomě popírají či zaměňují dobrý princip za princip zlý, jsou odsouzeni k věčnému hříchu, neboť neuznávají onen posvátný aspekt života. Takovým náleží ústy proroka Izajáše „šesteré Běda.“<sup>215</sup> Ježíš mluví o boží milosti, odpuštění každého hříchu, rouhačství a všemožných neřestí, jen rouhání proti Duchu svatému nenalézá odpuštění. Takové odsouzení má rozměr eschatologický, uzavírá člověku cestu ke spáse

---

<sup>207</sup> L 13,2-4

<sup>208</sup> Mk 3,29

<sup>209</sup> Mk 3,22

<sup>210</sup> Srov, ELIADE M, *Posvátné a profánní*, Oikoymenth, Praha 2006

<sup>211</sup> Srov, POKORNÝ P, *Výklad evangelia podle Marka*, Kalich, Praha 1974, str. 85;

DONAHUE J. R, HARRINGTON D. J, *Evangelium podle Marka*, Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 2005, str. 145

<sup>212</sup> Srov, BAUER W, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, Walter de Gruyter, Berlin, New York 1988, str. 283-285

<sup>213</sup> Srov, Mk 3,25

<sup>214</sup> VÁGNEROVÁ M, *Psychopatologie pro pomáhající profese. Variabilita a patologie lidské psychiky*, Portál, Praha 1999

<sup>215</sup> Iz 5,8-24, V Iz 5,20 se praví: „Běda těm, kdo říkají zlu dobro a dobru zlo, kdo vydávají tmu za světlo a světlo za tmou.“

pro jeho zatvrzelost srdce.<sup>216</sup> V případě trestu v podobě viny věčným hříchem, trest nevynáší nějaká lidská instance, ale Bůh. Podobného rázu je hřích k smrti a`mari,a pro.j qa,naton<sup>217</sup>, o němž je řečeno v Prvním listě Janově, že za takový hřích se nemá prosit.

## 6.2. Ježíšova solidarita versus farizejské zákonictví

Farizeové a zákoníci přivedli k Ježíšovi ženu, která by podle jejich zákona podléhala trestu ukamenováním, z jejich pohledu se tedy dopustila zločinu hodného trestu. Ježíš bez širších komentářů k případu cizoložnice praví:

„o` avnama,rthtoj u`mw/n prw/toj evpV auvth.n bale,tw li,qonÅ,“<sup>218</sup> Ježíšova otázka míří jednak ke skupině farizeů a zákoníků, ale zároveň oslovuje každého člověka zvlášť. Ježíš tak odkrývá morální vinu člověka, neboť probouzí k reakci svědomí jednotlivce. Upomíná také na metafyzickou vinu, která vypovídá o solidaritě mezi lidmi. Farizeové a zákoníci, kteří k Ježíšovi přivedli onu cizoložnici, žádnou solidaritu či soucit s ženou neprojevali, jen se řídili tím, co je psáno v zákoně Mojžíšově.

Ježíšova výzva k hození kamenem po ženě tím, kdo je bez hříchu, nachází souvislosti s výzvou po neodsuzování.<sup>219</sup> Ježíšovo: „Nesud’te, abyste nebyli souzeni“<sup>220</sup> jistě neznamená, že bychom neměli rozlišovat a posuzovat. Spíše však máme mít na zřeteli, že i přes všechna kriminální, morální i politická provinění, se nás všech týká vina metafyzická, právě proto, že není v naší moci objektivně rozlišit a posoudit vinu toho druhého. Ježíš apeluje na člověka, aby vnímal vlastní poklesky a tím spíše neupomínal na poklesky bližního. Přes „trám“<sup>221</sup> ve svém vlastní oku lze těžko posoudit „třísku“<sup>222</sup> v oku toho druhého. Je třeba mít stále na zřeteli, že lidský zákon se pod zorným úhlem zákona Božího jeví nedokonalým. V Ježíšově neodsouzení ženy se zrcadlí

---

<sup>216</sup> Srov, Ex 7,13

<sup>217</sup> 1J 5,16

<sup>218</sup> J 8,7. in.: BIBLE. PÍSMO STARÉHO I NOVÉHO ZÁKONA. Český ekumenický překlad. Česká biblická společnost. 2008.

<sup>219</sup> L 6,37-38; Mt 7,1-5

<sup>220</sup> Mt 7,1

<sup>221</sup> Mt 7,5

<sup>222</sup> Mt 7,5

požadavek nekonečného<sup>223</sup> mezilidského odpouštění. Ježíšova solidarita a nezištnost se konkretizuje v jeho mnoha uzdraveních nejrůznějších lidských tělesných i psychických nemocí a nedostatků. Jeho jednání vytváří kontrast k spoutanosti, shrbenosti, malomocenství, posedlosti atd.<sup>224</sup> Při tom všem naráží na nedostatek solidarity farizeů, kteří lpí na dodržování Zákona.

Podobenství o marnotratném synu<sup>225</sup> vyjadřuje akt milosrdenství otce vůči svému mladšímu synu, ale i neochoty a závisti ze strany staršího bratra, který jakoby reprezentoval názor farizeů. Barokní malíř Rembrandt van Rijn vyjádřil podobenství obrazem,<sup>226</sup> v němž centrální bod tvoří otcovo objetí syna. Starší syn spolu s ostatními členy rodiny stojí kolem a přihlížejí. Scéna objetí otce a syna stojí v kontrastu vůči okolostojícím, na něž dopadá stín, zatímco otec se synem stojí v záři světla. V Ježíšově podobenství však mladší syn nejprve vyzná svou vinu vůči nebi i vůči otci. Podobenství tak zobrazuje úroveň mezilidského provinění a odpuštění, ale stává se i metaforou lidského hříchu a Božího odpuštění-přijetí člověka, který činí pokání.

### 6.3. Řeč proti farizeům L 11,37-54

Ježíšova řeč proti farizeům varuje před „kvasem“<sup>227</sup> zu, mhj farizeů. Kvas a kvašení byl v starozákonní době mimo jiné považován za určitý proces zkázy.<sup>228</sup> V Novém zákoně se pak výrazu kvas užívá v souvislosti s obrazným vyjádřením nárůstu, a to v dobrém i ve špatném slova smyslu.

Ježíš, který varuje před kvasem farizeů, varuje tímto před zhoubným vlivem jejich učení, které má tu moc narůstat a šířit se mezi lidem. Výraz „běda“ yAhse ozývá i u proroka Izájáše či Abakuka<sup>229</sup>. V Novém zákoně výraz „běda“ poukazuje na skutečnost, která se zdá být v rozporu s Boží

---

<sup>223</sup> Mt 18,21-22

<sup>224</sup> Srov, Mt 9,1-8; 8,1-4; Mk 5,1-20

<sup>225</sup> L 15,11-32

<sup>226</sup> Obraz nazvaný *Návrat marnotratného syna* namaloval Rembrandt van Rijn v letech 1667-8, v současné době se originál obrazu nachází v Ermitáži (Petrohrad, Rusko).

<sup>227</sup> L 12,1

<sup>228</sup> Srov, NOVOTNÝ A, *Biblický slovník A-P*, Kalich, Praha 1992, str. 364

<sup>229</sup> Iz 5,8-25; Abk 2,6-20

vůli.<sup>230</sup> „Běda“ u Lukáše směřuje také k zatvrzelosti farizeů a zákoníků, upomíná na jejich vinu, z níž se zdá není cesta ven. Jejich vina má rozměr viny metafyzické, ale lze ji nahlížet i z hlediska politické viny, neboť farizeové si vytváří vlastní ideologii a ovlivňují tak další lidi. Svým přístupem k životu farizeové připomínají obílené hroby<sup>231</sup>, po nichž lidé bez povšimnutí jen šlapou a ani o nich nevědí. Farizejský důraz na čistotu tak pozbývá smyslu, neboť mu chybí mezilidský rozměr. Jejich přístup připomíná naprogramovaný stroj bez emocí, solidarity, lásky k bližnímu. Svým zmechanizovaným životem zapomínají na toho, kdo stvořil jak zevnějšek, tak vnitřek<sup>232</sup> a jedině on svou milostí, kterou člověk přijímá, může očistit, to co je zašpiněno. Ježíšovy výtky vůči farizeům a zákoníkům odhalují nejenom jejich vinu politickou spočívající v podporování formalistního chápání Zákona a ve falešné propagandě, která opomíjí skutečný vztah k Bohu, ale i vinu metafyzickou. Metafyzickou vinu farizeů a zákoníků Ježíš konkretizuje tím, když jim připomíná vinu za krev všech proroků prolitou od založení světa.<sup>233</sup>

#### 6.4. Opuštění pro každého?

Kristus, který zemřel a byl vzkříšen pro všechny lidi, posílá „přímlyvce o` para,klhtoj -Ducha pravdy“<sup>234</sup>, aby pomohl lidské slabosti k dobrému, tedy k tomu, co Bůh s každým jednotlivým člověkem zamýšlí. Duch pravdy zpřítomňuje Ježíšovu lásku a milosrdenství s člověkem. Nabízí spásu tomu, kdo je schopen lítosti nad spáchanými proviněními. Duch povzbuzuje i napomíná, povzbuzuje k chození po cestě k dobru, k horizontu Božího světa a napomíná před scestím, tedy před tím, co odvádí člověka od sféry Božského, od zákona Božího.

Pavel nazývá chození s Duchem jako „býti v Duchu“, které však předpokládá „býti v Kristu“<sup>235</sup> a s tím i participaci na Ježíšově ukřižování a

---

<sup>230</sup> L 6,24-26; 17,1

<sup>231</sup> L 11,44

<sup>232</sup> L 11,40; srov. BOVON F, *Das Evangelium nach Lukas*, 2. Teilband Lk 9,51-14,35, Benziger Verlag, Zürich und Düsseldorf 1996, str. 227-228; PRUŽINSKÝ Š, *Evangelium podla Lukáša /Kapitola 1-12/*, Vydala Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslavná bohoslovecká fakulta 2005, str. 389

<sup>233</sup> L 11,50

<sup>234</sup> J 16,7-13

<sup>235</sup> Souček J.B, *Theologie apoštola Pavla*, Doplnil a upravil Petr Pokorný, Praha 1976, str. 166

vzkříšení. Takovéto bytí člověka osvobozuje od zákona hříchu a smrti.<sup>236</sup> V Kristu se nám dostává para,klhsij- útěchy<sup>237</sup> i napomenutí.<sup>238</sup> Obojí vyjadřuje milosrdenství Boží, které člověka navštěvuje a oslovuje, a to slovy útěchy, povzbuzení, napomínání. Dvojakost Božího milosrdenství je činná i ve Starém zákoně, v Kristu však Boží milosrdenství dochází konkretizace tím, že se projevuje skrze člověka, skrze Ježíše Krista. Ježíš nám ukazuje cestu milosrdenství, cestu útěchy a vzájemného odpouštění, která se stává cestou nového života vedoucí k Dobru.

Poté, co se Ježíš Kristus zjeví svým učedníkům v Jeruzalémě, předává jim slova pokoje: „Pokoj vám“<sup>239</sup> = eivrh,nh u`mi/nÅ. Novozákonní výraz eivrh,nh odpovídá starozákonnímu pojmu ~Alv', který přichází od Hospodina<sup>240</sup>.

~Alv' souvisí s Boží spravedlností, spásou, otevírá horizont eschatologického očekávání konečného stavu míru.<sup>241</sup> Podobně řecký výraz eivrh,nh navozuje stav míru a klidu, jakési duševní pohody, ale vyjadřuje i skutečnost smíření s Bohem. V neposlední řadě má svůj eschatologický význam, neboť ukazuje ke spáse člověka.<sup>242</sup> Na znamení pokoje Ježíš dává svým učedníkům poznat své ruce a bok<sup>243</sup>, ony dosvědčují Ježíšovo vydání se za lidské hříchy. Člověk už od této chvíle není vydán chaosu a soužení,<sup>244</sup> ale je mu dán pokoj ve smyslu odvahy a jistoty Boží ochrany.<sup>245</sup>

Duch Boží, kterého Ježíš předává ozřejmuje význam bázně Boží, která má člověku pomáhat k udržování vztahu s Božím řádem. Ježíšovo navštívení učedníků<sup>246</sup> uvádí v praxi Boží žárlivě milující jednání<sup>247</sup> projevující se navštěvováním člověka. Bůh má starost o své stvoření. Boží starostlivá péče o

---

<sup>236</sup> Ř 8,2

<sup>237</sup> 2K 1,5

<sup>238</sup> F 2,1

<sup>239</sup> J 20,19-21

<sup>240</sup> Ž 85

<sup>241</sup> Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament. Herausgegeben von Bernard Kittel. Zweiter Band, Verlag von W. Kohlhammer, Stuttgart. 1935.

<sup>242</sup> L 1,79

<sup>243</sup> J 20,20

<sup>244</sup> J 16,33

<sup>245</sup> J 14,27

<sup>246</sup> J20,19-29

<sup>247</sup> Ex 20,5

člověka ho dovádí až na kříž, aby tak potvrdil svou dokonalost<sup>248</sup> - te,leio,j v lásce k člověku. Boží horlivá starost nás oslovuje skrze Ducha Svatého, chce nás celistvé te,leioi, nerozdělené ve své lásce k Bohu. Třebaže náš vztah k Bohu není dokonalý, máme vzor v Ježíši Kristu.

Apoštolové se stávají těmi, kdo dostávají moc Ducha svatého a moc udělovat odpuštění hříchů.<sup>249</sup> Ježíšův dech<sup>250</sup>, jímž Ježíš předává apoštolům Ducha Svatého, proměňuje jejich život a dává mu novou kvalitu ve smyslu nového stvoření. Ježíš při svém odchodu vyzývá učedníky, aby se navzájem milovali<sup>251</sup> a tím konkretizovali přikázání: „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.“<sup>252</sup> Život z moci Božího Ducha se uplatňuje laskavostí, pokojem, dobrotou<sup>253</sup> a vzájemným odpouštěním.<sup>254</sup> Apoštol Pavel v listu Galatským<sup>255</sup> vyzývá k solidaritě, ke které nás uschopňuje Boží Duch, jímž se máme nechat vést po cestě k Dobru, neboť dobrý je jedině Bůh.<sup>256</sup> Onu cestu ukázal Ježíš Kristus při svém odchodu k Otci, od této chvíle se stává zřejmou každému, kdo věří, že po této cestě lze jít a že má takovéto chození smysl.

---

<sup>248</sup> Mt 5,48

<sup>249</sup> J 20,21-23

<sup>250</sup> J 20,22

<sup>251</sup> J 13,34

<sup>252</sup> Mk 12,31; Mt 22,39

<sup>253</sup> Ga 5,22-23

<sup>254</sup> Ef 4,32

<sup>255</sup> Ga 5,25; 6,1

<sup>256</sup> Mk 10,18

## 7. Cesta k dobru dnes, její možnosti

Dobro nelze vymezit, definovat, ani ho nelze dosáhnout v jeho plnosti, neboť ona plnost či celistvost dobra se nachází jedině v Bohu.<sup>257</sup> Bohatý mladík,<sup>258</sup> který se ptá Ježíše, co by měl dělat dobrého, aby získal věčný život, odchází nakonec zarmoucen, třebaže se mu odpovědi od Ježíše dostane.

Dobro se ukazuje v podobě výzvy či požadavku po uskutečnění. Lze ho chápat jako cíl lidského snažení. Každá lidská aktivita má jisté určení, pokud je ho dosaženo, pak lze mluvit o dobru. Zmaření takového určení přináší zlo. Požadavek dobra jakož i možnost zla se ozývá v první knize Genesis: „Což nepřijmu i tebe, budeš-li konat dobro? Nebudeš-li konat dobro, hřích se uvelebí ve dveřích a bude po tobě dychtit, ty však máš nad ním vládnout.“<sup>259</sup> Starozákonní příběhy podávají řadu příkladů o příklonu člověka ke zlu, obojí, jak dobro tak zlo vychází ze svobodného rozhodnutí člověka. Bůh ve svém milosrdenství odpouští těm, kteří častokrát volí cestu zla, ale projevem lítosti a pokání dochází odpuštění.

Simone Weilová chápe dobro jako to, „co dává bytostem i věcem více skutečností, zlo jim jí odjímá.“<sup>260</sup> Nabízí se otázka: „jaké skutečnosti?“ Míjí se tím taková skutečnost, v níž se spojuje jak posvátný tak profánní aspekt života? Dobro, chápeme-li ho jako metaforu Boha, dává ještě více skutečnosti než je člověk schopen sám vytvořit svým každodenním činěním. Bůh totiž dává sám sebe, čímž otevírá horizont lidského života. Weilová dále rozvíjí myšlenku o Dobru, které dává bytostem i věcem více skutečnosti a zlo jim jí odnímá tím, že zmiňuje čin Římanů, kteří zbavili řecká města soch, a tím spáchali jisté zlo, „neboť města, chrámy a život těchto Řeků měly bez soch méně skutečnosti a protože tyto sochy nemohly mít v Římě tolik skutečnosti jako v Řecku.“<sup>261</sup> Sochy, kterým Řekové přičítali jistou posvátnou úlohu hrály v jejich každodenním životě důležitou roli, neboť vyplňovaly jejich život nezbytnou posvátnou složkou, která teprve činí život celistvým. Sochy byly čímsi božským, vyvažovaly život Řeků tak, aby se odehrával v úrovni jisté

---

<sup>257</sup> Mt 5,48

<sup>258</sup> Mt 19,16-22

<sup>259</sup> Gn 4,7

<sup>260</sup> WEILOVÁ S, *Dobro, mez a rovnováha*, Praha 1996, str. 123

<sup>261</sup> WEILOVÁ S, *Dobro, mez a rovnováha*, Praha 1996, str. 123

harmonie. Římané však spáchali zlo, tím, že Řekům jejich posvátný prostor i čas zcela rozdrobily, uvedli do stavu chaosu. Římané zkrátka vytrhli z jejich profánního času i prostoru to posvátné, co doplňovalo život Řeků. Weilová tvrdí, že „člověku není dáno konat dobro, ale jen odvracet zlo...“<sup>262</sup> O Dobro mohu prosit, modlit se za jakýsi „nadpřirozený chléb“,<sup>263</sup> který nesytí tělo, ale duši. Lidský život, odehrávající se v určitém prostoru a čase, má pro věřícího člověka i jisté napojení na skutečnost transcendentní, z níž se mu dostává onoho „nadpřirozeného chleba“, tolik nutného pro život. Karl Jaspers ve stati nazvané: „Kdo je člověk“<sup>264</sup> zmiňuje vztah člověka k transcenci, díky níž si člověk uvědomuje sebe sama a své určení. Člověk musí vyjít nad sebe, aby pochopil kým je a kým se má stávat.

To, co určuje charakter dobra je podle Aristotele láska-filia, která je „velice potřebná pro život.“<sup>265</sup> Jde o nepodmíněnou lásku, která přeje druhému dobro kvůli dobru samému. Filos<sup>266</sup> je naším druhým já, jen skrze ono druhé já poznáváme sami sebe. Celý náš život se totiž zakládá na styku s filoi. Aristoteles se v souvislosti se soběstačností člověka zabývá otázkou, zda člověk soběstačný potřebuje přítele, přičemž tvrdí, že přítel je jako druhé já, neboť „kdykoliv chceme poznat sami sebe, budeme se moci poznat pohlížejíce na přítele“<sup>267</sup>. Aby člověk poznal sám sebe, potřebuje k tomu přítele. Druzí se nám stávají vzory dobra.

Aristotelův náhled na možnost poznání dobra skrze druhého člověka velmi připomíná Levinasův koncept odpovědnosti za druhého.<sup>268</sup> Podle Levinase člověk získává možnost k dobru právě v bytí pro druhého. Poznání dobra předpokládá život ve vztahu k druhému, život nikoli osamocený, ale život s druhými. Sám sebe člověk nevidí, leda v zrcadle, přičemž takovýto obraz je spíše iluzí. To jak člověk sám sebe nahlíží nebo spíše nenahlíží vyjádřil český konceptuální umělec Ján Mančuška ve fotografickém záznamu performance

---

<sup>262</sup>WEILOVÁ S, *Dobro, mez a rovnováha*, Praha 1996, str. 126

<sup>263</sup>Srov, WEILOVÁ S, *Dobro, mez a rovnováha*, Praha 1996, str. 163

<sup>264</sup>JASPERS K, Kdo je člověk? in: *Křesťanská revue*, roč. 35 (1968), str. 154-157

<sup>265</sup>NUSSBAUMOVÁ M. C, *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, Oikoymenh, Praha 2003, str. 661

<sup>266</sup>Tamtéž, str. 675

<sup>267</sup>Aristotelés, *Magna moralia*, Petr Rezek, Praha 2005, str. 111

<sup>268</sup>Srov, LÉVINAS E, *Etika a nekonečno*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 181-191; LÉVINAS E, *Být pro druhého. (Dva rozhovory)*, Zvon, Praha 1997, str. 18-20



nazvané „Ten druhý“;<sup>269</sup> z něhož vyplývá, že k začerněným místům lidského těla, na něž si člověk nevidí, náleží i celá hlava, obličej. Mančuška k tomu poznamenává, že tvář, která je základní formou lidské identity, si člověk nevidí.<sup>270</sup> Z toho vyplývá lidská závislost na těch druhých, kteří jsou oním ne-iluzorním zrcadlem.

V druhém lze rozpoznat to dobré, které volá po uskutečnění. K dobru se přibližujeme v rozhovoru s druhým, tedy s jinakostí, která podle Lévinase druhého definuje. Důležitý rys Lévinasova chápání mezilidských vztahů představuje asymetričnost ve vztahu, což znamená, že vůči druhému se člověk stává odpovědný a nemám právo od něj vyžadovat to, co vyžaduje od sebe. „Jsem za druhého odpovědný, aniž od něho čekám totéž.“<sup>271</sup> Jde právě o nereciproční vztah. To, zda je druhý stejně odpovědný vzhledem ke mně je podle Lévinase „jeho věc.“<sup>272</sup>

Cesta k dobru nemá obecný charakter, spíše jde o uskutečnění toho nejlepšího možného, co je v lidských silách, tedy o uskutečnění úkolu, který má každý člověk vymezen. V jazyce Pavlovy teologie lze říci, že by měl člověk naplňovat a uskutečňovat Boží obdarování.<sup>273</sup> S odkazem na Aristotelovo chápání dobra není obecné dobro úkolem člověka, neboť existuje „tolik významů dobra, kolik je kategorií bytí.“<sup>274</sup> Úkolem každého člověka se stává jeho vlastní dobro, tedy „dobro relativní k situaci.“<sup>275</sup> Jedná se o jakýsi završený cíl, který Aristoteles nazývá „blažeností.“<sup>276</sup> Blaženost ve smyslu „působnosti a užívání“<sup>277</sup> etických zdatností se stává nejvyšším dobrem. K blaženosti podle Aristotela člověk dochází dobrým životem a dobrým jednáním.<sup>278</sup> Správné neboli řádné chování totiž zachovává střed, nesměruje ani k nadbytku, ani k nedostatku.<sup>279</sup> Aristoteles přičítá člověku jistou

---

<sup>269</sup> výstava Jána Mančušky se uskutečnila v létě v r.2008 v pražské galerii Tranzitdisplay v Dittrichově ulici.

<sup>270</sup> Rozhovor s Jánem Mančuškou je zaznamenaný v článku: Mám rád lidi, kteří to pročísnou, in: RESPEKT, ročník XIX, č. 31/2008

<sup>271</sup> LÉVINAS E, *Etika a nekonečno*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 183

<sup>272</sup> LÉVINAS E, *Etika a nekonečno*, Oikoymenh, Praha 1994, str. 183

<sup>273</sup> Srov. 1K 12

<sup>274</sup> AUBENQUE P, *Rozumnost podle Aristotela*, Oikoymenh, Praha 2003, str. 119

<sup>275</sup> AUBENQUE P, *Rozumnost podle Aristotela*, Oikoymenh, Praha 2003, str. 116

<sup>276</sup> Aristotelés, *Magna moralia*, Petr Rezek, Praha 2005, str. 19

<sup>277</sup> Tamtéž, str. 20

<sup>278</sup> Tamtéž, str. 19

<sup>279</sup> Tamtéž, str. 25

autonomii v otázce řádného a špatného jednání, podle něj se stává východiskem takového jednání svobodné rozhodování. Z Aristotelova hlediska je jak dobro, tak i zlo podmíněno volbou prostředků. Nejde v posledku o definitivní dosažení dobra v jeho absolutnosti, takové dosažení je v podstatě nemožné. „Dokonalé Dobro není ve světě možné.“<sup>280</sup>

Aristotelovo pluralitní pojetí dobra nepočítá s celistvostí a dokonalostí<sup>281</sup> Dobra, které nelze dělit na různé kategorie dober. Ježíšova výzva: „Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“<sup>282</sup> předpokládá milosrdenství, tedy takové jednání, které nám ukázal Ježíš Kristus. Umývání nohou učedníkům dává poznat, v čem spočívá lidské určení. Je jím služba druhému, život, který si nezakládá jen na sobě samém. Žít jen sám pro sebe vytváří z života virtuální realitu, iluzorní cesty v iluzorním světě. Na cestě k druhému však člověk zakouší skutečné lidství už tím, že komunikuje se skutečným – živým člověkem – s tím druhým. Po takové cestě se člověk vydává na cestu k Dobru, neboť v druhém lze rozpoznat Boží vůli.

### 7.1. Překážky na cestě k Dobru

Za přirozenou překážku na cestě k Dobru považuji svobodu člověka, a to její dvojznačnost, která může prostředkovat jak dobré, tak zlé. Předmětem lidské vůle je vždy dobro, pokud je chápáno jako zdar určitého záměru. Problém spočívá v tom, že lidské záměry jsou vždy dvojznačné. To, co se jeví jako dobro, může být z nějakého hlediska i zlem. Dvojznačnost lidské svobody se zakládá v lidské přirozenosti, v dualitě duše a těla. Apoštol Pavel hovoří v Ř 7,19-24 o dvojím zákoně, který se člověka týká. Člověk se ocitá v rozporu, který ho činí neschopným konat dobro. Tato neschopnost konat dobro má své opodstatnění v tom, že člověk je jen obrazem Božím.<sup>283</sup> Jakožto obraz Boha touží po svém skutečném zpodobení v Bohu. Jedině v Bohu se člověk stává skutečným člověkem. Ten, kdo žije v souladu s Božím přikázáním se snad více podobá Bohu, je tedy více skutečným. Rozpolcenost, nerozhodnost činí z člověka spíše iluzi skutečného člověka.

---

<sup>280</sup> AUBENQUE P, *Rozumnost podle Aristotela*, Oikoymenh, Praha 2003, str. 166

<sup>281</sup> Mt 5,48

<sup>282</sup> Mt 5,48

<sup>283</sup> Gn 1,26

Popíráním Božího hlasu, který k člověku promlouvá skrze Ducha Božího se uzavírá cesta k Dobru. Člověk se zpronevřuje Dobru tím, že chce víc než kolik mu stačí. Snaží se vytvářet z kamenů chléb pro svou vlastní hamiznost. Vidina vlastního uspokojení mu může zaslepit oči, odvracet ho od Božího hlasu, ale i od společenství druhých lidí. Odpovědnost za celek je tím, co člověka vyvádí z jeho osamělosti a znovu ho vrací Bohu. Člověk jako součást života-přírody, prostředí v němž žije by měl brát ohled nejenom na svůj vlastní život, už jenom proto, že sám sebe nestvořil.<sup>284</sup>

Souhlasím s názorem B. Komárkové, že člověk pozbyl “metafyzického vědomí viny.”<sup>285</sup> Člověk, zdá se, více než hlasu Božimu naslouchá hlasu tržnímu. Není si vědom toho, že by byl Bohu odpovědný. Kolik z nás si uvědomuje a skutečně žije takovou odpovědnost, která by byla odpovědí na Boží otázku a zavolání? Necháváme se oslovit Slovem s velkým S nebo spíše podléháme slovům trhu, zisků či slovům úředních dopisů upomínajících na ten či onen závazek či dluh. Kdo je tedy naším Pánem? Komu dlužíme nejvíce? Není to právě Slovo s velkým S?, to Slovo, které se stalo tělem? Před Bohem se ocitáme v situaci dlužníka, neboť jsme odkázáni na milost Boží. V takovéto situaci nemáme život pevně v rukou. Měli bychom brát na vědomí skutečnost nesamozřejmosti, nedisponovatelnosti života.

Ukazatelem provinění se mi stává neuznání jinakosti druhého, příklon k egoismu, následování slepé poslušnosti, konání povinnosti bez vlastní odpovědnosti. Swanová v souvislosti se zločiny nacismu, pojmenovává zlo, které vyvěrá z lidské netečnosti, z neúčasti.<sup>286</sup> Proviňujeme se tehdy, když nejsme schopni vzájemného uznání, Neschopnost přijmout jinakost druhého je skutečností starou, jak staré je lidstvo a pravděpodobně nedošla výraznějších změn. Levinas v tomto smyslu hovoří o tzv. „moderní modloslužbě“,<sup>287</sup> v níž si zpředměťujeme Jiného ve vztahu, já a jiný se tak totalizují. Soustředěním se na sebe sama, na Stejného, už nevidíme Jiného. Zygmunt Bauman k

---

<sup>284</sup> JASPERS K, Kdo je člověk? in: Křesťanská revue, roč. 35 (1968), str. 154

<sup>285</sup> KOMÁRKOVÁ B, *Sekularizovaný svět a evangelium*, Doplněk, Brno 1993, str. 212

<sup>286</sup> SCHWANOVÁ G, *Zamlčovaná vina. Ničivá moc dvoji morálky*, Prostor, Praha 2004

<sup>287</sup> BLAHA J, *Malá zamyšlení. Několik pohledů židovské filosofie a poesie na dnešní dobu*. Marek Konečný, Brno 2006, str. 89

tendenci totalizování vztahu dodává: „...každé Já si vykousluje svého Jiného k obrazu svému.“<sup>288</sup>

---

<sup>288</sup> BAUMAN Z, *Úvahy o postmoderní době*, Slon, Praha 2002, str. 88

## 8. Závěr

Vědomí viny jako cesta k Dobru má poukázat na možnost vypořádání se s vlastním určením. Člověku věřícímu v Boha by mělo být vědomí viny, ve smyslu dluhu či závazku vůči Bohu, ukazatelem vlastního určení. Právě skrze vědomí viny lze vyjít „nad sebe“, vidět svou roli v životě z „nadhledu“, jakoby v jasnějších konturách. V situaci vyjítí „nad sebe“ se vyjevují možné nedokonalosti sebe sama, ale i cesta ke zdroji života-k Bohu, v němž všechny nedokonalosti, pochybení, provinění dochází smíření. Jen skrze vyjítí ze sebe sama je možné osvobození z vězení, z uzavřenosti v sobě samotném. Přiznáním viny člověk uskutečňuje exodus,<sup>289</sup> nechává se vést tím, kdo zakládá jeho život a komu dluží nejvíce. Vydává se na cestu pouští vlastních představ, aby došel ke zdroji života a skutečné svobody. Člověk se stává sám sobě otrokem pokud se opájí svou vlastní ctností a zapomíná na Boží milost.

Dvojitý přístup k vině lze ilustrovat na novozákonní události Petrova zapření a Jidášovy zrady. Petrovo trojí zapření se po Ježíšově vzkříšení proměňuje v trojí vyznání: „Pane, ty víš všechno, ty víš také, že tě mám rád.“<sup>290</sup> Ježíš Petra upomíná na jeho předchozí jednání, jímž se provinil vůči Bohu i vůči člověku zároveň: „Když jsi byl mladší, sám ses přepásával a chodil jsi, kam jsi chtěl.“<sup>291</sup> Vyznáním lásky k Ježíšovi však nabývá Petrův život jistého závazku a konkrétního určení směřujícímu ke kříži: „vztáhneš ruce a jiný tě přepáše a povede, kam nechceš.“<sup>292</sup> Petr od této chvíle už nechodí sám v sobě, ale následuje Ježíše.<sup>293</sup> Nesleduje už své vlastní dobro, ale vydává se na cestu k oslavě Dobra. Jidáš se však se svou zradou nedokáže vyrovnat, jeho hořkost nad spáchaným činem je taková, že nenalézá východisko, jde tedy a oběsí se.<sup>294</sup>

Za důležitý předpoklad směřování k Dobru považují náboženství jakožto pevný základ života. V náboženství se totiž ozývá věčný požadavek vzájemné lásky, odpovědnosti za celek a porozumění mezi lidmi. Nelze však s jistotou

---

<sup>289</sup> Srov. Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Druhá kniha Mojžíšova (Exodus), Česká biblická společnost, Praha 2008

<sup>290</sup> J 21,15-17

<sup>291</sup> J 21,18

<sup>292</sup> J 21,18; výklad J 21,18 in Wengst, Klaus: Das Johannes-evangelium. 2. Teilband: Kapitel 11-21. Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage. Kohlhammer, Stuttgart 2007

<sup>293</sup> J 21,19

<sup>294</sup> L 27,5

tvrdit, zda to či ono náboženství vykazuje lepší kvality na cestě k Dobru. K Dobru jakožto metafoře Boha se člověk přibližuje v odpovědi na zavelání ze strany Dobra. Jde tedy o aktivní postoj člověka v situaci oslovení Bohem. Mám na mysli takové náboženství, které přiznává závislost člověka na Bohu, kterého nelze ztotožnit se světem, s přírodou, s kamenem, stromem apod. Jedná se o Boha, s nímž žijeme ve společenství jako jeho děti.<sup>295</sup> S takovým Bohem, který není pojmem či principem bez života, uskutečňujeme živé společenství.<sup>296</sup> Cestou metafyziky lze Boha chápat jako nejvyšší dobro, ale ne jako Otce. Metafyzicky poznáný Bůh je první Příčinou, Principem, Hybatelem, ale není to Bůh, s nímž lze žít ve společenství, není to Bůh bohoslužebného života.

Ke komu bychom se obraceli ve chvíli nouze, pokud by Bůh byl jen Bohem filosofů? Koho bychom prosili o odpuštění, když „imanentní spravedlnost dějin odměňuje a trestá jen čin, ale věčná spravedlnost Boží zkoumá a soudí srdce?“<sup>297</sup> Člověk nemusí věřit v Ježíšovo poselství a přesto se může chovat solidárně a milosrdně vůči lidem, s nimiž se dostává do kontaktu. Víra v Boha však takové jednání zakládá a dále rozvíjí. Bez komunikující víry v Boha či transcendentno se, podle mého, nelze vyrovnat s vlastní vinou. Bez transcendentního horizontu života člověk krouží sám v sobě, neboť nenachází východisko, jak z pasti, zvané vina, ven. V Ježíšových ranách však k člověku promlouvá vina každého z nás, ale nikoli vyčítavě, spíš jako připomínka a ujištění, že lidské slabosti mají pevnou oporu. Tou oporou je Ježíšova bolest pro člověka, která se zároveň stává odpuštěním tomu, kdo v něm rozpoznává i část své vlastní bolesti.

---

<sup>295</sup> Sk 17,28

<sup>296</sup> Zj 21,3

<sup>297</sup> BONHOEFFER D, *Na cestě ke svobodě*, Vyšehrad, Praha 1991, str. 78

## 9. Seznam použité literatury

### SLOVNÍKY

BAUER, Walter, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur, 6., völlig neu bearbeitete Auflage, Hrsg. Von Kurt Aland und Barbara Aland, Berlin. New York: Walter de Gruyter 1988

NOVOTNÝ, Adolf, Biblický slovník A-P; R-Ž, dva svazky, Praha: Kalich-Česká biblická společnost 1992

PÍPAL, Blahoslav, Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu, 3. vyd, Praha: Kalich 1997

SOUČEK, Josef Bohumil, Řecko-český slovník k Novému zákonu, 6. vydání, Praha: Kalich 2003

Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, Hrsg. von Gerhard Kittel & kol. Zweiter Band, Stuttgart: Kohlhammer 1935

Theologische Realenzyklopädie, Hrsg. von Gerhard Müller, Bd 30., Samuel-Seele; 31., Seelenwanderung-Sprache, Berlin: Walter de Gruyter 1999

### LITERATURA

ARISTOTELES, Magna moralia, Praha: Petr Rezek 2005

AUBENQUE, Pierre, Rozumnost podle Aristotele, Praha: Oikoymenh 2003

BARTON, John, Etika a Starý zákon, Jihlava: Mlýn 2006

BAUMAN, Zygmunt, Individualizovaná společnost, Praha: Mladá fronta 2004

BAUMAN, Zygmunt, Úvahy o postmoderní době, Vydání druhé, Praha: Slon 2002

BIBLE, Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih), Český ekumenický překlad, 16. (7. opravené) vydání, Praha: Biblická společnost 2008

BIBLÍ SVATÁ aneb všecka svatá písmena Starého i Nového zákona, Podle posledního vydání Kralického z roku 1613, Praha 1922

BLAHA, Josef, Malá zamyšlení. Několik pohledů židovské filosofie a poesie na dnešní dobu, Brno: Marek Konečný 2006

- BOER, Theo de, Bůh filosofů a Bůh Pascalův. Na pomezí filosofie a theologie, Benešov: Eman 2003
- BONAVENTURA Z BAGNOREGIA, Putování mysli do Boha. Itinerarium mentis in Deum, Praha: Krystal OP 1997
- BONHOEFFER, Dietrich, Na cestě ke svobodě, Praha: Vyšehrad 1991
- BOVON, Francois, Das evangelium nach Lukas, 2. Teilband Lk 9,51-14,35, Evangeliiich-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Zürich und Düsseldorf: Benziger Verlag 1996
- CASPER, Bernhard, Míra lidství: Rosenzweig a Levinas, Praha: Oikoymenh 1998
- DAHRENDORF, Ralf, Pokoušení nesvobody. Intelektuálové v časech zkoušek, Vimperk-Pravětín: H a H Vyšehradská s.r.o., 2008
- DELUMEAU, Jean, Hřích a strach. Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století, Praha: Volvox Globator 1998
- DONAHUE, John R., HARRINGTON, Daniel J., Sacra pagina: Evangelium podle Marka, Daniel J. Harrington (editor), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2005
- ELIADE, Mircea, Posvátné a profánní, 2. přehlednuté a opravené vydání, Praha: Oikoymenh 2006
- FRANKL, Viktor, E, Lékařská péče o duši. Základy logoterapie a existenciální analýzy, Brno: Cesta 1996
- FRANKL, Viktor E, Lékařská péče o duši, Brno: Cesta 2006
- FUCHS, Eric, Co dělá naše jednání dobrým?: Uvedení do etiky, Jihlava: Mlýn 2003
- GUARDINI Romano, Dobro, svědomí a soustředování, Praha: Vyšehrad: Křesťanská akademie 1999
- HABERMAS, Jürgen, Budoucnost lidské přirozenosti. Na cestě k liberální eugenice?, Praha: Nakladatelství Filosofického ústavu AV ČR 2003
- HELLER, Jan, PRUDKÝ, Martin, Obtížné oddíly knih Mojžíšových, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2006
- HERSCH, Jeanne, Karl Jaspers. Eine Einführung in sein Werk, München: R. Piper Verlag 1980
- HOBLÍK, Jiří, Proroci, jejich slova a jejich svět, Praha: Vyšehrad 2009



- Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis-Deuteronomium),  
Připravila Starozákonní překladatelská komise, Praha: Kalich 1991
- Výklady ke Starému zákonu. Díl IV. Knihy prorocké. Izajáš až Malachiáš,  
Připravila Starozákonní překladatelská komise, Kostelní Vydří:  
Karmelitánské nakladatelství 1998
- JASPERS, Karl, Existenz-philosophie, Vierte unveränderte Auflage, Berlin.  
New York: Walter de Gruyter 1974
- JASPERS, Karl, Otázka viny. Příspěvek k německé otázce, 2. vyd., Praha:  
Mladá fronta 1991
- JASPERS, Karl, Psychologie der Weltanschauungen, München: R. Piper  
Verlag 1985
- JASPERS, Karl, Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle,  
Ausgewählt und mit einleitenden Kommentaren versehen von Hans Saner,  
München: Piper Verlag GmbH 2000
- JASPERS, Karl, Šifry transcendence, Praha: Vyšehrad 2000
- JASPERS, Karl, Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen  
Humanismus. Drei Vorträge, München: Universal-Bibliothek 1951
- JASPERS, Karl, Úvod do filosofie, Praha: Oikoymenh 1996
- KAFKA, Franz, Aforismy, vydání druhé, Praha: Torst 1991
- KEŘKOVSKÝ, Pavel, Bázeň boží a narativní etika. Zrod narativní etické  
reflexe, Jihlava: Mlýn 2007
- KOMÁRKOVÁ, Božena, Sekularizovaný svět a evangelium, Brno: Doplněk  
1993
- KOUKOLÍK F, Kniha o Evě a Adamovi, Praha: Makropulos 1997
- LAFFITTE, Jean, Odzbrojená urážka, Praha: Zvon 1994
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, Nemoc a hřích. Od Asyrsko-Babylonských kultů  
k moderní psychoanalýze, Praha: Vyšehrad 1995
- LE GOFF, Jacques, Zrození očiště, Praha: Vyšehrad 2003
- LÉVINAS, Emmanuel, Být pro druhého. Dva rozhovory, Praha: Zvon 1997
- LÉVINAS, Emmanuel, Etika a nekonečno, Praha: Oikoymenh 1994
- LÉVINAS, Emmanuel, Totalita a nekonečno, Praha: Oikoymenh 1997

LIEDKE, Gerhard, Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtlich-terminologische Studie, Neukirchen: Neukirchener Verlag 1971

LIPOVETSKY, Gilles, Soumrak povinnosti. Bezbolestná etika nových demokratických časů, Praha: Prostor 1992

LOHSE, Eduard, Teologická etika Nového zákona, Bratislava: Serafin 2008

MARCEL, Gabriel, K filosofii naděje, Praha: Vyšehrad 1971

MASARYK, Tomáš, G, Ideály humanitní, Praha: Melantrich 1990

MUNZAROVÁ, Marta, Zdravotnická etika od A do Z, Praha: Grada Publishing, a.s., 2005

NUSSBAUMOVÁ, Martha Craven, Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii, Praha: Oikoymenh 2003

ORWELL, George, 1984, Praha: KMa v edici Klasik 2003

OTTO, Eckart, Theologische Ethik des Alten Testaments, Stuttgart: Kohlhammer 1994

PECK, Scott M, Dále nevyšlapanou cestou. Nekonečná pouť duchovního růstu, Olomouc: Votobia 1994

PECKA, Dominik, Člověk. Filosofická antropologie III, Řím: Křesťanská akademie 1971

PECKA, Dominik, Cesta k pravdě: Základní otázky náboženské, Praha: Vyšehrad 1969

PETIŠKA, Eduard, Staré řecké báje a pověsti, Praha: Albatros 1986

PLATÓN, Ústava, Praha: Svoboda-Libertas 1993

Prosecký

POKORNÝ, Petr, Vznešený Teofile. Teologie Lukášova evangelia a Skutků apoštolských, Třebenice: Mlýn 1998

POKORNÝ, Petr, Výklad evangelia podle Marka, Praha: Kalich 1974

PROSECKÝ, Jiří, Prameny moudrosti. Mudroslovná literatura Mezopotámie, Praha: Oikoymenh 1995

PRUŽINSKÝ, Štefan, Evanjelium podľa Lukáša: Kapitola 1-12, Prešov: Vydala Prešovská univerzita v Prešove Pravoslavná bohoslovecká fakulta 2005

- RÄPPLE, Eva, Maria, *The Metaphor of the City in the Apocalypse of John*, New York: Peter Lang Publishing 2004
- ROTTER, Hans, *Osoba a etika: K základům morální teologie*, Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury 1997
- RENDTORFF, Rolf, *Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury*, Praha: Vyšehrad 2003
- SACKS, Jonathan, *O svobodě a náboženství. Třicet šest zamyšlení rabína Sackse nad věčně živými tématy biblických příběhů*, Praha: Nakladatelství P3K 2005
- SALAMUN, Kurt, Karl Jaspers. *Zur Aktualität seines Denkens*, München: R. Piper GmbH a Co. KG 1991
- SALAMUN, Kurt, Karl Jaspers. *Zweite, verbesserte und erweiterte Auflage. Mit 6 Abbildungen aus dem Karl Jaspers-Archiv*, Würzburg: Königshausen & Neumann GmbH 2006
- SOKOL, Jan, *Filosofická antropologie: člověk jako osoba*, Praha: Portál 2002
- SÖLLE, Dorothee, *Fantazie a poslušnost*, Praha: Kalich 2008
- SOUČEK, Josef, B, *Theologie apoštola Pavla*, Doplnil a upravil Petr Pokorný, Praha: Kalich v Ústředním církevním nakladatelství 1976
- SCHWANOVÁ, Gesine, *Zamlčovaná vina. Ničivá moc dvojí morálky*, Praha: Prostor 2004
- TATRANSKÝ, Tomáš, *Lévinas a metafyzika*, Svitavy: Trinitas 2004
- TOURNIER, Paul, *Vina*, Praha: Návrat domů 1995
- VÁGNEROVÁ, Marie, *Psychopatologie pro pomáhající profese. Variabilita a patologie lidské psychiky*, Praha: Portál 1999
- WEIL, Simone, *Dobro, mez a rovnováha: Výbor ze sešitů*, Praha: Mladá Fronta 1996
- WENGST, Klaus, *Das Johannes-evangelium, 2. Teilband: Kapitel 11-21, Zweite, durchgesehene und ergänzte Auflage*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer 2007

## **PERIODIKA A SBORNÍKY**

BUBER, Martin, Vina a pocit viny, in: Bolest a naděje. Deset esejů o osobním zrání, Praha: Vyšehrad 1971, 167-192

ASSMAN, Jan, Ägyptens Ma'at-staatlich vermitteltes Heil, in: Die Welt der Religionen. Ein Lesebuch, Hrsg. Von Stephan Wehowsky, München: Verlag C. H. Beck 1991, 182-184

KŘÍŽOVÁ, Eva, Jak si lidé vysvětlují své nemoci. (Jaké jsou laické interpretace faktorů zdraví a nemoci). Přístupy k nemoci. in: PAYNE, Jan a kolektiv, Kvalita života a zdraví, Praha: Triton 2005, 615-628

JASPERS, Karl, Kdo je člověk? in: Křesťanská revue, 35 (1968), 154-157

MUCHOVÁ, Ludmila, Může psychologická věda pomoci při výchově křesťanského svědomí? in: Teologické texty, 13, 2-3 (2002), 95-99

OTTO, Eckart, Gerechtigkeit in der orientalischen und okzidentalen Antike. Aspekte für den ethischen Diskurs in der Moderne im Spannungsfeld zwischen Max Weber und Ernst Troeltsch, in: Die Aktualität der Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes. Mit Beiträgen von Eckart Otto, Wolfgang Palaver, Christof Rapp, Jan Rohls, Arbogast Schmitt. Herausgegeben von Christof Gestrich. Wichern-Verlag. Berlin 2002, 44-60

PLATZOVÁ, Magdalena, Mám rád lidi, kteří to pročísnou, in: RESPEKT, ročník XIX, č. 31/2008, 42-45

SÖLLEOVÁ, Dorothee, Hřích a odcizení, in: Teologie 20. století. Antologie, uspořádal Karl-Josef Kuschel, Edice Studium, 3. svazek, Vydalo nakladatelství Vyšehrad, Praha 1995, 307-316

ŠRAJER, Jindřich, Vědomí viny a hříchu, in: Teologické texty, 13, 2-3 (2002), 56-58

## **ELEKTRONICKÉ ZDROJE**

Bible Works for Windows: version 4.0 (Variant.). [CD-ROM] Big Fork (MT), USA: Bible Works, LLC, c1998