

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Katedra biblických věd

Novozákonní epištoly

Radoslaw Jarema

BOŽÍ MILOSRDENSTVÍ V DOPISECH SVATÉHO PAVLA

Bakalářská práce

Vedoucí práce: doc. PhDr. Mireia Ryšková, Th.D.

PRAHA 2008

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně a v seznamu literatury a pramenů uvedl veškeré informační zdroje, které jsem použil.

V Praze dne 5. 5. 2008

Bedřich Jermolov

OBSAH

ÚVOD.....	4
1 POJEM MILOSRDENSTVÍ A IDEA MILOSRDENSTVÍ V BIBLI.....	5
1.1 Hebrejské názvosloví milosrdenství.....	5
1.2 Idea milosrdenství ve Starém Zákoně.....	12
1.3 Řecké názvosloví milosrdenství.....	15
1.4 Idea milosrdenství v Novém Zákoně.....	17
2 TERMINOLOGIE A IDEA MILOSRDENSTVÍ V DOPISECH SVATÉHO PAVLA	19
2.1 Terminologie milosrdenství v dopisech svatého Pavla.....	19
2.1.1 Sémantická skupina „ELEEEO - ELEOS – ELEEINÓS“.....	19
2.1.2 Sémantická skupina „OIKTIRMÓS – OIKTIRO“.....	20
2.1.3 Sémantická skupina „SPLANCHNA – EÜSPLANCHNOS“.....	21
2.2 Boží milosrdenství v Listech sv. Pavla jako spasitelný motiv.....	22
2.3 Realizace božího milosrdenství ve spasitelném díle Ježíše Krista.....	25
2.4 Milosrdenství jako vlastnost nové křesťanské existence.....	28
2.5 Idea Božího milosrdenství v Listech svatého Pavla na základě dvanácté kapitoly Listu sv. Pavla Římanům.....	32
2.5.1 Místo a doba vzniku Listu sv. Pavla Římanům.....	32
2.5.2 Adresáti.....	33
2.5.3 Boží milosrdenství jako výchozí bod.....	33
2.5.4 "Duchovní" služba jako adekvátní odpověď na boží milosrdenství (V. 1).....	34
2.5.5 Služba s obnoveným smýšlením (v.2).....	36
2.5.6 Ambice „podle obdarování“ (vv. 3-8).....	37
2.5.7 Pro společné dobro (vv. 4-8).....	38
2.5.8 Nonkonformizmus jako „logické“ obětování se Bohu.....	38

ZÁVĚR

Seznam literatury

Anglická anotace

ÚVOD

Jako téma své bakalářské práce jsem si zvolil Boží milosrdenství v dopisech sv. Pavla. Toto téma mne obzvláště zajímalo proto, že ideou milosrdenství je protkáno celé Písmo svaté a vyskytuje se tak v impozantním počtu textů Starého i Nového zákona. Milosrdenství je jedním z hlavních znamení Boží milosti. Tímto tématem se zabývalo mnoho vědců, a proto existuje spousta prací a článků, které mluví o ideji milosrdenství ve Starém zákoně. Není však možné najít mnoho bibliografických pozicí, jejichž předmětem je milosrdenství v Novém zákoně. Našel jsem v polském jazyce nevelký počet článků a publikací, které se týkají především milosrdenství v evangeliu sv. Matouše. Jelikož se zdá, že se zpracováním materiálů o milosrdenství v evangeliu sv. Lukáše a dopisech sv. Pavla příliš mnoho autorů nezabývalo, rozhodl jsem se nahlédnout detailněji do tohoto problému a pokusit se o jeho analýzu. Tato práce, jak jsem již výše uvedl, hovoří na téma milosrdenství v dopisech sv. Pavla. Jsem si vědom, že nemůže zdaleka zastoupit obšírnější zpracování tohoto tématu. To by znamenalo dlouhodobější úsilí, které přesahuje objem bakalářské práce. Rád bych v ní jen poukázal na aspekty, které je možno více zpracovat v podrobnějších výzkumech a bádáních. Se samotným tématem mé práce souvisí i výběr textů z dopisů sv. Pavla. Jak je známo, mnoho ze současných biblistů neuznává nebo se zdráhá uznat Pavlovo autorství konkrétně u listů Kolosanům, Efezanům a u pastýřských dopisů, které se začleňují do skupiny tzv. listů deuteropavlovských. Teologie listů deuteropavlovských je úzce spojena s dopisy, jejichž autorství je bezpochyby přisuzováno sv. Pavlovi. Zdá se býti na místě, aby byly začleněny do bádání ideje milosrdenství v dopisech sv. Pavla. Široký vějíř problémů spojených s tímto tématem mne navedl k tomu, abych se více zaměřil na dvanáctou kapitolu listu Římanům. Aby má práce dostala určitý sled logického vývoje, budu se nejprve tématem zabývat obecněji, to znamená sémantikou a výkladem pojmu milosrdenství nejprve ve Starém Zákoně, následovně pak Novém zákoně. Odtud bych přešel k milosrdenství v dopisech sv. Pavla a tento rozbor zakončil podrobnější analýzou dvanácté kapitoly v listě Římanům.

Ve své práci používám zdroje z polskojazyčné literatury. Veškeré biblické citáty zde uvedené pak pocházejí z Českého ekumenického překladu.

KAPITOLA 1.

Pojem milosrdenství a idea milosrdenství v Bibli

1.1 Hebrejské názvosloví milosrdenství

Na biblický pojem milosrdenství má vliv sémantika hebrejská. Hebrejskou sémantiku tvoří:

- chesed
- rhm- rahamim
- hnn

V hebrejské sémantice se slovo „chesed“ považuje za základní pojem milosrdenství ve Starém zákoně. Toto slovo vystupuje v hebrejském textu Starého zákona přesně dvěstěčtyřicetpětkrát. Vyskytuje se zároveň v knihách Mojžíšových, historických, u proroků, ale nejčastěji najdeme tento pojem v Žalmech (stodvacetsedmkrát). Nejnovější vědecké výzkumy slova „chesed“, které ve své knize napsal Janusz Czerski, zahájil N. Glueck. Rozlišil význam laický od náboženského a dospěl k závěru, že základním a nejdůležitějším významem tohoto slova je idea vztahu, poměru. Pravý smysl tohoto termínu vystupuje tehdy, když se setkávají dvě osoby. Tento vztah se zakládá na pravidlech spravedlnosti, povinnosti a práva. Pojem „chesed“ uzavírá řadu nuancí, jako např.: recipocita, oboustranné sebeobětování, otevřenost, přátelství, bratrství, povinnost, věrnost, milost, laskavost, zdvořilost a blahosklonnost. Idea lásky, milosti, zdvořilosti a laskavosti se v nejstarších sémantických vrstvách Starého zákona nevyskytuje. Náboženský význam „chesed“ se vztahuje k Bohu a vystupuje na dvou úrovních: Bůh – člověk a člověk – Bůh. V obou případech je význam „chesed“ poznamenán povinností, akceptuje její nutnost, neúplnou svobodu, a tím se liší od pojmu milosti, která je svobodná, nevynucená a velkorysá. „Chesed“ znamená vztah, a tak počítá s odpovědí z druhé strany, ze strany partnera. Při analýze náboženského významu slova „chesed“ N. Glueck dospěl k závěru, že i když se vezme v úvahu, že předmětem tohoto pojmu je člověk jako jednatel, obsahuje toto slovo také společenské aspekty, ukazuje na člověka, který je rovnocenným členem společnosti. Aspekt povinnosti a oboustrannosti vidí N. Glueck současně v poměru Bůh-člověk a člověk-Bůh. Charakter povinnosti popisuje smlouva, jejímž

základem je loajalita a věrnost člověka vůči Bohu. Jinak řečeno, Bůh musí ukázat své „chesed“ člověku, a to v případě, že je vůči Němu věrný a dodržuje podmínky smlouvy. „Chesed“, jak z toho vyplývá, je aktem povinnosti a spravedlnosti. N. Glueck viděl také ve svém vyjádření nějaké mezery. Jednání Boha vůči člověku je darem milosti, a proto autor neodmítá ideu milosti v jednání popsaným slovem „chesed“, ale domnívá se, že aspekt laskavosti je svým způsobem skrytý, duchovní, a proto ho jmenuje jako „spirituální“.¹

Pokračováním v práci N. Gluecka je článek R. Bultmana, který encyklopedickým způsobem ukazuje důležité znaky pojmu „chesed“, a to na četných textech citovaných ze Starého zákona. Vzhledem k charakteru článku představuje jeho autor problém velmi stručně a neprovádí ve článku eschatologickou analýzu textů. Převzal od N. Gluecka ideu vztahu a povinnosti v pojmu „chesed“. Ukazuje na poměry, které vystupují mezi příbuznými, přáteli, pánem a otroky, a také mezi stranami, které mezi sebou uzavírají smlouvu. Jejich poměr vyžaduje takový způsob chování, jaký očekává druhá strana. Jestliže je jedna ze stran ve svém postavení výše, má při pomáhání druhé straně dávat najevo svoji milost a laskavost. Vystupuje to obzvláště v jednání Boha vůči člověku. R. Bultman se domnívá, že i jednání Boha má charakter povinnosti. Milost nevyklučuje povinnost. Božský „chesed“ se totiž zakládá na smlouvě, k níž se Bůh zavázal zcela svobodně. Člověk se zatím může odvolávat na „chesed“ Boha a Bůh je mu vždy věrný. Loajalita člověka není absolutní podmínkou, aby Bůh ukázal svoje „chesed“. Člověk může čekat na božský „chesed“, a to i přes to svou nevěrnost, protože Bůh je tím, který promíjí a odpouští hříchy. „Chesed“ Boha pomáhá člověku s důvěrou se dívat do budoucna a očekávat od Něj eschatologii spásy, která odstraní všechno zlo, utrpení, a způsobí osvobození. Tento názor, dle mínění R. Bultmann, přidává pojmu „chesed“ eschatologický význam. Idea povinnosti s sebou nese praktické následky. „Chesed“ garantuje mezilidským vztahům jistotu a bezpečí. Originální myšlenkou R. Bultmanna je tvrzení, že „chesed“ nevyjadřuje jen postoj, ale především konání. „Chesed“, které se objevuje v konání, je zkouškou věrnosti smlouvy, již jsou svázány obě strany. Autor končí svou práci návrhem, že význam pojmu „chesed“ se pohybuje mezi následujícími aspekty: věrnost smlouvě, povinnost, láska, milost. Nejoriginálnější nápadem R. Bultmanna je poukázání na význam konání v pojmu „chesed“.

K názorům N. Gluecka se ještě vrací H. J. Stoebe a podrobuje je kritice. Tento autor zamítá správnost tvrzení, že „chesed“ má charakter povinnosti, kterou nařizuje zákon. Výchozím bodem jeho bádání je předpoklad, že v hebrejském jazyce neexistují synonyma

¹ Srov. CZERSKI Janusz: Miłosierdzie w Ewangelii św. Mateusza – studium semantyczno-egzegetyczne, in: Wydawnictwo św. Krzyża – Opole(1986), 9-10.

v úzkém slova smyslu, a každý pojem má svůj vlastní originální rozsah významu. Spolu s vývojem jazyka se také vyvíjí obsah podobných pojmů, a pak postupně začínají mizet hranice mezi významově podobnými pojmy. H. J. Stoebe se domnívá, že N. Glueck nepočítá s tímto jazykovým pravidlem. Dle jeho názoru potřebujeme k tomu, abychom dospěli k původnímu významu pojmu „chesed“, nejdříve prozkoumat obsah významů jeho synonym, a označit ty aspekty, které původně patřily jen k „chesed“. Pojem „chesed“ se spojuje s pojmy *emet* (věrnost), *berit* (smlouva), *rahamim* (milosrdenství), a *tub* (dobro). Spojení „chesed“ s věrností je poměrně volné a velmi často nahodilé, zvláště v textech, ve kterých se oba pojmy týkají dvou různých subjektů, např. v 1 Kr 3,6 nebo Iz 16,5. Hlavně věrnost akcentuje trvání „chesed“ jako pevného a jistého postoje. Největší spojitost H. J. Stoebe vidí v propojení se smlouvou, dohodou. Oba ty pojmy vystupují vedle sebe. Autor ten tvrdí, že význam „chesed“ se přibližuje k ideji úmluvy, ale stupeň jejich sblížení a svázanosti je rozdílný v závislosti na období ze kterého pochází zkoumaný text Starého zákona. V Pentateuchu „chesed“ je základní podmínkou fungování příměří. Ze strany Boha se objevuje nejčastěji v zázracích. U proroka Izaiáše se přibližuje smysl pojmu „chesed“ ideji archy úmluvy. Naproti tomu v Žalmech souvislost obou pojmu téměř vymizí. Celkově autor tvrdí, že by se neměl přeceňovat vlivu ideji „berit“ na formování významu pojmu „chesed“. Pojem nemá charakteru závazku, tak jako příměří. Je to srdečný a spontánní gesto, které oznamuje přátelský přístup k druhým. Víc se k sobě přibližuje význam pojmu: „chesed“ a milosrdenství a taký „chesed“ a dobro. V prvním případě „chesed“ je pojmem nadřazeným vůči „rahamim“ milosrdenství a je vzhledem k tomuto pojmu původní. „Chesed“ popisuje postoj, kterého projevem je milosrdenství. H. J. Stoebe tvrdí že spojení „chesed“ s pojmem dobra („tub“) je novější a pochází z nejmladších vrstev Starého zákona. Při srovnání „chesed“ s „tub“ má to první funkce podřazeného pojmu. Stoebe se domnívá, že v žádném současném evropském jazyce není možné najít takové slovo, které by mohlo být adekvátním a přesně vyjadřujícím přesný význam hebrejského pojmu „chesed“. Toto slovo vyjadřuje hodnotu, kterou můžeme potvrdit jen v konkrétních událostech a případech. „Chesed“ nemůže být sporadický, není jednotlivou akcí. O „chesed“ můžeme mluvit, jestliže se jedná o jistý způsob konání, o zvyk, který přesahuje jednotlivé a sporadické případy. Stoebe dospívá k závěru, že původní i nejoriginálnější význam tohoto slova se pohybuje mezi dvěma nuancemi: laskavost a dobrota. Tento vědec souhlasí s N. Glueckem, že „chesed“ je relace, ale chápe tuto relaci v mnohem širším obzoru. Domnívá se že se „chesed“ vztahuje nejen na relace silný-slabý, nadřizený-podřizený, ale také na opačné relace. Je možné mluvit i o „chesed“ člověka vůči Bohu. Nejstarší relace v starozákonní literatuře je typu člověk-člověk. „Chesed“ touto relací

vyjadřuje mezilidské vztahy, je společenskou vazbou, dovoluje existence a taký fungování společnosti. Pojem „chesed“ dle Stoebe vyjadřuje hlavně postoj a konání. Je postojem, který funguje a projevuje se v životní praxi. Vyjadřuje takový postoj, který v mezilidské vztahy přináší něco nečekaného, je projevem hlubokých lidských citů a postoje pomoci ostatním. V tomto způsobu chápání „chesed“ překračuje nějakou smlouvu či povinnost. Není možné žádat druhého člověka o „chesed“ jen na základě povinnosti či práva. Z druhé strany „chesed“ je jakoby podmínkou doplnění závazků a smluv. Jestliže má společnost dobře fungovat, její členové musí překračovat povinnosti, které jsou stanoveny zákonem, a pokud se vyskytne taková potřeba řídit se laskavostí a milosrdenstvím. „Chesed“ má v takovém případě význam vzájemnosti. Očekává se takový postoj a taková připravenost ke konání dobra a laskavosti od těch, kterým je prokázáno „chesed“. Význam „chesed“ se v tomto případě přibližuje věrnosti. Rozsah významu pojmu „chesed“, jehož předmětem je člověk v relaci k druhému člověku je v literatuře Starého zákona prostředkem k vyjádření teologického smyslu tohoto pojmu. Rozsah odstínů „chesed“ je v této relaci pestrý, a jednotlivé knihy Starého zákona ukazují jeho různé aspekty. Obecně řečeno, „chesed“ je připravenost Boha k pomoci lidem. Projevuje se v konkrétních Božích skutcích, kdy pospíchá s pomocí lidem. Je to důsledek archy úmluvy s vyvoleným lidem. Bůh jedná jistým a pevným způsobem a je možné vždy počítat s Jeho péčí. „Chesed“ nepopisuje přesně, jakého druhu je ta pomoc, vyjadřuje spíše velkorysost, laskavost a dobrotu Boha. Objevuje se to v tom, co Bůh dělá pro člověka mimo. Přestože, „chesed“ vyplývá ze smlouvy, která obsahuje příměří a člověk s ní vždycky může počítat, v tom H. J. Stoebe nevidí povinnosti, které zdůrazňoval N. Glueck. Podle H. J. Stoebe je Bůh svobodný a jeho konání je také svobodné, a to proto, že uzavřel s vyvoleným národem úmluvu z vlastní vůle. Celá archa úmluvy a její důsledky jsou spolu s „chesed“ projevem svobodného Božího rozhodnutí.²

Výzkum pojmu „chesed“ prováděla také K. D. Sakenfeldová. Dle názoru této autorky je pojem „chesed“ velmi pružný a mění svůj význam v závislosti na době, kdy vznikala kniha Starého zákona, v níž se tento pojem vyskytuje. „Chesed“ podle ní můžeme popsat jako osvobození nebo starost, péči, která je odpovědí někomu, s kým dotyčného spojuje, nějaký vztah, relace. Aby ukázala celou paletu významů týkajících se toho pojmu, řadí autorka texty dle chronologie a podrobuje je analýze. Do první skupiny patří texty, které vznikly před obdobím otroctví vyvoleného národa, pak texty napsané po tomto období, dále následují texty proroků, v nichž se „chesed“ vyskytuje, poté texty pocházející z knih mudroslovných, a

² Srov. TUŁODZIECKI Stanisław: Milosierdzie Boże w Starym Testamencie, in: Pallottinum, Poznań (1992), 37-43.

zvláště ze Žalmů. Takto rozdělené texty třídí autorka dle relace, ke které se vztahují. Jmenuje tři následující relace: laickou (člověk - člověk), náboženskou (člověk - Bůh) a teologickou (Bůh - člověk).

Laický význam „chesed“ se nejčastěji vyskytuje v literatuře narativní z období před babylónským zajetím. Týká se relace člověk – člověk. Tuto relaci je možno dělit na dva druhy: Mezi osobami, které jsou vnitřně spojeni. K takové relaci patří např. vztahy: muž - žena, otec - syn, král - poradce. Takovéto relace se vyskytují mezi lidmi, které spojuje přátelské pouto nebo svobodná úmluva. „Chesed“ obsahuje v takovém případě následující vlastnosti:

- osoba, která očekává „chesed“ se ocitla v nesnázích, něco ohrožuje její existenci
- osoba, která je předmětem „chesed“ není schopna pomoci sobě samé
- osoba, která uděluje „chesed“ je schopna poskytnout potřebnou pomoc druhému
- udělování „chesed“ má charakter svobodného rozhodnutí, ten, kdo „chesed“ přijímá se není schopen k této pomoci přinutit.

Ve druhé skupině relace člověk – člověk jsou strany pro sebe úplně cizí, a občas se ani nemají v lásce. Obě strany mohou zahájit spolupráci tehdy, když jedna z nich projeví ochotu jednání ve prospěch druhé strany. Toto jednání je pak základem pozdějšího očekávání na odpověď ve formě „chesed“. Tímto způsobem vzniklý vztah je umělý a časově omezený. Kromě určité konkrétní události obě strany nic nespojuje. Pouto vzniklé mezi těmito lidmi vyjadřuje jen výjimečný akt a kdyby ho nebylo, neexistoval by vůbec žádný vztah. Centrální součástí v pojmu „chesed“ jsou dvě činnosti. První je přijetí povinnosti a druhou je odpověď, to znamená splnění povinnosti. V obou případech má „chesed“ charakter zodpovědného a úmyslného chování. Pak je vždycky aktem osvobození a pomoci osobě, která nemůže nebo nemá východiska z konkrétní situace, která ji ohrožuje. Předmět „chesed“ je silnější a má svobodu jednání. Idea osvobození je podle Sakenfeldové je nejcharakterističtějším elementem „chesed“ v laickém významu tohoto pojmu v textech, které pochází s období před zajetím. Nejdůležitějším aspektem „chesed“ v relaci člověk - člověk je činnost, jednání jedné osoby ve prospěch druhé. Osoba, která koná, je ve výhodné pozici, kterou autorka nazývá *superior party*, a osoba, která se ocitla v nouzi a potřebuje pomoci je pojmenována *interiér party*. Dalším důležitým elementem „chesed“ je idea vysvobození.

V relaci Bůh - člověk má pojem „chesed“ v historických knihách z období před zajetím podobný význam jako v relaci laické, ale je rozšířen o několik nových elementů. Ukázalo se to být nutné, neboť idea „chesed“ nemůže být plně vyjádřena v laických kategoriích. Bůh směřuje své „chesed“ k jednotlivému člověku, nebo k celé společnosti Izraele. Podmínkou

obdržení „chesed“ je mravní jednání, to znamená pravost, poctivost, spravedlnost, dodržování Božích pokynů a důvěry k Němu. Kromě splnění těchto podmínek se musí národ nebo člověk ocitnout v nouzi, ze které mu nikdo jiný nemůže pomoci se dostat. „Chesed“ je aktem Boží vůle, která chce potřebujícího uslyšet a pomoci mu. Novým aspektem probíraného pojmu je spasitelné jednání Boha, to znamená vysvobození i v případě, že si to daný člověk nezaslouží. Jestliže hříšník počítá s božskou pomocí, projevuje Bohu svoje „chesed“. V tomto aspektu se s pojmem „chesed“ spojuje idea odpouštění hříchů. Centrální element „chesed“ v relaci Bůh – člověk vidí autorka ze strany Boha v jeho nezávislosti a moci, a ze strany člověka, který je předmětem „chesed“ v poslušnosti a plnění povinností vůči Bohu. „Chesed“ má podmíněčný význam. Když Bůh i přes nevěru člověka odpouští, stará se o něj a zachraňuje ho, ukazuje tím svoji věrnost podmínkám úmluvy. „Chesed“ je věčné, a přesahuje lidskou představivost, určuje pevný způsob jednání Boha. Historické knihy z období po vyhnanství zdůrazňují v pojmu „chesed“ Boha, i jeho velikost a moc, kterou Bůh projevuje v dávání pomoci člověku, ve vysvobozování a nejvíce v odpouštění. Bůh svoje „chesed“ uděluje skrze lidi, kteří mu slouží. V udělování „chesed“ je úplně volný, je svobodný a od člověka očekává jen prosby a poslušnost. V textech proroků se hlavní teologický význam „chesed“ posouvá směrem k věrnosti Boha svému příměří, v němž se zavázal pomocí vyvolenému národu. Tyto povinnosti přesahují očekávání pomoci, jaké se za normálních okolností vyskytují v mezilidských vztazích. Bůh je věrný i přes nevěru svého lidu.

Dalším specifickým prorockým aspektem „chesed“ je zvláštní akt spasení národa, tzn. záchránění ho od trestu za nevěru a zavedení spravedlnosti ve světě. Náboženský význam „chesed“ vyjadřuje relace člověk – Bůh. V historických textech, které vznikly po období vyhnanství, znamená „chesed“ náboženský akt člověka, který Sakenfeldová popisuje jako akt, jenž se líbí Bohu. Více nuancí obsahuje „chesed“ v prorockých knihách. Je zde pojmem svázaným s poznáním Boha. Mízí místo toho aspekt, který se vyskytuje v opačné relaci Bůh – člověk. Protože je Bůh všemocný a soběstačný, člověk není schopen ukázat Bohu svoji sílu a přesilu, pomoci mu nebo ho vysvobodit. Idea závislosti Boha na člověku je v protikladu s pojmem Boha. Novým elementem v této relaci je směřování člověka k bližnímu. Hranice povinností vůči druhému člověku jsou mnohem širší než v laickém významu pojmu „chesed“. „Chesed“ v náboženské jazyce vyjadřuje ideu spojení, která slučuje celou společnost Izraele. Je-li to v laickém uplatnění tohoto slova, jedná se pouze o jednotlivce. Základem tohoto nového pouta je uzavřený smír s Bohem. U proroků je proto „chesed“ splněním úmluvy a přibližuje se pojmu věrnosti. Bůh od člověka očekává „chesed“, ale nenutí ho silou.

Poslední skupina textů, které prozkoumala K. D. Sakenfeldová pochází z mudroslovné literatury společně s Žalmy. V této skupině textů „chesed“ v relaci člověk – člověk zdůrazňuje věrnost, která zabezpečuje fungování společnosti a mezilidských vztahů. V pojmu „chesed“, jehož předmětem je Bůh, se rozlišuje aspekt vysvobození, které má několik odstínů: Bůh má moc osvobodit člověka, chce to udělat, je věrný, můžeme s Ním počítat a očekávat, že nás vždycky osvobodí. Dalším aspektem „chesed“ Boha je péče a starost o člověka. Kritická situace, v níž se ocitl člověk očekávající od Boha „chesed“, je ve Starém zákoně interpretována jako trest za hříchy, a proto gesto uvolnění z této situace je současně gestem odpuštění. „Chesed“ člověka vůči Bohu je odpovědí diktovanou právy relací. Člověk, který se obrací k Bohu, od Něho může očekávat pomoc, když plní povinnosti vyplývající z relací. Základním faktorem konání je svoboda. Autorka uvádí čtyři znaky popisující člověka, který se obrací k Bohu. Jsou to: důvěra, naděje, úcta a prosba o pomoc. Autorka si povšimla aspektů „chesed“ dosud exegety nepovšimnutých. Chronologické uspořádání textů dovolilo ukázat tento pojem v jeho historickém vývoji, ukázat evoluci obsahu a posouvání akcentů. Práce K. D. Sakenfeldové se zakládá na dosavadních bádáních, která zahájil N. Glucek, a významně prohlubuje obsah pojmu „chesed“.

Nejnovější výzkum pojmu „chesed“ provedl H. J. Zobel, který ve formě encyklopedického článku vytvořil stručnou syntézu všeho, co do této doby bylo řečeno o pojmu „chesed“. Vědec rozlišuje laický a náboženský význam „chesed“ a zdůrazňuje, podobně jako H. J. Stoebe, že základním elementem významu tohoto pojmu je idea dobroty. Jako většina exegetů vidí také v tomto pojmu ideu relací. V profánním významu „chesed“ jsou dle mínění H. J. Zobela obsaženy tři znaky:

- je činností,
- objevuje se ve společnosti,
- je něčím pevným, jistým.

Zdůvodnění pro „chesed“ autor vyhledává v přátelství a úctě. Vedle dobra připočítává k hlavním elementům tohoto pojmu laskavost a přátelství. Originální v jeho bádání je povšimnutí si znamení opačných vzhledem k pojmu „chesed“, jako jsou: lež, vražda, krádež, či smilstvo. V náboženské oblasti pojmu se „chesed“ koncentruje kolem dobroty Boha. Dle jeho mínění o tom nejlépe svědčí liturgické formule vyskytující se v textech Starého zákona. Spojení „chesed“ s „berit“ zdůrazňuje věrnost Boha. „Chesed“ má spoustu odstínů, z nichž nejdůležitější jsou: neomezená dobrota, laskavost, slib a milosrdenství. Novou věcí, kterou vnesl H. J. Zobel do výzkumu pojmu „chesed“, je tvrzení, že člověk, který zažil božský „chesed“, přichází k novému, úplně jinému vztahu ke svým bližním. Na základě dosavadních

bádání vědců je možné sestavit nejcharakterističtější znaky „chesed“ v knihách Starého zákona. Základním elementem je idea relací oboustrannosti. Pojem „chesed“ vystupuje v relaci člověk – člověk, člověk – Bůh a Bůh – člověk. Ukazuje na postoj, ale objevuje se v jednání. Nejvíce podobné „chesed“ jsou: laskavost, milosrdenství, láska, dobrota, věrnost, důvěra, odpuštění, vysvobození z nouze. Člověk dává najevo Bohu svoje „chesed“ v náboženském aktu. Nejvíce potíží způsobil autorům pojem povinnosti v „chesed“, spojený s ideou přiměří. Je kontroverzní, jestli se jedná o smlouvu o charakteru právním, mravním nebo o srdeční spontánní gesto. Mezi těmito nuancemi se pohybují názory exegetů. Dle mínění J. Kudasiwicza se tyto odstíny nevyklučují. Povinnost přeci nevyklučuje spontánnost a velkorysá otevření se na potřeby člověka, který očekává pomoc.³

Pro označení milosrdenství používá hebrejský jazyk Starého zákona také pojem „rachamim“. „Rachamim“ ve svém původu („rechem“- lůno matky) ukazuje na citlivou mateřskou lásku, pramen a hloubku milosrdné lásky. Pojem obsahuje stupnici citů, jako jsou: trpělivost, shovívavost, dobrosrdečnost, odpuštění, pohotovost, dobrota atd. Ve Starém zákoně je používáno sloveso „racham“ vždy v kontextu mezilidských vztahů. Významově příbuzným slovem je slovo „hanan“, které je jakoby synonymem. Znamenalo přibližně: duchovní cit, šlechtnost, laskavost, pohotovost k uskutečnění pomoci. Kromě „hanan“ je třeba zmínit ještě pojem „hamal“, což znamená „cítit soucit“, chránit, ušetřit. Dalším důležitým pojmem je „hus“, což znamená trápit se, litovat se. První z těchto slov, „hamal“, vystupuje ve Starém zákoně čtyřicetkrát, druhé pak, „hus“, čtyřadvacetkrát. Oba tyto pojmy svým významem mírně odbíhají od „chesed“ a „rachamim“, které jsou nejčastěji používané ve Starém zákoně k popsání milosrdenství.⁴

1.2 Idea milosrdenství ve Starém zákoně

Milosrdenství ve Starém zákoně patří k postojům, podobně jako významově jemu příbuzný soucit nebo opačný hněv. City jsou v Bibli chápány nejen jako zážitek nebo dojem, ale také jako hluboké poznání, které vyplývá z duchovního života. Poznání ovlivňuje celého člověka, je projevem jeho soukromí, skrývá v sobě pramen vnitřní moci a nutí ho k činu. Do tohoto činu člověk vkládá sám sebe, všechny své duchovní a fyzické možnosti. Vyjadřuje tím celou svou osobnost. Charakter citů zůstává také připsán Bohu. Bůh, podobně jako člověk, má svoje city. Je to samozřejmě jenom lidská představa Boha, která pomáhala lidem

³ Srov. CZERSKI Janusz: Miłosierdzie w Ewangelii św. Mateusza – studium semantyczno-egzegetyczne, in: Wydawnictwo św. Krzyża – Opole(1986), 13-21.

⁴ Srov. HERRMANN Teofil: Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana, in: Paradyż(1984), 193-195.

v chápání Boha, v myšlení o NĚm a také v obrácení se k NĚmu. Tajemství Boha bylo jakoby vyjadřované pomocí lidských obrazů. Vyjadřovaly pravdu o Bohu jen za pomoci lidského rozumu a omezenou lidskou představivostí. Bůh dle nich cítí jako člověk, ale Jeho pocity nemají v sobě to, co je lidským způsobem omezené nebo nedokonalé. Když říkáme, že Bůh projevuje nějaké city, vyjadřujeme tím tajemství Boha, který nám není tak moc vzdálený, a Jeho přítomnost se k nám přibližuje. Milosrdenství vyplývá z nitra člověka, které je pramenem duchovního života. Tento vnitřek člověka, v němž se zrodilo milosrdenství, bylo v hebrejském jazyce Starého zákona označováno jako „rachamim“.

Pramenem milosrdenství jsou fyzické útroby člověka, sídlo milosrdenství. V tomto obraze existoval na první pohled velký lidský realismus, který člověka vnímá s celou jeho přirozeností, a to jak fyzickou, tak i duchovní, ale z druhé strany zde vidíme spojení citu s celkem lidského života, jednotu lidské nатуry v prvku citovém, duchovním a společenském. Je to lidský pramen milosrdenství, neboť slovo „rachamim“ je množným číslem slova „rechem“, které znamenalo lůno matky. Fyzické útroby jako pramen milosrdenství jsou především vnitřností matky a těch, kteří se narodili ze stejného lůna, to znamená bratři. Pocit milosrdenství je cit matky k vlastnímu dítěti, staršího bratra k mladšímu, proto sídlem milosrdenství je především rodina. V rodině každý člověk obdrží od své matky jakoby „vnitřností milosrdenství“, vnitřní schopnost projevení citů vůči někomu mladšímu nebo slabšímu, a to nejprve v rodinném životě a pak ve společenství. Vnitřní pramen pocitu milosrdenství zůstal následovně přenesen na představu Božského milosrdenství, a to spolu s obrazem fyzických vnitřností. Realismus zůstal vyjádřený přes použití slova „meim“, které označuje vnitřnosti ještě důraznějším způsobem. Znamenalo to, že vnitřnosti jsou sídlem nejen pocitu milosrdenství, ale všech jiných božských pocitů. Na vytvoření toho obrazu měl vliv obraz vztahu matky k dítěti, vyjadřovaný slovem „rachamim“. Tuto metaforu použil autor starozákonních textů, inspirovaný Duchem svatým, jako nejvhodnější na vyjádření Božského milosrdenství. Slovo „rachamim“ začalo označovat nejen lidské, ale i božské milosrdenství. Časem se tento pojem měnil co do obsahu, zůstalo z něho vyloučeno vše, co vyjadřovalo smyslový život a co bylo spojeno s předáváním života. Obsah „rachamim“ je rozšířen o obraz vztahu otce a syna a také o obraz manželské lásky, ale s vyloučením jejího tělesného projevu. Nakonec v sobě uzavřel tento pojem vztah Boha ke svému vyvolenému národu. Jestliže probíráme obraz a význam milosrdenství, nemůžeme se omezovat jen na vztah mezi členy rodiny. Proto musíme směřovat svůj pohled ke společenství Božího lidu, ale i mimo jeho hranice. Když se díváme dále od rodinného kruhu, obraz milosrdenství se stává jednodušší a chudší. Děje se tak proto, že ochabuje láska, která je „srdcem milosrdenství“.

Proto se mění i význam slova „rachamim“ Tento pojem už neznamena jenom vnitřní sídlo soucitu a lásky, ale vyjadřuje z toho vyplývající čin, způsob chování. Je to již plně metaforický význam. Jeho synonymem už není soucit, spíše je to milosrdenství ve významu spásy a osvobození. Zde potkáváme narážíme na pramen dnešního způsobu chápání tohoto slova, ochuzeného o vnitřní motiv lásky. Milosrdenství lásky nevyjadřuje přímo, ale ani ji nevyklučuje. Milosrdenství se ve svém novém rozměru ukazuje ve společenství Božího lidu jako morální povinnost. Povinnost je uložena všem členům společnosti. Všichni mají být milosrdní, hlavně vůči osobám slabším, kterým je možno jednoduše ublížit. K takovýmto lidem ve Starém zákoně patřily vdovy, sirotci, cizinci a chudáci. Milosrdenství zakazuje nejen jim ubližovat, ale poukazuje na již špatnost myšlenky ublížit. Naopak přímo přikazuje spravedlnost a soucit. Příkladem, jak se těmto pravidlům přizpůsobit, je obraz milosrdného člověka, který nejen že neubližuje bližním, ale také jim prokazuje štědrú dobročinnost. Lidské milosrdenství by se nemělo omezovat jen na okruh vyvoleného národa, ale přesahovat ho a jít s ním mezi pohany. Působení Božího milosrdenství zasahuje i panovníky, kteří jsou odpovědni za zajetí vyvoleného národa, a přesto jim Bůh prokazuje svým vyvolením své milosrdenství. Úspěšnost skrytého Božího jednání se projevuje s největší silou, když se mezi národem rodí naděje na návrat do vlasti.

Poté, co jsem zkráceně představil způsob chápání lidského milosrdenství ve Starém Zákoně, bych chtěl přejít k obrazu a způsobu chápání božského milosrdenství. Tento druh milosrdenství nesmírně převyšuje lidský způsob jeho chápání. Obraz milosrdenství, načrtnutý do této doby, byl jakoby úvodem, přípravou. Obraz lidského milosrdenství je proto přípravou na poukázání milosrdenství Božího, protože milosrdenství Boží je ve své největší dokonalosti představováno a vyjadřováno pomocí obrazu rodinného soucitu a lásky. Bůh, stvořitel rodiny a jejího života, používá těchto obrazů načerpaných ze života, protože vyjadřují tajemství jeho lásky a soucitu. Tímto způsobem je rodina a v ní především matka se srdcem plným lásky v Božích očích tím nejkrásnějším dílem Jeho milosrdenství. Proto je přirovnání k rodinnému životu tak často používáno k vyjádření Božího milosrdenství, Jeho soucitu a lásky. K tomu způsobu směřuje představování Boha ve Starém zákoně v lidských obrazech, které jsou blízké lidskému způsobu chápání. Všechno to, co bylo ukázáno v lidském obraze mateřského vztahu, zůstává přeneseno na otcovský vztah Boha k lidem. Soucit a láska Boha k lidem se objevuje ve dvou velkých obrazech rodinného života: lásky otcovské a manželské. Mohli bychom vidět vztah Boha k člověku jako vztah Stvořitele a Pána, který vidíme v prvních jedenácti kapitolách knihy Genesis. Avšak Bůh si vyvolil poté co Adam spáchal hřích, v osobě Abrahama lid Izraele za své dědice, aby jeho prostřednictvím ukázal všem lidem svoji lásku,

soucit a milosrdenství. Splnilo se to za prostřednictvím Vtělení a celý Starý zákon, který je dílem spásy, je předpovědí a přípravou. Obraz milosrdenství by nebyl celkový, kdyby v něm neukázal odmítnutí lásky a lítosti. V odmítnutí Boží lásky člověkem vidíme výzvu k pokání a obrácení se, protože celkové odmítnutí může způsobit celkovou záhubu. Proto žádné varování ze strany Boha není bez důvodu a má sloužit hlavně ponaučení a spáse. To, k čemu nutí a co nabízí, je smíření člověka s Bohem. Čin nebo dílo milosrdenství vystupuje v největší síle a moci, když se v životě lidu vyvoleného národa děje velká změna. Nejčastěji je to návrat ke stavu, který byl před zajetím nebo pohromou a někdy i otevírá bránu k novému, lepšímu období.⁵

1.3 Řecké názvosloví milosrdenství

Hebrejská terminologie milosrdenství nenachází odpovídající a přesný překlad do klasického řeckého jazyka. Obtížnosti tu měli již překladatelé Septuaginty, a proto se při vyjadřování tohoto slova pohybovali mezi různými řeckými pojmy. Pojem „chesed“ byl nejčastěji překládán jako „eleos“. Ekvivalentem řecké skupiny synonym „eleos“ – „eleein“ je hebrejská sémantická skupina slov příbuzných s „chesed“. Pojmy „eleos“ i „eleein“ zůstaly převzaty z klasické, helénistické řečtiny. V řeckém prostředí „eleos“ znamenalo pocit, postoj. Označoval se tímto slovem pocit dojetí, důsledek zla spáchaného na jiné osobě. Bylo spojeno se strachem, že by něco podobného mohlo potkat toho, který byl přímým nebo nepřímým svědkem. Pocitem opačným byl pocit závidi, nespokojenosti s úspěchem druhého člověka. Nejcharakterističtějším znakem slova „eleos“ je nesení pomoci a zachraňování jiných před zlem. Obsahovalo v sobě i očekávání pomoci, důvěru v božstvo a naději, že ono je příznivě nakloněno člověku. Výjimečně vysoce bylo hodnoceno milosrdenství v Aténách. Vyjadřovalo se poskytováním sociální péče těm, kterým někdo ublížil nebo kteří se našli v nouzi. Negativní přístup k milosrdenství měl Aristoteles a stoici. Aristoteles se díval na milosrdenství z úhlu pohledu estetiky a navrhoval otočení se od utrpení v umění. Dle stoiků bylo milosrdenství jistým druhem nemoci duše. „Eleos“ u stoiků znamenalo soucit a sympatie ke slabším jednotlivcům. Vyjadřovalo ono pochopení pro chudé a slabší a v jurisdikci znamenalo odpuštění, prominutí trestu. Mimo biblické řecké prostředí hovoří také o „eleos“ bohů nebo božstev. Obsah tohoto pojmu se vůbec nelišil od milosrdenství, které vystupuje v relaci člověk - člověk. Božstva reagují a chovají se úplně stejně jako lidé. Podobně jako lidé trpí jak fyzicky, tak i psychicky. Mají vlastní pocity, emoce, mohou dávat najevo svoji zlost,

⁵ Srov TUŁODZIECKI Stanisław: Milosierdzie Boże w Starym Testamencie, in: Pallottinum, Poznań (1992), 125-148.

soucit nebo právě milosrdenství. Pocity božstev jsou stejně netrvanlivé jako u lidí. Mohou někoho milovat nebo nenávidět, jsou schopni milosrdenství, ale rovněž mohou být krutí. „Eleos“ v sobě obsahuje relaci nadřazeného k podřazenému. Člověk, kterému Bůh dává najevo své milosrdenství, to vždy potřebuje, ocitl se v nějaké těžké a pro něho obtížné situaci. V této situaci se obrací k božství a ve své modlitbě prosí o záchranu. Bůh dává znamení, že vyslyšel, což je chápáno jako projev „eleos“. Jestliže shrneme vše, co řecké prostředí vyjadřuje v pojmu „eleos“, je nutné tvrdit, že nemá tento pojem mnoho společného s ideou milosrdenství ve Starém zákoně. Společná je pouze idea relace od nadřazeného k podřazenému a také aspekt nouzové situace člověka, který přijímá „eleos“ od Boha. Další znaky jsou důsledkem řeckého obrazu božstva, chápaného v lidských kategoriích. Milosrdenství božství není ničím důležitým, je jen pocitem, který se objevuje v setkání s konkrétní nouzovou situací člověka. Tuto situaci musí božství „uvidět“. Schopnosti božství jsou omezeny a projevené milosrdenství je aktem svobodným, a dokonce i nejistým.⁶

Starý zákon nastiňuje jiný obraz Boha a má i jiný pojem milosrdenství než prostředí helénistické. Vzhledem k tomu překladatelé Septuaginty a také helénistický judaismus, uvádějící řecký jazyk do svých písem, museli modifikovat obsah řecké sémantické skupiny, přizpůsobující se hebrejské mentalitě. V případě termínu „eleos“ museli posunout jeho obsah. Tento pojem ve Starém zákoně vyjadřuje především ty znaky, které v hebrejském jazyce obsahuje pojem „chesed“. Neodpovídá přesto adekvátním způsobem plně pojmu „chesed“. Základní smysl „eleos“ odpovídá ve Starém zákoně hebrejskému „chesed“.

Vyvinutou teologii milosrdenství představují v judaismu Žalmy. Mluví především o Božím milosrdenství. Milosrdenství je zde základním pravidlem Božího jednání spojeného s jeho přirozeností. Bůh je dobrý, shovívavý, nakloněný lidem, a zvláště chudým a pokorným. Předmětem milosrdného jednání Boha je především vyvolený národ, osoby spravedlivé a zbožné, ale nejsou vyloučeni ani hříšníci. Žalmy ukazují podmínky, které musí splnit člověk spravedlivý a zbožný, aby dosáhl Božího milosrdenství. Jsou mezi nimi: duch trpělivosti a pokání, velebení Boha a modlitba. O milosrdenství se musí prosit s důvěrou. Boží milosrdenství není pocitem, ale aktem laskavosti. Nejcharakterističtější je pro Žalmy idea milosrdenství u soudu. Soud je zde popsán jako „den milosrdenství“. V soudný den Bůh zničí bezbožníky, aby před nimi zachránil spravedlivé. Milosrdenství vystupuje v Žalmech jako pojem opoziční k hněvu a má smysl eschatologický. Jiný znak Božího milosrdenství je:

⁶ Srov. KUDASIEWICZ Józef: Biblia, historia, nauka: rozważania i dyskusje biblijne, in: Krakow (1978), 256-259.

záchrana spravedlivých před neštěstím, pomoc v utrpení, poučení, jehož cílem je očištění a výchova. Tento poslední znak je nejoriginálnější v obrazu Božího milosrdenství v Žalmech v překladu do Septuaginty.⁷

1.4 Idea milosrdenství v Novém zákoně

Příchod Ježíše je důkazem toho, že Bůh se slitovává nad lidmi, že jim odpouští a vrací je k životu. V Kristu se uskutečňuje starozákonní Boží smilování. Milosrdná láska se objevuje ve vtělení Syna Božího jako ve svém nejvyšším znamení a v důkazu Božího otcovství. Kristus uskutečňuje lásku a milosrdenství Otce – Otce bohatého v milosrdenství. Stačí se podívat do novozákonní konkordance, abychom si všimli, jak často se mluví o Bohu jako o Otci nejčastěji ve spojení se zájmenem „můj“ a „váš“. Idea otcovství je prvotřídním elementem pro nauku o Bohu a jeho relacích s lidmi. Pojem dobrého a milosrdného otce stojí u základů celého představování Boha v Novém zákoně. V evangeliích vystupuje Boží milosrdenství vždy v relaci s přikázáním odpuštění bližnímu. Evangelia vždy mluví o otcovské lásce Boha k lidem, kteří spáchali hřích. Specifickým a nejdůležitějším aspektem, který zvláštním způsobem christianizuje poslání evangelií, je nerozlučitelné spojení nauky o otcovství s osobou a dílem Ježíše Krista. Všichni zhřešili a všichni by se měli navrátit k Otci, to je poselství Ježíše vyjádřené v podobenství o marnotratném synu, a přesněji řečeno v podobenství o „dobrém otci“, který je jeho hlavním hrdinou. Bůh se obrací k hříšníkům, mluví k těm, kteří zahynuli nebo se ztratili. Podobenství oznamuje, že nebeský Otec miluje neomezenou láskou ty, kteří zhřešili. Člověk odešel od Boha, od svého milujícího Otce. Ukázal záda otcovskému domu proto, aby hledal zdánlivé štěstí v cizích krajích. Neštěstí, chudoba a hlad stávají se jeho osudem. Bůh dovolil člověku poznat tyto zkušenosti, ale měl pro něho připravený jiný plán. Ten, který zahynul, by se měl vrátit do otcovského domu, zemřelý by se měl narodit do nového života. Kristus ospravedlňuje své chování vůči celníkům, hříšníkům, cizoložnicím, jimiž je pohrdáno, domáhá se pochopení pro svoji lásku, která odpouští. Činy Kristovy, který procházel zemí, všem pomáhal a všechny uzdravoval, jsou výrazem milosti Otcova milosrdenství.

Pro svatého Jana má fakt vtělení Krista základní význam. Ježíš Kristus je Synem poslaným přes Otce, který hlásá slovo Otce, který plní Jeho dílo a který patří do Jeho domu.

⁷ Srov. CZERSKI Janusz: *Milosierdzie w Ewangeliu świętego Mateusza – studium semantyczne – egzegetyczne*, in: *Wydawnictwo św. Krzyża – Opole*(1986), 28-31.

Iniciativa ze strany Otce je zdůrazněna, to Otec poslal Syna na svět. U svatého Jana je to řečeno více než padesátkrát. Otec odevzdává lidi do péče svého Syna, svěruje Synovi plnit Jeho díla a mluvit Jeho slova. Dovoluje, aby se Syn stal pramenem nového života pro lidi. Celý řád spásy vyplývá z Otcovy lásky. „Neboť tak Bůh miloval svět, že dal svého jednorozeného Syna, aby žádný, kdo v něho věří, nezahynul, ale měl život věčný.“ Tato idea, uzavřená v Kristově nauce o Božím otcovství, byla živá i v původní církvi, která převzala do liturgie Kristovo volání „Abba, Otče“. Vztah Boha k lidem, vyjádřený v tomto titulu, je nárožním kamenem celé Kristovy morální nauky. Svatý Jan vytvořil formulaci, která vydobývala celý teologický obsah uzavřený ve slově „Abba“. Věta „Bůh je láska“ ukazuje lidem živého Boha, který se dává poznat ve svém jednání, který řídí celý svět a především posílá svého jednorozeného Syna jako oběť za naše hřích. Názor svatého Jana je konkluzí vznikající hluboké meditace o tom, co Kristus udělal pro lidstvo, a také meditací nad Jeho vztahem k Otcu. Dvě božské osoby jsou spojeny nejdokonalejší podobou lásky.

KAPITOLA 2

Terminologie a idea milosrdenství v dopisech svatého Pavla

2.1 Terminologie milosrdenství v dopisech sv. Pavla

Vzhledem k tomu, že sv. Pavel psal své listy v řečtině, chtěl bych nyní rozšířit informace, které jsem již uvedl v části „Řecké názvosloví milosrdenství“. Terminologie milosrdenství v epištolách sv. Pavla zahrnuje tři sémantické skupiny. Řecká terminologie Pavla se utvářela pod vlivem helénské terminologie a Septuaginty, ale sahá hluboko do svých kořenů pro hebrejský pojem milosrdenství ve Starém zákoně. Hebrejskou sémantiku milosrdenství tvoří následující skupiny slov: „chesed“; „rhm“ – „rachamim“; „hen“ – „hanan“. Hebrejská terminologie však nemá v řečtině adekvátní ekvivalent a překladatelé Septuaginty si to uvědomovali. Aby popsali starozákonní pojem milosrdenství, používali různá řecká slova, která v Septuagintě ovlivnila některé aspekty, tvořící strukturu pojmu milosrdenství. Ideu milosrdenství rozvíjejí a prohlubují autoři Nového zákona. Využívají sice sémantiku Septuaginty, ale dávají starým slovům nový rozměr. Základní význam jednotlivých terminů se však mění v závislosti na kontextu, proto skutečný význam můžeme stanovit teprve na základě analýzy jednotlivých textů.⁸

2.1.1 Sémantická skupina „ELEEEO - ELEOS – ELEEINÓS“

Subjektem sémantické skupiny „eleeo“ - „eleos“ - „eleeinós“ v řeckém nebiblickém prostředí je především člověk. Tato slova vyjadřují širokou škálu postojů, jako jsou: pohnutí při pohledu na zlo, soucit, zármutek, pochopení vůči chudým. Tyto postoje však vždy pobízejí člověka k činu, jsou spojeny s připraveností poskytnout aktivní pomoc. V právnickém jazyce „eleos“ vyjadřuje ideu odpuštění, prominutí trestu, představu opačnou k pojmu hněvu. Tyto vlastnosti milosrdenství spojuje řecké nebiblické prostředí také s bohy. Božstva, v souladu s tehdejšími názory Řeků, reagují podobným způsobem jako lidé, podléhají stejně nestálým pocitům jako člověk. Projevují milosrdenství jen těm jedincům, kteří s nimi žijí v přátelství. Do této sémantické skupiny patří ještě termín „eleeinós“ s významem: politováníhodný,

⁸ Srov. CHMIEL Jerzy.: Semantyka miłosierdzia w Dives in misericordia w Encyklice Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu. Tekst i komentarz, red. S. Grzybek – M. Jaworski, Kraków (1981), 77.

zasluhující soucit, ten, který se setkal s milosrdenstvím, vzbuzující lítost, žalostně vyhlížející. Vlastnosti této terminologické skupiny v řeckém nebiblickém prostředí se v některých aspektech liší od významu těchto slov v Septuagintě. Septuaginta překládá hebrejské slovo „chesed“ zásadně jako „eleos - eleo – eleeinós“. Slovo „chesed“ však není ekvivalentem „eleos“ a odvozených slov. Rozdíly se týkají druhotných vlastností. V Novém zákoně se analyzovaná sémantická skupina vyskytuje ve třech vztazích: člověk – člověk; Bůh– člověk a Kristus– člověk.

Do struktury pojmu milosrdenství v této terminologii ve vztahu člověk – člověk patří následující prvky: idea vztahu (přístup k druhému); idea činu; kritická situace, ve které osoba, která je předmětem milosrdenství, není schopná si sama pomoci; idea povinnosti.

Nejzákladnější vlastností milosrdenství ve společenských vztazích je však ochota pomoci, vnímavost k potřebám druhých. Strukturu milosrdenství ve vztahu Bůh – člověk tvoří následující vlastnosti: idea milosti; dobroty; věrnosti; spasitelného činu Boha.

Ve vztahu Kristus – člověk jsou dominantní následující aspekty: idea vztahu, přeneseného vztahu Bůh – člověk, jinak řečeno: v milosrdenství Krista se zjevuje milosrdenství samotného Boha; kritická situace člověka (duchovní nebo hmotná), ze které není schopen se vlastními silami dostat; idea osobního setkání s Ježíšem; pocit a čin; iniciativa milosrdenství vychází od Krista, je aktem jeho milosti, o kterou člověk může jen prosit; předmětem činu milosrdenství je: odpuštění, povolání do Božího království, zapojení do společenství Ježíšových učedníků, vysvobození od zlého ducha, uzdravení, nakrmení. Texty v dopisech sv. Pavla, ve kterých se objevuje sémantický základ „eleos – eleo – eleeions“, je možno z hlediska pojmu milosrdenství roztřídit do tří skupin, ukazujících různé aspekty milosrdenství:

- 1) spasitelné milosrdenství Boha vůči člověku:
- 2) zjevení a realizace Božího milosrdenství v osobě a díle Ježíše Krista
- 3) milosrdenství jako originální znamení křesťanské existence.⁹

2.1.2 Sémantická skupina „OIKTIRMÓS – OIKTIRO“

Sémantickou skupinu „oiktirmós – oiktiro“ v řeckém nebiblickém prostředí je možno považovat za synonymum k terminologické skupině „eleos – eleo“. Pochází ze slov: „oiktos – oiktrós“. První termín popisuje pozitivní postoj, všeobecně uplatňovaný v každodenním životě; druhý – situaci vzbuzující v člověku lítost a bolest. Skupina slov „oiktirmós oiktiro“ se

⁹ Srov. CZERSKI Janusz: Miłosierdzie Chrystusa wobec grzeszników w Ewangelii świętego Mateusza, in: STH Opole, (1985), 59-66.

týká původně výhradně lidského života, ale později nabývá na teologickém významu. Tuto skupinu slov zavádějí překladatelé Septuaginty do biblického jazyka místo hebrejských pojmů: „rchm – rachamin a hnn“. Významově jsou však „oiktirmós – oiktiro“ bližší slovům „chesed“ a „hnn“, i když mají jinou obsahovou strukturu. Základním prvkem této struktury je idea lítosti a milosrdenství. V Novém zákoně k této sémantické skupině, kterou používají hlavně Lukáš a Pavel, přibylo ještě slovo „oiktirmon“. Milosrdenství boží je v této terminologii pro člověka modelem k následování ve společenských vztazích: – Buďte milosrdní („oiktirmones“) jako je milosrdný („oiktirmon“) váš Otec. Základní význam slov v této skupině se zaměřuje na ideu lítosti, soucitu, milosrdenství. Když v listech sv. Pavla použijeme jako kritérium klasifikace textů, ve kterých se objevuje tento sémantický základ, subjekt milosrdenství, je možno tyto texty rozdělit na dvě skupiny:

1) Bůh jako subjekt milosrdenství; 2) člověk jako subjekt milosrdenství.

2.1.3 Sémantická skupina „SPLANCHNA – EÜSPLANCHNOS“

V řeckém nebiblickém prostředí se objevuje skupina slov „splanchna - eüsplanchnos“ nejčastěji ve formě „splanchna“. Význam tohoto slova se rychle a rozsáhle vyvíjel. Jednotlivé etapy vývoje a změny významu tohoto termínu je možno vidět takto:

1) vnitřnosti obětních zvířat; 2) obětní hostiny; 3) vnitřnosti člověka (tento význam se objevuje v 5. stol. před Kristem); 4) lůno matky – bedra; 5) dítě, které se rodí z lůna matky; 6) sídlo vášně (hněv, láska apod.); 7) srdce jako centrum osobních prožitků a pocitů. Sloveso „splanchnidzomai“, patřící do této terminologické skupiny, má dva významy: požívat vnitřnosti, věštit z vnitřností. V nebiblickém prostředí nemá žádný přenesený význam. Do sémantické skupiny „splanchna – splanchnidzomai“ patří také slova: „eusplanchnos – eusplagchnia“. První z nich označuje osobu se zdravými vnitřnostmi, druhé – dobré srdce, stálost, moc, energii. Sémantický základ „splannon – splanchnidzomai“ je v Septuagintě málo zastoupen, a jeho hebrejský ekvivalent je možno určit jen v několika případech. Nejčastěji hebrejské ekvivalenty vůbec neexistují nebo se jedná o knihy Starého zákona v řecké redakci. Význam této terminologické skupiny v rozsahu biblického jazyka se sice utvářel pod vlivem helénského prostředí, ale byl obohacen o vlastnost milosrdenství. Tuto terminologii využívá také helénský judaismus, zvláště v apokryfech, čímž rozvíjí a prohlubuje její obsah: Ve slově „splanchna“ se tu objevují následující nové nuance: vnitřnosti člověka jako sídlo pocitů, centrum lidských emocí a prožitků, hloubka a síla osobních prožitků, soucit a sídlo milosrdenství. Sloveso „splanchnidzomai“ pak vyjadřuje citové pohnutí, které nabádá

k aktivnímu milosrdenství, projevujícím se v činech. Judaismus zavádí do tohoto základu také nová slova: „eusplanchnos – eusplanchnia“. Vyjadřují ctnosti a etické chování, ve kterém převládá milosrdenství. Taktéž spojení termínu „splanchna“ s Bohem je novinkou. V této skupině však mizí původní významy, jako například idea vnitřnosti a oběti. Objevují se už jen ve spisech Josefa Flavia. V Novém zákoně se termín „splanchnidzomai“ objevuje ve třech Kristových podobnostech. Subjektem tohoto slovesa je pán nemilosrdného sluhu, milosrdný Samaritán a otec marnotratného syna. Toto sloveso je u zmíněných osob rozhodujícím motivem dobročinné činnosti. Nejčastěji je však subjektem slovesa „splanchnidzomai“ Kristus, který se zabývá lidskou bídou a spěchá na pomoc. Ježíšovo milosrdenství je motivem nakrmení pěti tisíc lidí, Kristus se slituje nad davem bez pastýře, nad matkou, která ztratila jediného syna a nad nemocnými. C. Spicq upřesňuje novozákonní smysl tohoto slovesa. Tvrdí, že vyjadřuje pocit hlubokého dojetí. Podstatné jméno splagchna se objevuje osmkrát v epistolách sv. Pavla ve významu sídla upřímné touhy po společenství s druhými, obrácení se k lidem. Je ekvivalentem slova -srdce- jakožto metafory vyjadřující vnitřní centrum člověka, které řídí projevy lásky. Termín „splanchna“ má význam: soucit, lítost a milosrdenství ve spojení se synonymy jako například ve spojení: „splanchna eleous“, „splanchna kai oiktirmoi“. Eusplanchnos se objevuje v Novém zákoně dvakrát: toto slovo má význam: milosrdný, dobročinný. Celkově je třeba říci, že sémantický základ „splanchna - splanchnidzomai“ má následující vlastnosti společné s terminologickou skupinou „éleos – eleó“ - idea vztahu; nerovnost stran; kritická situace subjektu milosrdenství; idea činu; spontánní náklonnost ke druhé osobě.

Do originálních aspektů skupiny slov „splanchna – splanchnidzomai“ je třeba zařadit: kladení důrazu na postoje; postoj milosrdenství je opačná k hněvu. Základní význam tohoto sémantického základu však spočívá v postoji náklonnosti k ostatním. Na tomto základním významu se opírá celé panorama aspektů.

2.2 Boží milosrdenství v Listech sv. Pavla jako spasitelný motiv

Když mluvíme o Božím milosrdenství jako o spasitelném motivu, máme na mysli jak pohnutky, které určují jeho vykupitelské dílo, tak i obsah milosrdenství. Pavel nazývá Boha - otcem milosrdenství. To pochází ze semitského obratu, který se vyskytuje v požehnání zvaném „Ahaba rabba“, kde je pojem milosrdenství vyjádřen slovem „rachamim“. V Novém zákoně se objevují podobné formulace: - Otec chvály - Otec světla - Otec duchů. V pojmu otcovství je obsažena idea zrození nebo původu. Bůh jako otec je tedy zdrojem, Stvořitelem

milosrdenství, chvály, světla. Další vlastnost charakteristická pro pojetí otce v Bibli je jeho velikost, moc, vláda, autorita. Bůh vládne celé historii i jednotlivým událostem. Vše na něm závisí. Bůh jako otec zjevuje svoje milosrdenství a disponuje jím zcela svobodně.

Milosrdenství Boha Otce je ve druhém listě Korint'ánům upřesněno v další části verše: „Pochválen buď Bůh a Otec našeho Pána Ježíše Krista, Otec milosrdenství a Bůh veškeré útěchy!“ (2 K 1,3). Otec milosrdenství je současně -Bohem veškeré útěchy-, kterou člověk zažívá v trápení. Bolestné zkušenosti a trápení člověka jsou podílem na utrpení Ježíše Krista a v důsledku vedou ke spáse.

Milosrdenství, které pochází od Boha, je určeno pro člověka, projevuje se v jeho posílení útěchou a vede ke spáse. Milosrdenství Boha je nevyčerpatelné, což vyjadřuje spojení: Bůh plný milosrdenství. Kontext tohoto spojení blíže vysvětluje smysl milosrdenství Božího i způsob, jakým se projevuje. Podle odborníků se zde objevuje výrazná narážka na křest. Text hovoří o spojení s Kristem ve smrti i ve zmrtvýchvstání, jehož výsledkem je nový život. Nejblíže výše uvedenému verši odpovídá text: „S Kristem jste byli ve křtu pohřbeni a spolu s ním také vzkříšeni vírou v Boha, jenž ho svou mocí vzkřísil z mrtvých. Když jste ještě byli mrtvi ve svých vinách a duchovně neobřezáni, probudil nás k životu spolu s ním a všechny viny nám odpustil.“ (Ko 2, 12-13). Oba dva texty používají tutéž terminologii, jako např.: prohřešky, spoluvzkříšení, spouoživení. Přitom se označení „sydzoopoieo“ objevuje v celém Novém zákoně pouze v těchto dvou textech. V souladu s textem Ko 2,12a se spojení s Kristem ve smrti i ve zmrtvýchvstání uskutečňuje ve křtu. Na křest tu ukazují obraty: byli jste spolu-vzkříšeni a spolu-oživení, které vyjadřují jednorázové historické činnosti. Mezi texty však existují rozdíly, tento připomíná moment křtu, kterému předchází akt víry, v Ef 2, 4 nn se však zmínka o křtu nevyskytuje. Pro autora tohoto listu je to už minulost. Adresáti byli mrtví kvůli svým prohřeškům, ale v současné době patří tento fakt již k minulosti, která pominula. Není tedy třeba se znovu ponořovat do Ježíšovy smrti, abychom dosáhli nového života. Oni již tímto novým životem žijí, jejich styl existence je křesťanský, mají podíl na spasitelném Božím díle. V této nové křesťanské existenci vidí autor listu Efezanům konkrétní realizaci Božího milosrdenství, které je neomezené, neboť Bůh je plný svého milosrdenství. Tímto spasitelným milosrdenstvím Boha disponuje Církev prostřednictvím křtu a má ho k dispozici neomezené množství. Svědectví autora listu Efezanům o Božím milosrdenství tudíž není jen teoretickým tvrzením, filozofickým zamyšlením, ale vlastní zkušeností samotného autora a původní Církev s Božím milosrdenstvím, i jeho bohatstvím ve svátosti křtu. Bohatství svého milosrdenství zjevuje tedy Bůh v Církvi, když povolává věrné nejen z řad Židů, ale i z řad pohanů. Pavel dělí lidstvo na dvě části: na Izrael a pohany. V Listě Římanům

9-11 Pavel konfrontuje milosrdenství Boha s jeho spravedlností na pozadí rozjímání o přijetí ospravedlnění pohany a jeho zavržení Izraelem. Pojmy: spravedlnost a ospravedlnění mají u Pavla soteriologický význam. Bůh ukazuje svou spravedlnost tím, že spasí člověka. Člověk, který se zapojil do spasitelného Božího díla a užívá jeho ovoce, je u Pavla nazýván ospravedlněným. V závěru Pavel tvrdí: Jako kdysi vy (tzn. pohané) jste byli neposlušní Bohu, nyní jste v důsledku jejich (tzn. Izraelců) neposlušnosti sami dosáhli milosrdenství, čímž se oni stali neposlušní vašemu milosrdenství, aby i oni dosáhli milosrdenství. Bůh dopustil, že se všichni stali neposlušnými, aby na všech projevil své milosrdenství. Podstatou spasitelného díla, jímž Bůh zajišťuje spásu člověka, změnu jeho situace a stylu existence je prostě Boží milosrdenství. Tento spasitelný čin Boha popisuje skupina slov: „eleos – eleoo“. Člověk není schopen si zasloužit spasitelné Boží milosrdenství, nemůže ho dosáhnout jakýmkoliv vlastním úsilím. Milosrdenství je zcela zadarmo a je nezávislé. Bůh disponuje svým milosrdenstvím svobodně a projevuje ho tomu, komu chce. Suverenitu Boha dobře znázorňuje obraz hrnčáře, který svobodně disponuje nádobím, které vyrobil. Srovnání hrnčáře s Bohem a hliněné nádoby s člověkem je dobře známou metaforou už ve Starém zákoně. V Římanům 9, 20nn není tato metafora dokonalá. Rozdělení nádob na ty, které mají být ve cti a ty zbavené cti není v žádném případě symbolem predeterminace lidí ke spáse nebo k ztracení. Pavlovi jde jen o potvrzení naprosté svobody Boha v nakládání s jeho milosrdenstvím.

S Boží svobodou projevů milosrdenství se pojí dva složité problémy dějin spásy, na pozadí izraelského odvržení nabídky spásy, konkrétně: 1) obvinění Boha z nespravedlnosti; 2) z nedodržování Smlouvy. Na první obvinění Pavel odpovídá textem: „Co tedy řekneme? Je Bůh nespravedlivý? Naprosto ne! Mojžíšovi řekl: 'Smiluji se, nad kým se smiluji, a slituji se, nad kým se slituji.' Nezáleží tedy na tom, kdo chce, ani na tom, kdo se namáhá, ale na Bohu, který se smilovává. Písmo přece říká faraónovi: 'Vyzdvihl jsem tě, abych na tobě ukázal svou moc a aby mé jméno bylo rozhlášeno po celé zemi.' Smilovává se tedy, nad kým chce, a koho chce, činí zatvrzelým. (Řím 9, 14 – 18), a to v návaznosti na příběh Mojžíše a exodus s Egypta. V těchto událostech byla faraónova zatvrzelost prostředkem, jak uskutečnit Boží plány. V Novém zákoně je zatvrzelost Izraele prostředkem, jak spasit pohany. Bůh si vyhrazuje právo projevovat milosrdenství. Boží milosrdenství tedy není možné hodnotit v kategoriích spravedlnosti. Druhý problém Pavel řeší v Řím 11, 25-32, kde tvrdí, že zbavení Izraele účasti na spasitelném díle není výsledkem Boží nespravedlnosti nebo jeho nemilosrdenství. Izrael si sám zavřel přístup k prospěchu ze spasení v důsledku své zatvrzelosti a neposlušnosti vůči Bohu. Boží milosrdenství je směřováno k člověku, který se nachází v situaci nouze, ze které není sám schopen se dostat. Barvitý obraz této beznadějně

situace kreslí apoštol v Řím 1, 18-2, 24 a 3, 9-20. Je to situace, která na člověka sesílá Boží hněv. Milosrdenství je tu tedy pojmem vůči hněvu protikladným.

V dopisech sv. Pavla je milosrdenství vztahem typu Bůh – člověk. Patří do sémantického pole takových pojmů jako láska (Ef 2, 4), milost (Řím 3, 21nn), spravedlnost (Řím 9-11). Je to opačný pojem vůči hněvu. Zdrojem a Stvořitelem milosrdenství je Bůh a jeho zásoby jsou nevyčerpatelné. Milosrdenství Boží obklopuje člověka, který se nachází v situaci hříchu, tedy duchovní nouze a vytrhává jej z tohoto rozpoložení, vnitřně jej transformuje, naplňuje novým životem a umožňuje mu nový styl bytí. Milosrdenství Boha, který s ním disponuje naprosto svobodně, je jediným spásným motivem člověka. Člověk nemá jinou možnost, jak překonat svoji duchovní nouzi.

Milosrdenstvím Božím disponuje Církev a člověk toto milosrdenství zakouší ve svátosti křtu a v „útěchách“, kterými Bůh Církev posiluje v nejrůznějších útrapách. Nejdůležitější vlastností milosrdenství Boha v Pavlově pojetí je jeho představení jako jediného spásného motivu a upozornění na možnost zakoušet milosrdenství Boha skrze Církev, zejména ve svátosti křtu.¹⁰

2.3 Realizace božího milosrdenství ve spasitelném díle Ježíše Krista

Milosrdenství Boha vůči člověku nachází konkrétní výraz v postavě a spasitelném díle Ježíše Krista: Neboť všichni zhřešili a jsou zbaveni Boží chvály, ale byli ospravedlněni nezištně z jeho milosti vykoupením (dia tes apolytroseos) a to (učiněným) v Ježíši Kristu (Řím 3, 23-24).

V tomto textu ospravedlnění učiněné v Ježíši Kristu- není motivováno přímo milosrdenstvím, nýbrž dvěma jinými pojmy: nezištností a milostí. Tyto pojmy však patří do sémantického pole milosrdenství. Zdůrazňují, že spasitelné dílo je nezaslouženým darem od Boha. Milost je sice synonymem k milosrdenství, ale je nesrovnatelně silnější a radikálnější než milosrdenství.

Ve Starém zákoně je milost definována prostřednictvím hnn. Základní význam tohoto slova je vyjádřen v následujících vlastnostech: být milostivý, být druhým nablízku, odpouštět, obdarovávat. V Novém zákonu je pojetí milosti prohloubeno a vrcholu rozvoje svého teologického obsahu dosahuje v epištolách sv. Pavla. Milosrdenství se setkává s pojmem milosti v rozsahu základních vlastností. Tou nejzákladnější vlastností je myšlenka odpuštění – nezištného, bez zásluh. Řím. 3, 23 jasně vyjmenovává situaci hříchu, kterou mění

¹⁰ Srov. ROMANIUK Kazimierz: List do Rzymian – Przekład z oryginału – komentarz PNT VI, in: Poznań – Warszawa (1987), 206-214.

ospravedlnění v důsledku milosti vykoupením (učiněným) v Ježíši Kristu-. Podobný smysl obsahuje „Ef 2, 8“: -Milostí totiž jste spaseni-. V těchto textech je milost čímsi víc než pouhou vlastností, charakterem konání Boha. Milost je synonymem moci Boha a celého Kristova spásitelného díla. Kristovo spásitelné dílo bylo v Řím. 3, 23 definováno jako vykoupění. A. Deissmann shledával v tomto pojmu podobnost se starověkou praxí vykoupění otroků.¹¹ Podle názoru U. Wilckense se pro to nezdá být důvod, poněvadž Pavel hovořící o osvobození otroků používá spíše termín „eleutheroun“, zatímco sémantický základ „lytrosis – lytroun – apolytrosis“ patří spíše do slovníku Septuaginty a je spojen s teologií exodu a vysvobození z egyptského otroctví nebo návratu z vyhnanství. Transpozicí exodu z Egyptu byla již v reinterpetaci Deuteroizajáše metafora odpuštění hříchů. Stejným směrem jde interpretace pojmu „apolytrosis“ v dopisech sv. Pavla. V některých textech Pavel jasně upřesňuje smysl tohoto pojmu a uvádí, že se jedná o odpuštění hříchů. K. Kertelege pak správně poukazuje na to, že ve stejném smyslu je třeba chápat „apolytrosis“ v Řím 3, 24-51. Ve vykoupění Ježíše Krista se tudíž projevuje milosrdenství Boha, který člověku odpouští hříchy.

Šířeji Kristovo spásitelné dílo ukazuje text: „Který sám sebe vydal za naše hříchy, aby nás vysvobodil z nynějšího zlého věku podle vůle našeho Boha a Otce.“ (Ga 1, 4). který aspekt odpuštění hříchů doplňuje novou vlastností. Touto novou vlastností je –vytrhnout nás ze současného špatného „eonu (aionos)“. „Eon“-, to je současný svět, realita, ve které konají síly zla, člověku nepřátelské. Používají tělesnou žádostivost, Zákon a hřích a vedou člověka ku smrti. Pojem milosrdenství Božího, jaký nalezl konkrétní výraz v postavě, životě a díle vykoupění učiněném skrze Ježíše má především duchovní, vnitřní význam. Vytrhává člověka ze stavu duchovní nouze. Autor pomíjí jiné aspekty, zejména pomoc v oblasti hmotné nouze. Co patří do rozsahu pojmu díla vykoupění, jaké zjevilo Boží milosrdenství? Už samotná postava Krista žijícího mezi lidmi je známkou mimořádného milosrdenství: Neboť Kristus se stal sluhou obřezaných pro odhalení spravedlnosti Boha a tím potvrzení slibů daných otcům, aby pohané skrze milosrdenství sobě projevené chválili Boha. Kulminačním bodem Kristova spásitelného díla byla jeho smrt na kříži a zmrtvýchvstání. Iniciátorem Kristova spásitelného díla je sice Bůh a jeho vůle, avšak Pavel pozoruje také aktivní spoluúčast Krista na díle vykoupění. V jeho soteriologii je možné rozlišit několik aspektů této spoluúčasti. O hodnotě spásitelné smrti Ježíše totiž rozhoduje ani ne tak samotný její fakt, jako motivy, pro které učinil toto dílo vykoupění.

¹¹ Srov. LICHT VOM OSTEN. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistisch – romischen Welt, in Tubingen, 1923.

Hlavním motivem je nepochybně poslušnost spasitelné vůli Otce. Celé spasitelné dílo zde Pavel nazývá -poslušností-. Poslušnost vůči vůli Otce neznamena, že splnil jen nějaký pokyn, ale spíše že vyšel vstříc přáním, vůli Otce. Dalším motivem Kristova spasitelného díla je podle Pavla jeho kenóze, o které hovoří dva texty: 2 K 8, 9 a Fp 2, 6-7“. Podle 2 K 8, 9 Kristus, který byl bohatý, se pro nás stal chudým, aby nás svou chudobou obohatil. Kristovo bohatství, to je jeho pozice v preexistenci, v jaké vystupoval způsobem hodným Božího Syna. Vzdát se této pozice apoštol nazývá chudobou. Vzdát se pozice náležící Bohu samozřejmě neznamena ztratit božství. Podobný význam má pojem kenóze v listě Filipským. Kristus nevyužil možnosti být rovný Bohu, nýbrž se vzdal sám sebe a vzal na sebe podobu sluhy. Třetím aspektem aktivní účasti Krista na spasitelném díle bylo jeho ponížení a pokora. Kristus ponížil sebe sama a stal se poslušným až do smrti, smrti na kříži. Podle D. Georgieho zde sloveso „tapeinoun“ znamená radikální omezení se na lidský styl existence a vědomé přijetí všech podmínek, nedokonalostí a omezení i utrpení, jaké s sebou nese.

Slovesu „tapeinoun“ ve Fp 2, 8 odpovídá sloveso „ptochein“ v 2 K 8, 9. Kristus se zbavil všeho lesku a bohatství ve chvíli, kdy přijal lidskou přirozenost, sešel zcela do hlubin lidské bídy, přijal nejen lidský styl života, nýbrž také jeho veškeré následky až do toho nejhanebnějšího způsobu smrti a učinil tak kvůli člověku. Nejradičálněji Pavel vyjádřil dobrovolné přijetí spasitelného díla Kristem ve formulaci: „Ale Kristus nás vykoupil z kletby zákona tím, že za nás vzal prokletí na sebe, neboť je psáno: 'Proklet je každý, kdo visí na dřevě.' že Ježíš, aby nás spasil stal se za nás prokletím.“ (Ga 3, 13). Tato formulace vyjadřuje přijetí lidské přirozenosti Kristem a ideu jeho úplné solidarity s člověkem, na kterém tíží hřích a prokletí, tedy člověkem žijícím v nepřízni a v konfliktu s Bohem. Kristus dobrovolně zaujal naše místo, vzal na sebe toto prokletí, aby nás od něj osvobodil. Aktivní spoluúčast Krista na spasitelné iniciativě Boha Otce není u Pavla nikde motivována milosrdenstvím, nýbrž spíše láskou Krista. K. Romaniuk řadí tyto tři texty mezi klasické texty, které hovoří o Kristově spasitelné lásce. Jsou to: Řím 8, 34-37; 2 K 5, 14 a Ef 3, 19. K těmto textům připojuje soteriologickou formulaci: Kristus si nás zamiloval a vydal za nás sebe samého. Pojem lásky tudíž patří do stejného sémantického pole jako milosrdenství a v Novém zákoně skýtá výhradně náboženské aspekty. Milosrdenství je jakoby praktickým vyjádřením lásky, je její konkretizací. Láska je tudíž ve vztahu k milosrdenství pojmem nadřazeným. Pavlova analýza motivů úplné angažovanosti a podílu Krista na spasitelném díle Boha v Ježíši Kristu vycházela především ze zkušeností rané Církvě. Za klasický text je z tohoto hlediska možné

považovat Řím 3, 23-25. V tomto textu jsou charakteristické dva pojmy: „hilasterion a haima“. První termín se v Novém zákoně vyskytuje pouze v Řím 3, 25 a Žd 9, 5.

V Septuagintě se jedná o ekvivalent hebrejského „kapporet“, což označuje horní část pokrývající archu úmluvy, která byla při obřadech smírné oběti skrápěna krví obětních zvířat. Mezi vědci stále panují kontroverze, v jakém smyslu Pavel používá tohoto označení v Řím 3, 25. Jedni jsou toho názoru, že Ježíš jakožto „hilasterion“ je -místem-, na němž byla dokonána oběť smírná pro Otce. Pro jiné exegety je tento názor těžko přijatelný, proto zde hledají jiný význam slova „hilasterion“ a vykládají je jako oběť smírná. Termín „haima“ se ve vztahu ke Kristovi v epištolách sv. Pavla sice několikrát vyskytuje, ale patří spíše k méně používaným. Kristovu spasitelnou oběť označuje spíše jako kříž. Originalita označení „hilasterion a haima v Řím 3, 25“ nasvědčuje tomu, že Pavel zde využil dřívější liturgickou tradici, kterou by bylo třeba hledat v rané židokřesťanské obci. Křesťanská komunita prožívala stále znovu Kristovu oběť smírnou při slavení Eucharistie. Slavení Eucharistie bylo pro Církev živoucím prožitkem božího milosrdenství ve spasitelném díle Ježíše Krista. Kristus je prostředníkem a nástrojem milosrdenství ve vztahu Bůh – člověk. V dopisech sv. Pavla je tento vztah kristocentrické povahy. Ježíš Kristus je jedinou cestou či kanálem, skrze nějž Bůh směřuje své spasitelné milosrdenství k člověku. Neexistuje jiná cesta ani jiný prostředník. Kristus naplňuje toto prostřednictví s plným nasazením, jehož vyvrcholením byla smrt na kříži. Veškeré toto nasazení však Pavel označuje nikoliv jako milosrdenství, ale jako lásku, jejíž konkretizaci milosrdenství představuje.¹²

2.4 Milosrdenství jako vlastnost nové křesťanské existence

V listě k Římanům Pavel konstatuje, že se všichni lidé v důsledku hříchů ocitli v situaci konfliktu s Bohem (Řím 3, 9 – 20) a zasluhují si boží hněv (Řím 1,18 nn). Boží milosrdenství, které se projevilo ve spasitelném díle Ježíše Krista, člověka z této pozice vyvádí:

Bůh nám projevuje svou lásku tím, že za nás Kristus zemřel, když jsme ještě byli hříšníky. Zkušenost nové existence jakožto konkrétního důkazu božího milosrdenství nachází odraz v životě a postojích křesťana. Projevuje se nejprve uctíváním Boha pohany - za milosrdenství prokázané ve spasitelném díle Ježíše Krista, který se stal služebníkem

¹² Srov. SZYMANEK Edward: List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – Komentarz (PNT VI), in: Poznań – Warszawa (1978), 74-76.

obřezaných, aby prokázal Boží věrnost a potvrdil tak sliby dané otcům. Spojení pojmů: „aletheia a eleos“ připomíná hebrejskou formulaci „chesed we emet“, která vyjadřuje specifický odstín milosrdenství ve vztahu Bůh – člověk, jmenovitě neustálou připravenost Boha poskytnout lidem pomoc. Připravenost, kterou Bůh projevuje konkrétními činy. Jedná se o důsledek Boží úmluvy s vyvoleným národem. Boží jednání je vždy stálé a jisté, s jeho péčí lze vždy počítat. Tyto atributy božího spásného jednání Pavel nyní rozšiřuje i na pohany. Boží milosrdenství vůči pohanům má v mnohem větší míře charakter nezaslouženého daru a milosti, jelikož nevychází ze záruk úmluvy. O to větší důvod k vděčnosti za účast v díle vykoupení mají pohané. Vděčnost vyjadřuje sloveso slavit a jeho varianty, které se vyskytují ve Starém zákoně: „eksomologeisthai, psallein, eufraïnesthai, ainein, epainein, elpidzein“. Tato slova patří do stejného sémantického pole a ukazují různé nuance slavení Boha. Množství terminologie tohoto typu ukazuje na to, že byla liturgie považována za nejvhodnější místo pro vzpomínání a prožívání božího spasitelného díla v Ježíši Kristu a nadšeného vyjadřování vděčnosti a radosti slavením Boha. Boží milosrdenství je následně parenetickým motivem, který představuje odůvodnění postoje obětování a oběti: „Vybízím vás, bratři, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe přinášeli jako živou, svatou, Bohu milou oběť; to ať je vaše pravá bohoslužba. A nepřizpůsobujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé“ (Řím 12, 1-2) . Slovo „oun“ (tedy) ukazuje na skutečnost, že v tomto verši byly vyvozeny závěry z předchozího textu. Pavel tedy přechází od indikativu k imperativu. Text ten Řím 12, 1 spojuje s předchozím kontextem idea božího milosrdenství v Řím 11, 30-32, ačkoliv je terminologicky vyjádřena jinak. Bůh tedy projevil své milosrdenství ve spasitelném díle a člověk na toto odpovídá svým životem ve formě oběti. Pavel zde použil liturgickou terminologii: „thysia a latreia“. Charakteristické zde je použití slovesa „paristemi“ ve významu: představení, prokázání, obětování. Podle K. Romaniuka je význam tohoto slovesa nejčastěji kultický, a to jak v helénistické, tak v biblické literatuře. Za pozornost stojí použití tohoto slovesa v kontextu křtu. „Paristemi“ zde označuje parenetické důsledky, vyplývající z přijetí křtu. Podobný význam má toto sloveso v Řím 12, 1. Praktickým důsledkem získání božího milosrdenství by mělo být obětování těla. Tělo zde Pavel označuje termínem „soma“. V Pavlově antropologii toto slovo ukazuje nejen na samotnou tělesnost, ale na celou osobu člověka, subjekt lidského konání a veškeré aktivity. V tomto smyslu je tělo místem a nástrojem oběti, kterou člověk přináší Bohu. Oběť, kterou přináší vykoupěný člověk celou svou osobou, má tři atributy: je živoucí, svatá a bohulibá. První atribut lze chápat jako důsledek křtu a křesťanova přechodu od smrti k životu. V okamžiku křtu křesťan umírá pro

hřích a dále žije pro Boha. Tento nový způsob existence představuje životní styl, jehož směr určuje Duch svatý: ti, kteří žijí podle Ducha, spějí k tomu, co chce Duch. Živoucí oběť znamená využívat v životě všech možností rozvoje nové existence, které plynou z moci a podnětů Ducha svatého, který je přítomen v srdci pokřtěného člověka. Druhý atribut: svatý, charakterizuje veškeré křesťanovo konání, nejen jako morálně dokonalé, ale spíše v souladu s nezákladnějším významem slova svatý, „(hagios)“ – jako: jiný, odlišující se od obvyklého, přesahující do oblasti transcendence, zcela patřící Bohu. Bohulibá „(euareston)“ je taková oběť, v níž se naplňuje vůle boží – je to každý čin, který se líbí Bohu. Oběť tohoto druhu Pavel označuje jako logiku „latreia“. V této formulaci je pro vědce nejproblematictější význam slova „logikós“. Tento termín se vyskytuje v Novém zákoně kromě Řím jen u v Prvím Listě Petřův v druhé kapitole jakožto atribut pravého mléka, tj. božího slova a jeho autentické, nefalšované pravdy. V kontextu 1 P 2, 2 označení „logikós“ je blízké „pneumatikos“ u 1 P 2, 5 a proto jej lze nejuvýstižněji přeložit jako duchovní. V Septuagintě se „logikós“ nevyskytuje. S tímto termínem se však můžeme setkat v řecké literatuře v kultovním významu, kde označuje oběti přinášené se zapojením celé mysli a co nejdokonalějšího morálního postoje. Odpověď na boží milosrdenství představuje dokonalý a nepřetržitý liturgický kult, prováděný se zapojením celé mysli, srdce a těla. Vyjádřením tohoto kultu je vysoká úroveň křesťanské etiky, jejíž podrobné aspekty ukazuje Pavel v následujícím kontextu. Pavlova pareneze následně přikazuje milosrdenství ve vztahu člověk – člověk. Projevování milosrdenství by mělo být spojeno s postojem radosti a duševní pohody: kdo koná milosrdenství, ať tak koná s duševní pohodou. V tomto pojetí představuje milosrdenství především čin. Pavel však blíže neurčuje předmět tohoto konání, proto je třeba je chápat obecněji. Tento text je originální tím, že řadí milosrdenství mezi charismata. Charismatickou vlastností zde je duševní pohoda a radost, a tedy spontánní a dobrovolné zapojení do milosrdenství, nikoliv z vypočítavosti, donucení nebo s naříkáním. Ve Fp 2, 1 a Kol 3, 12“ milosrdenství ve společenských vztazích vyjadřuje označení skládající se ze slov: „splağchna a oiktirmós“. „Ve Fp 2, 1 se spojení „splağchna kał oiktirmói“ vyskytuje spolu se třemi dalšími: napomenutí v Kristu, nabádání (přesvědčování) v lásce, společenství Ducha. Všechny tyto pojmy vyjadřují horoucí výzvu k ideální jednotě, která by se měla vyznačovat totožným smýšlením, totožnou láskou a společným duchem. Pojem zahrnuje dvě slova, která jsou synonymy pojmu milosrdenství a v jazyce Nového zákona mají mnoho společných vlastností, které spolu relativně hraničí. Jejich spojení v jeden pojem vyjadřuje zesílení významu milosrdenství. Překladaelé tohoto textu vyjadřují tento pojem různými způsoby: srdečný soucit, srdečné milosrdenství a soucit, srdečná láska a milosrdenství, srdečná náklonnost a

milosrdenství. Navrhované překlady ukazují na to, že vědci chápou tento pojem ve významu velmi vřelé srdečnosti a hlubokého vcítění do duše a srdce druhého, s nímž danou osobu pojí pouta komunitního společenství. V Ko 3, 12 slova „splanchna“ a „oiktirmós“ tvoří ve spojení lehce modifikovanou formulaci: „splanchna oiktirmou“, která figuruje vedle dobroty, pokory, tichosti, trpělivosti, snášení bližních a odpouštění. To všechno jsou ctnosti charakterizující křesťana, který v důsledku křtu přijal nový styl existence. „Splanchna oiktirmou“ exegeté překládají jako: srdečné milosrdenství, vnitřní milosrdenství, upřímné milosrdenství. Překladaelé se různým způsobem pokoušejí vyjádřit vnitřní povahu tohoto milosrdenství a hlubokou angažovanost do záležitostí jiných lidí, která je s ním spojena. Formulace „splanchna oiktirmou“ připomíná „splanchna eicous“, vyjadřující boží milosrdenství. Obraz získávání těchto ctností označuje dynamický rozvoj nového člověka o pokrok v sebezdokonalování k božimu obrazu. Takto hluboké milosrdenství je nejen odpovědí na velkou lásku a vyvolení ze strany Boha, ale také následováním božího milosrdenství. Ve Fp 1,8 Pavel používá také formulaci označující hluboce účastné milosrdenství: „Bůh je mi svědkem, jak po vás všech vroucně toužím v Kristu Ježíši.“ Srozumitelnější by možná byla formulace: srdcem Ježíše Krista, avšak srdce v Bibli méně vyjadřuje city nežli slovo „splanchna“. Apoštol chtěl použít nejsilnější slovo, aby vyjádřil celou škálu nejhlubších a nejjemnějších citů vůči adresátům a pro tento účel se nejlépe hodilo slovo „splanchna“.¹³ Význam tohoto milosrdenství upřesňuje genitiv „Christou Iesou“. Apoštol tím chtěl říci, že v jeho milosrdenství nebo spíše v hluboké srdečnosti a soucitu k Filipským se odráží láska samotného Krista. Toto je v souladu s Pavlovou mystikou a jeho přesvědčením, že křesťan sjednocený s Ježíšem žije nejen Kristovým životem, ale i jeho city: žiji tedy již ne já, ale žije ve mně Kristus. Křesťan tedy nejen napodobuje Kristovo milosrdenství, ale především vyvozuje veškeré reálné důsledky ze skutečnosti, že je sjednocen s Kristem. Tyto důsledky propůjčují nový styl parenezi, charakteristické pro křesťanskou existenci. Označení „splanchna“ Pavel používá ještě v 2 K 6, 12; 7, 15“ a „Fp 7, 12. 20“. Zpravidla se překládá jako srdce nebo láska. „Splanchna“ se zde vyskytuje v kontextu, kde je řeč o přívětivosti, lásce, dobrotě a přívětivém, velkomyslném přijetí. V tomto kontextu slova: srdce a láska nevyjadřují celou škálu těchto bratrských citů, které chtěl Pavel vyjádřit pomocí pojmu „splanchna“. Jedná se zde o výjimečně hlubokou srdečnost, kterou nelze jednoznačně vyjádřit v terminologii novodobých jazyků. Milosrdenství, které se projevilo ve spasitelném díle Ježíše Krista, radikálně mění křesťanův život a styl existence. Křesťan zakouší toto

¹³ Srov. CZERSKI Janusz: Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu, in: Roczniki Teologiczne – Kanoniczne, KUL 14 (1967), 67-69.

milosrdenství ve křtu a liturgii Církve, a odpověď vyjadřuje ve vztazích: náboženských a sociálních. Na boží milosrdenství odpovídá Bohu skrze Krista v aktu dobrořečení a skrze život připomínající neustálý liturgický kult, který se projevuje vysokou úrovní etiky prostoupené obětí a obětováním. Ve společenských vztazích je odpovědí na boží milosrdenství v Ježíši Kristu vzájemná a hluboká srdečnost, prostupující celou emocionální sféru aktivit křesťana – schopnost vcítění a soucítění, velkomyslné odpuštění, obzvláště podstatné v rámci ekleziálního společenství. Motivem, který takovýto postoj odůvodňuje, je nejen následování Boha, ale především reálné změny v osobě křesťana, který se skrze křest stává novým člověkem a žije již rytmem života samotného Krista. City a činy člověka, který se sjednotil s Kristem, představují postoje Krista žijícího v člověku. V tomto vyjádření získává milosrdenství u Pavla nejhlubší kristologickou motivaci.¹⁴

2.5 Idea Božího milosrdenství v Listech svatého Pavla na základě dvanácté kapitoly Listu sv. Pavla Římanům

2.5.1 Místo a doba vzniku Listu sv. Pavla Římanům

Mezi listy sv. Pavla vyniká, ne tak svým obsahem, ale celkovou kompozicí a širokým záběrem výkladu, list Římanům. Má mnoho společného s listem Galátanům: v obou je hlavním tématem idea ospravedlnění. Zatímco však list Galátanům vznikl, aby zabránil doktrinálním bojům, které hrozily tím, že část církví odpadne k judaizmu, a jeho polemický tón zabarvuje apoštolovy specifické vývody, za listem Římanům se neskrývá žádná obava o osud římských křesťanů, není cítit žádné bezprostředně hrozící nebezpečí. Apoštol se ještě jednou vrací k již zmiňovanému tématu, ale teď už klidným tónem, opřený o daleko širší základy než doposud, aby popsal nejzávažnější problém jím hlásaného učení. List je adresován církvi, kterou Pavel nezaložil a jejíž problémy mohl znát díky vyprávění Akvily a Prisily. Hypotéza o napsání Listu Římanům v Korintu ke konci Pavlovy třetí misijní cesty je obecně přijímaná. Samozřejmě nepanuje v této otázce mezi vědci úplná jistota a shoda, ale různá kritéria hovoří pro tuto hypotézu. Pavel svěruje List diákonce Foibé z církve v Kenchrejích, jež byly přístavem Korintu. Byla to ona, kdo list pravděpodobně zavezl do Říma. Apoštol prohlašuje, že je na cestě do Jeruzaléma, aby tam odvezl dary. Z korespondence s korintskou církví víme, že tam měly být shromážděny dary z celé

¹⁴ Srov. CZERSKI Janusz: *Milosierdzie w Listach św. Pawła*, in: *Studia Teologiczne – Historyczne Śląska Opolskiego* 13 (1992), 13-29.

Makedonie a Achaje a že v Korintu Pavel čekal na jaro, které umožňovalo začátek cestování po moři. Toto jsou argumenty pro Korint jako místo vzniku Listu. Doba napsání byla také předmětem sporů. Předpokládáme pobyt v Korintu poté, co apoštol prošel Makedonií a Achají cestou do Jeruzaléma na závěr třetí cesty. Většina badatelů určuje dobu vzniku na přelom let 57/58, ačkoliv K. Romaniuk tentýž pobyt v Korintu datuje na rok 56. Samozřejmě to není věc až tak závažná a nová bádání mohou tyto názory korigovat.

2.5.2 Adresáti

Milionové město, jakým bylo hlavní město impéria, bylo obýváno převážně pohany, ačkoliv zde existovaly také četné skupiny Židů. Počátky církve v Římě přesně neznáme. Od druhého století existuje přesvědčení o pobytu sv. Petra v Římě od roku 42, ale setkáváme se s ním ještě později v Jeruzalémě a Antiochii. Je to možné, pokud po prvním pobytu přišla přestávka. V době, kdy psal Pavel List Římanům, nebyl pravděpodobně Petr v Římě. Suetonius se zmiňuje o vyhnání Židů z Říma za císaře Claudia, o čemž čteme také ve Skutcích Apoštolů. Příčinou vyhnání byly rozruchy, které mezi Židy způsobil rozvoj křesťanství. Proto Suetonius připisuje Kristu, že vzbuzoval nepokoje. Křesťanství v Římě tedy přežilo mezi obrácenými z pohanství, později, když se situace uklidnila, se navraceli křesťané obrácení ze židovství. Adresáty listu jsou tedy jedni i druzí. Pavel se vyjadřuje k neshodám, které panovaly mezi obrácenými z pohanství a obrácenými z judaizmu. Pro jedny i druhé má odpovídající poučení.¹⁵

2.5.3 Boží milosrdenství jako výchozí bod

V kapitole 12 Listu k Římanům sv. Pavel ukazuje význam Božího působení (o kterém psal v kap. 1–11) pro morální život křesťanů. Výraz "pro Boží milosrdenství" říká, že fundamentem apoštolského apelu na odevzdání se Bohu jako oběť je milosrdenství Boží. Z čistě gramatického hlediska můžeme ta slova spojit se slovesem "prosím" (prosím pro Boží milosrdenství), nebo také se samotným obsahem prosby ("abyste sebe přinášeli pro Boží milosrdenství"). V prvním případě by byl motivací Pavlovy výzvy k "duchovní" službě milosrdný charakter Božího působení na celé lidstvo, který apoštol právě znovu připomněl svým posluchačům (srov. zvláště 11,30-32), a křesťanská morálka by se jevila jako odpověď na milosrdenství. Ve druhém případě by však křesťanské "přinášení se jako oběť" bylo důsledkem a jako takové dalším důkazem Božího milosrdenství, protože by to ani ne tak

¹⁵ Srov. JELONEK Tomasz: Święty Paweł i Jego listy, in: Krakowski Zespół Biblistów, Kraków (1992) 3-10.

motivovalo křesťana k osobnímu morálnímu snažení, nýbrž bylo by to jeho prapříčinou. Motivace i prapříčina se zdají na první pohled být alternativami, které se navzájem vylučují. Jejich obsah je obvykle vědomě ambivalentní. Paralelní výrazy ve verších 1,3 a 6 se zdají napovídat, že apoštol nejen nevyklučuje žádnou z obou interpretací, nýbrž vidí je jako komplementární. Nakonec totiž, užijeme-li jeho vlastních slov, "...je to Bůh, který ve vás působí, že chcete i činíte, co se mu líbí" (Fp 2,13). Připomenutí něžné mateřské lásky Boha jako motivace a síly vedoucí k morálnímu životu křesťanů na samém začátku etické části listu má neobyčejně zásadní význam pro pochopení morální nauky sv. Pavla. Apoštol národů tím podtrhuje úzký vztah mezi tím, co mají křesťané činit, a tím, co pro ně sám Bůh učinil. Jinými slovy, říká, že křesťanská morálka je pouze důsledkem vykoupení, které učinil Bůh, a odpovědí na něj, a jako taková je svědectvím o síle evangelia. Nejsou to tedy nakonec křesťané, kdo způsobuje, že evangelium přetváří jejich život, nýbrž Bůh, který projevuje milosrdenství. A protože je Bůh "příčinou touhy i činů", život věřících není svědectvím jejich vlastních schopností, nýbrž důkazem a tím i svědectvím o moci evangelia.¹⁶

2.5.4 "Duchovní" služba jako adekvátní odpověď na boží milosrdenství (V. I)

Apoštolova výzva, abychom se přinášeli jako oběť na základě Božího milosrdenství, není racionální a suchou informací o našich povinnostech, ale apelem plným osobní angažovanosti. Sloveso „parakaleo“, kterým sv. Pavel začíná tuto výzvu, je ze sémantického hlediska velmi bohaté: vybízet, vyzývat, prosit o pomoc, těšit. Jeho aspekty v porovnání s více moralizujícími aspekty, které s sebou nese sloveso „paraineo“, dodává Pavlovu apelu specifické teologické i osobité barevnosti. K čemu konkrétně vede odpověď, k jaké vyzývá římské křesťany způsobem tak bratrským, a současně takovým, který nelze opominout, protože se odvolává na moc milosrdné lásky. Apoštolova formulace je zároveň lapidární a sugestivní: "přinášet samy sebe jako živou oběť", odevzdat se Bohu jako oběť z vlastního života. Říkáme "přinášet se, odevzdat se", neboť takový je nejpravděpodobnější význam řeckého výrazu, jež by měl v doslovném překladu znít: "dát svá těla za oběť". „Soma“ se může sice v řeckém jazyce vztahovat jen na tělo ve fyzickém smyslu, avšak v Pavlově díle má poněkud specifický význam. Nikdy totiž neznamená tělo jako protiklad ducha, ale popisuje celého člověka v jeho vztahu ke světu i k ostatním. "Přinášet Bohu svá těla" v Řím 12,1 znamená tedy nikoliv dát Bohu nějakou část nás samých, tím méně něco našeho, nýbrž

¹⁶ Srov. ROMANIUK Kazimierz: Święty Paweł – życie i dzieło, in: Księgarnia św. Jacka, Katowice (1995) 65-68.

odevzdat mu sebe celého. Věřící se podle Řím 12,1 mají nejen cele odevzdat Bohu, nýbrž dát se Mu za oběť. Tři přídavná jména precizují blíže povahu této oběti: má být živá, svatá, Bohu milá. Oběť má být svatá, tj. vyňatá ze sféry profanum a přenesená do sféry sacrum. Jinými slovy, má od této chvíle náležet úplně a výlučně Bohu. Oběť má být také Bohu milá, to znamená zcela v souladu s Jeho vůlí. Říká se, že v Řím 12,1 je oběť jest "živá" nejen proto, že nepodléhá rituální smrti, ale především proto, že má v sobě život, který dostala jako transfuzi od Zmrtvýchvstalého, život, který v osmé kapitole Listu Apoštol definuje jako to, co pochází z Ducha, který v nás přebývá. Po třech přívlastcích, které určují charakter oběti, Apoštol dodává ještě jednu formulaci "to ať je vaše pravá bohoslužba". Zde užitý termín „latreia“ je dalším výrazem pro oběť. Vyjadřuje akt kultu, který je v našem textu doplněn pomocí dosti diskutovaného adjektiva logický. Navrhujeme pro něj následující významy: vnitřní akt na rozdíl od vnějšího rituálu, rozumný na rozdíl od mechanického a rutinního, hodný rozumných bytostí, skládaný v Duchu, a tedy duchovní. Na druhou stranu v Řím 1, 9 sv. Pavel popisuje vlastní vztah k Bohu slovy „latreuo en to pneumatí“, jestliže tedy, místo aby mluvil o službě v duchu rovněž v případě jiných křesťanů, jim vyhrazuje službu "logickou", musí k tomu mít nějaký důvod. Sám aspekt duchovnosti či rozumnosti nedodává křesťanské oběti žádné specifické zabarvení. Polemika s pouhým mechanickým a čistě vnějším chápáním obětí byla totiž nejen stálým předmětem kritiky starozákonního kultu ze strany proroků, nýbrž setkáváme se s ní i mezi stoiky a ve starověkém mysticismu. V tom kontextu se zdá být mnohem pravděpodobnější, že výběr přívlastku "logický" byl diktován faktem, že v bezprostředně předtím jdoucím úryvku Apoštol zpívá hymnus nadšení a velebení Božího rozumu a jeho činů, pro nás neproniknutelných. V tom smyslu má být liturgie našeho života rozumná nejen v přirozeném významu slova, tj. odpovídající naší rozumné přirozenosti a nikoliv bezmyšlenkovitá, nýbrž také rozumná ve smyslu shodnosti s rozumem Božím. Měla by v posledním účtování vyplývat ze stále většího chápání a stále větší blízkosti s Tím, jehož neprobádané hlubiny jsou stálou výzvou pro naši modlitbu a pro náš křesťanský život. Pro takové chápání "logičnosti" křesťanské liturgie života mluví rovněž fakt, že díky své pozici na začátku nové sekce listu reprezentuje výraz "pro milosrdenství Boží" jakoby autorovo závěrečné shrnutí toho, co v něm dosud Pavel napsal. Boží milosrdenství v činu. Řím 12,1 není však prvním pokusem apoštola o syntézu jeho myšlenek. Na závěr některých etap své prezentace evangelia Boží moci již formuloval několik shrnutí svých rozjímání, která, což je důležité, nemohl vyjádřit jinak než nejvznešenějšími literárními formami – hymny a rétorickými figurami, které nejlépe podtrhují, jak v nich předávané pravdy překračují lidská očekávání a možnosti chápání (paradox a nadsázka). Rétorika paradoxu a nadsázky totiž

charakterizuje stejně tak vznešenou prózu v Řím 8,31-39, jakož i hymnus v Řím 11,33-36, v obou případech vyjadřují nadšení apoštola nad cestami milosrdenství, jež jsou lidské mysli neproniknutelné, a jeho úžas nad tím, nakolik toto milosrdenství překračuje kategorie lidského myšlení a konání. V Řím 12,1 se apoštol odvolává na Boží milosrdenství jako fundament své parakleze a vyzývá věřící nejen k tomu, aby byl jejich život svědectvím o Božím milosrdenství a odpovědí na ně, ale také aby to byla odpověď na tu formu milosrdenství, jaká se zjevuje v paradoxním, ohromujícím přebytkem a také v rámci lidského myšlení zcela nepochopitelným a neospravedlnitelným Božím působením a nakládáním vůči lidstvu. "Logičnost" křesťanského života jako služby Bohu by měla v takovém případě mít za výchozí bod nikoliv rozumnost lidské přirozenosti, ani ne materiální či čistě vnější charakter starozákonního či pohanského kultu, nýbrž logiku Božího milosrdenství, která překračuje naše chápání. Podobně jako ono bude i život křesťana paradoxní, s příchutí nadsázky, nepochopitelný a nevysvětlitelný v rámci pouhé lidské moudrosti. Verš 2, k němuž se zde dostáváme, se svou výzvou k nonkonformizmu a obnově smýšlení zdá dodatečně potvrzovat takovéto chápání "logičnosti".

2.5.5 Služba s obnoveným smýšlením (v.2)

Římanům 12,2 se skládá ze dvou imperativů, které k předchozí výzvě k odevzdání celého života Bohu jako oběti přidávají povinnost určitého chování ve vztahu ke světu a také povinnost proměnění a obnovení nás samých. Přesně řečeno, negativními termíny se zde křesťanům radí, aby nebyli konformní ve vztahu k tomuto světu, pozitivně jsou pak vyzváni, aby dovolili dát se proměnit skrze obnovu mysli, a to vše proto, aby uměli poznat vůli Boží, tj. "to, co je dobré, Bohu milé a dokonalé". Oba imperativy jsou v přítomném čase. V případě zákazu apoštol vyzývá k odmítnutí konformizmu, avšak pozitivním vyjádřením nakazuje neustále pokračovat v procesu proměny. Pasivní forma druhého imperativu neneguje zodpovědnost křesťana, avšak zdůrazňuje, že ona transformace je dílem Boha, nebo ještě přesněji Ducha Božího. Tato identifikace původce procesu naší vnitřní proměny s Duchem se opírá o fakt, že v Řím 12,2 dochází k proměně skrze obnovu mysli. Právě Duch dovoluje křesťanovi sloužit "nově". Na preciznější charakteristiku "tohoto světa" a spolu s tím na konkrétní rady ohledně formy, jakou bude mít přijmout křesťanský nonkonformizmus, si čtenáři listu budou muset ještě počkat. Celý morální vývod následující po těchto verších je toho ilustrací. To Bůh ve svém milosrdenství je totiž prvním Nonkonformistou; křesťanský

nonkonformismus je pouze důsledkem a "logickou" odpovědí na Jeho milosrdenství, jehož forma je mimo chápání "tohoto světa".

Verš 1 je prosycen kultickou terminologií. Jejím účelem je podtrhnout celkový a výlučný charakter odevzdání se Bohu k dispozici, k čemuž byl povolán každý věřící. Celý jeho život má být jakoby obětí složenou na oltáři, vyňatou ze sféry profanum a zcela ponořenou do sacrum. Zůstává však otázkou, co má ono obecné "bytí živou obětí" znamenat v konkrétním životě. Podobný postřeh na téma obecného charakteru Pavlovy výzvy se vztahuje rovněž k imperativům verše druhého a do jeho popisu vůle Boží jako "toho, co je dobré, Bohu milé a dokonalé". V obou verších máme tady do činění s druhem úvodu či představením problému, jehož upřesnění a podrobná aplikace přijde později. To znamená, že Řím 12,1-2 představuje tezi, k jejímuž zdůvodnění a rozvinutí dojde v následujícím „probatio“.¹⁷

2.5.6 Ambice „podle obdarování“ (vv. 3-8)

Druhá část úryvku představuje první konkrétní příklad totálního odevzdání se křesťana Bohu, a rovněž první konkrétní aplikaci principu nonkonformizmu ve vztahu k "tomuto světu". Verš 3 podobně jako verš 1 začíná výzvou. Je adresovaný každému jednotlivému členu křesťanského společenství, nejen těm, kteří by se v dané sféře mohli dopouštět zneužití. S celou apoštolskou autoritou Pavel vyzývá křesťany, aby si o sobě nemysleli příliš mnoho, ale smýšleli střízlivě. Mnozí komentátoři interpretují tuto slovní hříčku jako zákaz příliš vysokého cenění sebe samých. Jde tu tedy především o to, abychom nežádali příliš mnoho, abychom byli umírnění v osobních ambicích. Princip oné umírněnosti v osobních cílech upřesňuje konec verše: "podle toho, jakou míru víry udělil každému Bůh".

¹⁷ Srov. DABROWSKI Eugeniusz: Święty Paweł – życie i pisma, in: Pallottinum, Poznań (1950) 183 – 197.

2.5.7 Pro společné dobro (vv. 4-8)

Verše 4–5 slouží jako odůvodnění Pavlovy výzvy, abychom míru osobních ambicí a cílů omezili na to, co Bůh každému udělil. Apoštol začíná toto zdůvodnění metaforou těla s mnoha údy, z nichž každý má svou rozdílnou funkci. Verše 6–8, spolu se seznamem charismat, který obsahují, popisují různorodé činnosti jednotlivých údů těla. Charismata, podobně jako činnosti, jsou různá. Namísto vyčerpávajícího seznamu v Řím 12,6b-8 Apoštol prezentuje pouze výběr charismat, v němž výrazně preferuje ta, která představují dary užitečné pro službu druhým a celému společenství. Lehce si můžeme všimnout, že sám soupis charismat je zkonstruován tak, aby vynikl přechod od různých jednotlivých darů, které dostali jednotliví členové, ke čtosti společné všem křesťanům: k lásce, která je zmíněna bezprostředně po tomto úryvku (v. 9), a jejímuž popisu Apoštol obětuje celý zbytek 12. kapitoly. Mimo tento případ však jasně vidíme, že se vyhýbá hierarchizaci jednotlivých charismat. Z jedné strany by to nebylo nutné, protože se nezdá, že by sv. Pavel psal svou výzvu římským křesťanům s cílem řešení nějakých konkrétních problémů, ale z druhé strany by taková hierarchizace mohla přinést opačný důsledek, než jaký by měla v úmyslu. Cílem Apoštola je totiž od samého počátku povzbudit čtenáře, aby o sobě smýšleli střízlivě ve vztahu k darům, které dostali, tak, aby v nich viděli úkol, jímž Bůh každého z nich pověřil, nikoliv aby se srovnávali s jinými obdarovanými.¹⁸

2.5.8. Nonkonformismus jako „logické“ obětování se Bohu

Text Řím 12,1-8 se skládá ze dvou částí, z nichž každá má svůj specifický charakter. Dva první verše představují tezi ("propositio") celého morálního výkladu v Řím 12–15 a díky kultickému jazyku a metaforám oběti jsou ve své podstatě výzvou všem křesťanům, aby radikálně orientovali svůj život na Boha a zcela mu obětovali svou existenci. Ona obecná výzva je poprvé konkretizována ve verších 3–8, kde obětovat sebe sama Bohu znamená dát se Mu zcela k dispozici v rámci společenství věřících. Takové radikální odevzdání se Bohu musí umět zahrnout do oběti i osobní cíle a ambice. Ty mají být konkrétně podřízeny tomu, co Bůh každému daroval – charismatům, jež v nějaké formě dostal každý a které pro každého znamenají výzvu, aby jich užíval zodpovědně, tj. v souladu s jejich smyslem a pro dobro všech. Zmíněný obecný charakter onoho "propositio" (vv. 1-2) však neznamená rozmělnění

¹⁸ Srov. GIENIUSZ Andrzej: Chrzcielne korzenie chrześcijańskiej proegzystencji według świętego Pawła, in: Kraków (1993), 87-92.

obsahu, ani to, že by mělo být pouhou sbírkou truizmů. Naopak, Řím 12,1-2 vyjadřuje nejzákladnější přesvědčení sv. Pavla ohledně toho, jak by měl vypadat křesťanský život a jaký by měl být výchozí bod teoretického myšlení o něm. První z oněch přesvědčení je následující: morální život křesťana není ničím víc než důsledkem předcházejícího Božího činu a odpovědí na něj. Křesťanský život je tedy vděčným odevzdáním se Tomu, který se sám předtím obětoval. Nakonec je to tedy odpověď na Boží milosrdenství, nikoliv strach či povinnost, co utváří nejhlubší motiv morálního jednání křesťana. Forma onoho křesťanského obětování se nemá však být ničím jiným než obrazem jednání a myšlení Toho, který jednal a jedná jako první. Ten, který sám vydal všechno, dokonce i vlastního Syna, má právo na všechno, odtud výzva obsažená v kultické terminologii, která požaduje přinést sama sebe jako oběť, způsobem úplným, exkluzivním, který nedopouští žádné "rezervované sféry". Jedním z nejcharakterističtějších rysů Božího působení, které zvláště zdůrazňuje Apoštol těsně před naším úryvkem, je to, že překračuje možnosti našeho chápání. Rovněž z tohoto hlediska má Boží jednání paradigmatický vliv na jednání křesťana. Fakt, že ve svém spásném díle Bůh zcela překračuje lidská očekávání a možnosti chápání, Jeho neslýchané a naší myslí neuchopitelné gesto lásky nemůže být adekvátně vyjádřeno jinak než "On nešetřil svého vlastního Syna, ale za nás za všechny jej vydal" (Řím 8, 32). Boží působení, jak svatý Pavel napsal o něco dříve v Listu Korint'ánům, "je bláznovstvím v očích moudrosti světa". Z toho důvodu se má křesťan učit jak žít nikoliv od moudrosti světa, nýbrž meditací nad neprobádanými cestami Božího milosrdenství. Má dovolit, aby jeho myšlení a konání stále více řídila zkušenost "bláznivé lásky" Toho, který si nás zamiloval, "když jsme ještě byli hříšní" (Řím 5,8), a vyjádřil to tím nejparadoxnějším způsobem, křížem, který je "pohoršením pro židy a hloupostí pro pohany". Protože však právě skandál a hloupost kříže je tím nejdratičtějším vyjádřením toho, že Boží cesty jsou "nepostižitelné", měl by křesťan žít "mocí Boží a moudrostí Boží", jež má být poslední mírou jeho morálky, neboť ze samé podstaty svého povolání je jakoby odsouzen k nonkonformizmu ve vztahu ke světu židů a pohanů a také k neustálému růstu v nadpřirozené schopnosti chápání logiky Božího milosrdenství.¹⁹

¹⁹ Srov. GIENIUSZ Andrzej: Boże miłosierdzie jak źródło chrześcijańskiego nonkonformizmu, in: *Verbum vitae* 3(2003), 139 – 161.

Závěr

Cílem mé práce bylo poukázat na ideje milosrdenství v dopisech sv. Pavla. Závěrem bych se rád ještě poohlédl zpět na veškerou snahu o přiblížení tohoto tématu a pokusil se o její zhodnocení. Nový Zákon a v něm převážně dopisy sv. Pavla jsou uskutečněním Božích plánů vůči lidem a zjevují nám milosrdenství a milosrdnou lásku Boha Otce v seslání Syna a Jeho oběti za hříchy celého světa. Vztah mezi Bohem a člověkem není již vztahem mezi Stvořitelem a stvořením, mezi pánem a otrokem, ale je to vazba mezi Otcem a Jeho vyvoleným lidem. Boží milosrdenství vede člověka k vnitřnímu životu s Bohem. Bůh, jak píše sv. Pavel v listě Efezanům, miluje křesťana ve svém Synu. Ve své práci jsem chtěl poukázat skrze sémantický a historický vývoj slova (pojmu) a ideje milosrdenství pravdu o tom, jak Boží milosrdenství zasahuje do života člověka a mění jeho život. Vždyť sv. Pavel píše v listě Římanům: „Vybízáím Vás, bratří, pro Boží milosrdenství, abyste sami sebe přinášeli jako živou, svatou, Bohu milou oběť; to ať je vaše pravá bohoslužba. A nepřizpůsobujte se tomuto věku, nýbrž proměňujte se obnovou své mysli, abyste mohli rozpoznat, co je vůle Boží, co je dobré, Bohu milé a dokonalé.“ (Řím 12, 1-2).

BIBLIGRAFIE:

1. CZERSKI Janusz: Miłosierdzie w Ewangelii św. Mateusza – studium semantyczno-egzegetyczne, Opole: Wydawnictwo św. Krzyża, 1986.
2. TUŁODZIECKI Stanisław: Miłosierdzie Boże w Starym Testamencie, Poznań: Pallottinum, 1992.
3. HERRMANN Teofil: Miłość braterska w Pierwszym Liście św. Jana, Paradyż: Wyższe Seminarium Duchowne, 1984.
4. KUDASIEWICZ Józef: Biblia, historia, nauka: rozważania i dyskusje biblijne, Kraków: Znak, 1978.
5. CHMIEL Jerzy: Semantyka miłosierdzia w Dives in misericordia w Encyklice Ojca Świętego Jana Pawła II o Bożym miłosierdziu. Tekst i komentarz, red. S. Grzybek – M. Jaworski, Kraków: Znak, 1981.
6. CZERSKI Janusz: Miłosierdzie Chrystusa wobec grzeszników w Ewangelii świętego Mateusza, Opole: STH, 1985.
7. ROMANIUK Kazimierz: List do Rzymian – Przekład z oryginału – Komentarz, Poznań – Warszawa: PNT VI, 1987.
8. SZYMANEK Edward: List do Galatów. Wstęp – przekład z oryginału – Komentarz, Poznań – Warszawa: PNT VI, 1987.
9. CZERSKI Janusz: Idea świętości Boga w słownictwie Nowego Testamentu, in: : Roczniki Teologiczne – Kanoniczne 14 (1967), 67-69.
10. CZERSKI Janusz: Miłosierdzie w Listach św. Pawła, in: Studia Teologiczne – Historyczne Śląska Opolskiego 13 (1992), 13-29.

11. JELONEK Tomasz: Święty Paweł i Jego listy, Kraków: Krakowski Zespół Biblistów, Kraków, 1992.
12. ROMANIUK Kazimierz: Święty Paweł – życie i dzieło, Katowice: Księgarnia św. Jacka, 1995.
13. DABROWSKI Eugeniusz: Święty Paweł – życie i pisma, Poznań: Pallottinum, 1950.
14. GIENIUSZ Andrzej: Chrzcielne korzenie chrześcijańskiej proegzystencji według świętego Pawła, Kraków: Agnus et Sponsa (FS. A. Jankowski), 1993.
15. GIENIUSZ Andrzej: Boże miłosierdzie jak źródło chrześcijańskiego nonkonformizmu, in: Verbum vitae 3 (2003), 139-161.

English annotation:

The thesis entitled God's Mercy in St. Paul's Letters dissertates about the God Mercy's idea which St. Paul mentioned in his letters addressed to the Primary Churches.

First part is dedicated to the origin and meaning of the word Mercy in the Old and New Testaments. It compares prosecutions and researches of some scientists. Firstly I describe it from the Hebraic point of view and then it is shifted to the Greek period.

The general description of the Mercy's St. Paul's Letters terminology is in the second part. In the end there is written about the God's Mercy in 12th chapture to Romans.

Key words:

- God's Mercy
- St. Paul's Letters
- God's Mercy Idea
- God's Mercy to Romans
- Hebraic and Greek terminology of Mercy