

Univerzita Karlova v Praze

Husitská teologická fakulta

Doktorská disertační práce

**Boží vlastnosti zjevené v Ex 34,6 -7 jako motivační základ imperativu
sociálně etických norem společenství Božího lidu**

(Kontextuální exegese a analýza etických požadavků Tóry)

The Attributes of God, revealed in Ex 34,6-7 as the Motivation's Basis of the Imperative
of the Socio-ethical Norms of the God's people

(The Contextual Exegesis and the Analysis of the Ethical Requests of the Torah)

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní obor: Husitská teologie

Školitel:

Prof. ThDr. Zdeněk Sázava

Autor:

Mgr. Marie Roubalová

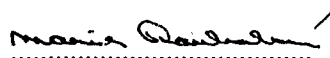
Praha, 2005

Na tomto místě chci současně upřímně poděkovat všem, kteří mi byli nápomocni odbornými radami, konzultacemi a informacemi o zkoumané problematice. Jmenovitě vděčně děkuji: Prof. ThDr. Zdeňku Sázavovi a Prof. ThDr. Jánů Ligušovi, Ph.D.

Prohlašuji, že jsem tuto doktorskou disertační práci s názvem „Boží vlastnosti zjevené v Ex 34,6-7 jako motivační základ imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu (Kontextuální exegese a analýza etických požadavků Tóry)“ napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Praze dne 30. května 2005

Marie Roubalová



.....

OBSAH:

ÚVOD	9
1. ZÁKLADNÍ VÝCHODISKA PRÁCE, CHARAKTERISTKA PRAMENŮ	
A LITERATURY	12
1.1. Základní východiska práce	12
1.2. Charakteristika pramenů a literatury, přístup k jejich využití a obecné poznámky k současnému stavu bádání	18
2. ZKOUMANÉ BOŽÍ VLASTNOSTI V RÁMCI ŽIDOVSKÉ TRADICE	23
2.1. Boží vlastnosti vyjádřené v rámci struktury formule v Ex 34,6-7	25
2.1.1. Základní skupiny Božích vlastností vyjádřené ve formuli	26
2.1.2. Dvojí pojetí struktury formule	29
2.2. Boží vlastnosti vyjádřené v analogických formulích	31
2.2.1. Formule obsažená v etickém dekalogu	32
2.2.2. Formule v Nu 14,18	33
2.2.3. Formule v Deuteronomiu	34
2.2.4. Formule v prorockých knihách	38
2.2.5. Formule ve Spisech	41
2.2.6. Formule v pozdějších židovských textech	43
3. LITERÁRNÍ KONTEXTY ZKOUMANÝH BOŽÍCH VLASTNOSTÍ	51
3.1. Užší kontext – primární a sekundární	51
3.1.1. Formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7	52
3.1.1.1. Formule jako literární druh	52
3.1.1.2. Textově kritické poznámky	54
3.1.1.3. Subjekt formule	57
3.1.1.4. Lokalizace pronesení formule	59
3.1.2. Vzájemné propojení primárního a sekundárního kontextu	60
3.2. Širší kontext – sinajská tradice	65
3.3. Historicko-kritické zkoumání užšího a širšího kontextu	71
3.3.1. Základní linie historicko-kritického zkoumání v díle J. Wellhausena	74
3.3.2. Základní linie historicko-kritického zkoumání po Wellhausenovi	75
3.4. Souhrn k základním výsledkům a významu zkoumání kontextů	82

4. SÉMANTICKO-TEOLOGICKÁ ANALÝZA POJMŮ VYJADŘUJÍCÍCH ZKOUMANÉ BOŽÍ VLASTNOSTI	85
4.1. Slovní kořen חרם a jeho deriváty	87
4.1.1. Základní teologické motivy spjaté s verbálními tvary	92
4.1.1.1. Ochrana vyvoleného lidu	94
4.1.1.2. Zničení a zkáza	96
4.1.2. Substantivum חרם	99
4.1.3. Substantivum חרמים	105
4.1.4. Adjektivum חרום	106
4.2. Slovní kořen חנן a jeho deriváty	108
4.2.1. Základní teologické motivy spjaté s verbálními tvary	110
4.2.1.1. Vyvýšený Bůh – podřízený člověk	111
4.2.1.2. Vyvýšený člověk – podřízený člověk	114
4.2.2. Substantivum חן	118
4.2.3. Adjektivum חנון	119
4.3. Slovní kořen חסד a jeho deriváty	120
4.3.1. Adjektivum חסיד	122
4.3.2. Substantivum חסד	124
4.3.2.1. חסד jako atribut (kvalita) Boží	125
4.3.2.2. חסד jako kvalita lidská	127
4.3.2.3. Kvalita חסד ve spojení s kvalitou אמת	128
4.4. Slovní kořen אמן a jeho deriváty	129
4.4.1. Adverbium אמן	130
4.4.2. Nífalové a hífilové tvary	132
4.4.3. Výchova (אמן) a její stěžejní předpoklady – věrnost (אמונה) a pravdivost (אמת)	135
4.4.3.1. Substantivum אמונה	138
4.4.3.2. Substantivum אמת	142
4.5. Závěrečné zhodnocení sémanticko-teologické analýzy zkoumaných pojmů	147
5. SOCIÁLNĚ ETICKÉ NORMY SINAJSKÉ TRADICE VE VZTAHU K OBSAHU FORMULE MILOSTI A SPRAVEDLNOSTI	149
5.1. Sociálně etické učení Tóry	153
5.2. Normativní systém sinajské tradice	157

5.3. Nejdůležitější sociální normy sinajské tradice	159
5.4. Základní motivy formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 a jejich vztah k sociálně etickým normám v sinajské tradici	165
5.4.1. Boží jedinečnost a svatost	166
5.4.2. Sociálně etické normy	169
5.4.2.1. Vnější ochrana vyvoleného lidu	172
5.4.2.2. Úcta k lidskému životu	174
5.4.2.3. Rodinné a kmenové vztahy	175
5.4.2.4. Vnitřní ochrana rodin, jejich čistota a pokračování rodu	176
5.4.2.5. Solidarita se sociálně slabšími	177
5.4.2.6. Ochrana zdraví a majetku	178
5.4.2.7. Kultické předpisy jako součást sociálně etických norem	179
5.4.3. Vina a odpuštění	181
5.4.4. Vina a trest	182
5.4.5. Odpuštění jako obnova osobních vztahů a trest jako náprava porušeného věčného řádu	183
5.4.6. Zásada reversibility - napodobování Boha jako základní podmínka odpuštění	188
ZÁVĚR	191
JMENNÝ REJSTŘÍK	
VĚCNÝ REJSTŘÍK	
REJSTŘÍK ZÁKLADNÍCH HEBREJSKÝCH POJMŮ	
REJSTŘÍK BIBLICKÝCH CITACÍ	
SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ, LITERATURY A DALŠÍCH ODBORNÝCH ZDROJŮ:	
- prameny	
- sekundární literatura	
- encyklopedie a slovníky	
- elektronické dokumenty	
ZUSAMMENFASSUNG	

Seznam zkratek

Abd	-	Abdijáš
Abk	-	Abakuk
Ag	-	Ageus
Am	-	Amos
č.	-	číslo
Da	-	Daniel
Dt	-	Deuteronomium, 5. Mojžíšova
Ef	-	Efezským
Er	-	Eruvín
ERC	-	Ekumenická rada církví
Est	-	Ester
Ex	-	Exodus, 2. Mojžíšova
Ez	-	Ezechiel
Ezd	-	Ezdráš
fem.	-	femininum, ženský rod
Gn	-	Genesis, 1. Mojžíšova
GnR	-	Genesis raba
Gag	-	Chagiga
Iz	-	Izajáš
Jb	-	Jób
Jl	-	Joel
Jon	-	Jonáš
Joz	-	Jozue
Jr	-	Jeremjáš
kap.	-	kapitola
Kaz	-	Kazatel
kol.	-	kolektiv
1Kr	-	1. Královská
2Kr	-	2. Královská
Mal	-	Malachiáš
masc.	-	masculinum, mužský rod
Men	-	Menachot
Mi	-	Micheáš
Mt	-	Matouš
Mk	-	Marek

n	-	následující (verš)
Na	-	Nahum
Neh	-	Nehemjáš
Nu	-	Numeri, 4. Mojžíšova
odd.	-	oddíl
orig.	-	originál
Oz	-	Ozeáš
1Pa	-	1. Paralipomenon
2Pa	-	2. Paralipomenon
Pís	-	Píseň Šalomounova
Pl	-	Pláč Jeremjášův
pl.	-	plurál, množné číslo
Př	-	Přísloví
přel.	-	přeložil
resp.	-	respektive
Rt	-	Rút
s.	-	strana
1S	-	1. Samuelova
2S	-	2. Samuelova
Sd	-	Soudců
Sf	-	Sofonjáš
sing.	-	singulár, jednotné číslo
Sír	-	Sírachovec
Sk	-	Skutky apoštolské
srv.	-	srovnej
Šab	-	Šabat
tj.	-	to je
TSF	-	Theological Student's Fellowship Bulletin (
ÚCN	-	Ústřední církevní nakladatelství
v.	-	verš
vv.	-	verše
vyd.	-	vydání
Za	-	Zacharjáš
Ž	-	Žalmy
ŽNO	-	Židovská náboženská obec

ÚVOD

Tato práce je příspěvkem ke zkoumání soustavy starozákonní etiky v tom smyslu, že se zabývá určitým výsekem starozákonní etiky jako discipliny. Předmětem práce je zkoumání problematiky starozákonní etiky především z pohledu zásadního významu Božích atributů v základní formuli milosti a spravedlnosti (Ex 34,6-7), jako motivačního imperativu sociálně etických norem Tóry v užším a širším kontextu čtyř základních soustav sinajské tradice.

Výpovědi formulí milosti a spravedlnosti zachycují Boží chování k člověku a prostřednictvím těchto výpovědí jsou akcentovány normy, jejichž naplňování je na člověka kladeno. Pokud by sociálně etické normy nebyly nazírány se zřetelem k obsahu formulí milosti a spravedlnosti, staly by se pouhou statickou skutečností a daností, která by postrádala motivační základ pro člověka. Naopak, propojení sociálně etických norem sinajské tradice s obsahem formulí milosti a spravedlnosti, tj. s Božími atributy, vytváří jeden z vrcholů starozákonní teologie. Všechny normy zkoumané v báze (v dekalogu, v Knize smlouvy, v kultickém dekalogu a v Zákonu svatosti) jsou dány Hospodinem, teologicky řečeno jsou tyto normy zjevením. Boží atributy zde jedinečným způsobem působí jako motivační základ, jako motivační imperativ těchto norem. Určují základ pro pravidla vztahů mezi lidmi a Bohem a pro pravidla formující vztahy chování mezi lidmi navzájem. Základnou, z níž vyrůstají všechny sociálně etické principy Tóry, je událost vysvobození Izraele z Egypta, která dává otrokům svobodu, umožňuje jim setkání a cestu s Bohem. Etika je tak nerozlučně spjata s vírou v Boha, který stvořil a vykoupil Izrael, uzavřel s ním Smlouvu, zjevil mu své zákony, požadavky a dovolená jednání. Zjevil Izraeli co je dobré a co je zlé, ale ponechal mu svobodnou vůli, aby si lid sám zvolil dobro nebo zlo, požehnání nebo zlořečení, život nebo smrt. Smyslem či úlohou není vlastní dodržování norem daných Bohem, nýbrž samotný Hospodin.

Historie zkoumání této problematiky se datuje zhruba od 16.století až do současné doby, a to včetně zkoumání také otázek míry závaznosti starozákonních etických norem pro současný křesťanský svět, na což je v práci konkrétněji poukázáno. Jde tedy o stále aktuální problém, ať z pohledu starozákonní či novozákonní teologie, včetně otázek, jak lze etické učení aplikovat dnes a v jakém smyslu může být starozákonní etika považována za morální autoritu pro křesťanský svět.

Předložená práce si však vzhledem ke svému rozsahu nemůže klást za cíl zkoumat předmětné téma v celé, tedy i v novozákonní biblické teologii. Takové zkoumání starozákonní

etiky jako disciplíny ve vztahu ke křesťanskému světu je zcela samostatná a rozsáhlá problematika, která je nad rámec této práce.

Práce reflektuje dosavadní poznatky a výsledky dosavadního badatelského úsilí starozákonních teologů při historicko-kritickém zkoumání Božích atributů a sociálně-etických norem sinajské tradice. Při zkoumání dosavadních poznatků ze základních výsledků historicko-kritického zkoumání kontextů Božích atributů a sociálně-etických norem v dílech starozákonních badatelů jsou v práci z hlediska historického členěny výsledky bádání do dvou základních etap. Prvou etapu představuje dílo J. Welhausena, druhou etapu díla starozákonních badatelů v období po Welhausenovi. Smyslem je naznačit dějinný vývoj identifikace a formulování základních historicko-kritických problémů sinajské tradice v dílech starozákonních teologů.

V práci je současně poukázáno na jedné straně na diverzifikaci a diferenciaci závěrů badatelů či badatelských směrů a na druhé straně na metodickou shodu badatelů v tom smyslu, že je nezbytné při zkoumání biblických textů nejdříve určit kontexty zkoumaných literárních jednotek. K diferenciaci závěrů ve sledovaných dílech leckdy přispívá skutečnost, že badatelé věnují poměrně malou pozornost sémanticko-teologické analýze stěžejních pojmů formule v Ex 34,6-7, spolu s přihlédnutím ke starověkým židovským dějinám výkladu textu. Rovněž nepojímají výklad Božích atributů v této formuli jako motivační základ imperativu sociálně-etických norem Tóry. Na základě získaných poznatků lze také konstatovat problém českých překladů starozákonních textů, což je v práci doloženo na příkladech nepřesného rozlišování mezi hebrejskými pojmy liturgické formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7. podobné se projevuje v nejednotnosti při užívání stěžejních pojmů v dílech biblistů či systematických teologů, ale také v dílech z jiných oborů.

Tyto poznatky stavu v odborné teologické literatuře jsou také důvodem, proč přístupy a výsledky dosavadního bádání jsou pouze do určité míry základem pro koncipování vlastních závěrů v této práci. Především však jsou důvodem, aby do této práce byla zařazena důkladná sémanticko-teologická analýza stěžejních pojmů vyjadřujících Boží vlastnosti v Ex 34,6 (אֱמֶת, רַחֲמִים, חַסְדִּים, נְהִימָה).

V souvislostech se shora uvedeným je cílem práce doložit, že Boží atributy zjevené v knize Exodus, jmenovitě v Ex 34,6-7, představují motivační základ imperativu starozákonních sociálně-etických norem. Zkoumaný text je v práci dokládán, z hlediska starozákonních žánrů, jako formule a v rámci toho jako základní formule milosti a spravedlnosti. Vzhledem k tomu, že v psané Tóře, ústní Tóře a v pozdějších rabínských textech existují formule paralelní či obdobné, soustřeďuje se práce na rozbor a komparaci vyjádření Božích vlastností jak v základní formuli milosti a spravedlnosti, tak současně ve formulích v rámci celé židovské tradice. Spolu s tím je zkoumán kontext Božích vlastností a sociálně-etických norem provedením kontextuální exegeze Ex 19 – 34 a v rámci čtyř základních soustav sinajské tradice (etický dekalog, Kniha smlouvy, Kultický dekalog

a Zákon svatosti). Tento přístup je volen z důvodu, že celá starověká židovská tradice chápala stěžejní zkoumanou formuli v Ex 34,6-7 jako základní text pro vyjádření (zjevení) Božích vlastností.

Analýza vyjádření Božích vlastností spolu s kontextuální exegezí tvoří základnu pro formulaci a opodstatnění závěrů, že Boží atributy v Ex 34,6-7 představují motivační základ imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu. Základní teologická východiska pro zpracování zadaného tématu spočívají na dvou vzájemně neoddělitelných předpokladech. Jedním z nich je pojetí Božího obrazu jako schopnosti člověka mít prostřednictvím své víry dialogický vztah s Bohem a s tím související schopnost činit mravní rozhodnutí, což zahrnuje i sociálně etické vědomí člověka. S tím je spojeno pojetí svatosti Boha tak, že jediný Bůh je svatý svou přirozeností, manifestuje ji na svém stvoření, které si vyhrazuje pro sebe, posvěcuje tak toto stvoření a svatými jsou také ti, na něž si on činí nárok a oddělil si je pro sebe.

Z použitých metod v práci je nejvýraznější metoda analýzy spolu s kontextuální exegezí. Specifickou metodou, reagující na shora naznačené poznatky z odborné teologické literatury a z překladů starozákonních textů, je důkladná sémanticko-teologická analýza základních pojmů vyjadřujících Boží vlastnosti ve zkoumané základní liturgické formuli. Záměrem je zjistit a popsat význam jednotlivých Božích vlastností s využitím derivátů, synonym a opozit za účelem přesného vymezení hranic pojmů užitých v této základní formuli a na základě toho vymezit hlavní teologické znaky a teologicko – etický smysl sledovaných pojmů. V této analýze je uplatněna metoda práce především s primárními prameny, tj. s hebrejským textem Psané Tóry, nikoliv až s následnými překlady. Výsledky analýzy jsou pak použity pro rozbor vztahu nosného etického motivu základní formule milosti a spravedlnosti k systému a obsahu sociálně etických norem sinajské tradice. Tento přístup vychází z premisy, že o židovské sociální etice lze hovořit pouze tehdy, vycházíme-li z obsahu původních hebrejských termínů, nikoliv až z následných pojmů, jako výsledků překladů či výkladů, které nesou znaky doby a myšlení doby, ve které vznikaly.

V rámci použitých metod je v práci využit tradiční historicko-kritický pohled na zkoumané starozákonné texty především k datování a osvětlení společensko-dějinné situace, která provází vznik těchto textů. V té části práce, která je věnována analýze a komparaci zkoumaných textů, je však kladen hlavní důraz na kontextuální (kanonický) výklad.

1. ZÁKLADNÍ VÝCHODISKA PRÁCE, CHARAKTERISTIKA PRAMENŮ A LITERATURY

Před vlastním zkoumáním Božích vlastností zjevených v Ex 34,6-7, tedy v základní liturgické formulí milosti a spravedlnosti, je nutné naznačit stěžejní předpoklady a východiska zkoumání dané problematiky. Zpracování tématu této práce vychází ze dvou vzájemně neoddělitelných předpokladů. Prvním je pojetí člověka jako Božího obrazu, který je skrze víru schopen dialogického vztahu s Bohem, s nímž souvisí schopnost činit mravní rozhodnutí. Druhý předpoklad je formulován v učení o tzv. transitivity svatosti: „Jediný Bůh je svatý svou přirozeností. Jelikož však svou svatost manifestuje na svém stvoření, jež si vyhraňuje pro sebe, „posvěcuje“ tím toto stvoření. Z toho důvodu jsou „svatí“ také ti, na něž si on činí nárok a které si „oddělil“ pro sebe. V tomto druhotném smyslu je svaté vše, co si Bůh vyhradil pro sebe a pro službu sobě.“¹

Spolu s naznačením uvedených východisek práce jsou v této kapitole rovněž charakterizovány použité prameny a literatura.

1.1. Základní východiska práce

Zkoumaná liturgická formule milosti a spravedlnosti, v níž jsou uvedeny zkoumané Boží vlastnosti (Ex 34,6-7), již svým určením - (především k využití v liturgii) a z tohoto určení plynoucí formou (požadavek stručnosti a srozumitelnosti vzhledem k liturgickým účelům) - nemohla sama o sobě přinášet soustavný teologický výklad Božích atributů; ten však stál v pozadí jejího vzniku a tvoří motivační základ pro vytvoření soustavy sociálně etických norem společenství Božího lidu, jak jsou zaznamenány v Tóře.

Bůh pro autory Psané Tóry nikdy nebyl objektem reflexe, a teologie těchto autorů tedy nikdy nebyla a nemohla být „systematicky artikulovanou reflexí nejvyššího jsoucí.“² Člověk poznával Boha jen z milosti jeho svobodného sebezjevení. „Bůh může být poznán pouze prostřednictvím Boha, což neznámá, že by Bůh mohl být poznán pouze Bohem.“³ Nejde o teoreticko-abstraktní reflexi, nýbrž o personální vztah Bůh – člověk. Tento vztah mezi člověkem a

¹ TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha : Husova československá bohoslovecká fakulta, 1954. s. 78.

² SANTE, C. di. Židovská modlitba. K počátkům křesťanské liturgie. Přel. D. Korte. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1995. s. 10-11. Orig.: La preghiera in Israele. Casa Editrice Marietti. ISBN 80-86005-00-3.

³ WELKER, M. Die Kirchliche Dogmatik Karl Barths. II. Gott und Gotteserkenntnis. Heidelberg, 1993, s. 8

Bohem, v němž je Bůh subjektem, je často prezentován analogií vztahu já-ty.⁴ Osoby, poznávající Boha v takovém vztahu, nepotřebovaly důkazy Boží existence. Bůh sám dokazoval, že je svrchovaným a svobodným Pánem, jehož se člověk svými gnozeologickými schopnostmi nemůže svévolně zmocnit. Pouze na základě Božího sebezjevení bylo pro starozákonního člověka možné poznání Boha; poznání,⁵ které znamenalo lásku, úctu, důvěru a poslušnost, tedy společenství s Bohem. „Boha poznávat jako Boha znamenalo úplné odevzdání se mu jako Pánu.“⁶ Obdobně nepoznat Boha neznamenal pouze rozumovou nevědomost o něm, ale vzpouru proti Bohu.⁷

Předpoklad, který člověku umožnil vytvořit společenství s Bohem, byl naplněn již při stvoření člověka k Božímu obrazu. Tento zvláštní vztah mezi Bohem a člověkem je Tórou popsán jako דָּבָר (plastické nebo plošné zpodobení božstva – socha, rytina, reliéf) a דְמוּת (podobnost).⁸ Těmito pojmy je podle některých teologů „popisován ideální praobraz člověka, který – hříchem zatemněn nebo zničen – je znovu utvořen prostřednictvím Boží milosti.“⁹ Je-li tato Boží milost přítomna, poznává člověk jaký Bůh je, tj. jakým způsobem Bůh jedná¹⁰ ve vztahu ke svému stvoření či z hlediska tohoto stvoření.

Psané Tóre však spíše než představa počátečního „ideálního praobrazu“ odpovídá představa, která vyplývá z použití výrazů דָּבָר a דְמוּת v textu, kde je popsán vzájemný vztah Adama a Šéta.¹¹ Vztah otce a syna, který zahrnuje uznání syna za vlastního se všemi právními

⁴ BUBER, M. Já a ty. Přel. J. Navrátil. 1. české vyd. Praha : Mladá fronta, 1969. Orig.: Ich und Du. ISBN 23-078-69. V teologii ČČSH se touto problematikou podrobně zabýval Trtík (TRTÍK, Z. Vztah já – ty a křesťanství. Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství. 1. vyd. Praha : Ústřední rada Církve československé, 1948.)

⁵ V myšlení, ovlivněném řeckými ideály, „poznat“ znamená analyzovat, vysvětlit všechny faktory, na jejichž základě fenomén vznikl či které jej ovlivňují a začlenit tak zkoumaný jev do své představy existence, struktury a fungování světa. Poznávající přistupoval ke skutečnosti jako k neměnné a trvalé veličině a tu se snažil svým rozumem – intelektem obsáhnout. Poznání (דַע, דעה, דעת, slovní kořen: ידע) v hebrejském myšlení je oproti tomu zaměřeno na dynamickou, stále se rozvíjející skutečnost. K poznání takové skutečnosti intelekt nestačil; do poznávání světa, člověka i Boha bylo nezbytně nutné zapojit i vůli. „Poznat“ zde znamenalo mít k osobě nebo věci blízký vztah. Proto spolu tak těsně souvisí hebrejské slovní kořeny: ידע, אהב a בחר a proto může být intimní sexuální vztah označen jako poznání muže nebo ženy (Gn 4,1; Sd 11,39).

⁶ KRAEMER, H. The Christian Message in a non - Christian World. London : Harper & Brothers, 1938, s. 65.

⁷ 1S 2,12; 2Pa 33,13; Iz 1,3; Jr 8,7; atd.

⁸ Podle Moltmanna jsou oba pojmy „pravděpodobně převzaty z egyptské královské teologie: farao je na zemi vládnoucí obraz Boha, jeho zástupce, jeho zmocněnec, jeho odlesk a způsob jeho zjevení na zemi... podle staroorientálního reprezentativního myšlení je farao přítomen v sochách, které nechal postavit ve všech provinciích své říše. Obdobně je člověk chápán jako na zemi vztyčený ‚výstavný znak Boha‘, jako Boží zástupce a jako jeho důstojnost na zemi.“ (MOLTMANN, J. Bůh ve stvoření. Přel. Z. Růžičková. 1. české vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 174. Orig.: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfunglehre. ISBN 80-7021-233-0).

⁹ MOLTMANN, J. Bůh ve stvoření. Přel. Z. Růžičková. 1. české vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 172. Orig.: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfunglehre. ISBN 80-7021-233-0.

¹⁰ To, že se judaismus „nesoustřeďuje na správnou víru, ale na správné jednání, neznamena, že bible a pozdější tradice jsou bez vztahu k pojmu boha. Ale znamená to, že v židovské tradici je existence jediného boha premisou pro praktikování Cesty. Úkol člověka je žít a jednat správným způsobem a stát se podobným bohu. Z hlediska židovské tradice jde o to, zda je člověk poslušen zákona; nikoli jaké jsou jeho názory o bohu.“ (FROMM, E.. Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Přel. Z. Fišer. Praha : NLN, 1993. str. 139. Orig.: You Shall Be As Gods. ISBN 80-7106-075-5.).

¹¹ „... וַיְהִי אֶדְם, שְׁלֹשִׁים וּמָאתַיִם שָׁנָה, וַיּוֹלֵד בְּדִמְיוֹתָו, כְּצֶלְמוֹ; וַיִּקְרָא אֶת-שְׁמוֹ, שֵׁת. „Ve věku sto třiceti let zplodil Adam syna ke své podobě, podle svého obrazu, a dal mu jméno Šét.“ (Gn 5,3).

důsledky jako je ochrana, láskyplná péče, přísné kárání a napominání, nejlépe vyjadřuje vztah Boha a člověka.¹² Být Božím obrazem potom znamená možnost realizovat tento vztah. Být Božím obrazem neznámá intelektuálně převyšovat ostatní stvoření¹³ ani mít svěřenu vládu nad světem, ač se k tomuto názoru někteří teologové přiklánějí.¹⁴ Všechny tyto kvality totiž představují až důsledky, které s sebou stvoření k Božímu obrazu a podobě nese.

Podoba Boha a člověka, otce a syna, nevzniká a nerealizuje se pouze na počátku či u cíle dějin, nýbrž v celém jejich průběhu. Podobnost člověka Bohu trvá nepřetržitě i po potopě¹⁵ (např. autor textu Gn 9,6¹⁶ mluví o Božím obraze v člověku stejně jako autor textu Gn 1,26n¹⁷). Hříchem člověk sice ztratil výsadní postavení (tj. způsob existence v zahradě Eden), ale neztratil tím svou podobnost Bohu. Nemohl ji ztratit, protože tato podoba, na rozdíl od postavení člověka v zahradě Eden, není právním statutem, ale schopností (možností - která může, ale nemusí být realizována) navázat vztah k Bohu, naslouchat mu a hovořit s ním.¹⁸

V tomto přístupu se starozákonní a později i židovská teologie¹⁹ podstatně liší od stanoviska některých křesťanských teologů, podle nichž je nutné restaurovat poškozený obraz, který je hříchem rozbitý: „Hřích způsobil disharmonii sociálního, psychologického a duchovního

¹² BIČ, M. Ze světa Starého zákona. I. díl. 1. vyd. Praha : Kalich, 1989, s. 246.

¹³ Již Tomáš Akvinský viděl tento obraz ve schopnosti člověka myslet, uvažovat a používat jazyk (Akvinský, T. Man to the Image of God. In Erickson M. Readings in Christian Theology. 2. díl. Man's Need and God's Gift. Baker : Grand Rapids, 1976, str. 37-43.)

¹⁴ Verduin se domnívá, že tento obraz spočívá v naší nadvládě nad zvířaty a rostlinstvím (VERDUIN, L. A Dominion - Haver. In Erickson, M. Readings in Christian Theology. 2. díl. Man's Need and God's Gift. Baker : Grand Rapids, 1976, s. 55-74.)

¹⁵ VRIEZEN, Th. C. Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1957, s. 177

¹⁶ „כִּי בָצַלְתָּ אֱלֹהִים, עֲשֵׂה אֶת-הָאָדָם, כִּי בָצַלְתָּ אֶת-הָאָדָם, בְּיַד דָּם הָאָדָם, בְּאָדָם דָּמוֹ יִשְׁפָךְ: - „Kdo prolíje krev člověka, toho krev bude člověkem prolita, neboť člověka Bůh učinil, aby byl obrazem Božím.“ (Gn 9,6)

¹⁷ „וַיִּבְרָא אֱלֹהִים, נֶעֱשֶׂה אָדָם בְּצַלְמֵנוּ כְדַמוֹתֵנוּ; (וַיְרֵדוּ בְגֵן הַיָּדֵם וּבְעוֹף הַשָּׁמַיִם, וּבַבְּהֵמָה וּבְכָל-הָאָרֶץ, וּבְכָל-הַרְמֵשׁ, הָרֹמֵשׂ עַל-הָאָרֶץ. - „I řekl Bůh: "Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem plazícím se po zemi. " (Gn 1,26); „וַיְבָרֵא אֱלֹהִים, וַיִּבְרָא אֶת-הָאָדָם בְּצַלְמוֹ, בְּצַלְמֵ אֱלֹהִים בָּרָא אֹתוֹ: זָכָר וּנְקֵבָה, בָּרָא אֹתָם. - „Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil“ (Gn 1,27)

¹⁸ VRIEZEN, Th. C. Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1957, s. 178

¹⁹ Obdobně ovšem i Trtík uvádí: „Prvotní nerušené obecenství Adama s Bohem není minulá éra, která byla vystřídána érou vyhnání z ráje, hříšností. Je to Bohem stvořená podstata každého z nás. Adamův hřích je fakticky náš hřích, je to odvrácení se každého člověka od Boha stvořitele, které končí nemožností návratu do ráje k Bohu a které je ukončeno teprve obrácením v Ježíši Kristu. „Historie stvoření a hříchu Adamova je naše osobní historie.“ (TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha : Husova československá bohosloveská fakulta, 1954. s. 129n). Obdobně ani podle katolické teologie „nezměnil ‚prvotní hřích‘ lidskou přirozenost podstatně – lidská přirozenost zůstává i po hříchu taková, jaká vyšla z Božích rukou. Zůstává podivuhodná a skvělá. Nezměnila se lidská přirozenost samotná, ale změnily se ve vlastním smyslu slova nadpřirozené vztahy mezi člověkem a Bohem. Rozdíl mezi katolickou teologií a teologiemi reformovanými nepochybně tkví v tomto bodě: podle teologií vzešlých z reformace změnil ‚dědičný hřích‘ samotnou lidskou přirozenost natolik, že je radikálně zkažená, zvrhlá, vykořeněná, a tím i odsouzená k bezmoci jak v poznání, tak v činnosti i v užívání svobody... stávající lidská přirozenost, jak je nám známa z konkrétní zkušenosti, je podle katolické teologie nyní stejně dobrá jako v okamžiku, kdy vyšla ze Stvořitelových rukou. Nejde o žádnou novou přirozenost vzešlou z hříchu, vyvolanou hříchem. Při stvoření lidské přirozenosti hřích nic nevzal ani nepřidal.“ (TRESMONTANT, C. Základní pojmy křesťanské metafyziky. Přel. J. Mlejnek. Praha : Aula, 1994. s. 74n. Orig.: Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne, ISBN 80-901626-2-2). Proto katoličtí teologové často interpretovali „obraz“ jako mravní přirozenost člověka a „podobu“ jako jeho prvotní spravedlnost. (ŽÁK, V. Na počátku. Výklad knihy Genesis. Praha : Evangelické nakladatelství, 1990. s. 30. ISBN 80-85013-10-X)

jádra lidského života a původní prospěšná jednota vtělené duše a oduševnělého těla byla rozbita a podlehla smrti... Boží obraz byl ve smyslu společenského, duchovního a mravního zdraví porušen a stal se zdrojem pýchy, žárlivosti, nenávisti a násilí vůči druhým... Právě lidství lze nyní nalézt v Kristu, který přemohl smrt, aby všichni, kdo kvůli Adamovu hříchu umírají, dosáhli obnovení svého lidství díky svému spojení s Kristem.²⁰ Podle starozákonních představ oproti tomu člověk stále tíhne k zobrazování Boha.

Člověk je stále Božím obrazem, ale nikoliv sám o sobě jako jednotlivec. Boží obraz zrcadlí způsobem své existence ve společenství vyvoleného lidu: „Vydeme-li ze vztahu Boha k lidem, nespočívá lidská podobnost Bohu v té či oné vlastnosti, která ho vyznačuje mezi ostatními tvory, nýbrž v celé jeho existenci. Celý člověk, nejen jeho duše; skutečné lidské společenství, nejen jednotlivá osoba; s přírodou spojené lidství, nejen proti přírodě vystupující lidé, jsou obrazem a důstojností Boha... Bohu nemůže odpovídat osamělý život, nýbrž pouze život v lidském společenství. Člověk je proto od počátku (tj. od stvoření) sociální bytostí. Směřuje k lidskému společenství a bytostně potřebuje pomoc (Gn 2,18). Neexistuje ani priorita osoby před společenstvím. Osoba a společenství jsou spíše dvě stránky jednoho a téhož životního procesu.“²¹ Společenství samo o sobě však nepředstavuje Boží obraz, ale pouze základ, v němž se tento obraz může realizovat. Obdobně není Božím obrazem ani základ společenství, tedy polarita mezi mužem a ženou. I ta je pouze základem pro skutečné obecnství.

Podle starozákonní teologie je lidská podobnost Bohu přítomna v celém průběhu lidských dějin, a to všude tam, kde se aktuálně děje dialogické společenství Boha a člověka. Moderní teologie charakterizuje tento princip jako princip dialogu: „Bůh stvořil člověka tak, aby mohl k Bohu mluvit a mohl slyšet jeho slova“ (Barth)²²; případně: „Lidská podobnost Bohu... spočívá v odpovídání Bohu.“ (Moltmann).²³ Obdobný důraz lze nalézt i v moderní filosofii dialogu,²⁴ formulované Cohenem,²⁵ Rosenzweigem,²⁶ Ebnerem,²⁷ Buberem²⁸ a Lévinasem.²⁹ Dialog s Bohem

²⁰ ANDERSON, R. S. Antropologie křesťanská. In McGrath, A. E. Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení. Přel. J. Dus, L. Miřejovský, M. Plzák, M. Váňa. Praha : Návrat domů, 2001. Orig.: The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought. ISBN 80-7255-043-8.

²¹ MOLTSMANN, J. Bůh ve stvoření. Přel. Z. Růžičková. 1. české vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 176-177. Orig.: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfunglehre. ISBN 80-7021-233-0

²² BARTH, K. Die kirchliche Dogmatik. III /1, Zürich : Zollikon, 1952. s. 206n.

²³ MOLTSMANN, J. Bůh ve stvoření. Přel. Z. Růžičková. 1. české vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. s. 175. Orig.: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfunglehre. ISBN 80-7021-233-0

²⁴ Za první novodobé projevy dialogického myšlení lze považovat některé výroky v Jacobiho korespondenci (např. "Bez Ty je Já nemožné"), příp. i Feuerbachův objev "nutnosti Ty pro Já" a Kierkegaardovu propastnou diferenci mezi vztahem k božskému „Ty“ a vztahem k „Ty“ lidskému. Vlastní dialogická filosofie je však formulována až novokantovcem Cohenem, brzy poté Ebnerem, Rosenzweigem, Buberem. Ve 40. letech 20. století na tyto základy navazuje Lévinas, spojující je se základy rabínské vzdělanosti.

²⁵ COHEN, H. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt, 1929.

²⁶ Základním předpokladem dialogické situace je podle Rosenzweiga Boží zjevení, které je v korelaci s přítomností. Individualita člověka je potvrzována tím, že je Bohem nepodmíněně osloven a tak je nejen podřízen k odpovědi (srov.



se podle těchto myslitelů realizuje přímo ve vzájemném vztahu „Já – Ty“ (Buber) nebo nepřímo při setkání tváří v tvář s druhým člověkem (Lévinas).

V textu zkoumané liturgické formule milosti a spravedlnosti jsou Mojžíšovi přímo, a lidu nepřímo (skrže Mojžíše), zjeveny Bohem stanovené normy pro lidské chování a jednání. Boží vlastnosti resp. kvality – מידות, vyjádřené v textu zkoumané formule milosti a spravedlnosti (Ex 34,6-7), tak mohou být popsány jako „účinky Boží milosti a normy pro lidské chování.“³⁰

Základní teologická východiska pro zpracování tématu této práce spočívají na dvou základních a vzájemně neoddělitelných předpokladech. Jedním z nich je pojetí Božího obrazu jako schopnosti člověka mít prostřednictvím své víry dialogický vztah s Bohem³¹ a s tím související schopnost činit mravní rozhodnutí.³² Tato schopnost zahrnuje i sociálně etické vědomí člověka. S tím je spojeno pojetí svatosti Boha. Jediný Bůh je svatý svou přirozeností, manifestují ji na svém stvoření, které si vyhrazuje pro sebe, posvěcuje tak toto stvoření a svatými jsou také ti, na

úvod v této práci zkoumané formule milosti a spravedlnosti), ale rovněž je zbaven falešných závazků a měřítek svého chování a jednání, která jsou nahrazena povoláním k dialogickému způsobu života (viz obsah druhé a třetí části zkoumané formule). Přijmout toto povolání znamená podle Rosenzweiga začít spolupracovat na vykoupení. Podle Rosenzweiga je symbolickým vyjádřením toho co bylo řečeno židovská hvězda, tvořená dvěma trojúhelníky: Bůh, svět, člověk - stvoření, zjevení, vykoupení (BUBER, M., ROSENZWEIG, F. Scripture and Tradition. Přel. L. Rosenwald, E. Fox. Bloomington : Indiana University Press, 1993; SAMUELSON, F. Franz Rosenzweig. In An Introduction to Modern Jewish Philosophy. Albany : State University of New York Press, 1989.

²⁷ Ebner vychází ve svém pojetí zkoumaného problému z existenciálně pojatého „Já“. Osamění tohoto „Já“ chápe jako důsledek odloučení od absolutního Božího „Ty“. Obnovování dialogického vztahu mezi „Já“ a Božím „Ty“ se děje opakovaně a je nerozlučně spjato s lidskou řečí. Uskutečnit své „Já“ znamená tedy poznat Boha jako své „Ty“, které lze oslovit a s kterým je možné vést dialog. Z toho důvodu Ebner obdobně jako Buber určuje modlitbu za základ lidské existence (EBNER, F. Das Wort und die geistigen Realitäten, Pneumatologische Fragmente. Innsbruck : Brenner. 1921).

²⁸ Buber odlišil dva základní lidské postoje, jimiž se člověk sám situuje do dvou vzájemně naprosto odlišných světů. První svět - "Ich-Es-Welt" - je říše slova „Ono“. Je to svět zkušenostně, předmětně zaměřeného „Já“. Druhý svět - "Ich-Du-Welt" - je říše slova „Ty“. Je to svět vztahové přítomnosti, jež se otvírá nejen v absolutním „Ty“, ale i v každé lidské bytosti nebo věci, k níž zaujímám vztahový postoj. „Já“ o sobě nemůže existovat, existuje jen já ve vazbě „Já-Ty“ nebo já ve vazbě „Já-Ono“. Skutečný život se realizuje pouze ve spojení „Ich-Du-Welt“, a to prostřednictvím milosti. Na základě milosti, nikoliv svého vlastního hledání a usilování, se člověk setkává s „Ty“. Ale tato skutečnost neznamená, že člověk je pouze pasivním příjemcem této milosti; vyvolení zahrnuje i aktivitu člověka, jeho volbu, protože oslovení někoho slovem „Ty“ je svobodným činem lidské bytosti. Cílem člověka je pozdvihnout veškerou realitu, a to dokonce i přírodní a předmětnou na rovinu dialogického vztahu „Já – Ty“. (BUBER, M. Já a ty. Přel. J. Navrátil. 1. české vyd. Praha : Mladá fronta, 1969. Orig.: Ich und Du. ISBN 23-078-69)

²⁹ I pro Levinasem prezentovanou etiku resp. první filosofii, filosofii spravedlnosti, je výchozím bodem transontologický přesah člověka. Svědectvím o tomto přesahu je etická odpovědnost jednotlivce za druhého člověka, bytí pro druhého, které je tak bezvýhradné a nezištné, že i utření „skrže“ druhého proměňuje v utření „pro“ druhého. Tato odpovědnost je aktualizována jako služba lásky, konaná bez nároku klást si reciproční požadavky. Levinas oproti předcházejícím myslitelům zásadně vychyluje rovnovážnost vztahu „Já – Ty“ ve prospěch Druhého. Boží transcendence není tak člověku zpřístupněna přímo (jako „Ty“), ale nepřímo skrže etický vztah k „tváří“ druhého člověka. S „tváří“ člověka velmi úzce souvisí dialog. „Tvář“ člověka rozhovor s druhým umožňuje a zahajuje. Tím pravým mezilidským vztahem je právě rozhovor - odpověď, přesněji řečeno odpovědnost. Tato odpovědnost je ve svém základu odpovědností za druhého, nikoliv pouze odpovědností za sebe sama. Podle Levinase je přijetí této odpovědnosti zjevením Boha, protože nemožnost dostat všem povinnostem vůči bližnímu dává člověku možnost spatřit nekonečnost Boha. (LÉVINAS, E. Etika a nekonečno. 1. vyd. Přel. V. Dvořáková, M. Rejchrt. Praha : OIKOYMENH, 1994. Orig. : Humanisme de l'autre homme, Difficile liberté, Du sacré au saint, L'au-delà du verset. ISBN 80-85241-67-6).

³⁰ COHEN, H. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt, 1929. s. 110.

³¹ BRUNNER, E. Man and Creation. In Erickson, M. Readings in Christian Theology. 2. díl. Man's Need and God's Gift, Baker : Grand Rapids, 1976. s. 45-54.

³² BROMILEY, G. W. Image of God. In International Standard Bible Encyclopedia. 2. díl. Eerdmans : Grand Rapids, 1988. s. 804.

něž si on činí nárok a oddělil si je pro sebe. Člověk poznával Boha jen z milosti jeho svobodného sebezjevení a pouze na tomto základě bylo pro starozákonní lid možné poznání Boha. Šlo o poznání znamenající lásku, úctu, důvěru a poslušnost, tedy společenství s Bohem. Z poznání, jakým způsobem jedná Bůh, je v Tóře vyvozováno, jaké povinnosti a pravidla jsou platná pro společenství vyvoleného lidu. Boží atributy tak mohou být chápány jako účinky Boží milosti a normy pro lidské chování. Mravní poselství norem Tóry může být takto odvozováno jediné ze zjevení Boží vůle; základem je Boží smlouva s člověkem.

Z hlediska tématu této práce je stěžejní, že z poznání, jakým způsobem jedná Bůh, je v Tóře vyvozováno, jaké povinnosti (zákony a jednotlivé normy) jsou platné pro společenství vyvoleného lidu: „Jak se má člověk snažit napodobovat boží jednání? Praktikováním božích příkázání, jeho ‚zákonů‘.... Napodobovat boha tak, že jednáme způsobem, kterým jedná on, znamená, že se stáváme víc a více bohu podobni; to současně znamená poznávat boha.“³³ „Podle toho znát cesty Boží znamená znát a následovat v praxi jeho jednání s lidmi, jeho všeobíjající zásady spravedlnosti, neomezené lásky, laskavé dobroty a odpuštění.“³⁴ Být Božím obrazem tak má nedozírně společensko-etické důsledky.

Mravní normy Tóry nemohou být tedy odvozovány z metafyziky nebo z potřeb a přání člověka, ale pouze ze zjevení Boží vůle.³⁵ Základem je Boží smlouva s člověkem. Tóra vyvozuje motiv mravnosti ze smlouvy, kterou Bůh uzavřel s Izraelem. Bůh v dějinách jedná s vyvoleným národem jako Otec, který stejně jako lidský otec odpouští ale i trestá. Z toho, že Bůh takto jedná, vyplývají povinnosti dětí tohoto Otce (Izraele), tj. být Božím obrazem, resp. být svatým, protože Bůh je svatý.

³³ FROMM, E. Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Přel. Z. Fišer. Praha : NLN, 1993. str. 53. Orig.: You Shall Be As Gods. ISBN 80-7106-075-5.

³⁴ BÜEHLER, A. Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century. London : Oxford University Press, 1928. s. 358.

³⁵ Moderní teologické etiky oproti tomu často považují etično za „lidsky vnitrosvětskou veličinu, již přísluší vlastní zákonitost (autonomie) a člověk k ní má vlastní (autonomní) přístup. Představy a řešení v oblasti morálky se získávají s pomocí rozumu a zkušeností jen o člověku: z reality poměrů a života. Neodvozují se z premis víry a nepocházejí ani v bibli z výslovného zjevení...“ (WEBER, H. Všeobecná morální teologie. Přel. M. Kratochvíl. Praha : Zvon, Vyšehrad, 1998. s. 17. Orig.: Allgemeine Moralthologie. ISBN 80-7021-292-6). Tato koncepce autonomní morálky byla v tomto smyslu poprvé rozpracována Auerem (AUER, A. Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf : Patmos-Verlag, 1971. ISBN 3-491-00308-3). Ani v koncepci „autonomní morálky“ však není sepletí morálky a zjevení zcela přerušeno, sepletí se tak děje skrze pojem „integrace.“ Integrace je v tomto pojetí metodou, kdy „zjevení a víra nepřinášejí nové obsahy, ale uvádějí empiricky zjištěné obsahy do nových souvislostí... podle této metody nezačíná pojednání o etické tematice deduktivně citací a výkladem nějakého biblického slova, nýbrž empiricko-induktivně, uvedením představ existujících v současné době o této tematice a imanentní (argumentační) diskusí o nich. Teprve v druhém kroku se takto zjištěné výsledky konfrontují s výpověďmi víry a v závěru se jimi posoudí.“ (WEBER, H. Všeobecná morální teologie. Přel. M. Kratochvíl. Praha : Zvon, 1998. s. 17. Orig.: Allgemeine Moralthologie. ISBN 80-7021-292-6). Toto pojetí „autonomní morálky“ bylo od dob jejího vzniku velmi často kritizováno; např. viz. STOECKLE, B. Grenzen der autonomen Moral. München, 1974; RATZINGER, J. Prinzipien christlicher Moral. Einsiedeln, 1976.

Tóra, Proroci a Spisy pojednávají teologii, právo, etiku i pedagogiku z této perspektivy. Fundamentální význam mezi záznamy této zkušenosti s Bohem měla ve starověkém Izraeli kněžská tvorba.³⁶ Tuto zkušenost nejen popisovala a vyvozovala z ní důsledky v podobě narativních a juristických textů, ale současně ji dokázala bezprostředně zpřítomňovat v kultu. Z tohoto důvodu mají, podle mého názoru, pro zkoumání sociálně etických norem Tóry stěžejní význam kněžské texty, zejména pak liturgické formule milosti a spravedlnosti, které jsou většinou v této souvislosti starozákonními badateli opomíjeny.

1.2. Charakteristika pramenů a literatury, přístup k jejich využití a obecné poznámky k současnému stavu bádání

Primárním pramenem této práce je hebrejský text Psané Tóry (Biblia hebraica stuttgartensia)³⁷ a hebrejsko - aramejský text Ústní Tóry (שישה סדרי תלמוד בבלי).³⁸ Sekundárními prameny jsou překlady Psané Tóry do řečtiny (Vetus Testamentum graece auctoritatis Societatis Göttingensis editum)³⁹, do latiny (Biblia sacra iuxta Vulgatam)⁴⁰, aramejštiny (תרגומים בחמשה וויין תרייסי חומשי תורה ועליהם)⁴¹ a do češtiny (Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona.)⁴². Dále pak překlady Ústní Tóry do moderní hebrejštiny (משניות מבוארות),⁴³ angličtiny (The Talmud: the Steinsaltz edition,⁴⁴ The Babylonian Talmud - translated by Michael L. Rodkinson⁴⁵) a češtiny (מסכת פרקי אבות מן תלמוד בבלי עם תרגום צ' כי).⁴⁶

³⁶ I výše zmíněný ústřední pojem biblické antropologie „obraz Boží“ se v Tóře vyskytuje právě v Kněžském spise, a to v textech: Gn 1,26n, Gn 5,1 a Gn 9,6.

³⁷ Biblia hebraica stuttgartensia. Deutsche Bibelstiftung. Stuttgart, 1977.

³⁸ 2000 / 1999, שישה סדרי תלמוד בבלי, רחוב חיים ויטל 12, ירושלים

³⁹ Vetus Testamentum graece auctoritatis Societatis Göttingensis editum. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1931.

⁴⁰ Biblia sacra iuxta Vulgatam. Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt, 1969.

⁴¹ קהתי פינחס, משניות מבוארות, ירושלים, וויין תרייסי V některých případech byl použit anglický překlad, a to: ETHERIDGE, J.W. The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee. New York : NY, Ktav Publishing House, 1968.

⁴² Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha : ERC, 1985. S přihlédnutím k dalším překladům do českého jazyka, zejména: Biblí svatá aneb všechna Písma Starého i Nového zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613. Praha : Biblická společnost, 1949; HEJČL, J. Bible česká. Knihy Starého zákona. Paterní knih Mojžíšových. Dědictví sv. Jana Nepomuckého. Praha, 1930; Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2.české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. ISBN 80-85929-07-4.

⁴³ 1998, קהתי פינחס, משניות מבוארות, ירושלים

⁴⁴ STEINSALTZ, A., BERMAN, I.V. The Talmud. The Steinsaltz edition. New York : Random House, 1989.

⁴⁵ The Babylonian Talmud - Translated by Michael L. Rodkinson. Boston : New Talmud Publishing company, 1903-1918.

⁴⁶ Pirkej avot. Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem. Přel. B. Nosek. Praha : Sefer, 1994. ISBN 80-900895-7-7.

Dalším pramenem jsou odborná teologická díla především vydaná ve 20. století. Literaturu, která se zkoumané problematiky dotýká, lze z hlediska doby jejího vzniku rozdělit do dvou základních okruhů. První okruh tvoří literatura, která byla vydána převážně již před druhou světovou válkou. Do této skupiny patří zejména mnohé velmi podrobné komentáře k jednotlivým biblickým knihám, které přinášejí historicko – kritickou analýzu textu na základě tehdejších poznatků. Analýza biblických textů je těmito autory prováděna velmi detailně s členěním veršů nejen na obvyklé dvě části (a,b), ale na části čtyři (a-alfa, a-beta, b-alfa, b-beta), doplněné poznámkami, v nichž se autoři vyjadřují nejen ke sloům podle nich sporným, ale i ke sporným písmenům (Wellhausen,⁴⁷ Holzinger,⁴⁸ Baentsch,⁴⁹ Klostermann,⁵⁰ Gressmann⁵¹ a pod.). Tento přístup k analýze biblických textů se v novější literatuře postupně opustil, a to současně s rostoucí kritikou Wellhausena a jeho následovníků. Tato literatura není zohledněna v samotném textu této práce, je však poukazováno na důležité nebo zajímavé pasáže rozsáhlými citacemi v poznámkovém aparátu. Tento postup přes dnes již všeobecnou kritiku pramenné hypotézy má své opodstatnění. Konfrontace názorů Wellhausena a současných nejvýznamnějších starozákonních badatelů ukazuje, že základní problémy nastíněné tímto badatelským směrem, nemohou zůstat zcela opomenuty.

Druhý okruh literatury tvoří díla, která vznikla po druhé světové válce. Z těchto prací lze jako důležitá označit díla zejména dnes již klasiků starozákonní vědy (Noth,⁵² Rad,⁵³ Childs,⁵⁴ Dozeman⁵⁵). Tito autoři kriticky přistoupili k teoriím svých předchůdců a vytvořili četné nové přístupy ke starozákonním textům. Výsledky jejich práce jsou důležitým zdrojem poznatků pro základní orientaci v problému, který je zkoumán v této práci. Literatura publikovaná před r. 1989 byla po určitou dobu velmi těžko dostupná. Přes současnou větší dostupnost se při zpracování této disertační práce v některých případech nepodařilo pracovat s originálním vydáním autora díla, nýbrž pouze s jeho německými, anglickými, výjimečně také s českými překlady; v takovém případě je tento fakt zmíněn v poznámkovém aparátu.

⁴⁷ WELLHAUSEN, J. Die Composition des Hexateuchs. Jahrbücher für Deutsche Theologie 21, Berlin, 1885.

⁴⁸ HOLZINGER, H. Einleitung in den Hexateuch. Leipzig : Freiburg i. Br., 1893; HOLZINGER, H. Exodus. In Marti, K. Kurzer Hand - Commentar zum Alten Testament. Tübingen, 1900.

⁴⁹ BAENTSCH, B. Exodus - Leviticus. In Nowack, W. Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen, 1903.

⁵⁰ KLOSTERMANN, A. Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig : N.F., 1907.

⁵¹ GRESSMANN, H. Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose – Sagen. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1913. ISBN 0790514079.

⁵² NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Přel. B. W. Anderson. reprint 1. vyd. z r.1972. Atlanta : Scholars Press, 1981

⁵³ RAD, G. von. Theologie des Alten Testaments. I., München : Chr. Kaiser, 1957.

⁵⁴ CHILDS, B. S. Exodus. London : SCM, 1991. ISBN 0-334-00433-0.

⁵⁵ DOZEMAN, T. B. God on the Mountain. A study of redaction, theology, and canon in Exodus 19-24. Atlanta : Scholars Press, 1989. ISBN 1-55540-358-1.

V uvedených souvislostech je vhodné poznamenat, že v současné době, zejména pokud jde o nové pohledy, akceptující Tóru jako text nezávislý na křesťanské interpretaci, se těžiště biblických studií přesouvá ze střední Evropy (zejména z německých zemí) a z USA, stále více do Izraele, jako vlastní kolébky těchto textů i jejich nejstarších interpretací.

Přitom počátky židovské interpretace zkoumaných textů spadají již do doby biblické a talmudické a dále pokračují v dílech středověkých i současných učenců. Mezi nejdůležitější prameny patří rabínské poznámky a komentáře k textu zkoumané formule milosti a spravedlnosti (v Ex 34,6-7). Již v Psané Tóře nacházíme řadu textů, které se snaží osvětlit problematiku Božích atributů milosti a spravedlnosti. Milost a spravedlnost jsou v těchto textech běžně používány v paralelní konstrukci (Ž 89,15; Ž 51,1; Ž 53,6-8). V žalmu 85,10 je dokonce snaha o jejich harmonizaci, ale zároveň je vnímána i obtížnost jejich „smíření“ (Jon 3,8-9; Jon 4,2-11). Proroci opakovaně vyhláší Boží soud i milost se soustavným důrazem na pokání člověka (Iz 60,7; Jl 2,13; Oz 14,2-9). Postupný růst představ týkajících se této problematiky, je nejzřetelněji patrný v biblických žalmech. Zde dochází k postupnému rozšíření udělování Boží milosti z pomazaného krále a jeho potomků (Ž 18,50) na chudé a potřebné (Ž 113,7), na veškerý Izrael (Ž 130,7), na všechny národy (Ž 117) a nakonec i na veškeré stvoření (Ž 145,9). Obdobné představy zachycuje také intertestamentální literatura (zejména Sírachovec). Pravidla, týkající se milosti a milosrdenství, jsou interpretována zejména v Lv 22,27.28; 25,6; Dt 22,7.

V pozdější židovské literatuře již nalzáme jasné rozlišení atributů soucitu (מידת הרחמים – dle kritéria milosrdenství) a atributů spravedlnosti, resp. soudu (מידת הדין – dle kritéria soudu), které podle tradice zastávaly významnou roli již při stvoření světa (GnR 12,15) a člověka (GnR 21,8). Mezi nejdůležitější texty, týkající se Ex 34,6 (srov.: Ex 20,4-5; Dt 24,16; 2Kr 14,6; Iz 14,21; Ž 37,25; 109,14) patří: Bamidbar raba 12; Róš ha-šana 17b; Tosafot Róš ha-šana 17b; Orach chajim 11,23. V případě textu Ex 34,7 patří mezi nejdůležitější prameny: Berachot 7a; Chulín 142 a; Kidušim 39b; Menachot 29b; Moed katan 28a; Sanhedrin 27b; Sanhedrin 34b-44a; Šabat 32b; Šabat 156a; Sota 13b; Taanit 25a; Jevamot 49b-50a; Mechilta de Rabi Jišmael Jitro 6; Bamidbar raba 19,33; Kohelet raba 2.1.17; Pesikta de Rav Kahana 25,3; Midraš Tannaim Devarim 24,16; Midraš Tanchuma Parašat Šoftim 19; Ocar Midrašim 138; Tosafot Moed katan 28 a; Tosafot Šabat 156a; Tosafot Jevamot 50a. Milost je podle těchto textů často prokazována těm, kdo jsou milosrdní vůči svým bližním (GnR 30,3; Šab 151b) a těm, kdo studují Tóru (Chag 12b); někdy je udělována také pro zásluhy předků i potomků (Gen r. 29,5). V některých traktátech (Men 99b a a Er 19a) je popsán kontrast mezi lidskou krutostí a Boží milostí. Pozdější spíše filozofické než teologické zpracování tohoto tématu je doloženo zejména ve spise Saadii Gaona: Emunot ve Deot (9) a spise Moše ben Maimona: More haNevuchim (3,51).

Při zkoumání problematiky formule milosti a spravedlnosti jsem pro účely této práce vycházela zejména z biblických a talmudických pramenů. Pokud jde o moderní literaturu židovských autorů, čerpala jsem informace zejména z Epsteinova díla: „Judaism. A Historical Presentation“,⁵⁶ kde je vykládán vztah formule milosti a spravedlnosti, uvedené v textu Ex 34,6-7 k sociálně etickým normám Tóry. V Epsteinově díle je velmi srozumitelně objasňován význam formule milosti a spravedlnosti jako motivujícího základu těchto norem avšak bez přihlídnutí k dějinám výkladu textu i k dějinnému a kulturnímu kontextu formule. Obdobně je tato problematika zpracována v díle Munka „The Call of the Tora - Shemos“⁵⁷. Dějinný vývoj formule milosti a spravedlnosti rekonstruovali Spieckeermann⁵⁸ a Stoebe.⁵⁹

Silně ovlivněn Kantovou filosofií přistupuje k této problematice Cohen ve svém díle: „Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums“⁶⁰. Metodami a interpretací textů Psané Tóry ve vztazích k pozdější židovské tradici, s kterou tyto texty tvoří jeden nedílný celek, velmi ovlivnil i „radikálně humanistickou interpretaci“⁶¹ Fromma, jehož závěry, formulované zejména v knize „You Shall Be As Gods“,⁶² se rovněž řadí mezi východiska pro způsob mého zpracování problematiky vztahu formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 a sociálně etických norem Božího lidu.

Z významných komentátorů knihy Exodus je nutno ještě zmínit Cassuta „A Commentary on the Book of Exodus“.⁶³ Práce tohoto autora se rovněž vyznačuje velkou stručností a srozumitelností. Jeho výklad si však blíže všímá dějinných a kulturních souvislostí a větší pozornost je též věnována literární analýze textu (důraz na styl, žánrové odlišnosti, stanovení struktury textu, určení klíčových slov, opakování slov i motivů a pod.). Svá tvrzení se však nesnaží dokazovat, v textu chybí argumentace, stejně jako polemika s jinými autory. Ve výkladu se

⁵⁶ EPSTEIN, I. Judaism. A Historical Presentation. Great Britain : Cox a Wyman, 1977.

⁵⁷ MUNK, E. The Call of the Tora – Shemos. 2. vyd. Brooklyn : Artscroll Mesorah, 1997.

⁵⁸ SPIECKEERMANN, Barmherzig und gnädig ist der Herr..., in ZAW 102/1, 1990, str. 1-18.

⁵⁹ STOEBE, H.J. Gnädig sein, in JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. 2001 s. ISBN 3-290-11259-4.

⁶⁰ COHEN, H. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. 2. vyd. Frankfurt, 1929 (podle autorova rukopisu zpracoval Bruno Strauß).

⁶¹ „Radikálním humanismem rozumím globální filosofii, která zdůrazňuje jedinstvo lidského plemene, schopnost člověka rozvíjet své vlastní síly a dospět k vnitřní harmonii a k vytvoření míruplného světa. Radikální humanismus pokládá za cíl člověka úplnou nezávislost, a to předpokládá proniknout za fikce a iluze a plně si uvědomit skutečnost. Předpokládá to dále skeptický postoj k používání násilí, zvláště proto, že v průběhu lidských dějin to bylo (a dosud je) násilí – násilí probouzející strach – které disponovalo člověka k tomu, aby považoval své fikce za skutečnost, iluze za pravdu...“ (FROMM, E.. Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Přel. Z. Fišer. Praha : NLN, 1993. str. 12 - 13. Orig.: You Shall Be As Gods. ISBN 80-7106-075-5. (srov. FROMM, E. Radikaler Humanismus - humanistischer Radikalismus. In Speck J. Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart. 6. díl. Göttingen, 1984).

⁶² FROMM, E. Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Přel. Z. Fišer. Praha : NLN, 1993. Orig.: You Shall Be As Gods. ISBN 80-7106-075-5.

⁶³ CASSUTO, U. A. Commentary on the Book of Exodus. Jeruzalém, 1976. ISBN 9652234567.

dokonce neobjevují ani odkazy na tradiční židovské překlady a výklady, jako jsou targumy či talmudické texty, které se k této problematice vztahují.

Lze shrnout, že základní východiska práce spočívají na dvou vzájemně neoddělitelných předpokladech- uvedených v této části kapitoly. Za prvé na pojetí Božího obrazu jako schopnosti člověka mít prostřednictvím své víry dialogický vztah s Bohem (což zahrnuje i sociálně etické vědomí). Za druhé na pojetí svatosti Boha v tom smyslu, že jediný Bůh je svatý svou přirozeností, manifestuje ji na svém stvoření, které si vyhrazuje pro sebe, posvěcuje tak toto stvoření a svatými jsou také ti, na něž si on činí nárok a oddělil si je pro sebe. Boží atributy tak mohou být chápány jako účinky Boží milosti a normy pro lidské chování. Zkoumané Boží atributy, obsažené v základní formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, tvoří motivační základ pro vytvoření soustavy sociálně etických norem, zaznamenaných v Tóře a zkoumaných v této práci především na textech sinajské tradice.

Z uvedených východisek je také možné shrnout obecný poznatek ve vztahu k teologickým dílům, naznačeným v této kapitole. Žádný z autorů se blíže nezabývá výkladem Božích vlastností v liturgické formuli milosti a spravedlnosti ve smyslu motivačního základu imperativu sociálně etických norem Tóry na základě hlubší sémanticko - teologické analýzy stěžejních pojmů formule. Přitom tento analytický přístup má značný (lze říci i stěžejní) význam pro pochopení zkoumané formule a v ní vyjádřených Božích atributů. Namísto toho se díla věnují spíše historickým a kulturním souvislostem. Z uvedených důvodů vyvozují vlastní závěry především z důkladné sémanticko-teologické analýzy Božích vlastností uvedených ve formuli milosti a spravedlnosti (Ex 34,6b). Pracují tak především s primárními prameny, tj. s hebrejským textem Psané Tóry a s jejími překlady.

2. ZKOUMANÉ BOŽÍ VLASTNOSTI V RÁMCI ŽIDOVSKÉ TRADICE

Účelem této práce je položit důraz na tvrzení, že Boží vlastnosti zjevené v Ex 34,6-7 jsou motivačním základem imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu. Proto je nezbytné učinit předmětem zkoumání této práce uvedené Boží vlastnosti v rámci celé židovské tradice; to je účelem této kapitoly. Nejdříve se zabývám Božími vlastnostmi vyjádřenými v Psané Tóře (včetně formy i struktury jejich vyjádření) a dále komparací formulí obdobných formulí v Ex 34,6-7. Tento postup a použitá metoda komparace má své opodstatnění ve skutečnosti, že ve všech zkoumaných textech se objevují určité podoby a odezvy základní formule (Ex 34,6-7). Tato formule pravděpodobně vyrůstala z textů jednoduchých formulí milosti a spravedlnosti, obsažených v Psané Tóře. Závěrečná část kapitoly ukazuje, jakým způsobem dále zkoumané Boží vlastnosti rozvíjí Ústní Tóra a pozdější nejdůležitější rabínské texty.

V úvodu kapitoly zkoumám způsob vyjádření Božích vlastností v Ex 34,6-7 a v ostatních formulích milosti a spravedlnosti (resp. v textech s určitými pevnými částmi této formule), které jsou k této základní formulí paralelní či obdobné.⁶⁴ V rámci toho jsou zkoumány také formy a struktury formulí. Důvodem prováděného rozboru a komparace formulí je jejich obsahová a strukturální podobnost a také častý výskyt v Psané Tóře. To umocňuje význam textů a potřebu zabývat se jimi v celém jejich kontextu. Soustavnější pozornost je přitom věnována Božím vlastnostem uvedeným ve formulí milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, tj. Boží milosti, milosrdenství, spravedlnosti, shovívavosti a pravdivosti.

Úvodem je vhodné zastavit se u obecného dělení formulí z hlediska formální skladby jejich obsahu, tedy dělení na formule jednoduché a formule členěné. Toto rozdělení totiž evokuje otázku, které z těchto formulí jsou primární a které sekundární, byť nelze vždy jednoznačně určit dobu jejich vzniku, případně jejich vzájemnou závislost.⁶⁵ Obtížnost uvedeného určení je dána především tím, že k formulaci těchto textů docházelo rozličným a mnohdy komplikovaným způsobem, který neumožňuje jejich bližší časovou identifikaci. Přesto lze alespoň rámcově identifikovat několik základních způsobů vzniku zkoumaných formulí:

⁶⁴ Formule milosti jsou považovány za jeden ze stěžejních výrazů bohoslužebného života vyvoleného lidu, čímž lze vysvětlit jak jejich častý výskyt v Psané Tóře, tak i použití jejich určitých pevných částí v jiných či navazujících textech.

⁶⁵ Mimo jiné to lze odůvodnit také tím, že názory na dobu vzniku jednotlivých formulí se v průběhu doby u různých badatelů natolik liší, že v zásadě nelze všechny formule resp. jejich části utřídít přesně podle doby vzniku, i když zejména v posledních letech převládá názor, že jde vesměs o texty exilní nebo poexilní.

- a) Některé jednoduché formule nebo pevná slovní spojení (např. כְּרוּם וְתַנּוּן) jsou původním základem, na němž se postupně budovaly další složité koncepce tak, jak probíhal složitý teologický, historický, kulturní a společenský vývoj Izraele.⁶⁶ Pod vlivem tohoto vývoje docházelo nejen k rozpracování a vrstvení textů (členěné formule představují výklad formulí jednoduchých), ale také k polemice vůči některým tématům. (Nejsou-li např. v době existence pevných rodinných svazků v rámci velkorodiny zástupné tresty - děti za rodiče, členové rodiny za jejího člena - ničím neobvyklým, je v době babylonského exilu, kdy jsou tyto původní rodinné a kmenové svazky porušeny, trestání synů za rodiče značným problémem.).
- b) Původním textem mohou být rovněž některé složité formule, které jsou v pozdějších textech vykládány pomocí většího počtu jednoduchých formulí a charakteristických slovních spojení.
- c) Na původní text formule je v některých pozdějších textech odkazováno prostřednictvím jednoduchých formulí a charakteristických slovních spojení. Čtenář je tak konfrontován s velmi krátkým a vnitřně silným textem, který se stává šifrou pro text obsáhlejší, většinou velmi dobře známý z liturgie.
- d) Zvláštní a zcela specifickou skupinu tvoří samostatná ustálená slovní spojení, která mohou být jak původní (velmi stará, patrně liturgická zvolání), tak i poměrně pozdní odkazy na známé texty.

Přestože nelze, zejména u složitých formulí, určit přesný způsob jejich vzniku a časovou posloupnost postupného dotváření, jsou v jejich strukturách jasně patrné samostatné prvky, z nichž mnohé tvořily jednoduché formule resp. ustálená slovní spojení. V tomto smyslu se ve vlastní

⁶⁶ Jestliže žil Izrael po určité dějinné období svého vývoje nejprve v zásadě prostým nomádkým způsobem života, ovlivňujícím mimo jiné též myšlení a jeho výrazové prostředky a poté začal přebývat v zaslíbené zemi a osvojil si jiný ustálený způsob života, odlišný od neustálého putování v době nomádké, lze pochopit, že tento fakt nalezl svůj odraz také v textech Psané Tóry. Zvláště to lze spatřovat na tvaru a obsahu formulí a z nich prosvítající teologie, která stojí v jejich pozadí. Odtud pramení jeden z výrazných obecných rysů zkoumaných formulí, totiž skutečnost, že jsou prosté, srozumitelné a jejich obsah napovídá, že jsou výslednicí myšlenek, pramenících z každodenního života a zkušenosti. Myšlenkový vývoj a někdy lze říci spíše myšlenkové vření, spjaté s etapami tohoto vývoje, nepochybně pronikalo celým životem a myšlenkovými směry v životě vyvoleného lidu v kontextu dané doby. Tento životní a myšlenkový náboj nemohla neovlivnit vývoj výrazových a obsahových ztvárnění zkoumaných formulí či navazujících textů, používajících jejich určité ucelené části. Projevilo se to tím způsobem, že obsah i forma formulí se postupně stávaly bohatšími a více rozvrstvenými. Nepochybně tento přirozený a potřebný vývoj liturgických formulí sehrál důležitou roli v jejich celkovém pojetí. Na druhou stranu však ne vždy přispěl k jejich srozumitelnosti a jednoznačnosti. Bohatost výrazová a s ní spojená obsahová bohatost, jako prvotně pozitivní jev působí na druhé straně tak, že v některých případech lze spatřovat formu i obsah formulí problematičtější a nejasnější, než tomu bylo u základních formulí milosti. Tato problematičnost či složitost se však projevuje teprve při pečlivé exegetické práci s textem, takže nepochybně nebyla a nemohla být vnímána účastníky bohoslužebných shromáždění, kterým byl text určen. Obdobně však lze sledovat i opačný proces, kdy jednodušší liturgické formule milosti jsou starší než rozšířené a teologicky složitější texty liturgických formulí milosti a spravedlnosti. V takovém případě je jednoduchá formule milosti pozdějším odkazem na formuli členěnou.

strukturu často vyskytují některé z těchto následujících prvků: (A) vyznání víry (kdo je Bůh), popis Božích atributů (jaký je Bůh), a to (B) atributů milosti nebo (C) atributů soudu (příp. jejich kombinace) a (D) podmínky. Z uvedeného plyne, že zkoumání struktury formulí je v kontextu této práce velmi důležité.

Formule milosti a spravedlnosti, jednoduché i členěné, jsou doloženy ve všech třech částech kánonu Psané Tóry. V jednotlivých částech kánonu mají formule rozličný tvar a strukturu. To do určité míry modifikuje jejich obsah. Proto v následujících oddílech věnuji potřebnou pozornost struktuře formule v Ex 34,6-7 i struktuře paralelních či obdobných formulí a také jejich komparaci.

2.1. Boží vlastnosti vyjádřené v rámci struktury formule v Ex 34,6-7

Starý zákon nerozvíjí teologii Božích vlastností ve smyslu reflexe dogmaticky přesných pojmů, ale detailně popisuje prorocko-kněžskou existenciální zkušenost s Bohem.⁶⁷ Naproti tomu jednotlivé věrouky přinesly detailně propracované a do značné míry vzájemně odlišné teologie Božích vlastností, které různým způsobem tyto vlastnosti členily. Boží vlastnosti byly rozdělovány na pozitivní a negativní, sdělitelné a nesdělitelné,⁶⁸ absolutní a relativní,⁶⁹ dynamické a statické, fyzické,⁷⁰ emocionální,⁷¹ personální (morální)⁷² apod.

V této práci rozdělují Boží vlastnosti podle jejich členění v textu formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7. Proto se první oddíl této kapitoly zabývá členěním Božích vlastností v Ex 34,6-7 do dvou základních skupin: vlastnosti eticky neutrální v první skupině a vlastnosti (sociálně etické ve druhé skupině. Druhý oddíl se zabývá dvojitým pojetím struktury formule a to nejdříve podle dvou velkých teologických témat (milost a spravedlnost) a poté podle základních stavebních prvků (A, B, C, D) formulí.

⁶⁷ VRIEZEN, Th.C. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Wageningen : H. Veenman & Zonen, 1957. s. 137n.

⁶⁸ „Historicky nejdůležitější dělení rozlišuje Boží nesdělitelné vlastnosti (například existence nezávislá na jiné příčině, která nemá mezi lidskými bytostmi obdoby) od jeho sdělitelných vlastností (jako jsou jeho láska nebo spravedlnost, které se mohou projevovat i u jiných mravních činitelů).“ MILNE, B. *Poznejte pravdu. Průvodce křesťanskou vírou*. Přel. M. Waloschek., J. Vopalecký. 2. české vyd. Praha : Návrat domů, 1999. s. 60. ISBN 80-7255-006-3.

⁶⁹ „...skupina Božích vlastností, nazvaná ‚absolutní‘, zahrnuje ty Boží atributy, které náležejí k Boží podstatě a jsou ve vztahu k ní samotné (věčnost, nekonečnost). Relativní vlastnosti také náležejí k Boží podstatě, ale mají vztah k jeho stvoření (např. vševědoucnost).“ RYRIE, CH.C. *Základy teologie*. Přel. M. Machat. Třinec : Biblos, 1994. s. 37. Orig.: *Basic Theology*. ISBN 80-900240-6-8.

⁷⁰ K fyzickým vlastnostem patří nekonečnost (Bůh nemá počátek ani konec), vševědoucnost (Boží poznání, chápání a moudrost nejsou žádným způsobem omezeny), všemohoucnost (jeho moc není ničím omezena), všudypřítomnost (Boží existence je nezávislá na prostoru a času), svrchovanost (Bůh je jediným Pánem) a pod.

⁷¹ K emocionálním vlastnostem patří radost, pokoj, zármutek, hněv apod.

⁷² K personálním resp. morálním vlastnostem patří dobrota, svatost, spravedlnost, láska, milost, milosrdenství a žárlivost.

2.1.1. Základní skupiny Božích vlastností vyjádřené ve formuli

Na základě textu formule milosti a spravedlnosti (Ex 34,6-7), lze Boží vlastnosti rozčlenit do dvou základních skupin. Do první skupiny náleží vlastnosti, jimiž člověk vyjadřuje Boží přirozenost (podstatu). Tyto vlastnosti jsou do jisté míry eticky neutrální (morálně indiferentní) a nevyjadřují morální kategorie v dnešním slova smyslu, jak je dále uvedeno. Do druhé skupiny náleží vlastnosti etické, resp. sociálně etické.

První skupina Božích vlastností vyjadřuje Boží přirozenost, tedy především Boží svatost a s ní související Boží slávu, Boží hněv a Boží lásku. Boží svatost je primární Boží vlastnost, od níž jsou odvozovány všechny ostatní. Základ hebrejského slova שׁוֹדֵק lze nalézt ve významu „utnout, oddělit“. Odděluje se tak svaté od profánního.⁷³ Od Boha je odvozena každá další svatost (člověka, lidu, místa, času apod.). Člověk má přístup do sféry svatosti pouze s Božím svolením. I když přítomnost v blízkosti svatého vyžaduje rituální čistotu, neznamená to, že existuje způsob, jak si svaté přivlastnit. Nelze tak učinit ani kultem ani ctnostným životem: „Svatost (jako blízkost Bohu), k níž je každý člověk povolán, není tedy jen výsledkem ctnostného či hrdinského života a nelze si ji bez Boha vydobýt.“⁷⁴

Svatost není v původním slova smyslu etickou kategorií jak ji chápeme dnes. Představuje „přirozenost, jíž se Bůh liší od všeho ostatního, znamená transcendenci Boha v jeho nejvlastnější přirozenosti, jeho naprostou ‚jinosť‘. Svatost tedy neznamená kvalitu, kterou by Bůh měl společnou ještě s něčím jiným, nýbrž naopak naprostou odlišnost od všeho jiného. Hebrejské שׁוֹדֵק (svatý) obsahuje myšlenku oddělení... Jenom Bůh bible je vskutku svatý, to jest „zcela jiný“ než všechna ostatní existence a její formy.“⁷⁵

Pozdější pojetí svatosti tuto eticky neutrální ideu svatosti překonává: „Morální element představuje v nejhlubším slova smyslu to, co je určeno vůlí Boží, co Bohu náleží. Za morálním zákonem, za kategorickým imperativem, za Božími příkázáními, stojí v poslední instanci toto: Náležíte zcela a beze zbytku Bohu. Proto v náboženském i etickém smyslu osoba, která vědomě náleží zcela a beze zbytku Bohu, je ‚svatá‘. Neexistuje ‚ethos‘ jako cosi samo v sobě, jako něco autonomního. Neexistuje na Bohu nezávislé morální dobro samo o sobě. Morálně dobré je totožné se závislostí na Bohu, s poslušností Boha. Mravnost je kvalita vztahů mezi lidmi, které jsou závislé na pozitivním vztahu k Bohu, na poslušností Boží vůle.“⁷⁶ Tímto posunem významu dochází k

⁷³ שׁוֹדֵק - být svatý (vyňatý z běžného užívání); bliže viz PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Heslo שׁוֹדֵק. Praha: ÚCN, 1965.

⁷⁴ RAHNER, K., VORGRIMLER, H. Teologický slovník. Přel. F. Jirsa. 1. české vyd. Praha: Zvon, 1996. s. 332. Orig.: Kleines theologisches Wörterbuch. ISBN 80-7113-088-5.

⁷⁵ TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha: Husova československá bohosloveská fakulta, 1954. s. 73.

⁷⁶ TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha: Husova československá bohosloveská fakulta, 1954. s. 78-79.

částečnému přesahu této vlastnosti do druhé skupiny Božích vlastností, kam svým obsahem původně nespádala. V tomto rozšířeném smyslu nalézáme svatost také u člověka. Člověk je povolán k účasti na Boží svatosti. Tato svatost vyjadřuje jeho dialogický vztah k Bohu a oddělenost od hříchu a všeho nečistého. Vyvolený lid má být svatý, jako je svatý Bůh.⁷⁷

Tato svatost je v tradici vyvoleného lidu chápána tak, že „Žid má být vzdálen zkaženosti a zlu. Právě tak, jako se Bůh odlišuje od stvoření, odlišuje se i Žid od jiných národů.“⁷⁸ Smysl této odlišnosti vyjádřil v jednom ze svých esejů Werfel: „Po tom všem, co jsem řekl, by si někdo mohl myslet, že se pro Izrael dožadují výjimečného, aristokratického postavení uvnitř lidstva. To by bylo nedorozumění. Nikdy bych odpovídající hebrejské slovo v bibli nepřeložil jako ‚vyvolený‘, ale jen ‚vyčleněný‘. Vztah Boha k jeho lidu, a tím i značná část židovských dějin, se odehrává v oblasti mystéria. Ale ta druhá část, jež se odehrává v oblasti profánní skutečnosti, není pro Izrael důvodem k hrdosti, pýše, nebo vůbec nadřazenosti. Vždyť jsou odpadlí, tvrdošijní, zatvrzelí stejně jako v Mojžíšově době... Víme, že nadpřirozená milost se neuděluje kvůli přirozeným zásluhám. Víme dokonce, že v mnoha případech je zjevná nepřítomnost zásluh téměř předpokladem milosti. Sakrální a profánní dějiny Izraele mají k sobě podobný vztah jako milost k nepřítomnosti zásluh, a to až do dnešního dne.“⁷⁹

Výše řečené neznamená, že by svatost podléhala v průběhu vývoje světa a člověka změnám. Naopak svatost, její jednotlivé komponenty i charakteristické vlastnosti, zůstávají stále stejné a neměnné; pouze se v průběhu vývoje svatost rozšiřuje do všech sfér lidského života. Nezahrnuje tak pouze oblast vysloveně kultickou nebo morální, ale týká se i těch nejběžnějších každodenních úkonů, jako je např. dodržování stravovacích předpisů⁸⁰ a pod. Jestliže kdokoliv opustí dimenzi svatosti v kterékoliv oblasti svého života, ocitá se v oblasti nečistoty a znesvěcení.

⁷⁷ Lv 19,2

⁷⁸ BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 136. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

⁷⁹ WERFEL, F. Kristus a Izrael. Souvislosti. Revue pro křesťanskou kulturu. 1990, č. 3, s. 24. Přel. M. Freiová. Orig.: Zwischen Oben und Unten. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1946, s. 280-307.

⁸⁰ „Rabbi Jehuda Appel učí: jídlo je medium myšlení, řeči a činu, které člověka pozvedá. Myšlením je jídlo přijímáno jako prostředek, jímž je naplňována boží vůle. Řečí člověk nad jídlem vyslovuje požehnání. A čin je jezení samo, které s vděčností přijímá jako dar od Všemohoucího. – Důvody, proč přežvýkavci a kopytníci náleží do kategorie košerové stravy, lze podle Appela přijmout, chápeme-li obě podmínky symbolicky: přežvýkání coby zvrácení stravy z bachoru zpět mezi čelisti připomíná lidskou potřebu přezkušovat vlastní činy a jejich zpětnou reflexi. Obě aktivity jsou podmínkou pro nabytí moudrosti. Rozpolcené kopyto je pro člověka stálým varováním, aby byl ve všem všudy celistvou, nerozpolcenou osobností. – Čtyři výběrová zvířata jsou nečistá z těchto příčin: velbloud je vzor pyšného chování, prase představuje pokrytectví, zajíc modloslužbu a daman lakotu. Naproti tomu nejvíce košerovou stravou je ryba. Nemusí být rituálně zabita a její krev odvedena z těla. Navíc, v období před potopou (Gen 6, 9-8, 22) ryba bylo neposkvrněné stvoření. Ryba je v kabalistické literatuře symbolem cadika, spravedlivé osoby, protože je tvorem bez víček. Zatímco slabý člověk musí mhouřit svá víčka při pohledu na nevhodné věci, jevy a události, cadik (jako by měl rybí oči) na ně může hledět bez obav, že se při pohledu na ně poskvrní. – Je jasné, že židovská tradice v jídle spatřuje obrovskou příležitost k sebeposvěcení. Jídlo je právě v jeho limitované, dietní podobě svatým činem. Je chováním s přísně danými pravidly, které ho vynáší do vyšší duchovní sféry.“ In (js). Čisté a nečisté. Getsemany, 2000, roč. 5. č. 5, s. 123.

Jak bylo shora uvedeno, lze z Boží svatosti odvodit další vlastnosti řazené do první skupiny Božích vlastností, a to Boží slávu a Boží hněv. Boží svatost sama o sobě není člověku přístupná bez Božího zjevení. Tam, kde je svatost izraelského Boha poznána nebo lépe řečeno uznána, realizuje se ve světě Boží sláva; tam kde tato svatost uznána není, projevuje se ve světě Boží hněv.

Boží sláva (כבוד)⁸¹ označuje majestátní projevy Boží přítomnosti. Bůh se takto každodenně zjevoval lidu v oblaku, bouři, ohni, světle apod. Ke zjevení Boží slávy došlo mimo jiné i na hoře Sinaj: ומראה בבוד יהוה, כאשר אכלת בראש הקה, לעיני בני ישראל. ⁸² Tato sláva je v tradici vyvoleného lidu vnímána jako „schopnost rozpoznat božský plán a podílet se na božském úkolu“.⁸³ Později se v obsahu tohoto pojmu silně projevuje eschatologický význam: budoucí zjevení Boha ve slávě.

Boží hněv „je reakcí na odpor člověka vůči Boží svatosti. Je to skála, na níž lidský odpor troskotá... Člověk bojující proti Bohu, se nakonec zhroutí... odpor stvoření proti Bohu nemá vyhlídek a možností. Boží vůle drtí vůli, která se jí staví na odpor. Tak se uplatňuje Boží hněv proti těm, kdo odmítli vzdát slávu svému Stvořiteli a Pánu. Je to Boží svatost po negativní stránce a v negativním směru.“⁸⁴

Také Boží láska je odvozena od Boží svatosti a náleží do první skupiny Božích vlastností, vyjadřujících Boží přirozenost. Boží láska „není kvalitou, kterou by Bůh měl společnou s jinými milujícími bytostmi. Není to žádný atribut Boha... Dobře to vyjádřil Luther slovy: ‚Kdyby se někdo chtěl pokusit tuto lásku spodobnit, musil by vytvořit obraz, který by již skutečně nebyl lidský, ani andělský či nebeský, nýbrž byl by to obraz Boha samého‘.“⁸⁵ Podle mého názoru není nutné prezentovat Boží lásku, alespoň pokud jde o starozákonní představy, jako samostatnou Boží vlastnost, ale jako vlastnost odvozenou od Boží svatosti. Láska neznamená v podstatě nic jiného než upřednostňovat někoho před někým jiným, vyvolit si někoho – oddělit si někoho pro sebe, a to mnohdy bez jakéhokoliv pro člověka pochopitelného důvodu. V tomto smyslu tedy souvisí láska neoddělitelně s vyvolením a obě vlastnosti mají svůj základ v Boží svatosti: „Racionalismus nedovede tuto zvláštní vyvolenost pochopit. Argumentuje proti ní tvrzením, že přece vše náleží Bohu, vše je jeho vlastnictvím. To je sice obecně správné, ale jen ve smyslu ‚de iure‘, nikoliv ve smyslu ‚de facto‘. Faktickým vlastnictvím Boha stává se jen ten, kdo vděčně přijímá jeho zjevení; teprve toto pozitivní přilnutí k Bohu znamená skutečné vyvolení.“⁸⁶

⁸¹ כבוד – sláva, hold, oslavený, tíže, vážnost, okázalost; blíže viz PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Heslo כבוד. Praha : ÚCN, 1965.

⁸² „Hospodinova sláva se jevila pohledu Izraelců jako stravující oheň na vrcholku hory“ (Ex 24,17)

⁸³ BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 136. Orig.: A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

⁸⁴ TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha : Husova československá bohosloveská fakulta, 1954. s. 76.

⁸⁵ TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha : Husova československá bohosloveská fakulta, 1954. s. 81.

⁸⁶ TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha : Husova československá bohosloveská fakulta, 1954. s. 78.

Oproti Boží slávě, Božímu hněvu a Boží lásce nezařazuje starozákonní teologie do první skupiny Božích vlastností Boží existenci, a to dokonce ani existenci, která je později popisována jako všemohoucí, všudypřítomná, vševědoucí apod. Argumentuje se tím, že izraelský Bůh „nemůže být vyjádřen neutrálním pojmem existence (jsem). On je vůle, která sebe samu proklamuje jakožto zcela jiného, svatého Boha.“⁸⁷

Boží svatost a sláva je ve formuli milosti a spravedlnosti (Ex 34,6-7) implicitně vyjádřena zejména v úvodu („Hospodin, Hospodin!“ Ex 34,6a) a v části věnované Boží spravedlnosti („...viníka nenechává bez trestu, stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení.“ Ex 34,7b). Etické vlastnosti jsou explicitně uvedeny v Ex 34,6b (Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšš milosrdný a věrný,).

Rozdělení Božích vlastností do shora uvedených dvou skupin nemění nic na skutečnosti, že s Boží svatostí jsou spojeny i všechny vlastnosti, které řadíme do druhé skupiny, tedy vlastnosti, které nejsou vyjádřením Boží podstaty, ale vyjadřují morální vlastnosti (Boží milost, milosrdenství, spravedlnost a věrnost). Detailnímu rozboru této druhé skupiny Božích vlastností je věnována samostatná kapitola (4.) této práce. Právě tyto vlastnosti, na rozdíl od předchozích, jsou podle mého názoru vlastním motivačním základem imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu.

2.1.2. Dvojití pojetí struktury formule

Strukturu formule Ex 34,6-7, která představuje reprezentativní souhrn Božích vlastností, lze členit z hlediska základních teologických témat na tyto tři části:

- první část (Ex 34,6a) zahrnuje úvod formule: יהוה יהוה⁸⁸

- druhá část (Ex 34,6b; 34,7a) vyjadřuje Boží milosrdenství:

אל רחום ותנוון-אֶרְךָ אַפַּיִם וְרַב-חַסְדִּי וְאֱמֶת נִצַּר חֶסֶד לְאַלְפִים נֶשְׂא עֹן וְנָשַׁע וְחַטָּאָה⁸⁹

- třetí část (Ex 34,7) vyjadřuje Boží spravedlnost:

לֹא יִנְקָה-פֶּקֶד עֹן אָבוֹת עַל-בְּנֵים עַל-בְּנֵי בְנֵים עַל-שְׁלֹשִׁים עַל-רִבְעִים⁹⁰

Uvedené rozdělení formule má své opodstatnění. Ukazuje, jak jsou ve zkoumané formuli zpracována dvě velká teologická témata, a to téma milosti (odpuštění) a téma spravedlnosti (soudu). Podle zkoumaného textu Bůh přichází k Mojžíšovi a dává se mu poznat jako Bůh milostivý a

⁸⁷ TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha : Husova československá bohosloveská fakulta, 1954.. s. 74.

⁸⁸ „...Hospodin, Hospodin!“ (Ex 34,6a).

⁸⁹ „Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšš milosrdný a věrný, který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hřích;“ (Ex 34,6b; 34,7a).

⁹⁰ „...avšak viníka nenechává bez trestu, stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení“ (Ex 34,7b).

milosrdný, odpouštějící (2. část formule) a trestající (3. část formule). Zároveň Bůh vytyčuje nepřekročitelnou hranici mezi sebou a člověkem (1. část formule a její kontext).

Podle uvedeného členění nachází Boží svatost a sláva svůj výraz v první a třetí části zkoumané formule. První a třetí část formule tvoří pevnou vazbu s předpisy, které se týkají Boží jedinečnosti a výlučnosti (úcta vůči Bohu, odmítnutí všech ostatních bohů, zákaz zobrazování Boha i bohů, úcta k Božímu jménu a pod.). S tím souvisí i Boží žárlivost, hněv (3. část formule) a z něho plynoucí tresty. Tyto Boží vlastnosti nejsou analogií lidských emocí, ale nevyhnutelnou a nutnou reakcí „...Boží vůle na vše, co svatému Bohu a jeho vůli odporuje. Bůh bere své božství svrchovaně vážně. Je to také jediná opravdu vážná věc, od níž všechno vážné je odvozeno... Jedině tím, že Bůh bere sebe absolutně vážně, dostává se vážnosti celému životu.“⁹¹

Analogické člověku mohou být pouze vlastnosti, zjevené ve druhé části zkoumané formule milosti a spravedlnosti. I tyto vlastnosti v sobě zahrnují dimenzi „hněvu a trestu“; je to však dimenze člověku adekvátní, na rozdíl od Božího hněvu a trestu.

Druhé pojetí struktury zkoumané formule vychází z již zmíněných základních stavebních prvků (A – vyznání víry, B – Boží atributy milosti, C – Boží atributy soudu). Na rozdíl od prvního způsobu členění však připojuje ještě D – podmínky). Všechny tyto prvky jsou ve zkoumané formuli⁹² obsaženy; proto může být členěna na tyto čtyři části:

וְיְהוָה יְהוָה (A)⁹³

אֵל רַחוּם וְחַנוּן אֲרַךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וְאֱמֶת (B1)⁹⁴

נִצַּר חֶסֶד לְאַלְפִים נִשְׂא עוֹן וְנָשַׁע וְחִטָּאָה (B2)⁹⁵

וְנָקָה לֹא יִנָּקָה (C)⁹⁶

פְּקֹד עוֹן אָבוֹת עַל-בְּנֵים וְעַל-בְּנֵי בְנֵים עַל-שְׂלִשִׁים וְעַל-רַבְעִים (D)⁹⁷

První slovo formule (וְיְהוָה) není při uvedeném členění spojováno s následujícím substantivem (אֵל) a adjektivem (רַחוּם) ve smyslu: „Hospodin je Bůh plný slitování“. Je spojeno se slovem předchozím (וְיְהוָה) ve smyslu: „Hospodin je Hospodin“. (Konsonantní podoba textu toto pojetí umožňuje). Tato první část formule (A) se vztahuje k Boží svatosti. Z hlediska tématu této práce k ní lze přiřadit normy Tóry, které se vztahují k Boží svatosti a jedinečnosti: důvěra a úcta vůči jedinému Bohu.

⁹¹ TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha: Husova československá bohosloveská fakulta, 1954. s. 75-76.

⁹² Ex 34,6-7

⁹³ „...Hospodin, Hospodin...“ (Ex 34,6)

⁹⁴ „...Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný“ (Ex 34,6)

⁹⁵ „...který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hřích...“ (Ex 34,7)

⁹⁶ „...avšak viníka nenechává bez trestu...“ (Ex 34,7)

⁹⁷ „...stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení.“ (Ex 34,7)

Druhá část formule (B1), většinou komentátorů interpretovaná jako formule milosti, zahrnuje podle mého názoru nejen atributy Božího milosrdenství, nýbrž i atributy Boží spravedlnosti (viz rozbor pojmu רחום). Právě tuto část formule je nezbytné, z hlediska záměru této práce, detailně analyzovat (viz 4. kapitola) a Boží atributy v ní vyjádřené uvést do souvislostí se sociálně-etickými normami Tóry (viz 5. kapitola).

Třetí část formule (B2) rovněž vyjadřuje Boží milosrdenství. Vlastnosti v ní uvedené však nelze vztahovat na lidské chování. Proto Boží atributy v ní uvedené není nutné dávat do souvislostí se sociálně etickými normami Tóry.

Čtvrtou část formule (C, D) lze označit jako formuli spravedlnosti. Boží milosrdenství je v ní zaslíbeno tisícům pokolení, protože Bůh odpouští vinu, přestoupení a hříchy. Současně zároveň je řečeno, že Bůh nenechává viníka bez trestu, nýbrž stíhá vinu otců i na synech a vnucích do třetího a čtvrtého pokolení. Tato Boží spravedlnost, na rozdíl od spravedlnosti lidské, jejíž vyjádření obsahuje předchozí část liturgické formule, rovněž nemůže být člověkem napodobována. Snaha prosazovat tuto spravedlnost ve společnosti vždy vedla pouze ke vzpouře a odporu vůči požadavkům, kladeným na člověka normami souvisejícími s částí B1 zkoumané formule.

Výše uvedené odůvodňuje, proč se v této práci věnuji podrobnému rozboru částí formule A (ויהנה) a B1 (וְרַחֲמוֹתֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְרַחֲמוֹתֶיךָ אֱלֹהֵינוּ וְרַחֲמוֹתֶיךָ אֱלֹהֵינוּ וְרַחֲמוֹתֶיךָ אֱלֹהֵינוּ)⁹⁸ a B2 (וְצַדִּיקֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ)⁹⁹ a nikoliv též rozboru částí C (וְצַדִּיקֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ)¹⁰⁰ a D (וְצַדִּיקֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ)¹⁰¹ a D (וְצַדִּיקֶיךָ יְיָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ וְצַדִּיקֶיךָ אֱלֹהֵינוּ)¹⁰²).

2.2. Boží vlastnosti vyjádřené v analogických formulích

Formule v Ex 34,6-7 je základním zkoumaným textem pro účely této práce; nikoliv však pouze sama o sobě, nýbrž ve spojení s ostatními stěžejními formullemi milosti a spravedlnosti. Ve vztahu k těmto formulím představuje vyvrcholení starozákonní liturgické tvorby. Proto je v tomto oddíle věnována pozornost analogickým formulím milosti a spravedlnosti v celé Psané Tóře s přihlédnutím i k pozdějším židovským textům.

V Pentateuchu jsou zásadní formule milosti a spravedlnosti obsaženy v knize Exodus (20,4-6), Numeri (14,18) a Deuteronomium (5,8-10; 7,9-10; 4,31 v návaznosti na text 4,24). Dále

⁹⁸ „...Hospodin, Hospodin...“ (Ex 34,6)

⁹⁹ „...Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný“ (Ex 34,6)

¹⁰⁰ „který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hříchy...“ (Ex 34,7)

¹⁰¹ „...avšak viníka nenechává bez trestu...“ (Ex 34,7)

¹⁰² „...stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení.“ (Ex 34,7)

jsou analogické formule obsaženy v Prorockých knihách, zejména v Zadních prorocích (Jr 31,29-30; Ez 18,3-4; Ez 18,19-21; Jl 2,13; Jon 4,2; Mi 7,18; Na 1,2-3) a Spisech, především pak v knize Žalmů (Ž 86,15; Ž 103,8; Ž 112,4; Ž 116,5; Ž 145,8).

2.2.1. Formule obsažená v etickém dekalogu

Formule obsažená v dekalogu, jmenovitě v odůvodnění zákazu idolatrie v textu Ex 20,5-6 , zahrnuje většinu z výše uvedených prvků (A, B, C, D). Navíc u prvku D (podmínky) doplňuje sankce za zneužívání Božího jména:

אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (A)¹⁰³

אֵל קָנָא (C)¹⁰⁴

פְּקֹד עֲוֹן אֲבֹת עַל-בְּנֵים עַל-שְׁלֵשִׁים וְעַל-רִבְעִים לְשָׁנָא (D1)¹⁰⁵

וְעָשָׂה חֶסֶד (B)¹⁰⁶

לְאֲלֹפִים-לֹא-הָבִי וּלְשִׁמְרֵי מִצְוֹתַי (D2)¹⁰⁷

... לֹא יִנְקָה יְהוָה אֶת אִשְׁרָ-יִשְׂרָאֵל אֶת-שְׁמוֹ לְשׁוֹא (D3)¹⁰⁸

Tento text obsahuje většinu prvků základní formule milosti (Ex 34,6-7), vykazuje však velmi odlišnou strukturu. Na prvním místě zachovává vyznání víry v Boha Izraele (A) obdobně jako formule v Ex 34,6-7, mění však následnou strukturu z BCD na CD (1) BD (2,3). V tomto uspořádání každý následný člen vysvětluje člen předchozí. Důvodem je pravděpodobně pedagogická funkce, kterou tento text plnil (spolu s ostatními příkazy dekalogu) souběžně s funkcí liturgickou (kterou plnil shodně s textem, uvedeným v Ex 34,6-7).

Složitý popis atributů Boží milosti v Ex 34,6-7 נֶצַר נְאֻמָּת. je pro snadné memorování textu ve formuli dekalogu zestručněn na: וְעָשָׂה חֶסֶד,¹¹⁰ obdobně jako je יִנְקָה לֹא יִנְקָה¹¹¹ vyjádřeno pro zapamatování snadnějším אֵל קָנָא¹¹². Vymezení podmínek, za nichž k uvedenému konání dochází, je pozměněno z tvaru פְּקֹד עֲוֹן

¹⁰³ „...Já jsem Hospodin, tvůj Bůh...“ (Ex 20,4)

¹⁰⁴ „...Bůh žárlivě milující...“ (Ex 20,4)

¹⁰⁵ „...Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí...“ (Ex 20,4)

¹⁰⁶ „...prokazují milosrdenství...“ (Ex 20,5)

¹⁰⁷ „...tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“ (Ex 20,5)

¹⁰⁸ „...Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval.“ (Ex 20,6)

¹⁰⁹ „...Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný, který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hřích...“ (Ex 34,6-7)

¹¹⁰ „... prokazují milosrdenství...“ (Ex 20,5)

¹¹¹ „...avšak viníka nenechává bez trestu...“ (Ex 34,7)

¹¹² „...Bůh žárlivě milující...“ (Ex 20,4)

אבות על-בָּנִים (על-בָּנֵי בָּנִים על-שְׁלֹשִׁים ועל-רַבְעִים,¹¹³ který se týká pouze atributů spravedlnosti (soudu), na tvar פֶּקֶד עַוֹן אָבוֹת על-בָּנִים על-שְׁלֹשִׁים ועל-רַבְעִים לְשָׁנָיִי¹¹⁴ a לְאֵלֶּפֶים-לְאֵהָבֵי וּלְשִׁמְרֵי מִצְוֹתַי¹¹⁵ týkající se nejen atributů spravedlnosti, ale i milosti. Výklad jednotlivých prvků, které tyto texty přinášejí, obsahuje nejen informaci o objektu, ke kterému Boží jednání směřuje, ale také o podmínkách, za nichž se tak děje (לְאֵהָבֵי a לְשָׁנָיִי).

Liturgicko-pedagogická formule z Ex 20,5-6 je uvedena rovněž v druhé variantě dekalogu v Dt 5,9-10 (viz odd. 2.2.3).

2.2.2. Formule v Nu 14,18

Na rozdíl od formule uvedené v dekalogu, nezahrnuje formule v Nu 14,18 všechny prvky základní zkoumané formule, nýbrž pouze prvky B, C, D:

יְהוָה אֶרְכַּךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד נִשְׂא עוֹן וּפְשָׁע¹¹⁶ (B)

וְנִקָּה לֹא יִנְקָה (C)¹¹⁷

פֶּקֶד עוֹן אָבוֹת על-בָּנִים על-שְׁלֹשִׁים ועל-רַבְעִים (D)¹¹⁸

Uvedený text je pravděpodobně deuteronomistickou vložkou, která je mladší než Ex 34 a je na něm závislá. Neúplná citace, bez רַחוּם וְחַנּוּן (obdobně i chybějící וְנִקָּה), svědčí pro to, že tato epiteta byla do textu formule Ex 34,6-7 zařazena teprve v pozdější době. Shodně s textem Ex 34,6-7 není v této formuli určeno, za jakých podmínek je vina otců stíhána na synech do třetího a čtvrtého pokolení. Jde o zásadní rozdíl oproti textům, uvedeným v Ex 20,4-6 a Dt 5,8-10. V těchto textech jsou podmínky výslovně vyjadřovány; bez jejichž naplnění nedochází ke stíhání viny otců na synech do třetího a čtvrtého pokolení. V Ex 20,4 je touto podmínkou pro stíhání viny otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení nenávisť k Bohu; jinak ke stíhání viny otců nedochází. Současně je určeno, že Bůh prokazuje milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří jej milují a jeho přikázání zachovávají. V těchto případech je tedy vyloučeno stíhání viny otců na synech. Stejně podmínky jsou obsaženy v textu Dt 5,8.

¹¹³ „...stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení.“ (Ex 34,7)

¹¹⁴ „...tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“ (Ex 20,5)

¹¹⁵ „...Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí...“ (Ex 20,4)

¹¹⁶ „...Hospodin je shovívavý a nesmírně milosrdný, odpouští vinu a přestupek... (Nu 14,18)

¹¹⁷ „...ale viníka nenechá bez trestu...“ (Nu 14,18)

¹¹⁸ „...vinu otců stíhá na synech do třetího i čtvrtého pokolení.“ (Nu 14,18)

2.2.3. Formule v Deuteronomiu

Formule, obsažená v Dt 5,9-10, je shodná s formulí v Ex 20. Také ona je pronesena v souvislosti se zákazem zobrazování model: לא-תשתחוו להם ולא תעבדם כי אנכי יהוה אלהיך אל קנא-פקד עון אבות על-בנים ועל-שלישים ועל-רבעים לשנאי ועשה חסד לאלפים-לאהבי ולשמרי מצותו ¹¹⁹ (מצותי) לא תשא את-שם-יהוה אלהיך לשווא כי לא ינקה יהוה את אשך-ישא את-שמו לשווא

Obdobně, jako v dekalogu zařazeném v Exodu, nacházíme i v dekalogu Deuteronomia poněkud jiný akcent oproti textu liturgické formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7. Hospodin se zde popisuje jako horlivý, který stíhá vinu otců na synech, vnucích a pravnucích, avšak pouze na těch, kteří ho nenávidí.

Další analogickou formulí k Ex 34,6-7 je formule v Dt 7,9-10:

יהוה אלהיך הוא האלהים (A)¹²⁰

האל הנאמן (B)¹²¹

שמר הברית והחסד לאהביו ולשמרי מצותו לאלף דור (D)¹²²

ומשלים לשנאי אל-פניו להאבדו לא יאחר לשנאו אל-פניו ישלם-לו (D)¹²³

Tato formule akcentuje Boží věrnost (האל הנאמן) a smlouvu (הברית). Akcentem na smlouvu se tato formule liší od formule základní, v níž se o smlouvě nehovoří. O smlouvě se v případě základní formule hovoří teprve v Ex 34,10: „Hospodin odpověděl: „ויאמר הנה אנכי ברית נגד כל-עמך אעשה נפלאות אשר לא-נבראו בכל-הארץ ובכל-הגוים וראה כל-העם אשר-אתה בקרב את-ברית נגד כל-עמך אעשה נפלאות אשר לא-נבראו בכל-הארץ ובכל-הגוים וראה כל-העם אשר-אתה בקרב את-¹²⁴ Tento text o uzavření smlouvy náleží ke kontextu formule a lze předpokládat, že pochází z dřívější doby než základní formule (Ex 34,6-7), která byla zřejmě do tohoto textu následně včleněna.

Formule v Dt 7,9-10 se svým důrazem na smlouvu, kterou Hospodin uzavřel se svým lidem, je pravděpodobně (obdobně jako kontext základní formule Ex 34,6-7 tj. zejména Ex 34,10) starší než formule v Ex 34,6-7.

¹¹⁹ „Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já Hospodin, tvůj Bůh, jsem Bůh žárlivě milující. Stíhám vinu otců na synech i do třetího a čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“ (Dt 5,9-10)

¹²⁰ „...Hospodin, tvůj Bůh, je Bůh...“ (Dt 7,9)

¹²¹ „...že Bůh věrný...“ (Dt 7,9)

¹²² „...zachovávající smlouvu a milosrdenství do tisícého pokolení těm, kteří ho milují a dbají na jeho přikázání.“ (Dt 7,9)

¹²³ „Avšak tomu, kdo ho nenávidí, odplácí přímo a uvrhne ho do záhuby. Nebude odkládat; tomu, kdo ho nenávidí, odplatí přímo.“ (Dt 7,10)

¹²⁴ „Hle, uzavírám s vámi smlouvu . Před veškerým tvým lidem učiním podivuhodné věci, jaké nebyly stvořeny na celé zemi ani mezi všemi pronárody. Všechn lid, uprostřed něhož jsi uvidí Hospodinovo dílo; neboť to, co já s tebou učiním, bude vzbuzovat bázeň.“ (Ex 34,10)

Další formule, obsažená v Dt 4,31 úzce souvisí s textem uvedeným v Dt 4,24:

כִּי אֵל רַחוּם (B)¹²⁵

יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (A)¹²⁶

a

יְהוָה אֱלֹהֶיךָ (A)¹²⁷

אֵשׁ אֲכָלָהּ הוּא אֵל קָנָן (C)¹²⁸

Podle biblického podání pronesl slova, uvedená v Dt 4,31, Mojžíš při pobytu v Zajordání (v údolí naproti Bét – peoru) v době po vyjití z Egypta. Z hlediska literární kritiky je text zařazován do rozsáhlého úvodního oddílu knihy Deuteronomium (Dt 1,6 – 4,40). Text je předkládán čtenáři jako první Mojžíšova řeč, která následuje po úvodním nadpisu a údajích o době a místě Mojžíšova proslovu. Text první Mojžíšovy řeči patří k druhé recenzi Deuteronomia, jež vznikla v době vyhnanství. Tento oddíl přináší znovu některá jahvistická a elohistická vyprávění z knihy Exodus a Numeri, redigovaná z poněkud odlišného zorného úhlu (zdůrazňuje vyvolení Izraele, Boží prozřetelnost, blízkost Boha a darování zaslíbené země Izraeli).

Kontext formule (zejména vv. 27-28) navozuje dojem, že motivací autora byly jeho vlastní těžké situace. Pravděpodobně šlo o hořkou osobní zkušenost z období babylonského zajetí po r. 586 př.n.l.¹²⁹ Tehdy se vytvářela jistota, že sliby dané Mojžíšovi nemůže porušit ani vzpoura vyvoleného lidu ani hrozivá moc nepřátelských národů, a jistota, že Boží milosrdenství představuje ochranu práv v takových situacích.

Širší kontext výroku tvoří část první řeči Mojžíše z knihy Deuteronomium (Dt 4,9-31). Mojžíš zde mimo jiné učí lid znát zákon (nařízení a práva – náboženské, etické a právní normy pro život vyvoleného lidu), mluví o zvláštnosti Hospodinova zjevení na Chorébu, potěšuje lid a upozorňuje na nebezpečí modloslužby, která by mohla Izrael duchovně zcela rozvrátit.

Text není po stránce gramatické ani obsahové zcela jednotný. Cairns uvádí, že verše napsané v singuláru¹³⁰ jsou všeobecným povzbuzením k věrnosti Boží smlouvě. Verše napsané v druhé osobě plurálu¹³¹ považuje za specifitější, poukazující na určité situace, které nastaly (pobyt na Chorébu, vyjití z Egypta) a uvádějící konkrétní pokyny či příkazy (např. zákaz tesaných soch, uctívání planet atd.). Odmítá však přitom myšlenku, že jde o spojení dvou původně

¹²⁵ „...je Bůh milosrdný...“ (Dt 4,31)

¹²⁶ „...Hospodin, tvůj Bůh...“ (Dt 4,31)

¹²⁷ „...Hospodin, tvůj Bůh...“ (Dt 4,24)

¹²⁸ „...je oheň šírající, Bůh žárlivě milující.“ (Dt 4,24)

¹²⁹ CAIRNS, I. Word and Presence. A Commentary on the Book of Deuteronomy. Edinburgh : The Handsel Press LTD, 1992. s. 60. ISBN 1-871828-17-1, srov. PAYNE, D. F. Deuteronomy. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1985. s. 31. ISBN 0-664-24580-3.

¹³⁰ Např. vv. 9, 10, 19, 21b, 23b, 24

¹³¹ Např. vv. 11-19, 20-21a, 22-23a

samostatných textů. Domnívá se, že plurální oddíly jsou pouze literárně exegetickým komentářem singulárních oddílů.¹³²

Užší kontext výroku představuje oddíl Dt 4,29-40 o znovupřijetí vyvoleného lidu po jeho zavržení. Tento text se, kromě několika málo přerušení,¹³³ jeví jako souvislá pasáž, používající k oslovení druhé osoby singuláru.¹³⁴

Modloslužba a nevěrnost Izraele popsána v předchozím oddílu (vv. 25-28) způsobí, že Hospodin rozptýlí vyvolený lid mezi národy, kde budou sloužit cizím bohům *מַעֲשֵׂה יְדֵי אָדָם עַל* *וְיִרְחוּ*. V této tísni se Izrael znovu rozpomene na svého Boha a začne jej hledat. Co autor chápe tímto „וּבִקְשֶׁתֶם מִשֶׁם אֶת-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם“¹³⁶, není podle von Rada¹³⁷ nikde přesně vysvětleno. Pravděpodobně podle něho nešlo o návrat ke konkrétním kultickým formám, nýbrž o zvláštní spirituální proces, který je nutno vidět v souvislosti s textem proroka Jeremjáše (29,13). V tomto textu se rovněž odráží skutečnost babylonského exilu a vysvětluje se, že Hospodinovým posledním slovem není hněv, nýbrž odpuštění. Payne¹³⁸ chápe obrat „hledat Pána“ jako technický termín, užívaný pro popis putování ke svatostánku. Také on však připouští, že to bylo v té době fyzicky nemožné a obrací se stejně jako Rad k „spirituálnímu putování“ srdce a duše.¹³⁹

Izraeli je dále zaslíbeno, že Hospodin jej nenechá klesnout, nepřipustí jeho zkázu, nezapomene na svou smlouvu - *בְּרִית אֲבֹתֶיךָ אֲשֶׁר נָשָׁבַע כִּי אֶל כַּחוֹם יְהוָה אֱלֹהֶיךָ לֹא יִרְפָּךְ וְלֹא יִשְׁחִיתֶךָ וְלֹא יִשְׁכַּח אֶת* *וּבִקְשֶׁתֶם מִשֶׁם אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ*¹⁴⁰. Tak přináší zdůvodnění pro tvrzení, uvedené ve vv. 29 (*וּבִקְשֶׁתֶם מִשֶׁם אֶת-יְהוָה אֱלֹהֶיךָ*) a 30 (*וּמִצָּאתָ כֹּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים וְשָׁבַת עַד-*) a 30 (*וּמִצָּאתָ כֹּל הַדְּבָרִים הָאֵלֶּה בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים וְשָׁבַת עַד-*)¹⁴¹.

¹³² CAIRNS, I. *Word and Presence. A Commentary on the Book of Deuteronomy*. Edinburgh : The Handsel Press LTD, 1992. s. 57. ISBN 1-871828-17-1.

¹³³ Dt 4,29a; 4,34a

¹³⁴ RAD, G. von. *Deuteronomy. A. Comentary*. Philadelphia : The Westminster Press, 1966. s. 50-51. ISBN 0-664-20734-0.

¹³⁵ „...vyrobeným lidskýma rukama, bohům ze dřeva a z kamene, kteří nevidí a neslyší, nejedí a nečichají.“ (Dt 4,28)

¹³⁶ „...hledáním Hospodina...“ (Dt 4,29)

¹³⁷ RAD, G. von. *Deuteronomy. A. Comentary*. Philadelphia : The Westminster Press, 1966. s. 50-51 ISBN 0-664-20734-0; CAIRNS, I. *Word and Presence. A Commentary on the Book of Deuteronomy*. Edinburgh : The Handsel Press LTD, 1992. str. 61. ISBN 1-871828-17-1.

¹³⁸ PAYNE, D. F. *Deuteronomy*. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1985. s. 31-32. ISBN 0-664-24580-3.

¹³⁹ PAYNE, D. F. *Deuteronomy*. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1985. s. 32. ISBN 0-664-24580-3.

¹⁴⁰ „...Hospodin, tvůj Bůh, je Bůh milosrdný, nenechá tě klesnout a nepřipustí tvou zkázu, nezapomene na smlouvu s tvými otci, kterou jim potvrdil přísahou.“ (Dt 4, 31)

¹⁴¹ „Odtamtud budete hledat Hospodina, svého Boha; nalezněš ho, budeš-li ho opravdu hledat celým svým srdcem a celou svou duší. Ve svém souzení, až tě v posledních dnech toto všechno stihne, navrátíš se k Hospodinu, svému Bohu, a budeš ho poslouchat.“ (Dt 4, 29-30)

Ačkoliv jsou verše v Dt 4,31 a v Dt 4,24 z hlediska kontextu a formy (nabádání určené lidu) obdobné, je při zkoumání jejich obsahu patrné určité vzájemné napětí. Toto napětí spočívá v současném vyjádření Hospodinovy milosti (Dt,4,31) a Hospodinovy zničující žárlivosti (Dt 4,24).

Tím je dána potřeba zkoumat formuli milosti, uvedenou v Dt 4,31: כִּי אֶל רְחוּם הַנְּהַלְתָּ אֱלֹהֶיךָ¹⁴² v souvislosti s textem v Dt 4,24, který popisuje Hospodinovu zničující žárlivost כִּי הַנְּהַלְתָּ אֱלֹהֶיךָ אֶל קִנְיָאֵן¹⁴³. Zdánlivé obsahové napětí těchto veršů je ještě dále zvyšováno protikladným tvrzením verše 31 o tom, že Hospodin Izrael nezničí a vv. 26-28, kde je zkáza Izraele popsána.

Z kontextu lze dovodit, že za výše uvedenými texty stojí promyšlená teologická koncepce. Lid nesmí porušovat zákon a zapomínat na smlouvu s Hospodinem, protože Hospodin je Bohem trestajícím („zničující žárlivost“). Při protivení se Hospodinově vůli Hospodin lid vyhladí či rozptýlí. Neuposlechne-li lid varování a ocitne se v této hrozné situaci, zbývá mu ještě naděje. Vráti-li se k Hospodinu (bude činit pokání), Hospodin mu odpustí a nepřipustí jeho zkázu, protože Bůh je milosrdný. Právě toto je hlavní linie, jíž je vyjadřována podstata milosrdenství Boha, obsahující milosrdenství spojené s pozitivně působící „zničující žárlivostí“. Vyjádřením této hlavní linie je vysvětleno zdánlivé napětí mezi textem Dt 4,24 a textem Dt 4,31.

Zdánlivost uvedeného napětí vyplývá z rozdílného pojetí žárlivosti v biblickém textu na straně jedné a v běžném slova smyslu na straně druhé. Žárlivost v běžném pojetí je z psychologického hlediska tvořena směsicí různých emocí. S. Freud např. považoval žárlivost za směs zármutku a nenávisti, Plutchik ji považoval za směs hněvu a strachu. Obsah pocitu žárlivosti určují její souvislosti s interpersonálními vztahy. Motivy žárlivosti v tomto smyslu mohou být majetnické, dále obavy ze zesměšnění, komplex méněcennosti apod.¹⁴⁴

Starohebrejské chápání žárlivosti však zná žárlivost nejen v tomto negativně se projevujícím smyslu, ale současně ve smyslu plně pozitivním, jak jej lze vysledovat z posuzovaného biblického textu. Takto pozitivně působící žárlivost se projevuje v tom, že ať je to člověk nebo Bůh, pečuje o vztahy založené na Boží smlouvě a chrání je. Ve vztazích mezi lidmi jde v tomto pojetí žárlivosti o snahu ochránit vztah s partnerem před porušením a nečistotou. Ve vztahu mezi Bohem a člověkem chrání Bůh svůj vztah s Izraelem proti porušení smlouvy. Žárlivost v tomto starohebrejském smyslu je vlastně pozitivní vlastností. Ze strany Boží přináší ochranu a péči o člověka. Ze strany člověka přináší v mezilidských vztazích péči a ochranu vůči druhému

¹⁴² „Vždyť Hospodin, tvůj Bůh, je Bůh milosrdný...“ (Dt 4,31).

¹⁴³ „Neboť Hospodin, tvůj Bůh, je sžírající oheň, Bůh přísný.“ (Dt 4,24); srov. Dt 5,9; 6,15; 32,16; 32,21; Ex 20,5; Ex 34,14; Nu 25,11; Ez 8,3-5; Za 1,14 apod.

¹⁴⁴ Nakonečný k této tématice upozorňuje (NAKONEČNÝ, M. Lidské emoce. Praha : Academia, 2000. s. 315-316. ISBN 80-200-0763-6) na práce Freuda (FREUD, S. Entwurf einer Psychologie. Wien – Leipzig, 1895.) a Plutchika (PLUTCHIK, R. Emotion. A psychoevolutionary synthesis. New York, 1980.).

člověku a ve vztahu k Bohu poslušnost a úctu. Dnešní čtenář, který by v uvedeném textu nevnímal žárlivost v biblickém pojetí (nýbrž v běžném současném smyslu), nacházel by rozpor, neboť by nedokázal sjednotit Hospodinovu žárlivost a Hospodinovu milost. Pro člověka žijícího v babylonském exilu však nepředstavovala formulace těchto dvou výroků myšlenkový rozpor, ale naopak neodlučitelnou vzájemnou jednotu Hospodinových vlastností (Hospodinovy lásky a žárlivosti, milosti a spravedlnosti, odpuštění a trestu). Tento člověk je totiž vychováván mimo jiné i setkáváním (zejména v rámci liturgie) s obsahem milosti vyjádřené v Ex 34,6-7 ; jejíž výchovný úmysl a význam je zřejmý.

Spojení obou složek Hospodinovy milosti a spravedlnosti v uvedených biblických textech navozuje myšlenku, že v nich jde o určitý odkaz či narážku na liturgickou formuli milosti a spravedlnosti (v plném znění uvedenou v Ex 34,6-7). Tato narážka měla vyvolanému lidu osvětlit plnost či úplnost Božího milosrdenství.

Z hlediska struktury zkoumané formule milosti je nápadné, že רחום zde stojí samostatně, bez svého obvyklého spojení s חַסֵּד , obdobně jako v textu Ž 78,38).¹⁴⁵ Knapp to vysvětluje tím, že spíše než o samostatnou formuli milosti jde v tomto případě o narážku na liturgickou formuli milosti a spravedlnosti (v plném znění uvedenou v Ex 34,6-7), jejíž pomocí chtěl autor učinit vyvolanému lidu Boží milosrdenství srozumitelným.¹⁴⁶

2.2.4. Formule v prorockých knihách

V Předních prorocích jsou formule milosti a spravedlnosti aplikovány, aniž by byly *expressis verbis* vyjadřovány. V Zadních prorocích se navíc k uvedenému tématu dochovala řada textů, které polemizují s možností trestat syny za vinu otce. Důvod k tomuto posunu není zcela zřejmý. Mohlo jít o změnu životních podmínek. Nově utvářená společnost v babylónském exilu již nevytvářela tak pevné svazky, jako tomu bylo v palestinských „velkorodinách“, kde jejich členové za sebe navzájem ručili svým životem. Tato změna však mohla být také způsobena posunem v aplikaci práva, když se projevila snaha právo Boží (trestat vinu na synech a vnucích) prosazovat jako právo lidských soudců. V některých textech navíc ani nejde o konstatování stavu, který nastal, nýbrž o vizi týkající se budoucnosti.

¹⁴⁵ Spojení termínů רחום a חַסֵּד můžeme nalézt např. v Ex 34,6; Jl 2,13; Jon 4,2; Ž 86,15; 2Pa 30,9; Neh 9,17 apod.

¹⁴⁶ KNAPP, D. Deuteronomium. Literarische Analyse und theologische Interpretation. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. s. 96. ISBN 3-525-87388-3.

Mezi nejdůležitější polemiky prorockých knih vůči druhé části formule milosti a spravedlnosti patří texty:

- Jr 31,29-30¹⁴⁷

בְּיָמִים הָהֵם לֹא-יִאמְרוּ עוֹד אָבוֹת אֲכָלוּ בֶסֶר וְשָׂנִי בָנִים תִּקְהֶינָה (v.29),

כִּי אִם-אִישׁ בְּעוֹנוֹ יָמוּת כָּל-הָאָדָם הָאֵל כֹּל הַבֶּסֶר תִּקְהֶינָה שָׂנִי (v.30);

- Ez 18,2-4¹⁴⁸

מֵה-לָכֶם אַתֶּם מְשָׁלִים אֶת-הַמֶּשֶׁל הַזֶּה עַל-אֲדָמַת יִשְׂרָאֵל לֵאמֹר אָבוֹת יֹאכְלוּ בֶסֶר וְשָׂנִי הַבָּנִים תִּקְהֶינָה (v.2),

חִי-אֲנִי נָא אִם אֲדַנִּי יְהוָה אִם-יִהְיֶה לָכֶם עוֹד מֶשֶׁל הַמֶּשֶׁל הַזֶּה-בְּיִשְׂרָאֵל (v.3),

הֵן כָּל-הַנְּפֹשׁוֹת לִי הֵנָּה כְּנָפֶשׁ הָאָב וְכְנָפֶשׁ הַבֵּן לִי-הֵנָּה הַנְּפֹשׁ הַחַטָּאת הִיא תָמוּת (v.4);

- Ez 18,19-21¹⁴⁹

וְנֹאמַרְתֶּם מִדַּע לֹא-נִשְׂא הַבֵּן בְּעוֹן הָאָב וְהַבֵּן מִשְׁפֹּט וּבְדָקָה עָשָׂה אֶת כָּל-חֻקוֹתַי שֶׁמֶר וַיַּעַשֶׂה אִתָּם-חַיָּה יִהְיֶה (v.19),

הַנְּפֹשׁ הַחַטָּאת הִיא תָמוּת בֶּן לֹא-יִשָּׂא בְּעוֹן הָאָב וְאָב לֹא יִשָּׂא בְּעוֹן הַבֵּן--צַדִּיקַת הַצַּדִּיק עָלָיו תִּהְיֶה וְרָשָׁעַת רָשַׁע

הַנְּפֹשׁ עָלָיו תִּהְיֶה (v.20),

וְהַרְשָׁע כִּי יָשׁוּב מִכָּל-חַטָּאתוֹ אֲשֶׁר עָשָׂה וְשָׁמַר אֶת-כָּל-חֻקוֹתַי וַיַּעַשֶׂה מִשְׁפֹּט וּבְדָקָה-חַיָּה יִהְיֶה לֹא יָמוּת (v21).

Tento polemický motiv je však doložen již v textu Deuteronomia (Dt 24,16):

לֹא-יוֹמְתוּ אָבוֹת עַל-בָּנִים וּבָנִים לֹא-יוֹמְתוּ עַל-אָבוֹת אִישׁ בְּחֻטְאוֹ יוֹמְתוֹ ¹⁵⁰.

V těchto textech je zdůrazněna individuální odpovědnost v kontrastu s texty Dt 5,9; Ex 34,7; Joz 7,24; 2S 21,1-9, obrazujícími starší praxi, kdy byly pro hřích jednotlivce vyhlazovány celé rodiny. Pozdější texty potvrzují zásadu individuální odpovědnosti (srov. Jr 31,29-30), případně popisují její užití v praxi (srov. 2Kr 14,6). Nejrozsáhlejší rozvinutí tématu individuální odpovědnosti je uvedeno v knize proroka Ezechiele 14,12-20; 18,2-21 (viz výše). Synové sice nebudou trestáni za své otce, ale ani spravedliví otcové nezachrání své hříšné syny. „Nikdo z lidí nemůže vykoupit z hříchu ani svého bratra (Ž 49,8). Vykoupení je pouze darem Boží milosti“.¹⁵¹ Kolektivní odpovědnost je v pozdějších textech již vztahována pouze na nepřátele (Est 9,13n, Da 6,25).

¹⁴⁷ „V oněch dnech už nebudou říkat: »Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby«, nýbrž každý zemře pro vlastní nepravost. Každému, kdo jí nezralé hrozny, budou trnout zuby.“ (Jr 31,29-30)

¹⁴⁸ „Co si myslíte, když říkáte o izraelské zemi toto přísloví: »Otcové jedli nezralé hrozny a synům trnou zuby«? Jakože jsem živ, je výrok Panovníka Hospodina, toto přísloví se už nebude mezi vámi v Izraeli říkat. Hle, mně patří všechny duše; jak duše otcova, tak duše synova jsou mé. Zemře ta duše, která hřeší. (Ez 18,2-4)

¹⁴⁹ „Vy však říkáte: »Proč nepyká syn za otcovu nepravost?« Bude-li syn jednat podle práva a spravedlnosti, dbát na všechna má nařízení a plnit je, jistě bude žít. Duše, která hřeší, ta umře; syn nebude pykat za nepravost otcovu a otec nebude pykat za nepravost synovu; spravedlnost zůstane na spravedlivém a zvůle zůstane na svévolníkovi. Kdyby se svévolník odvrátil ode všech svých hříchů, jichž se dopouštěl, a dbal by na všechna má nařízení a jednal podle práva a spravedlnosti, jistě bude žít, nezemře.“ Ez 18,19-21

¹⁵⁰ „Neбудou usmrcováni otcové za syny a synové neбудou usmrcováni za otce, každý bude usmrcen pro vlastní hřích.“ (Dt 24,16)

¹⁵¹ BIČ. M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Ezechiel - Daniel. sv. 13. Praha : Kalich, 1984. str. 68.

Kromě polemiky s druhou částí formule milosti a spravedlnosti se však v Zadních prorocích nezachovaly samotné formule milosti a spravedlnosti. Některé texty se jí ovšem obsahově značně přibližují. Např. v rámci modlitby proroka Jeremjáše (32,18) je uvedeno:

עֲשֵׂה חֶסֶד לְאֲלֵפִים (B)¹⁵²

וּמִשְׁלָם עֵוֹן אָבוֹת אֶל-חֵיק בְּגִיחֵם אֶחְרִיהֶם (D)¹⁵³

V knihách Malých proroků se formule milosti (a obdobné texty) vyskytují poměrně často. Mezi nejdůležitější texty patří:

- poexilní¹⁵⁴ text z knihy proroka Joele 2,13, který je pravděpodobně popisem lidové smuteční slavnosti.:

וְשׁוּבוּ אֶל-יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם (A)¹⁵⁵

כִּי-חֲנוּן וְרַחוּם הוּא-אֲרַךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וְנָחֵם עַל-הַרְעָה (B)¹⁵⁶

- poexilní¹⁵⁷ text v rámci modlitby proroka Jonáše 4,2:

אֶל-יְהוָה חֲנוּן וְרַחוּם אֲרַךְ אַפַּיִם וְרַב-חֶסֶד וְנָחֵם עַל-הַרְעָה (B)¹⁵⁸

- text¹⁵⁹ v rámci prosby proroka Micheáše o znamení Boží věrnosti:

מִי-אֵל כְּמוֹךָ נִשְׂא עֵוֹן וְעַבֵּר עַל-פְּשָׁע לְשִׂאֲרֵית נַחֲלָתוֹ לֹא-הִחֲזִיק לְעַד אֲפֹ כִּי-חֶפֶץ חֶסֶד הוּא¹⁶⁰

- poexilní text¹⁶¹ v rámci žalmu, který tvoří úvod ke knize proroka Nahuma 1,2-3

אֵל קְנוּא וְנִקָּם יְהוָה נִקָּם יְהוָה וּבִעַל חֲמָה (A)¹⁶²

נִקָּם יְהוָה לְצָרָיו וְנוֹטֵר הוּא לֹא יִבְיִי (D)¹⁶³

יְהוָה אֲרַךְ אַפַּיִם וּגְדוּל- (וְגִדְל-) כֹּחַ (B)¹⁶⁴

וְנִקָּה לֹא יִנְקָה יְהוָה (C)¹⁶⁵.

Z uvedeného je patrné, že i v prorockých knihách se vyskytují zkoumané formule milosti a spravedlnosti, popřípadě jejich aplikace. Struktura těchto formulí však není (až na výjimky) tak složitá jako struktura obdobných formulí v Tóře. Převládají jednočlenné a dvojčlenné formule s

¹⁵² „Prokazuješ milosrdenství tisícům...“ (Jr 32,18)

¹⁵³ „...a splácíš nepravost otců do klína jejich synů, kteří přijdou po nich...“ (Jr 32,18)

¹⁵⁴ Většina badatelů se domnívá, že v tomto případě jde o poexilní text, i když existují i zastánci významně starší datace textu (Bič, de Wette)

¹⁵⁵ „...navraťte se k Hospodinu, svému Bohu...“ (Jl 2,13)

¹⁵⁶ „...je milostivý a plný slitování, shovívavý a nejvyšší milosrdný. Jímá ho lítost nad každým zlem.“ (Jl 2,13)

¹⁵⁷ Většina moderních badatelů řadí tento text do doby perské nebo raně helénistické, někteří zdůrazňují souvislost s deuteronomistickou tradicí a považují text za starší.

¹⁵⁸ „...Bůh milostivý a plný slitování, shovívavý a nesmírně milosrdný, že tě jímá lítost nad každým zlem.“ (Jon 4,2)

¹⁵⁹ Doba vzniku tohoto textu je nejasná, pouze malá část badatelů se přiklání k poexilnímu původu textu.

¹⁶⁰ „Kdo je Bůh jako ty, který snímá nepravost, promíjí nevěrnost pozůstatku svého dědictví! Nesetrvává ve svém hněvu, neboť si oblíbil milosrdenství.“ (Ml 7,18)

¹⁶¹ Datování tohoto textu je sporná, většina badatelů se však domnívá že jde o text poexilní

¹⁶² „Hospodin je Bůh žárlivý a mstitel. Mstitel je Hospodin, vládce rozhořčený...“ (Na 1,2)

¹⁶³ „...Pomstou stíhá Hospodin své protivníky, hněvem pronásleduje nepřátele.“ (Na 1,2)

¹⁶⁴ „Hospodin je shovívavý a velkorysý...“ (Na 1,3)

¹⁶⁵ „...ale viníka bez trestu neponechá.“ (Na 1,3)

důrazem na Boží milosrdenství (výjimkou je Jr 32,18). Členitější formule, kde je rovnováha mezi Božím milosrdenstvím a spravedlností, jsou spíše výjimkou (Na 1).

2.2.5. Formule ve Spisech

Ve Spisech jsou doloženy zejména kratší tvary formule milosti a spravedlnosti (AB, BA, B) a ustálená slovní spojení (רחום חנון), přičemž jsou uváděny pouze ty části formule, které vyjadřují Boží milost. Nepřítomnost části formulí vyjadřující Boží spravedlnost však neznamená, že by ji Spisy nezmiňovaly vůbec (viz kontext jednotlivých formulí). Většinou jde o texty, užívané k liturgickým účelům.

Nejčastěji se zkoumané tvary vyskytují v Knize žalmů. Všechny žalmy, kde se tyto tvary objevují, vznikly teprve v době po babylónském exilu. Ustálené spojení רחום חנון bývá doplněno nejen ustáleným slovním spojením וְאֵת רַב־חַסְדֹּךָ אֲפִים וְאֵת רַב־חַסְדֹּךָ אֲפִים, ale i pojmem וְצַדִּיק (např. v textu Ž 112,4 je uvedeno: חנון וְצַדִּיק וְרַחֻם וְצַדִּיק,¹⁶⁶ v textu Ž 116,5 je uvedeno: חנון וְצַדִּיק וְרַחֻם וְצַדִּיק.¹⁶⁷).

Formule (příp. jejich části) jsou ve Spisech uvedeny např.

- v poexilním textu 2Pa 30,9 (חנון וְרַחֻם וְהָאֱלֹהִים),¹⁶⁸ který jako součást velkého chronistického díla popisuje judské dějiny do babylónského exilu,
- v poexilním textu Neh 9,17 (וְאֵת רַחֻם חַנוּן וְסִלְיָחוֹת חַנוּן וְרַחֻם אֲרַךְ-אֲפִים וְרַב־חַסְדֹּךָ (חֶסֶד)),¹⁶⁹ který je uveden v rámci žalmu (Ž 9,6-37) jenž následuje po zmínce o slavnosti stánku¹⁷⁰ a postním svátku,¹⁷¹
- v textu Ž 86,15 (וְאֵת רַחֻם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ וְרַחֻם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ וְרַחֻם אֲדֹנָי אֱלֹהֵינוּ),¹⁷² který vznikl po babylónském exilu,¹⁷³ pravděpodobně v helénistickém období.¹⁷⁴ Hymnické vložky, chvály a citace jiných textů jsou dokladem toho, že tento žalm byl užíván při bohoslužbě,

¹⁶⁶ „milostivý, plný slitování, spravedlivý.“

¹⁶⁷ „Hospodin je milostivý, spravedlivý...“

¹⁶⁸ „Vždyť Hospodin, váš Bůh, je milostivý a slitovný...“

¹⁶⁹ „...Ty jsi však Bůh ochotný odpouštět, milostivý a soucitný, shovívavý a nesmírně milosrdný...“

¹⁷⁰ Neh 8,13-18

¹⁷¹ Neh 9,6-37

¹⁷² „Ty však, Panovníku, jsi Bůh slitovný a milostivý, shovívavý, nejvyšš milosrdný, věrný.“

¹⁷³ GERSTENBERGER, E. S. Psalms. Part 1. With an introduction to cultic poetry. Grand Rapids : William B.

Eerdmans, 1988. str. 29. ISBN 0-8028-0255-9.

¹⁷⁴ Jeruzalémská bible. Žalmy. IX. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2. české vyd. Praha : Krystal, 1998. s. 131. Orig.: La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. ISBN 80-85929-07-4.

- v poexilním¹⁷⁵ textu Ž 103,8 (רַחוּם וְחַנּוּן יְהוָה אֲרַךְ אַפַּיִם וְרַב-חַסָּד)¹⁷⁶, který je výkladem a rozpracováním formule milosti a spravedlnosti z Ex 34,6-7. Důraz je v tomto výkladu položen zejména na atributy milosrdenství,
- v textu Ž 145,8 (חַנּוּן וְרַחוּם יְהוָה אֲרַךְ אַפַּיִם וְגַדְל־חַסָּד)¹⁷⁷, který stejně jako žalmy předchozí vznikl v době poexilní¹⁷⁸ a patří k nejmladší části žaltáře. Užíval se pravděpodobně jako modlitba při jídle. „Podle důrazu na Boží kralování, na požehnání žně, a na Boží skutky se vyslovuje domněnka, že patřil k podzimním slavnostem (Weiser), které byly současně slavnostmi nastolovacími (Schmidt). Jiní badatelé jsou odlišných názorů (např. Kraus).“¹⁷⁹ Jedinou zvláštností, pokud jde o zkoumanou problematiku, je skutečnost, že namísto obvyklého רַב-חַסָּד užívá uvedený žalm variantu „גַּדְל־חַסָּד“. Tento rozdíl však nemá žádné teologické důsledky pro výklad zkoumané formule. Skutečnost, že Bůh je milostivý a spravedlivý, je v kontextu této formule dotvrzována připomínkou mocných Božích skutků.

Souhrnem lze říci, že v Psané Tóře jsou z hlediska obsahu a formy zachovány různé varianty formule milosti a spravedlnosti. Z hlediska obsahu se ve starších variantách jednoznačně prosazuje reverzibilita: Boží jednání vůči člověku závisí na chování člověka. Bůh je až do tisícího pokolení milosrdný vůči těm, kteří ho milují a dbají na jeho přikázání, ale bez odkladu trestá ty, kteří ho nenávidí. Ve formuli Ex 34,6-7 je však tato reverzibilita překonána. Milost je zaslíbená tisícům pokolení bez ohledu na jejich konání.

Z hlediska formy mohou být zkoumané formule členěny (včetně souvisejících paralelních i protikladných textů) podle svého vztahu ke třem základním částem formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 (viz výše) nebo podle jejich vztahu k atributům Boží milosti a spravedlnosti takto:

- formule milosti bez odkazu na trest,
- formule milosti omezující trest,
- formule (resp. pevná slovní spojení) spravedlnosti bez odkazu na atributy Boží milosti,
- formule (resp. pevná slovní spojení) spravedlnosti, které omezují milost,
- formule, které kombinují předchozí varianty.

¹⁷⁵ GERSTENBERGER, E. S. Psalms. Part 1. With an introduction to cultic poetry. Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1988. str. 29. ISBN 0-8028-0255-9.

¹⁷⁶ „Hospodin je slitovný a milostivý, shovívavý, nejvyšš milosrdný;“

¹⁷⁷ „Hospodin je milostivý, plný slitování, shovívavý a nesmírně milosrdný...“

¹⁷⁸ GERSTENBERGER, E. S. Psalms. Part 1. With an introduction to cultic poetry. Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1988. str. 29. ISBN 0-8028-0255-9.

¹⁷⁹ BÍČ, M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Žalmy. sv. 9. Praha : Kalich, 1975. s. 531.

Existuje také jiná možnost strukturování zkoumaných formulí, která vychází z předpokladu, že lze nalézt původní základní tvar zkoumaných formulí, k němuž se postupně připojovaly další části, které tento základ rozvíjely či interpretovaly. Takovým základem by mohlo být např. ustálené slovní spojení: כְּרוּם (חַנּוּן). Toto spojení se v Psané Tóře vyskytuje i samostatně, a to zejména ve třetí části kánonu (převážně v poexilních žalmech). Lze dovodit, že spojení těchto dvou slov vzniklo v době, kdy byl již zcela setřen jejich původní významový rozdíl a jejich spojení se užívalo pouze ke zdůraznění Božího milosrdenství, anebo z důvodů zvukomalebných. Tato zvukomalebnost měla nepochybně velký význam v liturgii, při níž byly formule používány. K uvedenému jednoduchému základu formulí, který vyjadřoval Boží milosrdenství, byly pak přičleňovány další části. Interpretovaly toto Boží milosrdenství (jako milost, věrnost, pravdivost a pod.) nebo je doplňovaly o ideu Boží spravedlnosti, která odpouští ale neoponechává bez trestu. Členění zkoumaných formulí podle tohoto historicko-kritického hlediska by bylo velmi problematické, především vzhledem k četným nejasnostem v datování textu resp. jeho částí. Na základě dochovaných pramenů totiž nelze s jistotou rekonstruovat ani původní tvar formule, ani způsob a charakter růstu formulí do současné podoby.

2.2.6. Formule v pozdějších židovských textech

V předchozím textu jsem členila základní zkoumanou formuli v Ex 34,6-7 a v ní vyjádřené Boží vlastnosti z hlediska zpracování dvou velkých teologických témat (téma milosti - odpuštění a téma spravedlnosti - soudu) na tři základní části. Jde o úvod formule, vyjádření Božího milosrdenství a vyjádření Boží spravedlnosti. Není to však jediný možný přístup k členění formule. Lze to především dokumentovat na podstatně detailnějším členění formule v textech rabínské tradice. V těchto textech je třicet dva slov liturgické formule milosti a spravedlnosti rozděleno do třinácti skupin, z nichž každá reprezentuje jeden z Božích atributů. Toto členění se stalo také základem pro název formule v židovské tradici: „Třináct atributů Božího milosrdenství“ (שלוש עשרה מידות הרחמים).¹⁸⁰ Těchto třináct vlastností konstituuje Boží svatost. Žádná z nich však nepopisuje Boží esenci. Všechny vyjadřují způsob Božího jednání s člověkem. Boží svatost v tomto smyslu slova se již v biblických dobách stala ideálním vzorem pro veškeré konání člověka a jeho usilování o svatý život. Jde jednak o aktivní konání dobra, spravedlnosti a

¹⁸⁰ FOX, E. Genesis and Exodus. New York : Schocken Books, 1990. s. 421. ISBN 0-805-20994-8; EPSTEIN, I. Judaism. A Historical Presentation. Great Britain : Cox a Wyman, 1977. s. 28-29.

pod. vlastními skutky, jednak o oddělení se od zlého, nečistého a hříšného, tedy o projevy intolerance ke zlu, které musí být zničeno.¹⁸¹

Zjevení třinácti atributů Božího milosrdenství Mojžíšovi je v rabínské tradici popisováno následovně: Židé v době, kdy Mojžíš vystoupil na horu, aby se setkal s Hospodinem a převzal od něj desky Zákona, spáchali hřích se sochou zlatého býčka. Hospodin chtěl podle smluvních podmínek lid zničit a vytvořit si z Mojžíše lid nový. Mojžíš před Hospodinem tuto možnost odmítl, obhajoval lid a snažil se pro něj znovu získat Boží přízeň וַיֹּאמֶר הֲנֶה אֶל-מִשְׁפַּחַתְּךָ אֶת-הַדְּבָר הַזֶּה אֲשֶׁר וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעְבִּיר בְּךָ- (v.18), וַיֹּאמֶר הֲרֵאֵנִי נָא, אֶת-כַּבְּדֶךָ (v.17), וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעְבִּיר בְּךָ- (v.19).¹⁸²

Původní smlouva byla anulována a desky, které ji měly symbolizovat, byly rozbity.¹⁸³ Podle midraše Mojžíš „rozbil desky...“, a tím se připojil k viníkům. Řekl poté Hospodinu: Oni spáchali hřích a tak i já, který jsem rozbil desky Zákona. Jestliže jim odpustíš, odpusť i mně. Jestliže jim neodpustíš, neodpouštěj ani mně, ale vymaž mě z tvé Knihy.¹⁸⁴ Mojžíš chtěl tímto sepětím svého osudu s osudem lidu naklonit Boží rozhodnutí ve prospěch milosti. Mojžíšovou nejuvroučnější prosbou a přáním v rozmluvě s Hospodinem bylo, aby Izrael navěky zůstal Božím lidem nezávisle na přísnosti Božího nároku, mravní úrovni Izraele a jeho schopnosti tomuto nároku dostát. Bůh ihned odpověděl: Hle, ujednám smlouvu, před vším lidem tvým učiním zázraky, které se nestaly na celé zemi a mezi všemi národy (34,10). Targum Jonatan hovoří o Božím slibu „nikdy nezaměnit Izrael za jiný národ. Tento slavnostní slib znamenal zrušení hrozby, kterou Hospodin pronesl (33,10), a navždy předurčil budoucnost Izraele.“¹⁸⁵

Porušené smluvní podmínky původní smlouvy mezi Hospodinem a lidem byly obnoveny. Smlouva sice zůstala stejná, ale smluvní podmínky byly změněny, resp. byly oproti předchozím rozšířeny o třináct atributů Božího soucitu (Ex 34,5-8). Hospodin (podle targumu to byla „jeho sláva a dobrota - šechina, kterou zaslíbil...“) přešel kolem Mojžíše.¹⁸⁶ Podle rabiho Jochanana¹⁸⁷ se Bůh zahalil modlitebním šálem (talit) a v roli chazana zjevil Mojžíšovi následujících třináct atributů:¹⁸⁸

¹⁸¹ EPSTEIN, I. Judaism. A Historical Presentation. Great Britain : Cox a Wyman, 1977 s.29

¹⁸² Hospodin Mojžíšovi odpověděl: "Učiním i tuto věc, o které mluvíš, protože jsi u mne našel milost a já tě znám jménem." I řekl: "Dovol mi spatřit tvou slávu!" Hospodin odpověděl: "Všechna má dobrota přejde před tebou a vyslovím před tebou jméno Hospodin. Smiluji se však, nad kým se smiluji, a slituji se, nad kým se slituji." (Ex 33,17-19).

¹⁸³ Ex 32,15-20

¹⁸⁴ Šemot R 46

¹⁸⁵ PAVLÁT, L. Sidra na tento měsíc. Roš chodeš. Věstník ŽNO, 1998, roč. 60, č. 3, str. 5

¹⁸⁶ Ex 34,6

¹⁸⁷ Roš hašana 17b

¹⁸⁸ V židovské tradici existují ještě další způsoby členění atributů. Rabejnu Tam např. člení zkoumanou formuli na následující Boží atributy: וְנִקְחָהּ וּפְשַׁע וְנִשְׂאָנוּ וְחֶסֶד לְאֵלֵינוּ, אֱמֶת, וְרַב-חֶסֶד, אֲרֶךְ אַפַּיִם, חַנוּן, אֵל רַחוּם, יְהוּהוּ, יְהוּהוּ.

- יהוה (atribut, který vyjadřuje, že Hospodin je milosrdný k tomu, kdo ještě nezhrěšil);
- יהוה (opakování výše zmíněného atributu, které chce dále podle této tradice vyjádřit, že Hospodin je milosrdný i k tomu, kdo zhrěšil, ale činí pokání);
- אל רחום (atribut, který vyjadřuje, že Bůh je soucitný, že jeho moc se manifestuje v jeho soucitu);
- וחנון (atribut, který vyjadřuje, že Bůh je milosrdný i vůči těm, kdo si to nezaslouží);
- ארך אפים (atribut, který vyjadřuje, že Bůh je „pomalý ke hněvu“ a dává hříšnému čas, aby každý svůj zlý čin uvážil a činil pokání);
- רב-חסד (atribut, který vyjadřuje, že Bůh je dobrý vůči spravedlivému i vůči hříšnému a je-li člověk z poloviny dobrý a z poloviny zlý, přiklání se ve svém souzení k té lepší polovině);
- ואמת (atribut, který vyjadřuje, že Bůh je pravdivý, věrný a že plní své sliby, i když si to člověk často vůbec nezasluhuje);
- נצר חסד לאלפים (atribut, který vyjadřuje, že Bůh bere v úvahu zásluhy předků a rozprostírá svou dobrotu po tisíc generací);
- נשא עון (atribut, který vyjadřuje, že Bůh odpouští i předem promyšlené nespravedlivé skutky);
- ופשע (atribut, který vyjadřuje, že Bůh odpouští skutky vzpurného ducha);
- וחטאה (atribut, který vyjadřuje, že Bůh odpouští nespravedlivé skutky a chyby, kterých se člověk dopustil z nedbalosti);
- ונקח לא ינקח (atribut, který vyjadřuje, že Bůh nezruší tresty všech, ale jen těch, kdo budou činit pokání);
- פקד עון (atribut, který vyjadřuje, že Bůh bude trestat nepravosti otců na dětech a na dětech dětí do třetí a čtvrté generace, jestliže děti budou ve svém životě následovat příkladu svých zkažených předků. Postaví-li se proti jejich způsobu života a budou-li činit pokání, Bůh jejich modlitby vyslyší).

Zjevením těchto atributů podle rabiho Jochanana¹⁸⁹ Bůh Mojžíšovi slíbil pro lid odpuštění, když poté co zhrěšili, vykonají pokání. Slibem, že „opakování“ třinácti atributů nezůstane nikdy nevyslyšeno, byla podle rabiho Jehudy¹⁹⁰ uzavřena smlouva mezi Bohem a Izraelem. Ve zmíněném „opakování“ se však nejedná o pouhé modlitební opakování této formule (Talmud neříká: „nechte je odříkat tento pořádek přede mnou“, ale „nechte je udělat...“)¹⁹¹. Jde o ztotožnění se s jejím obsahem ve svém smýšlení, chování i jednání. Proto rabi Chazael vyzývá: „právě tak

¹⁸⁹ Roš hašana 17b

¹⁹⁰ Roš hašana 17b

¹⁹¹ Roš hašana 17b

jako on je nazýván milostivý, tak buďte i vy milostiví; právě tak jako on se nazývá soucitný, tak buďte i vy soucitní; právě tak jako on je nazýván pomalý ke hněvu a oplývající dobrotou, tak buďte i vy pomalí ke hněvu a oplývající dobrotou. Pouze tak bude váš přestupek odpuštěn.“¹⁹²

(Identifikací s Božími vlastnostmi, uvedenými v liturgické formuli milosti a spravedlnosti v textu Ex 34,6-7, je dán základ vzniku odpovědnosti jednotlivce za celé společenství a odpovědnosti celého společenství za každého jednotlivce. Tato vzájemná odpovědnost se projevuje ve třech dimenzích, jejichž prostřednictvím se uskutečňuje vztah člověka k Bohu. Jde o dimenze intelektuální (studium Tóry), emocionální (liturgie) a materiální (skutky milosrdenství).¹⁹³ V této poslední dimenzi má svůj základ i napodobování Boha člověkem: „Napodobování Boha (immitatio dei) má své těžiště ve třech způsobech chování: v konání milosti, v zachovávání práva a ve ctnosti samé.“¹⁹⁴

Člověk tímto způsobem může svou činností způsobit Boží zpřítomnění. Bůh je přítomen tam, kde tři studují Tóru,¹⁹⁵ tam, kde se navštěvují nemocní, tam, kde jsou nazí odíváni a mrtví pohřbíváni. „Šechina je symbolickým obrazem Boží angažovanosti v každodenních krizích lidského života. Žid si je vědom pokračujícího Božího zájmu a starosti o lidstvo tím, že cítí, že Šechina je všude tam, kde se konají etické nebo morální činy.“¹⁹⁶ Podle židovské tradice to byla právě Šechina (božský majestát a sláva), která prošla před Mojžíšem při vyslovení zkoumané formule milosti a spravedlnosti.

Vývoj pojetí Božích atributů v židovské tradici nachází svou „nejpokročilejší a nejradikálnější formulaci“¹⁹⁷ v teologii Moše ben Maimona, kterou se velmi přiblížil stanoviskům a moderním pozicím tzv. negativní teologie.¹⁹⁸ V této teologii se nepřipouští možnost popsat Boha pomocí jeho atributů (přisouditelných vlastností): „Bůh nemá žádnou bytostnou vlastnost v žádné formě a v žádném smyslu, popření tělesnosti implikuje popření vlastností bytosti...“¹⁹⁹ Na základě tohoto předpokladu může být formule z Ex 34,6-7 interpretována Maimonidem tak, že „Mojžíš žádal na Bohu dvě věci... První věc, o kterou Boha žádal, byla, aby mu dal poznat svou pravou bytost. Druhá, o niž ve skutečnosti žádal nejvíce, aby mu umožnil poznat všechny své vlastnosti.

¹⁹² Roš hašana 17b

¹⁹³ „...Svět spočívá na třech věcech – na Tóře, na bohoslužbě a na konání skutků milosrdenství.“ (Pirke Avot 1,2)

¹⁹⁴ NOSEK, B. Rabiho Moše ben Maimona Osm kapitol o lidské duši a mravním chování. 1. vyd. Praha : Sefer, 2001. s. 13. ISBN 80-85924-31-5.

¹⁹⁵ „Kolem těch, kdo studují zákon Bůh přitahuje v budoucím světě provaz milost - חוט של חסד (Chag 12b).

¹⁹⁶ BRESLAUER, S.D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 25. Orig.: A Dictionary of the Jewish-Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

¹⁹⁷ FROMM, E. Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Přel. Z. Fišer. Praha : NLN, 1993. s. 26. Orig.: You Shall Be As Gods. ISBN 80-7106-075-5.

¹⁹⁸ NOSEK, B. Rabiho Moše ben Maimona Osm kapitol o lidské duši a mravním chování. 1. vyd. Praha : Sefer, 2001. s. 12. ISBN 80-85924-31-5.

¹⁹⁹ MAIMONIDES, M. The Guide for the Perplexed. Přel. M. Friedländer. 2. vyd., London : Pardes Publishing House, 1904. str. 67.

Jako odpověď na obě tyto žádosti Bůh slíbil, že mu dá poznat všechny své vlastnosti. Ty však nepozůstávají v ničem jiném než v jeho skutcích.“²⁰⁰ Boží odpověď Mojžíšovi však podle Maimonida nevyklučuje možnost mluvení o Bohu pomocí „negativních atributů“ a „přivlastků činnosti.“²⁰¹

Radikální formulace problému Božích atributů v Maimonidově teologii vedla některé badatele k nepřesnému závěru, že „Maimonidova negativní teologie vede ve svých nejzazších důsledcích – jakkoli Maimonidem neuvažovaných – ke konci teologie.“²⁰² Tito teologové si kladli otázku: „Jak může existovat věda o bohu, když není ničeho, co by člověk mohl o bohu říci nebo myslet? Jestliže bůh sám je nemysliteľný, „skrytý“, „mlčící“ bůh, Nic?“²⁰³ Právě tomuto důsledku se Maimonides snaží vyhnout učením o třinácti Božích atributech na základě tradičního výkladu textu Ex 34,6-7. „Abychom unikli nebezpečí, že se tímto postupem pojem Boha naprosto vyprázdní a stane se už jen nepojmenovatelným čímsi, skoro jakýmsi NIC, uvažuje... o jeho třinácti možných určeních, která odvozuje z rabínské tradice (výkladu Exodu 34,6-7). Tato určení nejsou žádnými atributy, jež by mohly být Bohu antropomorfně připisovány, nýbrž odkazuje se v nich pouze na Boží účinky, rozeznatelné ve světě, který on sám stvořil.“²⁰⁴

Teologie,²⁰⁵ která dala vzniknout výše zmíněnému výkladu liturgických formulí milosti a spravedlnosti, se snažila vyřešit otázky a problémy, které v průběhu postupné exegetické a hermeneutické práce s těmito texty vznikaly. Již v době biblické si autoři kanonického textu uvědomili mnohé problémy, které text liturgické formule milosti a spravedlnosti přináší a pokoušeli se jej proto svým posluchačům a čtenářům vhodně interpretovat.²⁰⁶ Rovněž později,

²⁰⁰ MAIMONIDES, M. The Guide for the Perplexed. Přel. M. Friedländer. 2. vyd., London : Pardes Publishing House, 1904. str. 75.

²⁰¹ MAIMONIDES, M. The Guide for the Perplexed. Přel. M. Friedländer. 2. vyd., London : Pardes Publishing House, 1904, str. 82

²⁰² FROMM, E. Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Přel. Z. Fišer. Praha : NLN, 1993. s. 29. Orig.: You Shall Be As Gods. ISBN 80-7106-075-5.

²⁰³ FROMM, E. Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Přel. Z. Fišer. Praha : NLN, 1993. s. 29-30. Orig.: You Shall Be As Gods. ISBN 80-7106-075-5.

²⁰⁴ NOSEK, B. Rabiho Moše ben Majmona Osm kapitol o lidské duši a mravním chování. 1. vyd. Praha : Sefer, 2001. s. 12. ISBN 80-85924-31-5.

²⁰⁵ Použití typického křesťanského pojmu „teologie“ v rámci židovské tradice je nutno vnímat ve významu „biblická teologie“ a nikoliv ve významu teologie „systematické“ nebo „dogmatické“. „Ovšem, jistě náběhy k.... dogmaticčnosti lze sice pozorovat... zůstalo však při pouhých počátcích; historický vývoj zabránil v tomto směru dalšímu budování. V středověku se ten či onen náboženský filosof pokoušel stanovit obsah nauky židovství jistým počtem pouček, dogmaty se však tyto poučky stát nemohly právě proto, že tu nebyla nutná autorita... Je výhodné pro naše náboženství, že se okolností braly touto cestou...Každé období se má snažit, ujasnit si to, v co věří a v co doufá; ale prohlašovat formu, do které to odívá, za všeobecnou a věčně závaznou znamená vnučovat potomkům svůj způsob nazírání... Náboženství zůstává uchováno od ustrnutí a zkamenění jen tehdy, musí-li si je každá generace znovu vydobývat, a to tím, že se pro převzaté snaží najít moderní formu...“ BAECK, L. Ortodoxně nebo obřadně? Židovská ročenka. 5737-1976/77, Praha : RŽNO, ÚCN, str. 9.

²⁰⁶ Jedna z takových interpretací této formule je dochována v textu poexilního žalmu 103, který chválí Boha a děkuje mu za prokázanou milost a milosrdenství při vyvedení z babilónského exilu. Dokladem poexilního vzniku tohoto žalmu jsou četné shody (např. verše: 9, 15, 16) s texty Iz a Jr.

v době talmudické a posttalmudické, je řešeno mnoho otázek vztahujících se k tomuto textu.²⁰⁷ Napětí mezi částí formule, která vyjadřuje Boží milosrdenství a částí, která vyjadřuje Boží spravedlnost, v nich však není příliš akcentováno.²⁰⁸

Napětí mezi מידת הרחמים (atributy milosrdenství) a מידת הדין (atributy soudu) je v židovské tradici spíše než v rámci liturgické formule milosti a spravedlnosti vnímáno ve vztahu této formule k dekalogu. Tradiční židovské výklady totiž považují veškeré členy formule v Ex 34,6-7 za popis atributů Božího milosrdenství v kontrastu s obsahem dekalogu, který interpretují jako popis atributů Boží spravedlnosti (resp. soudu). Dekalog shrnuje smluvní podmínky původní smlouvy. Tyto podmínky zaručovaly Izraeli Boží spravedlnost. Porušení těchto podmínek ze strany lidu a Mojžíšova prosba o odpuštění, mají za následek změnu těchto podmínek. Tato úprava dovoluje šechině zůstat uprostřed Izraele i tehdy, kdy se lid dopouští hříchu.

Tradiční křesťanské výklady oproti židovskému pojetí vnímají tuto formuli jako popis Božího milosrdenství a spravedlnosti. Obě hodnocení odpovídají současné podobě kanonického textu. První se snaží uspokojivě vysvětlit existenci dvou odlišných textů, na jejichž základě byla na Sinaji uzavřena smlouva mezi Bohem a jeho lidem. Proto klade větší důraz na teologické souvislosti formule s jejím kontextem. Druhý přístup hodnotí obsah formule nezávisle na existenci dvou odlišných zpráv o uzavření smlouvy (viz následující kapitola); rovněž tento postup však vychází ze současné podoby textu.

Židovská tradice vidí v této polaritě základ existence a fungování světa. Bůh sám podle ní obsahuje kvalitu milosrdenství i kvalitu spravedlnosti.²⁰⁹ A tento milosrdný a spravedlivý Bůh zvolil kombinaci těchto svých vlastností již při stvoření člověka²¹⁰ i světa: „Tak řekl Svätý, požehnaný buď jeho jméno, jestliže já vytvořím svět s pomocí atributu milosti, hřích se bude hojně vyskytovat. Ale jestliže jej stvořím pomocí atributu spravedlnosti, ...jak bude moci svět existovat? Proto jej stvořím pomocí obou atributů – pomocí milosti i spravedlnosti – a tak bude moci obstát.“²¹¹ Člověk, který žije v tomto světě, má napodobovat tyto Boží vlastnosti, má být milostivý a spravedlivý a bude-li takový vůči svým bližním, bude Hospodin prokazovat tyto vlastnosti ve svém jednání vůči němu.²¹²

²⁰⁷ Nu R 12, Roš hašana 1,5; 17b, Orach chajim 11,23 apod.

²⁰⁸ Rabi Huna poukazuje na biblické texty, které obdobně jako zkoumaná formule vyhledávají Boží milosrdenství a zároveň Boží spravedlnost. Např. „Bůh promluvil jednou, dvojitě jsem slyšel: Bohu patří moc; i milosrdenství je, Panovníku, tvoje. Ty každému splatíš podle jeho skutků. (Ž 62,12)“. Roš hašana 17b

²⁰⁹ Šem. R 6,2

²¹⁰ Ber. R 21,8

²¹¹ Ber. R 12,15

²¹² Ber. R 30,3; Šab 151b

Výsledky zkoumání Božích vlastností v rámci židovské tradice, tj. v rámci Psané Tóry, Ústní Tóry a pozdějších rabínských textů, jak jsou vyjádřeny v této kapitole, lze shrnout do několika hlavních závěrů. V prvé řadě lze učinit závěr, že celá starověká židovská tradice (Psaná i Ústní Tóra) chápala formuli milosti a spravedlnosti, uvedenou v Ex 34,6-7, jako základní text pro vyjádření Božích vlastností (a pro jejich studium). Boží atributy v ní uvedené (milost, milosrdenství, spravedlnost, shovívavost, věrnost apod.) pojala jako přívlastky, vyjadřující činnost. Postupným vývojem byly v rámci židovské tradice stále více tyto „přívlastky činnosti“ chápány jako činnosti a aktivity lidské. To lze doložit rozbořením vyjádření Božích vlastností v Psané Tóře a komparací formulí obdobných formulí v Ex 34,6-7, při současném zkoumání obsahové a strukturální podobnosti těchto formulí. Na komparaci rozličných tvarů a struktury formulí milosti a spravedlnosti, zjištěných ve všech částech Psané Tóry, je doložen značný vliv těchto odlišných tvarů a struktur paralelních či obdobných formulí na modifikaci obsahu při vyjádření Božích atributů.

Na základě textu zkoumané základní formule milosti a spravedlnosti lze Boží vlastnosti rozčlenit do dvou základních skupin. První skupina obsahuje vlastnosti, jimiž je vyjádřena Boží přirozenost či podstata, tedy především Boží svatost (a jedinečnost) a s ní spjatá Boží sláva, Boží hněv a Boží láska. Do druhé skupiny náleží vlastnosti etické, resp. sociálně etické. Boží svatost je primární vlastností, od níž jsou odvozovány všechny ostatní a od níž je odvozován požadavek na svatost vyvoleného lidu. Od Boha je odvozena každá další svatost (člověka, místa, času apod.). Svatost, její jednotlivé komponenty i charakteristické vlastnosti zůstávají stálé a neměnné. Pouze v průběhu vývoje se svatost rozšiřuje do všech sfér lidského života. Tím zahrnuje jak oblast kultickou a morální (v užším pojetí), tak oblasti denního života i běžných každodenních úkonů a činností. Opuštění dimenze svatosti znamená znesvěcení a nečistotu, spolu s následky s tím spojenými.

Rozčlenění Božích vlastností do uvedených dvou skupin však nic nemění na tom, že s Boží svatostí jsou spojeny i všechny vlastnosti zařazené do skupiny druhé, vyjadřující morální vlastnosti (Boží milost, milosrdenství, spravedlnost, věrnost apod.). Tyto vlastnosti vytvářejí vlastní motivační základ imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu jako lidu vyvoleného, svatého.

Jestliže je zkoumaná formule v Ex 34,6-7 a v ní vyjádřené Boží vlastnosti v Psané Tóře členěna v této kapitole z hlediska zpracování dvou velkých teologických témat (téma milosti-odpuštění a téma spravedlnosti-soudu), je současně při rozboru Božích vlastností, vyjádřených v Ústní Tóře a v pozdějších rabínských textech zdůrazněno, že nejde o jediný možný přístup členění formule. Lze to dokumentovat na podstatně detailnějším členění formule v textech rabínské tradice, v nichž je 32

slov liturgické formule milosti a spravedlnosti rozděleno do třinácti skupin, z nichž každá reprezentuje jeden z Božích atributů.

Význam formule milosti a spravedlnosti lze vyjádřit na základě analýzy zkoumané formule a Božích vlastností v ní obsažených, jak to činila křesťanská tradice, nebo na základě komparace Božích vlastností v této formuli a obsahu Božích vlastností vyjádřených v dekalogu, jak to činila pobiblická židovská tradice. Není nezbytně nutné volit mezi těmito odlišnými a do značné míry i rozporuplnými východisky a z nich plynoucími závěry. Všechny výklady, i ty které si vzájemně odporují, mají svou nezanedbatelnou hodnotu, jestliže obecně neodporují Tóře. Jestliže jsem jako východisko v této práci zvolila formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, je to z toho důvodu, že - podle mého názoru - nejlépe a nejnázorněji vystihuje zkoumaný vztah atributů Božích vlastností k sociálně etickým normám Tóry, a tím je také opodstatněno její pochopení jako motivačního základu imperativu sociálně etických norem Tóry (jak v této práci prokazují na textech sinajské tradice).

3. LITERÁRNÍ KONTEXTY ZKOUMANÝCH BOŽÍCH VLASTNOSTÍ

Předmětem této kapitoly je zkoumání kontextů Božích vlastností a sociálně etických norem v textech Tóry. Nejdříve jsou tyto Boží atributy a normy zkoumány v jejich užším primárním kontextu (Ex 19-23; 24; 32-34). Poté navazuje zkoumání širšího kontextu (sinajská tradice). Premisou pro zkoumání užšího kontextu je skutečnost, že stěžejní význam pro zkoumání vzájemného vztahu Božích atributů a sociálně etických norem, kladených na člověka, má liturgická formule milosti a spravedlnosti uvedená v Ex 34,6-7. Tomu odpovídá také pozornost, věnovaná užšímu kontextu zkoumaných Božích vlastností v souvislostech s texty dekalogu a Knihy smlouvy.

V rámci zkoumání širšího kontextu vycházím z toho, že tento kontext není představován jednoduším textem, ale vzájemně složitě propojenými texty narativní a legislativně-právní povahy. Skladba těchto textů je natolik komplikovaná, že se to projevuje také v přístupech k jejich zkoumání a ve výsledcích tohoto zkoumání, jak naznačuji v rámci této kapitoly, v části pojednávající o základních výsledcích a významu historicko-kritického zkoumání širších a užších kontextů zkoumaných Božích atributů.

Smysl zkoumání kontextů má svůj základ především v jejich zásadním významu pro výklad a analýzu obsahu zkoumaných pojmů, vyjadřujících jednotlivé Boží vlastnosti (Pozn.: To je rovněž jeden z důvodů zařazení následující kapitoly, zabývající se teologicko-sémantickou analýzou pojmů, vyjadřujících zkoumané Boží atributy).

3.1. Užší kontext – primární a sekundární

Užší kontext zkoumaných Božích atributů lze členit na primární a sekundární. Primárním kontextem je narativní text (Ex 19-23; 24; 32-34) sinajské tradice, v jehož rámci byla (podle dnešní podoby textu Psané Tóry) pronesena formule milosti a spravedlnosti (Ex 34,6-7), v níž jsou zkoumané Boží vlastnosti obsaženy. Sekundárním kontextem jsou zákonné předpisy této tradice: dekalog (Ex 20) a Kniha smlouvy (Ex 20,22-23,33); tyto texty byly připojeny k narativnímu textu později a tento základní text byl jimi dotvářen.²¹³

²¹³ Názor, že by právní texty byly primární a proces by probíhal v opačném sledu, se objevuje pouze ve starší exegetické literatuře; v současné době byl většinou zcela opuštěn.

S ohledem na prvořadý význam formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 je v rámci primárního kontextu zkoumaných Božích vlastností věnována největší pozornost této formuli, a to v rámci narativního textu Ex 19-34.

Sekundární kontext (zákonné předpisy), je zde pouze zmíněn, vzhledem k tomu, že je předmětem zkoumání v závěrečné kapitole této práce, věnované normativním systémům sinajské tradice.

3.1.1. Formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7

K detailnímu prokázání vztahu Božích vlastností, doložitelných v celém spektru Psané i Ústní Tóry, je pro účel této práce vybrán stěžejní text, který souhrnně tyto vlastnosti prezentuje. Tímto stěžejním textem je liturgická formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, neboť je v ní vyjádřen motivační základ imperativu sociálně etických norem Tóry. Pro posouzení kontextu je v tomto oddíle zvolena metoda textové kritiky hebrejského textu a dále metoda zkoumání vymezení subjektu formule a lokalizace místa jejího pronesení.

3.1.1.1. Formule jako literární druh

V biblických textech se objevuje více literárních druhů, zejména v textech Proroků a v sapienciální i apokalyptické literatuře. Studium a poznávání literárních druhů v Bibli značně přispělo k hlubšímu a jasnějšímu pochopení biblických textů a jejich poselství. V těchto souvislostech je také potřebné zařadit zkoumaný text do příslušného literárního druhu v rámci souboru literárních druhů (žánrů) ve starozákonních textech.

Mezi nejrozšířenější starozákonní literární druhy náleží dialogy,²¹⁴ genealogie, kajícíné žalmy, kletby, požehnání, přísloví, žalozpěvy, rodinná pravidla aj. Významným starozákonním literárním druhem jsou rovněž krátké, přesně ustálené literární texty (včetně některých pevných jazykových spojení), tzv. formule. Tyto formule byly vytvořeny pro různé příležitosti v náboženském a společenském životě vyvoleného lidu. Užívaly se zpravidla tam, kde se určité děje často opakovaly.

²¹⁴ Dialogickou formu, která je projevem osobního vztahu mezi Bohem a člověkem i osobních vztahů mezi lidmi, vyžaduje již samotný charakter biblické víry.

Formule také představují velmi důležitý prvek při vědeckém zkoumání a výkladu textů Psané Tóry, protože obsahují mnohé velmi cenné informace o starozákonní teologii, etice, právu i bohoslužebném životě. Z hlediska literárních druhů (žánrů) ve starozákonních textech lze text Ex 34,6-7 vnímat jako svébytný literární druh, spjatý s bohoslužebným životem vyvoleného lidu a se sociálně-etickými nároky, kladenými na tento lid.

Starozákonní formule se běžně rozdělují na čtyři základní skupiny: právní, prorocké, mudroslovné a kultické.²¹⁵ Stěžejní formule zkoumaná v této práci (Ex 34,6-7), patří podle tohoto členění do skupiny formulí kultických. Pojem „kultický“ je odvozen z neutrálního latinského pojmu cultus (ctění, uctívání - a to zvláště ve smyslu náboženském). V důsledku toho, že byl běžně vztahován k rozličným božstvům (kult Bálův, apod.), lidem (kult předků, svatých, apod.), ke zvířatům i k předmětům neživým, došlo ke značnému zatížení tohoto pojmu uvedeným pohanským obsahem. Naproti tomu pojem „liturgická formule“, který není podobně zatížen, není většinou badatelů pro starozákonní formule používán;²¹⁶ jeho užívání se však běžně vyskytuje pro označení formulí novozákonních.²¹⁷

Pojem „liturgický“ skutečně evokuje představu příslušnosti ke křesťanské liturgii, a to zejména od poloviny 20. století, kdy - patrně vlivem ekumenického hnutí - se stal tento pojem, původně náležející starobylé východní církvi, běžným ve všech křesťanských církvích.²¹⁸ Nelze však zapomínat, že toto slovo má jistý vztah i k židovské tradici. Slovo λειτουργία (liturgie) se odvozuje od řeckého λειτος (veřejný) a έργον (dílo). Do křesťanského slovníku toto slovo vstoupilo jednak prostřednictvím textů Nového zákona, jednak prostřednictvím Septuaginty. V textech Nového zákona se vyskytuje na patnácti místech. Kultickou náplň má však pouze v Žd 8,2.6 (... הוא משרת בקדש ובמשכן.²¹⁹ - jako služebník pravé svatyně a stánku“ /v.2/, כהנה נעלה יותר,²²⁰ - vznešenější služba“ /v.6/²²¹) a v textu Sk 13,2 (כעא שעבדו את יהוה)²²² - Když konali

²¹⁵ Formule lze podle obsahu dělit i jiným způsobem, například na tyto skupiny: formule právní (např. „Kdo někoho uhodí a ten zemře, musí zemřít“ (Ex 21,12), formule přísězné (např. „Jako, že jsem živ“ (Ez 5,11), formule eschatologické (např. „V onen den... je výrok Hospodinův“ (Am 2/18, 23), formule odplaty (např. „život za život“ (Ex 21,23, též Dt 19,21), formule poslů (např. „Muži Boží, toto praví král...“ (2Kr 1,11), formule události slova (např. „I stalo se slovo Hospodina“ (1 Kr 16,1). V této práci se však přidržuji členění na shora uvedené čtyři základní skupiny.

²¹⁶ V české literatuře užívá tento pojem při popisu starozákonních výroků Bič (BIČ, M. Palestina od pravěku ke křesťanství. Řeč a písemnosti. díl III. Praha, 1950, s. 114-116).

²¹⁷ POKORNÝ, P. Nejstarší křesťanské vyznavačské formule. In Kol. autorů. Studijní texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. Do posledních končin. Praha : Kalich, 1982. s. 27-44.

²¹⁸ SALAJKA, M. Křesťanská bohoslužba. Praha : Blahoslav, 1985. s. 11

²¹⁹ ספרי הברית החדשה, תרגום חדש, החברות המאוחדות לכתבי הקודש, ירושלים, 1976

²²⁰ ספרי הברית החדשה, תרגום חדש, החברות המאוחדות לכתבי הקודש, ירושלים, 1976

²²¹ „των αγιων λειτουργος και της σκηνης της αληθινης, ην επηξεν ο κυριος, ουκ ανθρωπος.“ (Žd 8,2) „νυν[ι] δε διαφορωτερας τετυχεν λειτουργιας, οσω και κρειττονος εστιν διαθηκης μεσιτης, ητις επι κρειττοσιν επαγγελιας νενομοθετηται.“ (Žd 8,6)

²²² ספרי הברית החדשה, תרגום חדש, החברות המאוחדות לכתבי הקודש, ירושלים, 1976

bohoslužbu Pánu...²²³). V Septuagintě, židovském překladu Starého zákona, jsou slova עבד²²⁴, שרת²²⁵, na některých místech překládána řeckým slovem „λειτουργειν.“²²⁶

Na základě shora uvedeného je v této práci zkoumaná formule v Ex 34,6-7 (a formule jí podobné) v textu dále označována jako formule „liturgická“, nikoliv „kultická.“ Tuto liturgickou formuli lze dále členit na formuli milosti a na formuli spravedlnosti. Jedním z důvodů pro toto členění je skutečnost, že existují samostatné formule milosti. Jde o starší formule velmi stručné, téměř jen heslovité, neboť „krátký, pádný výrok se lépe udržel.“²²⁷

Zkoumaná formule jako celek nese rysy nejen formule liturgické, ale zároveň formule právní, věroučné, katechetické a formule odplaty²²⁸, což vytváří pevný základ pro vztah této formule (a jí obdobných) k sociálně etickým normám společenství vyvoleného lidu.

3.1.1.2. Textově kritické poznámky

Textová kritika je, obecně vzato, jednou ze základních metod práce s biblickými texty. Pro účely této práce mají však výsledky textové kritiky větší význam pouze pro určení subjektu, který formuli pronáší a dále pro určení místa, kde se tak děje (lokalizace místa, kde byla formule pronesena). Tomu odpovídá následné zaměření textově kritických poznámek v této kapitole pouze na uvedené dvě oblasti.

Konsonantní podoba kanonického textu formule milosti a spravedlnosti je dochována v následujícím tvaru:

ויעבר יהוה על-פניו ויקרא

יהוה יהוה אל רחום ותנון-ארך אפים ורב-חסד ואמת

נצר חסד לאלפים נשא עון ופשע וחטאה

ונקה לא ינקה-פקד עון אבות על-בנים ועל-בני בנים על-שלשים ועל-רבעים

²²³ „λειτουργουντων δε αυτων τω κυριω και νηστεουντων ειπεν το πνευμα το αγιον, αφορισατε δη μοι τον βαρναβααν και σαυλον εις το εργον ο προσκακλημαι αυτους.“ (Sk 13,2)

²²⁴ 1. עשה מלאכה, פעל. 2. שרת, שמש, עשה מלאכה בשביל מישוהו, היה משעבד לפלוני היה עבד לו. 4. הכירו כאל, התפללאליו...

²²⁵ 1. שמש, עבד למען אחר, 2, כהן, עשה מלאכת-הקדש במשכן או במקדש....

²²⁶ Prokazovat službu, sloužit; „pův. v klas. usu: sloužit obci (státu), zastávat veřejný úřad, hraditi ze svého veřejné náklady a pod.; v NZ však veskrze v jiném special. významu, totiž o posvátné službě, o kultických úkonech v užším i širším smyslu (odtud novodobý význam slova liturgie): o službě kněží (levitů), o modlitbě, o konkrétní službě (=podpoře) chudých křesťanů v Jeruzalémě, jež je projevem jednoty církve Kristvy.“ (SOUČEK, J B. Řecko-český slovník k Novému zákonu. 2. vyd. Praha: Kalich, 1973. s. 154.)

²²⁷ BIČ, M. Palestina od pravěku ke křesťanství. Řeč a písemnosti. díl III. Praha, 1950. s. 96.

²²⁸ Rovněž tyto formule z větší části vyrůstaly z kultického základu (blíže viz. BIČ, M. Palestina od pravěku ke křesťanství. Řeč a písemnosti. díl III. Praha, 1950. s. 96.str. 114-116.)

Z hlediska textové kritiky je hebrejský text (viz výše) nejasný pouze v otázce subjektu děje, který je vyjádřen slovesem ויקרא (zavolal). Subjektem tohoto slovesa může být jak Hospodin, tak i Mojžíš.

Podle konsonantní vrstvy hebrejského textu lze připustit, že subjektem slovesa ויקרא (zavolal) je první ze dvou uvedených tetragramů (יהוה). Je-li tento předpoklad správný, pak slova zkoumané formule pronesl sám Hospodin, který tak splnil svůj slib: וַיֹּאמֶר אֲנִי אֶעֱבִיר בְּלִטְוֵי עַל-²²⁹ . Tato interpretace nalézala podporu i v textu: וַיְהוֹה אֶרֶךְ אַפַּיִם וּרְב־חַסֵּד נָשָׂא עֹן וּפְשָׁעַ (v.17), וְעַתָּה יִגְדַּל-נָא כַח אֲדָנִי כַּאֲשֶׁר דִּבַּרְתָּ לְאָמְרִי: (v.18).²³⁰ .

Z akcentů hebrejského vokalizovaného textu však vyplývá spíše příklon k druhé variantě, která za mluvčího považuje v tomto případě Mojžíše.²³¹ K této variantě se kloní i Vulgáta²³² a Jeruzalémský Targum,²³³ který parafrázuje slova liturgické formule milosti a spravedlnosti jako Mojžíšovu modlitbu: „A Mojžíš se modlil, a řekl, Ó Hospodine, Hospodine...“ Pozdější židovská tradice považuje tuto parafrázi za nesprávnou, a to na základě výše citovaného textu Nu 14,17-18.²³⁴

Český ekumenický překlad s výkladem uvádí na tomto místě jako mluvčího Mojžíše, (obdobně jako další české překlady²³⁵); zároveň však v poznámkách zmiňuje, že překladatelé se v této otázce neshodují.²³⁶

Řecký text Septuaginty nepřináší velké změny. Ze svého znění pouze vypustil jeden ze dvou tetragramů, uvedených v hebrejském textu:

²²⁹ „Všechna má dobrota přejde nad tebou a já vyslovím před tebou jméno Hospodin. Smiluji se však, nad kým se smiluji, a slituji se, nad kým se slituji.“ (Ex 33,19).

²³⁰ „Nuže, nechť se prosím vyvýší tvá moc, Panovníku, jak jsi prohlásil. Řekl jsi: Hospodin je shovívavý a nesmírně milosrdný, odpouští vinu a přestupek, ale viníka nenechá bez trestu, vinu otců stíhá na synech do třetího i čtvrtého pokolení.“ (Nu 14,17-18)

²³¹ CHILDS, B. S. Exodus. London : SCM, 1991. s. 421. ISBN 0-334-00433-0.

²³² „Quo transeunte coram eo ait Dominator Domine Deus misericors et clemens patiens et multae miserationis ac verus, qui custodis misericordiam in millia qui auferis iniquitatem et scelera atque peccata nullusque apud te per se innocens est qui reddis iniquitatem patrum in filiis ac nepotibus in tertiam et quartam progeniem“ (Biblia sacra iuxta Vulgatam, Stuttgart, Württembergische Bibelanstalt 1969)

²³³ „And the glory of the Shekinah of the Lord passed by before him; and Mosheh prayed, and said, Lord, Lord God, merciful and gracious, slow to be angry but nigh to be merciful, and abounding to exercise kindness and truth; keeping goodness for thousands of generations; absolving and remitting sin and transgressions, but not to acquit the guilty in the great day of judgment; and remembering the sins of wicked fathers upon rebellious children upon the third and upon the fourth generation. And Mosheh hastened and prostrated himself upon the earth, and gave thanks and glorified.” ETHERIDGE, J.W. The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch - with Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee. New York : NY Ktav Publishing House, 1968.)

²³⁴ A to i přes pozdější Maimonidovu teorii negativních atributů, podle které žádný popis Boží není adekvátní - nemá žádnou platnost. Z toho vyplývá, že i ve zkoumané liturgické formulaci milosti a spravedlnosti uvedené atributy pouze odkazují na lidský závazek imitovat život podle atributů, ve formulaci uvedených.

²³⁵ HEJČL, J. Bible Česká. Patero knih Mojžíšových. Praha : Dědictví sv. Jana Nepomuského, 1930.

²³⁶ srov. Americká Revised Standard Version. 1952; Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2.české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. ISBN 80-85929-07-4.

”και παρηλθεν κυριος προ προσωπου αυτου και εκαλεσεν κυριος ο θεος οικτιρων και ελεημων μακροθυμος και πολυελεος και αληθινος και δικαιοσυνην διατηρων και ποιων ελεος εις χιλιαδας αφαιρων ανομιαν και αδικιαν και αμαρτιας και ουκ αθαριει τον ενοχον επαγων ανομιαν πατερων επι τεκνα και επι τεκνα τεκνων επι τριτην και τεταρτην γενεαν“

Také české překlady liturgické formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 nevykazují vzájemně příliš velké rozdíly:

a) „Když Hospodin kolem něho procházel, zavolal: Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšš milosrdný a věrný, který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hřích; avšak viníka nenechává bez trestu, stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení.“²³⁷

b) „Nebo pomíjeje Hospodin tvář jeho, volal: Hospodin, Hospodin, Bůh silný, lítostivý a milostivý, dlouhočekající a hojný v milosrdenství a pravdě. Milosrdenství čině tisícům, odpouštěje nepravost a přestoupení i hřích, a kterýž nikoli neospravedlňuje vinného, navštěvuje nepravost otců na synech, a na synech synů do třetího i čtvrtého pokolení.“²³⁸

c) „Jahve kolem něho prošel a on zavolal: „Jahve, Jahve, laskavý a slitovný Bůh, pomalý ke hněvu, bohatý milostí a věrností; který svou milost uchovává tisícům, strpí vinu, přestupek i hřích, nenechává však nic bez trestu a viny otců trestá na dětech a vnucích až do třetího a čtvrtého pokolení.“²³⁹

d) „A když šel vedle Mojžíše, pravil (tento): Vládce, Hospodine, Bože! Milosrdný a dobrotivý, shovívavý, k slitování velmi náchylný a věrný! Ty prokazuješ milosrdenství tisícům, snímáš nepravost, zločiny a hříchy; u tebe však není nikdo sám ze sebe nevinným a ty tresce nepravostí otců na synech a vnucích až do třetího i čtvrtého kolena.“²⁴⁰

Z uvedeného je patrné, že stěžejní problém českých překladů spočívá v nepřesném rozlišení mezi hebrejskými pojmy כרחום, רחום a רחום. Tyto pojmy českým překladatelům do značné míry splývají.²⁴¹ Hebrejské slovo כרחום překládají jako „plný slitování“²⁴², „lítostivý“,²⁴³

²³⁷ Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha : ERC, 1985.

²³⁸ Biblí svatá aneb všechna Písma Starého i Nového zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613

²³⁹ Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2. české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. ISBN 80-85929-07-4.

²⁴⁰ HEJČL, J. Bible Česká. Patero knih Mojžíšových. Praha : Dědictví sv. Jana Nepomuského, 1930.

²⁴¹ „...nemáme ani vhodného výrazu, kterým bychom vyjádřili hebrejské označení milosti a Božího milosrdenství.“ SEDLÁČEK, J. V. Výklad posvátných žalmů a biblických chvalozpěvů breviáře. Díl 2. Praha, Dědictví sv. Prokopa, 1900. s. 804.

²⁴² Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha : ERC, 1985.

„laskavý“, ²⁴⁴ „milosrdný“ ²⁴⁵ . Hebrejské slovo חַנּוּן překládají jako „milostivý“, ²⁴⁶ „slitovný“, ²⁴⁷ „dobrotivý“ ²⁴⁸ . Hebrejské slovo רַחֻם překládají jako „milosrdný“ ²⁴⁹ (příp. „hojný v milosrdenství“), ²⁵⁰ „bohatý milostí“ ²⁵¹ nebo „velmi náchylný k slitování“ ²⁵²

Vzhledem k výše uvedeným rozdílům v překladu hebrejských pojmů do českého jazyka, považuji za nezbytné věnovat v této práci značnou pozornost vlastní sémanticko - teologické analýze původních hebrejských pojmů, neboť to umožňuje dospět k vymezení skutečného obsahu originálního textu (srov. kap.4).

Uvedené pojmy רַחֻם, חַנּוּן a רַחֻם jsou velmi frekventované nejen ve starozákonní teologii, ale rovněž v systematické teologii, etice a právu. Také v dílech z těchto oborů existuje při užívání zmíněných pojmů určitá nejednotnost v jejich užívání. Z tohoto důvodu nelze vycházet ani z pojmů, jak je užívají biblisté, systematictí teologové nebo další odborníci, kteří v rámci svých vědních oborů tyto pojmy používají. Ve všech těchto případech se totiž projevuje nejednotnost z hlediska vymezení obsahu i rozsahu pojmů. Tento stav v podstatě vylučuje možnost zabývat se celou šíří významů přisuzovaných jednotlivými vědními obory těmto pojmům (což je také dalším důvodem pro vlastní sémanticko-teologickou analýzu pojmů pro tuto práci sěžejních).

3.1.1.3. Subjekt formule

Konsonantní podoba textu, jak již bylo řečeno, připouští možnost, že subjektem slovesa ויקרא (zavolal) je Mojžíš. Výrok by pak byl Mojžíšovým zvoláním, v němž vypočítává Boží vlastnosti „Hospodin, Hospodin je...“ Pozdější punktace textu, tak jak ji máme dodnes zachovánu

²⁴³ Biblí svatá aneb všecka Písma Starého i Nového zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613

²⁴⁴ Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2.české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. ISBN 80-85929-07-4.

²⁴⁵ HEJČL, J. Bible Česká. Patero knih Mojžíšových. Praha : Dědictví sv. Jana Nepomuského, 1930.

²⁴⁶ Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha : ERC, 1985; Biblí svatá aneb všecka Písma Starého i Nového zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613

²⁴⁷ Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2.české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. ISBN 80-85929-07-4.

²⁴⁸ HEJČL, J. Bible Česká. Patero knih Mojžíšových. Praha : Dědictví sv. Jana Nepomuského, 1930.

²⁴⁹ Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. Praha : ERC, 1985.

²⁵⁰ Biblí svatá aneb všecka Písma Starého i Nového zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613

²⁵¹ Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2.české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. ISBN 80-85929-07-4.

²⁵² HEJČL, J. Bible Česká. Patero knih Mojžíšových. Praha : Dědictví sv. Jana Nepomuského, 1930.

v kanonickém textu Psané Tóry, se volbou akcentů přiklonila k této variantě, podle níž je mluvčím textu Mojžíš.²⁵³

Podle mého názoru je však možné se na základě kontextuálního výkladu kanonické podoby textu spíše přiklonit k variantě, že mluvčím formule je Hospodin. Plyne to z časového a obsahového propojení celého textu a děje, jmenovitě z časového propojení výroku „Hospodine, Hospodine...“ (v části verše šestého a verše sedmého) s následným textem a dějem, v něm obsaženým ve verši osmém („Mojžíš rychle padl na kolena tváří k zemi a řekl...“ „Toto Mojžíšovo jednání („rychle padl na kolena“), doprovázené současně pronášenými slovy („Jestliže jsem Panovníku nalezl u tebe milost...“), záramovalo pronášená slova do současných úkonů věrnosti a pokory. To nasvědčuje, že Mojžíš reaguje na Hospodinův výrok. Pokud by totiž výrok nepronášel Hospodin, ale samotný Mojžíš, pak by nepadl na kolena až při svých dalších slovech („Jestliže jsem, Panovníku...“), nýbrž již v samotném úvodu slov, vyjadřujících Hospodinovy vlastnosti („Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý...“) a majících tedy obrovský vnitřní náboj i podnět k projevení pokory a oddanosti. Pokud však Mojžíšovo jednání je až následné po pronesení tohoto výroku, je chováním odpovídajícím stavu bezprostředně po vyslechnutí oněch slov. Padnutí někomu k nohám bylo považováno za projev věrnosti nebo pokorné prosby. Tento úkon se činil před králem nebo svrchovaným pánem, který má člověka v moci, nebo před někým kdo si zasluhuje naprosté úcty. Mojžíšovo jednání může být vlastně předobrazem chování člověka při vstupu do chrámu, kdy učinil hluboký úklon, složil ruce na prsa, poklekl na kolena a sklonil se tak hluboko, že se čelem dotýkal země. To nebyl modlitebný výraz, nýbrž výraz pokory a oddanosti Bohu. Přitom na hoře se odehrávají obdobně strukturované děje jako později v chrámu (viz níže v oddíle „Lokalizace pronesení formule milosti“).

Proto lze uzavřít, že uvedený projev pokory a oddanosti by zřejmě Mojžíš nečinil uprostřed svého výroku (pokud bychom mu připisovali též výrok „Hospodin, Hospodin...“), ale již na jeho počátku. Tyto závěry činím s vědomím, že nelze vyloučit určitou opodstatněnost i opačných názorů.

Rozhodně by však měl být i v případě vzájemně odlišných výkladů akceptován závěr, že nejasnost v otázce mluvčího formule (Bůh nebo Mojžíš) nemusí být vnímána jen jako problém, naopak pro interpretaci textu může být i přínosem. Autorům se totiž, ať vědomě či nevědomě, podařilo zachytit vzájemnou závislost Božího zjevení na jeho lidském přijetí. Ve zkoumaném textu dochází k setkání sestupujícího Boha a vystupujícího Mojžíše a v neuvěřitelné zkratce je zde zachycen dialog mezi nimi.

²⁵³ CHILDS, B. S. Exodus, London : SCM, 1991. s. 421. ISBN 0-334-00433-0.

Sestupný směr (Bůh zahalen v oblaku sestupuje k Mojžíšovi na horu a zjevuje mu své vlastnosti) a vzestupný směr (Mojžíš vystupuje na horu k Bohu a poznává zde vlastnosti svého Boha), tvoří nerozlučnou jednotu. Ta je v sestupném směru vyjádřena ve formě zjevení a posvěcení, ve směru vzestupném pak ve formě liturgické formule, která je modlitbou, chválou, děkováním a vyznáním, jímž Mojžíš odpovídá na Boží jednání.

Vyznáním této formule Mojžíš vyjadřuje poznání (יָדַע), které je nemyslitelné bez vzájemné lásky (אָהַב) a vyvolení (בָּרַח). Toto poznání vede Mojžíše nejen k úctě a bázni vůči Bohu, ale zejména k vědomí odpovědnosti za lid, kterému je toto poznání nutno zvěstovat, aby v jeho důsledku poznal nejen svou vinu a hřích, ale i pozvání k návratu (pokání) k milosrdnému a spravedlivému Bohu.

3.1.1.4. Lokalizace pronesení formule

Místem, kde se odehrává sestupování Boha a vystupování Mojžíše a kde je formule pronesena, je hora. Biblická tradice pro ni uvádí dvě jména (Sínaj, Choreb). V současné době nevíme, na které hoře se zkoumané události odehrály. Pro další teologickou práci to není nezbytně nutné, protože používá-li Psaná Tóra na tomto místě slovo „hora“, nemá na mysli pojem geografický, ale pojem teologický.²⁵⁴

Teologická představa Boží hory, s níž se setkáváme v Ex 34, má své kořeny pravděpodobně v nomádské době, kdy hory byly místem bohaté pastvy a pro své četné jeskyně byly rovněž velmi dobrým útočištěm.²⁵⁵ Po příchodu do Izraele a setkání s původním kanaánským lidem přistupuje k této prvotní nomádské představě vliv kanaánského sociálního a kulturního prostředí, pro něž hory, jako nadřazené svému okolí, byly sídlem bohů.

Pro starozákonní teologii je hora místem setkání Boha a člověka, místem teofanie, daru zákona, smlouvy²⁵⁶ a místem uctívání²⁵⁷ Boha.²⁵⁸ V Izraeli Bůh na hoře nesídlil, ale sestupuje na ni, aby se zjevil člověku. Uspořádání, v jakém lid přistupuje k hoře (lid shromážděný pod horou,

²⁵⁴ DOZEMAN, T. B. God on the Mountain. A study of redaction, theology, and canon in Exodus 19-24. Atlanta : Scholars Press, 1989. ISBN 1-55540-358-1.

²⁵⁵ Tuto tradici podporovalo později i to, že Izraelité se při obsazování země usazovali v těžko dostupných hornatých krajích, protože roviny byly obsazeny původním obyvatelstvem.

²⁵⁶ Ex 24,3-8; Ex 31,18; Mí 6,2

²⁵⁷ Na horách se původně konaly oběti (srov. 1Kr 3,4), na výšinách byla umístěna truhla (1S 7,1) a rovněž chrám byl zbudován na hoře Sion.

²⁵⁸ Horská společenství, kde se Bůh setkává s lidmi, mají i eschatologický rozměr. Hory se třesou při Hospodinových soudech (Mí 6,1a), jásají nad blížícím se vykopením Izraele (Iz 44,23), před příchodem Božího království budou s výjimkou Sionu vyvráceny (Iz 40,4; Mí 4,1). Ze Sionu vzejde spása (Abd 17) a na Sion se pohnou všichni pohané (Iz 2,2-3).

starší vystupující výše a zcela osamocený Mojžíš na vrcholku hory), připomíná členění, v jakém je k Bohu přistupováno v jeruzalémském chrámu. Zde lid vstupuje do předsíně, kněží do svatyně a velekněz jednou v roce u příležitosti Dne smíření do velesvatyně. Již tyto skryté narážky na chrámovou praxi ukazují na velký podíl kněžské tradice na vzniku tohoto textu.²⁵⁹ Všechny tyto souvislosti, věcné strukturování děje (z hlediska jeho umístění do prostředí) a časové souvislosti (umístění dějů i slov v příslušných časových úsecích), poskytují zdroj pro argumenty o teologickém a nikoliv geografickém pojetí hory ve sledovaném textu.

Na základě předchozího rozboru formule milosti a spravedlnosti (Ex 34,6-7) je možné dospět k závěru, že text patří z hlediska literárních starozákonních žánrů mezi formule, jmenovitě mezi formule liturgické s určitými rysy formule právní. Současně jsem dospěla k závěru, že zkoumaný text lze členit na dvě vzájemně propojené formule: formuli milosti a formuli spravedlnosti.

Využití metody textové kritiky mi dále umožnilo vyjádřit, že subjektem zkoumané formule je Hospodin v dialogickém vztahu s Mojžíšem. Tatáž metoda mi umožnila učinit závěr, že lokalizace pronesení formule (hora) není geografickým, nýbrž teologickým vyjádřením místa, a že se zde projevuje podíl kněžské tradice ve skrytých narážkách na chrámovou praxi.

3.1.2. Vzájemné propojení primárního a sekundárního kontextu

Primární a sekundární kontext zkoumaných Božích vlastností tvoří nejen text o porušení a obnovení smlouvy v Ex 32 – 34, který nalzáme v jejich bezprostředním kontextu, ale také texty o uzavření smlouvy v Ex 19 – 20 a 24. Právě v tomto kontextu, který popisuje události na Sinaji mezi udělením tzv. prvních a druhých desek (לוחות), je nutné hledat klíč ke správnému porozumění Božím vlastnostem uvedeným ve formuli milosti a spravedlnosti (Ex 34,6-7) a chápaným v židovské tradici jako třináct atributů (מידות) Božího milosrdenství (viz kap. 2).

²⁵⁹ Narativní text sinajské tradice byl dlouhou dobu považován za dílo, na které neměla kněžská tradice téměř žádný vliv. V současné době se badatelé přiklánějí čím dál tím více k názoru, že kněžská tradice s sebou nepřinesla pouze kompilaci starých materiálů spolu s vlastní absolutně novou tvorbou, nýbrž že znamenala i velmi tvůrčí, teologicky významné zpracovávání starých tradic. Na základě tohoto názoru starozákonních badatelů (velmi výrazně jej zastává např. Dozeman) lze hovořit o výrazném vlivu kněžské tradice na dnešní kanonickou podobu sinajské tradice. Naopak podle starších představ o vzniku a rozvoji sinajské tradice byl vliv kněžské tradice na narativní texty této tradice zcela nepatrný, popř. žádný.

Kapitoly 19 – 24 zkoumaného textu jsou z větší části dílem kněžské redakce,²⁶⁰ v textu je dochována rovněž elohistická recenze dekalogu (Ex 20)²⁶¹ a kombinace jahvistického (24,1-2; 24,9-11) a elohistického podání (24,3-8).²⁶²

První část textu Ex 19-24 popisuje přípravu lidu na uzavření smlouvy s Bohem (Ex 19)²⁶³ a uzavření této smlouvy (Ex 20,24). Dvě strany této dohody jsou pak popsány v Ex 19,5-6, kde Bůh nabízí lidu, že Izrael bude zvláštním Božím vlastnictvím, královstvím kněží, ale pouze tehdy, bude-li Boha skutečně poslouchat a dodržovat jeho smlouvu. Veškerý národ s touto nabídkou souhlasí.²⁶⁴ Bůh poté instruuje Mojžíše, aby připravil lid na zvláštní událost – מתן תורה,²⁶⁵ během které Izraelci přijali deset slov²⁶⁶ a mnoho dodatečných příkazů (מצוות),²⁶⁷ které byly považovány za úřední dokument smlouvy (Kniha smlouvy – ספר הברית), legislativní soubor, který byl k sinajským událostem přiřazen až sekundárně. Smlouva je potvrzena speciálním obřadem,²⁶⁸ v jehož závěru Mojžíš vystupuje na horu, aby tam přijal fyzický symbol smlouvy s Bohem – tzv. první desky (לוחות) Zákona.

V této části zkoumaného textu je obsažen popis Božích atributů. Na rozdíl od atributů milosrdenství uvedených ve zkoumané formuli v Ex 34,6-7, vyjadřují zde Boží spravedlnost (resp. jeho soud), nebo omezují jeho milost, např.:

אֵל קָנָא ²⁶⁹

פֶּקֶד עֲוֹן אָבֹת עַל-בְּנֵים עַל-שְׁלֹשִׁים וְעַל-רִבְעִים לְשָׁנָי

וְעֵשָׂה חֶסֶד ²⁷¹

(ne všem, ale pouze vůči ולשִׁמְרֵי מִצְוֹתַי וְלֹא לְכָל-אָדָמָה, ²⁷²)

²⁶⁰ Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2. české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. s. 135. ISBN 80-85929-07-4.

²⁶¹ Skupiny lidu, které zažily události na Sinaji a následně jejich potomci, ústně tradovali znění dekalogu až do doby, kdy s mnoha přidavky bylo začleněno do vyprávění o teofanii.

²⁶² Text zcela zřetelně navazuje na vyprávění Ex 19. Na rozdíl od vyprávění z Ex 19, kde se uzavření smlouvy účastní pouze Mojžíš, je však v kap. 24 jsou účastní i Áron, Jozue, Nádab, Abíhů a sedmdesát starších. Tím vzniká v tomto bodě jisté napětí mezi kap. 19 a 24. Smlouva vyjadřuje zvláštní vztah mezi Bohem a lidem, je Božím darem, „který je totožný s novým stvořením a jehož základem a středem je odpuštění hříchů.“ Smlouva a očekávání, které z ní plyne, je zároveň základem eschatologické naděje.

²⁶³ Text Ex 19 ohlašuje, že Izrael se má stát zprostředkovatelem smlouvy pro celý svět. Na Izraeli se má zrcadlit Boží sláva, a to nikoliv kvůli jeho vlastnostem, nýbrž kvůli smlouvě, kterou uzavře se svým Bohem. Tato kapitola mimo jiné zahrnuje elohistické líčení teofanie jako bouře (19,16) a jahvistický popis teofanie jako výbuchu sopky (19,18), které mají zdůraznit Boží majestát a slávu.

²⁶⁴ Ex 19,7-8

²⁶⁵ Ex 19,9-25

²⁶⁶ Ex 20,1-14

²⁶⁷ Ex 20,19-23,33

²⁶⁸ Ex 24,8-11

²⁶⁹ „...Bůh žárlivě milující...“ (Ex 20,4)

²⁷⁰ „...Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí...“

(Ex 20,4)

²⁷¹ „...prokazují milosrdenství...“ (Ex 20,5)

²⁷² „...tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“ (Ex 20,5)

V kapitolách 32 až 34 je uveden příběh o porušení smlouvy a její obnově. Z literárního hlediska jde v těchto kapitolách o kombinaci jahvistické a elohistické tradice. Ztěžší však lze v textu nalézt přesnou dělící čáru mezi oběma tradicemi.

Nalzáme zde popis situace v táboře lidu, (předcházející zjevení Božích atributů, uvedených ve stěžejní zkoumané formuli v Ex 34,6-7). Lid je dlouhou Mojžíšovou nepřítomností v táboře naplněn velkou nejistotou a snaží se vlastními silami dosáhnout Boží přítomnosti. Zhotoví si symbol Boha, což je v posledku projev víry, která se upnula na člověka Mojžíše namísto na Boha. V době nejistoty tak Izrael hledá a doufá, že nalézá novou, přímo hmatatelnou oporu své víry. Zlatý býček má nyní chránit Izrael na jeho cestě do zaslíbené země.²⁷⁴ Porušení smlouvy vyvolá hněv Boží²⁷⁵ i Mojžíšův.²⁷⁶ Mojžíš v hněvu roztříští na upatí hory desky zákona („první desky“) a vyhláší: „Kdo je Hospodinův, ke mně!...Toto praví Hospodin, Bůh Izraele: všichni si připněte k boku meč, projděte táborem... a zabijte každý svého bratra, každý svého přítele, každý svého nejbližšího.“²⁷⁷

Mojžíš přesto, co se v táboře pod horou událo, zůstává před Bohem jako přímlyvce za Izrael.²⁷⁸ Právě Mojžíšovo chování a jednání v této situaci vychází plně z etických imperativů, k nimž člověka motivuje liturgická formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7. Jimi je opodstatněna jak výzva k rozhodnutí se mezi Hospodinem a modlou, tak tvrdé tresty pro ty, kteří přestoupili Zákon a opustili živého Boha. Mojžíš se však současně „vzdává nabízené výsady a je hotov se obětovat za svůj lid. Nehledá polehčující okolnosti. Připomenutí smlouvy Hospodinovy je mu jedinou zbraní ve sporu s Bohem. Nevěří svému lidu, ale věří slovu, které Bůh pronesl ve prospěch tohoto lidu. Bere Boží milosrdenství vážněji než zlo lidí. Jde mu o Boží čest více, než o osud vlastní a osud jeho lidu.“²⁷⁹

Kapitola 33 tvoří spojnicí mezi textem o Mojžíšově přímlyvě (touto přímlyvou dosáhl nápravy porušení smlouvy) a textem o obnově smlouvy. V textu Ex 33 je obsaženo několik stěžejních témat (rozkaz k odchodu, stan, Mojžíšova modlitba, vyprávění o Mojžíšovi na hoře). Tato témata téma spojuje do jednoho celku hlavní, a pro všechna témata společný, motiv Boží přítomnosti u vyvoleného lidu. Lid přestal plnit Boží příkazy a nařízení. V důsledku porušení původní smlouvy s Bohem Izrael již neměl být zvláštním Božím lidem. V praxi to znamenalo

²⁷³ „...nenechá bez trestu....“ (Ex 20,6)

²⁷⁴ Ex 32,1-6

²⁷⁵ Ex 32,7-10

²⁷⁶ Ex 32,19-24

²⁷⁷ Ex 32,26-27

²⁷⁸ Ex 32,11-14

²⁷⁹ BIČ. M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Exodus - Leviticus. sv. 2. Praha : Kalich, 1975. str. 192

odepření Boží přítomnosti. Bůh sice nezničil Izrael podle smluvních podmínek prvních desek (ברית סיני), zachoval jeho existenci podle smlouvy otců (ברית אבות), ale odepřel lidu svou přítomnost²⁸⁰. Mojžíš není ochoten toto rozhodnutí akceptovat: „...Kdyby s námi neměla být tvá přítomnost, pak nás odtud nevyváděj! Podle čeho jiného by se poznalo, že jsem u tebe našel milost já, i tvůj lid, ne-li podle toho, že s námi půjdeš: tím budeme odlišní, já i tvůj lid, od každého lidu na tváři země.“²⁸¹ Hospodin na základě této prosby umožní Izraeli návrat ke smluvním podmínkám ze Sinaje. Aby však nebyl hříšný lid vyhlazen, musí některé Boží atributy ustoupit jiným, které jsou souhrnně uvedeny v následující kapitole (Ex 34,6-7) ve formuli milosti a spravedlnosti.

Text 34. kapitoly obsahuje jahvistické podání o uzavření sinajské smlouvy (tato smlouva je chápána jako obnovení elohistické smlouvy, popsané v Ex 24) a dále kněžské pojetí Mojžíšova sestupu s hory k lidu.

Teologická koncepce připouštějící možnost obnovování smluv s Hospodinem za situace, kdy byly předtím tyto smlouvy chováním lidu porušeny, má nedožrnný význam pro celé další dějiny Izraele. Myšlenka obnovy smluv se na tomto místě nevyskytuje v kanonickém textu poprvé. Hospodin často obnovuje smlouvu s lidem, protože je plný slitování a milosti, shovívavý a odpouštějící. Obnova smlouvy je odpovědí na pokání a na žádost „promiň nám ... vinu a hříchy“ (Ex 34,9). Myšlenka, že odpuštění hříchů je základem smlouvy, ale smlouva sama je darem nezasloužené odpouštějící milosti Boží, je pravděpodobně deuteronomistickou interpretací události na Sinaji.²⁸² Obnova smlouvy přináší vždy novou smlouvu, ve které však nikdy „nejde o odklon od dosavadních dějin mezi Bohem a Izraelem, ale naopak o jejich obnovu, aktualizaci a pokračování.“²⁸³

Boží smlouva obsahuje zaslíbení i příkazy. Ze spojení tohoto zaslíbení a příkazů pak vyplývá zřejmý závěr, že milost a zákon ve smyslu tohoto textu tvoří nedílnou jednotu. Text 34. kapitoly zahrnuje jahvistický kodex Smlouvy, který se běžně označuje jako kultický dekalog (Ex 34,10-26). Tento text je označován jako dekalog i přesto, že jej nelze jednoznačně dělit na deset samostatných příkázání tak, jako je tomu v tzv. etickém dekalogu.²⁸⁴ Kultický dekalog má řadu obdob v Knize smlouvy (Ex 20,22-23,19), což dokazuje, že legislativa byla tradována v několika sbírkách či tradicích. Vyprávění o obnovení smlouvy bylo spojeno s tradicí o zlatém býčku (Ex 32) výslovnou zmínkou o prvních deskách. Jestliže se v prvním případě Bůh sám postaral o tvorbu

²⁸⁰ Ex 33,3.5

²⁸¹ Ex 33,15n

²⁸² ZENGER, E. První Zákon. Židovská bible a křesťané. Přel. J. Veselá. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999. s. 75. Orig.: Das Erste Testament. Jüdische Bibel und die Christen. ISBN 80-7192-401-6.

²⁸³ ZENGER, E. První Zákon. Židovská bible a křesťané. Přel. J. Veselá. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999. s. 86. Orig.: Das Erste Testament. Jüdische Bibel und die Christen. ISBN 80-7192-401-6.

²⁸⁴ CHILDS, B. S. Exodus, London : SCM, 1991. s. 424-425. ISBN 0-334-00433-0.

desek, v druhém případě Mojžíš dostává rozkaz, aby s sebou přinesl desky na které Bůh bude psát.²⁸⁵

V minulosti někteří vědci tuto změnu původu desek velmi zdůrazňovali. Podle Childse neexistuje v textu žádný náznak, že by tento rozdíl měl pro vypravěče nějaký význam.²⁸⁶ Je však zdůrazněno, že Bůh psal na desky tentýž text. To bylo znamením, že Bůh Izraeli odpustil. Dochovaná slova „druhé“ Smlouvy však neodpovídají tvrzení v kanonickém textu, že Bůh psal stejná slova. To působilo pozdějším komentátorům starozákonního textu řadu problémů. Zachované texty obou smluv se totiž shodují pouze v několika bodech.²⁸⁷ Jsem názoru, že i v případě absolutní shody textů obou smluv by každá z nich působila jiné důsledky. Důvodem je změna smluvních podmínek (podle kanonického textu druhé smlouvy) v důsledku vyhlášení formule v Ex 34,6-7, která značně zmírňuje sankce za přestupky, provinění a hříchy. V této souvislosti dostává zkoumaná liturgická formule i rozměr právní.

²⁸⁵ Ex 34,1-5

²⁸⁶ CHILDS, B.S. Exodus. London : SCM, 1991. s. 426. ISBN 0-334-00433-0.

²⁸⁷ Zákaz uctívat a zpodobňovat cizí bohy (Ex 20,3-4; Ex 34,14,17) a zákaz práce v sobotu (Ex 20,9-10; Ex 34,21). V ostatních předpisech se texty neshodují: "Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví. Nebudeš mít jiného boha mimo mne. Nezobražíš si Boha zpodoběním něčeho, co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí. Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit. Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující. Stihám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají. Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha. Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval. Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý. Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý den je den odpočinku Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvé dobytče ani tvůj host, který žije v tvých branách. V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý. Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi, kterou ti dává Hospodin, tvůj Bůh. Nezabiješ. Nesesmilníš. Nepokradeš. Nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví. Nebudeš dychtit po domě svého bližního. Nebudeš dychtit po ženě svého bližního ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po jeho býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu." (Ex 20,2-17); „Hospodin odpověděl: "Hle, uzavírám s vámi smlouvu. Před veškerým tvým lidem učiním podivuhodné věci, jaké nebyly stvořeny na celé zemi ani mezi všemi pronárody. Všechn lid, uprostřed něhož jsi, uvidí Hospodinovo dílo; neboť to, co já s tebou učiním, bude vzbuzovat bázeň. Bedlivě dbej na to, co ti dnes přikazuji. Hle, vypudím před tebou Emorejce, Kenaance, Chetejce, Perizejce, Chivejce a Jebúsejce. Dej si pozor, abys neuzavíral smlouvu s obyvateli té země, do které vejdeš, aby se nestali uprostřed tebe léčkou. Proto jejich oltáře pobojíte, jejich posvátné sloupy roztříštíte a jejich posvátné kůly pokácíte. Nebudeš se klanět jinému bohu, protože Hospodin, jehož jméno je Žárlivý, je Bůh žárlivě milující. Neuzavřeš smlouvu s obyvateli té země. Budou se svými bohy smilnit a svým bohům obětovat a tebe pozvou, abys jedl z jejich obětího hodu; a ty budeš brát z jejich dcer manželky pro své syny a jejich dcery budou se svými bohy smilnit a svádět tvé syny, aby smilnili s jejich bohy. Nebudeš si odlévat sochy bohů. Budeš dbát na slavnost nekvašených chlebů. Sedm dní budeš jíst nekvašené chleby, jak jsem ti přikázal, ve stanovený čas v měsíci ábíbu; neboť v měsíci ábíbu jsi vyšel z Egypta. Všechno, co otvírá lůno, bude patřit mně, i každý samec z prvního vrhu tvého stáda, skotu i bravu. Osla, který se narodil jako první, vyplatíš ovci; jestliže jej nevyplatíš, zlomíš mu vaz. Vyplatíš každého svého prvorozeného syna. Nikdo se neukáže před mou tváří s prázdnou. Šest dní budeš pracovat, ale sedmého dne odpočineš; i při orbě a při žni odpočineš. Budeš slavít slavnost týdnů, prvních snopků pšeničné žně, a slavnost sklizně na přelomu roku. Třikrát v roce se každý z vás, kdo je mužského pohlaví, ukáže před Pánem Hospodinem, Bohem Izraele. Vyženu před tebou pronárody a rozšířím tvé pomezí. Nikdo nebude žádostiv tvé země, když se půjdeš třikrát v roce ukázat před Hospodinem, svým Bohem. Nebudeš porážet dobytče tak, aby krev mého obětího hodu vytekla na něco kvašeného. Nebudeš přechovávat přes noc do rána nic z oběti při slavnosti hodu beránka. Prvotiny raných plodů své role přineseš do domu Hospodina, svého Boha. Nebudeš vařit kůzle v mléku jeho matky." (Ex 34,10-26).

Z hlediska literárně kritického tvoří zkoumaný hebrejský text dvě původně samostatná vyprávění o uzavření smlouvy mezi Bohem a Izraelem.²⁸⁸ Starší jahvistický popis této události je zachován v Ex 34, mladší je doložen v elohistickém (resp. jahvisticko-elohistickém) textu Ex 24. Redaktoři je od sebe navzájem oddělili příběhem o hříchu Izraele (לגל העם), s cílem aby popisy obou smluv zůstaly v tradici zachovány. Současně však přepracovali starší jahvistickou zprávu o smlouvě do podoby příběhu o (obnovení smlouvy)

Z hlediska kontextuálního lze tento text (Ex 24 a 34) vnímat jako teologické zpracování motivu Božích atributů. Při popisu „první“ smlouvy převažují vlastnosti spravedlnosti a přísného soudu. Vzhledem k hříchu Izraele (לגל העם) vyžadují, aby byl Izrael podle smluvních podmínek zničen (a byl vytvořen nový lid z Mojžíše), anebo byla smlouva anulována. Přitom obnově smlouvy předchází proklamace Božích atributů milosrdenství a spravedlnosti v Ex 34,6-7, které tuto obnovu smlouvy (změnou smluvních podmínek) umožnily.

Závěrem lze k oddílu o užším kontextu zkoumaných Božích vlastností (Ex 19-34) konstatovat, že jeho hlavním teologickým motivem je smlouva, případně její obnovení. Starozákonní badatelé se ve svých dílech soustředují především na teologii smlouvy. Na Božích vlastnostech, uvedených v liturgické formuli milosti, zakládají možnost uzavření a obnovení porušené smlouvy. Bůh uzavírá smlouvu s lidem, protože je milostivý a milosrdný. Porušení smlouvy sice nenechává bez trestu, ale tento trest nevyklučuje možnost návratu litujícího Izraele k Hospodinu, který pak s ním uzavře novou smlouvu. Tato možnost uzavírání nových smluv se projevuje i v teologii novozákonní doby, kdy z hlediska starozákonní teologie není nová smlouva ničím jiným, než za určitých podmínek obnovenou smlouvou starou.

3.2. Širší kontext – sinajská tradice

Širším kontextem zkoumaných Božích vlastností, vyjádřených v Ex 34,6-7, je sinajská tradice (Ex 19,1 - Nu 10,10). Tento sinajský komplex má značně diverzifikovanou podobu a obsah. V rámci svých různorodých částí obsahuje řadu žánrů a různorodých vnitřních tenzí.²⁸⁹ Jako celek však přesto nepůsobí nijak chaoticky či nesrozumitelně, naopak lze v něm vysledovat jednoznačnou a obsahově harmonizovanou spásně dějinnou linii.

²⁸⁸ CHILDS, B.S. Exodus. London : SCM, 1991. s. 426. ISBN 0-334-00433-0.

²⁸⁹ Např. problém vztahu dekalogu (Ex 20) a zákonů, uvedených v Ex 34; problematické texty, v nichž Mojžíš vystupuje na horu, na kterou již v předchozím vyprávění vystoupil (Ex 32,30 v souvislosti s textem v Ex 34,3); určité napětí mezi úlohou Mojžíše jako jediného prostředníka smlouvy s Bohem (Ex 19) a podílem části lidu na tomto úkolu (Ex 24) apod.

Tuto linii lze různými způsoby členit na relativně samostatné úseky či oddíly. Takové členění se projevuje v dílech starozákonních badatelů zabývajících se sinajskou tradicí, zvláště pak knihou Exodus.

V tomto oddíle postupuji podle členění, které ve svém díle „Das Alte Testament – Eine Einführung“ užívá Rendtorff²⁹⁰. Tento autor člení sinajskou tradici na následujících šest základních úseků: Ex 19 - 24; 25 - 31; 32 - 34, 35 - 40; Lv 1 - 26 a Nu 1-10.

První úsek sinajské tradice (Ex 19-24) obsahuje texty kněžské, elohistické, jahvistické, deuteronomické, případně též další zvláštní prameny. Kněžským textem jsou informace o příchodu Izraele na Sínaj: 19,1-2a, popis Boží přítomnosti 24,15b-18a²⁹¹. Elohistickým textem je popis Mojžíšova vystoupení na horu: 19,3a, Hospodinův příkaz o posvěcení lidu:²⁹² 19,10-11a; 19,14-17, líčení teofanie: 19,16.17.19; dekalog²⁹³: 20,1-21; Kniha smlouvy²⁹⁴: 20,22-23,33. Dále jde o tradici Smlouvy s obřadem vylévání krve na oltář a na lid²⁹⁵: 24,3-8 a kalendář náboženských svátků: 23,14-17). Jahvistickým textem je vyprávění o utáboření Izraele naproti hoře: 19,2b, souhlas lidu se smlouvou:²⁹⁶ 19,7-9, vymezení obvodu hory 19,7-9, líčení teofanie: 19,11b - 13; 19,18, tradice o zpečetění smlouvy jídlem. Dále je to informace o výstupu části lidu na horu²⁹⁷: 24,1-2 a 24,9-11,

²⁹⁰ RENDTORFF, R. Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury. Přel. J. Hoblík. Praha : Vyšehrad, 1996. s. 185-188. Orig.: Das Alte Testament - Eine Einführung. ISBN 80-7021-10-3.

²⁹¹ NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Přel. B. W. Anderson. reprint 1. vyd. z r.1972. Atlanta : Scholars Press, 1981. s. 270 Orig.: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. ISBN 0-89130-446-0; obdobně: Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2.české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. s. 134 - 144. ISBN 80-85929-07-4.

²⁹² Noth uvádí, že téměř vše z textu 19,10-15 patří k jahvistické tradici. (NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Přel. B. W. Anderson. Reprint 1. vyd. z r.1972. Atlanta : Scholars Press, 1981. s. 270 Orig.: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. ISBN 0-89130-446-0.)

²⁹³ Dekalog (20,1-7), resp. jeho základ, má svůj původ v době Mojžíšově. V následném období byl kontinuálně tradován těmi skupinami nomádů, které byly přítomny událostem na Sinaji. Základ dekalogu byl postupně dále rozvíjen a posléze byl celý text začleněn do zprávy o teofanii.

²⁹⁴ Noth považuje tento text za speciální pramen (NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Přel. B. W. Anderson. reprint 1. vyd. z r.1972. Atlanta : Scholars Press, 1981. s. 270 Orig.: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. ISBN 0-89130-446-0.), obdobně: Jeruzalémská bible se kloní spíše k názoru, že jde o texty jahvistické tradice (srov. Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2.české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. s. 139. ISBN 80-85929-07-4.)

²⁹⁵ Noth považuje tento text za speciální pramen (NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Přel. B. W. Anderson. reprint 1. vyd. z r.1972. Atlanta : Scholars Press, 1981. s. 270 Orig.: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. ISBN 0-89130-446-0.)

²⁹⁶ Noth považuje řazení tohoto textu k jahvistické tradici za velmi nejisté (NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Přel. B. W. Anderson. reprint 1. vyd. z r.1972. Atlanta : Scholars Press, 1981. s. 270 Orig.: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. ISBN 0-89130-446-0.)

²⁹⁷ Noth uvádí běžné zařazení těchto textů k jahvistické tradici, sám je však řadí k tradici elohistické (NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Přel. B. W. Anderson. reprint 1. vyd. z r.1972. Atlanta : Scholars Press, 1981. s. 270 Orig.: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. ISBN 0-89130-446-0.); Jeruzalémská bible se kloní spíše k názoru, že jde o texty jahvistické tradice (srov. Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2.české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. s. 145. ISBN 80-85929-07-4. s. 145.)

informace o nepřekročitelné hranici hory:²⁹⁸ 19,20–25, text o předání kamenných tabulí²⁹⁹ (24,12-15a). Deuteronomickým je text³⁰⁰ 19,3b-9 a případně další zvláštní prameny.

Kromě uvedeného členění existují stručnější i detailnější členění textů k jednotlivým pramenům.³⁰¹

Zvláštní oddíl této části sinajské tradice tvoří Kniha smlouvy (20,22-23,33), která původně součástí sinajské tradice nebyla. Jde o texty (sbírky zákonů a zvyklostí), které byly do komplexu sinajské tradice včleněny následně. Dokládá to skutečnost, že jednotlivé předpisy jsou orientovány směrem k již usazenému a nikoliv kočovnému společenství lidu, zabývajcímu se zemědělstvím.³⁰²

Celá první část sinajské tradice je pojata v patričné epické šíři, od připomenutí události spojených s vyvedením lidu z Egypta (Ex 19) až po výrazně slavnostní uzavření smlouvy (Ex 24). Přes tento výpravový epický rámec leží však samotný základ textu v následně připojených legislativních partiích, zejména v dekalogu a v Knize smlouvy.³⁰³

Druhý úsek sinajské tradice (Ex 25-31) je obsahově plně zaměřen na kultické záležitosti. Vytváří souhrn předpisů, pravidel a popisů, vztahujících se ke stavbě svatyně a současně ke služebníkům svatyně. Charakter textu je dán tím, že náleží ke kněžské tradici,³⁰⁴ která je typická svým zaměřením na záležitosti spojené s kultem.

²⁹⁸ Poslední věta textu je zřetelně nedokončena a přerušena textem dekalogu.

²⁹⁹ Jeruzalémská bible se kloní spíše k názoru, že jde o texty elohistické tradice (srov. Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2. české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. s. 145. ISBN 80-85929-07-4.)

³⁰⁰ Noth považuje tento text za deuteronomický doplněk (NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Přel. B. W. Anderson. reprint 1. vyd. z r.1972. Atlanta : Scholars Press, 1981. s. 270 Orig.: Überlieferungsgeschichte des Pentateuch. ISBN 0-89130-446-0.); většina badatelů jej považuje za text elohistický.

³⁰¹ Méně členitou strukturu textu vzhledem k jednotlivým pramenům uvádí např. Gottwald (GOTTWALD, N. K. The Hebrew Bible. A Socio - Literary Introduction. Philadelphia : Fortress Press, 1985. s. 184-185. ISBN 0-8006-1853-X), který texty tohoto oddílu rozděluje pouze na dvě velké skupiny. Do první klade texty kněžské tradice (19,1-2a; 24,15-18) do druhé texty jahvisticko - elohistické, k nimž přiřazuje všechny ostatní zvláštní prameny (19,2b-24,15). Detailnější členění uvádí např. H. Holzinger v Kurzer Hand - Kommentar zum Alten Testament, II, Tübingen, 1900, Einleitung str. XVII - XVIII, kde texty rozděluje na pět základních skupin P(g), J, E, JE a JE(s). Do skupiny P(g) (historicko-legislativní sbírka textů resp. kulticko-legislativní spis s historickou substrukturou, který prochází celým Hexateuchem) řadí texty: 19,1-2a (alfa, beta); 19,3b (alfa); 19,8a, 19,9a, 19,12a (pouze text: ...ונגע ב...); 19,12b (?); 24,15-18a (alfa). Do skupiny J zařazuje texty: 19,2b; 19,7; 19,13b; 19,15 (?); 19,18, 19,20a,b; 19,21 (?); 23,23b (?); 24,1 (glosa: ואהרן נדב ואביהוא), 24,9-11 (glosa: ואהרן נדב ואביהוא ve verši 9; verš 10 zkrácen). Do skupiny E řadí texty: 19,3a; 19,14-15 (?), 19,16-17 (?), 19,19; 20,1-21 (?), 20,22-23,19; 24,3-8; 24,12-14 (ve verši 12 glosa redaktora והורה המצוה והורה להורה je pravděpodobně korekturou původního והורה; ve verši 14 redaktorem JE připojeno הזקנים); 24,18a (beta),b. Do skupiny JE zařazuje texty: 19, 10-13a; 20, 18, 20,20 (?); 23, 20-22a; 23b (?); 23,27- 28 (Redakce JE nebo redakce D ?). Do skupiny JE(s) řadí texty 19,3b(beta, gamma), 19,4-6; 23,22b-25a(alfa); 25a(beta),b; 23,26; 23,31b-33. Diakritická znaménka v závorkách uvádí H. Holzinger ve shora uvedené knize, nejde tedy o komentující poznámky autorky této disertace.

³⁰² Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2. české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. s. 139. ISBN 80-85929-07-4.

³⁰³ RENDTORFF, R. Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury. Přel. J. Hoblík. Praha : Vyšehrad, 1996. s. 186. Orig.: Das Alte Testament - Eine Einführung. ISBN 80-7021-10-3.

³⁰⁴ H. Holzinger rozděluje texty Kněžského kodexu na P(g) a P(s). Základ textu zkoumaného druhého oddílu sinajské tradice řadí k P(g), jen nepatrné části textu řadí k P(s), příp. je chápe jako glosy nebo chybně umístěné texty, jako např.:

Třetí úsek sinajské tradice (Ex 32-34) je tvořen texty, vyjadřujícími porušení a obnovení smlouvy s důrazem na povahu smlouvy, mající svůj základ v Boží milosti a odpuštění. V kap. 32 je do textu sinajské tradice zařazeno jahvisticko – elohistické vyprávění o zlatém býčku. Zařazení textu právě na toto místo je vyjádřením záměru redaktorů oddělit dvě původně samostatná pojednání o smlouvě (Ex 24 a 34). Jahvistická smlouva z Ex 34 je zde chápána jako obnovení elohistické smlouvy z Ex 24, k jejímuž porušení došlo vzpourou lidu.³⁰⁵

V kap. 33 lze nalézt spojení řady různých nesourodých prvků. Lze např. jmenovat rozkaz k odchodu od Boží hory: 33,1-6, starobyly text o stanu, v němž se Mojžíš setkával s Bohem: 33,7-11, dále Mojžíšova modlitba: 33,12-17 a vyprávění o Mojžíšovi na hoře: 33,18-23).

Kap. 34 obsahuje jahvistické vyprávění o uzavření smlouvy na Sinaji. Součástí této kapitoly je i tzv. kultický dekalog (34,10-26), který obsahuje řadu obdobných ustanovení jako Kniha smlouvy a dekalog.³⁰⁶ Běžně používaný termín „kultický dekalog“ je však zavádějící, protože v Ex 34 předpokládá existenci deseti příkázání analogických etickému dekalogu (Ex 20). Jahvistická Kniha smlouvy (34,10-26) představuje spíše reprezentativní výběr ustanovení Knihy smlouvy a dekalogu, než jen analogii k dekalogu, jak byl v minulosti často chápán.³⁰⁷

Souhrnně lze uvést, že základem třetího úseku textu sinajské tradice je jahvistická a elohistická tradice, jejichž přesné vzájemné rozlišení v textu je dosti obtížné. Na konci třetí části sinajské tradice je zastoupena též tradice kněžská,³⁰⁸ a to v textem 34,29-35 (motiv „Hospodinovy slávy“).

Elohistická tradice je většinou spatřována v textech 33,7-11, podávajících starobyly příběh o stanu setkávání, a v některých dalších kratších textech. Jahvistické tradici jsou přisuzovány texty 33,12-23³⁰⁹ a téměř celá kapitola 34 (mimo text 34,29-35), v níž je obsažen též jahvistický kalendář

25,6; 25,12a(gamma), 25,33-36 (?); 26,12-13; 26,25a (alfa, gamma), ve v. 26,37 תמא nesprávně umístěný v. 27,18a(beta),b; 27,19a; 27,20-21; 28,11-12; 28,9-14; 28,22-28 apod. (HOLZINGER, H. Kurzer Hand - Commentar zum Alten Testament. II. Tübingen, 1900. Einleitung str. XVII – XVIII).

³⁰⁵ CHILDS, B. S. Exodus, London : SCM, 1991. s. 425. ISBN 0-334-00433-0.

³⁰⁶ srov. Ex 20,3-5; 20,23; 23,12-19; 22,28-29

³⁰⁷ CHILDS, B. S. Exodus, London : SCM, 1991. s. 425. ISBN 0-334-00433-0.

³⁰⁸ např. 32,4b-5a(alfa); 32,15a; 32,16-18; 32,25a; 32,26-29; v textu 32,39 slova: אשר עשו את- ; 33,3b; 33,4a; 33,5-6 jak uvádí HOLZINGER, H. Kurzer Hand - Commentar zum Alten Testament. II. Tübingen, 1900. Einleitung s. XIX).

³⁰⁹ H. Holzinger řadí tyto texty k JE(s) (HOLZINGER, H. Kurzer Hand - Commentar zum Alten Testament. II. Tübingen, 1900. Einleitung s. XIX).

svátků (34,18-23) a některé další kratší texty.³¹⁰ Přes uvedené řazení je text 33,14-17 a 33,1-6 textem s výrazně deuteronomistickým obsahem.³¹¹

Do této části sinajské tradice patří také liturgická formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7. Zejména autoři starších publikací přiřazují tuto formuli k jahvistické resp. jahvisticko-elohistické tradici³¹². Současní badatelé se však spíše přiklánějí k názoru, že jde o pozdější, pravděpodobně kněžskou (exilní nebo poexilní), vsuvku.³¹³

Přes uvedenou různorodost tradic (jahvistická, elohistická, deuteronomistická, kněžská), jsou v třetím úseku patrné společné motivy, např. Boží milost, odpuštění a Boží přítomnost u svého lidu.

Čtvrtý úsek sinajské tradice (Ex 35-40) navazuje na úsek druhý (Ex 25-31)³¹⁴. Obsahuje další texty o výstavbě svatyně³¹⁵ a náleží tedy, stejně jako druhý úsek, ke kněžské tradici³¹⁶, obdobně jako závěr předchozího úseku sinajské tradice v Ex 34,29-35. Oba úseky (Ex 25-31 a 35-40) se velmi zřetelně odklánějí od přilehlých textů. Jejich struktura, vzájemné propojení a zasazení na nynější místo jsou však zjevně dobře teologicky promyšleny.³¹⁷

³¹⁰ např. 32,1-4a (bez כֹּסֶם, které patrně patří k elohistické tradici obdobně jako následující text 32,5a(alfa); 32,5(beta),b; 32,6; 32,19-20; 32,35; 33,1a; 33,12a; 34,1-5; 34,6a(alfa); 34,8-9; 34,10a(alfa(?); 34,11-26; 34,27-28 jak uvádí H. Holzinger (HOLZINGER, H. Kurzer Hand - Kommentar zum Alten Testament. II. Tübingen, 1900. Einleitung s. XIX).

³¹¹ Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2. české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. s. 161. ISBN 80-85929-07-4.

³¹² Noth řadí tento text k jahvistické tradici (NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Scholars Press, 1981. s. 270); Gottwald zařazuje tento text do velké skupiny jahvisticko - elohistických textů a zvláštních pramenů (GOTTWALD, N.K. The Hebrew Bible. A Socio - Literary Introduction. Philadelphia : Fortress Press, 1985. s. 184. ISBN 0-8006-1853-X), Holzinger zařazuje úvod ke zkoumané liturgické formuli milosti: 34,6a(alfa) k jahvistické tradici; vlastní liturgickou formuli 34,6a (beta, gamma), b k prameni JE(s) (HOLZINGER, H. Kurzer Hand - Kommentar zum Alten Testament. II. Tübingen, 1900. Einleitung s. XIX).

³¹³ DOZEMAN, T. B. God on the Mountain. A study of redaction, theology, and canon in Exodus 19-24. Atlanta : Scholars Press, 1989. ISBN 1-55540-358-1.

³¹⁴ Zejména úsek 35-39 téměř doslova opakuje příkazy z úseku Ex 25-31

³¹⁵ Zpráva o provedení stavby (Ex 35-40) pokračuje v knize Leviticus

³¹⁶ RENDTORFF, R. Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury. Přel. J. Hoblík. Praha : Vyšehrad, 1996. s. 187. Orig.: Das Alte Testament - Eine Einführung, ISBN 80-7021-10-3

³¹⁷ Svatyně se buduje až po obnovení původní, lidským hříchem porušené, smlouvy. Ustanovení začínají a končí nařizením slavení dvou nejvýznamnějších izraelských svátků. Začínají nařizením sobotního klidu (35,1-3) a končí až příkazem o slavení dne smíření v knize Leviticus (Lv 16). V kanonickém textu v tomto případě došlo ke spojení dvou tradic, vzniklých v různých dobách. Jedna tradice zachytila rituál smírné oběti (Lv 16,6; 16,11-19), druhá tradice zaznamenala starobylý rituál posílání kozla Azazelovi (Lv 16,8-10; 16,20-22; Lv16,26). Den smíření připomínal lidu, že jeho každodenní, týdenní a měsíční snažení dospět obětmi k nápravě hříchu Izraele nestačí, a zároveň mu dával možnost očištění od všech těchto nečistot, pochybení a hříchů, a to na základě nesmírné Boží milosti. Právě proto může novozákonní list Židům vysvětlovat smysl tohoto svátečního dne jako předobraz Kristova smířícího díla (Žd 9-10). Rendtorff uvádí ještě další, méně zřetelnou, souvislost mezi texty, která spočívá v tom: „...že oblak, který nejprve pokrývá Sinaj a zároveň zahaluje „slávu“ (kavod) Hospodinovu (Ex 24,15-18), se přemístí do nově zřízené svatyně (40,34n). Od této chvíle Hospodinova přítomnost, projevující se ve svém kavod, doprovází Izrael na jeho putování pouští...“ (RENTORFF, R. Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury. Přel. J. Hoblík. Praha : Vyšehrad, 1996. s. 188. Orig.: Das Alte Testament - Eine Einführung, ISBN 80-7021-10-3).

Pátý úsek sinajské tradice (Lv) obsahuje (z hlediska různorodosti podobně jako úsek třetí) texty velice rozmanitého druhu a původu³¹⁸. Mají většinou podobu zákonných textů,³¹⁹ které jsou sestaveny a spojeny tak, aby vytvářely soubor zákonů vydaných Mojžíšem na Sinaji. Dokládá to rovněž závěrečná kapitola (Lv 26),³²⁰ která má zřejmě tvořit závěrečný text k celému vydání zákona na Sinaji. Tento pátý úsek rovněž náleží ke kněžské tradici.³²¹

Šestý, poslední úsek sinajské tradice, zahrnuje texty (Nu 1-10). Svými ustanoveními jsou blízké textům Ex a Lv a často je doplňují.³²² Spolu s pátým úsekem sinajské perikopy rovněž tento úsek představuje kněžskou tradici, která však v sobě skrývá materiál mnohem starší.³²³

Souhrnem k celé kapitole lze znovu položit akcent na význam zkoumaného textu. Jde v prvé řadě o stěžejní význam Božích atributů v liturgické formulaci milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 ve vztahu k sociálně etickým normám Tóry jako motivačního základu imperativu těchto norem. Tyto závěry jsou podloženy také textově kritickým rozбором k hebrejskému textu formule v této kapitole, a to především ve vztahu k určení subjektu, který formulaci pronáší a dále ve vztahu k určení místa, kde byla formule pronesena. Na základě použité metody textové kritiky bylo možné také učinit (či potvrdit) závěr, že subjektem zkoumané formule je Hospodin v dialogickém vztahu s Mojžíšem a dále, že lokalizace pronesení formule (hora) není geografickým, nýbrž teologickým vyjádřením místa.

Rozbor základní formule v Ex 34,6-7 umožnil učinit závěry, že tento text patří z hlediska literárních starozákonních žánrů mezi formule, přičemž zkoumaný text lze členit na dvě vzájemně propojené formule, a to formulaci milosti a formulaci spravedlnosti.

Formule jako celek nese rysy nejen formule liturgické, nýbrž zároveň i formule právní, věroučné, katechetické a formule odplaty. Toto pojetí vytváří pevný základ pro vztah formule a formulí jí podobných či paralelních (jejichž kontext užší a širší je v této kapitole zkoumán) k sociálně etickým normám Tóry. Boží vlastnosti vyjádřené v této formulaci a ve formulích jí

³¹⁸ Obětní kodex druhého chrámu (Lv 1-7), rituál investitury velekněze (Lv 8), nejstarší kněžské podání o přijetí kněžské funkce navazující pravděpodobně na text Ex 40 (Lv 9), obřadní pravidla (Lv 10), zákon čistoty (Lv 11-16), zákon svatosti (Lv 17-26), pravidla o plnění slibů (Lv 27)

³¹⁹ V textu obsažené narativní části jsou rovněž zaměřeny ke kulticko-legislativním tématům (např. Lv 10,1-5).

³²⁰ Kapitola 27 je jednoznačně pozdějším dodatkem, spojeným se sinajským zákonodárstvím texty: Lv 27,1-2a; Lv 27,34.

³²¹ Tyto texty obsahují velmi starobylé předpisy a rituály, jejichž původ je většinou nejasný, stejně jako v sobě zahrnuje i novější exilní a poexilní zákony a ustanovení. Definitivní podobu, tak jak ji známe ze současného kanonického textu, nabyly texty této části kanonické tradice až po návratu Izraele z babylonského zajetí

³²² Např. zákony uvedené v Nu 5 jsou dodatky zredigované kněžstvem ve smyslu textu Lv 11-16; předpisy o svátku pesach doplňuje tradice z Ex 12; závěr šesté části sinajské tradice je novým zpracováním látky Ex 40,2,34-38.

³²³ Obdobně jako v páté části sinajské tradice i zde můžeme předpokládat, že původ mnoha podání je velmi starobylý (např. text Nu 5,11-13). V současné době již většina badatelů hledá kořeny těchto tradic v kultickém životě předexilního Jeruzaléma a odklání se tak od staršího pojetí, které do starozákonní vědy vnesl zejména Wellhausen, podle kterého zde šlo o poexilní kněžské texty.

obdobných k sociálně etickým normám v Tóře lze označit jako motivační základ pro imperativ souboru sociálně etických norem Tóry.

Z rozboru propojení užšího kontextu zkoumaných Božích vlastností lze dovozovat závěr, že hlavním teologickým motivem je Smlouva, její porušení a obnovení. Z hlediska kontextuálního pak lze text vnímat jako teologické zpracování Božích atributů. Širší kontext (sinajská tradice) se rovněž zabývá Smlouvou, souhrnem předpisů i pravidly, a přes jeho diverzibilitu lze v něm spatřovat vyjádření obsahově harmonizované spásné dějinné linie.

Provedenou textovou kritikou hebrejského textu formule byly prokázány rozdíly v překladech původních hebrejských pojmů. Tyto rozdíly mají svůj původ také v nejednotnosti při vymezení obsahu či rozsahu pojmů formule v dílech jednotlivých badatelů (biblistů, systematických teologů i dalších). Také tato zjištění mne vedla mimo jiné k závěru, že je nezbytné se v této práci věnovat vlastní sémanticko teologické analýze původních pojmů, s cílem dospět k vymezení původního obsahu originálních textů (tato analýza je obsahem 4. kapitoly této práce).

3.3. Historicko-kritické zkoumání užšího a širšího kontextu

Zkoumání sinajské tradice bylo a také v současné době je předmětem soustavného zájmu starozákonních badatelů.³²⁴ Bylo již uvedeno, že počátky interpretace zkoumaných textů spadají už do doby biblické a talmudické a dále pokračují v dílech středověkých i současných učenců. Dějinný vývoj identifikace a formulování základních historicko – kritických problémů sinajské

³²⁴ KUENEN, A., A. Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. 1/1. Leipzig, 1887; HOLZINGER, H. Einleitung in den Hexateuch, Freiburg 1893; HOLZINGER, H. Kurzer Hand - Kommentar zum Alten Testament. II. Exodus. Tübingen, 1900; BAENTSCH, B. Handkommentar zum Alten Testament. Exodus – Leviticus – Numeri. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1903; KLOSTERMANN, A. Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig : N.F., 1907; GRESSMANN, H. Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose – Sagen. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1913. ISBN 0790514079., BEER, G. Handbuch zum Alten Testament. Exodus. Tübingen, 1939; HAELVOET, M. La Théophanie du Sinai. Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia. II/39. Louvain, 1953; BEYERLIN, W. Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961; WELLHAUSEN, J. Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testaments. Berlin, 1963; BEYERLIN, W. Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions. Oxford : Basil Blackwell, 1965; EISSFELDT, O. Die Komposition der Sinai - Erzählung Exodus 19-34. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. 113/1. Berlin : Akademie - Verlag, 1966; RAD, G. von. The Form - Critical Problem of the Hexateuch. In: The Problem of the Hexateuch. London : Oliver and Boyd, 1966; CASSUTO, U. A. Commentary on the Book of Exodus. Jeruzalém, 1976. ISBN 9652234567; NICHOLSON, E. W. Exodus and Sinai in History and Tradition. Growing Points in Theology. Richmond : John Knox Press, 1973; CHILDS, B. S. Exodus. London : SCM, 1991. ISBN 0-334-00433-0; NOTH, M. Das zweite Buch Mose – Exodus. Evangelische Verlagsanstalt. Berlin, 1960; NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Scholars Press, 1981; ZENGER, E. Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34. Akademische Bibliothek Altenberge, 1984; GOTTWALD, N. K. The Hebrew Bible. A Socio - Literary Introduction. Philadelphia : Fortress Press, 1985. ISBN 0-8006-1853-X; DOZEMAN, T. B. God on the Mountain. A study of redaction, theology, and canon in Exodus 19-24. Atlanta : Scholars Press, 1989. ISBN 1-55540-358-1; BLENKINSOPP, J. The Pentateuch. New York, 1992; SETERS, J.V. The Pentateuch. A Social - Science Commentary. Sheffield : Academic Press, 1999. ISBN 1-84127-027-X; HAUGE, M.R. The Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19 – 40. Sheffield : Academic Press, 2001. ISBN 1-84127-177-2.

tradice a snah o jejich řešení má svůj počátek v průběhu 16. a 17. století (existuje však také starší řecká tradice).³²⁵

Starozákonní badatelé se v mnoha případech v minulosti pokusili přesně identifikovat a v určitém smyslu rekonstruovat původ a prameny textu, který je předmětem zkoumání v této práci. Spolu s tím se vědeckými metodami snažili poznat a popsat celé pozadí, spojené se vznikem a působením textu, a to ze všech kontextuálních hledisek, tj. především z hlediska náboženského, historického a kulturního.

Takto široce koncipovaný přístup ke zkoumání zejména původu a pramenů daného textu zahrnuje hlediska jazyková, literární, formální i obsahová. Současně obsahoval zkoumání kontextu, např. dějinné pozadí spolu s vlivy náboženskými, kulturními i sociálními. To vysvětluje, proč mohlo být zkoumání sinajské tradice předmětem pozornosti badatelů po celá staletí. Přitom smyslem bylo jednak usilovat o výklad a z něho plynoucí pochopení textu, jednak předávat pochopené poselství textu jak v rámci křesťanské církve, tak i židovské synagogy.

Vědecké metody, vědecká kritéria a s nimi spojené konkrétní metodologické principy a postupy nebyly neměnné a vždy odpovídaly kontextům své doby. Výsledkem pak byla diferenciací jednotlivých důrazů a z nich se odvíjejících závěrů zkoumání. Přes metodologické odlišnosti měla pro vědecké zkoumání v této oblasti vždy stěžejní význam metoda historicko - kritická (historical criticism). Pomocí této metody je objasňováno historické pozadí (náboženské, kulturní, sociální, demografické aj.) a na jeho základě je pak zkoumán smysl a akcenty daného textu.

Bylo by nad rámec této práce zabývat se v širším rozsahu díly badatelů v tak dlouhém dějinném období a s tak širokým spektrem předmětu zkoumání. V zájmu zachycení alespoň základních obrysů charakterizujících způsob a směry zkoumání historicko-kritických problémů sinajské tradice, poukazují jen na základní linie tohoto badatelského úsilí v 18. až 20. století.

K tomu lze poznamenat, že již Kalvín³²⁶ se v 16. století pokusil o chronologické seřazení sinajských událostí. Jeho základním přístupem ke splnění sledovaného záměru (tj. chronologické seřazení sinajských událostí) bylo rozdělení látky na:

³²⁵ V řecké tradici lze počátek formulování a zkoumání základního problému sinajské tradice nalézt již od 5. století n.l. Řekové se detailně zabývali otázkou vztahu textu prvních desek zákona k obnovenému textu z desek druhých. Zabývali se tedy vztahem prvních desek zákona, které Mojžíš rozbil v důsledku hříchu spáchaného lidem (aféra se zlatým býčkem), k obnovenému a poněkud rozdílnému textu z desek následných (druhých). Existující rozdíly mezi texty prvních desek a desek obnovených byly v řecké tradici již od onoho 5. století vnímány a zkoumány jako problém, jehož význam odůvodňoval badatelskou práci. (CHILDS, B. S. Exodus. London : SCM, 1991. s. 424-425. SBN 0-334-00433-0).

³²⁶ CALVIN, J. Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of A Harmony. sv. 1. díl 1. Grand Rapids : Baker Book House, 1979. ISBN 0-8010-2440-4.

- a) Dějepisná vyprávění (popis Božího milosrdenství, milosti, shovívavosti a Božího soudu).
- b) Učení (požehnání, přikázání dekalogu a zákony, které dekalog rozvíjejí a které na ně navazují, dále dodatky a užití Zákona).³²⁷

Z hlediska tohoto přístupu Kalvín určoval sled sinajských událostí takto:

- příchod Izraelců k hoře Sinaj tři měsíce po vyjití z Egypta (Ex 19,1)
- vydání zákona spolu s nařízenými o stavbě stánku – na konci čtvrtého měsíce
- stavba stánku – do konce osmého měsíce
- Hospodin k sobě povolal Mojžíše s Áronem, Abihů, Nádabem a sedmdesáti staršími Mojžíš s Jozuem zůstávají čtyřicet dní na hoře – přelom devátého a desátého měsíce, Áron dává lidu býčka
- Mojžíš se vrací s hory a odnáší stánek ze středu lidu za tábor – desátý měsíc
- Mojžíš odchází na dalších čtyřicet dní na horu – do poloviny dvanáctého měsíce
- vysvěcení stánku na nový rok (Ex 40,17)
- odchod od hory po náhradním slavení paschy – druhý měsíc (Nu 10,11)

Základní rysy badatelského úsilí v 18. a 19. století lze obecně charakterizovat takto:

Období 18. století bylo pro sledovanou badatelskou činnost zajímavé v několika směrech. Jednak byl opět nastolen problém dvojího znění textu desek (Goethe),³²⁸ jednak se v tomto století zrodila starší pramenná hypotéza (Astruc,³²⁹ Eichhorn,³³⁰ Ilgen³³¹) a posléze též hypotéza

³²⁷ CALVIN, J., Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of A Harmony, sv. 1. díl 1. Grand Rapids : Baker Book House, 1979, s. XV – XVIII. ISBN 0-8010-2440-4.

³²⁸ NESTLE, E., Zeitschrift der Alttestamentlicher Wissenschaft, 24, 1904, str. 134-135

³²⁹ ASTRUC, Conjectures on the original documents that Moses appears to have used in composing the Book of Genesis

³³⁰ EICHORN, J. G. Einleitung in das Alte Testament. Leipzig, 1780-83

³³¹ ILGEN, K.D. Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik, Band I, 1798 ("The documents of the Jerusalem Temple archives in their original form as a contribution to the correction of the history of religion and politics").

fragmentární (Geddes³³², Wette,³³³ Vater³³⁴). Pro tuto práci jsou důležité názory či závěry, vztahující se k problematice vzájemné akcesority narativních a zákonných textů.³³⁵

Badatelské úsilí pokračovalo v 19. století vytvořením doplňkové hypotézy (Ewald, Bleek) a také novější pramenné hypotézy, navazující na její počátky v 18. století. Doplňková hypotéza vyústila v závěry, že existoval pouze jeden základní dokument, kterým bylo elohistické vyprávění; tento text byl doplňován z textů druhého souběžného textu, jimž bylo jahvistické vyprávění. Takto doplněné texty byly posléze rozšiřovány a obohacovány dodatky a pak došlo k vytvoření celého komplexu.

3.3.1. Základní linie historicko-kritického zkoumání

v díle J. Wellhausena

Pro období moderní badatelské činnosti, v níž byly uplatňovány jednotlivé metody a discipliny vědecké kritiky, se staly jedním ze stěžejních základů analýzy Wellhausenovy.³³⁶ Nic na tom nemění skutečnost, že později byl Wellhausenův badatelský přístup, z něhož však vycházely i práce badatelů v následujících generacích, postupně celkově opuštěn.

Základem přístupu tohoto badatele byla koncentrace kritického zkoumání na identifikaci sledu jednotlivých událostí. Šlo o časový sled, zahrnující v sobě logické potvrzení takto určeného sledu událostí.³³⁷ Právě pro toto spojení poměrně obtížného vědeckého přístupu, kdy

³³² GEDDES, A. Critical remarks on the Hebrew Scriptures – corresponding with a new translation of the Bible. London, 1800.

³³³ WETTE, W.M. Lehrbuch der historisch - kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testamentes. I., Berlin, 1869.

³³⁴ VATER, J. S. Commentar über den Pentateuch. díl 3. Halle : Verlag der Waisenhaus – Buchhandlung, 1802-1805.

³³⁵ Např. Geddes zastává názor, že základem (jádem) textu byly zákony a kolem těchto zákonů se postupně seskupovala vyprávění. Na druhé straně Wette dospěl k závěru, že právní texty jsou poměrně mladší. Jde o dva doklady skutečnosti, že v jejich století se ve vztahu ke zkoumanému textu objevil badatelský problém, kladoucí otázky ve dvou rovinách, a to: a) zda narativní text se zkoumanou liturgickou formulí milosti byl až později obklopen následnými, a tedy dějinně mladšími zákony, které buď byly teologicky silně ovlivněny těmito předcházejícími vyprávěními, popřípadě byly svým obsahem natolik blízké narativnímu textu, že s ním byly posléze spojovány, b) anebo naopak zda zkoumaná liturgická formule milosti vznikla následně jako text, zařazený z důvodů liturgických, jmenovitě jako text, který měl v liturgii předcházet čtení zákonů.

³³⁶ WELLHAUSEN, J. Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments. 3. vyd. Berlin : Georg Reimer, 1899.

³³⁷ Wellhausen k analýze textů sinajské tradice přistupoval tak, že v ní spatřoval samostatné prameny, jmenovitě jahvistické, elohistické, deuteronomistické a kněžské. Současně považoval za nezbytné tyto jednotlivé prameny od sebe v rámci badatelské činnosti oddělit. V rámci tohoto přístupu pak dospěl k závěru, že: a) jahvistické prameny je možné časově řadit přibližně do období let 950 – 850 př.n.l., tj. do období počátku království, z čehož je pak dovozován zřetelný judský původ těchto pramenů, b) elohistické prameny je možné zařadit do období kolem r.750 př.n.l., z čehož je dovozován jejich efraimský původ, c) obojí shora uvedené prameny byly kolem r.650 př.n.l. spojeny redaktorem;

badatel se nespokojil s pouhým předpokladem časového sledu podle běžných dějů, nýbrž se snažil o jejich logické propojení v časovém sledu, byly výsledky Wellhausenovy práce, ale též samotný vědecký přístup pro dané období badatelské činnosti nesmírně cenné. Tím lze vysvětlit proč jeho dílo bylo pro určité následné období předmětem pozornosti a také kritiky řady dalších badatelů.

3.3.2. Základní linie historicko-kritického zkoumání po Wellhausenovi

Wellhausen vytvořením pramenné hypotézy umožnil řazení jednotlivých částí textů do čtyř základních pramenů. Badatelé v dalších generacích v tomto díle pokračovali a dokonce zkoumali z hlediska pramenné hypotézy nejen jednotlivé verše, nýbrž i části veršů. Často dělili verše nikoliv jen na dvě základní části (a/ a b/), jak je běžné, ale dokonce též na čtvrtiny (alfa, beta, gama delta,). Tyto části samostatně přiřazovaly k jednotlivým pramenům nebo k jejich redakcím. V důsledku rozčlenění textu a jeho veršů a řazení těchto částí k jednotlivým pramenům, se názory jednotlivých badatelů v těchto drobných částech veršů různily, jak se to projevilo také v dílech dalších starozákonních badatelů.

Ačkoliv jsou obecně známy rozdílné názory badatelů vznikající při rozčlenění veršů na více částí, je zřejmé (a v této práci se tím dále zabývám), že většina badatelů se z celkového pohledu (bez roztržštění textu na tyto další části) shoduje v tom, že text formule zkoumané v této práci, tj. text liturgické formule milosti nepatří k původní jahvistické tradici zachycené v Ex 34,

následoval deuteronomistický pramen (kolem r.622 př.n.l.), který byl redaktorem opětně spojen s již spojenými prameny jahvistickými a elohistickými (kolem r.550), d) následně byla předchozí redakce pramenů spojena s kněžským kodexem (Priesterschrift) kolem r. 400. Jestliže kněžský pramen slučuje především zákony a zvyky z různých období historie Izraele a vytváří jejich uspořádání do podoby kodexu, mohla pak další redakce sloučit předchozí prameny s tímto kodexem. Tím došlo k redakci, která ve svém celku spolu s kodexem vytváří právně-náboženskou strukturu pro judaismus poexilní doby. Pokud jde o vyprávění o uzavření smlouvy v Ex 34 a v Ex 20 vycházel Wellhausen z toho, že existovaly dvě na sobě zcela nezávislé tradice o tom, jak Hospodin uzavřel smlouvu s Izraelem na Sinaji. Starší byla jahvistická (v Ex 34), mladší byla elohistická (v Ex 20).V obou případech je podle Wellhausena základem uzavření smlouvy dekalog, a to ve starší zprávě dekalog kultický, v mladší zprávě dekalog etický. Redaktor měl podle Wellhausena k dispozici obě tradice.Z úcty k textu, který považoval za posvátný a do něhož by tedy nemělo býti podstatněji zasahováno tak, že by byla jedna či druhá tradice upřednostněna vypuštěním určité části textu, postupoval při redakci tak, že z mladší elohistické tradice vytvořil vyprávění o uzavření smlouvy, která však byla porušena hříchem se zlatým býčkem (Ex 32 – 33) ; toto vyprávění je kombinací jahvisticko- elohistické tradice. Za tento text pak zařadil starší vyprávění o uzavření smlouvy, ale přetvořil je do podoby vyprávějíci o obnovení smlouvy (Ex 34). Oba dva prameny byly tedy redakcí harmonizovány a odděleny vyprávěním o hříchu se zlatým býčkem. Touto teorií Wellhausen vysvětlil, proč je možné, že se dekalogy ve vyprávění o uzavření smlouvy obsahem i formou vzájemně liší , ačkoliv kdyby šlo o obnovení původní smlouvy, měly by být přepisem původních zákonů na obnovených deskách, tj. měly by se opakovat v totožném znění. Jestliže však máme k dispozici dva různé soubory zákonů, lze nalézt odpověď na otázku, proč redaktor pojal text Ex 34 jako „obnovení smlouvy“.Podle Wellhausena to bylo v zájmu zachování obou tradic. (WELLHAUSEN, J. Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten Testaments, Berlin 1879, str. 85-87. Po kritice, kterou provedl Kuenen přepracováno do podoby uvedené ve vydání z roku, 1899, str. 329-331; WELLHAUSEN, J. Skizzen und Vorarbeiten. Berlin : G. Reimer, 1984 -1899.)

ale je třeba jej pokládat za pozdější vsuvku (jahvisticko elohistické případně pozdější redakce) do jahvistického vyprávění o uzavření smlouvy.

V době po Wellhausenovi byl jeho pohled na sinajský komplex, obsažený v pramenné hypotéze, z několika hledisek kritizován.³³⁸ Přitom badatelé po Wellhausenovi vždy cítili potřebu ve svých dílech se vždy znovu k Wellhausenovi vracet. Byli si totiž vědomi toho, že stále existují důvody se vyrovnávat s výsledky jeho bádání. Wellhausenovo dílo tedy není něčím, co bylo zcela odmítnuto a k čemu není potřeba se vracet. Tím, že poskytuje myšlenkové podněty následným badatelům, lze je považovat za dílo a myšlenkové přístupy své doby, které jsou jakýmsi mostem k dalším bádáním a k tvorbě nových závěrů. Jde-li o dílo překonané, pak mělo svůj význam právě v tom, že umožnilo další vývoj v této vědní disciplině.

Z většího počtu badatelů ve 20. století se zmíním pouze o těch, kteří mají pro zkoumání dané tematiky a pro účely této práce význam největší. Jsou to zejména Noth,³³⁹ Gressmann,³⁴⁰ von Rad,³⁴¹ Childs,³⁴² Perlitt,³⁴³ Rendtorf³⁴⁴ a Dozeman³⁴⁵).

³³⁸ Kritizovány byly zejména tyto Wellhausenovy závěry:

- evoluční přístup k historii Izraele, podle něhož se židovské náboženství vyvíjelo od nejstarších velmi primitivně chápaných obětí až po složitý systém zákonných předpisů, vzniklých v babylonském exilu;
- evoluční přístup k chápání Boha v tom smyslu, že se představy o Bohu vyvíjely od primitivního animismu a polyteismu (jehož stopy Wellhausen nachází v době praotců), přes henoteismus doby Mojžíše a etický monoteismus (typický pro proroky 8.stol.) až po pojetí, obsažené v textu Iz 40-42;
- proces vzniku sinajské tradice byl v podstatě jednoduchý - v zásadě šlo o seskupení pramenů, takže zde nebyl postupný proces vzniku jednotlivých tradic;
- přístup k chápání role redaktorů při vzniku sinajské tradice (podle Wellhausena nebyla práce redaktorů teologicky tvůrčí a spočívala zejména v pietním uchovávaní tradice. Redaktoři se pokusili harmonizovat různé tradice, čímž docházelo k porušení původního významu a logického sledu textu, dále též k četnému opakování a s tím spojené kontradikce, čímž byl podle Wellhausena vnitřní logický sled pramenů zcela porušen.);³³⁸
- negativní postoj k hodnotě kanonického textu (jemuž bez rekonstrukce původních pramenů a jejich postupných redakcí nelze porozumět). Tato kritika byla postupně všeobecně přijata a v důsledku toho byl Wellhausenův přístup k sinajské tradici v zásadě opuštěn. Přesto se však badatelé znovu a znovu k Wellhausenovi vraceli, a to alespoň v úvodních částech svých prací s cílem, aby na kritice Wellhausenova pojetí stavěli své vlastní výsledky bádání. Tito následní badatelé ve 20.stol.se v podstatě rozdělují na dva vzájemně si oponující myšlenkové proudy. Jeden z proudů v podstatě souhlasí s teologickými výsledky pramenné analýzy a spíše se zaměřuje na kritiku a nové posouzení jednotlivých dílčích závěrů (KUENEN, A. Historisch – Kritisch Einleitung in der Bücher des Alten Testaments. Ī. Leipzig : Otto Schulze, 1887; KUENEN, A. The Pentateuch and book of Joshua critically examined. London : Longman, 1865). Na rozdíl od Wellhausena vytvořili tito badatelé hypotézy o složitějším procesu literární redakce textů (EISSFELDT, O. Hexateuch – Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfang des Richterbuches, in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. ISBN 3534011023; EISSFELDT, O. Die ältesten Traditionen Israels. Ein kritischer Bericht über C.A. Simpson's The early traditions of Israel. Berlin : A. Töpelmann, 1950, RUDOLPH, W. Der „Elohists“ von Exodus bis Josua. Berlin : A. Töpelmann, 1938). K hypotetickým pramenům J-E-D-P a jejich redakcím přidali ještě pramen L (laický) a B (Bundesbuch, Kniha smlouvy Ex 20,22-23, 33). Postupný vznik kanonického textu podle Eissfelda lze spatřovat v následujícím pořadí: L, J, E, B, P, RJ – RE, RB, RP. Druhý z obou proudů se celkově staví negativně k výsledkům pramenné analýzy a tvrdí, že celý Wellhausenův přístup odporuje výsledkům jejich nových bádání (Noth, Rad, Childs, Dozeman). Na rozdíl od badatelů prvního proudu, totiž ve vývoji tradice počítají daleko výrazněji s ústním podáním. Tito badatelé druhé skupiny ve větším rozsahu kritizují Wellhausenův přístup a znovu s ním polemizují, aby poté na podkladě kritiky vyjádřili své závěry, které považují za správné.

³³⁹ NOTH, M. Das zweite Buch Mose. Exodus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959; NOTH, M. A history of Pentateuchal traditions. Přel. B. w. Anderson. Chico. California : Scholars Press, 1981. 0891304460.

³⁴⁰ GRESSMANN, H. Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose – Sagen. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1913. ISBN 0790514079.

Noth, jeden z významných novodobých badatelů, zdůrazňuje, že celá sinajská tradice původně vychází z tradice ústní, postupně zachycované do písemné podoby v průběhu 12–11. století př.n.l. Tuto písemnou tradici označuje Noth jako G (Grundschrift – základní spis) a považuje ji za základ jahvistického a elohistického pramene.

Zdůrazňují-li v této práci stěžejní význam kapitoly Ex 34, spolu se souvislostmi a souvztažnostmi s kapitolou Ex 24, je třeba uvést, že podle Notha mají obě tyto kapitoly - jako součásti sinajské tradice - původ v ústní tradici, později písemně zachycené (G), která byla mj. též podkladem pro jahvistické vyprávění o uzavření smlouvy na Sinaji, jak je popisováno v kap. 34. Noth dovozuje, že šlo původně o vyprávění o uzavření smlouvy na základě toho, že v kap.34,10 Hospodin prohlašuje, že chce smlouvu uzavřít a v kapitole 34,27-28 je obsaženo konstatování, že Hospodin již smlouvu uzavřel.

Představu, že jde o obnovení smlouvy, navozuje podle Notha současný kontext jednak tím, že se v textu hovoří o obnovení rozbitých desek (nikoliv tedy o jejich napsání) - úvod kap.34, jednak tím, že v kap.24 již byla jednou smlouva uzavřena. Podle Notha je tedy text o smlouvě v 24,1-11 o zlatém býčku a rozbití desek pozdějším přídavkem k jahvistickému vyprávění. Jahvistické jsou pouze texty, kde se hovoří o přípravách na zjevení Boha na Sinaji (kap.19.), o tomto zjevení samém a o uzavření smlouvy (v kap. 34).

Podle Notha k původnímu jahvistickému textu 34.kap. patří pouze Hospodinův příkaz Mojžíšovi, aby vytesal dvě kamenné desky a vystoupil k němu na horu Sinaj, dále vystoupení Mojžíše na horu s vytesanými deskami, sestoupení Hospodina k Mojžíšovi na horu a uzavření smlouvy.

V uvedených závěrech, týkajících se kapitoly 34 a kapitoly 24, nejsou Noth a Wellhausen v rozporu. Liší se pouze tím, že Noth zdůrazňuje ústní tradici, o níž Wellhausen s takovým důrazem nehovoří.

³⁴¹ RAD, G. von. Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet. Stuttgart-Berlin : W. Kohlhammer, 1934; RAD, G. von. Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs. Stuttgart : Kohlhammer, 1938; RAD, G. von. The problem of the Hexateuch and other essays. Přel. E. W. Trueman. New York : McGeaw-Hill, 1966; RAD, G. von. Theologie des Alten Testaments, München : Ch. Kaiser, 1968-1969.

³⁴² CHILDS, B. S. The Book of Exodus. A critical theological commentary. Philadelphia : Westminster Press, 1974. ISBN 0664209858; CHILDS, B. S. Old Testament Theology in canonical context. Philadelphia : Fortress Press, 1986. ISBN 0800607724.

³⁴³ PERLITT, L. Bundestheologie im Alten Testament. Neukirchen - Vluyn : Neukirchener, 1969. ISBN 3-7887-0002-5.

³⁴⁴ RENDTORFF, R. The Problem of the process of transmission in the Pentateuch. Přel. J.J. Scullion. Sheffield : JSOT Press, 1990. ISBN 185075229X; RENDTORFF, R. Theologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Neukirchen - Vluyn : Neukirchener, 1999. ISBN 3788716614.

³⁴⁵ DOZEMAN, T. B. The priestly redaction of Exodus 19-24 in the context of the Mosaic legislation in the Pentateuch. Ann Arbor : UMI, 1988; DOZEMAN, T. B. God on the Mountain. A study of redaction, theology and canon in Exodus 19-24. Atlanta : Scholars Press, 1989. ISBN 1-55540-358-1 DOZEMAN, T.B. God at war. A study of power in the Exodus tradition. New York : Oxford University Press, 1996. ISBN 0195102177.

Na základě textu, který považuje Noth za původní³⁴⁶, je možné dovodit, že mnou zkoumaná stěžejní liturgická formule milosti nepatří k původnímu jahvistickému textu, ale byla k němu (jako sekundární text) volně připojena obdobně jako další sekundární texty v kap.34. (např. úvodní slova kap. o rozbitých deskách a závěrečné vyprávění o sestupu Mojžíše s hory Sinaj k lidu (kap. 34, 29 – 35). K původnímu jahvistickému vyprávění patří podle Notha pouze úvod k liturgické formuli, tedy text: „Když Hospodin kolem něho přecházel“. Na tento text původně navazovalo vyprávění o tom, že Mojžíš padl na kolena tváří k zemi a klaněl se (34,8), které v současném textu navazuje na formuli milosti.

Stejně jako Noth, zdůraznil dlouhý proces ústní tradice, formující jednotlivá vyprávění, také Gressmann. U Gressmanna, stejně jako u Notha a Wellhausena, nalezneme vysvětlení problému vztahu kap. 24 a kap. 23, vycházející z premisy, že existovala dvě původně samostatná paralelní vyprávění o uzavření smlouvy, jedno jahvistické, druhé elohistické. Tradenti (redaktoři) nespojili tato vyprávění o stejném ději do jednoho celku, ale oddělily je od sebe pověstí o rozbití desek zákona a přidali k němu motiv substituce (tedy znovuvydání desek). Tím z původně první zprávy o uzavření smlouvy vytvořili vyprávění o její obnově.

Na tento přístup k textu sinajské tradice navazuje a výrazně jej dále prohlubuje von Rad. Podle něho sinajská tradice krystalizovala ve dvou základních okruzích kolem starých izraelských vyznání v určitých ústních legendách, které se v původním tvaru nedochovaly. První okruh představoval tradici o usazení v zemi. Vyprávěl o usazení Izraelců v zemi (patriarchální počátky,

³⁴⁶ Noth rekonstruoval původní text Ex 34 následovně: Hospodin řekl Mojžíšovi: „Vytesej si dvě kamenné desky (účel uvedený v současné podobě textu je sekundární, původní text předpokládal tento účel jako známý)...připrav se na ráno (sekundární je i příkaz, aby Mojžíš vystoupil na horu, protože podle původního jahvistického textu Ex 24,12-15a Mojžíš už na horu vystoupil)... postavíš se tam na vrcholku hory ke mně (v kanonickém textu následuje příkaz, aby nikdo nevstupoval na horu, který je sekundární vzhledem k 19,12-13a). Mojžíš tedy vytesal dvě kamenné desky (sekundárně je doplněn příkaz: „jako ty první“). Za časného jitra vystoupil (Vzhledem k předchozímu textu víme, že Mojžíš už na hoře byl. V tuto chvíli měl tedy z určitého místa na hoře vystoupit přímo na vrchol (viz 2b alfa). Nepřijetí tohoto výkladu by znamenalo, že původní Jahvista není autorem 24,12-15a) na horu Sinaj, jak mu Hospodin přikázal, a do rukou vzal obě kamenné desky. Tu sestoupil (vypádl v oblaku. Mojžíš tam zůstal stát s ním a vzýval Hospodinovo jméno. Když Hospodin kolem něho přecházel (v 34,6,a, alfa je Jahvistovo autorství podle Notha sporné; následuje sekundárně vložená liturgická formule milosti 34,6a,beta-6,7)...Mojžíš rychle padl na kolena tváří k zemi, klaněl se (sekundárně vložený text obsahově blízký liturgické formuli milosti)...Hospodin odpověděl „Hle uzavírám s vámi smlouvu...Bedlivě dbej na to, co ti dnes přikazuji...Nebudeš se klanět jinému bohu...(sekundárně vloženy pasáže teologicky rozvíjející text, s důrazem na bázeň před Hospodinem, který je žárlivý a žárlivě milující)...Nebudeš si odlévat sochy bohů. Budeš dbát na slavnost nekvašených chlebů. Sedm dní budeš jíst nekvašené chleby, jak jsem ti přikázal, ve stanovený čas v měsíci abíbu; neboť v měsíci abíbu jsi vyšel z Egypta. Všechno, co otvírá lůno, bude patřit mně (sekundárně doplněny podrobnosti)...osla, který se narodil jako první, vyplatíš ovci; jestliže jej nevyplatíš, zlomíš mu vaz. Vyplatíš každého svého prvorozeného syna. Nikdo se neukáže před mou tváří s prázdnou. Šest dní budeš pracovat, ale sedmého dne odpočineš; i při orbě a při žni odpočineš. Budeš slavit slavnost týdnů, prvních snopků pšeničné žně, a slavnost sklizně na přelomu roku. Třikrát v roce se každý z vás, kdo je mužského pohlaví, ukáže před Pánem, Hospodinem, Bohem Izraele... (v kanonickém textu následuje sekundární doplněk o tom, že Hospodin vyžene před Izraelem pronárody a rozšíří jeho území. Navazuje na doplněk ve v. 11.12.13) Nebudeš porážet dobytče tak, aby krev mého obětního hodu vytekla na něco kvašeného. Nebudeš přechovávat přes noc do rána nic z oběti při (sekundárně doplněno...“slavnosti“) hodu beránka. Prvotiny raných plodů své role přineseš do domu Hospodina, svého Boha. Nebudeš vařit kůzle v mléku jeho matky.“ Hospodin řekl Mojžíšovi: Napiš si tato slova, neboť podle těchto slov uzavírám s tebou (sekundárně doplněno: „a s Izraelem“) smlouvu. A byl tam s Hospodinem čtyřicet dní a čtyřicet nocí; chleba nepojedl a vody se nenapil, nýbrž psal na desky slova smlouvy (sekundárně doplněno: „Desatero přikázání“ a závěrečný text o sestupu Mojžíše s hory).

útlak v Egyptě, osvobození a usazení v Kenaánu). Druhý okruh představuje sinajskou tradici (příprava na setkání s Bohem, teofanie, smlouva s Bohem). Obě tyto tradice měly kořeny v kultu; první z nich měla kořeny ve svátku týdnů, který byl slaven v Gilgalu, druhá ve svátku stánků, který byl slaven v Šekemu. Obě tradice, jak jsou dochovány v současné podobě, jsou výsledkem postupné a soustavné spiritualizace původního kultického základu, k níž došlo v době královské.

Pokud jde o zkoumanou kap.34, resp. o celou sinajskou tradici, zdůrazňuje a upřednostňuje von Rad úlohu Jahvisty na úkor ostatních elohistických a kněžských autorů. Podle Rada byl Jahvista nejen sběratelem tradic, ale také autorem textu a originálním teologem, zatímco texty elohistické a kněžské (ač jim von Rad přiznával přínos mnoha nových prvků a v tomto smyslu i jistou originalitu), byly podle něho pouze variace na jahvistickou koncepci.

Dalším představitelem moderního zkoumání problematiky Ex 34 ve 20. století a současně kritikem Wellhausenova přístupu byl Childs. Vycházel z předpokladu, že redaktor zkombinoval jahvistický a elohistický pramen a zavedl do sinajské tradice právní tematiku, obsaženou v Knize smlouvy. Childs vysvětluje redaktorův postup takto: Z původního zařazení textu 20,18-20 před dekalogem došlo k jeho zařazení na současné místo v textu, jak je známe po dekalogu. Tím došlo k vytvoření spojovacího článku mezi dekalogem a Knihou smlouvy. Na rozdíl od elohistického pojetí, podle něhož byl základem smlouvy pouze dekalog, se z tohoto přístupu redaktora dovozuje, že smlouva měla základnu jak v dekalogu, tak v Knize smlouvy. Původní text tedy považoval smlouvu za uzavřenou na základě deseti příkázání. Zásahem redaktora do textu však vzniklo pojetí, podle něhož byla smlouva uzavřena jak na základě dekalogu, tak na základě příkazů obsažených v Knize smlouvy.

Stejně jako shora uvedení předchůdci, i Childs vidí v textu Ex 24 a 34 dvě samostatná a původně na sobě nezávislá vyprávění o uzavření smlouvy. Redaktor, spojující jahvistickou a elohistickou tradici, přetvořil jahvistickou tradici tím, že do textu vnesl teologické schéma hřích – odpuštění, a to spojením kap.34 s kap.32 a 33. Tento přístup redaktora přinesl motiv o obnovení smlouvy.

Redaktorovi při jeho práci s původní jahvistickou tradicí o obnovení smlouvy vůbec nepřekáželo, že v tomto textu není obsaženo deset příkázání, protože zákony, uvedené v kap.34, se mu jevily jako vhodná zkratka příkazů dekalogu a Knihy smlouvy, na jejichž základě je smlouva uzavírána. To znamená, že v Childsově pojetí neexistuje problém dvou odlišných dekalogů (etického a rituálního). Tímto názorem se liší od četných předchozích badatelů, kteří se marně pokoušeli sloučit neslučitelné, když se snažili zákony v Ex 34 obsahově i z hlediska jejich počtu členit na deset příkázání, analogických desateru. To nebylo možné, neboť příkazy v kap.34 nejsou

jinou formou dekalogu, nýbrž souborem, představujícím základní předpisy, obsažené jak v dekalogu tak v Knize smlouvy, na jejichž základě byla podle redaktora smlouva uzavřena.

Stěžejní kapitola (Ex 34), zkoumaná v této práci, byla podle Childse později uvedena ve shodu s deuteronomistickou teologií. V dnešní podobě přináší Ex 34 v deuteronomistické interpretaci, jíž přikládá Childs druhý největší význam hned po jahvisticko - elohistickém redaktorovi, hlubokou teologickou interpretaci sinajské smlouvy. Vedle tohoto kladu však deuteronomistický zásah přináší též určitý zmatek do zkoumané problematiky, protože podle něho byla smlouva zpečetěna pouze na základě dekalogu.

Ústřední roli deuteronomistických redaktorů při přeměně tradice teofanie (dvě tradice o zjevení Božím) na dvě vzájemně se lišící podání o uzavření smlouvy mezi Bohem a Izraelem, doprovázené vyhlášením zákona, zdůrazňoval především další z významných starozákonních badatelů Perlitt. Ačkoliv Perlitt zdůraznil shora uvedeným způsobem roli redaktorů, nepřiznával jim takový vliv, aby docenil jejich kreativní přínos tím způsobem, jak to učinil Rendtorff a Dozeman.

Rendtorff považuje pro sinajskou tradici za určující vzájemný vztah mezi narativním textem a podáním o vyhlášení zákona. Zdůrazňuje, že sinajská tradice, stejně jako tradice praotců, exodu apod. se původně vyvíjela samostatně a do vzájemných vztahů byly tyto tradice uváděny až v dotváření kanonického textu. Tento proces chápe jako systematickou a kreativní teologickou práci zejména deuteronomistických redaktorů, nikoliv jen jako pasivní kompilaci pramenů.

Stejně tak Dozeman nepřijal myšlenky jiných starozákonních badatelů, na které navazoval, o pasivní úloze redaktorů sinajské tradice. Naopak, zdůraznil tvořivou teologickou práci s tradicí, kterou tito redaktori kreativně přetvářeli a tímto svým aktivním přístupem dali sinajské tradici další hlubší teologický rozměr.

Badatelé před Dozemanem se zabývali především historií tradice. Toto pojetí Dozeman opustil a zaměřil se zvláště na interpretaci kánonu. To znamená, že ve svém studiu pracoval na posouzení textů kánonu s cílem zjistit a prokázat, spolu s náležitou argumentací, smysl a důvody toho, proč a jakým způsobem a postupem byly tyto texty kanonizovány právě v té formě, jak je máme dnes zachovány.

Původní centrální událost sinajské tradice, tedy zjevení Boha (teofanie, zachovaná ve dvou podáních) v průběhu postupného svého dotváření do současného kanonického tvaru k sobě přimkla téměř sto kapitol legislativní povahy. To se přirozeně odrazilo v celkovém výsledném

pojetí sinajské tradice jako soustavy dějů a příkazů, majících jednak povahu sdělení (vyprávění), jednak povahu zákonných norem, reagujících na život starozákonního společenství.

Dozeman k tomu dovozuje, že v podstatě lze v současném kanonickém tvaru vysledovat stěžejní úlohu textů zákonů, zatímco příběhy, tedy dění provázející texty zákonů, představují v podstatě jejich kontext a v určitém smyslu tedy prostředek na zaměření pozornosti k zákonům i k vysvětlení jejich dějového pozadí pro správné pochopení smyslu zákonů a důrazů v nich obsažených.

Tento badatel se dále ve svém díle snaží vysvětlit vznik zákonných textů. V zásadě dospívá k závěru, že došlo ke kompilaci dvou různých legislativních soustav, a to deuteronomistické a kněžské, přičemž každá z těchto soustav současně zahrnovala také zákony starší. Každá z těchto dvou tradic (deuteronomistická i kněžská) autoritativně považovala svoji verzi za Boží zákon, což bylo také důvodem, proč obě soustavy zakomponovaly zákonné texty do rámce narativního textu o teofanii. Tyto dvě tradice, mezi nimiž byl v počátcích stav určitého napětí a konkurence, se posléze dotvářely ve vzájemném vztahu, v němž nedominovala konkurence či napětí, nýbrž vědomí dvou soustav, z nichž každá - ve vzájemně rovnocenném vztahu - představuje jednu část celku Tóry. Boží zákon je tedy projeven v obou soustavách. To umožnilo následnou kompilaci obou soustav, k níž podle Dozemana došlo v období před exilem a v průběhu exilu.

Dvě redakce, kněžská a deuteronomistická, zakotvené ve dvou legislativních tradicích, přinesly sebou také dvě různé teologie a dva způsoby uplatnění těchto dvou tradic v kultickém životě lidu. Dozeman se pokusil tyto dvě redakce od sebe v kanonickém textu oddělit. Na základě toho dospěl k závěru, že existuje šest stěžejních rozdílů mezi redakcí deuteronomistickou a redakcí kněžskou.³⁴⁷

³⁴⁷ Jde o tyto, Dozemanem vyjádřené, stěžejní rozdíly:

- a) Geografické rozlišení, k němuž došlo v průběhu babylonského exilu, kdy deuteronomistická tradice je spojena s obyvatelstvem palestinským a kněžská tradice s kněžskou skupinou, přesídlenou do Babylonie.
- b) Legislativní rozlišení, představující zákonodárství každé z obou tradic.
- c) Teologické rozlišení. V deuteronomistické teologii byla autorita zákona podporována Boží přítomností, která je v této teologii interpretována jako Boží řeč, a tzv. teologií Božího jména, které bylo Mojžíšovi zjeveno na hoře Choreb. V kněžské teologii byla autorita zákona podporována Boží přítomností, interpretovanou jako oheň a tzv. teologií slávy (kavod), která se zjevila Mojžíšovi na hoře Sinaj.
- d) Pojetí vůdců izraelského lidu. V deuteronomistické tradici jsou vůdci izraelského lidu idealizováni jako charismatičtí učitelé zákona. V kněžské tradici jsou idealizováni jako kněžští zprostředkovatelé zákona.
- e) Pojetí cíle zákonů směrem k lidem. V deuteronomistickém pojetí je izraelský lid exkluzivním společenstvím (jeden Bůh, jedna Tóra, jeden chrám, jeden lid) a zákony určují, čím by měl být izraelský lid v konečné fázi; zákony tedy zformují určitým způsobem izraelský národ do podoby, kterou chtěl Bůh.
- f) V kněžském pojetí jde o směřování k celému světu (univerzální pojetí ve vztahu k celému světu, tj. nikoliv jen k izraelskému lidu jako exkluzivnímu společenství).

3.4. Souhrn k základním výsledkům a významu zkoumání kontextů

Souhrnem k základním výsledkům a významu historicko kritického zkoumání Božích atributů v dílech starozákonních badatelů lze stanovit, že předmětem jejich zkoumání byly jak otázky původu a pramenů textu zkoumaného v této práci, tak kontextuální hlediska (náboženská, historická, kulturní). Variabilita vědeckých metod a vědeckých kritérií, odvislých především od historického období v němž zkoumání probíhalo (v této kapitole se zabýváme dějinným úsekem zkoumání od 16.stol.), ovlivňovala rozličnost jednotlivých důrazů a z nich vycházejících závěrů. Vždy však měla v tomto bádání stěžejní význam metoda historicko - kritická.

V období po Kalvínovi, který se pokusil o chronologii sinajských událostí, lze charakterizovat badatelské úsilí nastolením problému dvojího znění textu desek a zrodem starší pramenné hypotézy, zkoumáním vztahu akcesority narativních a zákonných textů. V 19 stol. byla vytvořena jednak doplňková hypotéza o existenci pouze jediného základního dokumentu (jímž měl být elohistický text, doplňovaný z jahvistického textu), jednak novější pramenná hypotéza. Zvláště významnou byla badatelská činnost Wellhausenova tím, že se soustředil ve svém kritickém zkoumání na identifikaci sledu jednotlivých událostí, nepracoval s pouhým předpokladem časového sledu, ale současně s logickým propojením v tomto časovém sledu. Výsledky jeho práce měly značný význam nejen v jeho době, ale staly se také východiskem pro další badatele, byť později byla jeho práce předmětem kritiky a posléze výsledky jeho práce byly opuštěny. Wellhausen vycházel v otázce uzavření smlouvy z existence dvou na sobě nezávislých tradic o uzavření smlouvy, (starší jahvistické a mladší elohistické), avšak pro obě byl základem uzavření smlouvy dekalog (ve starší tradici kultický, v mladší etický). Oba prameny byly redakcemi harmonizovány a odděleny příběhem o hříchu se zlatým býčkem.

Wellhausen umožnil vytvořením pramenné hypotézy řazení jednotlivých částí textů do čtyř základních pramenů, badatelé dalších generací pak šli ještě dále a z hlediska pramenné hypotézy zkoumali jednotlivé verše i jejich části. Tím také došlo ke značné diferenciaci názorů badatelů v rámci zkoumání takto atomizovaných textů. Přesto se většina badatelů shodla v tom, že text liturgické formule milosti nepatří k původní jahvistické tradici v Ex 34, nýbrž jde o pozdější vsuvku. Následovníci tohoto badatelského úsilí ve 20.století pak na pozadí kritiky Wellhausenova pojetí vytvářeli své vlastní pojetí a postupně opouštěli výsledky Wellhausenovy práce. Nebyli

Proces vzniku kanonické sinajské tradice znamenal podle Dozemana spíše proces sjednocování různých vzájemně soutěžících skupin (legislativních, teologických, sociálních) a dosahování vzájemných kompromisů mezi nimi, než harmonizování jednotlivých pramenů ve smyslu teorií, zastávaných staršími badateli.

přirozeně ve svých metodách a závěrech jednotní. Jeden z proudů souhlasil v podstatě s teologickými výsledky pramenné hypotézy a tvořil nové dílčí závěry, jiný proud badatelů se staví negativně k výsledkům pramenné hypotézy a silněji kritizuje Wellhausenův přístup. Lze říci, že pro všechny tyto badatele bylo Wellhausenovo dílo určitým mostem k dalšímu bádání.

Významnými badateli této doby byli mj. Noth, Childs a další. V závěrech, týkajících se v Ex kap.34 a kap.24, se Noth liší od Wellhausena především tím, že zdůrazňuje v podstatě výrazněji ústní tradici. Z Nothových závěrů lze dovozovat, že zkoumaná liturgická formule milosti a spravedlnosti nepatří k původnímu jahvistickému textu, ale byla volně připojena, obdobně jako další sekundární texty v kap.34. Problematikou uzavření a obnovení smlouvy se zabývali také další badatelé, a to s různými výsledky. Např. Childs vycházel z předpokladu, že jde o dva samostatné a na sobě nezávislé texty, redaktoři zkombinovali jahvistický a elohistický pramen, bylo vneseno teologické schéma hřích – odpuštění a tento přístup redaktora přinesl motiv obnovení smlouvy. Dozeman ovšem dospěl k názoru, že došlo ke kompilaci dvou různých legislativních soustav (deuteronomistické a kněžské).

Na základě stručné analýzy a komparace výsledků výše zmíněných badatelských přístupů k sinajské tradici je možné charakterizovat, že základní problémy zkoumané látky byly v těchto přístupech v zásadě rozděleny do následujících stěžejních okruhů:

- a) původní struktura sinajského komplexu
- b) uspořádání pramenů (dokumentů) v rámci sinajské tradice
- c) úloha redaktorů při utváření sinajského komplexu
- d) vztahy narativního textu Ex 34, jehož součástí je zkoumaná liturgická formule milosti (34,6-7), k sociálně etickým zákonům z Ex 20
- e) problematika přístupu k řešení vztahu akcesority zkoumaných textů, tj. zda ke shora uvedenému narativnímu textu v celém historickém procesu redakce a kanonizace byly postupně připojovány určité zákonné texty, anebo naopak, zda určité zákony, jako jádro celého obsažnějšího textu byly postupně doplňovány či začleňovány do nosných příběhů, jež byly potřebné především pro liturgické užití.

V rámci těchto okruhů se přirozeně projevuje u jednotlivých badatelů diferenciacie při uplatňování důrazů ve vztahu k užšímu kontextu liturgické formule milosti a spravedlnosti. Toto diferencované akcentování jednotlivých důrazů je odvislé od historického období, v němž byly závěry bádání činěny a současně od použitých metod.

Naproti tomu lze zaznamenat význačné společné rysy této badatelské činnosti a jejích metod. Spočívají především v primárním uplatnění historicko - kritické metody při používání

vhodných pomocných disciplin vědecké kritiky (především textové kritiky, literární kritiky, kritiky tradice, pramenů, redakce, kánonu apod.) a ve zkoumání textu Ex 34,6-7 v kontextu celé sinajské tradice.

Tyto shodné rysy a metody vedly také k některým společným výsledkům badatelské činnosti. Mezi ně patří i podstatná shoda pokud jde o výchozí bod na badatelské cestě při zkoumání všech biblických textů. Tímto výchozím bodem je stanovení kontextu zkoumaných literárních jednotek, v našem případě formule v Ex 34, 6-7 a textů čtyř základních normativních soustav sinajské tradice. Právě toto určení kontextu vždy představovalo naplnění prvního stěžejního úkolu pro další badatelskou činnost. Bylo vlastním počátkem této činnosti a podmínkou sine qua non pro její pokračování. Text sinajské tradice je velice komplikovaný. Z toho vyplývá důležitost a složitost určení kontextu, v němž má být Ex 34,6-7 zkoumán a současně nezbytnost určení tohoto kontextu jako premisy pro další zkoumání.

Lze říci, že problematikou kontextu zkoumaných Božích vlastností se zabývaly celé generace badatelů. Na základě výsledků jejich bádání je možné určit, do jaké skupiny textů a ke kterému prameni je zařazována liturgická formule milosti a spravedlnosti, obsahující zkoumané Boží vlastnosti. Zkoumaná formule je podle většiny badatelů exilním nebo poexilním textem, který má své kořeny v deuteronomistické či kněžské teologii. Pokud jde o význam této liturgické formule milosti a spravedlnosti pro založení etických postojů, není v podstatě rozhodujícím, zda vychází z kněžské teologie, zaměřující se na celé lidstvo, nebo z deuteronomistické teologie, která se zaměřovala pouze na vyvolený lid. V případě důrazů formule jde o stěžejní etické přístupy, které jsou obecně platné jak pro Izrael, tak pro veškeré lidstvo. Stěžejními jsou např. pojmy: pravda, spravedlnost, milost a další. V mé práci je však vztah formule k sociálně etickým normám Tóry zkoumán především z hlediska Izraele (vyvoleného lidu) jak to ostatně odpovídá pojetí celé práce.

Deuteronomistická či kněžská formule milosti a spravedlnosti byla zařazena do staršího jahvisticko-elohistického textu narativní povahy, který byl původně v celém komplexu textem ústředním. Pozdějším přiřazením legislativních částí do tohoto narativního textu došlo k tomu, že význam příkazů a nařízení převážil nad významem původního vyprávění. Proto z hlediska současného kanonického kontextu formule je nezbytné se v této práci zabývat vztahem liturgické formule milosti především k legislativním partím, nikoliv k částem narativní povahy.

4. SÉMANTICKO - TEOLOGICKÁ ANALÝZA POJMŮ VYJADŘUJÍCÍCH ZKOUMANÉ BOŽÍ VLASTNOSTI

O „židovské“ sociální etice má smysl hovořit pouze tehdy, když vyjdeme z obsahu původních hebrejských termínů. V opačném případě zůstávají tyto pojmy svým významem v rovině „všeobecně lidské“, nikoliv speciálně „židovské“. V této práci tedy nelze vycházet z obsahu pojmů, jimiž jsou původní hebrejské termíny překládány nebo vykládány. Tato premisa odůvodňuje, proč věnuji značnou pozornost sémanticko - teologické analýze původních hebrejských pojmů. Jedině prostřednictvím této analýzy lze totiž dospět k určení i pochopení významu liturgické formule milosti a spravedlnosti jako motivačního základu imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu.

Moderní teologická bádání vycházejí z předpokladu, že pojmy vytvořené člověkem nemohou plně obsáhnout skutečnost, která člověka přesahuje. Pojmy biblického svědectví podle nich přesahují všechny lidské pojmy a kategorie. Jejich skutečná realita stojí za veškerou realitou filosofickou, metafyzickou, filologickou i exegetickou³⁴⁸. Zkoumání, vycházející z těchto předpokladů přináší hodnotné a vědecky fundované závěry a poznání, avšak ta zůstávají (s ohledem na uvedená východiska) pouze základem, odkazujícím na něco daleko vyššího a tajemnějšího, co přesahuje lidské poznání, jeho pojmy a kategorie.

Hebrejské vnímání reality bylo odlišné. Pojmy, obsažené v Tóře byly pro pochopení skutečnosti plně dostačující. Realita biblických textů a zpráv byla čtenáři dostupná a pochopitelná. Bůh dal člověku Tóru v takové podobě, aby ji mohl pochopit: כִּלְהַמְצִיחַ הַיָּדָאֵת אֱשֶׁר אֵנְכִי מְצַנֵּן הַיּוֹם - לא-נפלאות הוא ממך ולא רחקה הוא לא בשמים הוא לאמר מי יעלה- לנו השמקמה ויקחה לנו ונשמענו אתה ונעשנה³⁴⁹ .

Proto hebrejské myšlení převádělo zkušenosti s tím, co člověka přesahovalo, na nejjednodušší a nejkonkrétnější výrazy a pojmy. To znamená, že obsah pojmů nesměroval čtenáře či posluchače k něčemu neznámému a nepochopitelnému. Naopak převáděl to, co mu bylo neznámé a nepochopitelné, na pojmy mu známé z jeho každodenního života.

³⁴⁸ HROMÁDKA, J.L. Přelom v protestantské teologii. Praha : Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1956. s. 63.

³⁴⁹ „Tento příkaz, který ti dnes udílím, není pro tebe ani nepochopitelný, ani vzdálený. Není v nebi, abys musel říkat: Kdo nám vystoupí na nebe, vezme jej pro nás a ohlásí nám jej, abychom ho plnili? Ani za mořem není, abys musel říkat: Kdo se nám přeplaví přes moře, vezme jej pro nás a ohlásí nám jej, abychom ho plnili? Vždyť to slovo je ti velmi blízko, ve tvých ústech a ve tvém srdci, abys je dodržel.“ (Dt 30,11-13).

Z uvedeného důvodu se také velmi liší chápání obsahu pojmů zkoumané formule v dnešní době a ve starověkém Izraeli. Moderní teologie vnímá zkoumanou formuli jako popis něčeho člověku velmi vzdáleného a nepřístupného. Vnímá ji jako pokus člověka vyjádřit svými nedokonalými pojmy Boží atributy (milosrdenství a spravedlnost). Oproti tomu Židé ve starověku věřili, že těmito slovy hovoří Bůh o svém vztahu k člověku. Jím používané pojmy neodkazovaly na realitu, která je člověku skrytá. Naopak, při bližším zkoumání, je patrné, že tyto pojmy lze velmi lehce převést do oblasti mezilidských vztahů (např. vztah otce k dítěti, matky k dítěti, krále k otroku apod.), nebo do sféry neživého světa. Běžně prožívané vztahy a užívané předměty tak tvořily kořeny významů zkoumaných abstraktních pojmů³⁵⁰.

Biblická hebrejšтина nebyla přesným analytickým jazykem. Byla však jazykem jasných, i když mnohdy jen hrubě načrtnutých, obrazů. „Podstatou hebrejštiny je vykreslování slovních obrazů širokými tahy štětce. Hebrejšti autoři Písma se až tolik nezajímali o jemné detaily a harmonické vzory toho, co vykreslovali, jako o celkový obraz. Popisovali spíše to, co vidí oči, než to, o čem uvažuje rozum. Stručně řečeno, celý svět je tajemstvím, které Hebrejec nechce obsáhnout ani podrobně zkoumat³⁵¹. Bere věci, jak jsou, jak je sám vidí. Přijímá je a žasne“³⁵². Takové obrazy je nutno za hebrejskými pojmy hledat. Tímto způsobem se může člověk vrátit „od rafinovanosti a intelektualismu tohoto věku... zpět k myšlenkovým formám, které jsou osvěžující ve své dojemné prostotě, naivní, ale důstojné, k solidnímu úsudku, k ovzduší plnému pozemského rázu“³⁵³. Analýza základních pojmů zkoumané liturgické formule musí tento způsob myšlení akceptovat. Stejně tak musí mít na paměti obsahovou šíři a bohatost hebrejských pojmů a cílů, k nimž pojmy směřují.

Sémanticko - teologickou analýzu v následujících oddílech této kapitoly tvoří zkoumání základních pojmů (רחום, חנון, חסד, אמת) první části formule milosti (Ex 34,6b). Tyto pojmy, jak bylo řečeno výše, vyjadřují určité Boží vlastnosti či atributy. Netýkají se nesdělitelné tajemné podstaty Boha (esence, substance apod.), ale popisují Boží jednání. Při tomto popisu autoři formule vycházejí ze svých každodenních zkušeností s Bohem a s bližními. Konkrétně jde v této části zkoumané formule o snahu autorů zachytit Boží svatost, která je základem Boží dobroty, lásky, spravedlnosti (רחום, חנון, חסד), pravdivosti a věrnosti (אמת). Z neustálého pocitu nejistoty a nespravedlnosti, pronásledujícího člověka každodenně (z jeho vnějšího i vnitřního světa), je zde člověk vyváděn slavnostním vyhlášením, z něhož vyplývá, že svatý Bůh poskytuje člověku bezpečí

³⁵⁰ Např. pevnost lůna poskytující ochranu a zároveň jeho měkkost je základnou pro pochopení vztahu otce a matky k dítěti a ten pak k pochopení Božího soucitu.

³⁵¹ WILSON, M.R. Náš otec Abraham. Přel. L. Ptáček. Praha : Pobočka mezinárodního křesťanského velvyslanectví Jeruzalém, 1997, s. 146. Orig.: Our Father Abraham.

³⁵² KÖHLER, L. Hebrew Man. Nashville : Abingdon Press, 1957. s. 132.

³⁵³ ALLEN, L.C. Why Not Learn Hebrew? TSF Bulletin. 1961, roč. 13, č. 30.

a jistotu. Teologie, která je za tímto prohlášením patrná, se nezajímá o metafyziku, nýbrž o základní normy a hodnoty lidského života.

Sémanticko-teologická analýza základních pojmů formule milosti, s využitím jejich synonym, opozit a nejvýznamnějších derivátů jednotlivých slovních kořenů, poskytuje základ pro další zkoumání vztahu mezi Božími vlastnostmi (zjevenými v liturgické formuli milosti) a sociálně etickými normami společenství Božího lidu (zjevenými v sociálně etických normách Tóry).

Formule spravedlnosti (Ex 34,7) není zahrnuta do analýzy prováděné v rámci této kapitoly. Důvodem je, že motivačním imperativem pro lidské chování a jednání mohou být (podle mého názoru) pouze Boží vlastnosti uvedené v první části formule. Boží vlastnosti uvedené ve formuli spravedlnosti (Ex 34,6-7) nemohou být zařazeny mezi vzory pro lidské chování. Soud a odpuštění, vyjádřený v této části formule, náleží totiž pouze Bohu. Lidské pokusy napodobit tyto Boží atributy jsou vzpourou proti Bohu a vedou k těm nejtragičtějším osobním i společenským omylům a katastrofám. Z uvedeného důvodu není v této práci nutné zahrnout do sémanticko-teologické analýzy také pojmy uvedené ve formuli spravedlnosti (Ex 34,7).

4.1. Slovní kořen רחם a jeho deriváty

Prvním Božím atributem, uvedeným ve formuli milosti a spravedlnosti (Ex 34,6-7), je kvalita רחום. Pro pochopení významu tohoto adjektiva je nezbytné nejdříve zkoumat jeho základní významovou jednotku (nositele jádra lexikálního významu) - slovní kořen רחם.

V biblické hebrejštině je základní význam slovního kořene רחם spjat s představou milosrdenství a slitování. Podle mnohých badatelů to však není jeho původní lexikální význam³⁵⁴. Ten lze nalézt na základě porovnání jeho významů v biblické hebrejštině s významy v ostatních semitských jazycích³⁵⁵.

V říšské aramejštině³⁵⁶, arabštině, syrštině³⁵⁷ a ugaritštině se slovní kořen רחם často používá k vyjádření lásky³⁵⁸. Kromě toho se zde objevuje i jako jméno západosemitské bohyně

³⁵⁴ GESENIUS, W. A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament. Přel. E. Robinson. Oxford : Clarendon Press, 1955.

³⁵⁵ Například v akkadštině, aramejštině, ugaritštině, moabštině, arabštině a syrštině.

³⁵⁶ V říšské aramejštině se oproti tomu vyskytuje v tomto smyslu velmi často. Např. jako verbum ve významu „milovat“, jako substantivum ve významu „láska, náklonnost“ a jako adjektivum ve významu „laskavý, příjemný“; k tomuto významovému okruhu patří i doložený obrat „ברחמה“, který lze chápat ve smyslu: „z lásky, zadarmo, jako dar“ (ANDERSON, G.W., CAZELLES, H., FREEDMAN, D.N., TAMON, S., WALLIS, G. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart. 1993-2000). V arabštině je zkoumaný slovní kořen doložen ve významu „něžně milovat, být velmi něžný“ a „milující, něžný“ (KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden : E.J.Brill, 1996).

Anat³⁵⁹, sestry a manželky boha Baala, která z lásky k němu přemohla mnohé nepřátelské mocnosti, jež mu usilovaly o život. Hospodin, v Psané Tóře často označovaný jako „בעל“ (Pán), je tedy ve zkoumané formulí charakterizován atributem, odkazujícím tehdejšímu světu na bohyni Anat. V této souvislosti lze uvažovat o těsném sepětí Božích atributů, uváděných ve formulí milosti (Ex 34,6b), s náboženskými představami okolního světa Izraele. Zkoumaná formule tak nebyla pouze liturgickým textem, ale z hlediska teologického byla polemickou obranou vůči pohanským představám, rozšířeným ve starověku v hojně míře i na izraelském území.

V biblické hebrejštině je slovní kořen רחם doložen ve významu „milovat“³⁶⁰ pouze jednou, a to v qalovém tvaru „אַרְחַמְךָ יְהוָה הַזֶּה הַיּוֹקִי“ (v rámci textu osmnáctého žalmu: „יְהוָה הַזֶּה הַיּוֹקִי“³⁶¹). Většina překladatelů překládá tento tvar výrazem „miluji tě“³⁶² („אהב“³⁶³, „αγαπαι“³⁶⁴, „amare“³⁶⁵,

³⁵⁷ ANDERSON, G.W., CAZELLES, H., FREEDMAN, D.N., TAMON, S., WALLIS, G. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart. 1993-2000γ

³⁵⁸ Slovní kořen רחם se rovněž vyskytuje v aramejštině a hebrejštině ve formě substantiva s významem „lůno“. V říšské aramejštině se tento kořen vyskytuje i ve významu „plod, skrytý v mateřském těle“ a ve významu „z lásky, zadarmo, jako dar“. V arabštině je doložen i ve významu „Boží dar (odměna) za dobré lidské činy“ (ANDERSON, G.W., CAZELLES, H., FREEDMAN, D.N., TAMON, S., WALLIS, G. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart. 1993-2000).

³⁵⁹ ANDERSON, G.W., CAZELLES, H., FREEDMAN, D.N., TAMON, S., WALLIS, G. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart. 1993-2000γ

³⁶⁰ Hebrejština k vyjádření lásky používá jiné slovní kořeny – nejčastěji slovní kořen אהב. Láska v biblickém slova smyslu není pouze láska erotická, ale ani láska pouze platonická. Myšlení současného člověka je velmi ovlivněno řeckými kořeny jeho vzdělanosti a existuje v něm proto neustále tendence vést děličí čáru mezi zápornou hmotou a kladným duchem, smrtelným tělem a nesmrtelnou duší, mezi láskou fyzickou a duševní. Starověký Izraelec tuto děličí čáru neměl, jeho svět byl jednotný a dobrý. On sám byl v tomto světě jednotnou „duší živou“ a věřil, že jeho tělo může být vzkríšeno stejně tak, jako může jeho duše zemřít. Obdobně jednotná byla pro něj i láska. Fyzická láska, nezdeformovaná hříchem, byla podle jeho mínění dobrá stejně tak, jako byla dobrá láska duševní, nezvrhla-li se v modloslužbu. Láska, která je vyjádřena pomocí slovního kořene רחם může být tedy jak fyzická, tak duševní. Láska, vyjadřovaná jinými slovními kořeny (אהב, ידע apod.) je často vnímána jako záležitost vůle a nikoliv citů. Milovat znamenalo vyvolit (בחר), poznávat (ידע) a upřednostňovat (אהב). Taková láska byla chápána na rovině smlouvy, závazku, slibu. Milovat někoho znamenalo upřednostňovat jej. Upřednostňovat je možno vždy jen vůči někomu nebo něčemu. Milovat tedy zároveň znamenalo někoho (nebo něco) odsunout do pozadí. V biblických textech se o Jákobovi říká, že jednu svou ženu miloval, druhou nenáviděl. Autor textu tím nepodával žádné morálně - etické hodnocení skutků praotce Jákoba, jak chápeme tato slova v dnešní době, nýbrž verbálně vyjádřil, že „milovat“ existuje pouze v paralele s „nenávidět“. Obdobně podle mého názoru slovní kořen רחם vyjadřuje „lásku“ (ve smyslu slitování), ale zároveň v sobě zahrnuje i „nenávisť“ (v obdobném smyslu jak je tomu v Jákobově vztahu k „nemilované“ ženě). Ani v lásce s důrazem na city (soucit, lítost, milosrdenství apod.) vyjádřené slovním kořenem רחם, neexistuje ona pomyslná děličí čára mezi láskou zakotvenou ve vůli a láskou zakotvenou v citech. I zde se projevuje základní jednotka v pohledu na svět i život. Dokladem toho je (podle mého názoru) i fakt, že oba typy lásky jsou v hebrejském myšlení zcela zakotveny v pojmu smlouvy, i když to v případech, kde je užít slovní kořen רחם, není na první pohled zcela zřejmé.

³⁶¹ „Pravil: Miluji tě vroucně, Hospodine, moje sílo.“ (Ž 18,2).

³⁶² Jeruzalémská bible. Žalmy. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. I. české vyd. Praha : Krystal, 1998. Orig.: La Sainte Bible, traduite en francais sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. ISBN 80-85929-26-0.

³⁶³ אברהם אבן שושן, המלון העברי המרכז, Jerusalem : Sivan Press Ltd., 1972.

³⁶⁴ „Milovat – tomuto slovu, v ostatní řečtině nehojněmu, dává Septuaginta. a zejména Nový zákon zřetelnou přednost před všemi ostatními výrazy podobného významu.“ (SOUČEK, J.B. Recko-český slovník k Novému zákonu. Praha : ÚCN, 1961).

³⁶⁵ LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

„lieben“³⁶⁶, „to love“³⁶⁷, „lúbit“³⁶⁸). Někteří se však snaží o určité zdůraznění a doplňují překlad dalším určením slovesa milovat, a to např. „vroucně“³⁶⁹, „z vnitřnosti srdce“³⁷⁰, „srdečně“³⁷¹.

Velmi významné je pro zkoumání tvaru „ךָרָרָרָרָר“ srovnání osmnáctého žalmu (kde se zkoumaný tvar vyskytuje) s mladším³⁷² paralelním textem 2S 22. V něm se dochoval text osmnáctého žalmu téměř v doslovném znění. Tvar „ךָרָרָרָרָר“ však již neobsahuje. Na rozdíl od textu osmnáctého žalmu, nebyl text uvedený v 2S využíván v liturgii; proto pravděpodobně méně vzdoroval pozdějším úpravám.

V případě qalového tvaru slovního kořene ךָרָר , užitého v Ž 18, jde pravděpodobně o arameismus³⁷³, který - jak je z výše uvedeného patrné - byl již v biblických dobách vnímán jako cizorodý nesrozumitelný prvek. V pozdějších textech byl (jako archaismus) vynecháván nebo nahrazován vhodnějšími termíny.

Tím, kdo podle osmnáctého žalmu užívá slovní kořen ךָרָר k vyjádření svého vztahu k Bohu, je král David³⁷⁴. Situace, v jaké se tak děje, je typově zcela běžná. Zkoumané sloveso je užito ve vítězném zpěvu krále, který děkuje Hospodinu za záchranu ze smrtelného nebezpečí. Srovnání Hospodina se skálou, kterého je na tomto místě použito, je srovnáním směřujícím k útočištnému místu (sionské skále) izraelského lidu. Obdobně se v tomto textu poukazuje na útočištné místo slovním spojením „roh spásy“ (které je srovnáním či podobenstvím s rohem oltáře). Použitím uvedeného výrazu se čtenář tohoto žalmu ve své mysli přenáší do prostředí svatyně případně chrámu. Zároveň však žalm navozuje atmosféru doby zjevení a vydání Zákona na Sinaji. Chrám a hora Sinaj v nich reprezentují stejnou realitu. Obě místa jsou určena k setkávání Boha a člověka a jsou rozdělena do tří odstupňovaných částí. Chrám je rozdělen na předsíň, chrámovou loď a velesvatyni. Hora Sinaj je rovněž rozdělena na tři části, jmenovitě na místo pod horou, na místo kam mohou Mojžíšovi pomocníci a na vrchol, kam již může pouze Mojžíš³⁷⁵.

³⁶⁶ GESENIUS, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin : Springer-Verlag, 1962. ISBN 3-540-02823-4.

³⁶⁷ BAUMGARTNER, W. Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. vyd. Leiden : J. E. Brill, 1967-1983.

³⁶⁸ TRABALKA, V. Hebrejsko-slovenský slovník. 1. vyd. Bratislava : ZING Print, 1997. ISBN 80-967704-0-3.

³⁶⁹ Bible, Písmo svaté Starého a Nového zákona, Ekumenický překlad, ERC, Praha 1985

³⁷⁰ Biblí svatá aneb všecka Písma Starého i Nového zákona podle posledního vydání kralického z roku 1613.

³⁷¹ SEDLÁČEK, J.V. Výklad posvátných žalmů a biblických chvalozpěvů Breviáře. 1.sv. Praha : Dědictví sv. Prokopa, 1900, s. 128.

³⁷² KRAUS, H. J. Die Psalmen I. Biblischer Kommentar. 5. vyd., Vlny : Neukirchener Verlag, 1978.

³⁷³ GESENIUS, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin : Springer-Verlag, 1962. ISBN 3-540-02823-4.

³⁷⁴ Je to jediné místo Psané Tóry, kde se slovesný tvar kořene ךָרָר užívá o člověku. Ve všech ostatních případech (rozšířené slovesné kmeny) je subjektem vždy Hospodin.

³⁷⁵ DOZEMAN, T. B. God on the Mountain. A study of redaction, theology, and canon in Exodus 19-24. Atlanta : Scholars Press, 1989. ISBN 1-55540-358-1.

Slovní kořen רחם, užitý o člověku, zachycuje pokus člověka chovat se adekvátně vůči Boží ochraně a věrnosti. Toto lidské snažení však nikdy nemůže přinést výsledky, srovnatelné s chováním Božím. Z teologického hlediska je tedy přijatelnější, že se hebrejský jazyk při popisu chování člověka, které má být odpovědí na Boží ochranu, obrací k užití jiných slovních kořenů než רחם³⁷⁶. Patří mezi ně zejména pojmy vyjadřující spravedlnost³⁷⁷, čistotu³⁷⁸, bezúhonnost³⁷⁹, věrnost³⁸⁰. Tyto pojmy svým obsahem přivádějí čtenáře do blízkosti liturgické formule milosti a spravedlnosti.

Druhý význam slovního kořene רחם (soucit a milosrdství), který v hebrejštině převažuje, je doložen rovněž v dalších semitských jazycích (zejména aramejštině a arabštině). Říšská aramejšтина používá tento kořen jako verbum ve významu „slítovat se“, „být s někým spokojený“, „přijmout někoho“, výjimečně i „přát si“³⁸¹. Používá jej dále také jako adjektivum ve významu „milosrdný“ a jako substantivum ve významu „milosrdství“, „láska“ a „mateřská láska“³⁸². Velmi často se slovní kořen רחם v tomto významu objevuje v arabštině, a to jako verbum ve významu „slítovat se“, „mít soucit“, „odpustit“³⁸³. Pravděpodobně jde o význam ve smyslu citu, zahrnujícího soucit a milosrdství, který se projevuje ve vztahu matky vůči svým dětem³⁸⁴.

V biblické hebrejštině se kořen רחם realizuje jako substantivum, adjektivum a verbum. Jako substantivum je doložen ve tvaru: רחם (luno)³⁸⁵, רחמי/רחמה (konkubína, zajatkyň)³⁸⁶, רחמים (milosrdství)³⁸⁷ a רחם - רחמה (sup). Pro tuto práci mají význam pouze substantiva: רחם a

³⁷⁶ „Podle mé spravedlnosti mě Hospodin odměňoval, podle čistoty mých rukou, tak jak jevíla se jemu. Ty věrnému osvědčuješ věrnost, muži dokonalému svou dokonalost, ryzímu svou ryzost osvědčuješ, neupřímným se však pouštíš do zápasu.“ (Ž 18,25-27).

³⁷⁷ „יגמלני יהוה כצדקתי“ („Hospodin mi odplatil podle mé spravedlnosti“ - Ž 18,21a); „נפש-יהוה לי כצדקתי“ („podle mé spravedlnosti mě Hospodin odměňoval“ - Ž 18,25a).

³⁷⁸ „קבר ידני לניב לי“ („odměnil mě podle čistoty mých rukou“ - Ž 18,21b); „קבר ידני לנגד עיני“ („podle čistoty mých rukou, tak jak jevíla se jemu“ - Ž 18,25b).

³⁷⁹ „וְאֵתְּמַר מְעַוֵּי“ („jeho jsem se dokonale držel, varoval se nepravosti“ - Ž 18,24).

³⁸⁰ „עם-יהוה תתקדד עם-גבר תמים תתמים“ („ty věrnému osvědčuješ věrnost, muži dokonalému svou dokonalost“ - Ž 18,26).

³⁸¹ ANDERSON, G.W., CAZELLES, H., FREEDMAN, D.N., TAMON, S., WALLIS, G. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart. 1993-2000.

³⁸² GESENIUS, W. A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament. Přel. E. Robinson. Oxford : Clarendon Press, 1955.

³⁸³ ANDERSON, G.W., CAZELLES, H., FREEDMAN, D.N., TAMON, S., WALLIS, G. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart. 1993-2000.

³⁸⁴ KOEHLER, L., BAUMGARTNER, W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden : E.J.Brill, 1996.

³⁸⁵ Substantivum רחם se v biblické hebrejštině vyskytuje velmi často. Nejčastěji se s ním setkáme v Tóře (Gn 4x, Ex 4x, Nu 4x). V Předních prorocích je jeho výskyt sporadický (3x), jmenovitě v 1S (2x) a v 1Kr (1x). V Zadních prorocích je výskyt tohoto substantiva frekventovanější (Iz 1x, Jr 4x, Ez 1x, Oz 1x). Obdobně tomu je i ve Spisech (Ž 3x, Jb 5x, Př 1x).

³⁸⁶ Sd 5,30

³⁸⁷ Substantivum רחמים se velmi málo objevuje v Tóře i v Předních prorocích. V Tóře je nalezneme jen v Genezi (2x) a v Deuteronomiu (1x), v Předních prorocích pouze v 1Kr (1x) a 2S (1x). O málo větší je jeho výskyt v Zadních prorocích. Pojem רחמים je užíván jak velkými proroky (Iz 4x; Jr 2x), tak i malými proroky (Oz 1x; Za 2x; Am 1x). Jednoznačně nejčastěji užívají toto substantivum Spisy (Ž 11x; Př 1x; Dn 3x; Ne 5x; Par 2x; Pl 1x).

כַּחֲמֵי³⁸⁸. Jako adjektivum je doložen ve tvaru כַּחֲמֵי/וֹת³⁸⁹ a רַחוּם³⁹⁰. Ve slovesné formě³⁹¹ se slovní kořen רחם vyskytuje ve třech konjugacích (qal³⁹², piel³⁹³, pual³⁹⁴).

Slova odvozená od slovního kořene רחם byla velmi často užívána zejména v prorockých textech, a to ve sbírkách prorockých liturgií, v liturgických formulích a v chvalozpěvech. Jejich

³⁸⁸ Substantivum רחמה (zajatkyně, רַחֲמַיִם – dvě zajatkyně) se vyskytuje pouze v Předních prorocích, a to v Sd 5,30a („Určitě získali a rozdělují kořist, jednu dvě zajatkyně každému hrdinovi...“). Ze samotného textu v Knize soudců nelze význam tohoto substantiva s určitostí vyjádřit. Proto badatelé používají srovnání s ostatními semitskými jazyky, zejména moabštinou a ugaritštinou, a na základě tohoto srovnání pak dospívají k určení významu tohoto substantiva. Substantivum רַחֲמָה/רַחֲמָה (mrchožrout, sup hnědý) se vyskytuje pouze v Lv 11,18 a Dt 14,17; v tomto případě určení významu nečiní žádné problémy.

³⁸⁹ Adjektivum רַחֲמָיִם se v Psané Tóře vyskytuje pouze v Pl 4,10 (רַחֲמָיִם – milosrdné ženy).

³⁹⁰ Adjektivum רַחוּם je v Psané Tóře použito častěji (13x), z toho v Tóře 2x (Ex 1x; Dt 1x), v Zadních prorocích 2x (Jl 1x; Jon 1x) a ve Spisech 9x (Ž 6x; Ne 2x; Par 1x).

³⁹¹ Verbální tvary jsou uvedeny zejména v žalmech a prorockých spisech. Pokud jde o Knihu žalmů, tak ani jeden ze žalmů, kde je užit slovesný tvar slovního kořene רחם, nepochází z předexilní nebo exilní doby. Jde o žalmy: 22, 25, 40, 51, 58, 69, 77, 78, 79, 86, 102, 103, 106, 110, 111, 112, 116, 119, 145, které podle většiny současných badatelů pocházejí až z poexilní doby (GERSTENBERGER, E.S., Psalms. Part 1 - with an Introduction to cultic Poetry. Michigan : William B. Eerdmans, Grand Rapids, 1988. s.29. ISBN 0-8028-0255-9). Většina z těchto žalmů patří do davidovské skupiny, Asafova žaltáře nebo do Žaltáře Hallelu. Ani jednou se pojem, odvozený od kořene רחם, nevyskytuje v Poutních písních a v Žaltáři Korachových synů. Z hlediska literární formy, ovlivňující stylistiku, jde v těchto žalmech nejčastěji o individuální prosby (stížnosti, nářky, modlitby pronásledovaných, volání o pomoc v nebezpečí, přivolávání Boží spravedlnosti apod.), ale objevují se mezi nimi i hymny, díkuvzdání a kolektivní prosby. V těchto žalmech nejde o typické bohoslužebné chrámové žalmy, i když některé z nich byly pro bohoslužbu upraveny (např. Ž 22). Těžiště kultu se v poexilní době přesouvá z chrámu do „srdce člověka“ (vnitřní modlitba, poslušnost, láska) a rovněž je rozvíjena instituce synagogy. Jasně se v těchto žalmech projevuje přibuznost s prorockou literaturou, která užívá slovní kořen רחם také velmi často. V prorockých knihách je použito pojmů, odvozených od slovního kořene רחם nejčastěji v knize proroka Izajáše, kde se vyskytují nejen v první části (9, 13, 14, 27, 30), ale i u Deutero-Izajáše (46, 47, 49, 54, 55) a Trito-Izajáše (60,63). V knize proroka Izajáše z 8. stol. př. n.l. je tento slovní kořen užíván již v jednom z nejstarších Izajášových proroctví o potrestání Efrajima (9,1-7). Dále se tento kořen objevuje také v izajášské apokalypse (24,1-27,13), kterou někteří badatelé považují za poexilní (3. stol. př.n.l.) interpolaci (HERIBAN, J. Příručný lexikón biblických věd. Řím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992. s. 509). Kromě toho se slova, odvozená od tohoto slovního kořene, používají rovněž ve sbírkách výroků proti severním kmenům a pronárodům, ale i v zaslíbení spásy pro Izrael. U ostatních dvou neznámých proroků z doby babylonského exilu, Deuteroizajáše (550 – 538 př.n.l.) a doby poexilní – Trito-Izajáše (450 př.n.l. - období působení proroka Micheáše, příp. období 520 př.n.l.- období působení proroků Agea a Zachariáše se nachází použití tohoto slovního kořene zejména v textech, které vyhlásují Boží lásku a péči o Izrael, případně o tuto lásku prosí, a to v rámci textů proroctví o babylónském zajetí. V knize proroka Izajáše je slovní kořen רחם užit nejčastěji v deuteroizajášových kapitolách o obnově Sijónu (49,54), a to v textech, které jsou v blízkosti textů Písní o Hospodinově Služebníku (42,1-4.7; 49,1-6.9a; 50,4-9.11; 52,13-53,12), ale vždy mimo vlastní rámec těchto písní. Naproti tomu se slovní kořen רחם nevyskytuje v knize proroka Izajáše (kromě výše zmíněných písní), ani např. v dějepisných textech (36,1-39,8), popisujících Sancheribův pád, Chizkijášovu nemoc a uzdravení, a poselství Merodach-baladána, které tvoří paralelu k vyprávění z 2 Kr 18,13-20,19. V knize proroka Jeremjáše, která je daleko jednotnější než kniha proroka Izajáše, je použití slovního kořene רחם spojeno především s texty, pojednávajícími o vyhlášení trestu (soudu) a milosti nejen nad cizími národy, ale i nad Izraelem. Tato místa patří k textům, které byly s velkou pravděpodobností užívány v kultu a jazykově jsou velmi blízká Deuteronomiu.

³⁹² V základním kmenu qalu se slovní kořen רחם vyskytuje v Psané Tóře pouze jako hapax legomenon, a to v poexilním žalmu 18,2 (אֲרַחֲמֶךָ) ve významu „miluji tě, Pane“, „(Gott) lieben“ (GESENIUS, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin : Springer-Verlag, 1962. ISBN 3-540-02823-4.), אַבְרָהָם אֲבֵן שׁוּשָׁן) „אהב“, „abarha am ben sushan“, Jerusalem : Sivan Press Ltd., 1972), „lieben“, „to love“, „amare“ (LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981). Někteří badatelé kalový tvar slovního kořene רחם považují za arameismus, jiní upozorňují na to, že tvar qalový může být lehce opraven na tvar pielový (JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.).

³⁹³ V rozšířeném kmenu piel se slovní kořen רחם realizuje v Tanachu velmi často. Nejčastější je výskyt pielu od slovního kořene רחם v Zadních prorocích (Iz 12x; Jr 10x, Ez 1x; Oz 4x; Mi 1x; Ab 1x; Za 2x), méně častý je v Tóře (Ex 2x; Dt 2x), Předních prorocích (1 Kr 2x) a Spisech (Ž 4x; Pl 1x).

³⁹⁴ V rozšířeném kmenu pual se slovní kořen רחם realizuje v Tanachu zřídka. Tři výskyty jsou doloženy v knize proroka Ozeáše (2,3; 2,25; 14,4) a jeden v knize Přísloví (28,13).

užití nalezneme i v jiných textech, často vzniklých v souvislostech s bohoslužbou exulantů v Babylónii. Tato bohoslužba obnovovala a zpřítomňovala v nové dějinné situaci nejen exodus z Egypta, ale také uzavření smlouvy mezi Hospodinem a jeho lidem na Sinaji. V tomto teologickém sepětí motivů dvou exodů je možné nalézt klíč k řešení otázky, proč typická prorocká, případně kněžská, liturgická formule (Ex 34,6-7) byla vřazena do vyprávění o událostech na hoře Sinaj³⁹⁵.

4.1.1. Základní teologické motivy spjaté s verbálními tvary

Základní teologické motivy provázející v Psané Tóře verbální tvary zkoumaného slovního kořene lze rozdělit do dvou základních skupin. Do první skupiny patří motivy, spjaté s kladnými tvary slovního kořene רחם (možnost existence, její ochrana a rozvoj). Do druhé skupiny patří motivy, spjaté se zápornými tvary zkoumaného slovního kořene (likvidace všeho, co je nebezpečné a znečišťující).

Verbální tvary odvozené od slovního kořene רחם, se v Psané Tóře užívají převážně ve výpovědích o Hospodinu. Dokonce i v těch případech, kdy se užívají s lidským subjektem (např. o matce³⁹⁶ nebo o nepřátelích Izraele³⁹⁷) je tím, kdo v posledku rozhoduje o lidském slitování nebo neslitování, sám Hospodin³⁹⁸. Mocnosti či mocní tohoto světa jsou jen nástroji, které Hospodin používá, aby zničil hřích Izraele a nikoliv aby zničil Izrael.

Hospodin se může ale nemusí smilovat. Rovnováha mezi těmito možnostmi je však silně posunuta ve prospěch milosti. Slitování je pro Hospodina tak charakteristickou vlastností, že je

³⁹⁵ Izraelci se v babylonském exilu věnovali nejen shromažďování starých tradic, ale i jejich tvůrčí reinterpetaci. V babylonském exilu bylo v první řadě nutno vysvětlit proč Babylón zvítězil a Izrael byl poražen. Podle běžných představ té doby byly boje mezi národy pořádané pod vedením národních bohů. Vítězství národa znamenalo vítězství národního boha. Porážka Izraele mohla být tedy interpretována jako porážka samotného Hospodina. Tehdejší teologie odpověděla na tuto historickou situaci učením o Božím soudu nad Izraelem, který opustil Hospodina a přiklonil se k cizím modlám. Souběžně s tímto učením však šla ruku v ruce zvěst o Božím milosrdenství a slitování, jehož velikost a síla byla taková, že předcházela dokonce i lidskému pokání. Obliba proroků ve formulích (formule poslů, události slova, přísežné, eschatologické apod.), a to zejména ve formulích dvoučlenných (obžaloba – soud, trest – milost), je pravděpodobně důvodem, proč v této době došlo ke spojení i původně pravděpodobně samostatných formulí milosti a spravedlnosti. Adjektivum רחום, odvozené od slovního kořene רחם, obdobně jako mnohé další zkoumané pojmy formule, se svým vřazením do událostí na Sinaji v rámci liturgické formule milosti a spravedlnosti, pronesené za Mojžíšova pobývání na hoře Sinaj, stává jedním z transparentních teologických pojmů. Jde o pojem, vyjadřující jednak pevnou vnitřní vazbu mezi Hospodinem a jeho lidem, jednak sepětí dvou samostatných historických událostí – egyptského a babylonského exodu. Toto sepětí mělo svůj projev také v teologické interpretaci zmíněných událostí za pomoci pojmů, uvedených v liturgické formulí milosti (Ex 34,6-7).

³⁹⁶ Iz 49,15

³⁹⁷ Iz 13,18; Jer 6,23; Jer 21,7; Jer 50,42

³⁹⁸ V 1Kr 8,50 jsou subjektem zkoumaného slovesa ti, kdo zajali vyvolený lid. Zároveň je však řečeno, že slitování nepřátel nezávisí na jejich dobré vůli či soucitu, ale že je to sám Hospodin, který tímto způsobem odpouští svému lidu hřích (חטא) i provinění (פשע) a dopřává mu nalézt slitování u těch, kteří jej zajali. Obdobně v Iz 13,18 jsou subjektem zkoumaného slovesa indoevropské válečnické kmeny Médů; i ty však podnítil k tomuto chování vůči Babylónu Hospodin. Médové sami na „slitování“ nebo „neslitování“ nemají žádný podíl. Sledují své vlastní politické cíle a ani netuší, že plní Hospodinovu vůli.

v knize proroka Izajáše dokonce nazván „Slitovník“ (מררח)³⁹⁹. Obraz manžela, použitý v tomto kontextu⁴⁰⁰, patří rovněž do problematiky zkoumané v této práci. Ve starověkém Izraeli byl muž nejen ochráncem rodiny, ale také jejím pánem. Byl to muž, resp. manžel, kdo zajišťoval ženě (příp. ženám) a dětem materiální i duchovní podmínky nezbytné pro život a pro jejich další existenci. Jako manžel zajišťuje podmínky pro život rodiny, tak Hospodin svým slitováním zajišťuje podmínky pro život vyvoleného lidu. Ve svém slitování dává lidu spravedlnost⁴⁰¹ a odpočinití v jejich zemi⁴⁰², zbavuje ho bázně⁴⁰³ a nepřátel⁴⁰⁴. Nejde o ochranu libovolnou. Obdobně jako byl smlouvou chráněn vztah muže a ženy (resp. ostatních členů velkorodiny), byl smlouvou vázán i vztah mezi Bohem a Izraelem. Kdo tuto smlouvu porušil, přestoupil sám o své vlastní vůli hranice území, v nichž mu byla dána ochrana a vystavil se nebezpečí smrti.

V textu Iz 49 je zvolen ještě daleko silnější obraz než je obraz milujícího manžela a otce. V tomto textu se mluví o matkách, jejichž lůno tak dlouho dítě chránilo před nebezpečím světa (יְהִינָה מִבֶּטֶן קְרָאָנִי מִמְעֵי אִמִּי)⁴⁰⁵, že teď, když je dítě do tohoto nebezpečného světa vrženo, přece nemohou udělat nic jiného, než že se nad ním slitují. I kdyby však došlo k tomu, že se milosrdné a chápající matky neslitují, Bůh se slituje. Ani obraz mateřské lásky tedy nestačí k vyjádření velikosti Boží lásky k jeho dětem⁴⁰⁶.

Opakem „slitování“ (רחם) je „zničení“ (שחת), obdobně jako je Hospodinovo „obrácení“ (פנה) opakem „odvržení od jeho tváře“ („השליכם מעל פניו“). Boží slitování je provázeno vysvobozením z exilu, zjevením, smlouvou, výchovou lidu, uvedením do zaslíbené země a stálou péčí a ochranou Izraele na všech jeho cestách. Boží neslitování je provázeno vyhnanstvím, zkázou a smrtí.

³⁹⁹ Iz 54,10

⁴⁰⁰ Iz 54,5-6

⁴⁰¹ Iz 54,14

⁴⁰² Iz 14,1

⁴⁰³ Iz 54,14

⁴⁰⁴ Iz 14,15

⁴⁰⁵ „Hospodin mě povolal z života mateřského; od nitra mé matky...“ (Iz 49,1).

⁴⁰⁶ „הֲתִשְׁכַּח אִשָּׁה עוֹלָה מִרְחֶם בֶּן-בְּטָנָה נִם-אֵלֶּה תִשְׁכַּחַתָּה וְאֵיכִי לֹא אֲשַׁכַּחְתִּי.“ („Cožpak může zapomenout žena na své pachelátce, neslitovat se nad synem vlastního života? I kdyby některé zapomněly, já na tebe nezapomenu.“ - Iz 49,15).

4.1.1.1. Ochrana vyvoleného lidu

Hymnická chvála⁴⁰⁷ Hospodinových ochranných skutků v dějinách spásy je uvedena v poexilním⁴⁰⁸ žalmu 103. Obsahuje vyznání: „כְּרַחֵם אֱבֶל-בְּנִיִּים רַחֵם יְהוָה עַל-יִרְאַיוֹ“⁴⁰⁹. Žalm rozvíjí atributy Božího jména (יהוה), zmíněné v liturgické formuli milosti a spravedlnosti Ex 34,6-7. Boží vlastnosti zde uvedené, zejména Boží slitování, se zřetelně projevují v dějinách vyvoleného lidu. „Hospodin je slitovný (רַחֵם) a milostivý (רַחוּם), shovívavý (אֶרְכָּךְ אֶפְיִם), nejvyšší milosrdný (רַב-חֶסֶד)⁴¹⁰. Proto Hospodin stále nepovede spory (לֹא-לִנְצַח יָרִיב)⁴¹¹, netrestá hříšný a zatvrzelý lid tak přísně, jak by zasluhoval; čeká s trestem, odpouští všechna provinění (הִסְלַח לְכָל-) ⁴¹². Nehněvá se věčně (וְלֹא לְעוֹלָם יִטּוֹר)⁴¹³, jeho dobrota zadržuje a mírní jeho hněv, nenakládá s námi podle našich hříchů (לֹא כְעוֹנֵתֵינוּ נִמְלֵ) ⁴¹⁴, neodplácí podle provinění (עֲלֵינוּ)⁴¹⁵. „Odpuštění hříchů a vin jest hlavním dobrodiním, dobrodiním, jež nemůže dát než Bůh“⁴¹⁶. Bůh uzdravuje člověka ze všech nemocí⁴¹⁷, které jsou ostatně také chápány jako důsledek hříchu. Vykupuje ze zkázy lidský život⁴¹⁸, milosrdenstvím a slitováním věnčí člověka (הַמְעֻטְרֵךְ חֶסֶד) ⁴¹⁹, po celý život sytí dobrem⁴²⁰. Zjednává spravedlnost a právo všem utlačeným (עֲשֵׂה עֲדָקוֹת יְהוָה וּמִשְׁפָּטִים לְכָל-עֲשׂוּקִים)⁴²¹, spravedlivými činy potvrzuje svou věrnost smlouvě (viz vyvedení z útluaku otroctví v Egyptě).

Neméně důležité je pro autorovy současníky, že v minulosti dal Hospodin poznat své cesty Mojžíšovi⁴²², zjevil mu svůj zákon jako cestu života. Dal poznat synům Izraele své skutky⁴²³ v Egyptě, na poušti, v zaslíbené zemi, v Babylónii, a stále je dává poznat. Hospodin stále až do

⁴⁰⁷ Ž 103,6-22

⁴⁰⁸ Pravděpodobně doba počátků druhého chrámu (po r. 515 př.n.l., viz ohlasy z druhé části Izajáše, Joba apod.). Na druhé straně fakt, že např. u Joba, Isajáše a Jeremjáše nalézáme stejné obraty, nemusí být jednoznačným důkazem toho, že text vznikl ve stejné době, např. podle Sedláčka jsou důkazem pouze toho, že autoři těchto textů zakusili stejné Boží milosrdenství a Boží lásku. (SEDLÁČEK, J.V. Výklad posvátných žalmů a biblických chvalozpěvů Breviáře. 1.sv. Praha : Dědictví sv. Prokopa, 1900. s. 806).

⁴⁰⁹ „Jako se nad syny slitovává otec, slitovává se Hospodin nad těmi, kdo se ho bojí,“ (Ž 103,13).

⁴¹⁰ Ž 103,8

⁴¹¹ Ž 103,9a

⁴¹² Ž 103,3a

⁴¹³ Ž 103,9b

⁴¹⁴ Ž 103,10a

⁴¹⁵ Ž 103,10b

⁴¹⁶ SEDLÁČEK, J.V. Výklad posvátných žalmů a biblických chvalozpěvů Breviáře. 2.sv. Praha : Dědictví sv. Prokopa, 1900. s. 807.

⁴¹⁷ Ž 103,3b

⁴¹⁸ Ž 103,4a

⁴¹⁹ Ž 103,4b

⁴²⁰ Ž 103,5a

⁴²¹ Ž 103,6

⁴²² Ž 103,7a

⁴²³ Ž 103,7b

dnešní doby vzdaluje od nás naše vzpoury⁴²⁴, je shovívavý, netrvá na spravedlivém postihu nevěrných, trpělivě čeká na návrat svého lidu, neodplácí člověku podle jeho hříchu, pamatuje, že jsme jen prach⁴²⁵. Bez Božího slitování člověk neobstojí; vše, i člověk, pomíjí jako tráva a polní kvítí⁴²⁶. Pouze Bůh a jeho milosrdenství, spravedlnost a Tóra zůstávají. Jen Bůh dává lidskému životu smysl a hodnotu⁴²⁷.

Milostivé Boží jednání „vrcholí v ujištění o odpuštění viny. Bůh si své jednání nedá předepisovat ani lidskými hříchy, nýbrž jen svou láskou, která přesahuje nezměřitelné rozměry kosmu“⁴²⁸. Nepopsatelné a nevyjádřitelné se zde autor snaží zachytit obrazem otcovského slitování⁴²⁹. Toto slitování, jak již bylo řečeno, není zakotveno v kladných emocích, ale ve vůli a svobodném rozhodnutí přiznat se k dítěti jako otec a vzít tak na sebe všechny právní i morální závazky z toho plynoucí. Je to právě otec, kdo rozhoduje o životě a smrti svých dětí, o způsobu jejich života, o jejich výchově a vzdělávání, o jejich materiálním zabezpečení, ale především o jejich vztahu k Bohu a k bližním.

Psaná Tóra v kontextu verbálních tvarů zkoumaného slovního kořene často užívá termíny a obrazy, které jsou spojeny s představou mateřského lůna a jeho funkce⁴³⁰. Mezi tyto pojmy patří např. termíny: אֶבֶן (skála), צוּר (tvrdý kámen), מְצוּדָה (místo hlídky, nepřístupné místo). Tyto výrazy navozují představu nepřístupnosti, pevnosti, stálosti, trvalosti, ochrany, bezpečí, jistoty; tedy představu bezpečného a pevně ukotveného místa, které nelze zvenčí narušit, dobýt či jinak zničit. Obsah těchto slov navozuje podobné vjemy a představy, jako je tomu v případě užití pojmu אֶבֶן (mateřské lůno), které je rovněž označením pro nepřístupné bezpečné místo, kde je bezbranné dítě chráněno⁴³¹.

Skalní rozsedlina však také může připomíná hrob. Ve skalách se hroby v Izraeli často tesaly. Ve skalní rozsedlině byl člověk obdobně jako v hrobu do jisté míry skryt před Bohem. Bylo to místo, kde byl člověk Bohu velmi vzdálen. Ani obraz hrobu však není bez jisté vztažnosti k mateřskému lůnu, které také nebylo pouze symbolem nového života a jeho ochrany, ale

⁴²⁴ Ž 113,12b

⁴²⁵ Ž 113,14b

⁴²⁶ Iz 40,6-7; Ž 9,5-6; Ž 103,15

⁴²⁷ Gn 2,7; Job 7,7; Ž 77,39

⁴²⁸ ČEP str. 389

⁴²⁹ srov. Mal 3,17 Dt 32,6 Mt 6,9 Lk 15,11-32

⁴³⁰ Existuje vnitřní spojení mezi označením „mateřského lůna“ a „slitováním“ resp. „láskou“. Lze dokonce předpokládat, že denominativní sloveso רחם (milovat, slitovávat se), bylo odvozeno od substantiva רֶחֶם (lůno – které původně znamenalo „být měkký“), protože měkkost lůna, v kontrastu s částmi těla (které chránily tvrdé kosti) byla vhodným předobrazem pro obdobnou „měkkost“ ale zároveň „pevnost“ v jednání člověka vůči svým bližním.

⁴³¹ „Opomněl jsi Skálu, která tě zplodila, zapomněls na Boha, který tě v bolestech zrodil.“ (Dt 32,18); „Nestrachujte se! Nebuďte zmateni! Což jsem ti vše neohlašoval a neoznamoval už předem? Vy jste moji svědkové. Což je Bůh kromě mne? Jiné skály není, já o žádné nevím.“ (Iz 44,8), srov. novozákonní Kázání na hoře, kde je Boží slovo skálou, na níž se dá vystavět dům (Mt 7,24-27) a další již personifikované představy: Ježíš – „úhelný kámen“ (Sk 4,11), Petr – „skála“ (Mk 3,16), apoštolé a kazatelé – „základ“ (Ef 2,20), věřící – „živé kameny“ (1 Petr 2,5) apod.

paradoxně často i symbolem hrobu. Lůno jako obraz života i smrti, požehnání a zlořečení, naděje a beznaděje, se tak mohlo stát vhodným obrazem, vyjadřující Boží slitování. Slitování, které může člověku přinést život a požehnání a jehož nepřítomnost způsobuje smrt a zlořečení.

Hebrejskému posluchači spojení slovesa רחם (srv. רָחַם - lůno) s výrazy מְצוֹנָה, צוּר, סֶלֶע a צוּר smysl těchto termínů navzájem zvýrazňovalo a umocňovalo. Použitím tohoto srovnání Božích vlastností s vlastnostmi prostředí člověku z jeho života blízkému a známému bylo umožněno i přesnější vnímání a pochopení pro člověka nejdůležitější Boží vlastnosti – vlastnosti רָחַם.

Bůh je v Psané Tóře představován jako ochránce a porodník svého lidu. Obdobně jako lůno chrání plod, chrání Hospodin svůj lid. Podobně jako porodník, Hospodin přivádí na svět nový život⁴³² a poskytuje dítěti (lidu) podmínky pro jeho život i další vývoj. Jde o analogii s tím, co činí Bůh pro život a další existenci Izraele: vyvedení Izraele z exilu⁴³³, uzavření smlouvy⁴³⁴, dar Zákona, rozmnožení lidu⁴³⁵, výchova na poušti a uvedení do zaslíbené země. Všechny tyto a podobné motivy se vyskytují právě v kontextu zkoumaného slovesného tvaru v Psané Tóře.

4.1.1.2. Zničení a zkáza

Zvláštním kontextem zkoumaného pojmu, který je podle mého názoru pro danou problematiku velmi závažný, jsou obrazy Božího soudu. Obdobně jako je milosrdenství viděno v těsné souvislosti s lůnem chránícím plod, je i Boží soud (opak Božího slitování), popisován terminologií spojenou s porodem⁴³⁶. Plod, který měl být bezpečně ukryt a prospívat pod ochranou רָחַם (צֶרֶף) matky či spíše pod ochranou samotného Boha, je nyní této ochrany zbaven, a tím odsouzen k smrti.

⁴³² „Opomněl jsi Skálu, která tě zplodila (צוּר; לִדְדָה), zapomněls na Boha, který tě v bolestech zrodil.“ (Dt 32,18).

⁴³³ Dt 13,6.11; Dt 30,3

⁴³⁴ O smilování se v Psané Tóře mluví velmi často v souvislosti se změnou Izraelova údělu (návrat z exilu, vítězství nad nepřáteli – např. v Iz 14; 60) a s uzavřením nové smlouvy (Iz 55, srov. Iz 61). Po uzavření smlouvy docházelo v Izraeli vždy velmi brzy k jejímu porušení. Bůh se však stále znovu a znovu slitovával nad svým lidem a obnovoval svou smlouvu. Obdobně, jako tomu bylo i v širším kontextu zkoumané liturgické formule milosti a spravedlnosti (Ex 32, Ex 33). Uzavření nové smlouvy předcházelo pokání. Pokání ve svých různých formách je i zde velmi často zmiňováno spolu s milostí. Stejně jako lůno vytváří nezbytné podmínky pro život plodu nebo otec pro život rodiny, tak nová smlouva vytváří nezbytné podmínky pro život vyvoleného lidu a všech, kteří se k němu připojují. Proto je v této souvislosti opět zmiňován motiv nového exodu, vrácení zaslíbené země vyvolenému lidu a obnova chrámu. Nová smlouva byla vždy chápána jako milostivý Boží dar, jehož základem bylo na straně lidu pokání, na straně Boží pak odpuštění hříchů. Neexistuje pouze jedna nová smlouva. Dějiny vyvoleného lidu jsou dějinami stále obnovovaných respektive nových smluv s Bohem.

⁴³⁵ Dt 13,18;

⁴³⁶ Babyloňané budou proti svým nepřátelům bezmocní, jako je bezmocná rodící žena. Útok proti Babylónu bude tak rychlý a nenadálý, jako jsou nečekané porodní bolesti, přicházející na rodičku. Jeho útrapy budou tak velké, že je lze přirovnat jen k bolestem a křečím rodičky: „וְנִבְהַלְלוּ-צִירִים וְהָקִלִים אֶת-חַיִּוּן בְּיִלְדָהּ חֵילֹן אִישׁ אֶל-רַעְיוֹן וְתַמְחוּ וְנִי לְהַבִּים פְּנִיָהּ.“ - „Budou plni hrůzy, zachvátí je bolesti a křeče, jako rodička se budou svíjet“ (Iz 13,8).

Jeremjáš ve svém podobenství o nepříteli přicházejícím ze severu (הַבָּאִים מִצָּפוֹן)⁴³⁷, přináší zvěst o Božím soudu. Hospodin bude bez soucitu (חַמַּל), bez lítosti (חַסָּד) a slitování (רַחֵם), až bude ničit a roztrhává všechny obyvatele země, dokonce i obyvatele Jeruzaléma, včetně králů, kteří sedí na Davidově trůnu, kněží i proroků⁴³⁸. Hospodin je zničí, protože jsou lid zlý, který se vzpírá slyšet jeho slova, žije si podle svého zarputilého srdce, chodí za jinými bohy, slouží jim a klaní se jim⁴³⁹. Především však všechny vyhladí pro jejich nesmírnou pýchu a povýšenost⁴⁴⁰. Hospodin, obvykle tak dlouho shovívavý, nemá s pyšnými slitování. Pýcha je vzpourou proti Bohu a útokem na jeho čest, který musí být potrestán. Obrazy, které autor volí k popisu trestu, se opět vztahují k lůnu ženy (porodní bolesti, násilí spáchané na ženě, smilstvo, cizoložství) a k zaslíbené zemi, respektive k její ztrátě⁴⁴¹.

V textu Jr 21,7 vystřídá nepřítele „ze severu“ (הַבָּאִים מִצָּפוֹן) jiný nepřítel. Tím, kdo se však v těchto případech ve skutečnosti staví proti lidu, je sám Hospodin. Opět se tak stane „bez lítosti“ (חַסָּד), „bez soucitu“ (חַמַּל), „bez slitování (רַחֵם)“. Hospodin tak nejedná bez příčiny, nýbrž pro zlé skutky lidu⁴⁴². Trest není absolutní. V předchozím případě bylo třeba pokory, protože pokorným dává Bůh milost⁴⁴³. V tomto případě je třeba zvolit si správnou cestu (k této volbě je rovněž třeba velké pokory): „Toto praví Hospodin: Hle, předkládám vám cestu života a cestu smrti. Kdo bude sídlit v tomto městě, zemře mečem, hladem a morem. Kdo však vyjde a skloní se před Kaldejci, kteří vás obléhají, zůstane naživu, jako kořist získá svůj život“⁴⁴⁴. I v této souvislosti lze do jisté míry pracovat s představou mateřského lůna; stejně totiž jako ono chrání ještě nenarozený a slabý plod, tak hradby města chrání slabé proti všem útočníkům a nebezpečím zvenčí. Lidské hradby jsou pokusem vystavět si ochranu, která člověku připomíná ochranu lůna. Ale jejich stavba je marná, jako kdysi při stavbě babylónské věže. Lidé, kteří měli žít v míru a pokoji jako bratři a sestry, kteří mohli mít podíl na Boží sobotě, se postavili proti sobě. Budují si „ochranná lůna,“ která je nechrání; a boří „ochranná lůna“ druhých. V tomto nastalém pozemském zmatku pouze Hospodin, řečeno obrazně, otevírá své „lůno“ a chrání a uchovává v něm ostatek svého lidu, který vyvolil. Uchovává jej stejně, jako chránil v ošatce malého Mojžíše nebo jak ochraňoval v arše desky svého Zákona.

V knize proroka Ozeáše se vyskytuje zkoumaný slovesný tvar ve významu „být milostiv, slitovat se“. Všechny tvary jsou použity v rámci úvodního celku knihy (kap.1-3), který za pomoci

⁴³⁷ V pozadí této výpovědi stojí události z období vlády posledního judského krále Sidkijáše.

⁴³⁸ Jr 13,14

⁴³⁹ Jr 13,10

⁴⁴⁰ Jr 13,9.17.18

⁴⁴¹ „...rozptýlím je jako stébla slámy, jež poletují ve větru pouště“ (Jr 13,24).

⁴⁴² „Ztrestám vás podle ovoce vašich skutků...“ (Jr 21,14).

⁴⁴³ Př 3,4

⁴⁴⁴ Jr 21,9

obrazu nešťastného Ozeášova manželství líčí vztah Hospodina a Izraele. Tak jako Ozeáš miluje svou nevěrnou manželku, tak Hospodin miluje svůj nevěrný lid. Lóruháma (לֹא רַחֵמָה - Neomilostněná), symbolické jméno jeho dcery, naznačující pád královského domu a království Izraele, se dvakrát objevuje v nejtěsnějším kontextu zkoumaného slovesného tvaru. Jméno Lóruháma i jména dvou jeho dalších dětí ohlašují lidu Boží soud. Ani zde však toto slovo není konečné. Odvrátí-li se lid od pohanských kultů a vrátí se na cesty Hospodinovy, pak jim jejich Bůh bude milostiv. Lidu, který není jeho lidem (לֹא עַמִּי - Lóami)⁴⁴⁵, řekne Hospodin: „רַחֵמְתִי אֶת-לֹא, רַחֵמָה וְאַמְרַתִּי לְלֹא-עַמִּי-אַתָּה הוּא יֹאמַר אֱלֹהֵי“⁴⁴⁶.

Ozeáš se přiznává ke svým dětem, které vzhledem k tomu, že jejich matka byla spojena s pohanskými kulty (chrámová prostitutka, kněžka apod.), byly pokládány za děti cizího božstva a za zasvěcence kultu; stejně jako se Hospodin přiznává k lidu, který smilnil s cizími bohy. Přitom se ani v jednom případě nejedná pouze o otcovskou něžnost, která by byla projevem kladných emocí. V této chvíli jde o daleko závažnější projev. Jde o uznání nebo odmítnutí otcovství s povinnostmi, které z toho vůči dítěti plynou, a to zajištění života a ochrany. Jde zde tedy o povinnosti, kterými bylo již dříve charakterizováno mateřské lůno. Ozeáš z Hospodinova rozhodnutí zajistí tuto ochranu pro své děti, Hospodin ji zajistí pro celý svůj lid.

Závěrem lze říci, že texty, ve kterých se objevuje záporný slovesný tvar zkoumaného slovního kořene, mají svůj původ v kultu a úzce souvisejí se slavnostní připomínkou dne Božího soudu. Onen den, den Božího soudu, se stává obrazem toho, jak vypadá život člověka, když se Bůh nad ním neslitoval. Boží soudy a tresty nejsou ani jednorázové, ani samoúčelné. Vedou nebo se snaží vést k proměně Izraele. Hospodinovy soudy jsou tak sice opakem slitování, ale zároveň v sobě zahrnují i možnost dalšího budoucího Božího slitování. Bůh je milostivý a milosrdný. Nekompromisně sice soudí a trestá hřích, ale přitom znovu a znovu, již při tomto trestání, nabízí své milosrdenství. To je i zvěst, kterou zachytila formule milosti a spravedlnosti Ex 34,6-7. Člověk však s tím, co ohlašuje zkoumaná formule, nesmí automaticky počítat. Ve chvíli, kdy si řekne, že má sice zahrady zničené a města pobořená, ale že to nevadí, protože si vysadí nové a zbuduje větší, projevuje pýchu, nad kterou Hospodin lítost necítí a kterou bez soucitu trestá⁴⁴⁷.

⁴⁴⁵ „וַיֹּאמֶר קְרָא שְׁמוֹ לֹא עַמִּי כִּי אַתָּם לֹא עַמִּי וְאַנְכִי לֹא-אַהֲבִי לָכֵן, „(I Řekl: „Pojmenuj ho Lóami (to je Nejste-lid-můj), neboť vy nejste můj lid a já nejsem váš Bůh.““ (Oz 1,9).

⁴⁴⁶ Neomilostněné budu milostiv, těm, kdo Nejsou-lid-můj, řeknu: "Tys můj lid", a on řekne: "Můj Bože!" (Oz 2,25).

⁴⁴⁷ Iz 9,9-11

4.1.2. Substantivum רֶחֶם

Substantivum רֶחֶם⁴⁴⁸ se v Tanachu nevyskytuje příliš často⁴⁴⁹. Označuje lůno⁴⁵⁰ jako sídlo citů a východisko⁴⁵¹ veškerého lidského i zvířecího života. Rozsahem významu patří do sféry milosti a naděje, ale zároveň i strachu a úzkosti⁴⁵², protože to je období, kdy je právě milosti a naděje nejvíce třeba. Doba, kdy dítě opouštělo lůno, bylo přesně takovou dobou. Vysoká úmrtnost dětí a matek⁴⁵³ připomínala tehdy (více než dnes) jak v okamžiku porodu stojí matka i dítě na hranici mezi životem a smrtí a oba jsou odkázáni pouze na Boží milosrdenství⁴⁵⁴.

Synonyma k substantivu רֶחֶם, slova רֶחֶם a מֶעָה, označují obecně břicho. Substantiva רֶחֶם a רֶחֶם stojí často paralelně⁴⁵⁵, ale rozsah jejich významu není zcela identický. Substantivum רֶחֶם (רֶחֶם אִמּ - lůno matky, רֶחֶם אֲבִי - hrob) může symbolizovat i smrtelné nebezpečí: „Z břicha hrobu křičel jsem“⁴⁵⁶. Substantivum רֶחֶם obdobně jako מֶעָה někdy označuje žaludek, zejména v souvislosti se stravováním nebo s poraněním této části těla člověka⁴⁵⁷. Substantivum מֶעָה označuje střeva, vnitřnosti⁴⁵⁸, útroby⁴⁵⁹, lůno, dělohu⁴⁶⁰ a často i mužské reprodukční orgány⁴⁶¹. V rozšířeném paralelismu, kde tento termín přistupuje k רֶחֶם, je označením vnitřností, nitra těla⁴⁶².

⁴⁴⁸ „lůno, mateřský život“ (PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965), „mateřské lůno (sg), zajatkyň - válečná otrokyně (sg), vnitřnosti, útroby (sídlo soucitu, něžnosti, jemnosti), slitování, soucit“ (GESENIUS, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin : Springer-Verlag, 1962. ISBN 3-540-02823-4), „Mutterleib, womb, uterus“ (sg), „erbarmen, love, compassion, misericordia“ (pl.) (LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.).

⁴⁴⁹ V Tóře je doloženo pouze v knihách Genesis (4x), Exodus (4x) a Numeri (4x), v Prorockých spisech se ojediněle vyskytuje v Předních (3x) i v Zadních prorocích (7x) a ani ve Spisech není jeho výskyt příliš častý (9x). Deuteronomium, stejně jako prorocká a mudroslovná literatura, volí pro označení „lůna“ nejčastěji termín רֶחֶם.

⁴⁵⁰ Singular רֶחֶם/רָחַם se vždy překládá jako lůno, ačkoliv má často jiný význam. Např. obrat „otevřel její lůno“ (רָחַם אִמּהּ) popisuje úzkost, zármutek a bolesti při porodu. Gn 29,31 Gn 30,22.

⁴⁵¹ Obrat „z lůna“ (רָחַם אִמּ) označuje začátek lidského života (Job 3,11; Ž,22,10; Ž 58,3.4 ;Jer 1,5, Jr 20,17-18).

⁴⁵² Jer 20,17; Job 3,11

⁴⁵³ Gn 35,16-19 Nu 12,12

⁴⁵⁴ Po narození dítěte nebyla stanovena žádná výkupná hodnota, protože hrozilo velké nebezpečí úmrtí dítěte.

⁴⁵⁵ Iz 46,3; Jer 1,5, Ž 22,10.11; Ž 58,3.4; Job 3,11; Jb 10,18-19

⁴⁵⁶ Jon 2,3

⁴⁵⁷ Sd 3,21; Ez 3,3; Jon 1,17

⁴⁵⁸ 2S 20,10

⁴⁵⁹ Jon 2,1

⁴⁶⁰ Gn 25,23; 2S 7,12; Iz 49,1; Ž 71,6; Rt 1,11

⁴⁶¹ Gn 15,4; 2S 7,12; 2S 16,11

⁴⁶² „Pohlédni z nebes a podívej se ze svého svatého, proslaveného obydlí! Kde je tvé horlení a bohatýrská síla? Tvé cituplné nitro a tvé slitování jsou mi uzavřeny?“ (Iz 63,15).

Z uvedeného je patrné, že fyziologie vnitřních orgánů nebyla ve starozákonní době detailně propracovaná. Většinou sloužila k dokreslení teologických výpovědí. Nepokoušela se vytvořit základy anatomie. Tělesné orgány (lůno, srdce, střeva, játra, ledviny atd.) se používaly pro popis kognitivní i nonkognitivní stránky lidské osobnosti; někdy se jich užívalo i ve výpovědích o Bohu.

Tóra užívá substantiva לֶחַיִם ve dvou základních liniích. První přináší kniha Genesis, která užívá obrazu otevření a uzavření lůna pro vyjádření Božího milosrdenství a trestu⁴⁶³. Zavřené lůno je často vnímáno jako Boží soud nebo prokletí⁴⁶⁴. Otvírání a zavírání lůna má někdy mravní vysvětlení⁴⁶⁵, jindy zůstává tajemstvím⁴⁶⁶.

V textu Gn 20,1-18 (elohistická dubleta textu Gn 12,10-20)⁴⁶⁷ dopadá trest uzavření lůna na celý dům gerarského krále Abímelecha, který si vzal Abrahamovu ženu Sáru. Trest je uvalen na tohoto krále i přesto, že byl Abrahamovým tvrzením, že Sára je jeho sestra, uveden v omyl. Pravděpodobný důvod jeho potrestání lze vidět v tom, že král se zde chová jako „bůh“, kterému nesmí být nic, po čem zatouží, odepřeno; tím porušuje Boží svrchovanost a svatost. V této chvíli zasahuje pravý Bůh. Zjevuje se jako Soudce a na království dopadá hrůza a strach. Hospodin se zde projevuje jako ochránce svých vyvolených. (Útok proti vyvolenému je útokem proti samotnému Bohu). Argumentace gerarského krále, že vše co konal, učinil v prostotě srdce (dobré úmysly) a čistýma rukama (správné skutky), není přijata. Za to, že se neprovinil skutkem, může gerarský král děkovat pouze Hospodinu, který jej na jeho cestě zastavil. Obdobně je tomu i s čistotou úmyslů. Smýšlení lidského srdce jako rozhodující faktor lidského jednání vidí až prorocká a mudroslovná literatura, ale ani ta na skutky zcela nezapomíná. Tóra přesto, že obsahuje i důrazy týkající se lidského smýšlení⁴⁶⁸, zůstává zakotvena v přesvědčení, že rozhodující pro život či smrt člověka jsou jeho skutky. Tato představa stojí i na pozadí vyprávění o gerarském králi, z něhož je patrné, že i dobré pohnutky mohou vést ke hříšnému konání.

Další texty - Gn 29,31 a Gn 30,22 - patří významově (pokud jde o užití substantiva לֶחַיִם) k sobě. V prvním textu (Gn 29) je uvedeno, že „když Hospodin viděl, že Lea není milována, otevřel její lůno. Ráchel však zůstala neplodná.“ V druhém textu (Gn 30) je toto téma dokončeno: $\text{וַיִּזְכֹּר אֱלֹהִים אֶת-רַחֵל וַיִּשְׁמַע אֱלֹהִים אֶת-רַחֵל וַיִּפְתַּח אֶת-רַחֵמֶיהָ}$ ⁴⁶⁹.

⁴⁶³ Gn 20,18; Gn 29,31; Gn 49,25

⁴⁶⁴ Gn 20,18; 1S 1,5-6; 0z 9,14

⁴⁶⁵ Gn 20,18

⁴⁶⁶ 1S 1,5-6

⁴⁶⁷ Toto jahvistické vyprávění uzavření lůna jako trest nezmiňuje, místo něho jsou zde uvedeny „velké rány“. Obdobný námět se opakuje v jahvistickém podání v Gn 26,1-11, kde se však netýká Sáry, ale Rebeky.

⁴⁶⁸ Lv 19,17

⁴⁶⁹ „I rozpomenul se Bůh na Ráchel, vyslyšel ji a otevřel její lůno.“ (Gn 30,22).

Vyprávění v Gn 29,31-35 je pozdější (jahvisticko-elohistickou) vsuvkou v jahvistickém vyprávění o Jákobových ženách. Lea je v hebrejském textu popsána doslova jako „nenáviděná“. Na tomto místě je dobře patrné, že biblické pojmy, i když se na první pohled zdají zcela jednoznačné, nelze vnímat v našem současném významu. V současnosti jsou za synonyma nenávisti považovány např. zášť, nepřátelství, odpor, zloba⁴⁷⁰. Nenávidět by pak znamenalo nevražít na někoho, škodit mu. Nic takového v chování Jákoba k jeho první ženě nenalzáme. Sloveso „nenávidět“ zde znamená opak ke slovesu „milovat“ ve smyslu „upřednostňovat“. Když Jákob svou první ženu nenávidí a druhou miluje, neznamená to, že jedné ubližuje a druhou rozmazluje, ale pouze to, že jedna má přednost před druhou, což byla zcela běžná praxe polygammních rodin.

Podle některých výkladů je v postavení Ráchel a Ley naznačeno dvojí postavení vyvoleného lidu: „Lea je nemilována, ale Bůh jí dotvrzuje mocným požehnáním své slitování, jímž jedině může žít. Ráchel je láskou přímo zahrnována, ale zůstává bez požehnání, dokud se i nad ní Bůh sám neslituje. Lea představuje Boží lid v postavení, ve kterém nemá nic, kde jej drží jen Boží slitování; Ráchel pak lid v situaci, v níž si může myslet, že něco má, a přece je odkázán také jen na Boží slitování a požehnání“⁴⁷¹.

Spor obou žen končí zvěstí o tom, že milovaná dostala syna a že nemilovaná doufá, že dostane další syny (Gn 30). Děti byly ve starověkém Izraeli přijímány jako Boží dar⁴⁷², jako Hospodinovo požehnání⁴⁷³. Ráchel nechce zůstat bezdětnou, vždyť neplodnost byla potupou a zlořečením. Zavřené lůno totiž bylo chápáno jako vážný soud za mravní provinění člověka⁴⁷⁴, prokletí⁴⁷⁵ nebo tajemné neštěstí postihující člověka⁴⁷⁶. Doba, kdy bylo lůno ženy zavřené a ona nerodila, byla proto dobou úzkosti a strachu. Takovou dobu smrtelné úzkosti zakusili podle Psané Tóry i někteří muži (např. Jonáš ji popisuje podobenstvím pohřbeného v lůně podsvětí⁴⁷⁷).

⁴⁷⁰ „Nenávist je hluboká, intenzivní emoce vyjadřující zaujatost, nepřátelství a vztek vůči jiné osobě, skupině či objektu; spojena s potřebou škodit a působit bolest a s pocitem radosti, když k naplnění této potřeby dojde.“ (HARTL, P., HARTLOVÁ, P. Psychologický slovník. Praha : Portál, 2000. ISBN: 807178303X).

⁴⁷¹ BÍČ, M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Genesis. sv. I. Praha : Kalich, 1968.

⁴⁷² Gn 4,1

⁴⁷³ Ž 128,3-4

⁴⁷⁴ Gn 20,18

⁴⁷⁵ Oz 9,14

⁴⁷⁶ Gn 29,31; 1S 1,5-6

⁴⁷⁷ „V soužení jsem volal k Hospodinu... z lůna podsvětí jsem volal o pomoc...“ (Jon 2,3).

Otevření lůna je v Genesi popisováno jako požehnání⁴⁷⁸, příp. jako uzdravení⁴⁷⁹; nikde se v tomto kontextu nemluví přímo o slitování (רחם). Slitování (רחם) znamená zajištění podmínek potřebných k životu; chrání to, co bylo vyvoleno k životu a likviduje vše, co tento život ohrožuje (viz výše). Otevření lůna znamená něco ještě většího, znamená zázrak vzniku tohoto života.

Většina biblických výpovědí, kde je užito substantivum רחם, proto předpokládá Hospodina jako pána nad zrozením a životem. Hospodin v lůně matky připravuje plod⁴⁸⁰, již v lůně matky se děje vyvolení⁴⁸¹, Hospodin otevírá a zavírá mateřské lůno⁴⁸². Hospodin působí přímo jako porodník, když vyvádí člověka z lůna matky do života⁴⁸³. Již od mateřského lůna je tedy člověk na Boha plně odkázán⁴⁸⁴. Někteří se však již od mateřského lůna Bohu vzepřeli⁴⁸⁵ a to má pro ně nedozírné důsledky.

Poznání, že vše živé učinil v lůně stejný Bůh, člověka eticky zavazuje⁴⁸⁶. Vede jej k úctě k životu lidskému⁴⁸⁷ i zvířecímu⁴⁸⁸. Zavazuje člověka chránit práva otroků⁴⁸⁹, chudých⁴⁹⁰, vdov⁴⁹¹, sirotků⁴⁹², cizinců⁴⁹³, ale i nepřátel⁴⁹⁴. V Novém zákoně pak tento akcent vrcholí v podobenství o milosrdném Samařanovi. Substantivum רחם tak s sebou nese obraz něžné Boží péče a starostlivosti o každého člověka (zejména když je nejvíc zranitelný) a Božího očekávání, že jeho lid se bude chovat stejně. Absurdnost situace, ve které se nacházejí bezbožníci, kteří odírají

⁴⁷⁸ Gn 49,25

⁴⁷⁹ Gn 20,17

⁴⁸⁰ „... ten, který mě učinil v mateřském životě...., který nás připravil v lůně...“ (Job 31,15 (srov. Gn 49,25)).

⁴⁸¹ Ž 71,6 Jer 1,5 Iz 49,5 - tato myšlenka je známa i z Nového zákona (Gal 1,15) a jiné staroorientální literatury od r. 2050 př. n.l. (KRAMER, S.N. The Oldest Literary Catalogue. A Sumerian List of Literary Compositions Compiled about 2000 B.C. BASOR 88. 1942. s. 14.; LUCKENBILL, D.D., Ancient Records of Assyria and Babylon. Sv. 2. Chicago : University of Chicago Press, 1927. s. 291.; GILULA, M. An Egyptian Parallel to Jeremiah 1,4-5. Vetus Testamentum. 1967 s. 114).

⁴⁸² Gn 20,18; Gn 29,31; Gn 30,22; 1S 1,5,6; srv. Oz 9,14; Př 30,16

⁴⁸³ Job 10,18; Ž 22,10. Na souvislost Hospodinovy funkce porodníka a stvořitele upozorňuje Heller: „Stálo by za to prozkoumat obraz Hospodina jako porodníka v celé šíři Starého zákona. Ukázalo by se velmi pravděpodobně, že souvisí s jeho rolí Stvořitele.“ (HELLER, J. Tři svědkové. Mojžíš – Izaiáš – žalmista. Praha : OIKOYMENH, 1995. s. 127. ISBN 80-85241-73-0).

⁴⁸⁴ „Na tebe jsem odkázán už z lůna, z života mé matky ty jsi můj Bůh“ (Ž 22,11).

⁴⁸⁵ „Svévolníci, ti se odrodili hned v matčině lůně, z mateřského života se lháři dali bludnou cestou.“ (Ž 58,4).

⁴⁸⁶ „Což ten, který mě učinil v mateřském životě, neučinil i jeho, nebyl to týž, který nás připravil v lůně?“ (Job 31,15), srv. „Toto praví Hospodin: Pro trojí zločin Edómu, ba pro čtvrtý, toto neodvolám: Protože pronásledoval svého bratra mečem, odvrhl slitování, živil v sobě neustále hněv a setrval ve své prechlivosti...“ (Am 1,11).

⁴⁸⁷ „Což ten, který mě učinil v mateřském životě, neučinil i jeho, nebyl to týž, který nás připravil v lůně? (Job 31,15)

⁴⁸⁸ „Spravedlivý cítí i se svým dobytkem, kdežto nitro svévolníků je nelitostné.“ (Př 12,10)

⁴⁸⁹ „Jestliže jsem porušil právo svého otroka či otrokyně, když se mnou vedli spor, co bych měl udělat, až Bůh povstane, co mu odvětim, až mě bude stíhat?“ (Job 31,13-14)

⁴⁹⁰ „Jestliže jsem odmítl nuzákovo přání...jestliže jsem viděl hynoucího bez oděvu, že se ubožák čím přikrýt nemá, jestliže mi jeho bedra nežehkala za to, že se ohřívá vlnou mých jehňat...ať mi odpadne lopatka od ramene a paže se mi vylomí z kloubu“ (Job 31, 16-21).

⁴⁹¹ „Jestliže jsem... oči vdovy nechal hasnout v beznaději... ať mi odpadne lopatka...“ (Job 31,22),

⁴⁹² „Jestliže má ruka hrozila sirotkovi, ať jsem v bráně viděl, že mu mohu pomoci...ať mi odpadne lopatka...“ (Job 31, 21-22).

⁴⁹³ „...cizinec nezůstával přes noc venku, pocestnému jsem otvíral dveře...“ (Job 31,32).

⁴⁹⁴ „Jestliže jsem se zaradoval ze zániku toho, kdo mě nenáviděl, a byl rozjařen, že potkalo ho něco zlého – vždyť jsem nedal svým ústům zhešit, nevyprošoval jsem si pro něho kletbu“ (Job 31,29-30).

neploдную, neprokazují vdově dobrodiní, uchvacují sirotka od prsu, vymáhají zástavu od utištěného, bouří se proti světlu, neznají se k Božím cestám, vraždí, cizoloží apod., je vyjádřena myšlenkou, že dokonce jejich vlastní matky na ně zapomenou⁴⁹⁵. Představa, že by matka zapomněla na své dítě je absurdní; přesto i kdyby matka zapomněla, Bůh na člověka nikdy nezapomíná a volá jej k pokání, k návratu k sobě.

Druhá linie, která se začíná prosazovat v Tóře knihou Exodus⁴⁹⁶ a znovu se objevuje v knize Numeri⁴⁹⁷, užívá substantivum חֲרָה většinou v souvislosti s tím, co protrhává lůno (רָפָה חֲרָה), tedy v souvislosti s prvorozenými, kteří podle zákona patřili Hospodinu. Starozákonní teologie vztahuje význam prvorozených k událostem v Egyptě, kdy Hospodinův anděl pobil všechno prvorozené Egyptanů.

Těm, kteří protrhli lůno, bylo dáno v izraelské teologii i právu výsadní postavení⁴⁹⁸, ale zároveň od nich bylo daleko více požadováno. Prvorozená zvířata, která byla kulticky čistá, byla obětována Bohu. Nečistá zvířata se podle přesných pravidel vykupovala stejně jako děti. Zvláštním výkupným za celý vyvolený lid byli levitě⁴⁹⁹.

Z hlediska tématu této práce má rozhodující význam prvorozenství ve dvou rovinách. V rovině rodiny je to prvorozený syn, který v době nepřítomnosti otce nastupuje na jeho místo a rozhoduje o vztahu rodiny k Bohu. V rovině světové je to Izrael (Ex 4,22), který jako prvorozený Hospodinův, zodpovídá za zprostředkování víry a důvěry vůči jedinému pravému Bohu okolním národům. Později je tento úkol kladen také na davidovskou dynastii⁵⁰⁰, případně na křesťanskou církev⁵⁰¹. To, co protrhlo lůno (prvorozený syn, Izrael, davidovská dynastie, církev), z důvodu, že jako první opustilo místo bezpečí a ochrany a vyšlo do nebezpečného vnějšího světa, dostalo úkol vytvářet v něm (pro další, kteří vyjdou) prostor bezpečí a jistoty. Tento úkol je plněn tím, jak posvěcují svůj prostor a čas.

V Předních prorocích se zkoumané substantivum חֲרָה vyskytuje pouze v 1S 1,5-6 a v 1Kr 3,26. V prvním textu jde o vyprávění velmi blízké zprávě o soupeření Jákobových žen. Také v tomto vyprávění, které bylo tradováno svatyní v Šílo, proti sobě stojí žena milovaná, ale neploďná a žena nemilovaná, avšak ploďná. V druhém případě (1Kr 3,26) nalezneme zkoumané substantivum v rámci známého Šalomounova rozsudku. Jedna z matek – nevěstek byla ochotna rozdělit

⁴⁹⁵ Job 24,20

⁴⁹⁶ Ex 13,2; Ex 13,12; Ex 13,15; Ex 34,19.

⁴⁹⁷ Nu 3,12; Nu 8,16; Nu 18,15.

⁴⁹⁸ Toto postavení však mohl člověk svým chováním ztratit (Gn 25,29-34).

⁴⁹⁹ Nu 3,12; Nu 8,13-19

⁵⁰⁰ Ž 89,27

⁵⁰¹ Odtud pramení rovněž novozákonní zdůraznění Ježíšova prvorozenství, které nechce být ani tak zdůrazněním Mariina panenství jako zvěstí, že Ježíš je zasvěcen Bohu a že mu patří výsady prvorozenství (Mt 1,25; L 2,7).

novorozeně na dvě části a polovinu si vzít (v.26), zatímco druhá „vzplanula soucitem“ (כי-נקמרו) natolik, že byla ochotna dítěte se vzdát, jen aby zůstalo na živu. Také v tomto ději se substantivum חַרָּו objevuje ve chvíli, kdy se dítěti vytvářejí podmínky pro život.

V Zadních prorocích se substantivum חַרָּו vyskytuje nejčastěji u proroka Jeremjáše⁵⁰², kde se spojují oba základní obsahy substantiva חַרָּו, a to lůno jako místo života a bezpečí a zároveň lůno jako místo smrti. Hospodin se zde vyznává ze svého láskyplného vztahu k proroku: „Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě...“⁵⁰³. V této souvislosti rovněž zaznívá úkol, spojený s okolním světem: „...dal jsem tě pronárodům za proroka“⁵⁰⁴. Utrpení, kterým prorok ve svém životě prochází, je tak nesmírné, že jej přivádí k prokletí dne svého zrození: „Že mě neusmrtil hned v matčině lůně, aby mně má matka byla hrobem, aby její lůno bylo věčně těhotné! Proč jsem vyšel z matčina lůna?“⁵⁰⁵.

V ostatních prorockých spisech se substantivum חַרָּו vyskytuje velmi ojediněle. V textu proroka Izajáše⁵⁰⁶ ve významu ochranné Boží péče⁵⁰⁷, u proroka Ezechiele⁵⁰⁸ ve významu „lůno“, které je otvíráno prvorozenými⁵⁰⁹, v rámci kritiky pronesené proti modloslužbě, při níž byli zabíjeni prvorození. U proroka Ozeáše se vyskytuje v rámci kletby ve významu „lůno“, které má být neplodné na znamení Boží moci a Bálovy nicotnosti: „...neplodné lůno a vyschlé prsy jim dej!“⁵¹⁰. Obdobné pojetí substantiva חַרָּו přinášejí i Spisy, zejména Žalmy⁵¹¹, kniha Job⁵¹² a kniha Přísloví⁵¹³.

⁵⁰² Jr 1,5; Jr 20,17-18

⁵⁰³ Jr 1,5a

⁵⁰⁴ Jr 1,5b

⁵⁰⁵ Jr 20,17-18

⁵⁰⁶ Iz 46,3

⁵⁰⁷ „Slyšte mě, dome Jákobův, všichni, kdo jste zůstali domu Izraelovu, vy, kteří jste chováni již od života matky, od matčina lůna na rukou nošení.“ (Iz 46,3).

⁵⁰⁸ Ez 20,26

⁵⁰⁹ „Poskvřnil jsem je jejich vlastními dary, když prováděli ohněm vše, co otvírá lůno...“ (Ez 20,26).

⁵¹⁰ Oz 9,14

⁵¹¹ Ž 22,11; Ž 58,4; Ž 110,3

⁵¹² Jb 3,11; Jb 10,18; Jb 24,20; Jb 31,15; Jb 38,8.

⁵¹³ Př 30,16

4.1.3. Substantivum רַחֲמִים

Substantivum רַחֲמִים je abstraktní plurál od רַחַם / רַחֵם „nitro“, které mohlo být naplněno soucitem (Gn 43,30⁵¹⁴ a 1 Kr 3,26)⁵¹⁵, ale které mohlo být také nelítostné⁵¹⁶. Později se tímto tvarem začínají označovat i city (lásky, milosrdenství, soucit, něžnost, jemnost), které v lůně člověka - podle tehdejších představ - sídlí. Za lokalizaci citů právě do oblasti lůna stojí zcela běžné životní zkušenosti, kdy se city u člověka skutečně projevují více v krajině břišní než v oblasti srdce (odtud překlad milostivý, slitovný, spíše než překlad milosrdný). Naše současné výpovědi o srdci, svírajícím se soucitem, byly pro starověkého Izraelce slovy o lůnu, svírajícím se soucitem⁵¹⁷.

Obraz lůna, který stojí v pozadí tohoto substantiva, ukazuje na „slitování“, jako na cit, který vyvěrá u těch, kdo jsou tímto lůnem spojeni buď vazbou mateřskou či bratrskou anebo vazbou, která v konečném domyšlení této představy spojuje všechny obyvatele země, neboť všichni vyšli ze stejného mateřského lůna. Hebrejské myšlení jde dokonce tak daleko, že do tohoto vztahu zahrnuje i zvířata⁵¹⁸.

Při popisu silného citu, kterým vzplanulo nitro člověka a který se projevuje silným vzrušením doprovázeným fyziologickými symptomy, užívá biblická hebrejšтина syntagma כמר (nif.) a רַחֲמִים. Tak silný cit je v Psané Tóře popsán jako láska bratrská a láska mateřská. První případ je uveden ve vyprávění o Josefovi, jehož nitro vzplanulo takovou bratrskou láskou (רַחֲמֵי) (נְכַמְרֵי)⁵¹⁹, že nemohl zadržet slzy, když v Egyptě spatřil svého bratra Benjamína⁵²⁰. Druhý případ je popsán ve vyprávění o Šalamounově soudu v 1 Kr 3,26, kde „mateřská láska – soucit – nad synem“ (רַחֲמֵי עַל-בְּנֵהָ) zachránila dítěti nejen samotný život, ale i život v bezpečí skutečné matky.

Substantivum רַחֲמִים se kromě slovesa רַחַם (nif.) pojí také s mnoha jinými slovesy. Často se vyskytuje například se slovesem: נתן - dal milosrdenství Josefovým bratrům (יָתַן לָכֶם רַחֲמִים)⁵²¹, Danielovi (וַיִּתֵּן הָאֱלֹהִים אֶת-דָּנְיָאֵל לְחָסֵד וּלְרַחֲמִים)⁵²², vyvolenému lidu (וּכְרַחֲמֵיךָ הַרְבִּים וַיִּתֵּן לָהֶם)⁵²³ i jeho jednotlivcům, kteří jsou zajati (וַיִּתְּתֵם לְרַחֲמִים)⁵²⁴, kterým na rukou neulpělo nic klatého (וַיִּתֵּן-)

⁵¹⁴ ...pohnula se střeva jeho nad bratrem jeho...“ (Gn 43,30 - Kralický překlad).

⁵¹⁵ „...pohnula se střeva její nad synem jejím...“ (Kralický překlad).

⁵¹⁶ „...nitro svévolníků je nelítostné...“ Př 12,10.

⁵¹⁷ 1 Kr 3,26

⁵¹⁸ „Spravedlivý cítí i se svým dobytkem, kdežto nitro svévolníků je nelítostné“ (Př 12,10).

⁵¹⁹ Gn 43,30

⁵²⁰ „...byl hluboce pohnut a dojat nad bratrem až k pláči, vešel proto do pokojíku a rozplakal se tam“ (Gn 43,30).

⁵²¹ Gn 43,14

⁵²² Da 1,9

⁵²³ Neh 9,27

⁵²⁴ 1K 8,50

וְלֹא יִשְׁמַע לְכֶם (לֹא יִשְׁמַע לְכֶם)⁵²⁵, kteří jsou ohroženi cizí mocností (וְאֵתְּנוּ לְכֶם רְחִמִים)⁵²⁶; dále קבץ - shromáždil v převelikém slitování svůj lid (וּבְרַחֲמִים גְּדֹלִים אֶקְבֹּצְךָ)⁵²⁷; גמל - odměňoval podle svého slitování (אֲשֶׁר-גָּמַלְתָּ כְּרַחֲמָיו)⁵²⁸; אשה činit slitování (וְרַחֲמִים עָשָׂה)⁵²⁹ apod.

Tím, kdo poskytuje slitování, je Hospodin⁵³⁰, i když tak někdy činí skrze prostředníka (Josefa⁵³¹, babylónského⁵³² nebo perského⁵³³ krále, apod.). Velmi často je substantivum רחמים zmíněno v kontrastu s Božím hněvem, jako by udělení milosrdenství (יְתַן רְחִמִים) znamenalo „odvrácení se od Hospodinova planoucího hněvu“ (יָשׁוּב יְהוָה מִחֲרוֹן אַפָּי)⁵³⁴.

Ve značné části případů se substantivum רחמים vyskytuje v textech v nichž je současně uveden některý z pielových tvarů slovního kořene רחם. Tyto tvary byly detailně rozebrány výše a není nutné jim na tomto místě věnovat další pozornost.

4.1.4. Adjektivum רחום

Adjektivum רחום je v biblické hebrejštině doloženo na třinácti místech (vždy ve tvaru msc. sg.) ve významu: „plný slitování, soucitný, slitovník“⁵³⁵, „barmherzig“⁵³⁶, „compassionate“⁵³⁷, „רַחֲמָן, רַחֲמָן, רַחֲמָן“⁵³⁸, „misericors“⁵³⁹. V intertestamenální Knize Sirachově je tohoto adjektiva použito jako jména: „Milosrdný“⁵⁴⁰.

Weinhold se při výkladu adjektiva רחום odvolává na jeho souvislost se substantivem רַחֵם (mateřské lůno)⁵⁴¹: Bůh je spjat se svým lidem jako matka se svými dětmi. Na základě textu Iz 49,15 však dovozuje, že Hospodinův soucit k jeho lidu není totožný se soucitem matky vůči svým

⁵²⁵ Dt 13,18

⁵²⁶ Jr 42,12

⁵²⁷ Iz 54,7

⁵²⁸ Iz 63,7

⁵²⁹ Za 7,9

⁵³⁰ Dt 13,18; Gn 43,14; Ž 106,46; Ne 1,11; Da 1,9

⁵³¹ Gn 43,14

⁵³² Jr 42,12

⁵³³ Ne 1,11

⁵³⁴ Dt 13,18; Ž 106, 40-46

⁵³⁵ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965.

⁵³⁶ GESENIUS, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin : Springer-Verlag, 1962. ISBN 3-540-02823-4.

⁵³⁷ GEMEREN van, W.A. New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. ISBN 0-85364-840-9.

⁵³⁸ אברהם אבן שושן, המלון העברי המרכז, אברהם אבן שושן, Jerusalem : Sivan Press Ltd., 1972.

⁵³⁹ LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica editio Rudolph Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

⁵⁴⁰ Sir 50,19 („...modlil se před Milosrdným“).

⁵⁴¹ Hamilton upozorňuje, že etymologický vztah mezi רחום (mít soucit) a רַחֵם (lůno) si patrně uvědomuje rodilý mluvčí méně než cizinec. (GEMEREN van, W.A. New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. s.1097. ISBN 0-85364-840-9).

dětem. Jiní (Trible, Anderson)⁵⁴² v této souvislosti předpokládají dokonce možnost užívání metafory matky pro Boha (obdobně jako je užíváno metafory otce). Hamilton⁵⁴³ tuto představu koriguje tak, že pro Boha bývá užíván ženský obraz (ve formě podobenství, které přirovnává určitou charakteristiku jedné věci kurčité jednotlivosti něčeho dalšího, tj. Boží soucit k mateřskému soucitu). Nejde o metaforu matky, která by celek jedné věci přirovnávala k celku druhé věci, tj. Boha k matce.

Jsem názoru, že přes to vše shora uvedené je obraz otce pro vyjádření obsahu רַחוּם přiměřenější než obraz matky. V případě matky nemohlo být mateřství nikdy zpochybněno, na rozdíl od otcovství. Otec se mohl ke svému dítěti přiznat nebo je odmítnout (viz. příběh Judy a Támar). Uznáním otcovství se zavazoval zajistit dítěti ochranu a podmínky života až do jeho dospělosti. Obdobně se Bůh zavazuje chovat se jako zodpovědný rodič: וְעַד-זָקְנָה אֲנִי הוּא וְעַד-שִׁיבָה וְעַד-אֲקַבֵּל אֶת-אִמִּי וְעַד-אֲקַבֵּל אֶת-אִמִּי וְעַד-אֲקַבֵּל אֶת-אִמִּי.⁵⁴⁴

Adjektivum רַחוּם se v Psané Tóře vyskytuje jak samostatně (2x)⁵⁴⁵, tak i ve spojení s jinými teologickými termíny, čímž jsou dány jeho daleko plnější predikace. Nejčastěji vytváří ustálené slovní spojení s adjektivem חַנוּן (11x), a to ve tvaru רַחוּם וְחַנוּן⁵⁴⁶ nebo ve tvaru חַנוּן וְרַחוּם⁵⁴⁷ (resp. חַנוּן וְרַחוּם וְצַדִּיק)⁵⁴⁸. Ustálené spojení רַחוּם וְחַנוּן užívá nejen Psaná Tóra, ale i Ústní Tóra⁵⁴⁹. Ve středověkých židovských modlitbách se jako oslovení Boha vyskytuje ve spojení רַחוּם אֱבֹרָה⁵⁵⁰. V souvislosti s adjektivem רַחוּם se často vyskytují i další pojmy, např. אָרַךְ אַפַּיִם (dlouhoshovívavý)⁵⁵¹, רַב-חֶסֶד, (hojný v dobrotě)⁵⁵², אֱמֶת (věrný)⁵⁵³, צַדִּיק (spravedlivý)⁵⁵⁴.

Subjektem adjektiva רַחוּם je vždy Hospodin. Pouze v textu Ž 112,4 („Ve tmách vzbchází přímým světlo; milostivý je a plný slitování, spravedlivý“), kde se druhá část verše může vztahovat nejen na Boha, ale i na člověka, bývá subjekt problematizován. Gesenius, Holladay, Zorell aj.

⁵⁴² TRIBLE, P. God, Nature of, in the Old Testament, Nashville : Abingdon Press, 1996. s. 368-369; ANDERSON, B. W. 'The Lord Has Created Something New. A Stylistic Study of Jer 31,15-22. CBQ 40. 1978. s. 473.

⁵⁴³ GEMEREN van, W.A. New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. s.1097. ISBN 0-85364-840-9.

⁵⁴⁴ „Já sám až do vašeho stáří, až do šedin vás budu nosit. Já jsem vás učinil a já vás ponesu, budu vás nosit a zachráním.“ (Iz 46,4).

⁵⁴⁵ Dt 4,31; Ž 78,38

⁵⁴⁶ Ex 34,6; Ž 86,15; Ž 103,8

⁵⁴⁷ Jl 2,13; Jon 4,2; Ž 111,4; Ž 112,4; Ž 145,8; Neh 9,17.31; 2 Par 30,9

⁵⁴⁸ „milostivý, plný slitování, spravedlivý“ (Ž 112,4).

⁵⁴⁹ Šab. 133b

⁵⁵⁰ המלוך העברי המרכז, אברהם אבן שושן, Jerusalem : Sivan Press Ltd., 1972.

⁵⁵¹ Ex 34,6; Neh 9,17; Jon 4,2; Joel 2,13; Ž 145,8; Ž 103,8; Ž 86,15

⁵⁵² Ex 34,6; Neh 9,17; Jon 4,2; Joel 2,13; Ž 86,15; Ž 103,8; Ž 145,8

⁵⁵³ Ex 34,6; Ž 86,15

⁵⁵⁴ Ž 112,4

vztahují výraz רחום v tomto žalmu na člověka. Jenni, Westermann, Kalvín aj. jej vztahují, obdobně jak je tomu v Ž 111,4 nebo Ž 116,5, na Hospodina⁵⁵⁵.

Způsob řešení tohoto problému má z hlediska tematiky, zkoumané v této práci dalekosáhlé důsledky. Je-li užito, byť jen v jediném případě, adjektiva רחום o člověku, znamená to, že spravedlivý člověk, který „se smiluje a půjčí“⁵⁵⁶, „rozděluje, dává ubožákům“⁵⁵⁷, a tím zajišťuje podmínky pro život těm nejpotřebnějším, se může svým chováním a jednáním v této vlastnosti podobat Bohu. Později je to požadováno v Talmudu: „Jak On je milosrdný a milostivý (חון ... מה הוא ורחום), tak bud' i ty“⁵⁵⁸. Podle mého názoru není vyloučeno, že v průběhu vývoje obsahu tohoto adjektiva existovaly obě představy. Rostoucí tendence užívat pojem רחום jako vlastní jméno Boží a značná obliba liturgických formulí, užívajících tento pojem k vyjádření Božích vlastností, mohly potlačit praxi užívání tohoto adjektiva pro označení člověka, který se bojí Boha a jedná spravedlivě.

Na rozdíl od většiny zkoumaných autorů se domnívám, že v případě adjektiva רחום je nutné hledat jeho plný význam nejen v oblasti emocí, ale i v oblasti právní. Podle mého názoru totiž pojem רחום původně nevyjadřoval pouze Boží milost a slitování (jak uvádí většina překladů)⁵⁵⁹, nýbrž i spravedlnost (resp. soud). Oprávněnost tohoto názoru dokládá již sémanticko-teologický rozbor slovního kořene רחם v předchozích oddílech této kapitoly.

4.2. Slovní kořen חן a jeho deriváty

Kořen חן (být milostivý, prokázat dobrou vůli, projevit vůči někomu náklonnost nebo přízeň) se vyskytuje ve všech semitských jazycích, s výjimkou etiopštiny⁵⁶⁰. Setkáváme se s ním zejména v akkadštině, amoritštině, ugaritštině, v amarnských dopisech, ve feničtině, punštině,

⁵⁵⁵ GESENIUS, W. Hebrew and English Lexicon of the Old Testament. Oxford : Clarendon Press, 1955; HOLLADAY, W. L. A concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden : E.J.Brill, 1971; ZORELL, F. Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Roma : Pontificium institutum biblicum, 1965; JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4; CALVIN, J. Commentary on the book of psalms. Přel. J. Anderson. Michigan : Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1949.

⁵⁵⁶ Ž 112,5

⁵⁵⁷ Ž 112,9

⁵⁵⁸ Šab. 133b

⁵⁵⁹ „plný slitování, soucitný, slitovník“ (PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚČN, 1965.), „barmherzig“ (GESENIUS, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin : Springer-Verlag, 1962. ISBN 3-540-02823-4), „compassionate“ (GEMEREN van, W.A. New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. s.1097. ISBN 0-85364-840-9), misericors (LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981), „רחמן, רחמים, רחמי“ (אברהם אבן שושן), המלון העברי המרכז, Jerusalem : Sivan Press Ltd., 1972).

⁵⁶⁰ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

aramejštině⁵⁶¹ a v arabštině. V těchto jazycích se kořen 𐤎 vyskytuje jak ve verbálních tvarech, tak i v rozličných nominálních derivátech s významem, který je obdobný významu hebrejského slovního kořene 𐤎⁵⁶². Ve staroorientální literatuře se tento slovní kořen vyskytuje, obdobně jako v Tanachu, většinou v náboženském nebo královském kontextu⁵⁶³.

Zkoumaný slovní kořen je nejčastěji doložen v akkadštině, kde se užívá ve tvarech slovesných i jmenných. Ve tvaru jmenném se užívá nejčastěji ve významu „prosba o pomoc“ („enu“), a to tehdy, kdy se člověk se svou úpěnlivou prosbou obrací přímo na boha nebo krále⁵⁶⁴. Téhož původu je v akkadštině substantivum „ennanatu“ a „enu“ ve významu „milost, přízeň, soucit.“ Slovesný tvar zkoumaného slovního kořene odpovídá hebrejskému qalu - "udělit někomu výsadu, privilegium", „poskytnout přízeň“. Např. král Elamu milostivě vrátí svému sluhovi pole, anebo Rib-addi, princ Byblu, se obrací k faraonovi s prosbou: „Jestliže král, můj pán bude vůči mně milostivý a navrátí mě...“⁵⁶⁵.

V biblické hebrejštině se slovní kořen 𐤎 realizuje jako verbum (𐤎) ⁵⁶⁶, substantivum (𐤎⁵⁶⁷, 𐤎⁵⁶⁸, 𐤎⁵⁶⁹, 𐤎⁵⁷⁰), adverbium (𐤎) ⁵⁷¹ a adjektivum (𐤎) ⁵⁷². Ve slovesné formě se slovní kořen 𐤎 vyskytuje v konjugacích: qal, nifal, polel, hofal a hitpolel. Rozšířená slovesná forma hifil se v Tanachu nevyskytuje, významově ji nahrazuje vazba 𐤎 𐤎⁵⁷³.

⁵⁶¹ Dn 4,24.2; Dn 6,12

⁵⁶² JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁵⁶³ GEMEREN van, W.A. New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. s.1097. ISBN 0-85364-840-9.

⁵⁶⁴ Svým významem je tento tvar blízký hebrejskému hitpaelu od kořene 𐤎 „prosít o milost“.

⁵⁶⁵ BOTTERWECK, J. G., RINGGREN, H. Theological Dictionary of the Old Testament. 5. díl. 2. vyd. Přel. D.E. Green. Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. 1986. ISBN 0-8028-2329-7.

⁵⁶⁶ Ve slovesné formě se slovní kořen 𐤎 nejčastěji vyskytuje v qalu (50x, z toho 30x v Žalmech) a hitpolelu (29x). Ostatní konjugace se vyskytují pouze ojediněle (4x). Nejčastěji slovní kořen 𐤎 ve slovesné formě nalézáme ve Spisech (47x, z toho 31x v Žalmech). V Předních (8x) a Zadních (9x) prorocích je jeho výskyt méně častý (17x) obdobně jako v Tóře (9x).

⁵⁶⁷ Substantivum 𐤎 (milost) se v biblické hebrejštině vyskytuje velmi často. Nejčastěji je doloženo v Tóře (Gn 14x, Ex 9x, Nu 3x, Dt 1x) a ve Spisech, zejména v knize Přísloví (13x) a v knize Ester (6x). V prorockých knihách se vyskytuje častěji v Předních prorocích (11x), v Zadních prorocích je jeho výskyt sporadický (4x).

⁵⁶⁸ Substantivum 𐤎 (smilování) se vyskytuje pouze jednou, a to v textu knihy proroka Jeremjáše: „Z této země vás uvrhnu do země, kterou jste nepoznali vy ani vaši otcové, a tam budete dnem i nocí sloužit jiným bohům. Už pro vás nemám žádné smilování.“ (Jr 16,13).

⁵⁶⁹ Substantivum 𐤎 (prosba o smilování, smilování) není doloženo v Tóře, v ostatních částech kánonu je jeho výskyt přibližně stejný, v Přední prorocích se vyskytuje 8x, v Zadních proroci 5x a ve Spisech 9x.

⁵⁷⁰ Substantivum 𐤎 (prosby o smilování) není doloženo ani v Tóře ani v Předních prorocích, rovněž výskyt v Zadních prorocích není častý (3x). Nejčastěji (15x) se vyskytuje ve Spisech, zejména v Žalmech (8x).

⁵⁷¹ „marně, nadarmo“

⁵⁷² Slovní kořen 𐤎 je také základem adjektiva 𐤎 (milostivý), které je obsaženo ve zkoumané formulí milosti a spravedlnosti (Ex 34,6). V Tanachu je toto adjektivum nejčastěji uvedeno ve Spisech (9x), z toho nejčastěji v Žalmech (6x). Zřídka je toto adjektivum doloženo v Tóře (2x) a v Zadních prorocích (2x). Nevyskytuje se v žádné knize Předních proroků.

⁵⁷³ 𐤎 𐤎 – „najít“

Podle některých badatelů je však i existence hofalu a nifalu sporná. Tvar חָנַף ⁵⁷⁴ by měl být podle nich chápán jako pasivum qalu, nikoliv jako hofal⁵⁷⁵ a zdánlivě nifalový tvar חָנַף ⁵⁷⁶ je obdobně považován za chybný přepis slovesa odvozeného od kořene חנף (sténat, vzdychat, rmoutit se)⁵⁷⁷.

4.2.1. Základní teologické motivy spjaté s verbálními tvary

Existují dva základní teologické motivy Psané Tóry, které jsou spojeny s verbálními tvary slovního kořene חן. Prvním motivem je požehnání; záporné verbální tvary zkoumaného slovního kořene provází motiv opačný motivu požehnání (motiv prokletí). Druhým motivem jsou vzájemné vztahy mezi nadřízenými (vyvýšenými) a podřízenými (poníženými). Oba motivy se v textu Psané Tóry velmi často opakují a jsou spjaty zejména s tvary základního slovesného kmene (qalu)⁵⁷⁸ a rozšířeného slovního kmene - hitpolelu⁵⁷⁹.

⁵⁷⁴ Iz 26,10 a Př 21,10

⁵⁷⁵ BOTTERWECK, J. G., RINGGREN, H. Theological Dictionary of the Old Testament. 5. díl. 2. vyd. Přel. D.E. Green. Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. 1986. ISBN 0-8028-2329-7.

⁵⁷⁶ Jr 22,23

⁵⁷⁷ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁵⁷⁸ Základní slovesná forma qal slovního kořene חן je doložena v Psané Tóře ve významu „být milostivý, omilostnit, smilovat se“ (PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965.), „gnädig sein“ (JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.), „be gracious“ (JENNI, E., WESTERMANN, C. Theological Lexicon of the Old Testament. Přel. E. M. Biddle. Peabody, Mau : Hendrickson, 1997. ISBN 1-56563-133-1), „be gracious, merciful, compassionate“ (DAVIDSON, B. The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Michigan : Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1970, ISBN 0-310-39891-6), „to favour, favere, clementem esse“ (LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981), „הסד, „המלון העברי המרכז, אברהם אבן שושן“ (Jerusalem : Sivan Press Ltd., 1972). Zkoumaný slovní kořen vyjadřuje aktivní personální vztah výše postaveného vůči tomu, jehož postavení je nižší. Charakter těchto vztahů může být velmi různorodý (přijetí, souhlas, laskavost, доброта, soucit, šlechtnost apod.). Qalové tvary zkoumaného slovního kořene חן jsou v Tóře doloženy pouze v šesti případech, a to v knize Genesis (3x), Exodus (1x), Numeri (1x) a Deuteronomiu (2x). V Předních prorocích je zkoumaný slovní kořen v základním tvaru doložen pouze v textech Sd 21,22; 2S 12,22 a 2 K 13,23. V Zadních prorocích je zkoumaný tvar častější (např. Iz 27,11; Iz 30,19.19; Iz 33,2; Am 5,15 a Ma 1,9). Ve Spisech je základní slovesný tvar nejčastěji doložen v knize Žalmů. Nejfrekventovanějším je zde tvar חָנַף ve významu „smiluj se nade mnou.“ Subjektem je nejčastěji Hospodin (יְהוָה) – Bůh (אֱלֹהִים) – Panovník (אֲדֹנָי).

⁵⁷⁹ Rozšířená slovesná forma hitpoel slovního kořene חן je doložena ve významu „prosit o milost“ (PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965.), „sich jemandes Gunst erleben, um Erbarmen flehen“ (GESENIUS, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin : Springer-Verlag, 1962. ISBN 3-540-02823-4), „flehen /to implore/ precari“ (LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981), „to implore, supplicate favour, mercy“ (DAVIDSON, B. The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Michigan : Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1970. ISBN 0-310-39891-6), „בְּקֶשׁ רַחֲמִים, „המלון העברי המרכז, אברהם אבן שושן“ (Jerusalem : Sivan Press Ltd., 1972). Tvary hitpolelu se v Tóře vyskytují pouze na dvou místech v Gn 42,21 a Dt 3,23. V Předních prorocích je zkoumaný tvar doložen pouze v knihách Královských (1K 8,33.47.59; 9,3 a 2K 1,13). V Zadních prorocích je doložen jediný výskyt, a to u proroka Ozeáše (12,5). Ve Spisech jsou tyto verbální tvary uvedeny v knize Žalmů (Ž 30,9 a Ž 142,2), Job (8,5; 9,15; 19,16), Ester (4,8; 8,3) a 2. Paralipomenon (6,24; 6,37).

Motiv požehnání je zřetelně spjat s Božím smilováním⁵⁸⁰, vyslyšením modliteb⁵⁸¹, uzdravováním⁵⁸², záchranou ze smrti⁵⁸³, vykoupením⁵⁸⁴ a očištěním od hříchu⁵⁸⁵. V některých případech je subjektem zkoumaného slovesa חן spravedlivý (צַדִּיק)⁵⁸⁶, který ostatním pomáhá (חַן וְחַסְדֵּי הַצַּדִּיק חוֹנֵן וּמְלַנֵּה)⁵⁸⁷, (כָּל-הַיּוֹם חוֹנֵן וּמְלַנֵּה)⁵⁸⁸. Takový člověk je zprostředkovatelem i nositelem Božího požehnání (לְעוֹלָם לֹא-) (וְזָרְעוֹ, לְבָרְכָה)⁵⁸⁹. Proto se spravedlivý a milostivý člověk nikdy nezhroutí (יָמוּט)⁵⁹⁰, nebojí se zlé zprávy (מִשְׂמוּעָה רָעָה לֹא יִירָא)⁵⁹¹ a má se dobře (טוֹב-אִישׁ, אִישׁ-רַע)⁵⁹², (טוֹב-אִישׁ, אִישׁ-רַע)⁵⁹³. Takový člověk se podobá Bohu, který je milostivý, spravedlivý a plný slitování (חַנּוּן וְרַחוּם) (צַדִּיק)⁵⁹⁴.

Motiv požehnání (ale i prokletí) nikdy nestojí v textu izolovaně, nýbrž je vždy provázen motivem druhým. Těsně souvisí jak se vztahem člověka k Bohu, tak i se vzájemnými vztahy mezi lidmi. Tyto mezilidské vztahy se realizují ve dvou základních rovinách. První rovinu reprezentuje vztah mezi vyvýšeným Bohem a podřízeným člověkem. Druhou rovinu reprezentuje vztah mezi vyvýšeným a podřízeným (poniženým) člověkem.

4.2.1.1. Vyvýšený Bůh - podřízený člověk

Charakteristickým motivem, provázejícím verbum חן, je motiv nadřazenosti Hospodina a podřazenosti člověka⁵⁹⁵. Tato nadřazenost (vyvýšenost) Boha a podřazenost (poniženost) člověka je v Psané Tóře vyjádřena mnoha způsoby. Hospodin (Panovník⁵⁹⁶, Soudce⁵⁹⁷, Stvořitel⁵⁹⁸, Učitel⁵⁹⁹,

⁵⁸⁰ Ž 67,2

⁵⁸¹ Ž 4,2; Ž 27,7

⁵⁸² Ž 6,3; Ž 41,5

⁵⁸³ Ž 9,14

⁵⁸⁴ Ž 26,11

⁵⁸⁵ Člověk se tímto způsobem obrací na Boha v době nebezpečí (Ž 57,2-7), když je pronásledován nepřítelem (Ž 56,2), ve chvíli pokání (Ž 41,5 Ž 51,3) apod.

⁵⁸⁶ Ž 37,21.26

⁵⁸⁷ „...spravedlivý se slituje a dává“ (Ž 37,21).

⁵⁸⁸ „Slituje se kdykoli a vypomůže půjčkou...“ (Ž 37,26).

⁵⁸⁹ „...také jeho potomci jsou požehnáním“ (Ž 37,26).

⁵⁹⁰ „... nezhroutí se nikdy...“ (Ž 112,6).

⁵⁹¹ „Nemusí se bát zlé zprávy...“ (Ž 112,7).

⁵⁹² „Dobře bývá muži...“ (Ž 112,5).

⁵⁹³ „Blaze muži...“ (Ž 112,1).

⁵⁹⁴ „... milostivý je a plný slitování, spravedlivý“ (Ž 112,4). O spravedlivém člověku je zde řečeno to, co se na jiných místech říká o Bohu (např. Ž 18,29; 27,1). Některé komentáře vztahují uvedený text přímo k Bohu (např. Kalvin, srv. BIČ, M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Žalmy. sv. 9. Praha: Kalich, 1975. s. 428.).

⁵⁹⁵ V některých textech Psané Tóry se mluví o vztahu mezi nadřazeným a podřízeným člověkem, přesto však v nich jde o vztah mezi vyvýšeným Bohem a podřízeným člověkem. Příkladem může být text v 2K 1,13, v němž jde jednoznačně o prosbu směřující k člověku. Velitel vojáků krále Achazjáša neprosí o smilování Boha, ale proroka Elijáše: (וַיִּתְחַנֵּן אֵלָיו). V tomto případě nejde však pouze o tuto na první pohled patrnou dimenzi mezilidských vztahů. Zápas, který se před čtenářem odehrává, je zápasem mezi autoritou královskou a autoritou Boží. Velitel vojáků svým chováním uznává Boží autoritu. Dává najevo bázeň a pokoru a prostřednictvím proroka prosí o život svůj i životy svých mužů.

⁵⁹⁶ Iz 30,15

Král⁶⁰⁰) se sklání ke svému Sijónu, zachraňuje pokorné a ponížené⁶⁰¹, ale nad zatvrzelými a tupými se nesmiluje⁶⁰².

Hospodin je ve svých vztazích k člověku vždy svrchovaným pánem. Na něm záleží, zda se smiluje či nikoliv - וְחַנּוּן אֶת-אֲשֶׁר אָחַז וְרַחֲמֵי אֶת-אֲרָחָם⁶⁰³. Tato zásada platí i tehdy, jde-li o osobu velmi silně s Bohem spjatou. Tak např. ani Mojžíš vždy nenašel Boží smilování. Mojžíšova prosba, aby mu Hospodin dovolil přejít Jordán a spatřit zemi, která je za ním⁶⁰⁴, zůstala nevyslyšena. Boží odpověď ukázala, že Bůh není ve svém rozhodnutí ničím vázán, a to ani kvalitou vztahu: „כִּבְ-לֶךְ-אֶל-תּוֹסֹף דַּבֵּר אֵלַי עוֹד בַּדְּבַר הַזֶּה“⁶⁰⁵.

Přesto je však nutné stále doufat v Boží smilování. Člověk o ně nesmí přestat žádat. Není náhodou, že verbální tvar slovního kořene חָנַן je užit i v nejznámější liturgické formuli, kterou je áronské požehnání: יָאֵר יְהוָה פָּנָיו אֵלֶיךָ וַיְחַנֶּךָ⁶⁰⁶. Stále je možné žádat Boha o smilování ve smyslu upuštění od potrestání (בְּעוֹד הַיָּלֶד חַי צְמִתִּי וְאֶבְיָה כִּי אֲמַרְתִּי מִי יוֹדֵעַ יַחַנְנִי (וְחַנּוּן) יְהוָה וְחַי הַיָּלֶד וַיֵּאמֶר)⁶⁰⁷. Stejně tak je stále možno žádat o upuštění od potrestání člověka (וְאֲמַרְנוּ אֵלֵיהֶם חַנּוּנוֹ אוֹתָם)⁶⁰⁸.

Kladný výsledek zápasu o Boží slitování není předem ničím zajištěn, ani pokoření se a ponížení „až do prachu“ nemusí stačit na změnu rozsudku⁶⁰⁹. Přes výše uvedené lze však v Psané Tóře vysledovat velký důraz na sociální etiku, zejména na nápravu vztahu k Bohu.

Požehnání (bohatá úroda, hojnost stád, světlo)⁶¹⁰ a zaslíbení („Hospodin ováže zlomeniny svého lidu a rány jemu zasazené uzdraví“)⁶¹¹ provází nápravu vztahů mezi Hospodinem a jeho lidem. Lid musí začít Hospodina hledat, úpěnlivě k němu volat⁶¹², očistit se od cizích kultů, zničit pohanské modly⁶¹³, mít v nenávisti zlo a milovat dobro, prosazovat právo⁶¹⁴, usmířit se s Bohem⁶¹⁵. Pouze tehdy, když se člověk vydá touto cestou pokory a odevzdanosti do Boží vůle, „snad se smiluje Hospodin, Bůh zástupů, nad pozůstalým lidem“⁶¹⁶.

⁵⁹⁷ Iz 27

⁵⁹⁸ Iz 27,11

⁵⁹⁹ Iz 30,20

⁶⁰⁰ Ml 1,14

⁶⁰¹ Iz 33

⁶⁰² Iz 27

⁶⁰³ „...Smiluji se však, nad kým se smiluji, a slituji se, nad kým se slituji,“ (Ex 33,19).

⁶⁰⁴ Dt 3,23

⁶⁰⁵ „Dostí máš! O této věci už ke mně nemluv“ (Dt 3,26).

⁶⁰⁶ „Hospodin rozjasní nad tebou svou tvář a buď ti milostiv“ (Nu 6,25).

⁶⁰⁷ „...Dokud dítě ještě žilo, postil jsem se a plakal, neboť jsem si říkal: Kdoví, zda se Hospodin nade mnou neslituje a zda dítě nezůstane naživu.“ (2S 12,22).

⁶⁰⁸ „...Smilujte se nad nimi kvůli nám!“ (Sd 21,22).

⁶⁰⁹ 2S 12

⁶¹⁰ Iz 30,19-26

⁶¹¹ Iz 30,26

⁶¹² Iz 30,19

⁶¹³ Iz 30,22

⁶¹⁴ Am 5,15

⁶¹⁵ Mal 1,9

⁶¹⁶ Am 5,15

Kniha Přísloví učí své čtenáře správnému jednání; učí je rozlišovat mezi tím, co znamená Boha uctívat a Boha tupit. Boha ctí ten, kdo se slitovává nad ubožákem, oproti tomu Boha tupí ten, kdo utiskuje nemajetného (עֲשֵׂהוּ עִוֵּר וּמְכַדְדוּ חֲנוּן אֶבְיוֹן)⁶¹⁷. Člověk má být Božím obrazem, má napodobovat Boží milostivé jednání⁶¹⁸. Poznání Boží milosti totiž nestačí; důležité je její uznání a aplikace v každodenním životě. Člověk nemůže mít řádný vztah k Bohu, je-li jeho vztah k člověku zvrácený. Obdobně, jako se vyvýšený Bůh sklání k poníženému a potřebnému člověku, má se tento člověk sklánět k tomu, kdo jeho pomoc potřebuje, kdo je v ještě nižším postavení a v ještě horší životní situaci. Velký důraz je v textech Psané Tóry v této souvislosti kladen na pomoc chudým, vdovám a sirotkům. Lidé, kteří svůj majetek nevyužijí pro jejich prospěch a záchranu, ale naopak se na jejich úkor ještě obohacují, přijdou o svůj majetek „(וּתְרַבִּית וּבְנִיךָ וּבְתִרְבִּית) מְרַבָּה הוֹנוֹ בְּנֶשֶׁךְ וּבְתִרְבִּית (וּתְרַבִּית)“, ⁶¹⁹ „לְחֹנוּן דְּלִים יִקְבְּצֶנּוּ“.

Milosrdenství, prokázané člověku, je podle knihy Přísloví čin, který se týká samotného Boha (מִלְּמָה הִתְהַ חֲנוּן דְּל וּגְמִלוֹ יִשְׁלֹם-לוֹ)⁶²⁰. Toto téma zůstává v židovské tradici neustále akcentované (objevuje se i v textech Nového zákona⁶²¹). Také v textech Nového zákona vystupuje v této souvislosti do popředí motiv požehnání a zlořečení, spolu s motivem vyvýšení a ponížení (podřízení). Vyvýšený je Soudce – Král (Kristus) a Syn člověka, který zde představuje „danielovské království lidu svatých výsosti“⁶²², jehož hlavou je v pojetí Nového zákona Kristus, který nepřichází k převzetí moci a k soudu nad světem sám, ale se svými věrnými.⁶²³ Vyvýšení budou tedy i ti, kteří budou souzeni a v soudu obstojí (požehnaní). Ponížení jsou ti, kdo budou souzeni a budou odsouzeni (zlořečení). Soud rozdělí lid na požehnané a zlořečené.

Požehnaní se ujmou království (věčný život), zlořečené pozře oheň (věčné trápení). Rozdíl mezi požehnaným a zlořečeným je zakotven v chování a jednání člověka vůči bližním. Požehnaný je ten o kterém Soudce řekne: „...hladověl jsem, a dali jste mi jíst, žíznil jsem, a dali jste mi pít, byl jsem na cestách, a ujali jste se mne, byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem nemocen, a navštívili

⁶¹⁷ „Kdo utiskuje nemajetného, tupí toho, kdo jej učinil, kdežto ctí ho ten, kdo se nad ubožákem slitovává.“ (Př 14,31).

⁶¹⁸ V židovských textech se často vypočítávají dobročinné skutky (גְּמִלוֹת חַסְדִּים), jež má člověk konat v míře, která nemá stanovenou žádnou mez (Pea 1,1). Židovská tradice učinila postupně z těchto skutků základní společenskou ctnost, zahrnující všechny formy humánní pomoci bližnímu. Zdůrazňovány jsou v židovské tradici zejména almužny, které jsou vnímány jako projev správného chování vůči potřebným a zároveň jako náležitá odpověď vůči Božímu nároku, případně přímo jako nápodoba Božího jednání. Almuzny jsou výrazem lidského slitování, lidské spravedlnosti. V Septuagintě je pojem almužna překládán výrazem „milosrdenství“ (ελεημοσύνη – skutek milosrdenství, almužna). Dárce almužen, kteří dávají ze soucitu, nikoliv z vypočítavosti stavené na odív, provádí Boží požehnání. Potřební mají právo tyto almužny žádat - Lv 19,9; Dt 14,28; Dt 24,20-21. Podle traktátu Sanhedrin 17b by žádný učedník neměl žít ve městě, kde není pokladnice na almužny, kde se neujímají poutníků, nevychovávali sirotky, neuvádějí nevěsty do svatebního pokoje a kde nenavštěvují nemocné (Šab 127a, příkaz je odvozen z Lv 19,18), nepohřbívají mrtvé, neutěšují truchlící, neúčastní se na pohřbech (Pea 1,1) apod.

⁶¹⁹ „Kdo rozmnožuje svůj statek lichvou a úrokem, shromažďuje jej pro toho, kdo se smilovává nad nemajetnými.“ (Př 28,8).

⁶²⁰ „Hospodinu půjčuje, kdo se nad nemajetným smilovává, on mu odplatí jeho dobročinnost.“ (Př 19,17).

⁶²¹ Mt 25,31-40

⁶²² Dn 7,27

⁶²³ MÁNEK, J. Ježíšova podobenství. Praha : Blahoslav, 1972. s. 128.

jste mě, byl jsem ve vězení, a přišli jste za mnou.' Tu mu ti spravedliví odpoví: 'Pane, kdy jsme tě viděli hladového, a nasýtli jsme tě, nebo žíznivého, a dali jsme ti pít? Kdy jsme tě viděli jako pocestného, a ujali jsme se tě, nebo nahého, a oblékli jsme tě? Kdy jsme tě viděli nemocného nebo ve vězení, a přišli jsme za tebou?' Král jim odpoví a řekne jim: 'Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili'⁶²⁴.

Zlořečený je ten, o kterém Soudce řekne: „Hladověl jsem, a nedali jste mi jíst, žíznil jsem, a nedali jste mi pít, byl jsem na cestách, a neujali jste se mne, byl jsem nahý, a neoblékli jste mě, byl jsem nemocen a ve vězení, a nenavštívili jste mě.' Tehdy odpoví i oni: 'Pane, kdy jsme tě viděli hladového, žíznivého, pocestného, nahého, nemocného nebo ve vězení, a neposloužili jsme ti?' On jim odpoví: 'Amen, pravím vám, cokoliv jste neučinili jednomu z těchto nepatrných, ani mně jste neučinili'⁶²⁵. V tomto textu je uvedeno kritérium platné pro všechny národy a za všech okolností (v.32) „Soužení a úzkost padne na každého, kdo působí zlo, předně na Žida, ale i na Řeka; avšak sláva, čest a pokoj čeká každého, kdo působí dobro, předně Žida, ale i Řeka.“⁶²⁶ V daném kontextu jde více než o individuální chování jednotlivců o chování národů nebo určitých společností. „Vina či nevina, spása či zavržení, jsou viděny v nadindividuální poloze. Pro dnešního člověka je tento pohled málo pochopitelný. Jsme příliš soustředěni v otázce viny či nevin na jedince a nejsme zpravidla nakloněni uznat existenci kolektivní viny. Ale právě o ni tam jde. Jedinec pak sdílí úděl, který je přiřčen určitému kolektivu, k němuž náleží. Obvykle proti tomuto stanovisku protestujeme. Ne však zcela právem. V bibli není vedena tak ostrá hranice mezi jedincem a společenstvím, k němuž jedinec náleží. V našem myšlení je tato hranice daleko výraznější. V pohledu Bible může být zachráněno či odsouzeno celé společenství...“⁶²⁷.

V křesťanské tradici se rozhoduje o životě a smrti člověka na základě jeho chování vůči nositelům evangelní zvěsti (nový Izrael). V židovské tradici se o životě a smrti člověka rozhoduje na základě jeho kladného či negativního chování vůči vyvolenému národu (Izraeli).

4.2.1.2. Vyvýšený člověk – podřízený člověk

V textech Psané Tóry, kde jsou verbálními tvary odvozenými od zkoumaného slovního kořene $\text{p}n$, popsány mezilidské vztahy, se dají vysledovat dvě základní linie mezilidských vztahů. První rozsáhlejší skupinu textů tvoří ty, kde se vyvýšený člověk smiluje vůči podřízenému (poníženému). Druhou skupinu tvoří případy, kdy se mocnější nad slabším nesmiluje.

⁶²⁴ Mt 25, 35-40

⁶²⁵ Mt 25,41-45

⁶²⁶ Ř 2,9-10

⁶²⁷ MÁNEK, J. Ježíšova podobenství. Praha : Blahoslav, 1972. s. 129.

Případ, kdy se mocnější smiluje nad slabším, nacházíme v Psané Tóře v rámci jahvistického vyprávění o Jákobově pokoření před Esauem⁶²⁸, které je považováno za vzor Ježíšova podobnosti o marnotratném synu (Lk 15,11-32)⁶²⁹. Subjektem zkoumaného slovesa חן je Bůh (אלהים). Je to Bůh, kdo milostivě obdaroval Jákoba dětmi (v.5) a smiloval se (חן אלהים) nad ním tak, že má dostatek všeho (v.11). Oba výskyty zkoumaného slovního kořene, jak je z výše uvedeného patrné, provází motiv požehnání, jež je projevem Boží blízkosti. V tomto Božím požehnání nejde o žádné zvýhodnění ve smyslu nadřazení, protekce nebo prospěchářství. Zkoumaný slovní kořen na rozdíl od slovních kořenů „רצה“⁶³⁰ a „חפץ“⁶³¹ nezahrnuje žádné prvky preferenčního chování⁶³². Vztah nadřazenosti a podřazenosti se v textu projevuje ve dvou rovinách. První rovina vztahů je typická pro slovní kořen חן ; jsou to vztahy mezi svrchovaným Bohem a jeho služebníkem Jákobem (viz předchozí oddíl). Druhá rovina se vytváří na základě současného vztahu Jákoba a Esaua. Jákob v tomto vyprávění přijímá roli podřazeného. Je Esauovým služebníkem a prokazuje mu stejnou úctu, jaká náležela Bohu: „וַיִּשְׁתַּחֲוֶה אֶרְצָה שְׁבַע פְּעָמִים“⁶³³. Jákob se „klaní sedmkrát na znamení úplného sebepokoření. Sklání se až k zemi bezpochyby nejen ve strachu z Esaua... ale i před Bohem, který ho tohoto setkání neušetřil“⁶³⁴. Přesto, že Tóra v souvislosti se slovním kořenem חן jednoznačně zdůrazňuje podřizenost člověka vůči Bohu, je v uvedeném případě tato rovina pouze periferní. Zůstává skryta v pozadí textu, který se zcela soustřeďuje na vyjádření vztahu probíhajícího v rovině druhé, t.j. vztahu člověka k člověku, bratra vůči bratru, a ve chvíli vzájemného usmíření.

V knize Genesis⁶³⁵ se zkoumaný slovesný tvar vyskytuje v obdobném smyslu ještě v rámci vyprávění o napravení sourozeneckých vztahů mezi Josefem a jeho bratry. Subjektem zkoumaného slovesa je Josef, který v době úzkosti prosil své bratry o smilování, ale oni jej nevyslyšeli (וַיִּאמְרוּ) „אִישׁ אֶל-אָחִיו אָבֵל אֲשֶׁמִּים אָנְחוּ עַל-אָחִינוּ אֲשֶׁר רָאִינוּ צָרַת נַפְשׁוֹ בְּהַתְחַנְּנוּ אֵלֵינוּ, וְלֹא שָׁמְעוּ“⁶³⁶. Nevyslyšeli jej i přesto, že viděli jeho úzkost. Nyní se sami ocitají v obdobné situaci. Ponižený a vystrašený Josef se nyní stal mocným pánem. Ponižení a vystrašení z jeho soudu jsou nyní oni. Trest, kterého

⁶²⁸ Gn 33,5,11

⁶²⁹ BOTTERWECK, J. G., RINGGREN, H. Theological Dictionary of the Old Testament. 5. díl. 2. vyd. Přel. D.E. Green. Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. 1986. s. 29. ISBN 0-8028-2329-7.

⁶³⁰ Viz např. Dt 33,24: „O Ašerovi pravil: "Nad ostatní syny požehnan buď Ašer, buď oblíben u svých bratří, v oleji ať smáčí svou nohu.“

⁶³¹ Viz např.: „Jeden z Jóabovy družiny stál nad Amasou a volal: „Kdo chce jít s (kdo našel zalíbení v) Jóabem a kdo je Davidův, za Jóabem!“ (2 S 20,11).

⁶³² BOTTERWECK, J. G., RINGGREN, H. Theological Dictionary of the Old Testament. 5. díl. 2. vyd. Přel. D.E. Green. Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. 1986. ISBN 0-8028-2329-7.

⁶³³ Ex 33,3; Ex 34,8

⁶³⁴ BIČ, M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Genesis. Sv. 1. Praha : Kalich, 1968. s. 202.

⁶³⁵ Gn 42,21

⁶³⁶ „A řekl si navzájem: „Jistě jsme se provinili proti svému bratru. Viděli jsme jeho úzkost, když nás prosil o smilování, ale nevyslyšeli jsme ho...“ (Gn 42,21).

se obávají, je vede k poznání a uznání vlastních minulých vin. Toto poznání a vyznání je postupně proměňuje a přivádí je k odpuštění a smíření.

V knize Genesis je zkoumané sloveso dále uvedeno ještě v rámci požehnání, které Josef uděluje svému bratru Benjamínovi (אֱלֹהִים יְהַיְהוּדְךָ בְּנִי)⁶³⁷. Toto požehnání obsahuje obdobné prvky a kontext jako předchozí dva výše zmíněné případy. Subjektem zkoumaného slovesa je zde opět Bůh (אֱלֹהִים)⁶³⁸. V kontextu zkoumaného slovesa proti sobě stojí nadřizený a podřízený – Josef a jeho bratři. Podřízený se bojí (וַיִּירָא הַאֲנָשִׁים)⁶³⁹ Josefa stejně, jako se v předchozím případě Jákob obával svého bratra Esaua. Bratři prokazují nadřizenému Josefovi největší možnou úctu (וַיִּשְׁתַּחוּ-לוֹ) (וַיִּשְׁתַּחוּ) (וַיִּקְדּוּ וַיִּשְׁתַּחוּ)⁶⁴⁰. Také v tomto textu se podřízeným dostává požehnání (אֱלֹהֵיכֶם וְאֵלֵהֶי) a též oni připravují dar pro osobu jim nadřizenou (וַיִּכְנֶנּוּ) (אֶת-הַמִּנְחָה עַד-בּוֹא יוֹסֵף)⁶⁴². V tomto příběhu jde rovněž o obnovení (resp. napravení) vzájemných porušených vztahů a o usmíření bratrů.

V knize Ester stojí proti sobě Židé a pohanský král. Král Achašveroš (Xerxes, 486-465 př.Kr.) a mocní na jeho dvoru (zejména Haman) jsou vyvýšeni. Židé v jeho říši jsou poníženi a pokořeni. Haman docílil vydání výnosu o jejich vyhlazení. Židé v této situaci konají kající obřady. Osoba Mordokaje ukazuje, jak hluboké je ponížení a pokora lidu „מְרַדְּכֵי נָדַע אֶת-כָּל-אֲשֶׁר נַעֲשָׂה וַיִּקְרַע, וְהַמְרַדְּכֵי אֶת-בְּגָדֵי וַיִּלְבַּשׁ שֵׁק וְנָאֵר וַיִּצַּח בְּתוֹךְ הָעִיר וַיִּזְעַק וַיַּעֲקֹב גְּדוּלָה וְהִמְרִיב“⁶⁴³.

Mordokaj apeluje na Ester, aby svou přímluvou změnila královo rozhodnutí. Ester, která vyšla z „poniženého“ lidu, však nyní patří mezi „vyvýšené“. Váhá předstoupit před krále, ale nakonec se pokorně skloní k těm, z nichž vyšla a jde prosit o jejich záchranu. Situace se mění v pravý opak. Vyvýšený Haman je ponížěn, resp. je „vyvýšen“ způsobem jaký neočekával „בֵּית-הַמֶּן נִתְּתִי לְאַסְתֵּר וְאִתּוֹ תְּלוּ עַל-הָעַץ-עַל אֲשֶׁר-שָׁלַח יְדוּ בִיהוּדִים“⁶⁴⁴.

Postavy Ester a Hamana jasně ukazují, jak vztah k vyvolenému národu ovlivňuje kvalitu dalšího života člověka. Pomoc vyvolenému národu přináší požehnání. To ukazuje nejen úděl královny Ester, ale například i úděl nevěstky Rachab z Jericha, která pomohla Jozuovým zvědům, když se ocitli ve smrtelném nebezpečí⁶⁴⁵. Naopak svévolný útok proti vyvolenému národu přináší prokletí.

⁶³⁷ „...Bůh ti bud' milostiv, můj synu!“ (Gn43,29).

⁶³⁸ Gn 43,29

⁶³⁹ „...ti muži se báli“ (Gn43,18).

⁶⁴⁰ „...klaněli se mu až k zemi“ (Gn 43,26) , „Padli na kolena a klaněli se mu“ (Gn 43,28).

⁶⁴¹ „...Bůh váš a Bůh vašeho otce dal vám do žoků skrytý poklad...“ (Gn 43,23).

⁶⁴² „... oni připravili dar prop Josefa...“ (Gn 43,25).

⁶⁴³ „Mordokaj se dověděl o všem, co se stalo. Roztrhl si šat, oblékl zíněné roucho a posypal hlavu popelem. Vyšel doprostřed města a převelice hořekoval.“ (Est 4,1).

⁶⁴⁴ „...hled'te, dům Hamanův jsem dal Esteře a jeho samého pověsili na kůl za to, že vztáhl ruku na židy.“ (Est 8,7).

⁶⁴⁵ Joz 2,6.17.22-25

V textu Psané Tóry jsou však doloženy i případy, kdy se mocnější nad slabším slitovat nesmí. Například v knize Deuteronomium je doloženo zkoumané sloveso חן nikoliv v kladném, ale v záporném tvaru⁶⁴⁶. V prvním textu je to Izrael, kdo se na přímý příkaz Hospodinův nemá smilovat (ולא תחנים) nad sedmi národy Kenaánu. Nesmilovat se znamená v tomto kontextu neuzavřít s těmito národy smlouvu, nespříznit se s nimi, vyhubit je jako klaté a zničit všechny svatyně i posvátné předměty - oltáře, kůly, sloupy a modly (v tomto případě se zřetelně projevuje Boží kvalita רחום). Tyto národy musí být potrestány, protože „nenávidí“ Hospodina a Izrael svádějí ke smilstvu. O udělení milosti či propadnutí zkáze nerozhoduje člověk (ani národ), nýbrž Hospodin (odtud pojem רחום nelze vztahovat na člověka a jeho kvality).

Motiv nadřazenosti a podřízenosti, typický pro sloveso חן, se v tomto deuteronomním textu přenáší z oblasti vztahů mezi jednotlivými lidmi do roviny národní. Izrael není „nadřazen“ cizím národům tím, že by byl mocnější, početnější, lepší než ony, nýbrž pouze tím, že uzavřel smlouvu s věrným Bohem „zachovávajícím smlouvu a milosrdenství do tisícího pokolení těm, kteří ho milují a dbají na jeho příkazy. Avšak tomu, kdo ho nenávidí, odplácí přímo“⁶⁴⁷. Jedinou skutečnou kvalitou Izraele je jejich Bůh.

Obdobný případ je doložen i v Dt 28,50. Subjektem zkoumaného slovesa je „pronárod zdaleka“ (גוי מרחוק)⁶⁴⁸, „pronárod kruté tváře, který nebere ohled na starce a nesmilovává se nad chlapcem“ (גוי עו פנים אָפֶּשֶׁר לֹא-יִשָּׂא פְּנִים לְזָקֵן וְנֶעַר לֹא יַחֵן)⁶⁴⁹. Stejně jako v předchozím případě není vyvolený lid sám o sobě nadřazen tomuto národu, ani tento cizí národ není sám o sobě nadřazen Izraeli. Moc, kterou uplatňuje nad vyvoleným lidem, mu dává Hospodin (יִשָּׂא הַנְּהָה עֲלֶיךָ גוֹי)⁶⁵⁰.

Obdobně, jako je kladný tvar slovesa חן spojen s motivem požehnání, provází jeho záporný tvar motiv prokletí. Prokletí - ztráta Boží přítomnosti (Boží ochrany) - vrcholí trestem vyhnanství a smrti.

V knize Job jsou subjektem zkoumaného slovesa Jobovi přátelé. Job je marně prosí o smilování. Zůstávají nelítostní. Z Božích vlastností nenapodobují ve svém chování vůči Jobovi Boží milosrdenství, jak by měli, ale Boží přísnost⁶⁵¹, která (jak bylo řečeno v souvislosti s kvalitou רחום) nemůže být vzorem pro lidské chování.

V tomto textu se v největší hloubce projevuje centrální motiv – motiv ponížení. Poníženost Joba je popsána mnoha obrazy: zklamání, malomyslnost, utrpení, opuštěnost. Tím vším se Job učí

⁶⁴⁶ Dt 7,2; Dt 28,50

⁶⁴⁷ וּמִשְׁלֵם לְשׂוֹנְאָיו אֶל-פָּנָיו וְנִדְעָתָ כִּי-יְהוָה אֱלֹהֵיךָ הוּא הָאֱלֹהִים הָאֵל הַנְּאָמֵן-שֹׁמֵר הַבְּרִית וְהַסֵּד לְאֶהְבֵּיו וּלְשִׂמְחֵי מִצְוָתוֹ לְאֶלֶף דּוֹר לְהַאֲבִידוֹ לֹא יֵאָחֵז לְשָׂאוֹ, אֶל-פָּנָיו יִשְׁלֹם-לּוֹ (Dt 7,9-10).

⁶⁴⁸ Dt 28,49

⁶⁴⁹ Dt 28,50

⁶⁵⁰ Dt 28,49

⁶⁵¹ Jb 19,22

pokoře. V centru pozornosti stojí vazba mezi ponížeností Joba a vypínavostí jeho „přátel“. Tato vypínavost je srovnatelná s vypínavostí bezbožníků (někdy i celých národů) proti Hospodinu⁶⁵².

Závěrem lze říci, že motivy spojené s verbálními tvary slovního kořene חן , zřetelně odkazují na centrální témata hebrejské a židovské sociální etiky resp. na teologické kořeny těchto témat, později do nejmenších detailů rozpracovaných v židovském právním a etickém systému.

4.2.2. Substantivum חן

Substantivum חן je nejčastěji užívaným (zejména v mudroslovné literatuře) substantivem, odvozeným od slovního kořene חן v Psané Tóře. Vyskytuje se pouze v singuláru, a to ve významu „milost“.⁶⁵³ Velmi častá je vazba „ $\text{חן בְּעֵינַי מֵצָא}$ “ ve významu „nalézt přízeň – milost v očích někoho“. Tato vazba se pravděpodobně běžně užívala na královském dvoře. Milost je výsadou krále, jehož povinností je ochrana slabých a nešťastných. Demokratickým procesem se později rozšířila do všech vrstev obyvatelstva.

Mezi badateli neexistuje jednotný názor v otázce, na který z prvků je v této vazbě položen důraz. Někteří ve svých výkladech kladou důraz na první člen (מֵצָא), jiní na druhý (בְּעֵינַי)⁶⁵⁴. Z hlediska tématu této práce je důležitá zejména hypotéza, podle níž je důraz v uvedené formuli položen na „oči“ (עַן - oko). Projev milosti je podle toho vždy určitým postojem. Nejedná se tedy o jednotlivý izolovaný projev vůči anonymnímu člověku. Naopak jde o východisko pro další jednání vůči člověku, jenž není anonymní - je to tvář konkrétního člověka, jsou to oči člověka, které vedou k dialogu. Pohled na slabé (ženy, děti, vdovy, sirotky apod.) vyvolává soucit a vede k milosti (חן). Běžně se vazba „ $\text{חן בְּעֵינַי מֵצָא}$ “ (nalézt milost) užívá k vyjádření mezilidských vztahů; užívá se o lidech, hlídačích ve vězení, Egypťanech apod. Obdobně jako u slovesa חן , jde i při užití vazby „ $\text{חן בְּעֵינַי מֵצָא}$ “ o vyjádření vztahu mezi podřízeným a nadřízeným, vztahu slabšího vůči silnějšímu. Zřídka je použito této vazby k vyjádření vztahu, ve kterém stojí člověk (Mojžíš) vůči Bohu.

Přesto, že formule „ $\text{חן בְּעֵינַי מֵצָא}$ “ (nalézt milost) byla velmi často používána, nestala se nikdy pouhou zdvořilostní frází. Nalézt milost v očích výše postaveného neznamenal automatické splnění prosby (přání, žádosti apod.), ale bylo prvním předpokladem k tomu, aby mohla být prosba

⁶⁵² Pl 1,9; Ž 35,26; Ž 38,17; Ž 41,10; Ž 55,13; Jl 2,20

⁶⁵³ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965.

⁶⁵⁴ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

vůbec vyslovena. Přitom však lze ze splněné prosby, zejména je-li její splnění neočekávané či překvapující, usuzovat na milost dárce vůči žadateli⁶⁵⁵.

4.2.3. Adjektivum חנון

Adjektivum חנון je v biblické hebrejštině doloženo na třinácti místech (vždy ve tvaru msc. sg.), a to ve významu: „blahosklonný, milostivý“⁶⁵⁶, „barmherzig, gnädig“⁶⁵⁷, „huldvoll, gracious, benignus“⁶⁵⁸, „בעל רחמים, רחום“⁶⁵⁹.

Adjektivum חנון se v Psané Tóře vyskytuje nejčastěji v ustáleném slovním spojení s adjektivem רחום, a to ve tvaru חנון ורחום (8x) nebo v opačném pořadí adjektiv רחום וחנון (3x). Texty, v nichž se uvedená slovní spojení vyskytují, byly podrobně zkoumány v předchozím oddíle. Proto je třeba v této kapitole prozkoumat pouze texty, kde se adjektivum חנון vyskytuje samostatně⁶⁶⁰ nebo ve spojení s adjektivem צדיק⁶⁶¹.

Samostatně, tedy bez vazby s dalšími adjektivy, se zkoumaný pojem חנון objevuje pouze v textu: כי הוא קסוה'ה לבדה, הוא שמלתו לער, אם-תחב'ל ותחב'ל שלמת רעך-עד-ב'א השמש תשיבנו לו (v. 25), ב'מה יש'ב-ונה-כי-יצ'עק אלי ושמעתי כי-חנון אני (v. 26)⁶⁶², který je zapsán v Knize smlouvy. Bůh je podle tohoto textu milostivý (חנון) vůči nejpotřebnějším.

Podle citovaného nařízení člověk, který vezme do zástavy plášť svého bližního, jenž se ocitl v nouzi, musí mu jej do západu slunce vrátit, protože tento plášť je to jediné, co chrání zdraví a tím v podstatě i život svého majitele. Plášť (שמל'ה) tedy chrání to, co je pod ním, obdobně jako lůno chrání to, co je v něm. Plášť připomínal lůno dokonce svým tvarem a to zejména tehdy, když se používal jako nůše k nošení různých předmětů⁶⁶³. Člověk nesmí svého bližního o tuto (zejména v noci nezbytnou) ochranu připravit.

V tomto případě (plášť) sice neposkytuje takovou ochranu jako poskytovalo lůno (viz oddíl věnovaný rozboru pojmu רחום), a to ani v kladném (ochrana) ani v záporném (likvidace nebezpečí

⁶⁵⁵ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁶⁵⁶ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965.

⁶⁵⁷ GESENIUS, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin : Springer-Verlag, 1962. ISBN 3-540-02823-4.

⁶⁵⁸ LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

⁶⁵⁹ המלון העברי המרכז, אברהם אבן שושן, Jerusalem : Sivan Press Ltd., 1972.

⁶⁶⁰ Ex 22,26

⁶⁶¹ Ž 116,5

⁶⁶² „Jestliže se rozhodneš vzít do zástavy plášť svého bližního, do západu slunce mu jej vrátíš, neboť jeho plášť, kterým si chrání tělo, je jeho jedinou příkryvkou. V čem by spal? Stane se, že bude ke mně úpět a já ho vyslyším, poněvadž jsem milostivý (חנון).“ (Ex 22,25-26).

⁶⁶³ Ex 12,34; Sd 8,25; 2 Kr 4,39; Ag 2,12

a nečistoty) smyslu. Přesto však člověka v rámci svých možností chrání. Naznačuje to již vyprávění o zahradě Eden, kde Bůh dal člověku, který přestoupil jeho zákaz, na znamení milosti a odpuštění⁶⁶⁴ kožený oděv⁶⁶⁵. Člověk, který tuto Boží ochranu poskytovanou slabým respektuje, je spravedlivý⁶⁶⁶; ten, který ji ničí je hříšný⁶⁶⁷.

Druhý případ, kdy se adjektivum חַנּוּן vyskytuje v Tanachu bez adjektiva רַחוּם, je uveden v Ž 116,5. Zde je adjektivum חַנּוּן spojeno s pojmem צַדִּיק . Zde rovněž není slovní kořen חרם zcela opomenut, neboť následně je pro Hospodina užito označení od tohoto slovního kořene odvozené: „חַנּוּן יְהוָה וְצַדִּיק וְאֱלֹהֵינוּ מְרַחֵם“⁶⁶⁸. I v tomto případě je hlavním motivem kontextu zkoumaného výroku Boží ochrana slabého člověka, který je ve smrtelném nebezpečí: Hospodin je milostivý, spravedlivý, náš Bůh se slitovává. Z uvedeného je patrné, že adjektivum חַנּוּן znamená „sklánějící se k ubohému“, respektive „zjednáující ubohému právo“.

Subjektem adjektiva חַנּוּן je v Psané Tóře vždy Hospodin. Pouze v textu Ž 112,4 („Ve tmách vzhází přímým světlo; milostivý je a plný slitování, spravedlivý“) se druhá část verše může vztahovat nejen na Boha, ale i na člověka.

Závěrem lze konstatovat, že na rozdíl od slovního kořene חרם, který vykazuje jasné souvislosti s motivem soudu a trestu, je slovní kořen חן v kladných tvarech vždy pozitivní. Je totiž nepředstavitelné, že by člověk mohl být rozhněvaný a současně prokazující milost, a stejně tak nikdo nemůže přijmout milost od někoho, kdo je v témže čase rozhněvaný⁶⁶⁹.

Obdobně jako v těch případech, kdy milost (רחם) znamenala záchranu Izraele a zničení všeho, co mu škodí, znamená v tomto případě milosrdenství pomoc a útěchu, poskytnutou vyvolenému Božím lidu jako celku i každému jeho jednotlivému členu. Z uvedených textů vychází rovněž představa, že Boží soud (resp. soud, který vykoná Mesiáš) bude vycházet nejen z chování jednotlivce i celých národů vůči Izraeli, nýbrž i z chování vůči nejponiženějším každého národa.

4.3. Slovní kořen חסד a jeho deriváty

Slovní kořen חסד je základem dalšího ze zkoumaných Božích atributů (חַסְדִּים), uvedených ve formulaci milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7. Tento kořen se vyskytuje v semitských jazycích pouze

⁶⁶⁴ VRIEZEN, Th. C. Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1957. s. 178.

⁶⁶⁵ Gn 3,21

⁶⁶⁶ Dt 24,12

⁶⁶⁷ Dt 24,15

⁶⁶⁸ „Hospodin je milostivý, spravedlivý, náš Bůh se slitovává“ (Ž 116,5).

⁶⁶⁹ BOTTERWECK, J. G., RINGGREN, H. Theological Dictionary of the Old Testament. 5. díl. 2. vyd. Přel. D.E. Green. Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. 1986. ISBN 0-8028-2329-7.

v hebrejštině a aramejštině.⁶⁷⁰ V hebrejštině se realizuje jako verbum (דחס), substantivum (דחסה, דחסיה) a adjektivum (דחסי). V biblické hebrejštině není slovní kořen דחס doložen v základním slovesném tvaru – qalu; je však doložen v kmenech rozšířených, a to jmenovitě v pielu a hitpaelu.

V pielu je tento slovní kořen doložen (jako hapax legomenon) ve stejném významu jako v aramejštině (bude tě tupit, (zostudí tě)⁶⁷¹ v textu „פן-יחֲסֹדֶךָ שׁמַע“⁶⁷². Odtud lze dovodit i v hebrejštině⁶⁷³ málo frekventovaný negativní význam⁶⁷⁴ substantiva דחס (potupa, ostuda, hanba) v Př 14,34 (דחסה תרומם-גוי ודחסה לאמים חטאת)⁶⁷⁵ a v Lv 20,17 (דחסה הוא-ונכרתו לעיני בני עמם)⁶⁷⁶.

V hitpaelu je slovní kořen דחס doložen v hebrejštině ve významu „být milosrdný, prokázat milosrdenství“ v textu „עם-דחסיך תתחֲסֹד עם-גבור תמים תתקם“⁶⁷⁷. Verbální tvary s významem „projevit přízeň, milosrdenství, spoluúčast“⁶⁷⁸ jsou často, zejména ve starší narativní literatuře, vyjadřovány opisem za použití spojení substantiva דחסה a verba עשה (činit) nebo verba נטה (klonit se, nachýlit, roztáhnout)⁶⁷⁹. V pozdější praxi ustupují tyto konstrukce (zejména u proroků a v žalmech) do pozadí⁶⁸⁰.

Substantivum דחסיה („čáp, volavka“,⁶⁸¹ „Cinerea Cinerea“⁶⁸²) je v biblické hebrejštině doloženo pouze v pěti případech. Izraelci mohli pojem דחסיה vnímat na základě negativního i pozitivního významu slovního kořene דחס (viz výše). Negativní obsah pojmu přináší dvojitý výskyt pojmu v Tóře (v Leviticu a Deuteronomiu), kde je דחסיה uvedena v rámci ustanovení o čistých a nečistých tvorech. Je v nich zařazena do seznamu nečistých létajících živočichů, které Izraelci nesmějí jíst, mají-li být svatí před Bohem⁶⁸³. Negativní vliv na obsah pojmu דחסיה mohl mít zejména fakt, že čápi se vyskytovali převážně v bažinatých oblastech Izraele a jejich potravou byly

⁶⁷⁰ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁶⁷¹ Stoebe uvádí, že nelze s jistotou určit, zda jde v tomto případě o vzájemné ovlivnění (hebraismy v aramejštině nebo arameismy v hebrejštině), nebo, zda existoval kořen דחס v těchto jazycích nezávisle na sobě. (JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4).

⁶⁷² „...jinak tě bude tupit, kdo o tom uslyší...“ (Př 25,10).

⁶⁷³ Oproti tomu v aramejštině tento negativní význam slovního kořene דחס převládá.

⁶⁷⁴ Stoebe uvádí, že v tomto případě nelze jednoznačně prokázat, zda šlo o dva původně různé kořeny (tj. dva nezávislé slovní kořeny s protikladným významem), které postupem času splynuly, nebo zda došlo u jednoho slovního kořene k postupnému vývoji jeho významu dvěma směry a to kladným, který převažuje v hebrejštině a záporným, který převažuje v aramejštině. (JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4).

⁶⁷⁵ „Spravedlnost vyvyšuje pronárody, kdežto hřích je národům pro potupu.“ (Př 14,34).

⁶⁷⁶ „...je to potupa; budou vyobcováni před zraky synů svého lidu...“ (Lv 20,17).

⁶⁷⁷ „Ty věrnému osvědčujes věrnost, muži dokonalému svou dokonalost“ (2 S 22,26 a Ps 18,26).

⁶⁷⁸ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965.

⁶⁷⁹ Gn 19,19; Gn 20,13; Gn 21,23; Gn 24,12.14.49; Gn 32,11; Gn 40,14; Gn 47,29; Ex 20,6; Dt 5,10; Jos 2,12, Sd 1,24; Sd 8,35; 1 S 15,6; 1 S 20,8; 2 S 2,5; 2 S 3,8; 2 S 9,1.3.7 atd.

⁶⁸⁰ Vyskytují se např. v Jr 9,23; Jr 32,18; Za 7,9; Ž 18,21; Jb 10,12; Rt 1,8

⁶⁸¹ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965.

⁶⁸² LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

⁶⁸³ Lv 11,13-19 a Dt 14,18

často i zdechliny. Pozitivní význam tohoto pojmu s sebou přinášel fakt, že tito ptáci byli vždy považováni za symbol láskyplné péče rodičů o své děti a za předzvěst bohaté úrody. V pozdější době tento kladný obsah výrazu חַיִּיב výrazně převažuje. Jeremjáš jej dokonce uvádí jako vzor pro lidské chování. Obdobně jako čáp zná čas svého přiletu a dodržuje Boží stvořitelství řád⁶⁸⁴, měl by i Boží lid znát a dodržovat Hospodinovy řády⁶⁸⁵. „Nerozumná stvoření naleznou vždy cestu do svých hnízd, která si někdy stavěla i při oltářích na chrámovém nádvoří v Jeruzalémě... Naproti tomu Izrael, jemuž Hospodin zjevil svůj řád zakotvený v Zákoně (Ex 20,1-17) a uzavřel s ním smlouvu (Ex 24,1-11), nechápe znamení času (srv. Mt 16,1-4)“⁶⁸⁶.

4.3.1. Adjektivum חַיִּיב

Adjektivum חַיִּיב , ve významu „milosrdný, účastník milosrdenství, zbožný“⁶⁸⁷ je doloženo ve všech částech kánonu (32x); nejčastěji se vyskytuje v žaltáři (24x), nejméně často je doloženo v Tóře (1x).

V Tóře se vyskytuje pouze v Dt 33,8 v singulárním tvaru s pronominálním sufixem druhé osoby masc. sg. (חַיִּיבְךָ) ve významu „zbožně oddaný tobě“ tj. zbožně oddaný Hospodinu. Pronominální sufixy (1. 2. nebo 3. osoby masc. sg.) se zde i v ostatních částech kánonu vztahují vždy výlučně na Hospodina.

V Předních prorocích se adjektivum חַיִּיב vyskytuje pouze na dvou místech (1S 2,9 a 2S 22,26). V jednom případě je zde uveden tvar bez pronominálního sufixu (חַיִּיב), v druhém je uveden tvar s pronominálním sufixem třetí osoby masc. sg., opět vztaženým k Hospodinu „ $\text{חַיִּיבְךָ אֱלֹהֵינוּ}$ “⁶⁸⁸. Rovněž v Zadních prorocích se toto adjektivum vyskytuje pouze na dvou místech u Jr 3,12 a Mi 7,2, a to bez pronominálních sufixů. Adjektivem חַיִּיב zde nazývá Hospodin sám sebe: „ $\text{חַיִּיב אֱלֹהֵינוּ אֲנִי}$ “⁶⁸⁹. Milosrdný Hospodin, který nechová hněv navěky, je zde postaven do kontrastu s „izraelskou odpadlicí“ ($\text{מְשַׁבְּחַת יִשְׂרָאֵל}$). Oproti tomu Micheáš užívá adjektivum חַיִּיב jako označení člověka (paralelně je užíván termín חַיִּיב - přímý), který se však podle slov proroka v zemi už nenachází ($\text{חַיִּיב מִן-הָאָרֶץ}$). Opakem milosrdného a přímého chování člověka je podle tohoto

⁶⁸⁴ srv. Ž 19,2

⁶⁸⁵ Jr 8,7

⁶⁸⁶ BÍČ, M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Jeremjáš – Pláč.. sv. 12. Praha : Kalich, 1983, s. 69.

⁶⁸⁷ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965.

⁶⁸⁸ „On sřeží nohy svých věrných“ (2S 22,26).

⁶⁸⁹ „...jsem milosrdný, je výrok Hospodinův...“ (Jr 3,12).

אָבד חסיד מן-הָאָרֶץ (יִשָּׁר בְּאָדָם אִין בְּלִם לְדַמִּים יְאָרְבוּ, אִישׁ אֶת-אֶחָיו) (צדודו חרם).⁶⁹⁰

Ve Spisech se adjektivum חסיד vyskytuje v druhé knize Paralipomenon (6,41) a Přísloví (2,8); všechny ostatní výskyty (23x) jsou v Knize žalmů. Tyto texty označují adjektivem חסיד Boha i člověka. Bůh je spravedlivý (צדיק) a milosrdný (חסיד) ve všech svých skutcích⁶⁹¹. Použití adjektiva חסיד pro zbožné chování člověka je daleko častější. Stoebe se domnívá, že pojem חסיד byl „vysloveně kolektivní pojem a značil příslušnost k Hospodinovu společenství“⁶⁹². Tuto příslušnost k Božím lidu lze charakterizovat ze strany Boží jeho blízkostí a pojmem שלום (נדבר) (אֶל-חַסִּידֵי וְאֶל-עַמּוֹ) ⁶⁹³. Ze strany lidské se tato příslušnost projevuje modlitbami, zpěvem (זמרו) (וְהִתְהַלַּלְתֶּם לַיהוָה חַסִּידֵי) ⁶⁹⁴, chválami (הודו לַיְהוָה קְדוֹשׁ) ⁶⁹⁵, nadějí (אֲקַנְהָ שִׂמְךָ כִּי-טוֹב) ⁶⁹⁶ a láskou vůči Bohu ⁶⁹⁷. Opakem zbožného člověka (חסיד), příslušníka Hospodinova společenství vyvoleného lidu, je bezbožný (לא-חסיד), který je v žalmech popisován jako záludný (איש מרמה), podlý (איש עולה) ⁶⁹⁸, člověk vracející se k hlouposti (אֶל-גִּישׁוֹן לְכַסְלָה) ⁶⁹⁹.

⁶⁹⁰ „Zbožný vymizel ze země, přímého mezi lidmi není. Všichni strojí vražedné úklady, jeden druhého do sítě loví.“ (Ml 7,2).

⁶⁹¹ Ž 145,17, srov. Jr 3,12.

⁶⁹² JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁶⁹³ „vyhlásí pokoj pro svůj lid, své věrné“ (Ž 85,9).

⁶⁹⁴ „Pějte žalmy Hospodinu...“ (Ž 30,5).

⁶⁹⁵ „...vzdejte chválu tomu, co připomíná jeho svatost“ (Ž 30,5).

⁶⁹⁶ „Nadějí jsem složil ve tvé jméno“ (Ž 52,11).

⁶⁹⁷ Později byl obsah tohoto pojmu zúžen a používán k označení skupiny bojovných zbožných z makabejské doby. V tomto smyslu pak pojem zahrnuje nejen zbožnost, ale také připravenost k boji. Po zničení jeruzalémského chrámu (70 n.l.) se tímto termínem běžně označovali lidé, kteří dobrovolně podstupovali utrpení nebo i smrt, jen aby nebylo znesvěceno Boží jméno. V pozdější době jsou tímto termínem označovány zbožní, u nichž se dodržování předpisů zákona snoubilo s konáním dobrých skutků, které šly daleko nad rámec zákona. (Avot 3.12) nebo zbožní spravedliví cizinci (Tosefta Sanh 13.2). Další obsahovou náplň dalo tomuto pojmu chasidské hnutí ve středověkém Německu. Na rozdíl od předchozí doby se zde kromě důrazu na vysoké etické zásady a odevzdané přijímání mučednictví projevuje i velký vliv mystiky a asketismu. Ideálem je „zbožný člověk, který chce vykonávat v lásce k Tvůrci celou jeho vůli...“ Mimo konání sociálních čtností a největšího sebezapření projevuje se tento nejvyšší výchovný princip zejména láskou k Tvůrci svým zvláštním způsobem. Není to obyčejná, obětavá oddanost Bohu, ani klidná láska k Tvůrci, vyvěrající z poznání jeho velikosti a z nedokonalosti smrtelníka, nýbrž je to láska schopná extatického stupňování, vybudovaná méně na rozumnosti než na citové vroucnosti. Zbožný je ve svém poměru k Tvůrci jaksi láskou chorý, prostoupený pocitu slasti lásky. Nejčistší cestou této lásky je však modlitba, vyžadující nejvyšší duševní intenzity, nejdokonalejšího soustředění a nevyčerpatelné vroucnosti.“ (SICHER, G. Kniha zbožných ve světle sociální pedagogiky. In Židovská ročenka. Praha : RŽNO. 1958/1959. s. 6-7) V současné době se termínem chasid nejčastěji chápe příslušník lidového náboženského – společenského hnutí, které kladlo větší důraz na mystiku, extatické modlitby, pokoru a radostné plesání, více než na studium Zákona.

⁶⁹⁸ Ž 43,1

⁶⁹⁹ Ž 85,9

4.3.2. Substantivum אַהֲבָה

Substantivum אַהֲבָה je nejčastější formou, odvozenou od slovního kořene אהב v Psané Tóře. Vyskytuje se zde 245x (z toho nejčastěji v Ž – 127x; 2S - 12x; Gn 11x; Pš – 10x; 2 Pa – 10x). Oblast významu (sémantické pole), kterou tento pojem zahrnuje, je velmi široká. Z toho plyne nesmírně bohatý pojmový obsah a rozsáhlý význam substantiva אַהֲבָה, který působí překladatelům tak velké problémy, že se v moderní odborné literatuře téměř nepřekládá, nýbrž se užívá ve své původní hebrejské formě.

Mezi nejběžnější české překlady substantiva אַהֲבָה patří „milost, milosrdenství, věrnost, dobrota, laskavost“⁷⁰⁰, ale často se chápe také jako „velkorysá věrnost vůči vyvoleným, otcovská dobrota vůči národu smlouvy“⁷⁰¹, „milosrdenství nebo láska smlouvy“⁷⁰², „slib spolehlivě trvající připravenosti a otevřenosti pro člověka“⁷⁰³ nebo jako „nezasloužená milost“ („אַהֲבָה je nezasloužená láska, kterou Bůh miluje své stvoření. Má ontologický charakter, je částí struktury světa... אַהֲבָה odpovídá charakteristice stvoření...“) ⁷⁰⁴.

Význam substantiva אַהֲבָה se velmi podstatně liší podle subjektu, ke kterému se vztahuje. Je-li jím popsán vztah člověka k člověku, překládá se většinou jako „milosrdenství, náklonnost, sounáležitost, úcastenství, vlídnost, solidarita,“ případně „vytrvalá láska“⁷⁰⁵. Je-li pojmem אַהֲבָה popsán vztah Boha k člověku, překládá se jako „milosrdenství“ a je-li jím popsán vztah člověka k Bohu, je překládán jako „vděčnost, zbožnost“⁷⁰⁶.

Z přehledu výskytu substantiva אַהֲבָה v psané Tóře vyplývá, že je nezbytně nutné zabývat se jím ze tří základních hledisek:

- a) אַהֲבָה jako atribut (kvalita) Boží
- b) אַהֲבָה jako kvalita lidská
- c) kvalita אַהֲבָה ve spojení s kvalitou אֱמֶת (z hlediska této práce zejména v rámci kontextu liturgické formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7).

⁷⁰⁰ DOUGLAS, J.D. a kol. Nový biblický slovník. Přel. A. Koželuhová a kol. Praha : Návrat domů, 1996. s. 617. Orig. New Bible Dictionary. ISBN 80-85495-65-1.

⁷⁰¹ Dufour X.L. a kol. Slovník biblické teologie. 2. vyd. Přel. P. Kolář. Praha : Academia. 2003. s. 226 a 543. ISBN 80-200-1127-7.

⁷⁰² BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 113. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

⁷⁰³ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁷⁰⁴ BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 73. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

⁷⁰⁵ DOUGLAS, J.D. a kol. Nový biblický slovník. Přel. A. Koželuhová a kol. Praha : Návrat domů, 1996. s. 617. Orig. New Bible Dictionary. ISBN 80-85495-65-1.

⁷⁰⁶ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965.

Prozkoumání výrazu חֶסֶד z těchto tří hledisek usnadní plné pochopení pojmu a umožní vyvodit závěry, týkající se vztaznosti této Boží a lidské kvality k sociálně etickým normám Tóry.

4.3.2.1 חֶסֶד jako atribut (kvalita) Boží

Význam substantiva חֶסֶד, jako vyjádření jednoho z Božích atributů, není statický, nýbrž dynamický. Je základem pro vyjádření vztahu Boha ke světu a k člověku. Zahrnuje však nejen pozitivní ochotu a připravenost světu a zejména člověku pomoci, ale i trest za vinu. Tento trest, na rozdíl od vyhlazení (které patří do kontextu zkoumaného pojmu רחום), je však trestem v lidsky snesitelné míře. Je to trest, kterým postihuje otec syna, když se proviní (אָנִי אֶהְיֶה-לוֹ לְאָב וְהוּא יִהְיֶה-הּ) ⁷⁰⁷, není to však ztráta otcova חֶסֶד (חֶסֶדִי לֹא-) ⁷⁰⁸.

Boží vztah חֶסֶד není zakotven v Boží libovůli, nýbrž ve věčné Smlouvě (בְּרִית), kterou Bůh s lidem uzavřel na Sinaji, kde lid převzal odpovědnost za dodržování Božích přikázání. „Bible zná více než jeden druh smlouvy. Ale nehledě na rozličnost druhů, je smlouva s Izraelem smlouva, která původně zakládá přírodu na etické infrastruktuře... izraelská představa, že Bůh a jeho lid jsou spjati vztahem vzájemnosti, ba dokonce intimity, je možná nejhlubším a nejdalekosáhlejším odhalením v lidských dějinách“⁷⁰⁹. Na základě této smlouvy je vytvořeno společenství mezi Bohem a jeho lidem i společenství mezi lidmi.

Substantivum חֶסֶד se neobjevuje v přímé souvislosti s pojmem בְּרִית příliš často, ale tam, kde se tak děje, jde vždy o místa teologicky velmi významná. Toto spojení lze nalézt v textu Deuteronomia. Zde je řečeno, že věrný Bůh (הָאֵל הַנֶּאֱמָר) zachovává (שָׁמַר) svou smlouvu (הַבְּרִית) a milosrdenství (חֶסֶד) do tisíců pokolení vůči těm, kteří ho milují (לְאַהֲבָיו) a dbají na jeho přikázání (וּלְשִׁמְרֵי מִצְוֹתָו), ale zároveň je akcentováno, že člověku, který jej nenávidí (לְשֹׂנְאָיו), nebude Bůh trest odkládat a odplatí mu jeho nenávisť. Spojení pojmu חֶסֶד a בְּרִית je doloženo rovněž v Šalomounově modlitbě u chrámového oltáře (וַיֹּאמֶר יְהוָה אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל אֵין-כְּמוֹן אֱלֹהִים) ⁷¹⁰ a v některých dalších biblických textech⁷¹¹.

⁷⁰⁷ „Já mu budu Otcem a on mi bude synem. Když se proviní, budu ho trestat metlou a ranami jako kteréhokoli člověka.“ (2S 7,14).

⁷⁰⁸ „Avšak svoje milosrdenství mu neodejmu, jako jsem je odňal Saulovi, kterého jsem před tebou odvrhl“ (2 S 7,15).

⁷⁰⁹ BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 118. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

⁷¹⁰ „A řekl: "Hospodine, Bože Izraele, není Boha tobě podobného nahoře na nebi ani dole na zemi. Ty zachováváš smlouvu a milosrdenství svým služebníkům, kteří chodí před tebou celým srdcem.“ (1 K 8,23).

⁷¹¹ „Říkal jsem: "Ach, Hospodine, Bože nebes, Bože veliký a hrozný, který zachováváš smlouvu a jsi milosrdný (שָׁמַר הַבְּרִית) k těm, kdo tě milují a zachovávají tvá přikázání.“ (Neh 1,5); „Nyní tedy, náš Bože, Bože veliký, mocný a

Vztah mezi Hospodinem a jeho lidem, realizovaný na základě smlouvy, není přirozeným vztahem dvou rovnocenných subjektů. Jde o milost (רחם) vytvořený vztah, který je přesně vymezován a postupně formován mnoha soubory zákonů, norem a ustanovení. Tyto soubory vyčleňují hranice pro lidské chování a jednání, ale zároveň do jisté míry omezují i Hospodina, který je jimi smluvně vázán. Obrazem tohoto vztahu v lidské společnosti je vztah muže a ženy⁷¹² v manželství. Tento vztah není primárně určován ani láskou (i když láska ve smyslu „důvěry bez zábran, odevzdání srdce“⁷¹³ by měla být přítomna a je často akcentována)⁷¹⁴, ani chováním jednotlivce (nevěra), nýbrž vůlí k uskutečnění a trvání tohoto vztahu.

Vztah Boha a vyvoleného lidu je tedy určován nejen רחם (milostí), ale rovněž výše zmíněnými soubory norem. Odtud plyne i četný výskyt substantiva רחם s pojmy z oblasti více méně právní. Stěžejní postavení mají v této souvislosti pojmy משפט a צדקה. Pojem צדקה vyjadřuje řádnost, poctivost a spravedlnost. Užívá se v profánním (poctivé mají být váhy, závaží i míry)⁷¹⁵ i v náboženském slova smyslu (poctivost je především Boží kvalitou, tato kvalita by měla člověka motivovat k tomu, aby usiloval o spravedlnost⁷¹⁶). Pojem משפט znamená soud „což znamená... splynutí poctivosti a milosrdenství. Morální soud, má-li být spravedlivý a pravdivý, musí být vždy syntézou spravedlnosti a lásky“⁷¹⁷.

Substantivum רחם, užitě pro popis jednoho z Božích atributů, v sobě zahrnuje jak rovinu milosti (pojem רחם spojený s výrazy רחמים, רחמים, שלום, které ho dále teologicky modifikují), tak rovinu spravedlnosti (pojem רחם spojený s výrazy צדקה, צדקה, משפט, které jej modifikují právně). Tato dvoupólová רחם, její existence a působení, má vliv na člověka jako jednotlivce, ale zejména na formování podoby a charakteru společenství, ve kterém tento člověk žije. Vztah mezi Boží a lidskou רחם nesporně existuje, ale určitě přesně jejich vzájemné závislosti a vazby není možné. Lze pouze říci, že Boží רחם předchází רחם lidskou⁷¹⁸, neboť je to רחם a רחם Boží, která umožnila vznik a trvání vyvoleného lidu. Vývoj a obsah izraelských představ, vztahujících se k pojmu רחם, nelze přesně rekonstruovat. Je otázkou, zda tyto představy byly původně takto jasně formulované,

budící bázeň, který zachováš smlouvu a milosrdenství (שמר הבְּרִית וְהַחֶסֶד), nepokládej za málo všechny ty útrapy, které dolehly na nás, na naše krále, předáky, kněze a proroky, na naše otce a na všechny tvůj lid od doby asyrských králů až dodnes.“ (Neh 9,32); „a řekl: "Hospodine, Bože Izraele, není Boha tobě podobného na nebi ani na zemi. Ty zachováš smlouvu a milosrdenství (שמר הבְּרִית, וְהַחֶסֶד) svým služebníkům, kteří chodí před tebou celým srdcem.“ (2 Par 6,14); „ Modlil jsem se k Hospodinu, svému Bohu, a vyznával se mu slovy: "Ach, Panovníku, Bože veliký a hrozný, který dbáš na smlouvu a milosrdenství (שמר הבְּרִית וְהַחֶסֶד) vůči těm, kteří tě milují a dodržují tvá přikázání!“ (Dn 9,4).

⁷¹² „Zasnoubím si tě navěky, zasnoubím si tě spravedlností a právem, milosrdenstvím a slitováním...“ (Oz 2,21).

⁷¹³ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁷¹⁴ „...Připomínám ti zbožnost tvého mládí (זְכוּתְךָ לְךָ הָיָה), tvou lásku před sňatkem (אַהֲבַת בְּלוּלֶיךָ), jak jsi za mnou chodila pouští, zemí neosívanou“ (Jr 2,2).

⁷¹⁵ Lv 19,36

⁷¹⁶ Dt 16,20

⁷¹⁷ BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 127. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

⁷¹⁸ srv. Jr 31

anebo šlo spíše o modlitební výpovědi, uchopitelné pouze v rámci aktuálně prožívaného vzájemného vztahu mezi Bohem a člověkem. Lze se domnívat, že v průběhu doby se stále více prosazovala snaha vytvořit z Božího atributu דַּחַן, obdobně jako z atributu תַּמְנָן, samostatnou hypostazi.

4.3.2.2. דַּחַן jako kvalita lidská

Odpovědí na Boží דַּחַן by měla být דַּחַן lidská. Lidská דַּחַן není samostatnou etickou kvalitou nebo vlastností. Je to veličina, která se manifestuje v jednotlivých úkazech⁷¹⁹, jejichž základem je návrat člověka k Bohu – Boží přítomnost⁷²⁰. Nejde o spontánní citový projev člověka, nýbrž o způsob chování podle Božího řádu a práva, obsahující silný akcent na solidaritu a věrnost. Zejména jde o řádné vztahy v rámci rodiny, mezi mužem a ženou, rodiči a dětmi, ale také vtahy i mimo rodinu mezi vládci a poddanými, pány a otroky apod.

Kvalita דַּחַן se projevuje v lidském životě ve vztahu k Bohu i ve vztahu k lidem. Kvalita דַּחַן, která by se projevovala pouze v jedné z těchto rovin, by nebyla pravou דַּחַן. V představách Psané Tóry nelze דַּחַן realizovat izolovaně mimo vztah, tedy mimo společenství s Bohem nebo s ostatními lidmi.

Boží דַּחַן předchází דַּחַן lidskou. Zejména jde o uskutečnění smlouvou daných zaslíbení, jak bylo řečeno výše. Přitom zbožné, spravedlivé a upřímné chování, které můžeme označit jako דַּחַן, často vyvolává דַּחַן Boží (עַם-דַּחַן וְתַחֲתָן) ⁷²¹. Davidovi například prokazoval Hospodin velké milosrdenství (דַּחַן גָּדוֹל), protože před ním chodil věrně (הִלַּךְ לְפָנַי בְּאֵמֶת), spravedlivě (בְּצִדְקָה) a se srdcem upřímným (וּבְיִשְׁרָת לֵב) ⁷²².

Obdobně i člověk, který jinému člověku prokázal דַּחַן, má právo očekávat reciprocitu דַּחַן. Tak se Abímelech dovolává Abrahamova דַּחַן (כִּי-דַחַן אֲשֶׁר-עָשִׂיתִי עִמָּךְ תַּעֲשֶׂה עִמָּדִי) ⁷²³ Nevěstka Rachab se dovolává splacení své solidarity a věrnosti vůči vyvolenému národu (וַעֲתָה הַשָּׂבִיעוּ-נָא לִי בִיהוָה כִּי-עָשִׂיתִי עִמָּכֶם דַּחַן וְעָשִׂיתֶם גַּם-אִתָּם עַם-בְּיַת אַבִי הַדַּחַן וְנִתְתָּם לִי אוֹת אֶמֶת וְהַחִיתֶם אֶת-אֲבִי וְאֶת-אִמִּי) ⁷²⁴. David slibuje obyvatelům

⁷¹⁹ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁷²⁰ A řekl: "Jestliže jsem, Panovníku, nalezl u tebe milost, putuj prosím, Panovníku, uprostřed nás. Je to lid tvrdošijný; promiň nám však vinu a hřích a přijmi nás jako dědictví." (Ex 34,9).

⁷²¹ Ž 18,26

⁷²² 1 Kr 3,6

⁷²³ „Milosrdenství, jaké jsem já prokázal tobě, prokazuj i ty mně...“ (Gn 21,23)

⁷²⁴ „Zavažte se mi nyní prosím přísahou při Hospodinu, že také vy prokážete milosrdenství domu mého otce, jako jsem já prokázala milosrdenství vám. Dejte mi věrohodné znamení, že ponecháte naživu mého otce a matku, mé bratry a sestry i vše, co jim náleží, a že nás vysvobodíte před smrtí.“ (Joz 2,12-13)

Jábeše v Gileádu milosrdenství (יְהוָה עִמָּכֶם חֶסֶד יַעֲשֶׂה)⁷²⁵, věrnost (אֱמֶת) a dobro (הַטּוֹבָה הַזֹּאת) za חֶסֶד prokázanou Saulovi (בְּרַכִּים אַתֶּם לַיהוָה אֲשֶׁר עָשִׂיתֶם הַחֶסֶד הַזֶּה עִם-אֲדֹנָיְכֶם עִם-שָׂאוּל וַתִּקְבְּרוּ אֹתוֹ)⁷²⁶. Oproti tomu král Jóáš nepamatoval na milosrdenství (חֶסֶד), které mu prokázal Jójada a zavraždil jeho syna; ten se ve chvíli smrti dovolává Boží spravedlnosti slovy יְרֵא יְהוָה וַיִּדְרֹשׁ⁷²⁷.

Kvalita חֶסֶד vystupuje do popředí tam, kde jde o záchranu života. Aramejci, ve chvíli kdy žádají krále Achaba o život⁷²⁸, nazývají izraelské krále jako מַלְכֵי חֶסֶד. Motiv záchrany života zaznívá i v Josefových příbězích. Josef žádá nejvyššího číšníka na dvoře faraónově, aby na něj upozornil faraóna a vyvedl jej z vězení. „Z jeho prosby září žhavá touha po svobodě a tají se v ní jiskřička naděje pro Hebreje, ukradeného z rodné země, který byl nevinně vsazen do jámy; jámou, která Izraelci připomíná i hrob, nazývá vězení. Ale nejvyšší číšík si nevzpomněl.“⁷²⁹ Člověk, který je požádán o חֶסֶד, nemusí prosbu splnit. Ale i splněná prosba a vykonané חֶסֶד nemusí pomoci člověku, který s Božím zásahem nepočítá. Takovým případem je prosba Abrahama vůči Sáře, aby se vydávala za jeho ženu (וְהָ חֶסֶדָּךְ אֲשֶׁר תַּעֲשִׂי עִמָּדִי אֶל כָּל-הַמְּקוֹם אֲשֶׁר נָבוֹא שָׁמָּה אִמְרֵי-לִי) (אֲחֵי הוּא)⁷³⁰.

4.3.2.3. Kvalita חֶסֶד ve spojení s kvalitou אֱמֶת

Výchozím textem pro pochopení חֶסֶד jako Boží kvality, je v této práci zkoumaná formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7. V této formulí stojí substantivum חֶסֶד v těsném sepětí s pojmem אֱמֶת (někdy doplněno ještě substantivem אֱמוּנָה). Vazba אֱמֶת חֶסֶד je v Psané Tóře velmi častá. Objevuje se však často i silné odsazení těchto pojmů v textu; někdy se dokonce vztahují k odlišným subjektům⁷³¹. Substantivum אֱמֶת může být rovněž jmenováno na prvním místě, tedy dříve než substantivum חֶסֶד, a to tehdy, je-li na ně položen důraz. Tyto případy však nejsou příliš

⁷²⁵ „Nechť (vám) nyní Hospodin prokáže milosrdenství“ (2S 2,6)

⁷²⁶ „...Jste Hospodinovi požehnaní. Prokázali jste milosrdenství svému pánu Saulovi tím, že jste ho pochovali.“ (2 S 2,5)

⁷²⁷ „Ať to Hospodin vidí a volá k odpovědnosti.“ (2 Pa 24,22).

⁷²⁸ „Slyšeli jsme, že králové izraelského domu jsou králové milosrdní. Vložme si na bedra žíněné roucho a na hlavu provaz a vyjděme k izraelskému králi, snad tě zachová při životě.“ (1 K 20,31).

⁷²⁹ BIČ, M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Genesis. sv. 1. Praha : Kalich, 1968. s. 233.

⁷³⁰ „Prokazuj mi toto milosrdenství: na každém místě, kam přijdeme, říkej o mně, že jsem tvůj bratr.“ (Gn 20,13).

⁷³¹ „Šalomoun odvětil: "Ty jsi prokazoval velké milosrdenství svému služebníku, mému otci Davidovi, a on před tebou chodil věrně, spravedlivě a se srdcem upřímným vůči tobě. Toto velké milosrdenství jsi mu zachoval a dal jsi mu syna, který sedí na jeho trůnu, jak je tomu dnes.“ (1K 3,6); „Trůn bude upevněn milosrdenstvím a dosedne na něj v Davidově stanu ten, jenž bude soudit věrně, vyhledávat právo, rázně uplatňovat spravedlnost.“ (Iz 16,5) apod.

časté⁷³². Ve většině biblických spojení těchto dvou slov je akcentováno substantivum דָּרָה. Substantivum מִנְחָה pouze modifikuje pojem דָּרָה po stránce věrohodnosti⁷³³.

Obsah tohoto spojení je velmi bohatý a jeho vývoj již nelze přesně rekonstruovat. Žalmista pomocí vazby מִנְחָה דָּרָה popisuje Hospodinovy stezky (הַדְּרָוֹת יְהוָה), které jsou milosrdenství (דָּרָה) a věrnost (מִנְחָה) pro ty, kteří dodržují jeho smlouvu (בְּרִיתוֹ) a jeho svědectví (עֲדוּתוֹ)⁷³⁴. V některých případech jsou milost a věrnost (מִנְחָה דָּרָה) zosobněny a kráčí před Boží tváří (דָּרָה מִנְחָה יִקְדְּמוּ) (פְּנֵי) ⁷³⁵. To platí také o dalších kvalitách. Podle žalmisty se například milosrdenství (דָּרָה), věrnost (מִנְחָה), spravedlnost (קִדְּוָה/קִדְּוָה) a pokoj (שָׁלוֹם) mohou vzájemně potkat (יִפְגְּשׁוּ) a políbit (יִשָּׁקוּ)⁷³⁶. Zkoumané kvality (מִנְחָה דָּרָה) tak postupně nabývají podobu strážců, kteří mají člověka chránit⁷³⁷. Obdobně je tomu i v případě světla a pravdy (אֱוֶרָה וְאֵמֶת)⁷³⁸.

Otázkou pro další bádání v této oblasti zůstává, do jaké míry mohlo jít, a to nejen u tohoto pojmu ze zkoumané formule, o vypořádání se s pohanskými kulty a jejich představami. Pro tento názor by mohl svědčit fakt, že Psaná Tóra dokládá užití spojení pojmu מִנְחָה דָּרָה k vyjádření kosmických mocností, na nichž je závislá úroda země⁷³⁹.

4.4. Slovní kořen מנח a jeho deriváty

Slovní kořen מנח je základní stavební jednotkou substantiva מִנְחָה, které je uvedeno ve zkoumané formuli milosti a spravedlnosti jako poslední z Božích atributů, tvořících motivační základ imperativu sociálně etických norem vyvoleného lidu. Pro pochopení významu tohoto kořene je nutno věnovat náležitou pozornost jeho výskytu zejména v biblické hebrejštině. V ostatních semitských jazycích buď není tento pojem v textech dobově srovnatelných s Tanachem doložen

⁷³² „Slyšte slovo Hospodinovo, synové izraelští! Hospodin vede při s obyvateli země, protože není věrnost ani milosrdenství ani poznání Boha v zemi.“ (Oz 4,1); „Prokážeš věrnost Jákobovi, milosrdenství Abrahamovi, jak jsi za duň pradávných přísahal našim otcům.“ (Mi 7,20).

⁷³³ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁷³⁴ Ž 25,10

⁷³⁵ „...před tebou jde milosrdenství a věrnost.“ (Ž 89,15)

⁷³⁶ Ž 85,11

⁷³⁷ Ž 61,8

⁷³⁸ Ž 43,3

⁷³⁹ „Můj synu, na mé učení nezapomínej, ať tvé srdce příkazy mé dodržuje. Prodlouží ti dny a léta života a přidají ti pokoj. Ať tě neopouští milosrdenství a věrnost! Přivaž si je na hrdlo, napiš je na tabulku svého srdce. Tak najdeš milost a uznání v očích Božích i lidských. Důvěřuj Hospodinu celým srdcem, na svoji rozumnost nespolehej. Poznávej ho na všech svých cestách, on sám napřímí tvé stezky. Nebuď moudrý sám u sebe, boj se Hospodina, od zlého se odvráť. To dá tvému tělu zdraví a svěžest tvým kostem. Cť Hospodina ze svého majetku i prvotinami z celé své úrody! Bohatě se naplní tvé sýpky, moštěm budou přetékat tvé kádě.“ (Př 3,1-10).

vůbec (akkadština, ugaritština, feničtina, stará aramejšťina), anebo je v nich doložen jen velmi zřídka (např. říšská aramejšťina)⁷⁴⁰.

Biblická hebrejšťina užívá tento kořen jako verbum (v kmenech qal, nifal a hifil)⁷⁴¹, substantivum אמת (pravda, hodnověrnost, jistota, stálost, spolehlivost), אמונה (jistota, pravdivost, věrnost víra), אמן (pravda, věrnost), אמונה (pravda, výchova), אמונה (ověření, pevná úmluva) a adverbium אמן (amen, jistě, vpravdě, věrně).

Důležité pro zkoumání významu slovního kořene אמן jsou zejména tvary adverbia אמן, substantivum אמת⁷⁴² a אמונה⁷⁴³ a slovesných forem qalu - אמן, nifalu - אמן and hifilu - אמן. Ostatními tvary není nutné se z hlediska tématu této práce zabývat; buď nemají žádný speciální teologický význam, nebo je jejich význam podobný a pravděpodobně odvozený z uvedených šesti forem.

4.4.1. Adverbium אמן

Adverbium אמן, přestože je všeobecné známé a běžně užívané, není v Tanachu uváděno příliš často (25x – z toho 13x v Tóře, 5x v Prorockých knihách a 7x ve Spisech). Ve Spisech se vyskytuje zejména na konci chvalozpěvů, které uzavírají první čtyři knihy žalmů.⁷⁴⁴ Nejčastěji (12x) je toto adverbium použito v liturgickém kontextu Dt 27,15-26. Z uvedeného je patrné, že všeobecná známost adverbia nevznikla na základě jeho častého užívání v textech Tanachu, nýbrž spíše vlivem staroizraelské bohoslužby (kde adverbium אמן často stvrzovalo výrok kletby⁷⁴⁵ nebo požehnání⁷⁴⁶, a zejména vlivem pozdější křesťanské liturgie. Křesťanská liturgie zachovala zvyk užívat אמן. Do jisté míry však umenšila a zjednodušila jeho původní obsah a význam, a to jeho použitím pro označení závěru modliteb, požehnání, hymnů a svátostných formulí. Tím opustila

⁷⁴⁰ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁷⁴¹ Qal je ovšem doložen jen velmi ojediněle. Výskyt tvarů nifalu a hifilu je oproti tomu dost častý. Nifal je nejčastěji doložen v Prorockých knihách (22x) a Spisech (19x); ojediněle se vyskytuje i v Tóře (5x). Hifil se velmi často vyskytuje nejen v Prorockých knihách (13x) a Spisech (22x), ale i v Tóře (15x) – nejčastěji v knize Exodus.

⁷⁴² Substantivum אמת se v biblické hebrejšťině vyskytuje velmi často. Nejčastěji je doloženo ve Spisech (65x – z toho 37x v Žalmech) a v Prorockých knihách (50x), zejména v knize proroka Izajáše (12x) a Jeremjáše (11x). V Zadních prorocích se substantivum אמת vyskytuje častěji (34) než v Předních prorocích (16x). Výskyt substantiva אמת v Tóře není příliš častý (11x – z toho 6x v Gn). V knize Leviticus a Numeri není doloženo. Substantivum אמת je uvedeno v liturgické formulí milosti a spravedlnosti jako jeden z Božích predikátů, je tedy nezbytně nutné věnovat mu větší pozornost než ostatním derivátům slovního kořene אמן.

⁷⁴³ Substantivum אמונה se vyskytuje nejčastěji ve Spisech (37x), zejména v Žalmech (22x – z toho 7x v Ž 89 a 5x v Ž 119). V Prorockých knihách není výskyt tohoto substantiva příliš častý (14x), přičemž převažuje výskyt v Zadních prorocích (11x). V Tóře je substantivum doloženo pouze v Ex 17,12 a Dt 32,4. I přesto, že substantivum אמונה není v Tanachu příliš časté, je velmi důležité pro pochopení významu slovního kořene אמן a jeho derivátů, a proto bude blíže zkoumáno v samostatném oddíle této kapitoly

⁷⁴⁴ Doxologie žalmů Ž 41, 13n; 72,19; 89,52n; 106,48

⁷⁴⁵ Dt 27,15-26; Ne 5,13

⁷⁴⁶ Ne 8,6, Ž 41,14;

jeho původní obsahovou spjatost s hebrejskými pojmy „pevnost“ a „pravda“. Apoštol Pavel např. překládá hebrejské אָן řeckým slovem ναί, což je přísvedčující či zesilující částice s původním významem „ano, jistě, ovšem, vpravdě“⁷⁴⁷.

V Tanachu je adverbium אָן i přes svůj prokazatelně profánní původ⁷⁴⁸ užíváno výlučně v teologickém kontextu⁷⁴⁹. Zejména se používá jako angažovaná odpověď resp. stvrzení výpovědi bližního („tak staň se“). Lze říci, že je to „dobrý příklad toho, jak náboženský jazyk může vtáhnout člověka do děje. Říci vážně אָן, je vlastním závazným jednáním“⁷⁵⁰. אָן vyjadřuje „jistotu, pro kterou se rozhoduji a kterou umožňuji, aby se pravda stala.“⁷⁵¹ Závazné jednání, např. po odpovědi אָן na Nehemiášovo proklínání těch, kteří neprominou dluh svému bližnímu (pronesené v rámci liturgické obnovy smlouvy), neznamena jen teoretický souhlas a uznání za pravdivé a správné, nýbrž vyžaduje praktické provedení tohoto závazku⁷⁵². Obdobně závazné jednání vyžaduje pronesení אָן po slavnostním vyhlášení Levitu⁷⁵³ (rovněž při liturgické obnově smlouvy jako v předchozím případě).

Pronesení אָן přináší praktické důsledky do každodenního života jednotlivce i společnosti. Podle textu Tóry (Dt 27) znamená především vyvarovat se

- zhotovení tesané nebo lité sochy (v.15),
- zlehčování otce a matky (v.16),
- posunutí mezníku svého bližního (v.17),
- svedení slepce z cesty (v.18),
- převrácení práva bezdomovce, sirotka a vdovy (v.19),
- obcování se sestrou, ženou svého otce, dcerou svého otce či matky, tchýní nebo zvířetem (vv. 20-23),
- zabití bližního (v.24)
- braní úplatku za zabití nevinného člověka (v.25)

Ježíšův zvyk, doložený v Novém zákoně, užívat adverbium אָן nejen jako odpověď, ale i jako úvodní slovo vlastní promluvy, byl ve staroizraelském světě „zcela neslýchaný a vyjadřoval

⁷⁴⁷ πιστος δε ο θεος οτι ο λογος ημων ο προς υμας ουκ εγενετο ναι και ου ο γαρ του θεου υιος ιησους χριστος ο εν υμιν δι ημων κηρυχθεις δι εμου και σιλουανου και τιμοθεου ουκ εγενετο ναι και ου αλλα ναι εν αυτω γεγο νεν („Vždyť Boží Syn Ježíš Kristus, kterého jsme u vás zvěstovali my - já a Silvanus a Timoteus - nebyl zároveň `ano` i `ne`, nýbrž v něm jest jasné `Ano`! Ke všem zaslíbením Božím, kolik jich jen jest, bylo v něm řečeno `Ano`. A proto skrze něho zní i naše `Amen` k slávě Boží.“ (2Kor 1,19-20).

⁷⁴⁸ Původní význam je doložen v intertestamentální literatuře (Sir 7,22 - „spolehlivý“)

⁷⁴⁹ Hrozný německý slovník str. 193

⁷⁵⁰ GEMEREN van, W.A. New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. ISBN 0-85364-840-9.

⁷⁵¹ BALABÁN, M. Hebrejské myšlení. Hebrejské pojetí víry (pravdy). Díl 5. Praha : Samizdat, 1988. s. 11.

⁷⁵² Neh 5,10-13

⁷⁵³ Dt 27,14-26

jedinečnou autoritu, s kterou Ježíš mluvil⁷⁵⁴. Tato autorita byla zakotvena ve skutečnosti, že Bůh je Bůh pravý (אֱלֹהֵי אֱמֶת) a to mimo jiné znamená, že plní, co slíbil⁷⁵⁵. Podle Nového zákona jsou jeho zaslíbení zcela naplněna v Ježíši Kristu, který je rovněž nazýván אֱמֶת⁷⁵⁶.

4.4.2. Nifalové a hifilové tvary

Obsah a význam slovesných tvarů slovního kořene אמן lze jen obtížně jednoznačně definovat, protože dimenze existence, k nimž se tento kořen vztahuje, jsou velmi odlišné. Spojuje se v nich transcendentno a lidský svět, v němž jde zejména o lidské (lépe řečeno mezilidské) aktivity a vztahy.

Hebrejský slovní kořen אמן je překládán v hifilu jako „věřit, uvěřit“⁷⁵⁷, „festhalten, trauen, glauben, to trust, to believe in, credere, fidem habere“⁷⁵⁸. V nifalu je překládán jako „být jistý, pravdivý, pravdomluvný, věrný“⁷⁵⁹, „fest, treu sein“⁷⁶⁰, „to be firm, faithful, stabilem, fidum esse“⁷⁶¹.

Septuaginta neměla žádný výraz, který by svým obsahem absolutně odpovídal hebrejskému אמן. Nejčastěji jsou v ní zkoumané tvary přeloženy jako πιστεύειν (věřit v něco, být o něčem přesvědčen; ve specifickém náboženském smyslu - věřit v Boha)⁷⁶², jmenné tvary jako πίστις (důvěra, víra, věrnost, spolehlivost)⁷⁶³ a ἀλήθεια (pravda, pravdivost, spolehlivost, upřímnost, skutečnost v protikladu proti zdání)⁷⁶⁴. Pokud jde o „řecké tlumočení אמן výrazem πιστεύειν, je v podstatě adekvátní. V řeckém převodu zní silněji moment ‚přesvědčivosti‘, ‚tak jsem o tom přesvědčen‘, ‚tak to vidím, a proto k tomu takto přistupuji‘, ‚vycházím z toho, že...‘ atp. V hebrejském אמן je vyhlásována jistota, kterou nemůže podstatným způsobem narušit okolnost, zda jsem ‚o tom‘ evidentně přesvědčen, či ne. Avšak i πίστις zachycuje dobře objektivní charakter

⁷⁵⁴ GEMEREN van, W.A. New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. ISBN 0-85364-840-9.

⁷⁵⁵ Iz 65,16

⁷⁵⁶ Zj 22,20

⁷⁵⁷ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965

⁷⁵⁸ LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica editit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

⁷⁵⁹ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965.

⁷⁶⁰ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4.

⁷⁶¹ LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica editit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981.

⁷⁶² SOUČEK, J.B. Řecko-český slovník k Novému zákonu. 2. vyd. Praha : Kalich, 1973.

⁷⁶³ SOUČEK, J.B. Řecko-český slovník k Novému zákonu. 2. vyd. Praha : Kalich, 1973.

⁷⁶⁴ SOUČEK, J.B. Řecko-český slovník k Novému zákonu. 2. vyd. Praha : Kalich, 1973.

jistoty, z níž vycházím a kterou se orientuji“⁷⁶⁵. Řecké tlumočení zkoumaných tvarů jako ἀλέθεια je neadekvátní původnímu hebrejskému myšlení. Boman dovozuje, že „Řekové jsou ‚lidé očí‘ (Shell), že ‚homérské básně se chtějí dívat‘ (Otto); Hebrejci jsou spíše lidé sluchu, důraz je položen na slyšení. Hebrejci se neptají po ‚pravém‘ v objektivním (či spíše v objektivistickém) smyslu. Ptají se po subjektivně jistém ve smyslu vyhraněně existenciálním. Nezajímá je, co je v souzvuuku s neosobním objektivním bytím. Zajímají je skutečnosti, které pro ně mohou mít význam ujištění nebo obratu k dobré budoucnosti.“⁷⁶⁶

Hebrejštiny má pro vyjádření obsahu zkoumaných sloves, odvozených od slovního kořene נאמ, velmi bohatou slovní zásobu. Mezi základní synonyma slovního kořene נאמ patří slovní kořen בטט (důvěřovat), ירא (mít bázeň), ידע (poznat) a שרא (pátrat, doufat). Tyto výrazy jsou v Psané Tóře dokonce mnohem hojnější než kořen נאמ. Z uvedeného však nelze dovozovat, že by slovní kořen נאמ nepatřil k centrálním pojmům hebrejské biblické teologie. Na rozdíl od uvedených pojmů obsahuje slovní kořen נאמ větší důraz na osobní přesvědčení o Boží pravdivosti a o spolehlivosti jeho zaslíbení.

Původní význam slovního kořene není teologický, ale týká se věcí a fyzických sil, „vystihuje základní ‚behaviour‘ živé biologické (zoologické) entity, její stabilní, nerozkolísaný (nezjitřený) charakter.“⁷⁶⁷ V tomto smyslu vyjadřuje většinou skutečnosti či vlastnosti, na nichž závisí život člověka. Tím může být pevné místo, do kterého člověk mohl bezpečně a bez obav zatlouci hřebík (nifal - Iz 22,23), označení zdroje vody, který ani v tom největším slunečním žáru nevysychá (nifal - Jr 15,18), charakteristika silného koně, na němž je jízda bezpečná (hifil - Jb 39,24 apod.).

Zkoumané slovesné tvary se rovněž používaly k vyjádření zásadních hodnot ve vzájemných mezilidských vztazích. Za základní v tomto slova smyslu lze považovat profánní význam „věřit tomu, co někdo říká, dát někomu za pravdu, popřát někomu sluchu.“ (Jákos nevěřil svým synům, když mu vyprávěli o setkání s Josefem⁷⁶⁸, Godoliáš nevěřil lidem, kteří ho varovali před úklady⁷⁶⁹, královna ze Sáby zprvu nevěřila zprávám o Šalomounově moudrosti⁷⁷⁰. Hloupý

⁷⁶⁵ BALABÁN, M. Hebrejské myšlení. Hebrejské pojetí víry (pravdy). Díl 5. Praha : Samizdat, 1988. s. 9.

⁷⁶⁶ BALABÁN, M. Hebrejské myšlení. Hebrejské pojetí víry (pravdy). Díl 5. Praha : Samizdat, 1988. s. 10.

⁷⁶⁷ BALABÁN, M. Hebrejské myšlení. Hebrejské pojetí víry (pravdy). Díl 5. Praha : Samizdat, 1988. s. 7

⁷⁶⁸ „נִגְדוּ לוֹ לֵאמֹר, עוֹד יוֹסֵף חַי, וְכִי-הוּא מֵשֵׁל, בְּכָל-אֶרֶץ מִצְרַיִם; וַיִּפְגַּע לְבוֹ, כִּי לֹא-הָאֱמִין לָהֶם,“ – „Oznámili mu: ‚Josef ještě žije, a dokonce je vládařem nad celou egyptskou zemí!‘ On však zůstal netečný, protože jim nevěřil.“ (Gn 45,26)

⁷⁶⁹ „וַיֹּאמְרוּ אֵלָיו, הֲיָדַע תִּדְעֵ כִּי בָעֲלִים מָלַךְ בְּנֵי-עַמּוֹן שָׁלַח אֶת-אֶת-שִׁמְעֵאל בֶּן-נַתָּנָה, לְהַכֹּתְךָ, נָפֶשׁ; וְלֹא-הָאֱמִין לָהֶם, וַנְּדַלְּהוּ בֶן-אֲחִיקָם,“ – „a řekli mu: ‚Zdalipak víš, že Baalis, král Amónovců, poslal Jišmaela, syna Netanjášova, aby tě zabil?‘ Ale Gedaljáš, syn Achíkamův, jim nevěřil.“ (Jr 40,14)

⁷⁷⁰ „וְלֹא-הָאֱמִין לְדַבְרֵיהֶם, עַד אֲשֶׁר-בָּאתִי וַתִּרְאֶינִה עֵינַי, וְהִנֵּה לֹא-הָגִיד לִי, הַחֲצִי: הוֹסַפְתָּ חֲקִמָה נְטוּב, אֶל-הַשְּׂמוּעָה אֲשֶׁר שָׁמַעְתִּי,“ – „Nevěřila jsem těm slovům, dokud jsem nepřišla a nespatřila to na vlastní oči. A to mi nebyla sdělena ani polovina. Překonal jsi moudrosti a blahobytem pověst, kterou jsem slyšela.“ (1 Kr 10,7)

presvědčení..., (formální) souhlas s církevní konfesí... souhrn pouček či dogmat; není to... religiozní, sapienciální nebo filosofické přitakání nějaké skutečnosti, i kdyby touto skutečností byl sám Bůh.⁷⁸² Věřit znamená být věrný, pravdivý, poslušný vůči Bohu⁷⁸³, důvěřovat Hospodinu, spoléhat se na jeho zaslíbení, smlouvu, na Boží milosrdenství a moc⁷⁸⁴. Věřit znamená tvrdý a někdy i neúspěšný zápas o tyto kvality (Abk 2,4; Př 3,5)⁷⁸⁵.

4.4.3. Výchova (אמן) a její stěžejní předpoklady – věrnost (אמונה) a pravdivost (אמת)

Význam „vychovávat, opatrovat, podporovat“ v sobě zahrnují qalové tvary slovního kořene אמן. Od něj odvozená aktivní participia masc. sg. (אמן⁷⁸⁶), masc. pl. (אמנים⁷⁸⁷), a fem. sing. (אמנה⁷⁸⁸) jsou v Tanachu doložena ve významu „vychovatel, pěstoun, chůva.“ Participium pasivní je doloženo ve tvaru masc. pl. (אמנים)⁷⁸⁹ ve významu „chovat, nosit (dítě v náruči)“. Výchova v Tanachu souvisí nejen s důvěrou, pravdivostí, spolehlivostí a vírou (אמן). Je to patrné z dalších slovních kořenů užívaných hebrejštinou k vyjádření tohoto pojmu.

Víra souvisí i se zasvěcením (חך - vychovávat, zasvěcovat, navykat)⁷⁹⁰, rozmnožením znalostí a dovedností (רבה - vychovávat, chovat, být mnohý)⁷⁹¹, ukázněním (יסר - vychovávat, ukáznit)⁷⁹², prostředkem, který dává vzrůst (גדל - vychovávat, být velký, dospívat)⁷⁹³,

k Bohu, kterého považují za věrného (estimativ) i navzdory vlastnímu selhávání ve věrnosti či víře, a kterého vyhlašují za věrného (deklarativ) a nechlubím se ani svou věrností ani svou věřivostí. Ať jsem sám kdekoli a v čemkoli, počítám třeba i navzdory své vlastní situaci s Boží věrností tak (estimativ), že toto spoléhání na Boží věrnost formuje můj život (deklarativ)“ (HELLER, J. Tři svědkové. Mojžíš – Izaiáš – žalmista. Praha : OIKOYMENH, 1955. str. 55. ISBN 80-85241-73-0.).

⁷⁸² BALABÁN, M. Víra - nebo osud? Praha : OIKOYMENH, 1993. str. 18. ISBN 80-85241-11-0.

⁷⁸³ Ž 119,66, str. 106,24n, Jon 3.

⁷⁸⁴ Dt 9,23

⁷⁸⁵ Náboženská psychologie 20. století „analyzuje víru jako hlavní dynamickou sílu struktur lidského růstu“ (FOWLER, J.W. Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. New York : Harper Collins Publishers. 1981. s. 15. ISBN 0-06-062866-9.). Jestliže tato víra (důvěra) vůči Bohu chybí, projevují se negativní důsledky z toho plynoucí v rovině náboženské (formalismus, hřích, pohanské praktiky, magie apod.) i v rovině společenské (ztráta hodnot, pokřivené mezilidské vztahy, rozpad společenství - zejména rodiny, ztráta předpokladů pro pokojný život apod.). Naopak víra upevňuje společenství ve všech jeho rovinách. Přináší stále větší solidaritu s bližními, stále rostoucí vědomí odpovědnosti člověka za svého bližního, společnost i za svět, do kterého byl člověk postaven. Víra (důvěra a absolutní spolehnutí se na Hospodina) je jediným předpokladem, základem i podstatou spravedlnosti. Je předpokladem řádného, normálního vztahu k Bohu i k lidem.

⁷⁸⁶ Est 2,7; Nu 11,12

⁷⁸⁷ 2K10,1.5; Iz 49,3

⁷⁸⁸ 2S 4,4; Rt 4,16

⁷⁸⁹ Pl 4,5

⁷⁹⁰ Př 22,6

⁷⁹¹ Ez 19,2; Pl 2,22

⁷⁹² Dt 4,36; Ž 16,7; srov. Ef 6,4

⁷⁹³ Iz 23,4; Oz 9,12

domlouváním (יכח – vychovávat, domlouvat)⁷⁹⁴ a především vzděláváním (למד - vyučovat, cvičit, zvykat⁷⁹⁵; שן - vyučovat, ostřit, vštípit, vtisknout do mysli⁷⁹⁶; ירה - vyučovat, ukázat směr, dát pokyny, poskytnout vedení⁷⁹⁷; בין - vyučovat, rozumět, rozlišovat dobré a zlé, zhodnotit, vysvětlit⁷⁹⁸; שכל - vyučovat, poučovat, jednat rozumně⁷⁹⁹; ידע - vyučovat, poznat⁸⁰⁰; קנה - vyučovat, předávat, zasloužit si pozornost⁸⁰¹. Tímto bohatým a rozmanitým způsobem je předáván systém hodnot a cílů, působících na jednotlivce i sociální skupiny. V tomto procesu nejde pouze o výchovu a vzdělávání ve smyslu intelektuálním, nýbrž o pochopení Božího zákona srdcem, o ztotožnění se s ním, o chování se podle něho: תְּנֶה-בְּנֵי לְבָב לִי וְעֵינַי דְּרָכֵי תִרְצֵנָה (תְּצַרְנָה)⁸⁰². Božími pokyny a příkazy se musí řídit celý život člověka a společnosti. Člověk nemůže činit nic lepšího, než se vnitřně ztotožnit a podřídít se Božímu řádu (preexistující harmonii) a být אִישׁ אֶמּוּנָה וְאִשׁ אֶמֶת, a to v rámci rodiny i společenství vyvoleného lidu.

Výchova je podle textů, kde jsou výše zmíněná participia uvedena, primární úlohou otce a matky⁸⁰³. Rodina byla vždy nejdůležitějším centrem náboženské výchovy a péče o dítě. Důležitým

⁷⁹⁴ Př 3,11

⁷⁹⁵ Dt 4,1; 2S 1,18; Ezd 7,10; Ž 18,35; Př 30,3; Iz 48,17; Jr 2,33; Mí 4,3

⁷⁹⁶ Dt 6,7

⁷⁹⁷ Dt 33,10; 2K 12,2; Př 4,4; Mí 4,2

⁷⁹⁸ Dt 8,16; Iz 5,11

⁷⁹⁹ Neh 9,20

⁸⁰⁰ Ezd 7,25

⁸⁰¹ Za 135

⁸⁰² „Můj synu, dej mi své srdce, ať si tvé oči oblíbí mé cesty.“ (Př 23,26)

⁸⁰³ Proto zde šířeji zmíním základní principy této výchovy v souvztaznostech s uvedenými pojmy. Pro výchovu dětí a pro uplatňování v dětství získaných poznatků a zkušeností mělo značný význam též uplatňování postavení (statusu) jednotlivých členů rodiny či domácnosti. Hlavní autoritou v rodině byl otec (אב), obětník a modlitebník, který byl i vlastníkem (בַּעַל) rodinného majetku. Otec byl tím, kdo byl oprávněn trestat. Ideální byl takový otec, který byl ve vztahu k rodině naplněn láskou a kdo ve své přísnosti dokázal být slitovný (Gn 25,28; Gn 37,4; Gn 44,20; Ž 103,13). Matka (אם) byla uznávána a uctívána jako autorita, přes svoji podřízenost manželovi. Ve vztahu k dětem byla role matky nejvýraznější v raném věku dítěte; s přibývajícím věkem dětí se role otce a matky určitým způsobem proměňovaly. Otec přebíral výchovu a vzdělávání synů a matka se převážně starala o potřebnou výchovu dospívajících dcer, a to až do doby jejich sňatku. V rodině, kde rodiče nemohli vykonávat svou výchovnou funkci, zastupují je nejbližší příbuzní (אָהֵי אִמְךָ וְאִם אָבִיךָ). „Vychovával Hadasu neboli Esteru, dceru svého strýce, protože neměla otce ani matku.“ (Est 2,7). Děti byly vedeny k náležité úctě ve vztahu k oběma rodičům. Základním způsobem to vyjadřuje čtvrté přikázání Desatera „Cti svého otce i matku, abys byl dlouho živ na zemi...“ (Ex 20,12; Dt 5,16). Neposlušnost vůči rodičům byla chápána jako neposlušnost vůči Bohu a tomu odpovídaly i tresty (Ex 21,17; Lv 20,9; Dt 21,18; Dt 27,16; Př 30,17). V Psané Tóře je doloženo velmi přísné ustanovení (Dt 21,18-21), podle kterého rodiče mohou nezdárného syna, s kterým si nevědí rady protože jejich napomenutí nedbá a z jejich trestů si nic nedělá, udat soudu. Nezdárný syn měl být nejdříve veřejně napomenut, předvolán před soud, kde rodiče musí prohlásit před svědky, že jejich syn je nezdárný, neboť vede nezřízený život. Soudcové ho v takovém případě mohou odsoudit i k trestu smrti. V takovém případě jej dají vyvést za město, kde ho lid ukamenuje, aby bylo vymýceno zlo ze středu národa. Takový rozsudek se musí rozhlásit po celé zemi, aby se celý národ zhroutil, že se podobný zlosyn vyskytl v jejich středu. Talmud, traktát Sanhedrin (71a) uvádí, že v daném případě mělo jít o trest preventivní. Syn, který se uvedeným způsobem provinil, by s velkou pravděpodobností posléze zavrhl dědictví otců, až by se nakonec stal hrozbou pro celé okolí. Proto je stanoveno, že musí zemřít. Traktát dále uvádí, že dané ustanovení má jen charakter hypotetický a teoreticky právní, protože v konkrétním případě nikdy nenastaly všechny podmínky nezbytné k vyslovení trestu smrti nad synem zarputilým a vzpurným. Podle ustanovení Zákona mají rodiče de facto prohlásit, že při výchově svého dítěte nic nezanedbali, byli mu vždy dokonalým příkladem, takže sklon k zlému jejich potomka je nutno považovat za vrozenou deformaci, za níž nenesou žádnou odpovědnost. Takový případ však není v tradici doložen a zákon o trestu smrti pro zarputilého a vzpurného syna nebyl nikdy v Izraeli aplikován. Dokonce ani Absolón, který se vzepřel svému otci nebyl souzen jako syn „zarputilý a vzpurný“.

aspektem při výchově dětí v rodině byl princip solidarity, který byl vždy jedním z vůdčích principů v rodinných vztazích. Dítě se učilo nejen vzájemné solidaritě mezi členy úzké rodiny, ale též ve vztahu k ostatním členům rodiny v širším pojetí⁸⁰⁴.

Tak jako je výchova dětí svěřena rodičům, je výchova Izraele jedním ze základních úkolů Mojžíše, a to i přes jeho snahu převést tuto odpovědnost na Hospodina הַאֲנֹכִי הָרִיתִי אֶת כָּל-הָעָם הַזֶּה-אֶם-אֲנֹכִי וְלִדְתִי הֵיוּ כִּי-תֹאמַר אֵלַי שְׂאֵהוּ בְּחִיקָךְ פֶּאֶשֶׁר יִשְׂרָאֵל אֶת-הַיֶּנֶק עַל הָאָדָמָה אֲשֶׁר יִשְׁבְּעָתָּ לְאֶבְרָהָם⁸⁰⁵. Mojžíš na hoře Sinaj přijal od Hospodina Tóru a jejím prostřednictvím má učit svůj lid. „Tradice tak již na samém počátku dějin Židů spojuje proroctví s učitelstvím a na žebříčku hodnot staví na samý vrchol studium a vzdělání. Ne však v profánním smyslu slova. Předmětem studia je Boží zákon – Tóra – která je největším darem a největším projevem milosti Boží vůči svému vyvolenému lidu a jeho prostřednictvím i vůči všemu lidstvu. Studium není v židovském pojetí chápáno jako prostředek k dosažení nějakého cíle, ale je samo cílem, je celoživotní náplní a končí teprve tehdy, když hmotný člověk přejde z tohoto světa, olam ha-ze do světa budoucího, olam ha-ba, v němž si místo připravil plněním Božích příkazů, micvot, z nichž nejpřednější je pilné studium a osvojování si Tóry.“⁸⁰⁶

Mezi stěžejní předpoklady výchovy a vzdělávání jednotlivce i vyvoleného lidu patří věrnost (אֱמוּנָה) a pravdivost (אֱמֻתָּה). Tyto dvě kvality ovlivňovaly člověka v celém jeho bytí, ať šlo o životní postoje, anebo o životní aktivity jednotlivce ve vztahu k sobě samému či ve vztahu k vnějšímu prostředí. Tímto způsobem jej ovlivňovaly ve vztahu k celkové orientaci života a taktó současně k chápání životních hodnot a smyslu života vůbec.

⁸⁰⁴ Solidaritou, aplikovanou v rodině, byla povinnost nejbližšího příbuzného vykoupit z otroctví toho, kdo byl pro dluhy dán do otroctví či povinnost vykoupit zpět půdu, kterou nejbližší příbuzný musel z důvodu hmotného nedostatku prodat. Rodinná pouta a princip solidarity měl svůj odraz také v tom, že v případě ovdovění anebo rozvodu, mohla se dcera vrátit a žít ve své původní rodině - tedy v rodině svého otce a matky (Gn 38,11; Lv 22,13; Rt 1,15), nebo povinnost bratra vzít si za manželku bezdětnou ženu svého zemřelého bratra. První dítě narozené z tohoto manželství bylo připisováno předchozímu manželovi (Dt 25,5-6). Soudržnost a propojenost rodinných svazků se projevovala i zvykem užívat označení bratr (אָח) a sestra (אָחֻוּת) i v případě, že nešlo o potomky stejných rodičů – např. když děti měly pouze jednoho rodiče - ať to byl otec nebo matka (Gn 20,12; Gn 43,7), nebo když šlo o jiný příbuzenský vztah a v podstatě i pro všechny členy Božího lidu. Děti se učily dobrým vztahům i k těm, kdo nebyli jejich příbuzní (vdovy, hosté, cizinci, otroci a Lévíjci, kteří při dělení země neobdrželi žádnou půdu), k přírodě, ke zvířatům (Ex 20,10; Ex 23,5; Ex 32,12; Dt 5,14; Dt 22,6-7; Dt 25,4; Dt 22,10; Lv 22,28). Této solidaritě se učily při odvádění desátků nebo při sklizni, kdy hospodář nesměl na poli paběrkovat, ale naopak musel část úrody ponechat nesklizenou pro obživu potřebných (Lv 19,9-10; Lv 22,23; Dt 24,19-21; Rt 2,2.16). Též sedmý rok, kdy se úroda nesklízela, měli chudí právo na vzešlou úrodu (Ex 23,11). Vdovám bylo dovoleno paběrkovat na polích a vinicích (Dt 24,19-21). Směly se také dosyta najíst z desátků, přinášených každý třetí rok (Dt 14,29; Dt 26,12) a o svátcích týdnů a stánků měly mít podíl na nové úrodě (Dt 16,11-14).

⁸⁰⁵ „Copak jsem všečen tento lid počal já? Copak jsem ho porodil já, že mi říkáš: Nes jej v náručí, jako chůva nemluvnětko, do země, kterou jsi přísahal dát jeho otcům?“ (Nu 11,12)

⁸⁰⁶ NOSEK, B. Hebrejská výchova. In Z. Kučera, V. Štverák et alii, Chrestomatie z dějin pedagogiky. Praha : UK v Praze, 1999. str. 79-80.

4.4.3.1. Substantivum אֱמוּנָה

Substantivum, resp. zpodstatnělé adjektivum אֱמוּנָה (fem.) příp. אֱמוּן (masc.), se v Tanachu vyskytuje poměrně často, zejména v hymnech, děkvných písních a nářcích. Tvar אֱמוּנָה (fem.) je v Tóře doložen pouze ve dvou knihách, v Ex 17,12 a Dt 32,4. V Prorockých knihách se ojediněle vyskytuje v Předních (5x), poněkud častěji v Zadních prorocích (11x). Nejčastější je výskyt substantiva אֱמוּנָה ve Spisech (37x), z toho nejčastěji v Žalmech (21x). Tvar אֱמוּן je doložen v Dt 32,20, kde se užívá o synech pokřiveného a potměšilého pokolení, kteří jsou bez věrnosti (אֱמוּן).

Substantivum אֱמוּנָה (pl. אֱמוּנוֹת) užívá Tanach, když mluví o Božím charakteru, Božích příkazech nebo o lidech, kteří tyto příkazy plní a o věcech, které vykazují pevnost. V Tanachu se užívá ve významu „jistota, pravdivost, věrnost, víra“⁸⁰⁷, „Festigkeit, Zuverlässigkeit, Treue, Redlichkeit, ständige Amtspflicht“⁸⁰⁸, „firmness, dependability, faithfulness, honesty, permanent official duty“⁸⁰⁹, „אֱמוּנָה, נְאֻמָּוֹת, יִשְׂרָאֵל“⁸¹⁰, „firmitas, fides“⁸¹¹. Tvar masc. אֱמוּן (sg.)⁸¹², אֱמוּנִים (pl.)⁸¹³ se užívá ve významu „věrnost, věrný, spolehlivý“⁸¹⁴, „faithfulness, truth“⁸¹⁵. Paralelní pojmy k אֱמוּנָה jsou ty, které vyjadřují solidaritu, věrnost společenství, nebo opisují chování podle řádu. Např. אֱמֶת (pravda, hodnověrnost, stálost, spolehlivost)⁸¹⁶, רַחֲמִים (milosrdenství, sounáležitost, účastenství, solidarita)⁸¹⁷, צְדָקָה (spravedlnost, poctivost), צְדָקָה (poctivost, spravedlnost, oprávněnost), מִשְׁפָּט (soud, právo, reprezentuje spojení poctivosti - צְדָקָה a milosrdenství - רַחֲמִים)⁸¹⁸ a בְּטוּחַ (věrnost, doufání). V židovské tradici výraz אֱמוּנָה „vyjadřuje víru v její mystické, tradiční a zkušenostní dimenzi“⁸¹⁹. Tomu odpovídá i jazykově příbuzný arabský výraz „iman,“ kterým se

⁸⁰⁷ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965

⁸⁰⁸ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. s. 196. ISBN 3-290-11259-4.

⁸⁰⁹ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theological Lexicon of the Old Testament. Přel. E. M. Biddle. Peabody, Mau : Hendrickson, 1997. ISBN 1-56563-133-1.

⁸¹⁰ המלון העברי המרכז, אברהם אבן שושן, Jerusalem : Sivan Press Ltd., 1972

⁸¹¹ LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981

⁸¹² Dt 32,20

⁸¹³ Ž 31,24

⁸¹⁴ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965

⁸¹⁵ DAVIDSON, B. The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Michigan : Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1970, ISBN 0-310-39891-6.

⁸¹⁶ Ž 40,11.12; Jr 9,2-5

⁸¹⁷ Oz 2,21.22; Ž 33,4

⁸¹⁸ Dt 32,4; 1 Sa 26,23 Jer 5,1 Pf 12,17

⁸¹⁹ BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 157. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

označuje „víra skrze tradici“⁸²⁰. Jako opozitum se často užívá שקר - klam, oklamání, zrada⁸²¹ (ונדרכו את-לשונם קשתם שקר ולא לאמונה גברו בארץ כי מרעה אל-רעה יצאו ואתי לא-נדעו נאם-יהוה)⁸²².

V Exodu je doložen jeden z nejstarších výskytů pojmu אמונה ve významu „jeho ruce byly pevné - אמונה - ויהי ידיו אמונה“ (ve stejné poloze)⁸²³. V tomto případě jde o ruce Mojžíšovy, které předávaly vojsku sílu a moc přijatou od Hospodina. Velmi důležitý je v tomto případě sociální aspekt. Mojžíš sám by v zápase o Boží přítomnost a působení neobstál. Je třeba, aby mu Áron a Chúr, každý z jedné strany, podpírali ruce, aby vytrval s rukama nahoře až do západu slunce. Motiv solidarity a vzájemné pomoci v rámci společenství je jedním z hlavních motivů, spojených s pojmem אמונה.

V Deuteronomiu (32,4) je pojem אמונה doložen ve významu „věrný (Bůh) - אל אמונה“. Boží charakteristika v úvodu písně (אל אמונה⁸²⁴, אין ענל⁸²⁵, צדיק⁸²⁶, ישר⁸²⁷, משפט⁸²⁸, כל-דרךיו משפט⁸²⁸), stejně jako charakteristika lidu (דור עקש ופתלתל⁸²⁹, עם גבל ולא חכם⁸³⁰, דור תהפכות⁸³¹, לא-אמן⁸³²), je důležitým kontextem pro následující soudy, tresty a milost Boží vůči Izraeli. Uvedený kontext zdůrazňuje motiv spravedlnosti, věrnosti, spolehlivosti a čistoty Boží proti hříšnosti, zvrácenosti, tuposti, falši, potměšilosti a nemoudrosti lidu. Pojem אמונה lze v tomto kontextu vykládat jako Boží věrnost vůči Izraeli, stálost a pevnost jeho slibů a svědectví. I tento pojem lze převést do roviny mezilidských vztahů, podobně jako u předchozích zkoumaných pojmů. Pojem רחום bylo možno převést do roviny vztahu matky a dítěte a pojem חנון do roviny služebníka a jeho pána. Pojem אמונה lze převést do roviny vztahu muže a ženy. Tento vztah není v první řadě citový (i když ani to není vyloučeno), ale je to především vztah právní. Muž je vůči ženě (i dítěti) téměř neomezenou autoritou a úcta vůči němu je zcela bezpodmínečná. V rodině je to muž, kdo zodpovídá za její ekonomické a zejména duchovní zabezpečení. V obdobném vztahu je Bůh s Izraelem⁸³³. Bůh se zavazuje poskytnout ekonomické i duchovní zabezpečení Izraele a stejně jako pozemský muž, i on vyžaduje od své nevěsty - Izraele - naprostou věrnost a poslušnost. Ženy jsou nevěrné a opouští svého muže, ten však jejich manželem nikdy být nepřestane.

⁸²⁰ BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 157. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

⁸²¹ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965

⁸²² „Napínají svůj jazyk jako luk, klamem a ne pravdou se zmocňují země. Neboť jdou od zla ke zlu a ke mně se neznají, je výrok Hospodinův.“ (Jr 9,2).

⁸²³ Ex 17,12

⁸²⁴ „Bůh je věrný“

⁸²⁵ „bez podlosti“

⁸²⁶ „spravedlivý“

⁸²⁷ „přímý“

⁸²⁸ na všech jeho cestách je právo

⁸²⁹ pokolení pokřivené a potměšilé

⁸³⁰ „lid bláznivý a nemoudrý“

⁸³¹ „rod proradný“

⁸³² „bez věrnost“

⁸³³ Iz 63,16; Iz 64,7; Jr 3,4.19; Mal 1,6; Mal 2,10

Další motiv, provázející pojem אמונה, shodně se vyskytující také u předchozích zkoumaných pojmů חינוך a רחום, je motiv napodobování. Stejně jako je neotřesitelný věrný a stálý Bůh, má být věrný a ve víře pevný jeho lid, protože וְצַדִּיק בְּאֵמוּנָתוֹ⁸³⁴. Co znamená toto napodobování Boha a jaký by tedy měl věrný člověk být, jasně ukazují prorocké knihy i mudroslovná literatura.

Podle Prorockých knih tím, kdo činí אמונה, je Hospodin, jehož „odvěké úradky jsou věrná pravda“ (עֲצוֹת מִרְחֹק אֱמוּנָה אִמֶּן)⁸³⁵. Hospodin odplácí dobrem člověku i národu jeho věrnost a spravedlnost (וַיְהִי וְשִׁיב לְאִישׁ אֶת-צְדָקָתוֹ וְאֶת-אֱמָנָתוֹ)⁸³⁶. Velká perspektiva (בְּיוֹם הַחַיָּה)⁸³⁷ se otevírá spravedlivému národu, který Hospodinu zachovává věrnost (וְנִבְא גוֹי-צַדִּיק שֶׁמֶר אֱמָנִים)⁸³⁷. Přes uvedená zaslíbení byl však Izrael svému Bohu v průběhu dějin neustále nevěrný. Neposlouchal Hospodina (לֹא-שָׁמְעוּ בְּקוֹל יְהוָה אֱלֹהֵיוּ)⁸³⁸, nevolal po spravedlnosti (אִין-קִרָּא בְּצַדִּיק)⁸³⁹, nezastával se pravdy (וְאִין נִשְׁפָּט בְּאֱמוּנָה)⁸⁴⁰. Naopak doufal v nicotu (בְּטוֹחַ עַל-תִּהוֹ)⁸⁴¹, šalebně mluvil (וְדַבֵּר-שָׁוָא)⁸⁴², plodil trápení (הָרוּ עַמִּל)⁸⁴³ a rodil ničemnosti (וְהוֹלִיד אֶן)⁸⁴⁴. Přesto existovali lidé věrní a poctiví. Poctivě (בְּאֱמָנָה הֵם עֲשִׂים)⁸⁴⁵ jednali např. dělníci a dohlížitelé při velkých chrámových opravách v době Jóaše a Jóšijáše. Jednali בְּאֱמָנָה, a proto od nich nebylo požadováno vyúčtování stříbra, které jim bylo na práci poskytnuto⁸⁴⁵. A také v budoucnu se očekává návrat k Hospodinu (אֲרַשְׁתִּיד לִי)⁸⁴⁶ (בְּאֱמוּנָה וְנִדְעָתָ אֶת-יְהוָה...)⁸⁴⁶.

Ve Spisech se výraz אמונה vyskytuje nejčastěji v žalmech. Paralelně zde tento pojem provází pojmy חֶסֶד⁸⁴⁷, צְדָקָה⁸⁴⁸, צַדִּיק⁸⁴⁹, בְּרִית⁸⁵⁰ a מִשְׁפָּט⁸⁵¹. Obdobně jako v ostatních částech Tanachu, je také v knize Žalmů doložen pojem אמונה zejména ve vztahu k Hospodinu. Veškeré

⁸³⁴ „Spravedlivý bude žít pro svou věrnost.“ (Ab 2,4b)

⁸³⁵ Iz 25,1

⁸³⁶ „Hospodin odplatí každému za jeho spravedlnost a věrnost.“ (1S 26,23)

⁸³⁷ Iz 26,1-3

⁸³⁸ Jr 7,28

⁸³⁹ Iz 59,4

⁸⁴⁰ Iz 59,4

⁸⁴¹ Iz 59,4

⁸⁴² Iz 59,4

⁸⁴³ Iz 59,4

⁸⁴⁴ Iz 59,4

⁸⁴⁵ 2 Kr 12,15-16 a 22,7

⁸⁴⁶ „V onen den pro ně uzavřu smlouvu s polní zvěří a s nebeským ptactvem i se zeměplazy. Vymýtím ze země luk, meč i válku a dám jim uléhat v bezpečí. Zasnoubím si tě navěky, zasnoubím si tě spravedlností a právem, milosrdenstvím a slitováním, zasnoubím si tě věrností a poznáš Hospodina. V onen den odpovím, je výrok Hospodinův, odpovím nebesům a ona odpoví zemi, země pak odpoví obilím moštu a oleji a ony odpoví Jizreelu (to je Bůh rozsívá). Vsej je pro sebe do země, Neomilostněné budu milostiv, těm, kdo Nejsou-lid-můj, řeknu: "Tys můj lid", a on řekne: "Můj Bože!" (Oz 2,20-25)

⁸⁴⁷ Ž 33,4-5; Ž 40,11; Ž 36,6; Ž 88,12; Ž 89,3.25.34.50; Ž 92,3;

⁸⁴⁸ Ž 33,4-5; Ž 36,6-7; Ž 40,10-11; Ž 88,12-13

⁸⁴⁹ Ž 40,10-11; Ž 119,75

⁸⁵⁰ Ž 89,3-4; Ž 89,34-35

⁸⁵¹ Ž 33,4-5; Ž 36,6-7; Ž 119,30

jeho konání je, na rozdíl od konání lidského, věrně (וְכָל-מַעֲשָׂהוּ בְּאֱמוּנָה)⁸⁵². Hospodinova אמונה je tak rozlehlá, že se nejen dotýká nebes⁸⁵³, ale je v nich přímo zbudována obdobně jako Boží milosrdenství (רַחֲמֵי)⁸⁵⁴. Tato skutečnost vedla některé badatele k představě o jakési preexistentní אמונה, která jako božský základní řád, resp. harmonie, existovala v nebi ještě předtím než byla uskutečněna na zemi⁸⁵⁵. V židovské tradici byla obdobná existence přisuzována i jiným realitám, které však mají k pojmu אמונה velmi těsný vztah (např. Moudrost a Tóra). Moudrost byla původně vnímána jako magická praktika (příp. profese), chytrost, prozíravost nebo rozpoznávání řádů lidského života i dějin, později byla stále častěji chápána jako tajný řád světa, který je možné za určitých okolností odhalit⁸⁵⁶.

Víra, věrnost - אמונה, moudrost (bázeň před Hospodinem) a důvěrná znalost a poslušnost Boží vůle (příkázání), jsou v knize Žalmů nerozlučně spjaty. Všechna Hospodinova příkázání a svědectví jsou אמונה⁸⁵⁷. Jít cestou věrnosti (דְּרַךְ-אֱמוּנָה) znamená žít podle nich, tj. stavět si před oči „tvé (tj. Hospodinovy) soudy“ (מִשְׁפָּטֶיךָ)⁸⁵⁸, přimknout se k „tvým svědectvím“ (עֲדוּתֶיךָ)⁸⁵⁹, běžet „cestou tvých příkázání“ (דְּרַךְ-מִצְוֹתֶיךָ)⁸⁶⁰, důsledně dodržovat Hospodinova „nařízení“ (דְּרַךְ תִּקְוָה)⁸⁶¹, zachovávat „Zákon“ (תּוֹרַתְךָ)⁸⁶² a „příkázání“ (מִצְוֹתֶיךָ).

Ve Spisech je výraz אמונה ojediněle použit i ve zcela speciálním smyslu, a to o stálé úřední povinnosti (službě). V knihách Paralipomenon se v tomto významu užívá o službě vrátných (zmíněné v rámci informací v seznamu navrátilců z babylónského zajetí), kteří se usadili v Jeruzalémě⁸⁶³. Jejich stálá služba je označena výrazem בְּאֱמוּנָה. Užití výrazu אמונה pro označení jejich stálé služby odpovídá důležitosti této funkce. Důležitost a význam podtrhuje nejen užití zkoumaného pojmu, ale také starobylost tradice jejich funkce (pověření přímo od Davida a Samuela, kontinuita jejich služby při stanu setkávání a při chrámu apod.). Potvrzuje to i rozsah textů v Psané Tóře věnovaný jejich službě. Povinností ve stanu i v Božím domě je věnována nejdelší část zprávy. Označení jejich služby výrazem אמונה zdůrazňuje význam jejich služby a

⁸⁵² Ž 33,4

⁸⁵³ Ž 36,6

⁸⁵⁴ Ž 89,3

⁸⁵⁵ „Aus Ps 89,3 ist deutlich geworden, dass אמונה, bevor sie auf Erden verwirklicht ist, als göttliche Grundordnung im Himmel existierend gedacht werden kann...“ (JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. s. 200 ISBN 3-290-11259-4).

⁸⁵⁶ RAD, G.von., Wisdom in Israel. Přel. J.D. Martin. Orig. Weisheit in Israel. Trinity Press International, 1993, str. 34-52. ISBN: 1563380714.

⁸⁵⁷ „אמונה, אמונה - כל-מצוותיך אמונה - všechna tvá příkázání jsou pravda“ (Ž 119,86)

⁸⁵⁸ Ž 119,30

⁸⁵⁹ Ž 119,31.36

⁸⁶⁰ Ž 119,32

⁸⁶¹ Ž 119,33

⁸⁶² Ž 119,34

⁸⁶³ 1Pa 9,22.26.31; 2 Pa 31,18

zároveň zdůrazňuje osobní kvality služebníků, kteří nejen střežili prahy (vchody), ale měli i dozor nad chrámovým pokladem, zásobami a bohoslužebnými předměty.

4.4.3.2. Substantivum אֱמֶת

Substantivum אֱמֶת, je překládáno jako „hodnověrnost, jistota, pravda, stálost, spolehlivost“⁸⁶⁴, „Beständigkeit, Bestand, Zuverlässigkeit, Gewissheit, Sicherheit, Ehrlichkeit, Treue“⁸⁶⁵, „firmness, stability, faithfulness, fidelity, truth“⁸⁶⁶, „constantia, fidelitas, veritas“⁸⁶⁷, „הַפֶּךְ מִן שֶׁקֶר, אֱמֶת וְיִשְׁרָאֵל, דְּבַר נְכוּן וְנִאֱמָנוּת“⁸⁶⁸.

Význam substantiva אֱמֶת je velmi blízký adjektivu אֱמִינִי (Ž 31) a substantivu אֱמוּנָה. Jejich význam není totožný, vzájemný rozdíl však již nelze většinou přesně stanovit⁸⁶⁹. Slovem opačného významu k substantivu אֱמֶת není „lež“ (כִּזְבוּב), jak by se mohlo předpokládat na základě častého překladu pojmu אֱמֶת výrazem „pravda“. Překlad pojmu אֱמֶת ve smyslu „pravda“ je totiž do jisté míry problematický. Hebrejšтина fakticky nemá žádné speciální slovo pro „pravdu“. Neznamená to, že pojem „pravda“ vůbec nezná, neodlučitelně jej však spojuje s představou spolehlivosti, respektive jistoty⁸⁷⁰. Slovem opačného významu k pojmu אֱמֶת je שֶׁקֶר („klam, oklamání, zrada, klamný, zrádný, prodejný“)⁸⁷¹.

Substantivum אֱמֶת, nejběžnější forma slovesného kořene אִמַּן, se vyskytuje ve všech částech Psané Tóry. V Tóře se nevyskytuje příliš často, je doloženo pouze ve třech knihách, v Gn (6x), Ex (2x) a Dt (3x). Prorocké knihy (51x) a Spisy (65) oproti tomu užívají toto slovo velmi často. V Prorockých knihách je častější výskyt substantiva אֱמֶת v Zadních prorocích, ve Spisech je tento pojem nejčastěji doložen v exilních a poexilních žalmech (29x).

Věrnost (spolehlivost, poctivost, pravda) neodmyslitelně patří k Božímu charakteru, je atributem Boha⁸⁷². V kontextu formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 je nutné tento Boží

⁸⁶⁴ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965

⁸⁶⁵ GESENIUS, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin : Springer-Verlag, 1962. ISBN 3-540-02823-4

⁸⁶⁶ DAVIDSON, B. The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Michigan : Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1970, ISBN 0-310-39891-6.

⁸⁶⁷ LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981

⁸⁶⁸ המלון העברי המרכז, אברהם אבן שושן, Jerusalem : Sivan Press Ltd., 1972.

⁸⁶⁹ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4

⁸⁷⁰ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4

⁸⁷¹ PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965

⁸⁷² Ex 34,6 Ž 31,5; Jr 10,10

atribut uvést ve vztah k Hospodinově ochotě odpovědět na Mojžíšovu přímlovu v Ex 33,12-18⁸⁷³. Bůh zde ukazuje svou pravou přirozenost⁸⁷⁴ prostřednictvím obnovení smlouvy s Izraelem, a to i navzdory jejich hříchu se zlatým býčkem, jehož důsledkem měla být ztráta jejich pozice vyvoleného národa⁸⁷⁵. V Ex 34 je výpověď o Boží věrnosti vůči nevěrnému Izraeli doplněna souborem základních normativních soustav sinajské tradice. Tyto normativní systémy obsahují jasná pravidla a podmínky, za kterých bude smlouva mezi Bohem a lidem obnovena (Ex 34,8-26)⁸⁷⁶. V této souvislosti je charakteristika Božího jména z Ex 34,6-7 doplněna o pojetí Božího jména jako „Žárlivý“ (Ex 34,14), který není tolerantní vůči žádnému porušení (ani kompromisu) závazku Izraele vůči němu. Hospodinova věrnost vůči Izraeli je tak spojena se silným smyslem pro mravní integritu lidu⁸⁷⁷.

Psaná Tóra popisuje Boží נאמן i na jiných místech, často jako vlastnost, která je věčná⁸⁷⁸, sahá až do mraků⁸⁷⁹ a odlišuje Boha od nespolehlivých pohanských bůžků. Jejím důsledkem je Boží pravdivé jednání. Bůh soudí podle pravdy⁸⁸⁰, sesílá pravdu⁸⁸¹ a jeho slova jsou pravdivá⁸⁸².

⁸⁷³ Mojžíš řekl Hospodinu: "Hleď, ty mi říkáš: Vyved' tento lid. Ale nesdělil jsi mi, koho chceš se mnou poslat, ačkoli jsi řekl: »Já tě znám jménem, našel jsi u mne milost.« Jestliže jsem tedy nyní u tebe našel milost, dej mi poznat svou cestu, abych poznal tebe a našel u tebe milost; pohleď, vždyť tento pronárod je tvůj lid." Odvětil: "Já sám půjdu s vámi a dám vám odpočinutí." Mojžíš mu řekl: "Kdyby s námi neměla být tvá přítomnost, pak nás odtud nevyváděj! Podle čeho jiného by se poznalo, že jsem u tebe našel milost já i tvůj lid, ne-li podle toho, že s námi půjdeš; tím budeme odlišeni, já i tvůj lid, od každého lidu na tváři země." Hospodin Mojžíšovi odvětil: "Učiním i tuto věc, o které mluvíš, protože jsi u mne našel milost a já tě znám jménem." I řekl: "Dovol mi spatřit tvou slávu!" (Ex 33:12-18)

⁸⁷⁴ Tato zkušenost vyvoleného národa je dobře vyjádřena i v textech Nového zákona (např. „Jste-li nevěrní, on zůstává věrný, neboť nemůže zapřít sám sebe.“ 2 Tim 2,13).

⁸⁷⁵ skvělý anglicky

⁸⁷⁶ „Mojžíš rychle padl na kolena tváří k zemi, klaněl se a řekl: "Jestliže jsem, Panovníku, našel u tebe milost, putuj prosím, Panovníku, uprostřed nás. Je to lid tvrdší; promiň nám však vinu a hřích a přijmi nás jako dědictví." Hospodin odpověděl: "Hle, uzavírám s vámi smlouvu. Před veškerým tvým lidem učiním podivuhodné věci, jaké nebyly stvořeny na celé zemi ani mezi všemi pronárody. Všechny lid, uprostřed něhož jsi, uvidí Hospodinovo dílo; neboť to, co já s tebou učiním, bude vzbuzovat bázeň. Bedlivě dbej na to, co ti dnes přikazuji. Hle, vypudím před tebou Emorejce, Kenaance, Chetejce, Perizejce, Chivejce a Jebúsejce. Dej si pozor, abys neuzavíral smlouvu s obyvateli té země, do které vejdeš, aby se nestali uprostřed tebe léčkou. Proto jejich oltáře pobožte, jejich posvátné sloupy roztříšíte a jejich posvátné kůly pokácíte. Nebudeš se klanět jinému bohu, protože Hospodin, jehož jméno je Žárlivý, je Bůh žárlivě milující. Neuzavřeš smlouvu s obyvateli té země. Budou se svými bohy smilnit a svým bohům obětovat a tebe pozvou, abys jedl z jejich obětního hodu; a ty budeš brát z jejich dcer manželky pro své syny a jejich dcery budou se svými bohy smilnit a svádět tvé syny, aby smilnili s jejich bohy. Nebudeš si odlévat sochy bohů. Budeš dbát na slavnost nekvašených chlebů. Sedm dní budeš jíst nekvašené chleby, jak jsem ti přikázal, ve stanovený čas v měsíci ábíbu; neboť v měsíci ábíbu jsi vyšel z Egypta. Všechno, co otvírá lůno, bude patřit mně, i každý samec z prvního vrhu tvého stáda, skotu i bravu. Osla, který se narodil jako první, vyplatíš ovci; jestliže jej nevyplatíš, zlomíš mu vaz. Vyplatíš každého svého prvorozeného syna. Nikdo se neukáže před mou tváří s prázdnou. Šest dní budeš pracovat, ale sedmého dne odpočineš; i při orbě a při žni odpočineš. Budeš slavít slavnost týdnů, prvních snopků pšeničné žně, a slavnost sklizně na přelomu roku. Třikrát v roce se každý z vás, kdo je mužského pohlaví, ukáže před Pánem Hospodinem, Bohem Izraele. Vyženu před tebou pronárody a rozšířím tvé pomezí. Nikdo nebude žádativ tvé země, když se půjdeš třikrát v roce ukázat před Hospodinem, svým Bohem. Nebudeš porážet dobytče tak, aby krev mého obětního hodu vytekla na něco kvašeného. Nebudeš přechovávat přes noc do rána nic z oběti při slavnosti hodu beránka. Prvotiny raných plodů své role přineseš do domu Hospodina, svého Boha. Nebudeš vařit kůzle v mléku jeho matky." (Ex 34,8-26)

⁸⁷⁷ GEMEREN van, W.A. New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. ISBN 0-85364-840-9.

⁸⁷⁸ „... Hospodinova věrnost je věčná! Haleluja“ (Ž 117,2)

⁸⁷⁹ Hospodine, chci ti mezi lidmi vzdávat chválu, mezi národy ti budu zpívat žalmy; vždyť tvé milosrdenství nad nebe sahá, až do mraků tvoje věrnost.“ (Ž 108,4-5)

⁸⁸⁰ Ž 96,13

⁸⁸¹ Ž 57,4

Boží pravda znamená láskyplnou péči o člověka, ale i nesmiřitelnost vůči hříchu (a z ní plynoucí tresty)⁸⁸³. Důsledně domyšleno, pravda není pouze atributem Boha, pravda je Bůh sám. Bůh je pravda, cesta a život⁸⁸⁴.

Nejen Bůh, ale i Boží zákon a jeho přikázání jsou אמת⁸⁸⁵. „Věčně spravedlivá je tvá spravedlnost, tvůj Zákon je pravda“⁸⁸⁶. „Ty jsi, Hospodine, blízko, všechna tvá přikázání jsou pravda“⁸⁸⁷. To, co je hlavní v Božím slovu je pravda, každý soud Boží spravedlnosti je věčný. Žalmista v těchto textech nepoužívá pojem אמת jako opositum k nepravdivému (lež), ale jeho užitím vyjadřuje, že „mají charakter důvěryhodného a spolehlivého jsoucna pro ten lid, který na nich založil svůj život“⁸⁸⁸.

Člověk by měl na pravdu (věrnost) Otce odpovídat věrností syna. Na věrnost Boha – Pána (אדון – vlastník, manžel) odpovídá chováním věrné snoubenky⁸⁸⁹. V praxi se však více projevovala nevěrnost vůči Bohu a jeho smlouvě⁸⁹⁰, neposlušnost vůči zákonu, neplnění příkazů, rozvrat v mezilidských vztazích⁸⁹¹ a všeobecná destrukce člověka. Ani poté však Hospodin svou smlouvu nezrušil. Stále znovu opakované pokání lidu a obnovování smlouvy je toho jasným důkazem.

Schopností být věrný (spolehlivý, poctivý a pravdivý) je vybaven i člověk⁸⁹², jak dokládá příklad praotce Abrahama, Mojžíše a později Davida⁸⁹³ i Chizkijáše⁸⁹⁴. To neznamená, že by tyto

⁸⁸² Ž 119,89; Iz 40,8

⁸⁸³ Ž 54,5

⁸⁸⁴ Obdobně užito v Janově evangeliu (14:6) o Ježíši Kristu. („Ježíš mu odpověděl: „Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otci než skrze mne“).

⁸⁸⁵ Ž 119, 142

⁸⁸⁶ Ž 119,151

⁸⁸⁷ Ž 119,160

⁸⁸⁸ GEMEREN van,W.A. New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. ISBN 0-85364-840-9.

⁸⁸⁹ Oz 2,22

⁸⁹⁰ Např. Ozeáš zahajuje svou hlavní obžalobu Izraele slovy: „Slyšte slovo Hospodinovo, synové izraelští! Hospodin vede při s obyvateli země, protože není věrnost (emet) ani milosrdenství (רַחֲמִים) ani poznání (daat) Boha v zemi. Kletby a přetvářka, vraždy a krádeže a cizoložství se rozmohly, krveprolití stíhá prolitou krev.“ (Oz 4:1-2); obdobně Nehemjáš se Bohu přiznává: „Ty jsi spravedlivý ve všem, co na nás přišlo, neboť jsi jednal věrně, kdežto my jsme si počínali svévolně.“ (Neh 9:33).

⁸⁹¹ Jer 9,2-8; Př 20,6

⁸⁹² "Požehnan bud' Hospodin, který podle svého slova dal odpočinutí Izraeli, svému lidu. Nezapadlo ani jedno ze všech dobrých slov, která mluvil skrze svého služebníka Mojžíše. Kéž je Hospodin, náš Bůh, s námi, jako byl s našimi otci! Necht' nás neopouští a neodvrhne! Necht' nakloní naše srdce k sobě, abychom chodili po všech jeho cestách a dodržovali jeho přikázání, nařízení a práva, která přikázal našim otcům. A necht' jsou tato má slova, kterými jsem prosil o smilování před Hospodinem, blížká Hospodinu, našemu Bohu, ve dne i v noci, aby zjednával den co den právo svému služebníku i právo Izraeli, svému lidu, aby poznaly všechny národy země, že Hospodin je Bůh; není žádný jiný. Vaše srdce bud' cele při Hospodinu, našem Bohu, abyste se řídili jeho nařízeními a dodržovali jeho přikázání tak jako dnes." (1 K 8,56-61)

⁸⁹³ Šalomoun odvětil: "Ty jsi prokazoval velké milosrdenství svému služebníku, mému otci Davidovi, a on před tebou chodil věrně, spravedlivě a se srdcem upřímným vůči tobě. Toto velké milosrdenství jsi mu zachoval a dal jsi mu syna, který sedí na jeho trůnu, jak je tomu dnes. (1 K 3,6)

⁸⁹⁴ "Ach, Hospodine, rozpomeň se prosím, že jsem chodil před tebou opravdově a se srdcem nerozděleným a že jsem činil, co je dobré v tvých očích." A Chizkijáš se dal do velikého pláče" (2 Kr 20,3). „Tak to učinil Chizkijáš v celém Judsku. Činil, co bylo dobré, správné a pravdivé před Hospodinem, jeho Bohem. Při celém, díle, které začal pro službu v domě Božím a pro zákon a přikázání, dotazoval se svého Boha; činil je celým svým srdcem a dílo se mu dařilo.“ (2 Pa 31,20) "Ach, Hospodine, rozpomeň se prosím, že jsem chodil před tebou opravdově a se srdcem nerozděleným a že jsem činil, co je dobré v tvých očích." A Chizkijáš se dal do velikého pláče.“ (Iz 38:3).

velké postavy Psané Tóry nebyli lidé hříšní. Všichni se však snažili „dosáhnout kvality věrného života, který by byl příjemný Bohu“⁸⁹⁵. Snažili se napodobovat Boží kvalitu אֱמֻנָה bezvýhradnou a věrnou službou Hospodinu⁸⁹⁶. U člověka se totiž kvalita אֱמֻנָה projevuje věrností smlouvě a poslušností Božímu zákonu a přikázáním⁸⁹⁷. Kvalita אֱמֻנָה se tímto způsobem stává nejen podstatou vztahů k Bohu, ale i podstatou všech mezilidských vztahů⁸⁹⁸.

Pravdivá by měla být lidská slova (např. královna ze Sáby uznala, že zpráva, kterou slyšela o moudrosti Šalomounově, byla pravdivá - אֱמֻנָה הִיא הַדְּבָר)⁸⁹⁹. Teprve na základě pravdivých zjištění by se měly konat soudy. To je výslovně zmiňováno např. v případech modloslužby, kde jde o hrdelní zločin - rozsudek má být vykonán pouze tehdy „bude-li to jistá pravda že se taková ohavnost ve tvém středu stala“⁹⁰⁰ (srov. „bude-li to jistá pravda, že byla spáchána v Izraeli taková ohavnost“)⁹⁰¹. Obdobně pečlivé zkoumání má být provedeno, i když je zkoumána nevěrnost ženy vůči muži (např. Dt 22,13-21)⁹⁰².

⁸⁹⁵ GEMEREN van, W.A. New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. ISBN 0-85364-840-9.

⁸⁹⁶ „Bojte se tedy Hospodina a služte mu bezvýhradně a věrně. Odstraňte božstva, kterým vaši otcové sloužili za řekou Eufratem a v Egyptě, a služte Hospodinu. Jestliže se vám zdá, že sloužit Hospodinu je zlé, vyvolte si dnes, komu chcete sloužit: zda božstvům, kterým sloužili vaši otcové, když byli za řekou Eufratem, nebo božstvům Emorejců, v jejichž zemi sídlíte. Já a můj dům budeme sloužit Hospodinu.“ Lid odpověděl: „Jsme daleci toho, opustit Hospodina a sloužit jiným bohům! Naším Bohem je přece Hospodin. On nás i naše otce vyvedl z egyptské země, z domu otroctví. On činil před našimi zraky ta veliká znamení, opatroval nás na celé cestě, kterou jsme šli, i mezi kdekým lidem, skrze nějž jsme procházeli. Hospodin zapudil od nás každý lid, i Emorejce sídlící v zemi. Také my budeme sloužit Hospodinu. On je náš Bůh.“ Tu řekl Jozue lidu: „Nebudete moci sloužit Hospodinu, neboť on je Bůh svatý. Je to Bůh žárlivý, nepromine vám vaše nevěrnosti a hříchy. Jestliže opustíte Hospodina a budete sloužit cizím bohům a odvrátíte se, zle s vámi naloží a skoncuje s vámi, ač vám předtím učinil mnoho dobrého.“ Lid Jozuovi odpověděl: „Nikoli. Budeme sloužit jen Hospodinu!“ Nato Jozue vyhlásil lidu: „Budete svědky sami proti sobě, nedodržíte-li své rozhodnutí, že budete sloužit Hospodinu.“ Odpověděli: „Ano, budeme svědky.“ Jozue pokračoval: „Odstraňte tedy cizí božstva, která jsou mezi vámi, a přikloňte se srdcem k Hospodinu, Bohu Izraele.“ Lid řekl Jozuovi: „Budeme sloužit Hospodinu, svému Bohu, a jeho budeme poslouchat.“ I uzavřel Jozue onoho dne v Šekemu smlouvu s lidem a vydal mu nařízení a právní ustanovení (Jozue 24,14-25).

⁸⁹⁷ Ž 119,151; Ž 119,142; Ž 119,151

⁸⁹⁸ Ž 51,6; Ex 20,16 Dt 5,20

⁸⁹⁹ 1 Kr 10,6

⁹⁰⁰ „...Budeš pátrat a zkoumat a dobře se vyptávat; bude-li to jistá pravda, že se taková ohavnost ve tvém středu stala, úplně vybijíš obyvatele toho města ostřím meče, zničíš je ostřím meče jako klaté, i všechno, co je v něm, i jeho dobytek“ (Dt 13,13-16)

⁹⁰¹ „Vyskytne-li se u tebe v některé z tvých bran, které ti Hospodin, tvůj Bůh, dává, muž nebo žena, kteří by se dopustili toho, co je zlé v očích Hospodina, tvého Boha, přestoupili by jeho smlouvu a odešli sloužit jiným bohům a klanět se jim, slunci nebo měsíci anebo celému nebeskému zástupu, což jsem nepřikázal, a bude-li ti to oznámeno nebo o tom uslyšíš, dobře si to prošetříš. Bude-li to jistá pravda, že byla spáchána v Izraeli taková ohavnost, vyvedeš toho muže nebo tu ženu, kteří se dopustili té zlé věci, ke svým branám a toho muže nebo tu ženu budete kamenovat, dokud nezemřou...“ (Dt 17,3-5)

⁹⁰² „Když si muž vezme ženu a vejde k ní, ale pak ji bude nenávidět, obviní ji ze špatnosti a bude o ní roznášet zlou pověst tím, že bude říkat: „Vzal jsem si tuto ženu, přiblížil jsem se k ní, ale zjistil jsem, že není panna“, tedy otec té dívky a její matka přinesou důkaz dívčina panenství do brány ke starším města. Otec té dívky řekne starším: „Tomu muži jsem dal za ženu svou dceru, ale on ji teď nenávidí. Hle, obviňuje ji ze špatnosti a říká: Zjistil jsem, že tvoje dcera nebyla panna. Tady je důkaz panenství mé dcery.“ A rozprostřou roušku před staršími města. I vezmou starší toho města onoho muže a ztrestají ho. Dají mu pokutu sto šekelů stříbra a předají je otci té dívky, protože roznášel zlou pověst o izraelské panně. Ta zůstane jeho ženou. Po celý svůj život ji nesmí propustit. Jestliže však byla ta řeč pravdivá a u té dívky nebylo shledáno, že je panna, tedy vyvedou dívku ke vchodu do domu jejího otce, mužové jejího města ji ukamenují a zemře, neboť tím, že smilnila v domě svého otce, dopustila se v Izraeli hanebnosti. Tak odstraníš zlo ze svého středu.“ (Dt 22:13-21).

Výraz אָמַת je v textech Psané Tóry často uváděn v souvislosti s dalšími, z hlediska této práce stěžejními pojmy, které se vzájemně doplňují a obohacují. Největší význam mají pojmy חַסֵד (láska, stálost, otcovská dobrota vůči národu smlouvy), צְדָקָה (spravedlnost) a מִשְׁפָּט (právo). Nejčastěji, jak v náboženské tak v profánní rovině, je doloženo spojení אָמַת a חַסֵד. Kvalita חַסֵד je zpravidla uváděna na prvním místě (opačně pořadí je výjimkou „ שְׁמַעוּ דְבַר-יְהוָה בְּנֵי יִשְׂרָאֵל בִּי רֵיב, וְתַתּוּ אָמַת לְיַעֲקֹב חַסֵד „⁹⁰³ a „ לִיְהוָה עִם-יְוֹשְׁבֵי הָאָרֶץ-בִּי אִי-אָמַת וְאִי-חַסֵד וְאִי-דַעַת אֱלֹהִים בְּאָרֶץ לְאַבְרָהָם „⁹⁰⁴), protože v těchto spojeních je hlavní důraz položen na pojem חַסֵד, který je pojmem אָמַת modifikován⁹⁰⁵.

Z hlediska tématu této práce je nejdůležitější porovnání obsahu a vzájemného vztahu pojmu אָמַת a pojmu רַחוּם (Ex 34,6). Přesto, že napodobování Boha je fundamentálním principem starozákonní⁹⁰⁶ i novozákonní tradice⁹⁰⁷, lze doložit, že napodobování Božího רַחוּם není v lidských silách (viz. odd. této kapitoly, věnovaný rozboru tohoto pojmu). Vlastnost respektive kvalita, obsažená v Boží kvalitě רַחוּם, ochraňuje existenci Izraele mocí, která je pro člověka nenapodobitelná. Člověk je v této ochraně své existence schopen napodobovat Boha pouze v rovině אָמַת, která je však v určitém slova smyslu zahrnuta v pojmu רַחוּם. Hospodin může být רַחוּם a אָמַת. Člověk v pravém slova smyslu může být pouze אָמַת.

Výraz אָמַת v závěru formule pravděpodobně neznamená žádnou specifickou vlastnost nebo znak subjektu. Označuje spíše osvědčení, že předchozí kvality jsou pevné, pravdivé a hodné důvěry. A obdobně i o člověku, k němuž je toto slovo vztaženo, neznamená pouze jednu jeho kvalitu, nýbrž celou jeho existenci, v níž se realizují lidská milost, milosrdenství a dobrota.

⁹⁰³ „Slyšte slovo Hospodinovo, synové izraelští! Hospodin vede při s obyvateli země, protože není věrnost ani milosrdenství ani poznání Boha v zemi.“ (Oz 4,1)

⁹⁰⁴ „...prokážeš věrnost Jákobovi, milosrdenství Abrahamovi...“ (Mi 7,20)

⁹⁰⁵ JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. ISBN 3-290-11259-4

⁹⁰⁶ Nejznámější vyjádření této skutečnosti je obsaženo v Lv 19,2: "Mluv k celé pospolitosti Izraelců a řekni jim: Buďte svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý."

⁹⁰⁷ „Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,48). „Jednejte podle mého příkladu, jako já jedním podle příkladu Kristova“ (1 Kor 11,1).

4.5. Závěrečné zhodnocení sémanticko-teologické analýzy zkoumaných pojmů

Závěrem této kapitoly lze říci, že význam jednotlivých zkoumaných pojmů formule milosti Ex 34,6a (חַוִּים, חַנוּן, חֶסֶד, אֱמֶת) není jednoznačný. Do jisté míry tyto pojmy označují navzájem něco zcela jiného a nelze je užívat jako synonyma. Do určité míry se však svým obsahem překrývají a jejich obsah je často modifikován pojmy, které stojí v jejich nejtěsnějším kontextu.

Vývoj mohl probíhat tak, že abstraktní pojem (kvalita Boží nebo lidská) prošel komplikovaným vývojem, až došlo k její personifikaci (to by mohl být Hospodinův dvůr, ke kterému mluví při stvoření). Nelze také vyloučit, že pohanská božstva a kultury, s nimiž se Izraelci museli vyrovnávat, měly bohy a bohyně, které zastávaly různé funkce. Izraelci z nich vytvořili atributy Boží. Domnívám se, že v této souvislosti není význam a vliv okolních náboženství na náboženské představy Izraele stále ještě dostatečně prozkoumán ve všech souvislostech (teologických i historických).

Za nejednoznačný lze označit nejen význam a vývoj pojmů, ale rovněž účel a smysl zařazení zkoumaných pojmů v textu zkoumané formule (Ex 34,6-7). Podle mého názoru měla na vznik a utváření formule největší vliv snaha vyložit Boží jméno (יְהוָה). To bylo vyloženo pojmy, které jsou známy ze základních formulí milosti, tj. pojmy חַוִּים, a חַנוּן. Nejednoznačnost těchto pojmů vedla pravděpodobně tvůrce formule v Ex 34,6-7 k jejímu dalšímu podrobnějšímu výkladu. V takovém případě by zde byla vykládána základní formule חַוִּים a חַנוּן, v níž by pojem חַוִּים byl vykládán pojmem אֱמֶת (tedy to, co je pro člověka z kvality חַוִּים pochopitelné a napodobitelné vyjadřuje kvalita אֱמֶת). Pojem חַנוּן je obdobně vykládán pojmem חֶסֶד. Pojem אֱמֶת אֱפִים tvoří střed a vztahuje se k výkladu obou pojmů. Oba výklady jsou poté doplněny ještě dalším bližším určením. Pojem חַוִּים je rozvinut textem „avšak viníka nenechává bez trestu, stíhá vinu otců na synech i na vnucích do třetího a čtvrtého pokolení“ (Ex 34,7). Pojem חַנוּן je dále interpretován textem „který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hříchy“ (Ex 34,6b). Spojením všech zmíněných interpretací vznikl ojedinělý výklad Božího jména, který dokázal spojit představu transcendentního a imanentního Boha, stejně tak jako představu Boha nanejvýš milostivého a spravedlivého.

Závěrem lze říci, že formule milosti a spravedlnosti je výkladem pojmu, který je uveden v jejím úvodu a tím je vlastní jméno Boží (יְהוָה). Do češtiny je toto jméno překládané jako „Hospodin“ a v samotné Bibli je kromě uvedeného výkladu vysvětleno jako „אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֶהְיֶה“⁹⁰⁸.

⁹⁰⁸ „Já jsem ten, který jsem“ (Ex 3,14).

Detailní zkoumání (i výklady) tohoto Božího jména probíhá od biblických časů až dodnes. Zachycení vývoje jeho výkladu by zajisté bylo zajímavé, avšak z hlediska tématu této práce je irelevantní. V mé práci je nezbytné zmínit pouze závěr, ke kterému mnozí, zejména současní, teologové dospěli. Tímto závěrem je tvrzení, že יהוה neodkazuje ani na objekt, ani na určitou vlastnost nebo vztah, nýbrž „označuje základ spásného dění, vyznávaný s díkyčiněním a chválou.... shrnuje ve zkratce osvobozující spásitelné jednání Boží vůči národu a ujištění o nedisponovatelné, ale stále blízké a pomáhající přítomnosti Boha, je možno je vyložit spíše narativním než ontologickým způsobem: dějiny událostí objasňují historicky stálou identitu toho, o němž pojednávají, a on sám je zárukou jejich pravdivosti. Tak jsou vždy novým podkladem poznání, že Bůh exodu se – i za změněných podmínek historické zkušenosti – projevuje jako osvoboditel.“⁹⁰⁹ Z hlediska této práce, jak bude patrné z výkladu slovního kořene חרר, by bylo v této formulaci výstižnější užít místo označení „osvoboditel“ pojem „slitovník“. Tento pojem, jak bude doloženo dále, v sobě zahrnuje odkaz jak na vysvobození z egyptského otroctví, tak na všechna následující osvobození vyvoleného lidu, včetně odkazu na stále Bohem dávanou a stále Izraelem ztrácenou zaslíbenou zemi.

Boží jméno v Psané Tóře: „Já jsem ten, který jsem“ není pouze konstatováním, že Bůh je a že má vlastní jméno. Přináší současně zvěst o tom, že na jedné straně Bůh vždy byl a bude tajemstvím (proto se Bůh Izraele brání zobrazení, varuje před zneužitím svého jména apod.), na druhé straně, že zde vždy byl a bude pro člověka. „Co Bůh 'je', to se projevuje v tom, jak se jmenuje. 'Být' znamená ve Starém zákoně nikoliv 'být pro sebe', nýbrž spíše 'zde (přítomně) být', nebo dokonce 'projevovat se jako pomocník'. Tak by mohlo jméno 'On je' vyjadřovat jednak dík člověka za to, že Bůh zasáhl, jednak i naději a důvěru, že Bůh znovu prokáže svou náklonnost. Z druhé strany se Bůh představuje tak, jak chce být sám chápán: ze svých činů. Skutečnost tohoto Boha je, již podle jména, jeho působnost“⁹¹⁰.

⁹⁰⁹ RAHNER, K. VORGRIMLER, H. Teologický slovník. Přel. F. Jirsa. Praha : Zvon, 1966. s. 113. Orig.: Kleines theologisches Wörterbuch. ISBN 80-7113-088-5.

⁹¹⁰ WALDENFELS, H. Kontextová fundamentální teologie. Přel. M. Kolářová, P. Kolář, L. Holý, V. Slezák, M. Voplakal. Praha : Vyšehrad, 2000. s. 123-124. Orig.: Kontextuelle Fundamentaltheologie. ISBN 80-7021-407-4.

5. SOCIÁLNĚ ETICKÉ NORMY SINAJSKÉ TRADICE VE VZTAHU K OBSAHU FORMULE MILOSTI A SPRAVEDLNOSTI

Před vymezením vztahu sociálně etických norem k formulí milosti a spravedlnosti se zmíním o předmětu sociální etiky vůbec, resp. sociální etiky jako teologické disciplíny. Tématem sociální etiky je sociální skutečnost jako společenská povaha člověka. Podstata této sociální skutečnosti neboli společnosti spočívá ve vzájemném působení mezi jednotlivci, kteří tuto společnost tvoří. Má se na mysli trvalé a pravidelné působení, vytvářející objektivní oblast sociální skutečnosti, mající institucionální charakter, nikoliv interakce jen náhodně a krátce působící, či subjektivně podmíněné⁹¹¹.

Předmětem etiky jsou normy (pravidla) lidského jednání. Pro konkrétně určené jevy ve společnosti a jednání či chování jsou stanovena ve společnosti závazná pravidla, představující základní direktivy pro chování jednotlivce, považované za souladné s etickými normami. Vytvářejí se tak pravidla individuální etiky, která se v důsledku interakční povahy chování jedinců v lidské společnosti stávají současně pravidly společenskými, platnými ve společnosti jako celku. Jsou společností přijata, stávají se sociálně etickými ve smyslu celospolečenské platnosti a řídí se jimi společnost jak z hlediska interaktivního chování jednotlivců, tak z hlediska chování společnosti a jejích institucí. Z tohoto hlediska se etika člení na individuální etiku (normy vztahované k osobní odpovědnosti jednotlivce, k motivům jeho jednání a k jeho postojům) a sociální etiku (chování jednotlivců současně probíhá v interakci, tedy v sociálním kontextu, ve společenských vztazích v dané společnosti). Sociální etika pak představuje morální hodnocení sociální skutečnosti, tedy určitého společenského útvaru (např. národa nebo obyvatel určité země), v němž jsou vytvořena a uznána ustálená pravidla. V rámci sociální etiky se posuzují vztahy a systémy pravidel z hlediska základních etických kritérií. Z toho plyne, že sociální etika se týká určitých společenských útvarů tvořících příslušný celek, zpravidla institucionálně uspořádaný. Individuální etika představuje soubor mravních pravidel (mravních v nejširším slova smyslu) vymezujících požadavky na chování

⁹¹¹ „Hranici vlastní sociální skutečnosti můžeme patrně vidět tam, kde vzájemné působení osob nezáleží na jejich subjektivním stavu či jednání, nýbrž vytváří objektivní útvar, který má určitou nezávislost na jednotlivých osobách, které se na něm podílejí. Všude tam, kde došlo k sjednocení, jehož formy trvají, i když jednotliví členové odcházejí a noví přicházejí..... tam, kde je soubor znalostí a mravních obsahů života, které se účastí jednotlivců ani nezvětšují ani nezmenšují, které se staly v jistém smyslu podstatnými.....tam, kde právo, mravy, styk mezi lidmi nabyly forem, jimž se podřizuje a musí podřizovat každý, kdo vstupuje do určitého prostorového soužití s druhými – všude tam je společnost. Všude tam se vzájemné působení zpevnilo v útvar...“ ANZENBACHER, A. Křesťanská sociální etika. Úvod a principy. I. vyd. Přel. K. Šprunk. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. s. 8. ISBN 80-7325-030-6.

jednotlivce a jeho odpovědnost. Jestliže chování jednotlivce probíhá v rámci daného společenského útvaru, a tedy v rámci interakce, je tím dáno, že individuální a sociální etika je vždy v životě člověka a společnosti (v níž člověk žije) vzájemně propojena. Život jednotlivce v tomto případě nemůže probíhat izolovaně od daných sociálních jevů a kontextů. Lze říci, že život každého jednotlivce je sociálně podmíněný, probíhá v kontextu bytí společnosti a tedy v sociálních kontextech. V tomto pojetí tvoří vzájemně propojené požadavky individuálně etické a sociálně etické podmínky sine qua non pro existenci morálně spravedlivé společnosti jako celku a pro morálně tomu odpovídajícímu chování jednotlivců v jejich vzájemných vztazích v rámci této společnosti.

Sociální etiku z hlediska starozákonního lze vymezovat a chápat pouze prostřednictvím výpovědí starozákonních a dalších textů, na něž je v předchozích částech této práce poukazováno. Podle Šimona Spravedlivého, jednoho z posledních členů Velkého shromáždění, „spočívá svět na třech věcech : na Tóře, na bohoslužbě a na konání skutků milosrdenství“⁹¹².

První z těchto věcí - Tóra - je základním židovským učením, které „podává věroučný návod, podle něhož se jedinec učí uspořádat život prostřednictvím náboženských hodnot“⁹¹³. Bez tohoto učení by podle židovské tradice nebyl žádný důvod pro existenci světa⁹¹⁴: „Velká je Tóra a kdyby jí nebylo, nebylo by ani nebes, ani země, neboť je řečeno: Kdyby ve dne v noci netrvala má smlouva, nestanovil bych ani zákony nebes a země“⁹¹⁵. Tzn., kdyby nebylo Tóry, v níž stojí psáno: Kniha tohoto zákona ať se nevzdálí z tvých úst. Rozjímej nad ní ve dne v noci“⁹¹⁶, nebylo by ani tohoto světa“⁹¹⁷. Stejný význam jako pro svět má Tóra i pro existenci Židů, kteří „byli nejenom opatrovateli bible, ale právě v tom nejvlastnějším smyslu lidem bible... protože nejenom tuto knihu opatrovali, ale rovněž s ní žili, a byl-li to poklad, jenž jim byl svěřen, také jej v magickém vztahu proměňovali a stavěli do stále nových světél, v nichž se Kniha stala jedním ze základních prvků, ba dokonce základním prvkem jejich existence jako lidu. Lze říci, že tato Kniha ve smyslu světové historické funkce tento lid vytvořila, že však sama pod jeho rukama neprodělala méně proměn, než on sám“⁹¹⁸.

Pravidla Tóry, která formovala jednotlivce i společnost, lze rozdělit na dva základní typy. Jedním jsou pravidla určující vztahy mezi lidmi a Bohem, druhými jsou pravidla formující vztahy a chování mezi lidmi navzájem. Rozdíl mezi nimi je podle židovské tradice pouze ten, že „když

⁹¹² Pirkej avot 1,2

⁹¹³ BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 17. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5

⁹¹⁴ Nedarim 32a

⁹¹⁵ Jr 33,25

⁹¹⁶ Joz 1,8

⁹¹⁷ NOSEK, B. Pirkej Avot. Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem. Praha : Sefer, 1994. s. 24. ISBN 80-900895-7-7.

⁹¹⁸ ŠOLEM, G. Lid Knihy. Židovská ročenka. Praha : ŽNO, 1981/82. s. 7.

někdo poruší pravidlo, vztahující se k soužití se svými bližními (což jsou všichni lidé), poruší tím zároveň i pravidlo vztahující se k Bohu“⁹¹⁹. Podle této tradice obsahuje Tóra 613 pravidel a přikázání; 365 negativně formulovaných, která určují co se nemá dělat a 248 pozitivních, která přikazují co se dělat má. Tato pravidla a přikázání definují řádný život ve vztahu k bližním i k Bohu.

Krátká i obsáhlejší shrnutí základních právně-náboženských principů chování k Bohu i člověku lze nalézt v celé Psané Tóře. Zcela zásadním a základním ustanovením jsou již výše zmíněná ustanovení uvedená, v Lv 19,18; Dt 6,5⁹²⁰ a v dekalogu. Židovská tradice mimo to zdůrazňuje shrnutí univerzálních lidských zákonů: „sedm přikázání synů Noemových“, která nařizují zřízení soudů, zakazují rouhání, modlářství, incest a cizoložství, vraždu, krádež a požívání masa ze živého zvířete. Nejobsáhlejší shrnutí právně-náboženských principů je doloženo v nejrozsáhlejším souvislém úseku Pentateuchu (Ex 19,1 až Nu 10,10), který je označován jako sinajské tradice: dekalog (Ex 20,1-7), Kniha smlouvy (Ex 20,22-23,19), kultický dekalog (Ex 34,10-26) a Zákon svatosti (Lv 17-26). K této sinajské tradici, jak již bylo v úvodu této práce řečeno, patří sociálně etické normy, jejichž zařazení v textech této tradice je analyzováno v další části této kapitoly.

Bohoslužba, druhý pilíř na kterém podle Šimona Spravedlivého stojí svět, označovala v židovské tradici práci, kterou se člověk podílí na Božím stvoření, práci otroků, bohoslužbu a podle některých výkladů i „obecné plnění všech příkazů – micvot“⁹²¹. S tím korespondují i texty Nového zákona, popisující pravou bohoslužbu. V těchto textech je také důraz na lásku k člověku, zbožnost srdce a poskytování pomoci bližním: „Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeň, že tvůj bratr má něco proti tobě, nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijď a přines svůj dar“⁹²²; „...miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí“ a „miluj svého bližního jako sám sebe“⁹²³. Nebo „Pravá a čistá zbožnost před Bohem a Otcem znamená pamatovat na vdovy a sirotky v jejich soužení a chránit se před poskvrnou světa“⁹²⁴. Tím se předchozí téma spojuje s třetím pilířem světa Šimona Spravedlivého, jímž je konání skutků milosrdenství.

⁹¹⁹ MORGAN, P., LAWTON, C. *Ethical Issues in Six Religious Traditions*. Edinburg : Edinburgh University Press, 1996. s.52.

⁹²⁰ Srv. Mt 22,37-39.

⁹²¹ NOSEK, B. *Pirkej Avot. Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem*. Praha : Sefer, 1994. s. 24. ISBN 80-900895-7-7.

⁹²² Mt 5,23-24

⁹²³ L 10,27

⁹²⁴ Jk 1,27

Souhrnně lze říci, že v Tóře neexistuje ostré odlišení etiky a rituálu. Nelze tedy ani souhlasit s názorem, že zájem o mezilidské vztahy je ve srovnání se zájmem o vztahy k Bohu vedlejší⁹²⁵.

Zmíněné tři pilíře světa, kromě toho co bylo řečeno výše, reprezentují ve vztahu k člověku tři základní dimenze lidské bytosti: rozum, cit a svobodnou vůli. Z úvodního citátu z Mišny je patrné, jak těsný je v židovské tradici vztah mezi sociální etikou (skutky milosrdenství), Tórou a liturgií. Moje práce zkoumá určitý výsek těchto tří dimenzi, který je schopen reprezentovat Tóru, bohoslužbu a skutky milosrdenství. Tímto výsekem jsou liturgické formule milosti a spravedlnosti, uvedené v Tóře a sociálně etické normy sinajské tradice.

Vzájemný vztah těchto - jakoby zcela odlišných a oddělených systémů - není na první pohled zcela zřejmý. Zejména systematická teologie prokazovala v minulosti jasnou tendenci předkládat tyto systémy odděleně. Liturgické formule milosti a spravedlnosti se tak staly základem pro výpovědi o Božím zjevení, o poznávání Boha, dále pro řešení otázek jak mluvit o Bohu, ale zejména pro vypočítávání a popis Božích atributů. Sociálně etické normy Tóry se zpracovávaly samostatně v rámci řešení otázek sociální spravedlnosti, milosti, mravního zákona, účasti na společenském životě apod., avšak vždy v souvislostech se silným motivačním akcentem Hospodinových atributů.

Tématika, zkoumaná v této práci, tak byla rozdělena na dvě části: první část, která kladla otázky týkající se Boha, druhá otázky po člověku. Bylo řečeno, že Bůh je jediný, zjevený, milosrdný, pravdivý, věčný, neviditelný, osobní; Otec, Pán, Stvořitel, Spasitel, Utěšitel atd. Tak bylo položeno rovnítko mezi vírou a souhlas s tím, že existuje Bůh těchto vlastností. Víra v existenci takového Boha nahradila biblickou důvěru a spoléhání na Boha, který byl vždy poněkud jiný než člověk očekával. Bůh byl však vždy takový, aby člověk mohl pochopit jaký má on sám být. Avšak ani toto pochopení nebylo konečným cílem: „Bůh izraelský... nemluví k teoretickému poznání, nýbrž provokuje naší vůli... nebydlí tam, kam se myšlenka rozpíná ke vzletu, nýbrž tam, kde se ruka napíná k činu... proto Židé neznali obrazu božího: nebyl Bohem pro oko, nýbrž pro vůli“⁹²⁶.

Poznávání Božího jednání vůči člověku (právě zkoumané výpovědi, že Bůh je milostivý, milosrdný atd.), nahradilo poznání Boha i přesto, že „pro bibli neexistuje otázka poznání Boha“ a „noetická otázka sama sebou je již projevem jisté skepse“⁹²⁷. Biblický cíl poznání Boha nebyl stanoven teocentricky, nýbrž antropocentricky. „Zásadně z biblického hlediska platí, že poznání

⁹²⁵ Např. Levy ve své knize *Probleme moderner jüdischer Hermeneutik und Ethik* uvádí, že „je zde zdůrazněn praxeologický moment, praktické příkazy... teoretické otázky zůstávaly... ve starověkém židovském myšlení stranou, šlo především o věrné následování příkazů. Důraz byl kladen na bohabojnost, lidské vztahy hrály... vedlejší roli, avšak současně bylo etické jednání vůči jiným nedílnou součástí řádného vztahu člověka k Bohu, jemuž je člověk podřízen.“ (LEVY, Z. *Probleme moderner jüdischer Hermeneutik und Ethik*. Cuxhaven. 1997.).

⁹²⁶ RÁDL, E. *Dějiny filosofie*. Praha : Jan Laichter, 1932. s. 270-271.

⁹²⁷ TRTÍK, Z. *Komentář k věrouce*, dílu I. Praha : Husova československá bohoslovecká fakulta, 1954. s.5.

Boha je totožné s poslušností, důvěrou a láskou, a proto nepoznávání Boha je totožné s nedůvěrou, neposlušností a neláskou, tedy s hříchem⁹²⁸.

Nepochopení spojení intelektuální (Tóra) a citové (liturgie) dimenze s dimenzí sociálně etickou (skutky milosrdenství), vede k neadekvátní interpretaci sociálně etických norem. Sociálně etické normy, nazírané tímto způsobem, tedy bez zřetele k obsahu formulí milosti a spravedlnosti, jsou statickou skutečností a daností, nemotivující člověka; naopak mnohdy vedou ke krizi a zoufalství. Naproti tomu propojení sociálně etických norem s obsahem formulí milosti a spravedlnosti, které podle mého názoru tvoří jeden z vrcholů starozákonní teologie, ukazuje, že člověk nemusí podléhat ani skepsi ani zoufalství. Člověk podle nich není nikdy „bez Boha. I v hříchu a nevěře stojí před Bohem“⁹²⁹. Slyší slovo soudu, trestu, ale zároveň slyší i slovo zaslíbení a odpuštění. Poznává, že Boží milost mnohonásobně přesahuje Boží spravedlnost. Formule milosti a spravedlnosti apelují na odpovědnost člověka a zároveň počítají s jeho svobodnou vůlí. Rozdílné jsou ovšem důsledky příklonu nebo odklonu od cesty k Hospodinu, od závazků z uzavřené smlouvy, od svatosti lidu, vyvěrající ze svatosti Hospodina. Tyto důsledky rovněž spočívají v atributech Boha, vyjádřených v základní formuli milosti a spravedlnosti. Přitom z milosrdenství a spravedlivosti a věrnosti Boha vychází také ubezpečení, že při spáchání přečinů a potrestání lidu, Hospodin se od něj neodvrátí a po odpykání trestu mu prokáže trvalou věrnost, neboť jde o lid, který si vyvolil.

5.1. Sociálně-etické učení Tóry

Sociální normy sinajské tradice jsou integrální součástí sociálních norem Tóry a jejího pojetí světa, společnosti a člověka. Vyrůstají z představy, že člověk má být Božím obrazem - svobodným Božím partnerem, nezetročeným ani modlami, ani pozemskými vládci. Sociální normy sinajské tradice obhajují lidská práva, důstojnost člověka a hodnoty, které jsou člověku svěřeny Bohem.

Sociální normy sinajské tradice nejsou samostatným a absolutně neměnným souborem norem. Naopak, jsou nedílnou součástí Tóry, která pokrývá období mnoha století a reflektuje tak bohaté a různorodé společenské podmínky i náboženství. Zasahují období od kultury starověkých nomádských resp. polonomádských pastýřských kmenů až k změněnému způsobu života a právnímu uspořádání městské populace. Také soubor sociálně etických norem sinajské tradice tedy obsahuje i časově podmíněné výpovědi. Je nutné je chápat jako svědectví o setkávání Božích

⁹²⁸ TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha : Husova československá bohoslovecká fakulta, 1954. s.21.

⁹²⁹ TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha : Husova československá bohoslovecká fakulta, 1954. s.7.

nároků s konkrétními společenskými problémy v průběhu dějin Izraele, v kontextu společensko-dějinné situace v níž vznikly a kterou formují.

Zkoumání sociálně-etického systému Tóry provázejí z výše uvedeného důvodu dva do značné míry protichůdné důrazy. Někdy se zdůrazňuje historický vývoj. V němž se odráží nejen bohatost a různorodost historických, sociálních a kulturních podmínek, ale i bouřlivý vývoj náboženský. Ten vyrůstal z rodového henoteismu polokočovných pastýřů a dospěl až k etickému monoteismu, zachycenému později v prorockých spisech. Důraz je v tomto případě položen na změnu pravidel lidského chování a jednání. Velké rozdíly jsou patrné zejména v praktikách polonómádského⁹³⁰ a usazeného obyvatelstva.

⁹³⁰ Základní jednotkou kočovné společnosti je rodina v širším slova smyslu, tj. čeleď (pokrevně spřízněný celek), neboť rodina v užším slova smyslu je příliš nepatrným celkem, než aby sama mohla čelit nástrahám a nebezpečstvím pouště (BIČ, M. Palestina od pravěku ke křesťanství. Země a lid, díl I., Praha : Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká, 1948, s. 152.). Sociálně etické představy, vlastní polonómádským kmenům, jsou ovlivněny zejména „jejich ustavičným zápasem o živobytí v němž násilně přepadávají svoje protivníky a dovolují-li to okolnosti, unášejí nejen jejich stáda, ale také jejich ženy. Se svými služebníky nezacházeli dobře ani špatně, protože žádné neměli a neznali otrokářské instituce, které by jim ostatně nepřinesly ani žádný užitek, protože otrok by konzumoval tolik, kolik by vyrobil. ... obdobně jednoduše vyhladí poražené nepřátele i zajatce. Jejich kmenový bůh...nejenže připouští takovouto krutost, ale naléhavě ji od nich vyžaduje...“ (BAUER, A. Humanismus a židé. Přel. T. Bednářová. Humanismus v různých kulturách. Praha. 2003. s. 68-69.). Kočovníci neznali sociální rozdíly a jejich pozornost v oblasti sociální etiky je soustředěna převážně na rodinné vztahy: ženská žárlivost (Gn 16,21), bratrské hádky (Gn 25,27) apod. Rodové zájmy vyžadovaly pomstu za urážku či zranění (Gn 4,23-24), ale zároveň i povinnost pohostinnosti (Gn 19), (zákon pohostinnosti vůči hostu byl dokonce postaven nad právo ochrany ženy - Gn 19,8; Sd 19,23-24), ale v podstatě si v této době „každý dělal, co uznal za správné“ (Sd 21,25). Autoritou, rozhodující o tom co je či není správné v rámci rodiny, byl otec (Gn 16, 38). V jeho osobě byla spojena funkce soudní (odsuzující i omilostňující), odvolací a výchovná. Byl představitelem autority v rodině (Gn 50,16; Jr 35,6-10; Pš 6,20), tedy tím, kdo byl oprávněn trestat (Gn 37,10; Nu 12,14). Za ideál otce byl považován ten, kdo byl naplněn láskou ve vztahu k rodině a kdo ve své přsnosti dokázal být slitovný (Gn 25,28; Gn 37,4; Gn 44,20; Ž 103,13). V nejstarší době měl otec rodiny též zvláštní postavení v tom, že byl jako hlava rodiny i jejím obětíkem a modlitebníkem, později (v době královské) přešly obětinnosti na kněze. Otcům rodin však zůstal vždy úkol vydávat synům svědectví o skutcích Božích. Tato svědecká služba se dědila z otců na syny a z nich dále na jejich syny, a tak to bylo z pokolení na pokolení a po celá staletí. To také umožnilo, že lid staré smlouvy nězanikl a udržel si své duchovní hodnoty (Příkladem talmudických textů vztahujících se k výchově a vzdělávání v rodině, může být text traktátu z babylónského Talmudu „Kiddušin“ (29a-30a) zabývající se otázkou povinnosti otce ve výchově vůči synovi (při výuce Písma). „Všechny příkazy (týkající se) syna, uložené otci – jsou povinnosti mužů a ženy jsou jich prosté.“ Co to znamená „Všechny příkazy (týkající se) syna uložené otci?“ „Řekl rabi Jehuda: význam je tento: Všechny příkazy vztahující se na syna, které je pro něho povinen učinit jeho otec, jsou povinnosti týkající se (pouze) mužů a ženy jsou od nich zproštěny. Výrok Mišny se tedy shoduje s tím, co učí učenci mimo Mišnu, ale detailněji: otec je povinen syna obřezat, vykoupit ho, učít ho Tóře, obstarat mu ženu a vyučit ho řemeslu.“ „Sdělíš je svým synům a synům svých synů“(Dt 4,9) Toto je třeba chápat tak, že na každého, kdo učí svého syna Písmo (Tóru), je nutno pohlížet tak, jako kdyby učil svého syna a jeho syna a syna jeho syna atd. až do konce generací.“). Kompetenci zasahovat do rozhodnutí měla i čeleď. „Těmito kompetencemi patrně disponovali „starší“, tj. představitelé jednotlivých rodin, kteří na společných shromážděních čeledí reprezentovali. Starý zákon nám nezachoval žádné příklady toho, jak čeleď svou soudní pravomoc vykonávala. Patrně se však řád čeledi zrcadlí v instituci starších.“(RENDTORFF, R. Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury. Přel. J. Hoblík. Praha : Vyšehrad, 1996. s. 123-124. Orig.: Das Alte Testament - Eine Einführung. ISBN 80-7021-10-3.). Autorita rozhodovat o tom, co je a není správné, tak postupně přechází z hlavy rodiny na místní soudnictví vykonávané v bránách měst. Není zcela jasné, zda se izraelské kmeny začínají formovat již v nomádské době. Je však jisté, že po obsazení země měla již kmenová struktura velký význam (RENDTORFF, R. Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury. Přel. J. Hoblík. Praha : Vyšehrad, 1996. s. 128. Orig.: Das Alte Testament - Eine Einführung. ISBN 80-7021-10-3.). Zájmem kmene bylo zajistit ochranu a blaho svých čeledí. Nutnost společného života vytvořila postupně velký a pevný smysl pro celek a jeho jednotu. Křivda na jednom členu byla vnímána jako bezprávi na všech členech kmene. Zde jsou nepochybně kořeny krevní msty, proto je dovoleno zabít muže (Nu 31,7), ženy (Nu 31,17) i syny (Nu 31,17) nepřátelského kmene, zajmout jejich dcery (Nu 31,18), uloupit jejich majetek (Nu 31,9), vypálit jejich sídliště (Nu 10). Zmírnění se týká pouze vzdálených kmenů, těm má být před bojem nabídnut smír (Dt 20,10) a jeho ženy a děti mají být brány do zajetí.

Z náboženského hlediska je v nomádské době upřednostňována představa Boha, který doprovází a ochraňuje rodinu či čeleď při jejím putování. Společenství nemá důvod opouštět toho, který jej chrání před zlem a svým požehnáním mu dává hojnost potomků i potravy. Vzpoura proti Bohu se projevuje neposlušností, lží apod., nikoliv hledáním jiných bohů.

Po usazení v zemi se postupně rozvíjí další organizační forma, kterou je místní obec (město – עיר). Život je určován zemědělstvím, později také řemesly a obchodem. Usazení v zemi znamená získání půdy, která je nejprve obecná (pojem bohatý a chudý zde ještě nemá význam), přidělovaná losem pouze do správy⁹³¹. Půda zůstávala ve správě toho, komu byla původně přidělena – hlavní institucí k zajištění tohoto požadavku bylo milostivé léto, ve kterém končily všechny závazky a dluhy⁹³². Postupně pak, nejspíš se vznikem a rozvojem království, však dochází k rozvrstvení společnosti a k hromadění majetku na jedné a k chudobě na druhé straně.

Tím, jak se postupně upevňuje nekočovní způsob života, se velmi progresivně mění nejen sociálně etické požadavky, ale rovněž vztah k Bohu. Lze dokonce říci, že tato změna vztahu k Bohu a přechod k zemědělství, řemeslům, obchodu (zejména nové vazby a vztahy vytvářející se v jejich rámci) a vznik království, změnily sociální etiku Izraele⁹³³.

Po této době dochází ke zcela zásadní změně v pojetí charakteristických vlastností Boha Izraele. Začátek spadá již do doby, kdy byly nalezeny starověké pergameny, které byly prověřeny teology z jeruzalémského chrámu a poté představeny národu jako etický zákoník: Dt 12-20. Etnická výlučnost kmene ustupuje do pozadí zejména v době exilu. Bůh pečuje o celý svět a pro všechny se stává nejen pomocníkem, ale rovněž nositelem universálního etického imperativu, který je vlastní této nové epoše společenského soužití. Správný vztah k Bohu je jediným možným základem správného vztahu k lidem. Tento správný vztah k lidem se do mezilidských vztahů promítá v požadavku milovat svého bližního jako sebe samého a v požadavku nečinit jiným to, co by člověk nechtěl, aby mu činili oni.

Detailně nelze rekonstruovat sociální situaci lidu po usazení v zemi, ani její vliv na sociálně-etické představy Izraele.⁹³⁴ Lze jen říci, že jedním z nejtěžších období z hlediska sociálního napětí byla paradoxně doba politické stability a hospodářského rozkvětu v 8. stol. př. n.l.

⁹³¹ Ž 16,5-7

⁹³² Odtud plynul důraz na příbuzenské sňatky, vykupování majetku apod.

⁹³³ „Humanismus universalistické tendence je, se svým etickým imperativem, ideologií neprotiřečící obchodním zájmům. Obchodník nepotřebuje jen mír a právní stát. Nepojímá svět pouze v nejširších zeměpisných a kulturních rozměrech. Způsob dané činnosti tlhne k respektu k "druhému" (tj. partnerovi), jako k sobě "rovnému", od jehož morální, a vlastně i celkové integrity se odvíjí obchodníkova vlastní jistota i zabezpečení, jeho vlastní existence. I naplnění jeho elementární vlastní úlohy. V ničem nesnížíme obrovskou kulturní a morální zásluhu této doktríny, jestliže upozorníme, že vznikla v takto daném společenském kontextu.“ (BAUER, A. Humanismus a židé. Přel. T. Bednářová. Humanismus v různých kulturách. Praha. 2003. s. 72.)

Změna postoje vůči Bohu se v této době projevuje stále více "nepoctivostí" vyvoleného národa vůči svému „vlastnímu“ Bohu a v uctívání "cizích" božstev, spjatých s místním zemědělským kultem.

⁹³⁴ DONNER, H. Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn. Díl I. 1994. str. 295.

Rychlý růst životní úrovně vyšších vrstev a sociální propad nižších vrstev vedl k morálnímu úpadku, sobeckosti, útlatu chudých a nespravedlnosti. Lze říci, že „náboženská“ provinění Izraele mají nedozírné důsledky v oblasti sociálních vztahů⁹³⁵.

Nejen doba prosperity přinesla v průběhu dějin Izraele velké sociální napětí. Doba po návratu z babylónského exilu je charakteristická velkým zubožením zejména venkovského obyvatelstva (zotročení dlužníků, vzájemné vykořisťování, které provozovali židovští „bratři“. Nehemjáš zavedl mnohá opatření (kap 10; 13), která měla toto napětí zmírnit, zejména prosadil všeobecné prominutí dluhů (v 12).

Historický přístup k posuzování zkoumané problematiky je stěžejní pro historicko-kritická bádání. Ani druhý, teologicko-kanonický přístup, tuto rovinu nepřestává sledovat. Jeho akcentace spočívá spíše v prezentaci sociálně etického systému Tóry jako nedílného celku, určeného k směřování smýšlení, chování a jednání jednotlivců i společenských celků. V tomto druhém případě ztrácí výše nastíněný historický vývoj svou primární důležitost. Do popředí se dostává výsledný etický monoteismus, který veškeré lidské chování a jednání prověřuje srovnáním s chováním a jednáním Hospodina.

Základnou, z níž vyrůstají všechny sociálně-etické principy Tóry, je událost vysvobození Izraele z Egypta, která dává otrokům svobodu, tj. umožňuje jim setkání a cestu s Bohem. Etika je tak nerozlučně spjata s vírou v Boha, který stvořil a vykoupil Izrael, uzavřel s ním smlouvu, zjevil mu své zákazy, požadavky a dovolení. Zjevil Izraeli co je dobré a co je zlé, ale ponechal mu svobodnou vůli, aby si sám zvolil dobro nebo zlo, požehnání nebo zlořečení, život nebo smrt.

Otázka svobodné vůle člověka, která v souvislosti s touto tematikou patří k zásadním problémům, je zodpovězena v Tóře zcela jasně. Člověku je Bohem dána svoboda jako dar. Není to však svoboda, kdy si „každý může dělat, co se mu líbí, bez ohledu na právo a svobodu svého bližního a celku do něhož je včleněn... jen ten je... svobodný, kdo koná Tóru, kdo svou svobodnou vůlí uznává nutnost zákona, závaznost vůči celku, vůči blahu celku, v němž záleží i blaho jeho.“⁹³⁶ Pouze v tomto kontextu Hospodin předkládá lidu svobodu volby. Předkládá mu tak „morální návod, jak se oprostit od vnitřního nutkání, a konkrétní nástroje k prosazení ideálů do reálného kontextu

⁹³⁵ S ostrou obžalobou těchto přestupků Izraele přichází např. prorok Ámos. Důsledky, které má pro život lidu ztráta důvěry v Boha, nahrazená „pseudo-vírou“ v betelské oltáře, jsou nedozírné. Ztráta víry způsobuje nepokoj (shon a nedostatek času), úpadek mravů a práva (útlak, násilí, křivdy), ztrátu zdravého úsudku (neumí správně jednat) a v konečném důsledku i rozvrat země: „Toto praví Hospodin: Pro trojí zločin Izraele, ba pro čtvrtý, toto neodvolám, protože za stříbro prodávají spravedlivého a ubožáka pro pár opánků. Baží dostat hlavy nuzáků do prachu země, pokorné zavádějí na scesti, syn i otec chodí za nevěstkou, a tak znesvěcují moje svaté jméno. Rozvalují se na zabavených oděvech při každém oltáři. Vyděné pokuty propíjejí ve víně v domě svého boha“ (Am 2,6-8). Hospodin je nesmiřitelný s těmito zvrácenostmi a nad lidem, spoléhajícím na své schopnosti a na svůj kult, je vynášen soud. Tuto zvěst o Božím soudu však provází i motiv Boží milosti, která paradoxně spočívá právě v ohlášení Božího soudu, neboť tak je lidu dán čas k pokání.

⁹³⁶ SICHER, G. Pesach – svátek svobody. Sborník z prací a úvah dr. Gustava Sichra. Praha: RŽN, s. 137-138.

společenského a politického života⁹³⁷. Člověk, respektive společnost, se však svou špatnou volbou často dostává do situace, kdy tuto svobodu ztrácí. Typickým příkladem je exil, jehož nejhorším důsledkem nebyla ztráta politické suverenity, obětního kultu, rituální čistoty či ztráta možnosti dodržovat zemědělské předpisy, nýbrž ztráta plnosti služby Bohu, a tím i ztráta intimní Boží přítomnosti. Člověk ani společnost v takové situaci nemohou svobodně volit svou cestu. Vrátit člověku či společnosti možnost volby znamená vykoupit jej. Proto Hospodin vykupuje Izrael a Izraelci mají vykupovat své bližní (zajatce, dlužníky apod.).

Exilní příp. poexilní zvěst, zachycená ve zkoumané formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, odráží právě prožívanou (případně před nedávnem prožitou) zkušenost. Pokud to její forma a určení dovolují, vysvětluje smysl prožívaných událostí těm, kterým se mohou zdát bezvýchodné. Milost a spravedlnost, odpuštění a trest jsou zde harmonizovány tak, aby nevedly ani k falešné naději, ani k ubíjející beznaději.

5.2. Normativní systém sinajské tradice

V této práci, jak bylo zdůvodněno v úvodních kapitolách, se věnuji pouze jedné části etického učení Tóry, jmenovitě normativním systémem sinajské tradice. Tento systém obsahuje čtyři základní normativní soustavy: dekalog, Knihu smlouvy, kultický dekalog a Zákon svatosti. Normy těchto čtyř soustav tvoří bázi systému, zkoumaného v této práci. Přestože tyto normy, stejně jako normativní soustavy ke kterým patří, vznikaly v různých dobách a vždy v jiných kulturně-historických podmínkách, tvoří dnes všechny zkoumané normy jeden celek. Tento celek je nutno chápat v tom smyslu, že každá norma se v kanonické podobě textu vztahuje ke všem ostatním, bez ohledu na svůj původ a zařazení.

Všechny normy zkoumané báze jsou dány Hospodinem⁹³⁸. Řečeno teologicky, jsou tyto normy zjevením. Toto zjevení je však nutno chápat ve smyslu, jak o něm mluví E. Rádl ve svých „Dějích filosofie“: „Zjevení je tu absolutním příkazem pro člověka, co má dělat a čeho se varovat, příkazem, který přichází... jako posláni. Není to poučení o tom, co existuje, není to nauka o Bohu, o minulosti a budoucnosti, o tajemných silách přírodních ani o tajemství rozumu nedostupném, nýbrž rozkaz: Jdi! Neboj se! Běda ti!“⁹³⁹.

⁹³⁷ BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. s. 26. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

⁹³⁸ Ex 20,1

⁹³⁹ RÁDL, E. Dějiny filosofie. Praha : Jan Laichter, 1932. s. 272.

Člověk je pouze prostředníkem při předání takto zjevených norem. Předává je z generace na generaci, ale nemá a nemůže být jejich tvůrcem. Lidské tvoření hodnot, určování co je dobré a co je zlé, je nežádoucí, protože vede k oddělení od Boha a smrti⁹⁴⁰.

V textech, které se týkají exodu a sinajské smlouvy, a v několika vrstvách kontextů, je vyjadřován počátek dějin Izraele a vyvolení lidu Izraele jako dějinně spásné působení Hospodina. V těchto textech jsou současně vyjádřeny základní sociálně etické principy. Motiv exodu a smlouvy, uváděný v Psané Tóře v různých kontextech, je určován jako „velký osvobozující správný čin Boha“, jak to plyne již z preambule k desateru (Ex 20,2). Izrael chápe smlouvu jako svůj vztah ke svému Bohu, jako svůj zákon, jako zákon smlouvy, daný Bohem. Uzavření smlouvy je současně dáváno do kontextu událostí Exodu. „Iniciativa ke smlouvě vychází od Hospodina a týká se všeho lidu. Ve smlouvě je Boží příslib spásy a závazek lidu plnit zákon jako Boží vůli a ustanovení ve vzájemném vztahu. Blaho a osud lidí závisí na jeho věrnosti smlouvě. Věrnost vůči Bohu zahrnuje sociální vztah a požaduje „milovat bližního jako sebe samého“. Přitom také v tomto vztahu k bližnímu nastupuje povinnost trestat bližního podle práva „abys nenesl následky jeho hříchu,“ zakazuje se však nenávidět a také se zakazuje mstít se příslušníkům svého lidu.⁹⁴¹ Závěr „Já jsem Hospodin“ dává smysl dodržování příkazů a zákazů.

Normativní systém, obsažený v sinajské tradici, se bezesporu stal mnohokrát osvědčeným a v praxi prověřeným nástrojem regulace společenských vztahů ve starověkém Izraeli, vedoucím lid k životu a prosperitě. Tento systém nevznikl ani náhodně ani chaoticky. Tvoří mohutný, teologicky, právně i eticky velmi dobře promyšlený celek. Tento celek nejen zachovává staré tradice a podání, ale transformuje je do nových podmínek, čímž umožňuje jejich další aktivní působení.

Mezi nejvýznamnější zásady, které byly při utváření tohoto celku respektovány, patří snaha o:

- a) přesnou formulaci norem,
- b) jednoznačné určení jednotlivých norem v hierarchii norem daného systému,
- c) bezespornost systému a jeho homogennost (tj. všechny normy jednotlivých normativních soustav směřují k určité soustavě cílů),
- d) bezespornost cílů, k jejichž naplnění normy směřují,

⁹⁴⁰ Oproti tomu normy dané Bohem vedou k životu a požehnání: „Hleď, předložil jsem ti dnes život a dobro i smrt a zlo; když ti dnes přikazuji, abys miloval Hospodina, svého Boha, chodil po jeho cestách a dbal na jeho přikázání, nařízení a právní ustanovení, pak budeš žít a rozmnožíš se; Hospodin, tvůj Bůh, ti bude žehnat v zemi, kterou přicházíš obsadit. Jestliže se však tvé srdce odvrátí a nebudeš poslouchat, ale dáš se svést a budeš se klanět jiným bohům a sloužit jim, oznamuji vám dnes, že úplně zaniknete. Nebudete dlouho žít v zemi, kam přecházíš přes Jordán, abys ji obsadil. Dovolávám se dnes proti vám svědectví nebes i země: Předložil jsem ti život i smrt, požehnání i zlořečení; vyvol si tedy život, abys byl živ ty i tvé potomstvo a miloval Hospodina, svého Boha, poslouchal ho a přimkl se k němu. Na něm závisí tvůj život a délka tvých dnů, abys mohl sídlit v zemi, o které přísahal Hospodin tvým otcům, Abrahamovi, Izákovi a Jákobovi, že jim ji dá.“ (Dt 30,15-20).

⁹⁴¹ Lv 19,17-18

- e) přesvědčivost a účinnost systému,
- f) důraz na aplikaci a platnost norem,
- g) bohatost systému (součástí normativního systému jsou mimo výslovně uvedené normy - tj. normy explicitní - také normy odvozené. Jde o normy implicitní, které nejsou v rozporu s normami explicitními.

Sociálně-etické učení je většinou formulováno jako zákaz, příkaz nebo dovolení. Tyto formy někdy doprovází kratší či delší komentář, ilustrace nebo zaslíbení, ale také výstraha před trestem.

5.3. Nejdůležitější sociální normy sinajské tradice

Podle textu Tóry Bůh poskytuje jako dar možnost vnímat etické požadavky jako směrnice, které jsou jím dány, od něho pocházejí. Smlouva představuje ustanovení, daná samotným Bohem. Úkolem lidu je pochopit a plnit tato ustanovení Bohem, vyvolenému lidu daná. Chování lidu a jednotlivců odpovídající sociálně etickým požadavkům, se ve svých důsledcích vztahuje k Hospodinu. Pokyny či zákazy jsou směrníkem, který ukazuje cestu k Hospodinovi a k dodržování Smlouvy. Sociálně etická povaha směrnic a příkazů je dána skutečností, že jsou směřovány k vyvolenému lidu, sledují spravedlivé soužití, dobro uvnitř společenství (rodiny, kmene, lidu) a zachování existence národa. Jestliže je Tóra Hospodinovým darem vyvolenému lidu, je zřejmé, že ukazuje cesty, jichž je třeba se přidržet, má-li lid dospět ke spáse a tuto spásu si udržet.

Podstata Hospodina (vyjádřená ve formuli milosti a spravedlnosti), jeho atributy a jeho vůle představují základní motiv pro plnění směrnic a příkazů či zákazů v rámci starozákonních sociálně etických norem. Jde o poslušnost vůči Hospodinu, pravdivost vůči Hospodinu (ve smyslu tohoto pojmu, jak je v práci vyjádřen). Z toho také plyne, že smyslem či cílem není vlastní dodržování norem daných Bohem, tedy dodržování daného Božího řádu. Smyslem je samotný Hospodin. Lid je Hospodinem vyzván a tento lid svou poslušností, vírou, bázní, úctou, se k Hospodinu přiznává.

Primárním cílem Tóry nebylo zaznamenávat předpisy, které by určovaly, co Židé mají a nemají dělat, jak je to většinou prezentováno. Cílem bylo stanovit nejvyšší hodnotu lidského života a na základě toho přesvědčit čtenáře, že tato hodnota je skutečně nejvyšší. Teprve sekundárně jsou z tohoto základu vyvozovány praktické důsledky pro lidské jednání. Co je správné a co je nesprávné nebylo tedy v zásadě určeno normami, příkázáními a předpisy, které se časem měnily a upravovaly, ale právě zmíněnou nejvyšší neměnnou hodnotou. Normy, příkázání a předpisy nelze

oddělit od ostatních textů, které ve svém souhrnu často lze spíše vnímat jako texty pedagogické než texty právní.

Nejvyšší hodnotu nalézá starozákonní etika ve dvou rovinách: (v rovině nebeské a pozemské. V rovině nebeské je touto hodnotou, ke které má veškeré naše jednání směřovat, Bůh. Fundamentální etické pojmy bible a z nich vyvozované pozitivní povinnosti, ctnosti i zákazy, jsou sekundárně odvozené z Boží jednoty (na kterou odkazuje úvod zkoumané formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7), z Boží milosti (na kterou odkazuje druhá část zkoumané formule) a z Boží svatosti (na kterou odkazuje třetí část formule).

V rovině pozemské je nejvyšší hodnotou Izrael - vyvolený Boží lid, a tím i každý jednotlivec tohoto lidu. Děti Izraele mají povinnost být Božím lidem, tj. jsou zavázány mít ve všech vztazích uskutečňovaných ve svém životě, podobu Boží. Základ pro veškeré společenské vztahy musí být založen v úctě a poslušnosti vůči jedinému Bohu, kterým je Hospodin (jak to vyjadřuje první část formule). Boží jednota zde znamená jedinečnost a jednotu, která překračuje náš vrozený způsob myšlení a chápání. Bůh je transcendentní i imanentní, Bůh tvoří dobré i zlé. Lidská zkušenost je oproti tomu zlomkovitá a zaměřená na mnohost.

Pouze (pro člověka často nepochopitelná) jednota zaručuje možnost spojení milosti a spravedlnosti, odpuštění a trestu (jak je prezentováno ve zkoumané formulí). Na tomto základě stojící jednotlivci i společnost mohou rozvíjet svou milost (jak to vyjadřuje druhá část formule) a svou spravedlnost (jak to vyjadřuje druhá část formule). To vše mohou činit pouze tehdy, jsou-li schopni v Boží milosti vnímat zároveň nejen odpuštění, ale i trest, a obdobně, jsou-li schopni v Boží spravedlnosti vnímat nejen trest, ale i milost. Naučit se promítat tuto několikanásobnou polaritu do všech rovin individuálního a společenského života, bylo cílem židovské etiky a pedagogiky, a to nejen v biblické době. Odtud je pro Izrael cíl a konec v rovině individuální i společenské „být svatý, protože Bůh je svatý“. Mravní zákon Izraele tak odpovídá jeho historickému účelu; vyjadřuje, co je jeho nejnítějnějším určením a povinností ve světě.

Obě zmíněné roviny, nebeská i pozemská, spolu velmi těsně souvisí. Lidské jednání má směřovat k tomu, abychom se přiblížili Bohu a jsme-li Bohu blízko, stáváme se součástí jeho vyvoleného lidu, o jehož ochranu a čistotu musíme usilovat ze všech svých sil. Ze zmíněných rovin pak vycházejí další nesčetné normy sociálně etické, soustředěné ve čtyřech základních normativních systémech (představovaných dekalogem, Knihou smlouvy, kultickým dekalogem a Zákonem svatosti). Všechny normy jednotlivých soustav směřují k určité soustavě cílů. Primární je naplňovat vůli Hospodina, směřovat svým jednáním k Hospodinu, což je základem pro veškeré vztahy ve společnosti. V rámci toho jsou stanoveny nejvyšší hodnoty v lidském životě a odvozeně určovány i praktické důsledky, tj. praktické jednání a chování jednotlivce a lidu. Z hlediska členění

oddělit od ostatních textů, které ve svém souhrnu často lze spíše vnímat jako texty pedagogické než texty právní.

Nejvyšší hodnotu nalézá starozákonní etika ve dvou rovinách: (v rovině nebeské a pozemské. V rovině nebeské je touto hodnotou, ke které má veškeré naše jednání směřovat, Bůh. Fundamentální etické pojmy bible a z nich vyvozované pozitivní povinnosti, ctnosti i zákazy, jsou sekundárně odvozené z Boží jednoty (na kterou odkazuje úvod zkoumané formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7), z Boží milosti (na kterou odkazuje druhá část zkoumané formule) a z Boží svatosti (na kterou odkazuje třetí část formule).

V rovině pozemské je nejvyšší hodnotou Izrael - vyvolený Boží lid, a tím i každý jednotlivec tohoto lidu. Děti Izraele mají povinnost být Božím lidem, tj. jsou zavázány mít ve všech vztazích uskutečňovaných ve svém životě, podobu Boží. Základ pro veškeré společenské vztahy musí být založen v úctě a poslušnosti vůči jedinému Bohu, kterým je Hospodin (jak to vyjadřuje první část formule). Boží jednota zde znamená jedinečnost a jednotu, která překračuje náš vrozený způsob myšlení a chápání. Bůh je transcendentní i imanentní, Bůh tvoří dobré i zlé. Lidská zkušenost je oproti tomu zlomkovitá a zaměřená na mnohost.

Pouze (pro člověka často nepochopitelná) jednota zaručuje možnost spojení milosti a spravedlnosti, odpuštění a trestu (jak je prezentováno ve zkoumané formuli). Na tomto základě stojící jednotlivci i společnost mohou rozvíjet svou milost (jak to vyjadřuje druhá část formule) a svou spravedlnost (jak to vyjadřuje druhá část formule). To vše mohou činit pouze tehdy, jsou-li schopni v Boží milosti vnímat zároveň nejen odpuštění, ale i trest, a obdobně, jsou-li schopni v Boží spravedlnosti vnímat nejen trest, ale i milost. Naučit se promítat tuto několikanásobnou polaritu do všech rovin individuálního a společenského života, bylo cílem židovské etiky a pedagogiky, a to nejen v biblické době. Odtud je pro Izrael cíl a konec v rovině individuální i společenské „být svatý, protože Bůh je svatý“. Mravní zákon Izraele tak odpovídá jeho historickému účelu, vyjadřuje, co je jeho nejnítějnějším určením a povinností ve světě.

Obě zmíněné roviny, nebeská i pozemská, spolu velmi těsně souvisí. Lidské jednání má směřovat k tomu, abychom se přiblížili Bohu a jsme-li Bohu blízko, stáváme se součástí jeho vyvoleného lidu, o jehož ochranu a čistotu musíme usilovat ze všech svých sil. Ze zmíněných rovin pak vycházejí další nesčetné normy sociálně etické, soustředěné ve čtyřech základních normativních systémech (představovaných dekalogem, Knihou smlouvy, kultickým dekalogem a Zákonem svatosti). Všechny normy jednotlivých soustav směřují k určité soustavě cílů. Primární je naplňovat vůli Hospodina, směřovat svým jednáním k Hospodinu, což je základem pro veškeré vztahy ve společnosti. V rámci toho jsou stanoveny nejvyšší hodnoty v lidském životě a odvozené určovány i praktické důsledky, tj. praktické jednání a chování jednotlivce a lidu. Z hlediska členění

etiky na individuální etiku a sociální etiku, lze spatřovat vzájemnou propojenost obou jejích složek ve starozákonních textech. Odpovídá to skutečnosti, že obecně v životě společnosti dochází ke vzájemné spojitosti individuální a sociální etiky. Chování jednotlivců totiž vždy probíhá v současné interakci, tedy v sociálním kontextu, jak bylo již zmíněno. Proto normy, vtahující se k mravním zásadám, k životu, k úctě k rodičům, k majetku bližního, k ženě bližního, atd., jsou vždy součástí sociálně etických norem vzhledem k tomu, že chování jednotlivců vždy současně probíhá v sociálním kontextu.

Bylo již uvedeno, že sociálně etické učení ve starozákonních textech je většinou vyjadřováno formou zákazu, příkazu nebo dovolení, přičemž v některých normách jsou současně připojeny komentář či ilustrace a zaslíbení. Z hlediska struktury norem lze konstatovat, že sociálně etické normy, zvláště tam, kde mají povahu právních ustanovení obsahují obvyklou strukturu právní normy (jak je chápána v právní teorii). Obsahují tedy hypotézu (podmínky, za nichž je norma uskutečňována), dispozici (vlastní pravidlo jednání a chování) a v řadě případů také sankci (následky, které přicházejí při porušování normy). V některých případech lze hovořit o normách, majících povahu teleologickou, kdy vymezení určitého úkolu či cíle má pouze quasi normativní charakter; chování v souladu s normou je sice zajišťováno sankcí, ale vymezený úkol respektive cíl normy nemůže být pouze touto sankcí zajištěn. Dále lze hovořit o rysech apodiktického práva, vztahujícího se především na výlučnost vyvoleného lidu a na ochranu Božích řádů, především též při ochraně instituce rodiny (např. Lv 18), které se liší od práva kazuistického, vztahujícího se na jiné oblasti života lidu⁹⁴².

Bůh ukazuje vyvolenému lidu správnou cestu slovy Zákona, který je chápán jako projev Boží vůle. Pokud člověk poruší zákonnou normu, dostane se do rozporu s Bohem, protože porušil jím daný zákon, který je projevem Boží milosti a láska je prostředkem k dosažení spásy. Právě na plnění Bohem stanovených norem je ověřována věrnost a oddanost člověka a lidu Hospodinu.

Ze uvedeného vyplývá vědomí Mojžíšovo, že více než plnění příkazů a dodržování zákazů je povědomí člověka a lidu o tom, že existuje jeden, jediný, věčný, mocný, svatý, spravedlivý a dobrotivý Bůh, jak je uvedeno v první části liturgické formule milosti a spravedlnosti (Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný - Ex 34,6). Také v dalších textech je vyjadřována Hospodinova jedinečnost (např. v Ex 20,2; Dt 6,4), aniž by však zde byla přiřazována ustanovení o podstatě a vlastnostech Hospodina

⁹⁴² BIČ. M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Exodus - Leviticus. sv. 13. Praha : Kalich, 1975. s. 301.

Při posuzování starozákonních sociálně etických norem lze spatřovat určité hodnotové třídění⁹⁴³. Jsou vytvářeny zákonné prvky přesně určených priorit, stupnice hodnot. To lze prokázat jak na normách dekalogu, tak na některých dalších sociálně etických normách. Podstata zjevení je soustředěna v dekalogu. Hospodin přiznává nejvyšší význam etickým principům a prakticky uplatňované morálce, která z těchto principů vychází. O tom mj. svědčí také skutečnost, že nejméně pět přikázání z dekalogu k těmto principům směřuje chování člověka a vyvoleného lidu

V dekalogu lze spatřovat následující stupnici hodnotového určení priorit v pořadí jednotlivých příkazů či zákazů:

V 1. až 3. článku jde o zcela zásadní a všeobecné ustanovení, vyjadřující jedinečnost Hospodina a stěžejní požadavky na vyvolený lid ve vztahu k němu. Hospodin, jeho hodnota či vlastnosti jsou na prvním místě spolu s příkazy věrnosti Bohu⁹⁴⁴. Je zde vyjádřena hlavní podstata Boží jedinečnosti, tedy odlišení od všech náboženských nauk tehdejší doby. Druhý článek byl v té době nesmírně významný pro celý vyvolený lid, neboť se zakazovalo modlářství a modloslužebnictví jakéhokoliv druhu, které bylo v té době velmi rozšířeno. Přitom tento příkaz obsahuje současně jak pohružku trestem, tak slib odměny.

Ve 4. článku jsou obsaženy důležité normy, stanovené pro dobro veškerého lidu na jeho cestě k Hospodinu. Příkaz ke slavení šabaty sleduje učení k sebeovládání. Byť jsou zde prvky zahrnující dobro pro lid, a to odpočinek pro veškerý lid, včetně otroků, ale i dobytčat, prvořadým je,

⁹⁴³ Hierarchie norem jednotlivých zkoumaných soustav musí být určena v rovině vertikální i horizontální. V rovině vertikální jde o rozdělení do dvou základních skupin (1,2) a jejich doplňujících podskupin (1,1; 1,2; 1,3... 2,1; 2,2; 2,3...), které se vztahují k jednotlivým částem zkoumané liturgické formule milosti a spravedlnosti. V rovině horizontální jde o obsahové rozdělení do základních skupin podle obsahového členění druhé a třetí části liturgické formule milosti a spravedlnosti. Normativní systémy zkoumané v této práci jsou: Dk (dekalog – Ex 20,1-7), KS (Kniha smlouvy - Ex 20,22-23,19), KD (kultický dekalog – Ex 34,10-26) a ZS (Zákon svatosti - Lv 17-26). Platné normy těchto soustav (N) lze zaznamenat ve formě příkazu (P), zákazu (Z) nebo dovolení (D). Činnost, kterou tyto normy regulují může být označena \check{c}_x , adresát normy je označen jako x_{1-x} , žádoucí stav jako s_{1-x} a podmínky jsou označeny jako p_{1-x} . V ideálním případě, kdy budou uvedeny všechny veličiny, bude zákaz formulován ve tvaru: $Z_x(p/\check{c}/s)$; tj. každému „x“ je za podmínky „p“ zakázáno, aby konal činnost „ \check{c} “, která vede ke stavu „s“. Příkaz lze v takovém případě formulovat ve tvaru: $P_x(p/\check{c}/s)$ - každému „x“ je přikázáno, aby v případě, že nastanou podmínky „p“, konal činnost „ \check{c} “, která vede ke stavu „s“. Obdobně lze pak formulovat i dovolení: $D_x(p/\check{c}/s)$ - každému „x“ je dovoleno, aby v případě, že nastanou podmínky „p“, konal činnost „ \check{c} “, která vede ke stavu „s“. Analýza nejdůležitějších sociálně etických norem vyjádřených v rámci jednotlivých normativních systémů Sinajské tradice pomáhá zachytit hodnotové i obsahové uspořádání těchto norem a zároveň zobrazuje i vztahy mezi těmi obsahy zkoumaných norem, které sice nejsou v textu vyjádřeny ale které jsou ve formulaci norem implicitně obsaženy. (Např. zákaz zneužívání Božího jména v sobě implicitně zahrnuje i příkaz úcty vůči tomuto jménu). Například normy dekalogu mohou být přehledně zaznamenány ve tvaru: N1/Dk 1,1: $Z_x(\check{c}_1)$; N2/Dk 1,2: $Z_x(\check{c}_2)$; N3/Dk 1,3: $Z_x(\check{c}_3)$; N4/Dk 1,4: $Z_x(\check{c}_4)$; N5/Dk 2,1: $P(\check{c}_5/p_1)$; N6/Dk 2,2: $P_x(\check{c}_6/p_2)$; N7/Dk 2,3: $Z_{x_1}(\check{c}_7/p_1)$; N8/Dk 2,4: $P_x(\check{c}_8/p/s_1)$; N9/Dk 2,5: $Z_x(\check{c}_9)$; N10/Dk 2,6: $Z_x(\check{c}_{10})$; N11/Dk 2,7: $Z_x(\check{c}_{11})$; N12/Dk 2,8: $Z_x(\check{c}_{12})$; N13/Dk 2,9: $Z_x(\check{c}_{13})$. Adresátem příkazů a zákazů zkoumaného normativního systému je: x – každý, x_1 – syn, dcera, otrok, otrokyně, dobytče, host (uvedení výčet zdůrazňuje, že skutečně každý). Zakázané a přikázané činnosti zkoumaného normativního systému: \check{c}_1 – mít jiné bohy mimo Hospodina, \check{c}_2 – zpodobovat Boha, \check{c}_3 – klanět se a sloužit modlům, \check{c}_4 – zneužít Boží jméno, \check{c}_5 – světit sobotu, \check{c}_6 – pracovat šest dní, \check{c}_7 – pracovat sedmý den (v soboru), \check{c}_8 – ctít otce a matku, \check{c}_9 – zabíjet, \check{c}_{10} – smilnit, \check{c}_{11} – krást, \check{c}_{12} – vydávat proti svému bližnímu křivé svědectví, \check{c}_{13} – dychtit po vlastnictví svého bližního. Stanovené jsou podmínky: p – za každých podmínek, p_1 – v sobotu, sedmý den, p_2 – každý den mimo sobotu. Ojedinele je uveden i výsledný stav, ke kterému příkaz, zákaz nebo dovolení vede: s_1 - dlouhý život na zemi.

⁹⁴⁴ Podobně v Dt 6,4-5.

že Hospodin oddělil tento den jako svatý a lid má tento volný čas zasvětit Bohu. Tento článek dekalogu má velice významnou náplň výchovnou, protože učil zdokonalovat jednu z velice důležitých vlastností, již je sebeovládání, upevňování vlastní vůle a tím současně podřizování své vůle vůli Boží⁹⁴⁵.

Zřízení instituce šabatu je vrcholem sociálně etických principů ve vztahu k izraelskému lidu. Vyjadřuje ideu jednoty a rovnosti všech lidí, kteří se v den odpočinku učí poznávat hodnotu svobody: „Myšlenka rovnosti lidí a tříd probleskuje dvěma slovy ‚jako ty‘ narážejíc na někdejší otroctví v Egyptě. Je obdobou ústředního příkazu... ‚miluj bližního svého jako sebe sama‘. Tento verš pro jeho gramatickou zvláštnost v hebrejském originále překládal Buber a zejména... Gudemann: ‚Budeš milovat svého druhu, je jako ty‘. Avšak sobota, opírajíc se sama o zkušenost nejpříkřejší sociální křivdy, o otroctví egyptské, měla psychicky další socialisující účinek. Neboť otrok, který se v den odpočinku naučil poznávat hodnotu svobody, který se stal, byť jen v sobotu, samostatným, nechce ani v ostatních dnech týdne být vysávaným nevolníkem, nýbrž vlastním pánem. ‚jako ty‘“⁹⁴⁶.

V 5. článku jsou obsaženy normy, vztahující se k autoritě a k čistotě života v rodině. Článek 6 vyzdvihuje ochranu individuálního života, článek 7 směřuje k ochraně manželství a k pravidlům sexuálního života, článek 8 k ochraně majetku, článek 9 k poctivosti v soudní či jiné při. Přitom příkazy a zákazy v článcích 6 až 8 se skládají vždy pouze ze dvou slov. Jsou to však velice silné kategorické imperativy, které zakazují nejhanebnější a nejrozšířenější zločiny.

Oproti článkům 1 až 9, které prikazují nebo zakazují různá jednání a činy, je čl.10 zásadně odlišný v tom smyslu, že zakazuje už i pudy nebo myšlenky, které působí jako zdroj nebo původce nedovolených činů. Nejde tedy o opakování zákazů v článcích 6 až 8, ale o svrchovaný zákaz myšlení na spáchání zločinu. Tento záměr je také důvodem, proč tento článek je z hlediska dikce obsažnější. Význam tohoto ustanovení spočívá v jeho zásahu až do nitra člověka, nikoliv jen k jeho jednání a činům, Dává tím směrnic již citům a myšlenkám jedince a společenství lidu (což vytváří prevenci před následným nedovoleným chováním a jednáním).

V celé soustavě zkoumaných sociálně etických norem lze, kromě shora uvedeného pořadí hodnot v dekalogu, sledovat tyto priority ve stupnici hodnot :

- záležitost života je přednější než majetek⁹⁴⁷;
- záležitost (postavení) osoby je více než trest (než jeho potrestání); fyzické potrestání (mrskání) bylo velmi striktně kontrolováno, aby se zabránilo zneužití trestu vůči provinilé osobě⁹⁴⁸;

⁹⁴⁵ Podobnému účelu sloužily také předpisy o jídle a o sexuálním životě.

⁹⁴⁶ SICHER, G. Pesach – svátek svobody. Sborník z prací a úvah dr.Gustava Sichra. Praha : RŽN, s. 137.

⁹⁴⁷ Nu 35,31-34

- záležitost potřeby je více než právo nebo nárok či požadavek. V určité záležitosti, kde na jedné straně existovalo předpisy zajištěné právo nebo nárok, muselo být na druhé straně přihlédnuto k potřebám a přesvědčení či k vědomí druhé strany⁹⁴⁹.

Mezi nejdůležitější obsahy a motivy sociálně etických norem sinajské tradice, které mají určovat chování člověka zasaženého výzvou liturgické formule milosti a spravedlnosti, patří: všeobecná solidarita, spravedlnost, věrnost a milost.

Jednotlivé normy nemají stejnou sílu (viz shora naznačené priority). Jejich síla je dána hodnotovou orientací normotvůrce, který tímto způsobem vyjadřuje svůj důraz na některé normy oproti normám jiným. Současně je tak vytvářena hierarchie těchto norem a jejich cílů.

Nejvýznamnější a tedy i nejsilnější normou zkoumané báze je ta, která stanoví, co je nejvyšší hodnotou lidského života. Nejvyšší hodnotou ve zkoumaném systému je Bůh, který jako absolutní bytí je i absolutním dobrem. Normám, které se vztahují k této hodnotě, je přiznána nejvyšší priorita. Nejsilnější normu zkoumaného systému doplňuje celá řada norem, které regulují vztah a chování člověka k Bohu.

Ve zkoumaném textu je nejsilnější norma systému velmi často vyjádřena nepřímo, např. jako komentář k výše zmíněným doplňujícím normám. Např. doplňující normu: „Nebudeš mít jiného boha mimo mne.“ předchází komentář: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví.“. Doplňující normu „Nebudeš se ničemu takovému klanět ani tomu sloužit,“ doplňuje komentář: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh, Bůh žárlivě milující. Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“).

Komentáře k normám tvoří jejich nezbytný kontext. Odkazují na normy vyšší či nižší, ale také často vysvětlují to, co by mohlo být chybně pochopeno. Akcentují důsledky, vypočítávají všechny, na které se norma vztahuje apod. Např. v doplňující normě: „Nezobrazíš si Boha zpodoběním něčeho“ komentář vysvětluje, že tento příkaz zahrnuje veškerý stvořený svět: „co je nahoře na nebi, dole na zemi nebo ve vodách pod zemí“. Komentář doplňující normy „Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha.“ zdůrazňuje neodvolatelnost trestu za toto přestoupení: „Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval“. Komentář doplňující normy „Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý.“ vysvětluje, co to znamená, že se má pamatovat na den odpočinku a dále vysvětluje co to znamená, že je tento den svatý: „Šest dní budeš pracovat a dělat všechnu svou práci. Ale sedmý den je den odpočinku Hospodina, tvého Boha. Nebudeš dělat žádnou práci“. Současně připomíná ty, kterých se norma týká a na které by mohlo být

⁹⁴⁸ Dt 25,13

⁹⁴⁹ Dt 23,15-16, Dt 24,10-15 a další

zapomenuto: „ani ty ani tvůj syn a tvá dcera ani tvůj otrok a tvá otrokyně ani tvé dobytče ani tvůj host, který žije v tvých branách.“ Rovněž komentář této doplňující normy vysvětluje, proč to tímto způsobem bylo ustanoveno: „V šesti dnech učinil Hospodin nebe i zemi, moře a všechno, co je v nich, a sedmého dne odpočinul. Proto požehnal Hospodin den odpočinku a oddělil jej jako svatý.“).

Druhou nejsilnější normou zkoumaného systému, nerozlučně spjatou s normou první, je požadavek ochrany Izraele, tj. požadavek ochrany vyvoleného lidu, záchrana jeho existence, čistoty apod. Nahlíženo z této roviny je dobré, pravdivé a správné to, co zachraňuje Izrael. Z hlediska biblické teologie lépe řečeno: dobré, správné a pravdivé je to, co zachraňuje bytí, které Bůh vyvolil k životu, k existenci.

Tuto druhou normu také doplňují nesčetné další normy, upravující vnější i vnitřní vztahy ke společenství vyvoleného lidu. Jako příklad takových norem lze uvést např. požadavky: „Cti svého otce i matku, nezabiješ, nesesmilníš, nepokradeš, nevydáš proti svému bližnímu křivé svědectví, nebudeš dychtit po domě svého bližního.“ I v případě těchto norem jsou velice důležité komentáře. Např. komentář k poslední zmíněné normě vysvětluje, co znamená „dům bližního“: „nebudeš dychtit po ženě svého bližního ani po jeho otroku ani po jeho otrokyni ani po jeho býku ani po jeho oslu, vůbec po ničem, co patří tvému bližnímu.“ Tímto způsobem sociálně etické normy sice vytvářejí určitou přesně stanovenou hierarchii hodnot a priorit. Neznačená to však, že by ostatní požadavky v normách obsažené, stály mimo Hospodinovu pozornost. Vždy jsou spojeny s příslibem příznivých následků při jejich dodržování a také s hrozbou trestů, jako následků přečinů. Míra trestu však na řadě míst naznačuje prioritu prisuzovanou té které hodnotě, chráněné příslušnými normami.

5.4. Základní motivy formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 a jejich vztah k sociálně etickým normám v sinajské tradici

Základními motivy, které vycházejí z formule milosti a spravedlnosti a mají vztah k sociálně etickým normám, jsou: Boží jedinečnost a svatost, věrnost Bohu, sociálně etické akcenty směřující k ochraně vyvoleného lidu navenek, k zásadní úctě k lidskému životu, kvalitním vztahům ve společenství rodiny a kmene, ochraně instituce rodiny, čistotě rodiny, solidaritě se sociálně slabšími, ochraně zdraví člověka, ochraně majetku druhého a kultu. Jsou to stěžejní témata v soustavě starozákonních sociálně - etických norem, která jsou v této kapitole členěna do naznačených skupin společenských vztahů. Ve všech těchto skupinách sociálně - etických norem

se projevuje základní a nejvyšší motiv - požadavek svatosti vyvoleného lidu. Prostřednictvím výpovědí formulí milosti a spravedlnosti, které zachycují Boží chování k člověku, jsou akcentovány normy, jejichž naplňování je na člověka kladeno.

5.4.1. Boží jedinečnost a svatost

V kontextu se základní liturgickou formulí milosti a spravedlnosti určuje Boží jednota a jedinečnost základní povinnosti, vztahující se k uznávání Hospodina jako jediného Boha vyvoleného lidu (Boha smlouvy) a k úctě vůči Hospodinu a jeho svatosti (tedy sociálně etické požadavky v rovině nebeské). Současně určuje povinnosti vztahující se k požadavkům svatosti vyvoleného lidu při jeho následování Hospodina, tedy povinnosti vztahující se k ochraně vyvoleného lidu, k důstojnosti člověka a ochraně jeho života, majetku, prosazování principů pravdivosti, spravedlnosti, ochrany manželství, důstojnosti rodičů, ochrany příbuzenských svazků a jejich čistoty.

Východiskem pro starozákonní sociálně etické normy (ale také pro normy, pokyny, příkazy jiné povahy) jsou tedy normy, stanovující nejvyšší hodnotu lidského života v rovině nebeské, tj. hodnotu jediného Boha, k němuž má veškeré jednání člověka a vyvoleného lidu směřovat. Od této nejvyšší hodnoty se odvozují povinnosti, které se týkají uznávání Boha smlouvy a jeho uctívání, tedy věrnost a prokazování úcty Hospodinu, podřízení veškerého jednání i myšlení vyvoleného lidu správné cestě, směřující k Bohu a k Božím atributům, na něž odkazuje zkoumaná formule milosti a spravedlnosti (Boží jednota, Boží milost a Boží svatost). Jde např. o tato významná obecně pojatá ustanovení ve všech čtyřech základních normativních soustavách (na něž navazují četné normy z těchto obecných ustanovení vycházející): dekalog (Ex 20, 1-17) spojuje povinnosti uznávání Boha smlouvy a jeho uctívání (1.deska) s povinnostmi ve věcech práv a důstojnosti člověka (2.deska) a s právy na život, majetek, pravdivost, ochranu manželství, důstojnost rodičů, zvláště ve stáří. V Knize smlouvy je vyjádřena jedinečnost Hospodina, spolu s pokyny k jeho uctívání a zákazy s tím spojenými (Ex 20, 22-26), podobně v Ex 22,19 je vyjádřen zákaz obětování pohanským bohům spolu s trestem klatby při porušení tohoto zákazu.

V kultickém dekalogu jsou ve znění smlouvy, po příslibení Božích činů ve prospěch lidu, současně stanoveny závazky ze smlouvy především ve formě příkazů a zákazů, např. též zákaz klanění se jinému bohu, výstraha před vytvářením příbuzenství pohanských národů; jsou zde

některá ustanovení o bohoslužebných slavnostech a obětech. Současně se připomíná Hospodin jako Bůh žárlivě milující⁹⁵⁰.

V ustanovení Zákona svatosti v Leviticu je znovu připomenuta jedinečnost Boha, zákaz řídit se zvyklostmi pohanských národů, spolu s příkazem řídit se pokyny a nařízeními Hospodina, jediného Boha. Jde o stručně vyjádřené ctnosti, povinnosti ve formě příkazů a zákazů, mající často povahu norem apodiktického práva (např. Lv 18,1-5); v rámci těchto ustanovení pak následují zákazy, týkající se pohlavního života především v zájmu čistoty rodiny⁹⁵¹ a současně je obecně⁹⁵² stanovena sankce vyobcování ze společenství lidu při porušení těchto zákazů. Také v dalších ustanoveních je vyjádřena jedinečnost Boha a jeho svatost, spolu s požadavkem, aby celé společenství vyvoleného lidu bylo svaté⁹⁵³ a jsou dávány další pokyny, příkazy a zákazy, je zdůrazňována vyvolenost lidu⁹⁵⁴ a povinnost dbát všech nařízení a řádů a neřídit se zvyklostmi pohanských národů⁹⁵⁵, jsou uváděny tresty za rouhání se Bohu⁹⁵⁶. Podobně v rámci souboru ustanovení o roku odpočínutí a milostivém létu je zdůrazněn požadavek na dodržování Božích příkazů a nařízení v zájmu bezpečného přebývání v zemi⁹⁵⁷. V komplexu posledního článku Zákona svatosti⁹⁵⁸ jsou vyslovovány požadavky vůči vyvolenému lidu, požadující poslušnost Bohu, úctu k němu a k jeho svatyním, povinnost neklanět se cizím bůžkům ani je nevytvářet, dbát nařízení a příkazů. Po výzvě k dodržování cesty k Hospodinu dodržováním nařízení následuje příslib Boží milosti, dále výstraha před porušováním příkazů a poté v jednotlivých stupních výstraha tresty, které budou následovat, ale také Boží milosrdenství, přízeň a milost zbývajícím lidu, po odpykání trestu, tedy vyjádření věčné, trvalé věrnosti Hospodina vyvolenému lidu.

V Zákonu svatosti je také soubor ustanovení, určený ke stanovení požadavků na svatost kněží a na jejich chování⁹⁵⁹. V rámci těchto „vyšších“ požadavků na svatost kněží jsou zařazeny také příkazy, týkající se vstupu do manželství⁹⁶⁰, ale také vyšší trestní odpovědnosti dcery kněze⁹⁶¹.

V Numeri se vyjadřuje jedinečnost Hospodina spolu s příkazy ke způsobu jeho uctívání⁹⁶². V Deuteronomiu je jedinečnost Hospodina spojena s příkazem k jeho milování celou

⁹⁵⁰ Ex 34,10-26

⁹⁵¹ Lv 18,6-18

⁹⁵² Lv 18,19-20, 22-28

⁹⁵³ Lv 19,2

⁹⁵⁴ Lv 20,26

⁹⁵⁵ Lv 20,22-23

⁹⁵⁶ Lv 24,15-16

⁹⁵⁷ Lv 25,18

⁹⁵⁸ Lv 26

⁹⁵⁹ Lv 21,1-15

⁹⁶⁰ Lv 21,14

⁹⁶¹ Lv 21,9

⁹⁶² Nu. 15, 39-41

bytostí⁹⁶³ a s příkazem nesloužit jiným bohům a neklanět se jim⁹⁶⁴, nepřijímat zvyky a mravy pohanských obyvatel země⁹⁶⁵.

V řadě dalších norem se navazuje na obecné vyjádření jedinečnosti Boha, jeho atributů plynoucích ze základní formule milosti a spravedlnosti a na určení požadavků směrem k vyvolenému lidu při uctívání jediného Boha. Zdůrazňuje se požadavek nežít příkladem pohanských národů⁹⁶⁶, vzhlížet k Bohu jako svému vzoru, protože zákony byly dány k dobru lidu. Současně je zde vyjádřen příslib pro toho, kdo dodržuje zákony, neboť ten „nabývá života“⁹⁶⁷. Dále je vysloven požadavek, aby lid byl svatým, tedy mravně dokonalým⁹⁶⁸. V Numeri⁹⁶⁹ je vyjádřen požadavek sebezapření a silné vůle, aby lid kráčel cestami, které vytýčil Bůh, a nikoliv cestami podle vlastní úvahy („abyste se neřídili vlastním srdcem a vlastníma očima“). Důsledky chování jednotlivce a lidu „vyjadřující milosrdenství, slitování a věrnost Hospodina vůči vyvolenému lidu ve smyslu základní formule milosti a spravedlnosti, lze sledovat např. v Leviticu. V Lv 26 je připomenuta jedinečnost Hospodina, povinnost dodržovat jeho příkazy, výstraha před následnými tresty při porušování příkazů a odeprání poslušnosti Bohu a současně dává Hospodin útěchu, že na svůj lid nikdy nezapomene a smiluje se nad ním, jakmile najde cestu zpět k Bohu, a to i tehdy, když by přebývali v zemi nepřátel, kam je Hospodin zavedl pro porušování zákonů a příkazů⁹⁷⁰.

Výrazné výstrahy jsou vyvolenému lidu směřovány v Mojžíšových slovech, která proslavil v závěru svého života s cílem vyzvat lid, aby v budoucnosti nezapomněl na Hospodina a jeho učení a současně vyjádřit závažné výstrahy pro případ, že by se lid odvrátil od cesty k Bohu, ale také poukázat na Hospodinovo milosrdenství⁹⁷¹.

Před vyvoleným lidem je volba cesty. Při porušování smlouvy s Hospodinem, při odvrácení se od cesty k Bohu následuje trest, avšak i v tomto případě je Hospodin věrný vyvolenému lidu a

⁹⁶³ Dt 6,4-5

⁹⁶⁴ Dt 11,16

⁹⁶⁵ Dt 14,1-2

⁹⁶⁶ Lv 18,3; Dt14,1-2

⁹⁶⁷ Lv 18,5

⁹⁶⁸ Lv 19,2

⁹⁶⁹ Nu 15,39

⁹⁷⁰ „Jestliže se budete řídit mými nařízeními, dbát na má přikázání a plnit je...(Lv 26,3) Zemi daruji pokoj a nikdo vás nebude děsit i když budete spát...(Lv 26,6) ... Svou smlouvu s vámi upevním (Lv 26,9) Já jsem Hospodin, váš Bůh...“(Lv 26,13); „Jestliže mě nebudete poslouchat....., ale budete porušovat mou smlouvu, pak vám učiním toto... (Lv 26,14 -16)“ – a následuje vyjádření trestů (Lv 26,16-39). Vráti-li se provinivší se lid k Hospodinovi, nezapomene na ně, bude k nim milostivý „Připomenu jim smlouvu s jejich předky, které jsem vyvedl z egyptské země před zraky pronárodů, abych jim byl Bohem, já Hospodin.“ (Lv 26,45)

⁹⁷¹ Výzva „Ať není mezi vámi muž ani žena, čeled' ani kmen, jejichž srdce by se dnes odvrátilo od Hospodina, našeho Boha, takže by šli sloužit bohům těch pronárodů“ (Dt 29,17) je následována varováním pro případ porušování smlouvy: „Proto Hospodin vzplanul proti té zemi hněvem a uvedl na ni všechno zlořečení, zapsané v této knize (Dt 29,26). Současně je projevono Hospodinovo milosrdenství, pokud se lid navrátí k Bohu a bude ho poslouchat :“...a navrátíš se k Hospodinu, svému Bohu, a budeš ho poslouchat, ty i tvoji synové, celým svým srdcem a celou svou duší podle všeho, co ti dnes přikazuji, změní Hospodin, Tvůj Bůh, tvůj úděl, slituje se nad tebou...“ (Dt 30,2-3).

obrátlí-li se na cestu k Bohu, slituje se Hospodin nad svým lidem a změní jeho úděl. Vše platí jak pro současného lid, tak pro lid budoucí.

Ctnosti, pozitivní povinnosti a zákazy, sekundárně odvozené od Božích atributů, určených ve zkoumané formulaci milosti a spravedlnosti, směřují tedy k naplňování nejvyšší hodnoty starozákonní etiky v rovině nebeské, tj. k Bohu. Tím je také dáno, že určujícím motivem pro sociálně etické normy starozákonního lidu je kategorický imperativ vyvěrající z Božích atributů v této stěžejní formulaci. Je stěžejním motivem těchto norem a jím je dáván také smysl jejich naplňování svatým lidem, který vyznává svého svatého jediného Boha.

5.4.2. Sociálně etické normy

Starozákonní texty jsou uspořádány v různých vrstvách a je zde shrnováno mnoho eticko právních ustanovení pod pojem Zákona – Tóry. Ustanovení Zákona, a tedy ustanovení sociálně etických norem v něm obsažených, je možno rozčlenit do tří skupin (právní ustanovení, kultická ustanovení, etické směrnice). Jednu ze skupin tvoří ustanovení právní povahy, týkající se různých pravidel a směrnic občanskoprávních, rodinně právních, trestních a spolu s tím různých pravidel procesně právní povahy (jak má být při řešení určité záležitosti postupováno). Tato ustanovení se nacházejí především v Knize smlouvy (Ex 20, 23) a dále na řadě míst v Deuteronomiu. Další skupinu představují kultická ustanovení, především kultický dekalog (Ex 34,14-26) a zvláště pak ustanovení v Leviticu (např. Lv 15 a Lv 17,25, avšak také další ustanovení Leviticu).

Etické směrnice a pokyny jsou obsaženy na více místech v Exodu, Leviticu a Deuteronomiu. U etických pravidel převažují příkazy či zákazy určitých jednání.⁹⁷² Zvláště výrazné jsou příkazy a zákazy v dekalogu, obsaženém ve starozákonních textech ve dvojí podobě (Ex 20,2-17, Dt 5,6-21). Jsou významným sociálně etickým podnětem pro ostatní normy sociálně etické povahy. Podle Ex se také např., v rámci vztahu k bližnímu, požaduje dodržování určitých pravidel ve vztahu k otrokům, s odlišnostmi podle toho, zda jde o příslušníka izraelského lidu či někoho jiného, určují se pravidla chování ve vztahu k cizincům s poukazem na pobyt vyvoleného lidu v Egyptě. Obecně a ve vztahu k příbuzným a k chudým zvláště, je určen zákaz lichvy a brání zástav, jsou určována pravidla k ochraně rodiny a rodu a její morální čistoty atd.

⁹⁷² „...existuje rovněž záznam, podle něhož lze v tóře vidět jen etické minimum....Ve věci jde právě výlučně o společenskou morálku, za jejíž naléhavá témata a cíle mohou platit: zásadní, i když také rozličně omezená úcta k lidskému životu; podle smlouvy spolu vycházet v přehledném společenství rodiny a kmene; starost o instituci rodiny a o pokračování vlastního rodu; solidarita s příbuznými a s členy národa; zajištění národa navenek; ochrana sociálně slabších: cizinců, otroků, vdov, sirotků a chudých.“ (WEBER, H. Všeobecná morální teologie. Přel. M. Kratochvíl. 1. české vyd. Praha : Zvon, 1998. s. 26. Orig. Allgemeine Moraltheologie. ISBN 80-7021-292-6.)

Celá soustava sociálně etických norem je rozprostřena ve starozákonních textech sinajské tradice. Z hlediska uvedených čtyř normativních soustav nalézáme tyto normy na řadě míst těchto soustav. Platí zde jednak již shora uvedené, že většinou nelze normy členit či vzájemně rozdělovat na individuálně etické a sociálně etické, resp. podle jiného členění na deskriptivní či analytické. Vzájemně jsou pospojovány, prolínají se a ne vždy jsou zřetelně od sebe oddělitelné. Shodně to platí o povaze jednotlivých sociálně etických norem, z hlediska prvků, které obsahují, tj. prvky etické, právní, kultické. Tyto prvky se vyskytují na řadě míst starozákonních textů společně, aniž by vždy bylo možné určit zcela zřetelně jejich třídění. Společné je však, že bez ohledu na příslušnost k tomu kterému prvku, toto pospojování vytváří výsledně sociálně etickou normu vykazující ve svém vnitřním složení někdy více etického náboje, jindy více náboje právního či kultického. Lze současně uvést, že kultická ustanovení mají určitou specifikou v tom směru, že jen na některých místech těchto směrnic, pokynů a příkazů se nacházejí ustanovení, která lze zařadit mezi sociálně etické normy.

Na povahu sociálně etických norem v jednotlivých částech normativní soustavy má rovněž vliv jejich zařazení do té které části této soustavy či do té které části Tóry. V Ex jsou izraelskému lidu dány jednak zákony směřující lid k Bohu, jednak různá ustanovení a nařízení pro každodenní život, v Lv jde převážně o obětní a obřadní řady, ale nacházejí se zde i směrnice a pokyny sociálně etické povahy.

K významu příkazů a zákazů v rámci sociálně etického učení Tóry je vhodné připomenout také myšlenky R. Šimona ben Lakiše (3.stol. po Kr.)⁹⁷³. Hospodin přiznává nejvyšší význam etickým principům a podle nich v životě uplatňované morálce (v nejširším smyslu tohoto slova z hlediska starozákonního). Plyne to rovněž z pojetí sociálně etických směrnic a pokynů, vyskytujících se na různých místech Ex, Lv a Dt. Jako příklad lze opět uvést dekalog (ve dvojí podobě – Ex 20,1-17, Dt 5,6-21). Spojují se zde povinnosti, týkající se uznávání Boha Smlouvy a jeho uctívání (1.deska) s povinnostmi ve věcech práv a důstojnosti člověka (2.deska), spolu s normami směřujícími k ochraně práva na život, majetek, k ochraně manželství, důstojnosti rodičů,

⁹⁷³ Podle R.Šimona ben Lakiše je existence světa závislá na tom, že Izrael uznává Tóru; kdyby tomu tak nebylo, svět by se navrátil do chaosu. Každé z 248 přikázání a 365 zákazů, z nichž sestává Tóra, nabývá kosmického významu. Člověk, který se skládá z 248 údů a 365 žil, je svou skladbou odrazem jak díla Božího (kosmos) tak i jeho zjevení (Zákon). Tóra je jako absolutní skutečnost zdrojem života. ... „kdo... rozmnožuje Tóru, rozmnožuje život“ Pirkej Avot, 2,8) Ale povýšení Tóry radikálně změnilo budoucnost judaismu. Od doby proroků byla hebrejská religiozita určována napětím mezi „univerzalistickými“ a „partikularistickými“ tendencemi. Příčinou tohoto ostrého, ale tvůrčího protikladu, byla v podstatě paradoxní povaha zjevení. Boží zjevení v dějinách, tedy omezené na židovský národ, bylo prohlášováno za univerzálně platné, přičemž bylo dáno výhradně Izraelcům. Šlo o teologii postavenou na pojmu „vyvoleného národa. Izrael byl vyvolen Hospodinem; byl Jeho lidem. Židovský národ byl proto dějinnou skutečností, posvěcenou vůlí Boží. První povinností židovského lidu bylo tedy udržet svou identitu neporušenou až do konce dějin; jinými slovy, zůstat vždy k dispozici Bohu. (ELIADE, M. Dějiny náboženského myšlení. Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství. Díl II. Přel. K. Dejmlová. 1.české vyd. Praha : OIKOYMENH, 1996. s. 245,246. Orig. Histoire des croyances des idées religieuses. 2, De Gautama Bouddha au triomphe du christianisme. ISBN 80-86005-19-4.)

k ochraně pravdivosti a k ochraně dalších hodnot; přitom nejméně pět přikázání směřuje k etickým principům.

Naléhavá témata v soustavě starozákonních sociálně etických norem lze členit do různých skupin společenských vztahů. V této práci je zvoleno toto seskupení okruhů společenských vztahů, které jsou předmětem sociálně etických norem: ochrana vyvoleného lidu, navenek, zásadní úcta k lidskému životu, starost o instituci rodiny a o pokračování vlastního rodu, vztahy ve společenství rodiny a kmene, solidarita s příbuznými a členy národa, ochrana ohrožených skupin obyvatel – otroci, chudí (včetně zákazu lichvy a zákazu brání zástav od chudých), vdovy, sirotci, ale též cizinci a spolu s tím spravedlivost, (včetně požadavků na spravedlivost soudců při projednávání jednotlivých soudních záležitostí a také na chování kněží a mravní čistotu v rámci svatyní či chrámů). Také ve všech těchto skupinách sociálně etických norem existuje základní a nejvyšší motiv, jako imperativ, tedy ve všech vztazích a jednáních společenství vyvoleného lidu naplňovat nejvyšší hodnotu věrností a oddaností Hospodinu jako jedinému Bohu, zachováváním správné cesty k Bohu, uctíváním Hospodina jako jediného Boha a důsledným uplatňováním spravedlnosti, solidarity, lásky, svobody, rovnosti, úcty, pravdomluvnosti, věrnosti a morálky tak, aby byl naplňován požadavek svatosti vyvoleného lidu.

K tomu lze dodat: Jestliže ve starozákonní etice je nejvyšší hodnotou v rovině nebeské Hospodin, pak v rovině pozemské je nejvyšší hodnotou vyvolený Boží lid – Izrael a každý jednotlivec přináležející k tomuto lidu, jak bylo již zmíněno. Veškerý lid, jeho instituce (ať jde např. o chrámy, svatyně, soudní instituce) a také všichni jednotlivci jsou zavázáni ve svém životě naplňovat podobu Boží, přičemž základem pro veškeré vztahy, konání i myšlení ve společnosti, v rámci rodiny či širší rodiny a kmene a současně u každého jednotlivce je věrnost, úcta a poslušnost jedinému Bohu, jímž je Hospodin. Vyvolený lid má být svatý, přičemž v sociálně etických normách je samostatně vydělován vyšší požadavek svatosti ve vztahu ke kněžím. K této hodnotě přináleží ochrana vyvoleného lidu a dále se od něho odvozují pravidla pro vztahy a chování mezi lidmi navzájem.

Sociálně etické normy uvedených čtyř normativních systémů, zařazené do jednotlivých skupin podle okruhu společenských vztahů, k nimž tyto normy směřovaly (podle jednotlivých institutů společenských vztahů, které byly sociálně etickými normami zasahovány), jsou podrobněji zmiňovány v následujících oddílech této kapitoly.

5.4.2.1. Vnější ochrana vyvoleného lidu

V kultickém dekalogu spolu s příslibem vyhnání jiných národů⁹⁷⁴ je dán pokyn ke zničení pohanských symbolů. Současně je vyslovena jednak výstraha, aby nebyly uzavírány smlouvy s obyvateli té země, do které vyvolený lid vejde, jednak příkaz neuzavírat takové smlouvy. Výstraha i pokyn jsou zdůvodněny. U výstrahy je lid varován před možnou léčkou, u příkazu je uvedeno zdůvodnění spočívající v obavách ze svádění k vyznávání pohanských bohů.⁹⁷⁵ Navazuje příslib ochrany získané země, jestliže lid bude dodržovat své povinnosti uctívat Hospodina jako jediného Boha Izraele předepsaným způsobem⁹⁷⁶. V Zákonu svatosti v uvozovacích ustanoveních k dodržování pohlavní čistoty (jak v rámci rodiny, tak obecně), je přikázáno nejednat po způsobu egyptské země „v níž jste sídlili“, ani po způsobu kenaanské země „do které vás vedu“. Současně je doplněn obecný zákaz neřídít se jejich zvyklostmi⁹⁷⁷. Také v souboru příkazů a zákazů, týkajících se instituce rodiny, rodu a její pohlavní čistoty⁹⁷⁸, je dán příkaz neřídít se zvyklostmi pohanských národů⁹⁷⁹ spolu se zdůrazněním výlučnosti izraelského lidu „já jsem vás oddělil od každého jiného lidu“⁹⁸⁰. V poslední části Zákona svatosti navazuje na ustanovení o jedinečnosti Hospodina a na pokyny k dodržování Božích příkazů příslib bohaté úrody, ale také příslib míru „a nikdo vás nebude děsit, když budete spát... a vaší zemí nebude procházet meč“⁹⁸¹ zvýrazněný příslibem porážky nepřátel „...takže padnou před vámi mečem“⁹⁸². V dalších ustanoveních po výzvě k následování Hospodina, poskytnutí příslibů a udělení výstrahy před porušováním Boží vůle, je zařazen soubor hrozby trestů (jejichž tvrdost graduje při opakování provinění), až po obsazení země nepřáteli, zpusťování země, rozptýlení lidu mezi pronárody. Avšak i přes nejtěžší provinění nakonec Hospodin zachová svou spravedlivost a milost pro zbytek lidu, který se napravil⁹⁸³. Také v Numeri je stanovena povinnost hájit zem před nepřáteli. V Deuteronomiu

⁹⁷⁴ „...Hle vypudím před tebou Emorejce, Kenaance, Chetejce, Perizejce, Chivejce a Jebúsejce.“ (Ex 34,11).

⁹⁷⁵ „Dej si pozor, abys neuzavíral smlouvu s obyvateli té země, do které vejdeš, aby se nestali uprostřed tebe léčkou.“ (Ex 34,12), „Neuzavřeš smlouvu s obyvateli té země. Budou se svými bohy smílnit a svým bohům obětovat a tebe pozvou, abys jedl z jejich obětního hostie.“ (Ex34,15).

⁹⁷⁶ Ex 34,23

⁹⁷⁷ Lv 18,3

⁹⁷⁸ Lv 20, 17-21

⁹⁷⁹ „Nebudete se řídit zvyklostmi pronároda, který před vámi vyháním. Zprotivil jsem si je, protože se toho všeho dopouštěli.“ (Lv 20,23).

⁹⁸⁰ Lv 20,24

⁹⁸¹ Lv 26,6

⁹⁸² Lv 26,7

⁹⁸³ Lv 26,14-46

v právních ustanoveních o králi je dáván příkaz, aby po usazení se v zemi byl za krále zvolen jedině ten, kdo náleží k izraelskému lidu, nikoliv cizinec⁹⁸⁴.

Všechna ustanovení, směřující k ochraně izraelského lidu před nebezpečím zvenčí, jsou současně spojována s pokyny (příkazy, zákazy) k uznávání a uctívání Hospodina, jako jediného Boha vyvoleného lidu a k jeho následování, podobně jako je tomu u jiných skupin společenských vztahů, chráněných sociálně etickými normami. Vždy a opět je zdůrazněna nejvyšší hodnota, k níž směřuje konání a myšlení lidu, jíž je Hospodin.

V těchto souvislostech je nutno uvést, že vymezení vyvoleného lidu ve starozákonní zvěsti nelze chápat kategoriemi etnologickými nebo geografickými, ale především kategoriemi starozákonních textů, tedy primárně v náboženském pojetí. Před vydáním zákona Hospodin určuje „nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dbát na mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid; třebaže má je všechny země. Budete mi královstvím kněží, pronárodem, který si posvětim.“ Zde je užito výrazu, který se používal pro všechny ostatní národy „pronárody“ země – (hebrejské slovo: גוֹי).

Výlučnost a výjimečnost Izraele není dána vlastnostmi izraelského lidu, ale výlučně vůlí Hospodina k vyvolení lidu a uzavřením smlouvy, uzavřené z Boží vůle a milosti. Boží dílo pro člověka se v sinajské tradici dosvědčuje jako Boží činy konané pro Izrael, jako zvláštní, vyvolený lid uprostřed (mezi) ostatními národy země. Ve spojení s významem vyvoleného lidu se pak používá termín עַם (obecný a ve většině semitských jazyků termín, označující původně společenství spřízněné po otcovské linii, přičemž základním znakem je vyjádření vnitřní souvztažnosti tohoto společenství) a překládá se slovem lid. Oba termíny však mívají v různých souvislostech také různé speciální významy.

Nejvýraznější označení Hospodinova lidu ve starozákonních textech (jako definice) je spojení עַם יְהוָה , znamenající „lid Hospodinův“. Jinak se termín גוֹי , zpravidla s určitými teritoriálními konotacemi, nejčastěji vztahuje k ostatním, tedy neizraelským národům. Ve vztahu k izraelskému lidu bývá někdy použito v souvislostech s jeho přečiny, tedy s jakýmsi pejorativním nádechem s vysloveně náboženskou konotací (např. Ex 33,13, kde po události se zlatým býčkem Mojžíš praví k Hospodinu : „Pohled', vždyť tento pronárod je tvůj lid - $\text{עַם הַגּוֹי הַזֶּה}$.“ Náboženská konotace plyne také z následného verše 16, z něhož je zřejmé, že pouze tehdy, nalezne-li izraelský lid milost u Hospodina, může být tento lid odlišen „od každého lidu na tváři země.“

V Deuteronomiu je Izrael označován jako עַם קָדוֹשׁ , což znamená „lid svatý“ – např. v Dt

⁹⁸⁴ „...Ustanovíš nad sebou krále ze svých bratří. Nesmíš dosadit nad sebou cizince, který není tvým bratrem.“ (Dt 17,15).

7,6 :“Jsi přece svatý lid Hospodina, svého Boha - כִּי עַם קָדוֹשׁ אַתָּה לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ. Na to v Dt 7,11 navazuje závěrečná výzva „Proto bedlivě dbej na přikázání, nařízení a práva, která ti dnes přikazují dodržovat.“⁹⁸⁵ Svatost lidu není dána jeho předpoklady, ale Boží vůlí, jeho vyvolením⁹⁸⁶.

5.4.2.2. Úcta k lidskému životu

V prvé řadě je stanoven stěžejní požadavek, sledující nedotknutelnost lidského života v životě společnosti (pokud nejde o trest vykonaný v souladu s předpisy, platnými ve společnosti na základě provedeného řízení o spáchání zločinu). Tento požadavek je výslovně stanoven především v desateru⁹⁸⁷. Problematika vraždy a s tím spojené úsilí k vypátrání vraha se vztahuje také na další osoby, jmenovitě na osoby, na jejichž území byla vražda spáchána.⁹⁸⁸ Příkaz je dáván s náležitým důrazem pro jakékoliv území či obydlí, což je stvrzeno povinností zadržet zločince i v chrámu: „vezmeš ho i od mého oltáře“⁹⁸⁹, aby mohl být potrestán smrtí. V ustanoveních právní povahy v Knize smlouvy jsou pak určeny skutkové okolnosti, které znamenají pro viníka trest smrti v případě, že spáchal vraždu, anebo přímo zavinil smrt druhého. Případ úmyslné vraždy je stíhán smrtí podle Ex 21,12; 14,23 a také podle Lv 24,17. Tato ustanovení nečiní rozdíl mezi svobodným a otrokem, proto trest smrti stíhá i toho, kdo by se dopustil vraždy podle těchto ustanovení na otroku či otrokyni. Pokud otrok zemře poté, co byl uhozen holí (a nešlo tedy o úmysl zavraždit jej), stanoví se, že „musí být usmrcený pomstěn“⁹⁹⁰. Smrtí je stíhána také nedbalost, která způsobila smrt jiného. Jde o případ, kdy majitel býka ví o jeho nebezpečnosti, byl na ni upozorněn, ale nedbal a býka řádně nehlídal a tento býk usmrtil muže nebo ženu⁹⁹¹.

Ustanovení Knihy smlouvy zahrnují zvláštními ustanoveními ochranu důstojnosti a života rodičů. Smrtí je potrestán potomek, jestliže uhodí svého otce nebo matku⁹⁹², ale také tehdy, jestliže zlořečí svému otci nebo matce (Ex 21,17; stejně tak je stanoveno v Lv 20,9). Zvláštními ustanoveními jsou stíhány trestem smrti obou provinivších se činy namířené proti životu v rodině, jmenovitě cizoložství s ženou jiného, s ženou svého otce, se svou snachou, muž s mužem⁹⁹³. Pokud by někdo pojal ženu a zároveň i její matku, budou upáleni muž i obě ženy⁹⁹⁴. Smrtí se

⁹⁸⁵ וְאַתָּה עַם קָדוֹשׁ לַיהוָה אֱלֹהֶיךָ, אֲשֶׁר אָנֹכִי מֵצִוְתְּךָ הַיּוֹם--לַעֲשׂוֹתָם

⁹⁸⁶ Dt 7,6-10

⁹⁸⁷ „Nezabiješ“ (Ex 20,13) - Jde o kategorický imperativ, který nelze ničím změkčit. Žádný člověk se nesmí dopustit vraždy, jinak by porušil toto přikázání a dopustil by se těžkého zločinu.

⁹⁸⁸ Ex 21,14

⁹⁸⁹ „Když se však někdo opováží lstivě zavraždit svého bližního, vezmeš ho i od mého oltáře, aby zemřel.“

⁹⁹⁰ Ex 21,20

⁹⁹¹ Ex 21,29

⁹⁹² Ex 21,15

⁹⁹³ Lv 20,10-13

⁹⁹⁴ Lv 20,14

trestalo také přiblížení se ženy k dobytčeti, aby se s ní pářilo; usmrcena bude žena i dobytče⁹⁹⁵. Trest smrti je také stanoven pro toho, kdo někoho ukradne, a to i v případě, že jej dosud neprodal do otroctví⁹⁹⁶. Trestný není ten, kdo zbil zloděje, jenž byl přistižen při vloupání, tak, že zloděj zemře: „nebude lpět krev na tom, kdo ho ubil“⁹⁹⁷.

Uvedené normy, mající především právní povahu, chrání podstatu života jednotlivce v rámci celého společenství, tedy rodiny, kmene i veškerého lidu. Ochraňují jednak samotnou existenci života a stíhají útoky proti životu, jednak ochraňují důstojnost a vážnost rodičů a čistotu rodiny. Tvrdé tresty, postihující viníky, jsou dokladem o stěžejním důrazu na ochranu života, důstojnosti života a dále čistoty rodiny a rodu ve společenství vyvoleného lidu. Byť jde o činy jednotlivce proti jednotlivci, jde o typický případ, kdy individuální etická norma (mající v daném případě rovněž povahu právního ustanovení) je součástí jedné z nejdůležitějších sociálně etických norem, sledujících výsostný zájem společenství na životě jednotlivce, rodiny i rodu či kmene pro zachování čistoty lidu na jeho cestě k Hospodinu.

5.4.2.3. Rodinné a kmenové vztahy

Ze shora uvedeného je patrné, že řada ustanovení chránících život, důstojnost života, rodičů a čistotu rodinných vztahů, představuje současně normy, které určují pravidla pro vztahy ve společenství rodiny a kmene. Vedle shora uvedených trestně právních ustanovení jsou tyto vztahy sledovány řadou dalších norem zejména v Ex 18,20-21 (dbát práva a staršími ustanovit bohobojné, moudré, rozvážné a nezištné osoby, aby nebrali úplatky, tj. aby byli ke každému stejně spravedliví, ať je to člověk bohatý či chudý). Dále v dekalogu především Ex 20,12,14 (příkaz ctít rodiče, příkaz nesemilnit), v Knize smlouvy především Ex 23,2 (jestliže by šlo o věc nečestnou, řídit se vlastním přesvědčením a nikoliv většinou), ve spojení s Ex 20,16, podle něhož se zakazuje křivé svědectví vůči bližnímu. V Zákonu svatosti jsou to především ustanovení v Lv 19,3 (příkaz úcty k matce a k otci).

⁹⁹⁵ Lv 20,16

⁹⁹⁶ Ex 21,16

⁹⁹⁷ Ex 22,1

5.4.2.4. Vnitřní ochrana rodin, jejich čistota a pokračování rodu

Výrazná jsou především ustanovení, sledující ochranu mravní a pohlavní čistoty rodiny a v souvislostech s tím zájmy nerušeného pokračování vlastního rodu. V návaznosti na příkaz „nesemilníš“ v dekalogu⁹⁹⁸ a v kultickém dekalogu, kde se zakazují svazky s dcerami a syny pohanských národů⁹⁹⁹, jde o požadavky na pohlavní čistotu rodiny, vyjádřenou na řadě míst Zákona svatosti, v Leviticu jednotlivými zákazy ve vztahu k příslušníkům rodiny¹⁰⁰⁰, ale též další zákazy obecně v pohlavním životě¹⁰⁰¹, spolu se sankcí vyobcování ze společenství lidu za spáchané zločiny. Zakázáno je zneuctění dcery tím, že by se stala nevěstkou¹⁰⁰². Instituce rodiny a čistota rodu je chráněna také dalším souborem ustanovení v Zákonu svatosti, která se nacházejí v Lv 20,17-21. Jsou v nich obsaženy zákazy příbuzenských svazků, pohlavního styku mezi příbuznými, přičemž některá z těchto ustanovení jsou obdobou ustanovení v Lv 18,6-18. V rámci ochrany rodiny je stíhán zločin obětování někoho z potomků pohanskému bohu.¹⁰⁰³ Zahrnout sem lze také některé předpisy, týkající se zásadní úcty k životu – např. ustanovení o vztahu k životu rodičů v Ex 21,15,17 zakazující uhdit otce nebo matku, nebo zlořečení otcí či matce, pod sankcí trestu smrti.

Součástí sociálně etických norem, směřujících k instituci rodiny a rodu, je také řada pokynů a příkazů vztahujících se ke zdraví a jídelním předpisům. Jde např. o pravidla o tvorech (živočiších) čistých a nečistých (Lv 11), s přesným rozlišováním „...mezi nečistým a čistým, mezi živočichy, kteří se smějí jíst a těmi, kteří se jíst nesmějí.“¹⁰⁰⁴ Také na těchto místech je zdůrazněn požadavek svatosti izraelského lidu i v těchto záležitostech tak, aby lid následoval svatost Hospodinovu, tedy, aby ctil nejvyšší hodnotu – Boha a byl lidem svatým¹⁰⁰⁵. Podobné jsou pokyny pro zabránění přenosu nebo vzniku nemocí¹⁰⁰⁶.

⁹⁹⁸ Ex 20,14

⁹⁹⁹ Ex 34,16

¹⁰⁰⁰ Lv 18,6-18

¹⁰⁰¹ Lv 18,19-20,22

¹⁰⁰² Lv 19,29

¹⁰⁰³ Lv 18,21

¹⁰⁰⁴ Lv 11,46, Lv 20,25

¹⁰⁰⁵ „Já jsem Hospodin, váš Bůh. Posvěťte se a buďte svatí, neboť já jsem svatý. Neposkvřujte sami sebe žádnou havětí plazící se po zemi. Já jsem Hospodin, který jsem vás vyvedl z egyptské země, abych byl vaším Bohem. Proto buďte svatí, neboť já jsem svatý.“ (Lv 11,44-45). V Lv 20,24 je vyjádřena jedinečnost Hospodina, Boha izraelského lidu. V Lv 20,26 je vyjádřen požadavek svatosti izraelského lidu pro Hospodina, neboť „...já Hospodin jsem svatý.“ V obou ustanoveních je současně zdůrazněna vyvolenost izraelského lidu slovy „...já jsem vás oddělil od každého jiného lidu“, s dodatkem v Lv 20,26 „...abyste byli moji.“

¹⁰⁰⁶ Lv 14-15

Také jídelní pokyny např. v Zákonu svatosti v Leviticu směřují k zachování zdraví rodiny a lidu (např. Lv 19,6-8 v souvislosti s obětováním Hospodinu se zakazuje jíst maso, které by zůstalo do třetího dne, pod sankcí vyobcování z lidu). Všechna tato ustanovení v Lv 19, týkající se pravidel každodenního života, jsou rovněž uvozena požadavkem na svatost lidu i v této oblasti života „...Bud'te svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý“¹⁰⁰⁷.

Do soustavy pravidel, ochraňujících instituci rodiny a rodu, lze zařadit také pravidla týkající se solidarity s příbuznými a s členy národa. Např. v právních ustanoveních, vztahujících se k otrokům v Knize smlouvy, jsou speciální pravidla pro zacházení v případech, kdy někdo prodá svou dceru za otrokyni. Nemá s ní být zacházeno jako s jinými otroky a jsou stanovena přesná právní pravidla pro vztahy k této dceři, prodané za otrokyni. Jestliže nejsou výslovně určená právní pravidla plněna, smí odejít bez zaplacení výkupného¹⁰⁰⁸. Dále jsou v rámci souboru ustanovení o milostivém létu v Lv 25 stanovena podrobná pravidla pro vztahy k bratrovi, který by zchudnul¹⁰⁰⁹. V rámci toho je obecně přikázáno „Nebudeš nad ním surově panovat, ale budeš se bát svého Boha“¹⁰¹⁰. Také v těchto ustanoveních je připomenut Hospodin, jediný Bůh Izraele; je tedy připomínána svatost Boha s cílem (byť zde výslovně nevyřčeným), aby rovněž vyvolený lid byl svatý.

5.4.2.5. Solidarita se sociálně slabšími

Požadavky svatosti vyvoleného lidu ve skutečích solidarity s bližními, kteří jsou sociálně slabí, se jako jedna z význačných oblastí starozákonních sociálně etických norem a tedy pravidel správného a spravedlivého života při následování Boha, nacházejí v základních normativních soustavách, vyjma Kultického dekalogu. Jde především o vztahy k otrokům, vdovám, sirotkům, nemocným, starým, jinak chudým (a také k cizincům). Jako příklady lze uvést:

V dekalogu, jak již bylo řečeno, se sedmý den, jako den odpočínutí, vztahuje rovněž na otroky a otrokyně¹⁰¹¹. Obdobné ustanovení se nachází v Knize smlouvy, jmenovitě v Ex 23,12. V Knize smlouvy jsou také zvláštní pravidla pro zacházení v případech, kdy někdo prodal dceru za

¹⁰⁰⁷ Lv 19,2

¹⁰⁰⁸ Lv 21,7-11

¹⁰⁰⁹ Především se přikazuje ujmout se bratra jako hosta a přistěhovalce, nebrat lichvářský úrok, nezotročovat otrockou službou; i kdyby sám sebe bratrovi prodal, bude sloužit až do milostivého léta, pak odejde, s ním i jeho děti a vrátí se k vlastnictví svých otců a ke své čeledi (Lv 25,35-43).

¹⁰¹⁰ Lv 25,43

¹⁰¹¹ Ex 20,10

otrokyni, jak bylo uvedeno již shora¹⁰¹², dále povinnost propustit otroka na svobodu v případě fyzického ublížení vlastnímu otrokovi¹⁰¹³. V souboru ustanovení o milostivém létu jsou určena podrobná pravidla pro vykoupení z otroctví¹⁰¹⁴, pokud jde o Izraelce, který sám sebe prodal „hostu nebo přistěhovalci“¹⁰¹⁵, až po ustanovení, podle něhož „Jestliže nebude tak či onak vykoupen, bude vyvázán z držby v milostivém létě i se svými dětmi“¹⁰¹⁶. V Zákonu svatosti jsou určena pravidla pro sklizeň na polích a na vinici tak, aby se dostalo i chudým¹⁰¹⁷. Také v ustanoveních o svátcích a slavnostech, darech a obětování¹⁰¹⁸, je uveden obdobný příkaz nepožínat pole až do okraje, ani nepaběrkovat a určeno: „Zanecháš paběrky pro zchudlého a pro hosta“¹⁰¹⁹. Samostatně je přikázána úcta před starými lidmi: „Před šedinami povstaň a starci vzdej poctu“¹⁰²⁰. Ve vztahu k cizincům, jako hostům, se přikazuje „Budeš ho milovat jako sebe samého, protože i vy jste byli hosty v zemi egyptské“¹⁰²¹ a dále se přikazuje zacházet s hostem podle stejného práva, jaké platí pro domácí lid (tak Lv 24,22, ale také Ex 23,9 v rámci požadavků spravedlivosti).

Ve vztahu k chudým se v rámci požadavků spravedlivosti v životě izraelského lidu v Ex 23 zakazuje bránit průchodu práva chudého v jeho sporu¹⁰²² a obecně se zakazuje brání úplatků, dopouštění se podvodu obecně a také v soudním sporu¹⁰²³.

5.4.2.6. Ochrana zdraví a majetku

Pravidla pro ochranu zdraví druhého a ochrana jeho majetku se v rámci sledovaných čtyř základních normativních systémů vyskytují především v Knize smlouvy. Tato ustanovení např. přikazují dbát, aby dobytče určitého majitele neublížilo druhému člověku, přičemž přísnější potrestání nastane v případě, jestliže býk již někoho usmrtil, ale majitel jej přesto náležitě nehlídal

¹⁰¹² Ex 21,7-11

¹⁰¹³ Ex 21,26-27

¹⁰¹⁴ Lv 25

¹⁰¹⁵ Lv 25,46-54

¹⁰¹⁶ Pokud Izraelec zchudnul a prodal se (hostu nebo příslušníku hostovy čeledi), vykoupí jej bratr nebo strýc nebo bratranec, anebo někdo z blízkých příbuzných jeho čeledi, anebo se vykoupí sám, opatří-li si potřebný obnos peněz. Současně je uveden důvod „Izraelci mi totiž patří jako služebníci, jsou to služebníci moji, které jsem vyvedl z egyptské země. Já jsem Hospodin, Váš Bůh.“ (Lv 25,54-55).

¹⁰¹⁷ Stanoví se nepožínat pole až do samého kraje a nepaběrkovat co zbylo po žni, vinici úplně nevyvírat, nepaběrkovat spadaná zrnka a ponechat je pro zchudlého a hosta (Lv 19,9-10).

¹⁰¹⁸ Lv 23

¹⁰¹⁹ Podobně v požadavcích spravedlivosti je příkaz sedmého roku neosévat zem a nechat ji ležet ladem „... aby jedli chudí z tvého lidu...“

¹⁰²⁰ Lv 19,32

¹⁰²¹ Lv 19,34

¹⁰²² Ex 23,6

¹⁰²³ Ex 23,7-8

a býk usmrtil další osobu: majitel bude potrestán smrtí¹⁰²⁴. Je zakázáno při vzájemném sporu tlouci někoho pěstí, kamenem nebo holí¹⁰²⁵. Jsou zde dále zahrnuta, ustanovení týkající se ublížení otrokovi¹⁰²⁶ a dále ustanovení o povinnosti nahradit škodu na zdraví, též včetně nákladů léčení a náhrady za zanedbaný čas; tato ustanovení mají v určitém rozsahu také povahu ustanovení procesních.

Podobně jsou v Knize smlouvy ustanovení, směřující k ochraně majetku druhého člověka. Např. hlídat dobytek na pastvě, aby nepošlapal obilí souseda¹⁰²⁷, ochraňovat věc druhého, kterou svěřil do úschovy,¹⁰²⁸ pečovat o vypůjčený dobytek s tím, že za něj ručí¹⁰²⁹, ustanovení postihující krádeže¹⁰³⁰. V rámci toho jsou stanovena pravidla pro ochranu před zpronevěrou a podobnými přečiny a také před škodou z důvodu jiných majetkových přestupků¹⁰³¹.

5.4.2.7. Kultické předpisy jako součást sociálně etických norem

Lze položit otázku, zda také kultické normy mají být zařazeny do soustavy sociálně etických norem, motivačně se odvíjejících od kategorického imperativu zkoumané základní formule milosti a spravedlnosti. Jsem toho názoru, že odpověď má být kladná. Normy se vztahují na vyvolený lid jako celek a na jeho chování při následování svého jediného a jedinečného Boha. Tyto normy svým způsobem zasahují a prolínají se všemi aspekty požadavků, směrnic či příkazů na svatost izraelského lidu, na zachování čistoty národa následujícího Hospodina, jak byly naznačeny shora v jednotlivých skupinách sociálně etických norem. Proto mají kultické normy podobnou strukturu jako jiné normy sociálně etické povahy. Obsahují tedy zákazy, příkazy a současně přísliby Božích činů ve prospěch lidu, vyjadřující věrnost Hospodina vyvolenému lidu ve smyslu vlastností jedinečného Boha, obsažených v první části základní formule milosti a spravedlnosti.

Jde především o normy, obsažené jak v samotném kultickém dekalogu¹⁰³², tak v předcházejícím textu obsahujícím znění Smlouvy (Ex 34,10-13) a spojené s příslibem Božích činů ve prospěch vyvoleného lidu. Z hlediska sociálně etického směřuje jak zpráva o uzavření

¹⁰²⁴ Ex 21,28-30

¹⁰²⁵ Ex 21,18

¹⁰²⁶ Ex 21,26-27

¹⁰²⁷ Ex 22,4

¹⁰²⁸ Ex 22,6-8

¹⁰²⁹ Ex 22,13-14

¹⁰³⁰ Ex 22,2-4

¹⁰³¹ Ex 22,5-14

¹⁰³² Ex 34,14-26

smlouvy, tak text kultického dekalogu současně k ochraně vyvoleného lidu před nebezpečími, která hrozí od pohanských národů a jejich modloslužeb, ale současně od vytváření svazků s příslušníky těchto národů, a směřuje tedy k zachování svatosti vyvoleného lidu. S dodržováním těchto norem jsou připomenuty Hospodinovy vlastnosti a přísliby, spojené s dodržováním ustanovení Smlouvy. Přitom předpokladem naděje Izraele, že Hospodin setrvá se svým lidem, je věčné Boží milosrdenství, jehož nezměrnost a trvalost nezruší ani trest za porušení smlouvy ve smyslu druhé části základní formule milosti a spravedlnosti (Ex 34,7).

V kultickém dekalogu¹⁰³³ je znovu připomenuta jedinečnost Hospodina a obsah milosrdenství, zahrnující také odplatu za porušování smlouvy „Nebudeš se klanět jinému bohu, protože Hospodin, jehož jméno je Přísný, je přísný Bůh.“¹⁰³⁴ Ustanovení kultického dekalogu rozšiřují zákazy a příkazy (určené v etickém dekalogu) o řadu dalších ustanovení kultické povahy, týkajících se zejména slavností, svátků, prvotin a obětí.

Tyto kultické předpisy lze z hlediska jejich smyslu v určitém rozsahu podřadit pod sociálně etické normy, neboť vytvářely pravidla pro chování lidu a jeho příslušníků, jimiž mělo být dosaženo prosazení takového chování a jednání, které zabrání proniknutí pohanských zvyklostí a následnému podlehnutí těmto zvyklostem, a tedy ovládnutí jiným pohanským národem¹⁰³⁵.

Také v Zákonu svatosti¹⁰³⁶ je obsažena řada kultických ustanovení, která směřují proti porušování norem, sledujících zachování věrnosti Bohu a svatosti lidu, tedy proti modloslužbě a pohanským zvyklostem, proti obětování pohanským božstvům, přičemž za porušení následuje trest vyobcování z izraelského lidu¹⁰³⁷. Příkazy týkající se darů a obětí (v Lv 22), vytvářejí pravidla pro chování vyvoleného lidu a zvláště pak kněží, v souvislostech se svatostí Hospodina. Tato souvislost je zdůrazněna v závěrečném textu Lv 22, kde je opakována výzva k poslušnosti „Dbejte na mé příkazy a jedněte podle nich“¹⁰³⁸. Znovu je připomenuta Hospodinova výlučnost a jeho vůle, již byl Izrael ustanoven jeho svatým lidem „Neznesvítíte mé svaté jméno. Ať jsem posvěcen mezi Izraelci. Já jsem Hospodin, já vás posvěcuji“¹⁰³⁹. Podobně je tomu v textech o slavení svátků a bohoslužebných slavnostech¹⁰⁴⁰, kde v závěru je připomenuto „Já jsem Hospodin, váš Bůh“¹⁰⁴¹.

¹⁰³³ Ex 34,14-26

¹⁰³⁴ Ex 34,14

¹⁰³⁵ „Jedinečnost Hospodinova díla se má odrážet v jedinečně odlišeném životním a vyznavačském postoji lidu, jehož povinností je vyvarovat se všech svodů okolí. Největším svodem ovšem byly dráždivé orgiastické obřady kultů plodnosti a příslušné obětní hostiny..... kult musel být zajištěn proti lidské svévoli.“(BIČ. M. a kol. Starý zákon. Exodus - Leviticus. sv. 2. Praha : Kalich, 1975. s. 203).

¹⁰³⁶ Lv 17-26

¹⁰³⁷ Lv 17,1-9

¹⁰³⁸ Lv 22,31

¹⁰³⁹ Lv 22,32

¹⁰⁴⁰ Lv 23

V předpisech kultické povahy je souvislost mezi plněním příkazů a zákazů a svatostí Boží rovněž jednoznačná. Lid je povinen následovat svatost Boží a bude svatý jedině tehdy, bude-li zachovávat příkazy svého jediného Boha, jako zákony smlouvy.¹⁰⁴² Bůh je věrný svému lidu, je spravedlivý, odklon od poslušnosti trestá, ale svůj lid neztrácuje, protože je milosrdný, jak vyjadřují atributy Hospodina v základní formuli milosti a spravedlnosti.

5.4.3. Vina a odpuštění

Podstatu pojmu „odpuštění“ je možno určit na základě celé řady výrazů a řečnických obrazů,¹⁰⁴³ které Bible používá k označení odpuštění. Biblická hebrejšтина vyjadřuje odpuštění nejčastěji pomocí tří slovních kořenů: כָּכַר (usmířit, smířit, přikrýt, zahladit, smazat, zastřít vinu, odvrátit trest; užívá se pouze o Bohu), נָשָׂא (nést nepravost, odčinit vinu; užívá se o Bohu i o lidech), סָלַח (odpustit; užívá se pouze o Bohu). Všechny jmenované slovní kořeny souvisí s odstraňováním hříchu, který je smazán, přikryt, zahlazen, zapomenut, navždy odložen, tedy odpuštěn.

Nový zákon používá pro vyjádření odpuštění nejčastěji termíny: ἀφιέναι (uvolnit, zanechat, opustit, propustit z právního závazku, odpustit vinu, dluh, hřích.)¹⁰⁴⁴, φείδεσθαι (ušetřit, zachovat)¹⁰⁴⁵; χαρίξασθαι (z milosti dát, prokazovat milost, odpustit)¹⁰⁴⁶ a ἀφεσις (prominout, odpustit).

Odpuštění je akt, který smiřuje hříšného člověka s Bohem a osvobozuje jej tak od jeho viny. Odpuštění existuje i v lidské rovině (např. odpuštění dluhů, urážky apod.). Boží odpuštění je však co do kvality i dosahu zcela jiné než odpuštění lidské. Odpuštění v podobě milosti tvoří součástí Boží přirozenosti resp. Božího charakteru (viz formule milosti a spravedlnosti v textu Ex 34,7). Na rozdíl od lidského prominutí je Boží odpuštění absolutní, věčné a dokonalé¹⁰⁴⁷. Je právně možné, protože Bůh je Pánem veškerého stvoření a jeho zákonů.

Lidské odpuštění je naproti tomu relativní a nikdy nemůže mít takový dopad jako odpuštění Boží. Filozof a teolog Maimonides zastával dokonce extrémní názor, že můžeme odpustit, teprve zachová-li se dotyčná osoba v budoucnosti při podobné situaci správně.

¹⁰⁴¹ Lv 23,43.

¹⁰⁴² Svátky a slavnosti mají Božimu lidu znovu a znovu zpřítomňovat spasitelné Boží skutky, jimiž Hospodin pečuje o svůj lid. Základním tónem všech slavností je víra, že Hospodin pro svůj lid koná všecko potřebné k životu a spáse.

¹⁰⁴³ Iz 38,17; Iz 43,25; Jr 31,34; Mi 7,19; Ž 103,12.

¹⁰⁴⁴ Ve významu odpustit se používá především pro vyjádření Boží pravomoci odpouštět hříchy skrze vylití krve.

¹⁰⁴⁵ Obsahuje velký důraz na soud. Odpuštění tak znamená prominutí nebo zrušení trestu a tedy ušetření obviněného.

¹⁰⁴⁶ Zde je odpuštění chápáno ve spojení s milostí. Toto pojetí je v Novém zákonu doloženo pouze ojedinele

¹⁰⁴⁷ Ž 32,1-2; Žd 10,18; Mk 2,7; Iz 43,25.

Starozákonní teologii je však bližší výzva: Bud'te k sobě navzájem laskaví, milosrdní a odpouštějte si navzájem, jako i Bůh v Kristu odpustil vám. Napodobujte tedy Boha jako milované děti¹⁰⁴⁸. Přes veškerou rozdílnost mezi Božím a lidským odpuštěním platí pro lidské odpuštění stejné resp. obdobné principy jako pro odpuštění Boží. Odpuštěním nejen vyjadřujeme svou důvěru v možnost nápravy a polepšení, ale také tomu viníkovi dáváme příležitost, obdobně jak to činil Bůh po celé dějiny vyvoleného lidu.

Odpuštění je záležitostí vůle, nikoliv citové hnutí, i když i to může být v tomto aktu přítomno. Odpuštění je zásadní změna postoje, provázená změnou chování. Od citového pohnutí, které žádá pomstu, se obracím k volnímu aktu odpuštění, provázeným často lítostí nebo naopak napomínáním, káráním či kázní.

Odpuštění Boží i lidské předpokládají, že ten, komu se dostává odpuštění, je za svou vinu subjektivně odpovědný. Na rozdíl od představ jiných starověkých národů, je tedy bída člověka a světa způsobena hříchem člověka a nikoliv nedokonalostí či úpadkem, jak se domnívali Řekové nebo zlovůli bohů, jak se domnívali Babyloňané.

5.4.4. Vina a trest

Vina a trest stejně jako vina a odpuštění jsou hlavními tématy Psané Tóry a nejen jeho. „Jsou lidé a celé epochy, pro něž otázka viny převýšila všechny jiné nouze. Velké antické tragédie nebo pronikavě myslící spisovatelé jako Dostojevskij a Kafka to dosvědčují“¹⁰⁴⁹. Je tomu tak proto, že jde o ústřední téma lidského života, jak říká Lochman: „Opravdu – ústřední bídou – vedle našeho denního chleba a s ním – je naše (denní!) vina... Tak jako nutně potřebujeme chléb, tak opravdu nutně potřebujeme odpuštění. Jako opravdu scházíme tělesně, když chléb chybí, tak opravdu scházíme na duši a potom i na těle, když chybí odpuštění...Odpuštění je ... proto nezbytné, protože chléb nemáme nikdy bez viny... Daleko častěji, než si myslíme, jíme a bojujeme o svůj denní chléb na úkor jiných... Jsme zapleteni do poměrů a vztahů viny, také a právě tehdy, když si toho nejsme vědomi a když si toho vědomi být nechceme“¹⁰⁵⁰.

Moderní dynamická a v mnohém ohledu rozporuplná doba vykazuje podle Lochmana jednu notorickou tendenci: „odpoutání od biblického pohledu na lidskou podmíněčnost právě v důrazu na hloubku a dosah naší hříšné kompromitace. Pojmy jako „hřích“ se stávají nesrozumitelnými, málo oceňovanými....místo viny se mění. Do centra pozornosti se dostává ani ne

¹⁰⁴⁸ Ex 4,31-5,1

¹⁰⁴⁹ LOCHMAN, J.M. Otče náš. Křesťanský život ve světle modlitby Páně. Přel. F. Schilla Přel. 1. české vyd. Praha : Kalich, 1993. s 94. Orig. Unser Vater : Auslegung des Vaterunsers. ISBN 80-7017-696-2.

¹⁰⁵⁰ LOCHMAN, J.M. Otče náš. Křesťanský život ve světle modlitby Páně. Přel. F. Schilla Přel. 1. české vyd. Praha : Kalich, 1993. s 93. Orig. Unser Vater : Auslegung des Vaterunsers. ISBN 80-7017-696-2.

tak vina, jako spíš komplex viny... není ... ani tak nutné odpuštění viny, jako spíš překonání takových komplexů. A když si potom položíme otázku po vině, tak ji odvádíme pokud možno navenek, vyhlížíme vhodné „náhradní oběti“... Muži jsou vinní. Ženy jsou vinny. Vždycky: Vinni jsou ti druzí¹⁰⁵¹.

Trest vyjadřuje biblická hebrejščina pomocí daleko více slovních kořenů, než tomu je v případě odpuštění. Trest je často vnímán jako soud (דין), navštívení (פקד), zkouška (בחן), napravení, kárání (סר, יכר), rána (נגע) apod, kterým žárlivý Bůh stíhá hříšníka. Tresty je nutno vnímat vždy v souvislosti s lidským hříchem (trest je důsledkem a viditelným znamením přítomnosti hříchu), který je neslučitelný s Boží svatostí. Odloučení od Boha je pak pro člověka největším trestem. Zde má kořeny veškerá jeho bída a ubohost. Trest je však nutno vnímat rovněž v souvislosti s Boží milostí a odpuštěním, odkud plyne veškerá velikost a důležitost člověka.

Téma viny, odpuštění a trestu je obsaženo nejen v textech právních, prorockých a mudroslovných, ale i kultických. Z uvedeného bohatého materiálu jsem pro sledování tohoto motivu zvolila pro zkoumání problematiky trestu a odpuštění poslední zmíněnou oblast, respektive její část a tou jsou formule milosti a spravedlnosti, zejména formule uvedená v Ex 34,6-7 (viz níže).

Autoři formulí milosti a spravedlnosti vycházeli z přesvědčení, že hřích musí být potrestán, protože je to v zájmu zachování svatosti lidu a země, tj. v zájmu zachování samotné existence. Posledním cílem i těch nejtvrděších trestů tak není likvidace či utrpení, ale záchrana a účinná ochrana.

5.4.5. Odpuštění jako obnova osobních vztahů a trest jako náprava porušeného věčného řádu

Formule milosti v Ex 34,6-7, podle které Bůh odpouští vinu, přestoupení a hřích a osvědčuje své milosrdenství tisícům pokolení, je buď primárně nebo sekundárně ve zkoumaném textu doplněna prohlášením Hospodina. Jde o prohlášení, že Hospodin nenechá viníka bez trestu, dokonce že stíhá vinu otců na synech i na vnucích až do třetího a čtvrtého pokolení.¹⁰⁵² Tento zdánlivý rozpor je možné vysvětlit tak, že trest je obnovením respektive nápravou porušeného věčného řádu, zatímco odpuštění je obnovení osobního vztahu mezi Bohem a hříšníkem.

¹⁰⁵¹ LOCHMAN, J.M. Otče náš. Křesťanský život ve světle modlitby Páně. Přel. F. Schilla Přel. 1. české vyd. Praha : Kalich, 1993. s 94-95. Orig. Unser Vater : Auslegung des Vaterunsers. ISBN 80-7017-696-2.

¹⁰⁵² Ex 34,7

Náprava porušeného řádu se děje v rovině kosmické, světové, společenské i lidské. Adekvátně tomu pak můžeme členit i sociálně etické normy Tóry. Podle nich je člověk odpovědný nejen pouze za sebe, za svého bližního, své společenství, ale i za přírodu a veškeré stvoření, kterému má podle Božího určení spravedlivě a moudře vládnout. Milost se v biblické etice netýká jen jednotlivců. Důraz Tóry na individuální mravnost je sloučen s důrazem na etiku sociální (také zde se promítá propojení individuální a sociální etiky).

Obnovení osobního vztahu mezi viníkem a poškozeným se projevuje v rovině mezilidských vztahů. Odpuštění je základem této obnovy. Na něm obnovený vztah vzniká a skrze ně je udržován. Uražený odpouští tomu, kdo se omluvil, že jej urazil; okradený odpouští tomu, kdo mu vrátil to, co mu ukradl a přidal k tomu patřičný díl navíc; Josef, prodaný do otroctví, odpouští svým bratrům atd. Z různorodosti vztahů mezi lidmi vyplývá i různorodost odpuštění.

Ideální stav, kterého by mělo být mezi lidmi dosaženo, je v Tóře popsán jako „נָחַם בְּעֵינָיו אֱלֹהִים“ (nalézt přízeň, milost v něčích očích). Tento stav je výchozím bodem pro další správné jednání (Gn 18, Sd, Ester a pod.) mezi nadřízenými a podřízenými subjekty. Podřízený subjekt je v takovém vztahu zavázán k patřičnému chování vůči nadřízenému subjektu, který jej vzal pod ochranu a vyzdvihl jej z anonymní masy ostatních (to však nevypovídá nic o kvalitě těch ostatních). Tento princip tvoří základ pro vyvolení Izraele, jeho vykoupení a trvalou ochranu, kterou mu Bůh poskytuje. Zároveň je to princip, který nejvíce ovlivňuje etiku Tóry. Přijetí milosti zavazuje člověka k určitému chování, poskytuje mu nové měřítko hodnot a stanoví mu nový cíl života.

Etika Tóry a zejména její sociálně etické normy jsou zakotveny v pro nás většinou těžko pochopitelné a přijatelné struktuře vztahu mezi nadřízenými a podřízenými subjekty. Zejména jde o vztah Boha vůči Izraeli (resp. lidmi vůbec), vztah krále vůči poddaným, domácích vůči cizincům, pána vůči služebníkům a otrokům, manžela vůči manželce, otce a matky vůči dětem apod.

K obnovení osobního vztahu, který byl mezi nadřízenými a podřízenými subjekty porušen hříchem, může dojít až po vykonání soudu, a to buď soudu Božího nebo lidského. Soudu nemůže uniknout ani jednotlivec ani národ a dokonce ani svět, a to i přesto, že základní příčinou je lidský hřích.

Židé, obdobně jako ostatní národy, znají představu Božího soudu jako dobu strašlivých dnů vzbuzujících bázeň, mimo to však mluví o Božích soudech také jako o příležitosti k všeobecné radosti.¹⁰⁵³ Těchto soudů se sami dožadují.¹⁰⁵⁴ Důvodem k tomuto postoji je, že: „Staří Židé ... si představují Boží soud jako soud pozemský, který jim má zjednat právo. Rozdíl je v tom, že křesťan si představuje soud, který řeší kriminální případ, a sebe vidí na lavici obžalovaných. Hebrejec si

¹⁰⁵³ Ž 96

¹⁰⁵⁴ Ž 35,24

představuje soud jako soukromou při, při níž je on sám žalobcem. Křesťan doufá, že se mu dostane osvobozujícího rozsudku, či spíše odpuštění. Hebrejec doufá v pronikavý úspěch a přísné tresty... Téměř všude a vždycky měl „malý člověk“ veliké potíže, chtěl-li, aby se jeho při zabýval soud... Nesmí nás proto překvapit, jestliže žalmy a proroci oplývají tužbami po soudu a považují ohlášení blížícího se soudu za dobrou zprávu“¹⁰⁵⁵.

Přes tento velmi kladný pohled na Boží soud, je třeba mít vždy na paměti vážnost každého takového soudního sporu, který se neodehrává pouze v lidské rovině, ale je přenášen i na nebesa: „Nevcházej v soud se svým služebníkem, vždyť před tebou nikdo z živých není spravedlivý“¹⁰⁵⁶.

Soud a jím stanovený trest není projevem zlé vůle nebo hněvu v našem běžném pojetí. Jeho cílem není člověka trápit nebo tupit, nýbrž obnova společenství a osobních vztahů mezi člověkem a Bohem i mezi lidmi navzájem. Prostřednictvím soudu a trestu jsou lidé přiváděni k Bohu i k sobě navzájem. Dokonce i ty nejstrašnější Boží tresty (např. potopa, vyhlazení, kdy zbývá pouze malý zbytek lidí) jsou začátkem nového osobního poměru mezi Bohem a lidmi. Paradoxně tak židovská tradice vnímá Boží soud jako akt Božího milosrdenství. V tomto kontextu je nutno chápat předpisy a nařízení Tóry týkající se soudů, soudců, svědků apod.

V souvislosti se zkoumanou formulí milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 je nutné zmínit ještě ty případy, kdy jsou člověkem překročeny i ty poslední meze stanovené Zákonem, a přesto mu Bůh trest „nezákonným“ způsobem sníží. Postihnout tuto rovinu Božího práva je nemožné, plně zde platí prohlášení: „Smiluji se nad kým se smiluji.“

Otázku, proč jsou stejné přečiny u různých osob postihovány rozličným způsobem, řeší formule milosti a spravedlnosti. Tyto formule milosti a spravedlnosti jsou obdobné i protikladné vůči formulaci uvedené v Ex 34,6-7. Autoři formulí, obsažených v Deuteronomiu, akcentují představu, že Bůh poskytuje svou dobrotu těm, kdo ho milují a zachovávají jeho přikázání, ale zároveň odplácí těm, kdo ho nenávidí. Tím autoři těchto textů zdůrazňují polaritu mezi milosrdným a žárlivým Bohem, mezi láskou („upřednostňováním“) a nenávistí („upozaďováním“)¹⁰⁵⁷.

Výše zmíněna polarita bytí se pak v dalších textech těchto autorů zcela zřetelně odráží i do dalších lidských i společenských struktur: věrnost – nevěrnost, odměny – tresty, slitování hněv, spása – soud, moc – bezmoc, získání země – vyhnání, početné potomstvo – vyhlazení, návrat k Bohu – odpadnutí, svoboda – otroctví, pomoc od Hospodina – podrobení modlami, požehnání – zlořečení, život – smrt¹⁰⁵⁸.

¹⁰⁵⁵ BIČ, M. a kol. Starý zákon. Žalmy. sv. 9. Praha : Kalich, 1975. s. 12-13.

¹⁰⁵⁶ Ž 143,2

¹⁰⁵⁷ Srov. Dt 4,23-31; Dt 7,9 apod.

¹⁰⁵⁸ Dt 4,23-31

Formule milosti a spravedlnosti, uvedená v Ex 34,6-7, je spíše než výpovědí o Božích vlastnostech výpovědí o existenciální situaci člověka, jeho utrpení, nouzi, vině, slabosti. Člověku jsou touto modlitební formulí zpřítomněny obě výše zmíněné základní roviny existence, jak to již v základě činily pravděpodobně starší deuteronomistické formule „odplaty.“ To nové, co tato formule přináší a čím formule odplaty překonává, je citelné vychýlení rovnováhy ve prospěch milosti. Milost je zaslíbená tisícům pokolení, zatímco vina je stíhána pouze do třetího a čtvrtého pokolení. Formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 tak zesiluje možnost konečného obrácení a obnovení Izraele po jeho odpadnutí.

Zatímco v textu Ex 34,6-7 je toto vychýlení ve prospěch milosti na úkor odplaty ještě skryto (naznačuje je pouze počet pokolení), v jiných poexilních textech Psané Tóry je toto vychýlení zcela evidentní (viz formule milosti bez dodatku, týkajícího se odplaty). Obdobně akcentuje Boží odpuštění Nový zákon. Podle něj Bůh odpuštění neklade žádnou mez.¹⁰⁵⁹ Pozdější židovská tradice rovněž předpokládá tuto Boží náklonnost k milosti, podle ní existuje vnitřní dialog božství, kdy Bůh říká: „At' můj atribut milosrdenství překoná můj atribut spravedlnosti.“¹⁰⁶⁰ Tato tradice také učí, že Boží spravedlnost se mění v Boží milost, kdykoliv Izrael recituje formuli milosti a spravedlnosti. Lidské vyznání „třinácti Božích atributů“ připomíná Bohu zaslíbení daná Izraeli a Bůh si podle židovské tradice přeseďá z trůnu práva na trůn milosti. Toto židovské akcentování Boží milosti, zahrnuté i v Božím soudu, se promítá i do pozdějšího rabínského řešení problému theodiceje. Lidské utrpení, kterému milostivý Bůh nebrání, vysvětlují různě: „Někteří rabíni tvrdí, že utrpení v tomto světě je aktem milosti, který zabraňuje ještě horšímu trestu ve světě budoucím. Jiní tvrdí, že odměna spravedlivých není tělesná, ale čistě duchovní – božské světlo, které spočívá na poctivých, je dostatečnou odměnou. Snad nejrozšířenějším názorem je zdůraznění existence samé jako milosti. Tajemství práva a milosti jsou neprohlédnutelná; lidská bytost musí být vděčná právě jen za život“¹⁰⁶¹.

Toto vychýlení ve prospěch milosti znamená, že soud není absolutní a v plné míře neodpovídá provinění. Kdyby trest odpovídal vině, nebyla by zde možnost obnovit porušený řád¹⁰⁶², ani možnost odvolat trest ve chvíli pokání hříšníků (Jonáš). Důvodem je Boží milosrdenství, které hledá záchranu hříšníka, ale trvá na zničení hříchu¹⁰⁶³.

Výše zmíněná linie vývoje názorů autorů formulí milosti a spravedlnosti na problematiku trestu a odpuštění je podle mého názoru poněkud zjednodušená, když je prezentována ve tvaru:

¹⁰⁵⁹ Mt 18,23

¹⁰⁶⁰ Berachot 7a

¹⁰⁶¹ BRESLAUER, S. D. a kol. *Slovník Židovsko-křesťanského dialogu*. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha: Oikúmené, 1994. s. 111. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

¹⁰⁶² Am 5,15

¹⁰⁶³ Oz 11,8; Jer 3,19.

Vina – trest (pro ty kdo Boha nenávidí), vina – odpuštění (pro ty, kdo Boha milují). Přitom je odpuštění rozsáhlejší než trest, který v některých případech není již vůbec zmiňován a akcentována je pouze milost. Z rozboru základních pojmů formule v Ex 34,6-7 je však zřejmé, že úvodní učení o milostivém a milosrdném Bohu v sobě zahrnuje i učení o odplatě (zejména pojem חַרַת). Zároveň závěrečné ustanovení, které zřetelně mluví o odplatě zmínkou o „množství pokolení“ jednoznačně v sobě zahrnuje i učení o milosti. Obsahový význam formule milosti a spravedlnosti je pak nutné prezentovat ve tvaru: milost (trest) – odplata (odpuštění). Tato nerozlučná jednota milosti a trestu, promítnutá i do sociálně etických norem Tóry jako jednota mezi Božím udílením milosti a mezi Božím udílením příkazů, patří k nejpozoruhodnějším znakům starozákonní teologie. Jednota Božího odpuštění a trestu, respektive Boží milosti a spravedlnosti, je základním principem života jednotlivce i společnosti. Veškerá mravouka Tóry, vyrůstající z této jednoty, akcentuje sociální závazky každého člověka v obou dvou uvedených sférách.

Při zkoumání této problematiky je pokládána také otázka, koho se dané formule milosti a spravedlnosti týkají, resp. vůči komu je Bůh milostivý a milosrdný. Z toho plyne také otázka, kdo má být stejně jako Bůh milostivý a spravedlivý, a zda jsou tyto formule určeny jednotlivci nebo společnosti, vyvolenému lidu nebo všem národům.

Bůh je milostivý a spravedlivý ke všem lidem a každý člověk má schopnost toto jeho chování napodobovat. Bůh odívá Adama a Evu a člověk má odívat nahé, Bůh pohřbívá Mojžíše a člověk má pohřbívát své mrtvé, Bůh pečuje o vdovy a sirotky a i člověk má o ně pečovat. Bůh sytí hladové i člověk je má sytit, Bůh trestá vrahy, násilníky, zločince i člověk je má trestat s ohledem na okolnosti spáchaných činů. Každý má být tedy spravedlivý ale zároveň má tíhnout spíše k soucitu než k odplatě. „Být milosrdný také znamená, že věřím, že pro mne a pro toho druhého existuje společná budoucnost“¹⁰⁶⁴.

Nikdo však nežije absolutně izolován od ostatních. Jen ve vztazích s ostatními lidmi může jednatel tuto svou schopnost uplatnit. Obrazem Božím se člověk stává svými postoji a jednáním vůči Bohu a ostatním lidem, tedy kvalitou mezilidských vztahů nikoliv intelektuálními teologickými názory a teoriemi, byť by i byly správné. Kvalitní vztahy jsou založeny na vzájemné a jasně formulované smlouvě, která smluvní vztah otevírá a udržována jsou stálostí a věrností (תַּמְנָן).

¹⁰⁶⁴ MÁNEK, J. Ježíšova podobnost. Praha : Blahoslav, 1972. s. 91.

5.4.6. Zásada reversibility - napodobování Boha jako základní podmínka odpuštění

Odpuštění není ve starozákonní teologii něčím samozřejmým, co automaticky následuje po hříchu člověka. Automaticky lze v takové situaci předpokládat pouze trest. Odpuštění je tedy naopak vždy důvodem bázně, úžasu a vděčnosti, a to jak ve vztahu k Bohu, tak i ve vztahu k druhému člověku.

Odpuštění se člověku dostává, když napodobuje odpuštění Boží (viz níže). Aby člověk mohl napodobovat Boha, musí jej znát (tzn. musí jej milovat) a aby Boha poznal, musí se nejprve vrátit do jeho blízkosti.

Vnější obřady, oběti a nesení trestu bez změny smýšlení k odpuštění nevedou. Pokud má Bůh nebo člověk odpustit druhému člověku, musí dotčený činit skutečné pokání, které jej vrací zpět k Hospodinu. Vědomí viny, její uznání a vyznání a náprava je tedy pouze počátkem cesty.

Trest má význam ochranný, protože brání a ochraňuje život a prostředky k němu potřebné. Dále pak má význam výchovný, protože učí Boží i lidské spravedlnosti. Má rovněž význam očisťující, obnovující a smiřující.

Smíření se často děje prostřednictvím obětí (rituálně právní pojetí) nebo osob (sociálně-etické pojetí). Z hlediska tématu této práce je důležité zejména pojetí sociálně etické. Myšlenka, že se na Božích rozhodnutích mohou zbožní podílet, není zakotvena v představě, že lze s Bohem manipulovat, ale v představě odpovědnosti za bližního: „Uvědomíme-li si totiž, že spolurozhodujeme, nutně to ve vědomí každého jednotlivce vyvolá neúnosný, nesmírný pocit spoluzodpovědnosti“¹⁰⁶⁵.

Osoby, které se pokusily zprostředkovat smíření, mohly ale nemusely být úspěšné. Bůh není vázán lidskými oběťmi ani přímluvnými modlitbami a činy. To, co dokáže vzbudit jeho lítost a zabránit jeho trestu, je pouze pokání. V těchto souvislostech je nutné vnímat kultické normy Tóry, zejména normy týkající se svatyně, svátků, kněží, ceremonií, obětí apod.¹⁰⁶⁶ Sociálně etická, případně existenciální rovina, je v kultickém zákonodárství i v kultických představách zachycených mimo ně mnohdy skryta za rituálními prvky.

Pohanské představy týkající se kultu, kde je nutné Bohu něco dát, jsou v starověkém židovství překonány vědomím, že Bohu, který je jako Stvořitel majitelem jsoucna, není možné něco dát. Tím, kdo je v kultu obdarováván, je člověk, kterému kult zprostředkuje resp. obnoví společenství s Bohem a bližním.

¹⁰⁶⁵ LANGER, J. Studie, recenze, články, dopisy. Praha : Sefer, 1995. s. 10. ISBN 80-85924-05-6.

¹⁰⁶⁶ Lv 1-5; 16;17

Pozoruhodné je, že nejenže člověk napodobuje (či má napodobovat Boha), ale paradoxně, že Bůh napodobuje člověka. Tato představa zůstává živá i v pozdější židovské tradici. Objevuje se v apokryfní, rabínské i novozákonní literatuře. Ben Sirach např. vyjádřil vazbu mezi lidským odpuštěním a Božím odpuštěním slovy: Opušť svému bližnímu jeho viny; potom bude tvá modlitba vyslyšena a tvé hříchy ti budou odpuštěny. Jestliže v sobě někdo živí hněv proti jinému, jak může vyžadovat na Bohu vyléčení? Sám je nemilosrdný ke svému bližnímu a na Bohu vyžaduje odpuštění vlastních chyb?¹⁰⁶⁷ Podle Babylonského talmudu rabi Jehuda Hanásí bez soucitu odehnal tele, které k němu utíkalo pod ochranu a prohlásil „Byli jste stvořeni, abyste byli zabijeni. Za své nemilosrdné jednání byl Bohem potrestán, trest mu byl zmírněn teprve, když zachránil několik topících se myší¹⁰⁶⁸. Stejná představa je zachycena i v Otčenáši¹⁰⁶⁹ a v Ježíšově podobenství o nemilosrdném dlužníkovi,¹⁰⁷⁰ které „nás vybízí k založení stavby života na řádu milosrdenství“¹⁰⁷¹.

Psaná Tóra, zejména v pozdějších textech, vztahuje obsah formulí milosti a spravedlnosti na všechny lidi bez rozdílu. Nejjasněji je tato myšlenka vyjádřena v knize proroka Jonáše. Přesto však základním měřítkem dobrého, spravedlivého, pravdivého jednání ve stvořeném světě zůstává postoj jednotlivce i společnosti k vyvolenému národu, jehož existence v dějinách potvrzuje neskonalejší Boží milost, mnohokrát převyšující Boží trest.

Výsledky zkoumání v této kapitole, navazující též na historicko - kritický a sémanticko - teologický rozbor základní formule milosti a spravedlnosti v předchozích kapitolách, lze shrnout tak, že je možné doložit zásadní význam Božích atributů v základní formuli milosti a spravedlnosti (Ex 34,6-7) jako motivačního imperativu sociálně etických norem Tóry (v této práci zkoumaných na čtyřech základních normativních soustavách sinajské tradice). Izraelský lid (chápáno v náboženské konotaci), jako lid vyvolený a svatý, nezískal sám o sobě předpoklady či vlastnosti, aby se stal lidem vyvoleným, svatým. Byl vyvolen Hospodínem, jako jediným a svatým Bohem pro svůj lid, který ho vyvedl z otroctví, poskytl mu dar smlouvy a zaslíbení při dodržování Zákona smlouvy.

Výpovědi formulí milosti a spravedlnosti zachycují Boží chování k člověku a prostřednictvím těchto výpovědí jsou akcentovány normy, jejichž naplňování je na člověka kladeno. Pokud by sociálně etické normy nebyly nazírány se zřetelem k obsahu formulí milosti a spravedlnosti, staly by se pouhou statickou skutečností a daností, která by postrádala motivační základ pro člověka a mnohdy by vedla ke krizi či zoufalství.. Naopak, propojení sociálně etických

¹⁰⁶⁷ Sir 27,30-28,7

¹⁰⁶⁸ Bava Mecia 85a

¹⁰⁶⁹ Mt 6,14n

¹⁰⁷⁰ Mt 18,23-35

¹⁰⁷¹ MÁNEK, J. Ježíšova podobenství. Praha : Blahoslav, 1972. s. 91.

norem sinajské tradice s obsahem formulí milosti a spravedlnosti, tj. s Božími atributy, vytváří jeden z vrcholů starozákonní teologie, ukazuje, že člověk nemusí podléhat skepsi ani zoufalství. Člověk totiž poznává svou vírou věrnost Boha, jeho spravedlnost, milost, poznává zaslíbení i odpuštění. Všechny normy zkoumané báze (v dekalogu, v Knize smlouvy, v kultickém dekalogu a v Zákonu svatosti) jsou dány Hospodinem. Teologicky řečeno jsou tyto normy zjevením; Boží atributy zde jedinečným způsobem působí jako motivační základ, jako motivační imperativ těchto norem. Určují základ pro pravidla vztahů mezi lidmi a Bohem a pro pravidla, formující vztahy chování mezi lidmi navzájem.

V této kapitole je to dokládáno rozborem sociálně etických norem sinajské tradice, členěných do příslušných skupin podle oblasti vztahů, jichž se normy dotýkají a dále analýzou pojetí odpuštění i trestu, vnímaného v souvislostech s Boží milostí a spravedlností.

Lze uzavřít, že normativní systém, obsažený v sinajské tradici a naplňující motivační imperativ, vyvěrající z Božích atributů v základní formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, tvoří mohutný, teologicky, právně i eticky velmi dobře promyšlený celek. Lze použít myšlenku H. Webera, že začátek a podnět ke konání dobra pocházejí od toho, od něhož pochází sám člověk. Bůh má ve všem první slovo. Konání člověka je vždy až to druhé, neboli odpověď.

ZÁVĚR

Práce se věnuje problematice Božích vlastností zjevených v základní formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 s cílem prokázat, že tyto Boží atributy představují motivační základ imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu.

Role Božích atributů, obsažených v základní formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, jako motivačního základu pro vytvoření soustavy sociálně etických norem zaznamenaných v Tóře, je v této práci dokládána především na textech čtyř základních normativních soustav sinajské tradice.

V celé práci vycházím nejen z výsledků dosavadního bádání, ale zejména též z vlastních závěrů, opírajících se o rozsáhlejší sémanticko teologickou (resp. též lexikální) analýzu Božích vlastností v druhé části formule milosti a spravedlnosti (Ex 34,6b). Lze souhlasit s tím, co v zásadě formulovala již židovská talmudická tradice, tj., že Boží vlastnosti vyjádřené ve zkoumané formuli milosti a spravedlnosti, jsou motivačním základem imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu. Jsem však názoru, že tento závěr lze vztáhnout pouze na druhou část formule milosti a spravedlnosti. Dospívám k tomu především na základě sémanticko teologického (resp. též lexikálního) rozboru Božích vlastností v druhé části zkoumané formule (Ex 34,6b), včetně rozboru tvaroslovných základů jako nositelů lexikálního významu (lexémů) rozebíraných slov.

V souladu s tématem práce kladu základní důraz na tvrzení, že Boží vlastnosti zjevené v Ex 34,6-7, jsou motivačním základem imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu., a proto věnuji stěžejní pozornost tomuto textu, spolu se zkoumáním kontextů Božích vlastností a sociálně etických norem v textech Tóry a se zkoumáním formulí vyjadřujících Boží vlastnosti v rámci celé židovské tradice. Důvodem této širší zkoumání je skutečnost, že v rámci všech tří částí kánonu Psané Tóry se projevují určité podoby a odezvy zkoumané základní formule vyjadřující Boží atributy, přičemž k dalšímu rozvíjení dochází v Ústní Tóře a v pozdějších rabínských textech.

Význam formule milosti a spravedlnosti lze vyjádřit na základě analýzy zkoumané formule a Božích vlastností v ní obsažených, jak to činila křesťanská tradice, nebo na základě komparace Božích vlastností v této formuli a obsahu Božích vlastností, vyjádřených v dekalogu. Tak to činila pobiblická židovská tradice. Jestliže jsem jako východisko v této práci zvolila formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, je to z toho důvodu, že - podle mého názoru - nejlépe a

nejnáznorněji vystihuje zkoumaný vztah atributů Božích vlastností k sociálně etickým normám Tóry, a tím je také opodstatněno její pochopení jako motivačního základu imperativu sociálně etických norem Tóry (jak je v této práci prokazováno na textech sinajské tradice).

V práci je věnována patřičná pozornost kontextům zkoumaných Božích vlastností a sociálně etických norem Tóry. Tyto kontexty mají zásadní význam pro výklad a analýzu obsahu zkoumaných pojmů, vyjadřujících jednotlivé Boží vlastnosti.

Zkoumání kontextů Božích vlastností a sociálně etických norem v Tóře, spolu s provedeným základním členěním na užší kontext (Ex 19-23; 24; 32-34) a na širší kontext (představovaný sinajskou tradicí), prokázalo význam zkoumaného textu. V prvé řadě jde o stěžejní význam Božích atributů v liturgické formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 pro vymezení vzájemného vztahu Božích vlastností a sociálně etických norem. V této formuli je totiž vyjádřen motivační základ imperativu sociálně etických norem Tóry. Na základě textově kritického rozboru k hebrejskému textu formule, především ve vztahu k určení subjektu, který formuli pronáší a dále ve vztahu k určení místa, kde byla formule pronesena, bylo možno učinit či potvrdit další závěry. Subjektem zkoumané formule je Hospodin v dialogickém vztahu s Mojžíšem a dále, lokalizace pronesení formule (hora) není geografickým, nýbrž teologickým vyjádřením místa.

Rozbor základní formule v Ex 34,6-7 umožnil učinit závěry, že tento text patří z hlediska literárních starozákonních žánrů (dialogy, genealogie, kající žalmy, kletby, požehnání, přísloví, žalozpěvy, rodinná pravidla aj.) mezi formule. Jde o formuli liturgickou, s určitými rysy formule právní, ale též věroučné a katechetické či formule odplaty. Jde o svébytný literární druh, spjatý s bohoslužebným životem vyvoleného lidu a se sociálně etickými nároky, kladenými na tento lid. Současně bylo možno dospět k závěru, že zkoumaný text lze členit na dvě vzájemně propojené formule, a to na formuli milosti a formuli spravedlnosti. Toto členění má svůj význam, neboť existují samostatné formule milosti, mající velmi stručnou, někdy až heslovitou podobu.

Rozbor propojení užšího kontextu zkoumaných Božích vlastností umožňuje učinit závěr, že hlavním teologickým motivem je Smlouva, dále její porušení a obnovení. Z hlediska kontextuálního pak lze text vnímat jako teologické zpracování Božích atributů. Za zřejmý lze považovat vztah vyjádření Božích vlastností v této formuli a formulí jí obdobných k sociálně etickým normám, obsaženým v Tóře. Tento vztah má povahu motivačního imperativu pro celý soubor sociálně etických norem, stejně jako pro sociálně etické normy v jednotlivých oblastech života vyvoleného lidu.

Provedená textová kritika k hebrejskému textu formule současně prokázala rozdíly v překladu původních hebrejských pojmů. Z toho plyne, resp. s tím souvisí, rovněž nejednotnost při

vymezování obsahu či rozsahu pojmů formule v dílech badatelů (biblistů, systematických teologů i dalších).

Na základě získaných poznatků je nutné konstatovat určitý problém českých překladů starozákonních textů. Lze to doložit na příkladech nepřesného rozlišování mezi hebrejskými pojmy liturgické formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7. Podobně je patrná jistá nejednotnost při užívání stěžejních pojmů v dílech biblistů, systematických teologů, ale též v dílech z oborů etických a právních. Proto je do práce zařazena široce pojatá sémanticko teologická analýza stěžejních pojmů, vyjadřujících Boží vlastnosti v první a druhé části základní formule milosti (Ex 34,6a,b) Analýza pracuje především s původními hebrejskými pojmy a představuje významnou část celé práce. Záměrem bylo zjistit a popsat význam jednotlivých Božích vlastností s využitím derivátů, synonym a opozit za účelem přesného vymezení hranic pojmů, užitých v liturgické formuli milosti a spravedlnosti. Tak lze vymezit základní teologické znaky a teologicko-etický smysl zkoumaných pojmů.

Z výsledků analýzy mj. zejména vyplývá, že význam a vývoj jednotlivých zkoumaných pojmů formule milosti v Ex 34,6b (אל רחום וחנון-אֶרְךָ אַפַּיִם וְרַב-חַסְדִּים וְאֱמֶת) není jednoznačný a nelze je užívat jako synonyma. Do určité míry se však svým obsahem překrývají a jejich obsah je často modifikován pojmy, které stojí v jejich nejtěsnějším kontextu. Podobně nejednoznačný je také účel a smysl zařazení zkoumaných pojmů v textu zkoumané formule. Lze dospět k poznatku, že na vznik a utváření formule měla největší vliv snaha vyložit Boží jméno (יְהוָה). To bylo vyloženo pojmy známými ze základních formulí milosti, tedy pojmy רחום a חנון. Uvedená nejednotnost pojmů vedla pravděpodobně pozdější tvůrce formule (v Ex 34,6-7) k jejímu dalšímu a podrobnějšímu výkladu. Spojením všech interpretací (uváděných v analýze) vznikl ojedinělý výklad Božího jména, který dokázal spojit představu transcendentního a imanentního Boha, stejně jako představu Boha nanejvýše milostivého a spravedlivého.

V návaznosti na zkoumání Božích atributů v rámci židovské tradice, kontextuální exegezi Božích vlastností ve zkoumané formuli, komparaci formulí obdobných či paralelních a na sémanticko teologickou analýzu stěžejních pojmů zkoumané formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, lze dospět k vymezení vztahu sociálně etických norem sinajské tradice k Božím vlastnostem, zjeveným ve zkoumané formuli milosti a spravedlnosti. Je nutné zdůraznit, že sociální etiku z hlediska starozákonního lze vymezovat a chápat pouze prostřednictvím výpovědí starozákonních a dalších textů, na něž je v práci odkazováno, resp. jimiž se práce zabývá. Výpovědi formulí milosti a spravedlnosti nepopisují Boha o sobě, ale zachycují Boží chování (vůli) k člověku. Akcentují požadavky (normy), kladené na člověka.

Boží atributy tak mohou být chápány jako účinky Boží milosti a normy pro lidské chování. Mravní normy Tóry nemohou být odvozovány z metafyziky nebo z potřeb či přání člověka, ale jediné ze zjevení Boží vůle. Proto také svatost vyvoleného lidu nepochází od tohoto lidu, od jeho schopností či vlastností, ale jediné od projevu Božích vlastností a Boží vůle.

Propojení sociálně etických norem sinajské tradice s Božími atributy ve formulích milosti a spravedlnosti, vytváří jeden z vrcholů starozákonní teologie. Boží atributy jedinečným způsobem působí jako motivační základ imperativu sociálně etických norem. Přitom smyslem či úlohou není vlastní dodržování norem daných Bohem, nýbrž samotný Hospodin. Nejvýznamnější a nejsilnější normou zkoumaného systému je norma, která stanoví, co je nejvyšší hodnotou lidského života. Ve zkoumaném systému je touto nejvyšší hodnotou Bůh, který jako absolutní bytí je současně absolutním dobrem. Ve zkoumaném textu je nejsilnější norma systému často vyjádřena nepřímo, např. jako komentář doplňující normy. Komentáře k normám tvoří jejich nezbytný kontext. Odkazují totiž nejen na normy vyšší či nižší, ale často vysvětlují i to, co by mohlo být pochopeno nesprávně. Nejsilnější normu zkoumaného systému doplňuje celá řada norem usměrňujících vztah chování člověka k Bohu. Proto většinou obsahová struktura sociálně etických norem zahrnuje přísliby (při zachování Zákona), stanovená pravidla (pokyny, příkazy, zákazy), výstrahu před porušováním Zákona a určení trestu, dále vyjádření milosrdenství (milosti) spočívající v trvalé věrnosti Hospodina ve vztahu ke svému lidu, i poté, co lid chyboval. Podle svého určení mají sociálně etické normy jednak povahu norem apodiktivních, jednak povahu norem kauzálních. Všechny etické pojmy a z nich vyvozované ctnosti, povinnosti, zákazy, či pokyny (dovolení), jsou odvozeny z Boží jednoty, z Boží milosti a z Boží svatosti, vyjádřené v Ex 34,6-7. Druhou nejsilnější normou zkoumaného systému, spjatou s normou první (a vyjadřující, že v rovině pozemské je nejvyšší hodnotou Izrael, vyvolený a svatý lid), je požadavek vnější ochrany Izraele jako vyvoleného lidu, dále požadavky směřující k záchraně jeho existence, k jeho čistotě, svatosti. Také tuto druhou základní normu doplňují četné normy další, určující vnější i vnitřní vztahy ve společenství vyvoleného lidu a směřující lid k dodržování Zákona smlouvy. Všechny tyto normy mají svůj motivační základ v Božích attributech. V mé práci je to dokládáno na rozboru sociálně etických norem sinajské tradice, členěných do příslušných skupin podle oblastí vztahů, jichž se sociálně etické normy dotýkají. Současně je to dokládáno na analýze pojetí odpuštění i trestu, vnímaných v souvislostech s Boží milostí a spravedlností.

Sociálně etické normy vytvářejí určitou hierarchii hodnot a priorit. Hodnotovou stupnici lze spatřovat zejména v normách etického dekalogu. Kromě toho lze sledovat obecně v celé soustavě sociálně etických norem určité stupnice hodnot.

To, že Bůh stvořil lidské bytí ke svému obrazu, má dva stěžejní etické významy. Prvním je svatost lidského života, protože lidské bytí bylo učiněno k obrazu Božímu. S tím souvisí rovnoprávnost lidského bytí; proto není ochrana lidského života členěna podle sociálního nebo ekonomického statusu. Sociálně etické normy se dotýkají v podstatě všech oblastí lidského života ve společenství izraelského lidu (a zahrnují rovněž takové oblasti jako je poctivost a solidarita při výkonu zemědělství, čestné zacházení a řádný plat zaměstnanců, solidarita s postiženými, úcta ke stáří, spravedlivost soudního procesu, práva etnických minorit, poctivost v obchodě a podnikání, citlivost v oblasti ekologie).

Autorita sociálně etických norem je dána autoritou osobního Boha, kterého lid poznal jako stvořitele a vykupitele. Cílem nebylo dodržování pravidel samých o sobě, ale vyjádření osobního vztahu k Bohu, který pravidla lidu zjevil. Proto pravidla (nejde-li o předpisy apodiktivní povahy) obsahují řadu doložek vyjadřujících motivaci, dávajících důvod pro plnění jednotlivých předpisů atd.

Lze uzavřít, že normativní systém, obsažený v sinajské tradici a naplňující motivační základ pro morální imperativ vyvěrající z Božích atributů v základní formulaci milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 tvoří mohutný, teologicky, právně i eticky ucelený soubor. Tento soubor se mnohokrát stal osvědčeným nástrojem regulace společenských vztahů ve starověkém Izraeli, který vedl lid k životu a k prosperitě. Starý zákon předpokládá existenci jediného, žijícího, osobního Boha a staví celý lidský život v odpovědnosti k tomuto Bohu. Starozákonní etika je proto především záležitostí odpovědnosti vůči Bohu, vyznáním kdo je Bůh a co činí. Tato odpovědnost je primárním pokynem v kontextu s Bohem jako stvořitelem. V druhém pořadí je starozákonní etika souborem pravidel v kontextu s Božím záměrem smlouvy s vyvoleným lidem. Starozákonní etická odpovědnost vůči Bohu byla zjevena Bohem pro akt vykoupení, který osvobodí vyvolený lid, dá mu zemi k životu a současně pravidla, podle nichž má žít.

V tomto smyslu lze práci také uzavřít slovy H.Webera z předmluvy k publikaci "Všeobecná morální teologie" (Zvon Vyšehrad, Praha, 1998, str.9), vyzdvihující, že začátek a podnět ke konání dobra pocházejí od toho, od něhož pochází sám člověk. Bůh má ve všem první slovo. Konání člověka je až to druhé, neboli odpověď.

JMENNÝ REJSTRÍK

ABÍHŮ	61, 73
ABÍMELECH	100, 127
ABRAHAM	86, 100, 127, 128, 129, 134, 144, 146, 158
ADAM	13, 14, 15, 187
ACHAŠVERÓŠ	116
ACHÍKAM	133
AKVINSKÝ, T.	14
ALLEN, L.C.	86
ANDERSON, J.	108
ANDERSON, B.W.	19, 66, 67, 76, 107
ANDESON, G.W.	87, 88, 90
ANDERSON, R. S.	15
ANZENBACHER, A.	149
ÁRON	61, 73, 139
ASTRUC, J.	73
AUER, A.	17
BAECK, L.	47
BAENTSCH, B.	19, 71
BARTH, K.	12, 15
BAUER, A.	154, 155
BAUMGARTNER, W.	87, 89, 90
BEDNÁŘOVÁ, T.	154, 155
BEER, G.	71
BENJAMÍN	105, 116
BEYERLIN, W.	71
BIČ, M.	14, 39, 40, 42, 53, 54, 62, 101, 111, 115, 122, 128, 154, 161, 180, 185
BIDDLE, E.M.	110, 138
BLENKINSOPP, J.	71
BOTTERWECK, J. G.	109, 110, 115, 120
BRESLAUER, S. D.	27, 28, 46, 124, 125, 126, 138, 139, 150, 157, 186

BROMILEY, G. W.	16
BRUNNER, E. M	16
BUBER, M.	13, 15, 16
BŮEHLER, A.	17
CAIRNS, I.	35, 36
CASSUTO, U. A.	21, 71
CAZELLES, H.	87, 88, 90
DANIEL	39
DAVID	89, 115, 128, 134, 144
DAVIDSON, B.	110, 138, 142
DEJMALOVÁ, K.	170
DONNER, H.	155
DOUGLAS, J.D.	124
DOZEMAN, T. B.	19, 59, 60, 69, 71, 76, 77, 81, 82
DUS, J.	15
DVOŘÁKOVÁ, V.	16
EBNER, F.	15, 16
EICHHORN, J. G.	73
EISSFELDT, O.	71, 76
ELIADE, M.	170
EPSTEIN, I.	21, 43, 44
ERICKSON M.	14, 16
ESTER	109, 110, 136
ETHERIDGE, J.W.	18, 55
EZECHIEL	39
FIŠER, Z.	13, 17, 21, 46, 47
FOWLER, J.W.	135
FOX, E.	16, 43
FREEDMAN, D.N.	72, 73, 108, 111
FREIOVÁ, M.	27
FREUD, S.	37
FRIEDLÄNEDER, M.	46, 47
FROMM, E.	13, 17, 21, 46, 47
GEDALJÁŠ	133

GEDDES, A.	74
GEMEREN, W.A. van	106, 107, 108, 109, 131, 132, 144, 145
GERSTENBERGER, E. S.	41, 42, 91
GESENIUS, W.	87, 89, 90, 91, 99, 106, 108, 110, 119, 142
GILULA, M.	102
GOETHE J.W.	73
GOTTWALD, N. K.	67, 69, 71
GREEN, D.E.	109, 110, 115, 120
GREßSMANN, H.	19, 71, 76
HAELVOET, M.	71
HAMAN	116
HAMILTON	106, 107
HARTL, P.	101
HARTLOVÁ, P	101
HAUGE, M.R.	71
HEJČL, J.	18, 55, 56, 57
HELLER	102, 135
HERIBAN, J.	91
HOBLÍK, J.	66, 67, 69, 154
HOLLADAY, W.L.	108
HOLÝ, V.	148
HOLZINGER, H.	19, 67, 68, 69, 71,
HROMÁDKA, J.L.	85
CHILDS, B. S.	19, 55, 58, 63, 64, 65, 68, 71, 72, 76, 77
CHIZKIJÁŠ	91, 144
ILGEN, K.D.	73
IZAJÁŠ	91, 94, 130
JÁKOB	88, 100, 104, 129, 146, 158
JENNI, E.	21, 91, 108, 109, 110, 118, 119, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 132, 138, 141, 142, 146
JEREMJÁŠ	91, 94, 109, 122, 130
JIRSA, F.	26, 148
JOB	94, 95, 99, 101, 102, 110
JONÁŠ	189

JONATHAN BEN UZIEL	18, 55
JOSEF	105, 116, 133
JOZUE	61, 73
KAFKA, F.	185
KAHLE, P.	88, 91, 99, 106, 108, 110, 119, 121, 132, 138, 142
KALVÍN	72, 73, 82, 107, 111
KANT, I.	121
KITTEL, R.	88, 91, 99, 106, 108, 110, 119, 121, 132, 138, 142
KLOSTERMANN, A.	19, 71
KNAPP, D.	38
KŐEHLER, L.	86,90
KOLÁŘ, P.	124, 148
KOLÁŘOVÁ, M.	148
KOŽELUHOVÁ, A.	124
KRAEMER, H.	13
KRAEMER, S.N.	102
KRATOCHVÍL, M.	17, 169
KUČERA, Z.	137
KUENEN, A.	71, 75, 76
LANGER, J.	188
LAWTON, C.	151
LEA	100
LÉVINAS, E.	16
LEVY, Z.	152
LIGUŠ, J.	2
LOCHMAN, J.M.	182, 183
LÓRUCHÁMA	98
LISOWSKY, G.	88, 91, 99, 106, 108, 110, 119, 121, 132, 138, 142
LUCKENBILL, D.D	102
LYČKA, M.	27, 28, 46, 124, 125, 126, 138, 139, 150, 157, 186
MACHAT, M.	25
MAIMONIDES, M.	4, 47, 55
MÁNEK	113, 114, 187, 189
MARTI, K.	19

MARTIN, J.D.	141
MERODACH-BALADÁN	91
MILNE, B.	25
MIŘEJOVSKÝ, L.	15
MLEJNEK, J.	14
MOJŽÍŠ	44, 61, 65, 66, 72, 73, 76, 78, 81, 92, 102, 134, 135, 143, 144
MOLTMANN, J.	13, 15
MUNK, E.	21
MORDOKAJ	116
MORGAN, P.	151
NÁDAB	61, 173
NAKONEČNÝ, M.	37
NAVRÁTIL, J.	13, 16
NEHEMJÁŠ	144
NESTLE, E.	73
NETANJÁŠ	133
NICHOLSON, E. W.	71
NÁDAB	61
NOSEK, B.	18, 46, 47, 137, 150, 151
NOTH, M.	19, 66, 67, 69, 71, 76, 78
NOWACK, W.	19
OTTO, J.	133
OZEÁŠ	91, 98, 110, 144
PAVLÁT, L.	44
PAYNE, D. F.	35, 36
PERLITT, L.	77
PÍPAL, B.	26, 28, 99, 106, 108, 110, 118, 119, 121, 122, 124, 132, 138, 142
PLUTCHIK, R.	37
PLZÁK, M.	15
POKORNÝ, P.	53
PTÁČEK, L.	86
RABI HUNA	48
RABI CHAZAEL	45
RABI JEHUDA	45, 154

RABI JOCHANAN	45
RAD, G. von	19, 36, 71, 76, 77, 141
RÁDL, E.	152, 157
RAHNER, K.	26, 148
RACHAB	116
RÁCHĚL	100
RATZINGER, J.	17
REBEKA	100
RENDTORFF, R.	66, 67, 69, 77, 154
RIB-ADDI	109
RINGGREN, H.	109, 115, 120
ROBINSON, E.	87, 90
RODKINSON, M.L.	18
ROSENWALD, L.	16
ROSENZWEIG, F.	15, 16
RUDOLPH, W.	76
RŮŽIČKOVÁ, Z.	13, 15
RYRIE, CH.C.	25
SAADJA GAON	20
SALAJKA, M.	53
SAMUELSON, F.	16
SANCHERÍB	91, 134
SANTE, C.	12
SÁRA	100
SÁZAVA, Z.	2
SCULLION, J.J.	77
SEDLÁČEK, J. V.	56, 89, 94
SETERS, J.V.	71
SHELL	133
SIEBECK, P.	71
SICHER, G.	156, 163
SILVANUS	131
SOUČEK, J B.	54, 88, 132
SPECK, J.	21

SPIECKEERMANN, H.	21
STOEBE, J.	21
STOECKLE, B.	17
ŠALOMOUN	128, 144
ŠÉT	13
ŠIMON BEN LAKIŠ	170
ŠIMON SPRAVEDLIVÝ	151
ŠOLEM, G.	150
ŠPRUNK, K.	143, 149
ŠTVERÁK, V.	137
TAMON, S.	87, 88, 90
TIMOTEUS	131
TRABALKA, V.	89
TRESMONTANT, C.	14
TRIBLE	107
TRTÍK, Z.	12, 13, 14, 26, 28, 29, 30, 152, 154
TRUEMAN, E.W.	77
VATER, J. S.	74, 182, 183
VÁŇA, M.	15
VERDUIN, L.	14
VESELÁ, J.	63
VOPALECKÝ, J.	25
VORGRIMLER, H.	26, 148
VRIEZEN, Th. C.	14, 25, 120
WALLIS, G.	87, 88, 90
WALOSCHEK, M.	25
WEBER, H.	17, 169
WEINHOLD	106
WELKER, M.	12
WELLHAUSEN, J.	19, 70, 71, 74, 75, 76
WERFEL, F.	27
WESTERMANN, C.	21, 91, 108, 109, 110, 118, 119, 121, 123, 124, 126, 127, 129, 130, 132, 138, 141, 142, 146
WETTE, W.M.	40, 74

XERXES	116
ZENGER, E.	63,71
ZORELL	107
ŽÁK, V.	14

VĚCNÝ REJSTŘÍK

AMEN	114, 130, 131
ATRIBUT	5, 9, 10, 11, 12, 17, 20, 22, 25, 30, 31, 32, 33, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 60, 61, 62, 63, 65, 70, 82, 86, 88, 94, 120, 124, 125, 126, 127, 129, 142, 143, 144, 147, 152, 153, 166, 168, 169, 181, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195
BÁZEŇ	133, 141, 184
BOHOSLUŽBA	91, 151
BOŽÍ	4, 5, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 70, 71, 73, 80, 81, 82, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 110, 111, 112, 113, 115, 117, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 133, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 148, 151, 152, 153, 154, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 165, 166, 167, 169, 171, 174, 179, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195
BŮH	5, 10, 12, 13, 15, 16, 17, 22, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 37, 42, 44, 45, 46, 47, 48, 56, 59, 61, 62, 63, 64, 65, 86, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 107, 111, 112, 113, 115, 116, 119, 120, 123, 124, 125, 132, 135, 139, 140, 143, 144, 148, 152, 155, 159, 160, 161, 164, 165, 167, 168, 177, 180, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 194, 195
ČISTOTA	6, 11, 176
ČISTÝ	121, 176
DEKALOG	4, 9, 11, 32, 33, 34, 48, 50, 51, 61, 63, 66, 67, 68, 79, 80, 82, 151, 157, 160, 162, 163, 166, 167, 169, 172, 175, 176, 177, 179, 180, 190, 191, 194
ELOHISTICKÝ	66, 79, 82, 83
ETICKÝ	4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 25, 29, 31, 32, 35, 36, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 62, 63, 68, 70, 83, 84, 85, 87, 102, 118, 125, 127, 129, 131, 134, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194

ETIKA	149, 150, 156, 160, 184, 195
ETICKÝ	4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 31, 32, 35, 46, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 62, 63, 68, 70, 71, 79, 82, 83, 84, 85, 87, 102, 118, 125, 127, 129, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 177, 179, 180, 184, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195
EXIL	24, 36, 38, 41, 81, 93, 96, 156, 157
EXILNÍ	69, 84, 142, 157
EXODUS	7, 9, 21, 31, 35, 66, 91, 103
FORMULE	4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 16, 18, 20, 21, 22, 32, 24, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 64, 69, 70, 71, 75, 78, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 98, 118, 124, 128, 129, 142, 146, 147, 149, 152, 153, 160, 161, 164, 165, 166, 168, 179, 180, 181, 183, 185, 186, 187, 189, 191, 192, 193
HORA	44, 59, 60, 61, 62, 63, 66, 67, 68, 70, 73, 77, 78, 79, 89, 192
HOSPODIN	29, 30, 34, 35, 36, 37, 38, 44, 45, 48, 55, 56, 57, 58, 60, 62, 63, 65, 66, 68, 70, 73, 77, 78, 88, 89, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 98, 100, 101, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 11, 112, 117, 118, 120, 122, 123, 126, 127, 129, 134, 135, 137, 139, 140, 141, 143, 144, 145, 146, 147, 151, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 185, 188, 189, 190, 192, 194
CHRÁM	58, 60, 87, 98, 122, 125, 140, 141, 142, 155, 171, 174
IMPERATIV	9, 10, 22, 26, 50, 52, 62, 70, 71, 85, 87, 129, 155, 163, 169, 171, 179, 192, 194, 195
JAHVISTICKÝ	65, 66, 68, 79, 83, 156
KÁNON	25, 43, 80, 84, 122, 191
KNĚŽSKÝ	18, 25, 60, 61, 63, 66, 67, 68, 69, 70, 79, 81, 83, 84, 92
KNIHA	9, 51, 61, 66, 67, 68, 100, 104, 113, 150, 151
KRÁL	20, 58, 86, 89, 97, 100, 106, 109, 112, 114, 116, 118, 128
KULT	18, 26, 53, 67, 79, 98, 112, 129, 147, 157, 166, 188
KULTICKÝ	6, 9, 11, 27, 36, 49, 53, 54, 63, 67, 68, 79, 81, 82, 103, 151, 157, 160, 167, 169, 170, 172, 176, 177, 179, 180, 181, 183, 188, 190
LITERÁRNÍ	4, 9, 10, 21, 35, 51, 52, 53, 60, 62, 70, 72, 84, 192
LITURGICKÝ	43, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 59, 60, 62, 64, 65, 69, 70, 75, 78,

	82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 108, 112, 124, 130, 131, 152, 161, 164, 166, 192, 193
LITURGIE	24, 38, 46, 53, 130, 153
MILOST	6, 9, 10, 11, 12, 13, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 63, 65, 68, 69, 70, 73, 75, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 91, 92, 94, 96, 97, 98, 99, 108, 109, 110, 111, 112, 117, 118, 119, 120, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 137, 139, 142, 143, 146, 147, 149, 152, 153, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 164, 165, 167, 168, 169, 172, 173, 179, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195
MILOSTIVÝ	29, 30, 31, 37, 40, 41, 46, 48, 56, 57, 58, 65, 94, 95, 98, 104, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 119, 120, 140, 152, 155, 161, 167, 168, 177, 178, 186, 187, 193
MILOSRDENSTVÍ	20, 23, 25, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 47, 48, 49, 56, 57, 60, 61, 62, 64, 65, 73, 86, 87, 88, 90, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 100, 105, 106, 113, 117, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 135, 138, 140, 141, 143, 144, 146, 147, 150, 153, 164, 167, 168, 180, 183, 185, 186, 189, 194
MILOSRDNÝ	20, 29, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 45, 48, 56, 57, 59, 65, 90, 93, 94, 98, 102, 104, 106, 108, 121, 122, 123, 125, 128, 152, 161, 181, 182, 185, 187, 189
MOUDROST	133, 141, 145
MUDROSLOVNÝ	53, 100, 118, 140, 183
NOMÁDSKÝ	59, 153, 154, 155
ODPUŠTĚNÍ	6, 17, 29, 36, 38, 43, 45, 48, 49, 63, 68, 69, 79, 83, 87, 94, 95, 116, 120, 153, 157, 160, 181, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 194
POEXILNÍ	40, 41, 42, 43, 69, 84, 94, 142, 157, 186
PRAMEN	3, 4, 6, 9, 12, 18, 19, 26, 21, 22, 43, 66, 67, 72, 75, 77, 79, 80, 82, 83, 84
PRAMENNÁ HYPOTEZA	73, 74, 75, 76, 82, 83
PRAVDA	84, 130, 131, 132, 133, 134, 138, 140, 142, 143, 144, 145
PRAVDIVOST	5, 23, 43, 130, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 148, 159, 166, 171
PRAVDIVÝ	45, 126, 131, 132, 134, 135, 143, 144, 145, 146, 152, 165, 189
PRÁVNÍ	9, 13, 14, 35, 51, 53, 54, 60, 64, 70, 79, 95, 108, 118, 126, 139, 153, 160, 161, 169, 170, 173, 174, 175, 177, 181, 183, 188, 192, 193

PRÁVO	18, 38, 94, 112, 120, 127, 138, 146, 156, 164, 184
PŘÍKAZ	32, 35, 61, 62, 63, 66, 77, 79, 81, 84, 117, 137, 137, 138, 144, 151, 157, 158, 159, 161, 162, 163, 164, 166, 167, 168, 169, 170, 172, 173, 174, 175, 176, 178, 179, 181, 187, 194
RODINA	6, 24, 39, 93, 101, 103, 127, 136, 137, 159, 161, 163, 166, 167, 169, 170, 171, 172, 175, 176, 177, 192
REDAKCE	61, 76, 81, 82, 83, 84
REDAKTOR	65, 68, 79, 80, 83
SEPTUAGINTA	53, 54, 55, 132
SINAJ	28, 48, 60, 61, 63, 70, 73, 77, 78, 89, 91, 92, 125, 137
SINAJSKÝ	4, 5, 6, 9, 10, 11, 22, 50, 51, 52, 61, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 151, 152, 153, 157, 158, 159, 164, 165, 170, 173, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195
SMLOUVA	9, 11, 17, 34, 37, 44, 45, 48, 51, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 76, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 91, 93, 94, 117, 119, 122, 124, 125, 146, 150, 151, 153, 157, 158, 159, 160, 166, 167, 169, 171, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179, 180, 181, 187, 189, 189, 190, 192, 194, 195
SOCIÁLNÍ	5, 9, 10, 14, 15, 59, 72, 85, 112, 118, 149, 150, 152, 153, 154, 155, 156, 157, 158, 159, 161, 163, 184, 187, 193, 195
SOLIDARITA	6, 124, 138, 164, 171, 177, 195
SOUCIT	20, 44, 45, 90, 97, 98, 103, 104, 105, 105, 106, 107, 109, 118, 187, 189
SOUD	20, 48, 49, 61, 65, 73, 87, 96, 97, 98, 100, 101, 108, 113, 115, 120, 126, 138, 139, 141, 144, 145, 151, 153, 163, 171, 183, 184, 185, 186
SPRAVEDLNOST	4, 5, 6, 9, 10, 11, 12, 16, 17, 18, 20, 21, 22, 23, 29, 30, 31, 38, 40, 41, 42, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 60, 61, 62, 63, 65, 69, 70, 83, 84, 85, 86, 87, 94, 95, 98, 108, 120, 124, 126, 128, 129, 138, 139, 140, 144, 146, 147, 149, 152, 153, 156, 157, 159, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195
SPRAVEDLIVÝ	39, 42, 45, 48, 59, 94, 95, 107, 108, 111, 114, 120, 123, 126, 127, 144, 147, 150, 151, 159, 161, 175, 177, 181, 185, 186, 187, 189, 193
SVATOST	6, 9, 11, 12, 16, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 43, 49, 86, 100, 151, 153, 157, 160, 165, 166, 167, 171, 172, 174, 175, 176, 177, 178, 180, 181, 183, 190, 194, 195
SVATÝ	12, 16, 17, 22, 26, 27, 43, 48, 53, 86, 113, 160, 161, 163, 165, 168, 169,

	171, 173, 176, 177, 180, 181, 189, 194
SYN	13, 14, 24, 29, 31, 33, 34, 38, 39, 56, 94, 101, 103, 105, 113, 115, 125, 128, 133, 138, 144, 147, 151, 164, 165, 176, 183
TEOFANIE	59, 66, 79, 80, 81
TÓRA	10, 17, 18, 23, 49, 59, 95, 100, 115, 129, 137, 141, 143, 150, 151, 153
TRADICE	4, 5, 6, 9, 10, 11, 20, 21, 22, 23, 27, 28, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 60, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 114, 137, 138, 139, 141, 143, 146, 149, 150, 151, 152, 153, 157, 158, 159, 165, 170, 173, 185, 186, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195
TREST	6, 24, 29, 30, 31, 38, 42, 43, 45, 56, 62, 65, 94, 97, 98, 100, 115, 120, 125, 139, 144, 147, 153, 157, 159, 160, 162, 164, 166, 167, 168, 172, 174, 175, 176, 180, 181, 182, 183, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 194
VĚRNOST	5, 29, 34, 35, 40, 43, 49, 56, 58, 86, 89, 90, 94, 124, 127, 128, 129, 130, 138, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 153, 158, 161, 166, 164, 165, 166, 167, 168, 171, 179, 180, 187, 190, 194
VĚRNOST	5, 29, 34, 35, 40, 43, 49, 56, 58, 86, 89, 90, 94, 124, 127, 128, 129, 130, 132, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 142, 143, 144, 145, 153, 158, 161, 162, 164, 166, 167, 168, 171, 179, 180, 185, 187, 190, 194
VĚRNÝ	29, 45, 56, 107, 113, 117, 125, 132, 135, 138, 139, 140, 144, 161, 169, 181
VINA	6, 15, 33, 114, 181, 182, 183, 186, 187, 188
VÍRA	12, 16, 22, 25, 30, 32, 62, 103, 130, 132, 134, 138, 139, 141, 152
VLASTNOST	4, 5, 9, 10, 11, 12, 22, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 38, 43, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 58, 59, 60, 65, 70, 71, 84, 85, 86, 87, 92, 94, 108, 117, 127, 133, 143, 146, 148, 152, 155, 162, 163, 173, 179, 180, 186, 189, 191, 192, 193, 194

REJSTŘÍK NEJDŮLEŽITĚJŠÍCH HEBREJSKÝCH VÝRAZŮ

אָדָם	36, 39, 123, 125
אָדְנִי	39, 41
אָהַב	59, 88
אָהָבָה	126
אֵל	29, 30, 31, 32, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 61, 117, 125
אֱלֹהִים	34, 100, 105, 115, 116, 125, 146
אֱלֹהֶיךָ	— 34, 35, 36, 37
אֱלֹפִים	29, 30, 31, 32, 33, 34, 40, 61
אֱמוּנָה	139, 140, 141
אָמֵן	5, 129, 130, 132, 133, 135, 142
אָמוֹן	5, 130, 131, 132, 135
אָמַת	9, 11, 29, 30, 31, 32, 33, 41, 86, 107, 121, 127, 128, 129, 130, 135, 137, 138, 142, 144, 145, 146, 147, 193
אָרְךָ אֲפִים	29, 30, 31, 32, 33, 40, 41, 42
אֵשׁ אֶכְלָה	35
בָּטוֹן	93, 97, 99
בַּעַל	40, 106, 119, 144
בְּרִית	34, 36, 125, 126
גּוֹי	34, 117, 121, 173
חֲטָאָה	29, 30, 31, 32
חֵן	5, 44, 109, 118, 184
חַנּוּן	5, 108, 109, 111, 112, 114, 115, 117, 118
חַנוּן	5, 9, 11, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 38, 40, 41, 42, 43, 56, 57, 86, 94, 107, 119, 120, 147, 193
חֶסֶד	5, 120, 121
חֶסֶד	5, 9, 11, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 40, 41, 42, 56, 57, 61, 86, 94, 105, 106, 107, 120, 121, 122, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 146, 147, 193
חֶסֶד	5, 121, 122, 123, 127
חֶסֶדְךָ	121, 122
טוֹב	111, 123
יָדַע	59, 133, 136, 140

הנה	28, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 42, 44, 55, 88, 93, 94, 106, 112, 113, 117, 120, 122, 125, 128, 129, 139, 140, 146, 147, 148, 193
ישר	122, 123, 139
ישראל	28, 39, 122, 125, 146
מעה	99
מצא	36, 44, 109, 118, 184
משפט	39, 94, 126, 138, 139, 140, 141, 146
מאמר	34, 125, 130, 136, 142
סלע	95, 96
עון	29, 30, 31, 32, 33, 34, 39, 40, 61
עין	28, 118, 121, 184
צדיק	39, 41, 107, 111, 119, 120, 123, 139, 140
צדק	129, 138, 140, 142,
צדקה	39, 121, 126, 127, 129, 138, 140, 146
צור	95, 96
קנא	32, 34, 36, 37, 61
רחם	5, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 96, 97, 101, 105, 106, 108, 120, 148, 187
רחם	5, 90, 95, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106
רחום	5, 9, 11, 24, 29, 30, 31, 32, 33, 35, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 56, 57, 86, 87, 90, 94, 96, 106, 107, 111, 117, 119, 120, 139, 140, 146, 147, 193
רחמים	5, 90, 94, 99, 105, 106, 119, 126
שלום	123, 126, 129
שם	34, 44, 55

REJSTRÍK BIBLICKÝCH CITACÍ

Abd	
17	59
Abk	
2,4	135
Ag	
2,12	119
Da	
6,25	39
Dt	
1,6-4,40	35
4,9	35
4,24	35, 37
4,29-40	36
4,31	35, 37
5,6-21	169, 170
5,8	33
5,9	33, 34, 39
5,10	33, 34
6,4	161
6,5	151
7,6	173
7,9-10	34
7,11	174
12-20	155
22,7	20
22,13-21	145
24,16	20,39
27	131
27,15-26	130
28,50	117
32,4	138

	32,20	138
	33,8	122
Est		
	2,7	135, 136
	4,1	116
	4,8	110
	8,3	110
	8,7	116
	9,13-14	39
Ex		
	3,14	147
	4,1	134
	4,5	134
	4,22	103
	12	70
	12,34	119
	13,2	103
	13,12	103
	13,15	103
	14,23	174
	14,31	134
	16,12	138
	17-34	71
	17,12	130, 139
	18,20-21	175
	19	61, 65, 67
	19-20	60
	19-23	51, 192
	19-24	19, 59, 61, 66, 69, 71, 77
	19-34	9, 10, 52, 65, 71
	19-40	71
	19,1	65, 73
	19,5-6	61
	19,7-8	61

19,9	134
19,9-25	61
20	31, 33, 34, 51, 61, 65, 68, 75, 83, 169
20,1	157
20,1-7	151, 162
20,1-14	61
20,1-17	122, 166, 170
20,2	161
20,2-17	64, 169
20,3-4	64, 68
20,4	20, 31, 32, 33, 61
20,5	20,32, 33, 37, 61
20,6	31, 32, 33, 62, 121
20,9-10	64
20,10	137, 177
20,12	136, 175
20,13	174
20,14	175, 176
20,16	145, 175
20,19-23,33	61
20,22-23,19	63, 151, 162
20,22-26	166
20,22	23
20,23	68
20,24	61
21,7-11	178
21,12	53, 174
21,14	174
21,15	174
21,16	175
21,17	136, 174
21,18	179
21,20	174
21,23	53

21,26-27	178, 179
21,28-30	179
21,29	174
22,1	175
22,2-4	179
22,4	179
22,5-14	179
22,6-8	179
22,19	166
22,25-26	119
22,26	119
22,28-29	68
23	169, 178
23,2	175
23,5	137
23,6	178
23,7-8	178
23,9	178
23,11	137
23,12	177
23,12-19	68
24	51, 60, 63, 65, 67, 68, 77, 192
24,1-11	122
24,3-8	59
24,8-11	61
24,12	78
24,15-18	69
24,17	28
24,24	172
25-31	66, 67, 69
31,18	59
32	63, 96
32-33	75
32-34	51, 60, 66, 68, 192

32,1-6	62
32,7-10	62
32,11-14	62
32,12	137
32,15-20	44
32,19-24	62
32,26-27	62
32,30	65
33	62, 76, 96
33,3	63, 115
33,5	63
33,12-18	143
33,13	173
33,15	63
33,16	63
33,17	44
33,19	58, 112
34	65, 68, 75, 77, 78, 79, 80, 82, 83, 143
34,1-5	64
34,3	65
34,5-8	44
34,6-7	4, 6, 9, 10, 11, 12, 16, 20, 21, 22, 23, 25, 26, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 38, 39, 42, 43, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 75, 84, 86, 87, 88, 92, 94, 98, 120, 124, 128, 142, 143, 146, 147, 160, 165, 183, 186, 187, 189, 190, 191, 192, 193, 195
34,8	115, 143
34,8-26	143
34,9	63, 121
34,10	34
34,10-13	179
34,10-26	63, 64, 151, 162, 167
34,11	172
34,12	172
34,14	37, 64, 143

	34,14-26	169, 179
	34,16	176
	34,17	64
	34,19	103
	34,21	64
	34,29-35	69
	35-40	66, 69
	40	70
	40,2	70
	40,17	73
Ez		
	3,3	99
	5,11	53
	8,3-5	37
	14,12-20	39
	18,2-4	39
	18,2-21	39
	18,3-4	32
	18,19-21	32, 39
	19,2	135
	20,26	104
Ezd		
	7,10	136
	7,25	136
Gn		
	1,26-27	14, 18
	3,21	120
	4,1	13, 101
	4,23-24	152
	5,1	18
	5,3	13
	9,6	14, 18
	2,7	95
	2,18	15

12,1-2	134
12,10-20	100
14,49	121
15,1-6	134
15,4	99
15,6	134
16,21	154
16,38	154
18	184
19	154
19,8	154
19,19	121
20,1-18	100
20,12	137
20,13	121, 128
20,17	100
20,18	100, 101, 102
21,23	12+, 127
22	134
24,12	121
25,8	154
25,23	99
25,27	154
25,28	136
26,1-11	100
29	100
29,31	99, 100, 101, 102
29,31-35	100
30	100
30,22	99, 100, 102
32,11	121
33,5	115
33,11	115
35,16-19	99

37,4	136, 154
37,10	154
38,11	137
40,14	121
42,21	110, 115
43,7	137
43,14	105, 106
43,18	116
43,23	116
43,25	116
43,26	116
43,28	116
43,30	105
44,2	154
44,20	136
44,29	116
45,26	133
47,29	121
49,25	100, 101
50,16	154

Iz

1,3	13
2,2-3	59
3,19	112
4,4-9	134
5,11	136
9,9-11	98
13,8	96
13,18	92
14,1	93
14,15	93
14,21	20
14,60	96
16,5	128

22,23	133
23,14	135
25,1	140
26,1-3	140
26,10	109
27	111, 112
27,11	110, 111
30,15	111
30,19	110
30,19-26	112
30,20	111
30,22	112
30,26	112
33,2	110
33,12	112
38,3	144
38,17	144
40-42	76
40,4	59
40,6-7	95
40,8	144
43,25	181
44,8	95
44,23	59
46,3	99, 104
46,4	107
48,17	136
49,1	93, 99
49,3	135
49,5	102
49,15	92, 93, 106
54,5-6	93
54,7	106
54,14	93

	54,10	92
	55	96
	59,4	140
	60,7	20
	61	96
	63,7	106
	63,15	99
	63,16	139
	65,16	132
Jb		
	3,11	104
	10,12	121
	10,18	104
	10,18-19	99
	19,22	117
	24,20	104
	31,15	104
	38,8	104
	39,24	133
Jl		
	2,13	26, 32, 38, 40, 107
	2,20	118
Jon		
	1,17	99
	2,1	99
	2,3	99, 101
	3	135
	3,8-9	20
	4,2	32, 38, 40, 107
	4,2	11,20
Joz		
	1,8	150
	2,6	116
	2,12-13	127

	2,17	116
	2,22-25	116
	7,24	39
Jr		
	1,5	104
	2,2	126
	2,33	136
	3,4	139
	3,12	122, 123
	3,19	139
	7,28	140
	8,7	13, 122
	9,2	139
	9,2-5	138
	9,23	121
	10,10	142
	13,9	97
	13,10	97
	13,14	97
	13,17-18	97
	15,18	133
	16,13	109
	20,17-18	99,104
	21,7	97
	21,9	97
	21,14	97
	22,23	110
	31	126
	31,29-30	32, 39
	31,34	181
	32,18	40, 41, 121
	32,24	97
	33,25	150
	35,6-10	154

	40,14	133
	42,12	105, 106
1 Kr		
	3,6	27
	3,26	104, 105
	10,7	136
	16,1	53
Mal		
	1,6	139
	1,9	112
	2,10	139
	3,17	95
Mi		
	4,1	59
	4,2	136
	4,3	136
	6,1	59
	6,2	59
	7,2	122,123
	7,18	32, 40
	7,19	181
	7,20	129, 146
Na		
	1	41
	1,2	40
	1,2-3	32
	1,3	40
	3,1	134
Neh		
	1,5	125
	5,10-13	131
	5, 13-18	31
	9,6-37	41
	9,17	38, 41, 107

	9,20	36
	9,27	105
	9,31	107
	9,32	126
	9,33	144
Nu		
	1,10	66, 70
	3,12	103
	5	70
	5,11-13	70
	6,25	112
	8,13-19	103
	8,16	103
	10	154
	10,10	65, 151
	10,11	73
	11,12	135
	12,12	99, 137
	12,14	154
	14,17-18	55
	14,18	33
	15,39-41	168
	18,15	100
	25,11	37
	31,7	154
	31,9	154
	31,17	154
	31,18	154
	35,31-34	164
Oz		
	1,9	98
	2,20	140
	2,21	138
	2,22	144

	2,25	98
	4,1	129
	9,12	135
	9,14	101, 102, 104
	11,8	186
	14,2-9	20
2Pa		
	24,22	128
	31,18	141
	31,20	144
	32,15	134
PI		
	1,9	118
	2,22	135
	4,5	135
	4,10	91
Př		
	3,1-10	129
	3,4	97
	3,5	135
	3,11	135
	4,4	136
	6,20	154
	12,10	102, 105
	12,17	138
	14,15	134
	14,31	113
	14,34	121
	19,17	113
	20,6	144
	21,10	109
	22,6	135
	23,26	136

25,10	121
28,8	113
30,3	136
30,16	102,104
30,17	136

Rt

1,8	121
1,11	99
1,15	177
2,2	137
2,16	137
4,16	135

1S

1,5-6	100, 101, 102
2,12	13
7,1	59
15,6	121
20,8	121
26,23	138, 140
27,12	134

2S

1,18	136
2,5	121, 128
2,6	128
3,8	121
4,4	135
7,17	99
7,14	125
7,15	125
9,1	121
9,3	121
9,7	121

12	112
12,22	110, 112
16,11	99
20,10	99
22,26	121, 122

Sd

1,24	121
3,21	99
5,30	90
8,25	119
8,35	121
11,39	13
19,23-24	154
21,22	110, 112
21,25	154

Sf

3,13	134
------	-----

Za

1,14	37
7,9	106, 121
13,5	136

Ž

9,5-6	95
16,5-7	155
18,2	88
18,21	90
18,24	90
18,25-27	90
18,26	90
18,26	90
22	91
22,10	99, 102

22,10-11	99
22,11	102,104
31,5	142
31,24	138
32,1-2	181
33,4	138, 141
33,4-5	140
35,24	184
36,6	140, 141
36,6-7	140
40,10-11	140
40,11	150
40,11-12	138
51,6	145
54,5	144
57,4	143
58,3-7	99
58,4	102
62,12	48
77,39	95
78,38	107
86,15	38, 107
88,12	140
88,12-13	140
89,3	140, 141
89,3-4	140
89,25	140
89,27	103
89,34	140
89,34-35	140
89,50	140
92,3	140
96	184
96,13	143

103,3	94
103,4	94
103,5	94
103,6	94
103,7	94
103,8	94, 107
103,9	94
103,10	94
103,12	94, 181
103,13	136, 154
103,14	94
103,15	95
106, 46	106
108,4-5	143
110,3	104
111,4	107
112,4	107
117,2	143
118,86	141
119,30	140, 141
119,31	141
119,32	140
119,33	141
119,34	141
119,35	141
119,75	140
119,89	144
119, 142	144, 145
119, 151	144, 145
119,160	144
128,3-4	101
143,2	185
145,8	107

ZÁVĚR

Práce se věnuje problematice Božích vlastností zjevených v základní formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 s cílem prokázat, že tyto Boží atributy představují motivační základ imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu. Role Božích atributů, obsažených v základní formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, jako motivačního základu pro vytvoření soustavy sociálně etických norem zaznamenaných v Tóře, je v této práci dokládána především na textech čtyř základních normativních soustav sinajské tradice.

V celé práci vycházím nejen z výsledků dosavadního bádání, ale zejména též z vlastních závěrů, opírajících se o rozsáhlejší sémanticko teologickou (resp. též lexikální) analýzu Božích vlastností v druhé části formule milosti a spravedlnosti (Ex 34,6b). Lze souhlasit s tím, co v zásadě formulovala již židovská talmudická tradice, tj., že Boží vlastnosti vyjádřené ve zkoumané formuli milosti a spravedlnosti, jsou motivačním základem imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu. Jsem však názoru, že tento závěr lze vztáhnout pouze na druhou část formule milosti a spravedlnosti. Dospívám k tomu především na základě sémanticko teologického (resp. též lexikálního) rozboru Božích vlastností v druhé části zkoumané formule (Ex 34,6b), včetně rozboru tvaroslovných základů jako nositelů lexikálního významu (lexémů) rozebíraných slov.

V souladu s tématem práce kladu základní důraz na tvrzení, že Boží vlastnosti zjevené v Ex 34,6-7, jsou motivačním základem imperativu sociálně etických norem společenství Božího lidu., a proto věnuji stěžejní pozornost tomuto textu, spolu se zkoumáním kontextů Božích vlastností a sociálně etických norem v textech Tóry a se zkoumáním formulí vyjadřujících Boží vlastnosti v rámci celé židovské tradice. Důvodem této širší zkoumání je skutečnost, že v rámci všech tří částí kánonu Psané Tóry se projevují určité podoby a odezvy zkoumané základní formule vyjadřující Boží atributy, přičemž k dalšímu rozvíjení dochází v Ústní Tóře a v pozdějších rabínských textech.

Význam formule milosti a spravedlnosti lze vyjádřit na základě analýzy zkoumané formule a Božích vlastností v ní obsažených, jak to činila křesťanská tradice, nebo na základě komparace Božích vlastností v této formuli a obsahu Božích vlastností, vyjádřených v dekalogu. Tak to činila pobiblická židovská tradice. Jestliže jsem jako východisko v této práci zvolila formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, je to z toho důvodu, že - podle mého názoru - nejlépe a nejnázorněji vystihuje zkoumaný vztah atributů Božích vlastností k sociálně etickým normám Tóry,

a tím je také opodstatněno její pochopení jako motivačního základu imperativu sociálně etických norem Tóry (jak je v této práci prokazováno na textech sinajské tradice).

V práci je věnována patřičná pozornost kontextům zkoumaných Božích vlastností a sociálně etických norem Tóry. Tyto kontexty mají zásadní význam pro výklad a analýzu obsahu zkoumaných pojmů, vyjadřujících jednotlivé Boží vlastnosti.

Zkoumání kontextů Božích vlastností a sociálně etických norem v Tóře, spolu s provedeným základním členěním na užší kontext (Ex 19-23; 24; 32-34) a na širší kontext (představovaný sinajskou tradicí), prokázalo význam zkoumaného textu. V první řadě jde o stěžejní význam Božích atributů v liturgické formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 pro vymezení vzájemného vztahu Božích vlastností a sociálně etických norem. V této formuli je totiž vyjádřen motivační základ imperativu sociálně etických norem Tóry. Na základě textově kritického rozboru k hebrejskému textu formule, především ve vztahu k určení subjektu, který formuli pronáší a dále ve vztahu k určení místa, kde byla formule pronesena, bylo možno učinit či potvrdit další závěry. Subjektem zkoumané formule je Hospodin v dialogickém vztahu s Mojžíšem a dále, lokalizace pronesení formule (hora) není geografickým, nýbrž teologickým vyjádřením místa.

Rozbor základní formule v Ex 34,6-7 umožnil učinit závěry, že tento text patří z hlediska literárních starozákonních žánrů (dialogy, genealogie, kající žalmy, kletby, požehnání, přísloví, žalozpěvy, rodinná pravidla aj.) mezi formule. Jde o formuli liturgickou, s určitými rysy formule právní, ale též věroučné a katechetické či formule odplaty. Jde o svébytný literární druh, spjatý s bohoslužebným životem vyvoleného lidu a se sociálně etickými nároky, kladenými na tento lid. Současně bylo možno dospět k závěru, že zkoumaný text lze členit na dvě vzájemně propojené formule, a to na formuli milosti a formuli spravedlnosti. Toto členění má svůj význam, neboť existují samostatné formule milosti, mající velmi stručnou, někdy až heslovitou podobu.

Způsob propojení užšího kontextu zkoumaných Božích vlastností umožňuje učinit závěr, že hlavním teologickým motivem je Smlouva, dále její porušení a obnovení. Z hlediska kontextuálního pak lze text vnímat jako teologické zpracování Božích atributů. Za zřejmý lze považovat vztah vyjádření Božích vlastností v této formuli a formulí jí obdobných k sociálně etickým normám, obsaženým v Tóře. Tento vztah má povahu motivačního imperativu pro celý soubor sociálně etických norem, stejně jako pro sociálně etické normy v jednotlivých oblastech života vyvoleného lidu.

Provedená textová kritika k hebrejskému textu formule současně prokázala rozdíly v překladu původních hebrejských pojmů. Z toho plyne, resp. s tím souvisí, rovněž nejednotnost při vymezování obsahu či rozsahu pojmů formule v dílech badatelů (biblistů, systematických teologů i dalších).

Na základě získaných poznatků je nutné konstatovat určitý problém českých překladů starozákonních textů. Lze to doložit na příkladech nepřesného rozlišování mezi hebrejskými pojmy liturgické formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7. Podobně je patrná jistá nejednotnost při užívání stěžejních pojmů v dílech biblistů, systematických teologů, ale též v dílech z oborů etických a právních. Proto je do práce zařazena široce pojatá sémanticko teologická analýza stěžejních pojmů, vyjadřujících Boží vlastnosti v první a druhé části základní formule milosti (Ex 34,6a,b) Analýza pracuje především s původními hebrejskými pojmy a představuje významnou část celé práce. Záměrem bylo zjistit a popsat význam jednotlivých Božích vlastností s využitím derivátů, synonym a opozit za účelem přesného vymezení hranic pojmů, užitých v liturgické formuli milosti a spravedlnosti. Tak lze vymezit základní teologické znaky a teologicko-etický smysl zkoumaných pojmů.

Z výsledků analýzy mj. zejména vyplývá, že význam a vývoj jednotlivých zkoumaných pojmů formule milosti v Ex 34,6b (אֱלֹהִים חַנוּן-רַחוּם וְרַב-חַסֵּד וְאֱמֵת) není jednoznačný a nelze je užívat jako synonyma. Do určité míry se však svým obsahem překrývají a jejich obsah je často modifikován pojmy, které stojí v jejich nejtěsnějším kontextu. Podobně nejednoznačný je také účel a smysl zařazení zkoumaných pojmů v textu zkoumané formule. Lze dospět k poznatku, že na vznik a utváření formule měla největší vliv snaha vyložit Boží jméno (יְהוָה). To bylo vyloženo pojmy známými ze základních formulí milosti, tedy pojmy רַחוּם a חַנוּן. Uvedená nejednotnost pojmů vedla pravděpodobně pozdější tvůrce formule (v Ex 34,6-7) k jejímu dalšímu a podrobnějšímu výkladu. Spojením všech interpretací (uváděných v analýze) vznikl ojedinělý výklad Božího jména, který dokázal spojit představu transcendentního a imanentního Boha, stejně jako představu Boha nanejvýše milostivého a spravedlivého.

V návaznosti na zkoumání Božích atributů v rámci židovské tradice, kontextuální exegezi Božích vlastností ve zkoumané formuli, komparaci formulí obdobných či paralelních a na sémanticko teologickou analýzu stěžejních pojmů zkoumané formule milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7, lze dospět k vymezení vztahu sociálně etických norem sinajské tradice k Božím vlastnostem, zjeveným ve zkoumané formuli milosti a spravedlnosti. Je nutné zdůraznit, že sociální etiku z hlediska starozákonního lze vymezovat a chápat pouze prostřednictvím výpovědi starozákonních a dalších textů, na něž je v práci odkazováno, resp. jimiž se práce zabývá. Výpovědi formulí milosti a spravedlnosti nepopisují Boha o sobě, ale zachycují Boží chování (vůli) k člověku. Akcentují požadavky (normy), kladené na člověka.

Boží atributy tak mohou být chápány jako účinky Boží milosti a normy pro lidské chování. Mravní normy Tóry nemohou být odvozovány z metafyziky nebo z potřeb či přání člověka, ale

jedině ze zjevení Boží vůle. Proto také svatost vyvoleného lidu nepochází od tohoto lidu, od jeho schopností či vlastností, ale jediné od projevu Božích vlastností a Boží vůle.

Propojení sociálně etických norem sinajské tradice s Božími atributy ve formulích milosti a spravedlnosti, vytváří jeden z vrcholů starozákonní teologie. Boží atributy jedinečným způsobem působí jako motivační základ imperativu sociálně etických norem. Přitom smyslem či úlohou není vlastní dodržování norem daných Bohem, nýbrž samotný Hospodin. Nejvýznamnější a nejsilnější normou zkoumaného systému je norma, která stanoví, co je nejvyšší hodnotou lidského života. Ve zkoumaném systému je touto nejvyšší hodnotou Bůh, který jako absolutní bytí je současně absolutním dobrem. Ve zkoumaném textu je nejsilnější norma systému často vyjádřena nepřímou, např. jako komentář doplňující normy. Komentáře k normám tvoří jejich nezbytný kontext. Odkazují totiž nejen na normy vyšší či nižší, ale často vysvětlují i to, co by mohlo být pochopeno nesprávně. Nejsilnější normu zkoumaného systému doplňuje celá řada norem usměrňujících vztah chování člověka k Bohu. Proto většinou obsahová struktura sociálně etických norem zahrnuje přísliby (při zachování Zákona), stanovená pravidla (pokyny, příkazy, zákazy), výstrahu před porušováním Zákona a určení trestu, dále vyjádření milosrdenství (milosti) spočívající v trvalé věrnosti Hospodina ve vztahu ke svému lidu, i poté, co lid chyboval. Podle svého určení mají sociálně etické normy jednak povahu norem apodiktivních, jednak povahu norem kauzálních. Všechny etické pojmy a z nich vyvozované ctnosti, povinnosti, zákazy, či pokyny (dovolení), jsou odvozeny z Boží jednoty, z Boží milosti a z Boží svatosti, vyjádřené v Ex 34,6-7.

Druhou nejsilnější normou zkoumaného systému, spjatou s normou první (a vyjadřující, že v rovině pozemské je nejvyšší hodnotou Izrael, vyvolený a svatý lid), je požadavek vnější ochrany Izraele jako vyvoleného lidu, dále požadavky směřující k záchraně jeho existence, k jeho čistotě, svatosti. Také tuto druhou základní normu doplňují četné normy další, určující vnější i vnitřní vztahy ve společenství vyvoleného lidu a směřující lid k dodržování Zákona smlouvy. Všechny tyto normy mají svůj motivační základ v Božích atributech. V mé práci je to dokládáno na rozboru sociálně etických norem sinajské tradice, členěných do příslušných skupin podle oblasti vztahů, jichž se sociálně etické normy dotýkají. Současně je to dokládáno na analýze pojetí odpuštění i trestu, vnímaných v souvislostech s Boží milostí a spravedlností.

Sociálně etické normy vytvářejí určitou hierarchii hodnot a priorit. Hodnotovou stupnici lze spatřovat zejména v normách etického dekalogu. Kromě toho lze sledovat obecně v celé soustavě sociálně etických norem určité stupnice hodnot.

To, že Bůh stvořil lidské bytí ke svému obrazu, má dva stěžejní etické významy. Prvním je svatost lidského života, protože lidské bytí bylo učiněno k obrazu Božímu. S tím souvisí

rovnoprávnost lidského bytí; proto není ochrana lidského života členěna podle sociálního nebo ekonomického statusu. Sociálně etické normy se dotýkají v podstatě všech oblastí lidského života ve společenství izraelského lidu (a zahrnují rovněž takové oblasti jako je poctivost a solidarita při výkonu zemědělství, čestné zacházení a řádný plat zaměstnanců, solidarita s postiženými, úcta ke stáří, spravedlivost soudního procesu, práva etnických minorit, poctivost v obchodě a podnikání, citlivost v oblasti ekologie).

Autorita sociálně etických norem je dána autoritou osobního Boha, kterého lid poznal jako stvořitele a vykupitele. Cílem nebylo dodržování pravidel samých o sobě, ale vyjádření osobního vztahu k Bohu, který pravidla lidu zjevil. Proto pravidla (nejde-li o předpisy apodiktivní povahy) obsahují řadu doložek vyjadřujících motivaci, dávajících důvod pro plnění jednotlivých předpisů atd.

Lze uzavřít, že normativní systém, obsažený v sinajské tradici a naplňující motivační základ pro morální imperativ vyvěrající z Božích atributů v základní formuli milosti a spravedlnosti v Ex 34,6-7 tvoří mohutný, teologicky, právně i eticky ucelený soubor. Tento soubor se mnohokrát stal osvědčeným nástrojem regulace společenských vztahů ve starověkém Izraeli, který vedl lid k životu a k prosperitě. Starý zákon předpokládá existenci jediného, žijícího, osobního Boha a staví celý lidský život v odpovědnosti k tomuto Bohu. Starozákonní etika je proto především záležitostí odpovědnosti vůči Bohu, vyznáním kdo je Bůh a co činí. Tato odpovědnost je primárním pokynem v kontextu s Bohem jako stvořitelem. V druhém pořadí je starozákonní etika souborem pravidel v kontextu s Božím záměrem smlouvy s vyvoleným lidem. Starozákonní etická odpovědnost vůči Bohu byla zjevena Bohem pro akt vykoupení, který osvobodí vyvolený lid, dá mu zemi k životu a současně pravidla, podle nichž má žít.

V tomto smyslu lze práci také uzavřít slovy H. Webera z předmluvy k publikaci "Všeobecná morální teologie" (Zvon Vyšehrad, Praha, 1998, str.9), vyzdvihující, že začátek a podnět ke konání dobra pocházejí od toho, od něhož pochází sám člověk. Bůh má ve všem první slovo. Konání člověka je až to druhé, neboli odpověď.

Seznam použitých pramenů, literatury a dalších zdrojů

1. Prameny

Bible česká. Knihy Starého zákona. Patero knih Mojžíšových. Přel. J. Hejčl. Praha : Dědictví sv. Jana Nepomuckého, 1930. 128 s.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Ekumenický překlad. 1. vyd. Praha : ÚCN, 1979. 978 s.

Biblia hebraica stuttgartensia. Deutsche Bibelstiftung. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1977. 1574 s. ISBN 3 438 052199

הושע, יחזקאל, ירמיהו, ישעיהו, מלכים, שמואל, שופטים, יהושוע, דברים, במדבר, ויקרא, שמות, בראשית, מלאכי, זכריה, חגי, צפניה, חבקוק, נחום, מיכה, יונה, עובדיה, עמוס, יואל, עזרא, דניאל, אסתר, איכה, קהלת, שיר השירים, רות, משלי, איוב, תהילים, דברי הימים, נחמיה

Biblia sacra iuxta Vulgatam. B. Fischer et al. Stuttgart : Württembergische Bibelanstalt, 1969. 1980 s.

Jeruzalémská bible. Pentateuch. Přel. skupina překladatelů pod patronací Československé provincie Řádu bratří kazatelů. 2. české vyd. Praha : Krystal, 1995. Orig.: La Sainte Bible, traduite en français sous la direction de l'École biblique de Jérusalem. ISBN 80-85929-07-4.

שישה סדרי תלמוד בבלי, רחוב חיים ויטל 12, ירושלים, 2000 / 1999

(סדר זרעים) ברכות

(סדר מועד) חגיגה, מועד קטן, מגילה, תענית, ביצה, סוכה, יומא, ראש השנה, פסחים, עירובין, שבת

(סדר נשים) קידושין, גיטין, סוטה, נזיר, נדרים, כתובות, יבמות

(סדר נזיקין) הוריות, עבודה זרה, שבועות, מכות, סנהדרין, בבא בתרא, מציעא בבא, בבא קמא

(סדר קודשים) תמיד, מעילה, כריתות, תמורה, ערכין, בכורות, חולין, מנחות, זבחים

(סדר טהרה) נידה

The Babylonian Talmud - Translated by Michael L. Rodkinson. Boston : New Talmud Publishing company, 1903-1918.

The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee. ETHERIDGE, J.W. New York : NY, Ktav Publishing House. 1968. 1268 s.

Vetus Testamentum graece auctoritatis Societatis Göttingensis editum. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1931. 1157 s.

2. Sekundární literatura

AKVINSKÝ, T. Man to the Image of God. In Erickson M. Readings in Christian Theology. 2. díl. Man's Need and God's Gift. Baker : Grand Rapids, 1976. 12 s.

ALLEN, L.C. Why Not Learn Hebrew? TSF Bulletin. 1961, roč. 13, č. 30.

ANZENBACHER, A. Křesťanská sociální etika. Úvod a principy. Přel. K. Šprunk. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004. 254 s. Orig.: Christliche Sozialethik: Einführung und Prinzipien. ISBN 80-7325-030-6.

ANZENBACHER, A. Úvod do etiky. Přel. K. Šprunk. Praha : Zvon, 1994. 292 s. Orig.: Einführung in die Ethik. ISBN 80-7113-111-3.

AUER, A. Autonome Moral und christlicher Glaube. Düsseldorf : Patmos-Verlag, 1971. 204 s. ISBN 3-491-00308-3.

BAECK, L. Ortodoxně nebo obřadně? Židovská ročenka. Praha : RŽNO, ÚCN.5737-1976/77, 8 s.

BAENTSCH, B. Exodus - Leviticus. In Nowack, W. Handkommentar zum Alten Testament. Göttingen, 1903. 412 s.

BALABÁN, M. Hebrejské myšlení. Hebrejské pojetí víry (pravdy). Díl 5. Praha : Samizdat, 1988. 112 s.

BALABÁN, M. Víra - nebo osud? Praha : OIKOYMENH, 1993. 140 s. ISBN 80-85241-11-0.

BARTH, K. Die kirchliche Dogmatik. III /1, Zürich : Zollikon, 1952. 221 s.

BAUER, A. Humanismus v různých kulturách. Humanismus a židé. Přel. T. Bednářová. Praha, 2003. 106 s. Orig.: L'humanisme dans différentes cultures. ISBN 2-910649-02-4.

BEYERLIN, W. Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitraditionen. Tübingen : J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1961. 203 s.

BEYERLIN, W. Origins and History of the Oldest Sinaitic Traditions. Oxford : Basil Blackwell, 1965. 192 s.

BÍČ, M. Palestina od pravěku ke křesťanství. Řeč a písemnosti. Díl I. Praha : Kalich, 1948. 462 s.

- BIČ, M. Palestina od pravěku ke křesťanství. Kult a náboženství. Díl II. Praha : Kalich, 1949. 395 s.
- BIČ, M. Palestina od pravěku ke křesťanství. Řeč a písemnosti. Díl III. Praha : Kalich, 1950. 464 s.
- BIČ, M. Radostná zvěst Starého zákona. 2. vyd. Praha : Kalich, 1983. 191 s.
- BIČ, M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Exodus - Leviticus. sv. 2. Praha : Kalich, 1975. 348 s.
- BIČ, M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Ezechiel - Daniel. sv. 13. Praha : Kalich, 1984. 349 s.
- BIČ, M. a kol. Starý zákon. Překlad s výkladem. Žalmy. sv. 9. Praha : Kalich, 1975. 558 s.
- BIČ, M. Ze světa Starého zákona. I. díl. 1. vyd. Praha : Kalich, 1986. 364 s.
- BLENKINSOPP, J. The Pentateuch. New York, 1992. 273 s. ISBN: 0385497881.
- BRUNNER, E. Man and Creation. In Erickson, M. Readings in Christian Theology. 2. díl. Man's Need and God's Gift, Baker : Grand Rapids, 1976. 228 s.
- BUBER, M. Já a ty. Přel. J. Navrátil. 1. české vyd. Praha : Mladá fronta, 1969. 107 s. Orig.: Ich und Du. ISBN 23-078-69.
- BUBER, M., ROSENZWEIG, F. Scripture and Tradition. Přel. L. Rosenwald, E. Fox. Bloomington : Indiana University Press, 1993. 87 s.
- BÜEHLER, A. Studies in Sin and Atonement in the Rabbinic Literature of the First Century. 461 s. London : Oxford University Press, 1928.
- CAIRNS, I. Word and Presence. A Commentary on the Book of Deuteronomy. Edinburgh : The Handsel Press LTD, 1992. 309 s. ISBN 1-871828-17-1.
- CALVIN, J. Commentary on the book of psalms. Přel. J. Anderson. Michigan : Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1949. 197 s.
- CALVIN, J. Commentaries on the Four Last Books of Moses Arranged in the Form of A Harmony. sv. 1. díl 1. Grand Rapids : Baker Book House, 1979. 472 s. ISBN 0-8010-2440-4.
- CASSUTO, U. A. Commentary on the Book of Exodus. Jeruzalém, 1967. 509 s. ISBN 9652234567.
- COHEN, H. Die Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt, 1929. 132. s
- CORETH, E. Co je člověk? Základy filozofické antropologie. Přel. B. Vik. Praha : Zvon, 1994. 212 s. Orig.: Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie. ISBN 80-7113-089-2.
- CULLMANN, O. Die Christologie des Neuen Testaments. Tübingen, 1957. 352 s.

- DONNER, H. Geschichte des Volkes Israel und seiner Nachbarn. Díl I. 1994. 230 s.
- DOZEMAN, T.B. God at war. A study of power in the Exodus tradition. New York : Oxford University Press, 1996. 222 s. ISBN 0195102177.
- DOZEMAN, T. B. God on the Mountain. A study of redaction, theology, and canon in Exodus 19-24. Atlanta : Scholars Press, 1989. 224 s. ISBN 1-55540-358-1.
- DOZEMAN, T. B. The priestly redaction of Exodus 19-24 in the context of the Mosaic legislation in the Pentateuch. Ann Arbor : UMI, 1988. 124 s.
- EBNER, F. Das Wort und die geistigen Realitäten, Pneumatologische Fragmente. Innsbruck : Brenner.1921. 236 s.
- EICHHORN, J. G. Einleitung in das Alte Testament. Leipzig. 1795. 198 s.
- EISSFELDT, O. Die ältesten Traditionen Israels. Ein kritischer Bericht über C.A. Simpson's The early traditions of Israel. Berlin : A. Töpelmann, 1950. 100 s.
- EISSFELDT, O. Die Komposition der Sinai - Erzählung Exodus 19-34. Sitzungsberichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig. 113/1. Berlin : Akademie - Verlag, 1966. 29 s.
- EISSFELDT, O. Hexateuch – Synopse. Die Erzählung der fünf Bücher Mose und des Buches Josua mit dem Anfang des Richterbuches, in ihre vier Quellen zerlegt und in deutscher Übersetzung dargeboten samt einer in Einleitung und Anmerkungen gegebenen Begründung. Darmstadt : Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. 285 s. ISBN 3534011023.
- ELIADE, M. Dějiny náboženského myšlení. Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství. Díl II. Přel. K. Dejmálová. 1. české vyd. Praha : OIKOYMENH, 1996. 463 s. ISBN 80-86005-19-4.
- EPSTEIN, I. Judaism. A Historical Presentation. Great Britain : Cox a Wyman, 1977. 349 s.
- ETHERIDGE, J.W. The Targums of Onkelos and Jonathan ben Uzziel on the Pentateuch with Fragments of the Jerusalem Targum from the Chaldee. New York : NY, Ktav Publishing House, 1968
- FOWLER, J.W. Stages of Faith. The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning. New York : Harper Collins Publishers. 1981. 332 s. ISBN 0-06-062866-9.
- FOX, E. Genesis and Exodus. New York : Schocken Books, 1990. 458 s. ISBN 0-805-20994-8.
- FREUD, S. Entwurf einer Psychologie. Wien – Leipzig, 1895. 254 s.
- FROMM, E. Budete jako bohové. Radikální interpretace Starého zákona a jeho tradice. Přel. Z. Fišer. Praha : NLN, 1993. 181 s. Orig.: You Shall Be As Gods. ISBN 80-7106-075-5.
- FROMM, E. Radikaler Humanismus - humanistischer Radikalismus. In Speck J. Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart. 6. díl. Göttingen, 1984. 128 s.

- GERSTENBERGER, E. S. Psalms. Part 1. With an introduction to cultic poetry. Grand Rapids : William B. Eerdmans, 1988. 260 s. ISBN 0-8028-0255-9.
- GILULA, M. An Egyptian Parallel to Jeremiah 1,4-5. *Vetus Testamentum*. 1967. 114 s.
- GOTTWALD, N. K. The Hebrew Bible. A Socio - Literary Introduction. Philadelphia : Fortress Press, 1985. 704 s. ISBN 0-8006-1853-X.
- GEDDES, A. Critical remarks on the Hebrew Scriptures – corresponding with a new translation of the Bible. London, 1800. 475 s.
- GRESSMANN, H. Mose und seine Zeit. Ein Kommentar zu den Mose – Sagen. Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1913. 485 s.
- HAELVOET, M. La Théophanie du Sinai. *Analecta Lovaniensia Biblica et Orientalia*. II/39. Louvain, 1953. 397 s.
- HAHN, F. Der urchristliche Gottesdienst. Stuttgart : Verlag Kath. Bibelwerk, 1970. 101 s. ISBN 34-6003-411-4.
- HAUGE, M.R. The Descent from the Mountain. Narrative Patterns in Exodus 19 – 40. Sheffield : Academic Press, 2001. 362 s. ISBN 1-84127-177-2.
- HELLER, J. Tři svědkové. Mojžíš – Izaiáš – žalmista. Praha : OIKOYMENH, 1995. 206 s. ISBN 80-85241-73-0.
- HELLER, J., MRÁZEK, M. Zákon a proroci. Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. č. 7. Praha : Kalich, 1984. 230 s.
- HENGEL, M. The Atonement. The Origins of the Doctrine in the New Testament. Philadelphia : Fortress Press, 1981. 112 s. ISBN 0800614461.
- HOLZINGER, H. Einleitung in den Hexateuch. Leipzig : Freiburg i. Br., 1893. 511 s.
- HOLZINGER, H. Exodus. In Marti, K. Kurzer Hand - Kommentar zum Alten Testament. Tübingen, 1900. 155 s.
- HROMÁDKA, J.L. Přelom v protestantské teologii. Praha : Komenského evangelická bohoslovecká fakulta, 1956. s. 116 s.
- CHILDS, B. S. Exodus. London : SCM, 1991. 659 s. ISBN 0-334-00433-0.
- CHILDS, B. S. Old Testament Theology in canonical context. Philadelphia : Fortress Press, 1986. 255 s. ISBN 0800607724.
- ILGEN, K.D. Die Urkunden des jerusalemischen Tempelarchivs in ihrer Urgestalt als Beitrag zur Berichtigung der Geschichte der Religion und Politik, Band I, 1798. 154 s.

KARFÍKOVÁ, L. a kol. Milost podle Písma a starokřesťanských autorů. Jihlava : Mlýn, 2004. 202 s. ISBN 80-86498-08-5. 2

s. 1458. 1998, קהתי פינחס, משניות מבוארות, ירושלים,

KELLY, J.N.D. Early Christian Creeds. 3. revidované vyd. London : Longmans, 1972. 446 s. ISBN 05-8248-931-8.

KLOSTERMANN, A. Der Pentateuch. Beiträge zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. Leipzig : N.F., 1907. 583 s.

KNAPP, D. Deuteronomium. Literarische Analyse und theologische Interpretation. Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 1987. s. 96. ISBN 3-525-87388-3.

KÖHLER, L. Hebrew Man. Nashville : Abingdon Press, 1957. s. 132.

KRAEMER, H. The Christian Message in a non - Christian World. London : Harper & Brothers, 1938. 455 s.

KRAMER, S.N. The Oldest Literary Catalogue. A Sumerian List of Literary Compositions Compiled about 2000 B.C. BASOR 88. 1942.

KRAUS, H. J. Die Psalmen I. Biblischer Kommentar. 5. vyd., Vluyn : Neukirchener Verlag, 1978. 559 s.

KUBÁČ, V. Desatero a jeho výklad. 1. vyd. Praha : Blahoslav, 1990. 24 s. ISBN 80-7000-036-8.

KUENEN, A. A. Historisch-kritische Einleitung in die Bücher des Alten Testaments. 1/1. Leipzig, 1887. 268 s.

LANGER, J. Studie, recenze, články, dopisy. Praha : Sefer, 1995. 253 s. ISBN 80-85924-05-6.

LÉVINAS, E. Etika a nekonečno. 1. vyd. Přel. V. Dvořáková, M. Rejchrt. Praha : OIKOYMENH, 1994. 197 s. Orig. : Humanisme de l'autre homme, Difficile liberté, Du sacré au saint, L'au-delà du verset. ISBN 80-85241-67-6.

LEVY, Z. Probleme moderner jüdischer Hermeneutik und Ethik. Cuxhaven. 1997. 231 s. ISBN 392684891X.

LOCHMAN, J.M. Otče náš. Křesťanský život ve světle modlitby Páně. Přel. F. Schilla Přel. 1. české vyd. Praha : Kalich, 1993. 154 s. Orig. Unser Vater : Auslegung des Vaterunsers. ISBN 80-7017-696-2.

LUCKENBILL, D.D. Ancient Records of Assyria and Babylon. Sv. 2. Chicago : University of Chicago Press, 1927. 499 s.

MAIMONIDES, M. The Guide for the Perplexed. Přel. M. Friedländer. 2. vyd., London : Pardes Publishing House, 1904. 233 s.

MÁNEK, J. Ježíšova podobenství. Praha : Blahoslav, 1972. 204 s.

MILNE, B. Poznejte pravdu. Průvodce křesťanskou vírou. Přel. M. Waloschek., J. Vopalecký. 2. české vyd. Praha : Návrat domů, 1999. 289 s. ISBN 80-7255-006-3.

MOLTMANN, J. Bůh ve stvoření. Přel. Z. Růžičková. 1. české vyd. Praha : Vyšehrad, 1999. 287 s. Orig.: Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfunglehre. ISBN 80-7021-233-0.

MORGAN, P., LAWTON, C. Ethical Issues in Six Religious Traditions. Edinburg : Edinburgh University Press, 1996. 152 s.

MUNK, E. The Call of the Tora – Shemos. 2. vyd. Brooklyn : Artsroll Mesorah, 1997. 485 s. ISBN 0899060447.

NAKONEČNÝ, M. Lidské emoce. Praha : Academia, 2000. 335 s. ISBN:8020007636.

NESTLE, E. Zeitschrift der Alttestamentlicher Wissenschaft, 1904. 140 s.

NICHOLSON, E. W. Exodus and Sinai in History and Tradition. Growing Points in Theology. Richmond : John Knox Press, 1973. 94 s. ISBN 0804202001.

NOSEK, B. Hebrejská výchova. In Z. Kučera, V. Štverák et alii, Chrestomatie z dějin pedagogiky. Praha : UK, 1999. 491 s. ISBN 80-7184-626-0.

NOSEK, B. Pirkej avot. Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem.. 1. vyd. Praha : Sefer, 1994. 249 s. ISBN 80-900895-7-7.

NOSEK, B. Rabiho Moše ben Maimona Osm kapitol o lidské duši a mravním chování. 1. vyd. Praha : Sefer, 2001. 131 s. ISBN 80-85924-31-5.

NOTH, M. A History of Pentateuchal Traditions. Přel. B. W. Anderson. reprint 1. vyd. z r.1972. Atlanta : Scholars Press, 1981. 296 s. ISBN 0891304460.

NOTH, M. Das zweite Buch Mose. Exodus. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1959. 228 s.

PAVLÁT, L. Sidra na tento měsíc. Roš chodeš. Věstník ŽNO, 1998, roč. 60, č. 3.

PAYNE, D. F. Deuteronomy. Louisville, Kentucky : Westminster John Knox Press, 1985. 197 s. ISBN 0-664-24580-3.

PERLITT, L. Bundestheologie im Alten Testament. Neukirchen - Vluyn : Neukirchener, 1969. 300 s. ISBN 3-7887-0002-5.

PESCHKE, K.H. Křesťanská etika. Přel. M. Skovajsa. Praha : Vyšehrad, 1999. 695 s. Orig.: Christliche Ethik (Spezielle Moraltheologie). ISBN 80-7021-331-0.

PLUTCHIK, R. Emotion. A psychoevolutionary synthesis. New York, 1980. 440 s. ISBN 0060452358.

- POKORNÝ, P. Nejstarší křesťanské vyznavačské formule. In kol. autorů. Studie a texty Komenského evangelické bohoslovecké fakulty. Praha, 1982. 124 s.
- RAD, G. von. Das formgeschichtliche Problem des Hexateuchs. Stuttgart : Kohlhammer, 1938. 86 s.
- RAD, G. von Deuteronomy. A. Comentary. Philadelphia : The Westminster Press, 1966. 210 s. ISBN 0-664-20734-0.
- RAD, G. von Die Priesterschrift im Hexateuch literarisch untersucht und theologisch gewertet. Stuttgart-Berlin : W. Kohlhammer, 1934. 246 s.
- RAD, G. von The problem of the Hexateuch and other essays. Přel. E. W. Trueman. New York : McGeaw-Hill, 1966. 78 s.
- RAD, G. von Theologie des Alten Testaments. I., München : Chr. Kaiser, 1957. 483 s. ISBN 0-664-22407-5.
- RAD, G. von., Wisdom in Israel. Přel. J.D. Martin. Orig. Weisheit in Israel. Trinity Press International, 1993. 322 s. ISBN: 1563380714.
- RÁDL, E. Dějiny filosofie. I. díl. Praha : Jan Laichter, 1932. 514 s.
- RATZINGER, J. Prinzipien christlicher Moral. Einsiedeln, 1976. 104 s.
- RENDTORFF, R. Hebrejská bible a dějiny. Úvod do starozákonní literatury. Přel. J. Hoblík. Praha : Vyšehrad, 1996. 375 s. Orig.: Das Alte Testament - Eine Einführung. ISBN 80-7021-10-3.
- RENDTORFF, R. Teologie des Alten Testaments. Ein kanonischer Entwurf. Neukirchen - Vluyn : Neukirchener, 1999. 406 s. ISBN 3788716614.
- RENDTORFF, R. The Problem of the process of transmission in the Pentateuch. Přel. J.J. Scullion. Sheffield : JSOT Press, 1990. 214 s. ISBN 185075229X.
- RUDOLPH, W. Der „Elohist“ von Exodus bis Josua. Berlin : A. Töpelmann, 1938. 281 s.
- RYRIE, CH.C. Základy teologie. Přel. M. Machat. Třinec : Biblos, 1994. s. 630 s. Orig.: Basic Theology. ISBN 80-900240-6-8.
- SADEK, V. a kol. Židovské dějiny, kultura a náboženství. Praha : Pedagogické nakladatelství, 1992. 59 s. ISBN 80-04-25998-7.
- SAMUELSON, F. Franz Rosenzweig. In An Introduction to Modern Jewish Philosophy. Albany : State University of New York Press, 1989. 184 s.
- SANTE, C. di. Židovská modlitba. K počátkům křesťanské liturgie. Přel. D. Korte. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1995. s. 10-11. 242 s. Orig.: La preghiera in Israele. Casa Editrice Marietti. ISBN 80-86005-00-3.
- SALAJKA, M. Křesťanská bohoslužba. Praha : Blahoslav, 1985. 147 s.

SEDLÁČEK, J. V. Výklad posvátných žalmů a biblických chvalozpěvů breviáře. Díl 1.,2. Praha, Dědictví sv. Prokopa, 1900. 1134 s.

SETERS, J.V. The Pentateuch. A Social - Science Commentary. Sheffield : Academic Press, 1999. 233 s. ISBN 1-84127-027-X.

SICHER, G. Pesach – svátek svobody. Sborník z prací a úvah dr.Gustava Sichra. Volte život. Praha : RŽN, s. 137-138.

SKOBLÍK, J. Přehled křesťanské etiky. Praha : Karolinum, 1997. s. 319. ISBN 80-7184-357-1.

SPIECKEERMANN, H. Barmherzig und gnädig ist der Herr..., in ZAW 102/1, 1990, str. 1-18.

SPISAR, A. O milosti v duchu československé církve. Se zřetelem na ekumenické snahy Světové konference o ‚víře a řádu‘ v Lausanne. Praha : Ústřední rada církve československé, 1935. 24 s.

STOEBE, H.J. Gnädig sein, in JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. 2001 s. ISBN 3-290-11259-4.

STOECKLE, B. Grenzen der autonomen Moral. München, 1974. 284 s.

TRESMONTANT, C. Základní pojmy křesťanské metafyziky. Přel. J. Mlejnek. Praha : Aula, 1994. 161 s. Orig.: Les idées maîtresses de la métaphysique chrétienne, ISBN 80-901626-2-2.

TRIBLE, P. God, Nature of, in the Old Testament, Nashville : Abingdon Press, 1996. 206 s.

TRTÍK, Z. Komentář k věrouce., dílu I. Praha : Husova československá bohoslovecká fakulta, 1954. 215 s.

TRTÍK, Z. Vztah já – ty a křesťanství. Význam osobnosti a osobních vztahů v křesťanství. 1. vyd. Praha : Ústřední rada Církve československé, 1948. 206 s.

VERDUIN, L. A Dominion - Haver. In Erickson, M. Readings in Christian Theology. 2. díl. Man's Need and God's Gift. Baker : Grand Rapids, 1976. 168 s.

VATER, J. S. Commentar über den Pentateuch. díl 3. Halle : Verlag der Waisenhaus – Buchhandlung, 1805. 248 s.

VRIEZEN, Th. C. Theologie des Alten Testaments in Grundzügen. Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1957. 343 s.

WALDENFELS, H. Kontextová fundamentální teologie. Přel. M. Kolářová, P. Kolář, L. Holý, V. Slezák, M. Voplakal. Praha : Vyšehrad, 2000. 662 s. Orig.: Kontextuelle Fundamentaltheologie. ISBN 80-7021-407-4.

WEBER, H. Všeobecná morální teologie. Přel. M. Kratochvíl. Praha : Zvon, Vyšehrad, 1998. 366 s. Orig.: Allgemeine Moraltheologie. ISBN 80-7021-292-6.

WELKER, M. Die Kirchliche Dogmatik Karl Barths. II. Gott und Gotteserkenntnis. Heidelberg, 1993. 74 s.

WELLHAUSEN, J. Die Composition des Hexateuchs. Jahrbücher für Deutsche Theologie 21, Berlin, 1885. 373 s.

WELLHAUSEN, J. Skizzen und Vorarbeiten. Berlin : G. Reimer, 1984 -1899. 1260 s.

WENGST, K. Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums. Bonn, 1972. 223 s. ISBN 3-579-04477-X.

WERFEL, F. Kristus a Izrael. Souvislosti. Revue pro křesťanskou kulturu. 1990, č. 3, 24 s. Přel. M. Freiová. Orig.: Zwischen Oben und Unten. Stockholm: Bermann-Fischer Verlag, 1946, s. 280-307

WETTE, W.M. Lehrbuch der historisch - kritischen Einleitung in die Bibel Alten und Neuen Testamentes. I., Berlin, 1869. 1232 s.

ZENGER, E. Israel am Sinai. Analysen und Interpretationen zu Exodus 17-34. Akademische Bibliothek Altenberge, 1984. 164 s.

WILSON, M.R. Náš otec Abraham. Přel. L. Ptáček. 1. vyd. Praha : Pobočka mezinárodního křesťanského velvyslanectví Jeruzalém, 1997. 379 s. Orig.: Our Father Abraham.

ZENGER, E. První Zákon. Židovská bible a křesťané. Přel. J. Veselá. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999. 159 s. Orig.: Das Erste Testament. Jüdische Bibel und die Christen. ISBN 80-7192-401-6.

147 ŽÁK, V. Na počátku. Výklad knihy Genesis. 1. vyd. Praha : Evangelické nakladatelství, 1990. 330 s. ISBN 80-85013-10-X.

3. Encyklopedie, slovníky a konkordance

ANDERSON, G.W., CAZELLES, H., FREEDMAN, D.N., TAMON, S., WALLIS, G. Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament. Stuttgart. 1993-2000. 6568 s.

BAUMGARTNER, W. Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament, 3. vyd. Leiden : J. E. Brill, 1967-1983. 4200 s. ISBN 9004124454.

BEER, G. Handbuch zum Alten Testament. Exodus. Tübingen, 1939. 325 s.

ANDERSON, R. S. Antropologie křesťanská. In McGrath, A. E. Blackwellova encyklopedie moderního křesťanského myšlení. Přel. J. Dus, L. Mírejovský, M. Plzák, M. Váňa. Praha : Návrat domů, 2001. 593 s. Orig.: The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought. ISBN 80-7255-043-8.

BOTTERWECK, J. G., RINGGREN, H. Theological Dictionary of the Old Testament. 5. díl. 2. vyd. Přel. D.E. Green. Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids. 1986. 521 s. ISBN 0-8028-2329-7.

BRESLAUER, S. D. a kol. Slovník Židovsko-křesťanského dialogu. Přel. M. Lyčka. 1. české vyd. Praha : Oikúmené, 1994. 188 s. Orig.: A Dictionary of the Jewish - Christian Dialogue. ISBN 80-85241-59-5.

BROMILEY, G.W. Image of God. In International Standard Bible Encyclopedia. 2. díl. Eerdmans : Grand Rapids, 1988. 4452 s.

DAVIDSON, B. The Analytical Hebrew and Chaldee Lexicon. Michigan : Zondervan Publishing House, Grand Rapids, 1970. 784 s. ISBN 0-310-39891-6.

DOUGLAS, J.D. a kol. Nový biblický slovník. Přel. A. Koželuhová a kol. Praha : Návrat domů, 1996. 1243 s. Orig. New Bible Dictionary. ISBN 80-85495-65-1.

DUFOUR, X.L. a kol. Slovník biblické teologie. 2. vyd. Přel. P. Kolář. Praha : Academia. 2003. 658 s. Orig.: Vocabulaire de la Théologie Biblique. ISBN 80-200-1127-7.

GEMEREN, W.A. von New international dictionary of Old Testament theology and exegesis. Carlisle : Paternoster Press, 1997. 834 s. ISBN 0-85364-840-9.

GESENIUS, W. Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. Berlin : Springer-Verlag, 1962. 1012 s. ISBN 3-540-02823-4. (GESENIUS, W. A Hebrew and English Lexikon of the Old Testament. Přel. E. Robinson. Oxford : Clarendon Press, 1955.)

HARTL, P., HARTLOVÁ, P. Psychologický slovník. 1. vyd. Praha : Portál, 2000. 774 s. ISBN 80-7178-303-X.

HERIBAN, J. Príručný lexikón biblických vied. Rím : Slovenský ústav svätého Cyrila a Metoda, 1992. 1348 s.

HOLLADAY, W. L. A concise Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden : E.J.Brill, 1971. 425 s.

HOLZINGER, H. Kurzer Hand - Commentar zum Alten Testament. II. Exodus. Tübingen, 1900. 155 s.

JENNI, E., WESTERMANN, C. Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament. 4. vyd. München : Chr. Kaiser, 1984. 1059 s. ISBN 3-290-11276-4.

KÖEHLER, L., BAUMGARTNER, W. The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament. Leiden : E.J.Brill, 1996. 1364 s.

LISOWSKY, G. Konkordanz zum hebräischen Alten Testament nach dem von Paul Kahle in der Biblia Hebraica edidit Rudolf Kittel besorgten Masoretischen Text. Unter verantwortlicher Mitwirkung von Leonhard Rost. 2. vyd. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1981. 1672 s.

NOVOTNÝ, A. Biblický slovník. I,II. Praha : Kalich, 1956. 1404 s.

PÍPAL, B. Hebrejsko český slovník k Starému zákonu. Praha : ÚCN, 1965. 192 s.

RAHNER, K., VORGRIMLER, H. Teologický slovník. Přel. F. Jirsa. Praha : Zvon, 1966. 426 s. Orig.: Kleines theologisches Wörterbuch. ISBN 80-7113-088-5.

SOUČEK, J. B. Řecko-český slovník k Novému zákonu. 2. vyd. Praha : Kalich, 1973. 375 s.

TRABALKA, V. Hebrejsko-slovenský slovník. 1. vyd. Bratislava : ZING Print, 1997. 400 s. ISBN 80-967704-0-3.

ZORELL, F. Lexicon Hebraicum et Aramaicum Veteris Testamenti, Roma : Pontificium institutum biblicum, 1965. 912 s.

4. Elektronické dokumenty

מפתח תנ"ך - מנוקד. Citované dle 20.-25. března 2005. Dostupné na: <http://www.mechon-mamre.org/i/t/t0.htm>

Zusammenfassung

Boží vlastnosti zjevené v Ex 34,6 -7 jako motivační základ imperativu

sociálně etických norem společenství Božího lidu

(Kontextuální exegese a analýza etických požadavků Tóry)

Die Attributen Gottes im Ex 34,6-7 als motivierende Grundlage des Imperativ der sozial-ethischen Normen der Gemeinschaft des Volkes Gottes

(Kontextuelle Exegese und Analyse der ethischen Forderungen in Torah)

Marie Roubalová

In der vorgelegten Doktorenarbeit wird der Problematik von Attributen Gottes, als diese in der Grundformel der Gnade und Gerechtigkeit (Ex 34,6-7) kommen, gewidmet und zwar mit dem Endzweck nachzuweisen, dass diese Eigenschaften (Attributen) Gottes einen Motivationsgrund des Imperatives der sozial-ethischen Normen der Gemeinschaft von Gottesvolk darstellen.

Zuerst konzentriert man sich auf die Analyse der Eigenschaften Gottes, als diese im Rahmen der ganzen jüdischen Tradition ausgedrückt sind. Dann folgt die Analyse dieser Attributen in den Torah – Texten nach; erstens handelt es sich um den engeren Kontext (34. Kapitel in Exodus) and dann um den breiteren, bzw. weiteren Kontext (die sinaitische Tradition, d.h. die Texten der Grundsystemen von dieser Tradition : sog. ethisches Dekalog, Das Buch des Vertrags, sog. kultisches Dekalog und Das Gesetz der Heiligkeit). Dazu wurden die textkritischen Bemerkungen zu dem hebräischen Text der Formel angeknüpft. Ich komme dabei namentlich zu dem Schluss, dass die ganze jüdische Tradition (Die geschriebene sowie Die „mündliche“ Torah) die Grundformel Ex 34,6-7 als einen Kardinaltext für die Erklärung der Eigenschaften Gottes angefasst hatte. Eine Komparation von verschiedenen Formen und Strukturen der Formeln von

Gnade und Gerechtigkeit, als diese im allen Teilen Der geschriebenen Torah bewiesen sind, haben – meinem Studium nach – evidenten Einfluss von verschiedenen Formen und Strukturen der parallelen oder analogischen Formel und die gewisse Modifikation von Inhalt der Formeln bei der Erklärung von Attributen Gottes nachgewiesen. Die Bedeutung von diesen Analysen (Kontext, Komparation) ist wichtig, wie auch die Analysen in den Büchern von alttestamentlichen Forschern zeigen, wo namentlich eine Übereinstimmung über den Ausgangspunkt bei der Forschung von biblischen Texten existiert, und zwar: es ist da als eine erste Aufgabe den Kontext von literarischen Einheiten zu finden. Hier reagiere auch ich mit einer grossen Akzentuierung von der Wichtigkeit sowie von komplizierter Arbeit bei der Definierung vom Kontext, in welchem Ex 34,6-7 analysiert sein sollte.

Der Erkenntnissen nach muss ich auch die Aufmerksamkeit darauf lenken, dass dabei ein Problem von tschechischen Übersetzungen der alttestamentlichen Texten existiert: es handelt sich zum Beispiel um eine nicht genaue Unterscheidung zwischen den hebräischen Begriffen der liturgischen Formel der Gnade und Gerechtigkeit in Ex 34,6-7.

Ich muss auch gewisse Verschiedenheit, welche bei der Benützung von wichtigen Begriffen in den biblischen, systematisch-theologischen sowie ethischen und juristischen Büchern existiert, konstatieren. Deshalb komme ich mit einer breiten Bearbeitung der semantisch-theologischen Analyse von den Grundbegriffen an, welche die Eigenschaften (Attributen) Gottes in dem ersten sowie in dem zweiten Teil der Formel (Ex 36,6a,6b) betreffen.

Dabei habe ich vorerst mit ursprünglichen hebräischen Begriffen gearbeitet und diese Analyse stellt einen bedeutenden Teil meiner Doktorarbeit dar. Ich möchte feststellen und beschreiben, was für eine Bedeutung die einzelnen Eigenschaften Gottes haben und dabei alle Derivate benutzen, sowie die Synonyme und die Opposita – alles deshalb, um die genaue Begrenzung der in der liturgischen Formel der Gnade und Gerechtigkeit benutzt wurden, zu kriegen. Nur mit dieser Methode ist man in der Lage die grundtheologischen Zeichen, welche in der Formel benutzt wurden, pünktlich zu begrenzen und den theologisch-ethischen Sinn von den analysierten Begriffen zu finden.

Dieser Zutritt geht von der Prämisse aus, das über die „jüdische“ Sozialethik nur damals gesprochen wird, wenn wir von dem Inhalt der hebräischen Terminen und nicht von Begriffen, welche als Resultate von Übersetzungen und Erklärungen kommen. In meiner Arbeit habe ich eine semantisch-theologische Analyse der Begriffen vollgezogen, natürlich mit Ausnützung seiner Synonyme, Oppoziten usw., und natürlich auch eine Analyse der bedeutendsten Derivaten der Wortwurzeln.

Beides brachte einen Grund für weitere Forschung von Beziehungen zwischen den Attributen Gottes (in der liturgischen Formel der Gnade und Gerechtigkeit erschienenen) und den sozial-ethischen Normen der Gemeinschaft des ausgewählten Volkes (welche in der Texten der sozial-ethischen Normen der Torah als Erscheinung kamen). Ich gehe davon aus, dass hier ein grosser Unterschied existiert: die moderne Theologie sieht ihre Aussagen als ein Versuch der Menschen bei Benützung ihrer Begriffen über Gott, die Juden im Altertum dagegen darüber überzeugt waren, dass mittels dieser Begriffen Gott selbst über die Menschen und vorerst zu den Menschen spricht. Deshalb hat das hebräische Denken seine Erfahrungen damit, was den Menschen übergreift, in einfachste und sehr konkrete Ausdrücke und Begriffe übergetragen. Die biblische hebräische Sprache ist eher eine Sprache von klaren - obwohl oft nur grob skizzierten - Bildern, und nicht eine präzise und pünktlich analytische Sprache.

In der semantisch-theologischen Analyse wird vorerst meine Aufmerksamkeit der Forschung des wichtigsten Wortes der Einleitung von der liturgischen Formel der Gnade und Gerechtigkeit (Ex 34,6-7), namentlich dem Tetragram (יהוה), gewidmet. Dann beschäftige ich mich mit der Analyse von Grundbegriffen der Formel (welche die Eigenschaften – Ex 34,6b) ausdrücken. Sie sind nämlich sehr bedeutend und zwar in ihrer Aufgabe als ein Motivationsgrund des Imperativs der sozial-ethischen Normen der Torah zu funktionieren. Der Analyse nach sehen wir, dass hauptsächlich die Bedeutung sowie die Entwicklung von einzelnen analysierten Begriffen der Formel der Gnade in Ex 34,6a (תָּנוּן, רַחוּם) nicht eindeutig sind und dass man diese nicht als Synonyme benutzen kann. Manchmal decken sie sich in gewissen Mass inhaltlich und ihr Inhalt ist oft durch solche Begriffe modifiziert, welche mit denen im sehr engsten Kontext stehen. Ähnlich uneindeutig ist auch der Zweck, sowie der Sinn der Einreihung von analysierten Begriffen in der Formel. Meiner Einsicht nach, die grösste Rolle hat hier in der Entstehung der Formel die Bestrebung den Namen Gottes (יהוה) zu erklären und exegetieren gespielt. Das geschah durch die Begriffe רַחוּם und תָּנוּן, welche uns aus den Grundformeln der Gnade bekannt sind. Die schon erwähnte Uneindeutigkeit der Begriffen hat wahrscheinlich spätere Formgestalter (in Ex 34,6-7) dazu geführt hier weiter und ausführlicherweise alles zu erklären. Durch die Verbindung von allen, in meiner Analyse angeführten Interpretationen, es entstand in den Torah-Texten eine vereinzelte Erklärung des Namens Gottes sowie die Vorstellung des transzendenten und immanenten Gottes und des Gottes, welcher höchstens gnädig und gerecht ist, zu verbinden.

Nach diesen drei Analysen im Rahmen der jüdischen Tradition, versuche ich die Beziehung von sozial-ethischen Normen der sinaitischen Tradition zu den Attributen Gottes (in der Formel der Gnade und Gerechtigkeit erschienenen) zu begrenzen und begreifen. Ich akzentuiere, dass die soziale Ethik - von dem alttestamentlichen Gesichtspunkt her- kann man nur mittels der

Aussagen von alttestamentlichen und anderen Texten begreifen. Diese wurden schon in dieser Doktorarbeit erwähnt. Die Aussagen der Formel der Gnade und Gerechtigkeit beschreiben nicht Gott an sich, sondern Gottes Beziehung zu den Menschen. Es wurden die Forderungen, welche an den Menschen gelegt waren, akzentuiert. Die sozial-ethischen Normen, ohne Hinsicht zu dem Inhalt der Formel der Gnade und Gerechtigkeit, wären nur statische Gegebenheiten, welche die Leute nicht motivieren; im Gegenteil, sie führen sie oft zu der Skepsis und Verzweiflung. In Verbindung mit den Attributen Gottes in der oben erwähnten Formel, bilden sie aber einen von den Gipfeln der alttestamentlichen Theologie. Es zeigt sich, dass so muss es nicht enden: der Mensch ist niemals ohne Gott da. Er hört das Wort des Urteils, der Strafe – aber auch das Wort der Verheissung und Vergebung. Er erkennt, dass die Gnade Gottes trifft die Gerechtigkeit Gottes vielfacher über.

Dem entsprechen auch die Grundlagen für die Verarbeitung des Themas, die zwei Voraussetzungen haben, die man nicht trennen darf. Es handelt sich: um die Auffassung des Bildes Gottes als einer Fähigkeit des Menschen durch seinen Glauben eine dialogische Beziehung mit Gott haben (was auch das sozial-ethische Bewusstsein betrifft), und dann die Auffassung der Gottes Heiligkeit in dem Sinne, dass nur Gott heilig ist durch seine Natürlichkeit (auf seiner Schöpfung manifestiert er sie und diese will er nur für sich selbst haben; diese Schöpfung heiligt er und die Heiligen sind auch die, welche er für sich abgeteilt hatte.

In dem letzten Teil meiner Arbeit wird die Bedeutung – durch Analysen – der Eigenschaften Gottes dokumentiert: Sie funktionieren da als Motivationsgrund des Imperativs der sozial-ethischen Normen des Gottesvolkes und seiner Gemeinschaft. Die Attributen Gottes können so als die Wirkungen der Gnade Gottes und als die Normen für das Benehmen der Menschen begriffen sein. Die ethischen Torah – Normen kann man nicht von der Metaphysik her oder von der Bedürfnissen und Wünschen des Menschen ableiten, sondern nur von der Erscheinung des Gottes Willen. Deshalb auch die Heiligkeit des erwählten Volkes kommt nicht von ihm, nämlich aus seinen Fähigkeiten oder Eigenschaften, sondern nur als der Ausdruck der Eigenschaften Gottes und seiner Willensfreiheit.

