UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Diplomová práce

Pojem lásky v Janových epištolách
Srovnání s pojetím apoštola Pavla

Filip Žižka

Katedra Nového zákona
Vedoucí práce Jan Roskovec, Th. D.
Studijní program Teologie
Studijní obor M6141 Evangelická teologie

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem *Pojem lásky v Janových epištolách: Srovnání s pojetím apoštola Pavla* napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.
Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne 10. 6. 2013 Filip Žižka

Bibliografická citace

Pojem lásky v Janových epištolách [rukopis] : Srovnání s pojetím apoštola Pavla : Diplomová práce / Filip Žižka; vedoucí práce: Jan Roskovec Th. D. -- Praha, 2013. -- 88 s.

Anotace

Práce se zabývá konceptem lásky v Janových epištolách. Snaží se ho porovnat s tím, jak s pojmem láska pracuje Pavel ve svých epištolách. Vychází primárně z biblického textu, slovo je dáno v druhé řadě i komentářům. Práce nejprve shrnuje vývoj, situaci a podobu janovské komunity, následně analyzuje jazyk janovských epištol s přihlédnutím k Janovu evangeliu a Pavlových epištol. V další části práce je zkoumáno, z čeho autor Janových epištol vycházel a jak rozuměl teologii lásky. Ta je rozebírána v několika bodech. V prvním bodě je popsána identita Boží jako výchozí bod, na což navazuje změněná identita lidská, která staví člověka do nové situace. Dále je popisováno, jak autor rozumí vlastnímu pojmu láska a jaké praktické důsledky z toho vyvozuje. Stejná osnova je sledována v popisu Pavlova porozumění pojmu lásky. Na závěr jsou oba koncepty v několika bodech porovnány a shrnuty. Cílem práce je postihnout východiska, názory a důsledky porozumění pojmu lásky u obou autorů, a to především tak, aby vyvstaly rozdíly a shody v obou konceptech. Práce vychází z předporozumění, že oba soubory biblických knih tvoří do jisté míry nezávislé jednotky, které však jsou sjednoceny v jedné křesťanské Bibli.

Klíčová slova

Janovská literatura, teologie, láska, komparace, Jan, Pavel, společenství, etika, zákon

Summary

The Concept of Love in the Epistles of John : Comparison with the Concept of Apostle Paul

This thesis concerns the concept of love in John's Epistles. It tries to compare this concept with the way Paul uses the notion of love in his Epistles. It is primarily based on the biblical text, and it gives voice to commentaries in the second plan. Initially, the thesis summarises the development, the situation and the form of the community in John's concept. Subsequently it analyses John's Epistles' language with regard to the Gospel of John and Paul's

Epistles. Another part of the thesis studies what were the sources of the author of John´s Epistles and how he understood the theology of love which is examined in several points. At first the identity of God is described as the starting point. It is followed by the changed human identity, which puts man into a new situation. Subsequently it is described how does the author understand his own notion of love and what practical conclusions does he draw. The same outline is followed in the description of Paul's understanding of the notion of love. Finally, both concepts are compared and summarised in several points. The goal of the thesis is to cover both authors' basis, opinions and conclusions of understanding the notion of love to show the differences and the correspondences in both concepts. The thesis is based on the pre-comprehension that both sets of biblical books are independent units to some extent, but they are united in one Christian Bible.

Keywords

Johannine literature, theology, love, comparison, John, Paul, fellowship, ethic, commandmant

Poděkování

Na tomto místě bych chtěl poděkovat své manželce za trpělivost a svému vedoucímu práce za podněty při výběru tématu.

Obsah

Úvod 7
1 Pozadí janovského společenství 9
1.1 Janovské společenství 9
1.2 Janovy dopisy 23
1.3 Možné předpoklady a zdroje konceptu lásky v epištolách 28
1.4 Srovnání terminologie Janovských textů a Pavlových dopisů 39
2 Janovské porozumění lásce 51
2.1 Janova východiska a zdroje 51
2.2 Zjevení, poznání, Bůh a láska 57
2.3 Identita Boží jako zdroj agapé 60
2.4 Identita lidská, Boží rodina 66
2.5 Bratrská láska – zachování přikázání a vnitřní život církve 68
2.6 Láska, strach, jistota a soud 78
3 Apoštol Pavel a janovská teologie lásky 80
3.1 Pavlova návaznost na tradici lásky 80
3.2 Zdroj lásky 81
3.3 Nová identita v Kristu 83
3.4 Bratrská láska „filadelfia“ 86
3.5 Eschatologický rozměr lásky 92
4 Závěr 94
Seznam literatury 98
Biblické překlady: 98
Slovníky: 98
Komentáře a monografie 98

Úvod

Předmětem této práce by mělo být srovnání pojmu lásky v Janových epištolách s pojetím apoštola Pavla. Oběma biblickým autorům bylo již věnováno nesčetně studií, avšak zdá se, že srovnávání těchto dvou teologů není zcela běžným jevem. Oba představují dva ranně církevní směry, které jsou v podstatě totožné, ale ke svému zvěstování evangelia užívají rozdílné vypravěčské strategie. Slovník janovské textů se liší od slovníku Pavla a jejich styl podávání informací může až navozovat dojem, že tito autoři mají rozdílné porozumění evangeliu. Zaměření této práce bude zúženo na koncept lásky, který jsem v Janových epištolách shledal jako jednu z hlavních myšlenkových linií, která se táhne všemi třemi dopisy. Apoštol Pavel je zase na druhé straně považován za toho, kdo nejvíce osvětlil křesťanský pojem lásky. Cílem práce bude porovnat to, jakým způsobem se obě tradice o lásce vyjadřují a jaká teologie se za nimi skrývá. Výsledkem by mělo být srovnání, v čem se shodují a v čem liší. Výchozím bodem pro mě budou Janovy epištoly, kterým chci věnovat nejvíce pozornosti z toho důvodu, že literatuře apoštola Pavla je v biblistice věnováno mnohem více místa.

Mám za to, že biblická literatura je předně produktem zápasu rané církve, která vydává svědectví o Božích činech, promluvách a jednání v tomto světě. Autoři k tomuto „zjevení“ přistupovali ze svých zorných polí, se svými osobními preferencemi a zájmy, které daly vzniknout rozdílnému jazyku a myšlenkám. Stále však oba interpretují stejné evangelium o inkarnovaném a vzkříšeném Ježíši Nazaretském. Nehledám tedy na prvním místě shodu, ale věřím, že zde se oba autoři v hlavních myšlenkách shodují v konkrétních aplikacích, i když v celkovém porozumění tomu, co to je láska, se do jisté míry liší. Jako poučné i pro církevní praxi a myšlení shledávám to, jak v rámci svatých písem mohou existovat dva rozdílné jazyky, které církev přijala jako kanonické knihy křesťanské Bible.

Budu postupovat nejprve přiblížením janovské literatury, kde budu vycházet primárně z tří listů, tradičně nazývanými Janovy. Následně porovnám užití pojmu lásky na lexikální a syntaktické úrovni obou autorů, a popíšu jejich teologické koncepty lásky. Na závěr budou oba koncepty porovnány. Vycházet budu primárně z biblických textů a dále ze sekundární literatury – komentářů a slovníků.

1 Pozadí janovského společenství

Než přistoupíme k analýze pojmu agapé v Janových epištolách, je nutné nejprve krátce promluvit o otázkách janovské literatury, vztahu mezi jednotlivými knihami a o janovském společenství. Cílem tohoto úvodu nebude přinést do diskuse něco nového, to není tématem této práce. Studium Janových epištol se neobejde bez hlubšího vhledu do janovského společenství, jeho problémů a důrazů. Janovské společenství bylo specifickým proudem v rané církvi, které se odlišovalo od hlavního proudu představovaným zejména apoštoly Petrem a Pavlem. Souhlasím se Stefanem Smalleym, že „janovské společenství samo (do jaké míry můžeme rekonstruovat jeho historii) zprostředkovává klíč k záměru, obsahům a charakteru Janova evangelia a jeho epištol“.[1] Proto považuji za nutné nejprve přiblížit, v jakém kontextu tato literatura vznikala, a to - jak doufám - lépe osvětlí specifičnost Janovské teologie.

1.1 Janovské společenství

1.1.1 Vývoj

Janovské společenství je termín označující komunitu vniklou kolem takzvaného milovaného učedníka[2], tajemné nepojmenované postavy z Janova evangelia.[3] Pro rekonstrukci toho, jak se toto společenství vyvíjelo, kde se přesně nacházelo a jak vypadalo, máme velmi omezené zdroje. Primárně je to jen Janovo evangelium (dále jen evangelium nebo J), Janovy epištoly (dále jen epištoly) a Zjevení. Dále nám mohou posloužit rané spisy apoštolských otců. Nejlepší vhled do historie této komunity jsem nalezl u Raymoda E. Browna,

[1] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* xxi.

[2] „τὸν μαθητὴν ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς“ (J 21,20).

[3] V Janově evangeliu se o něm vždy mluví ve 3.os. sg. a vyskytuje se pouze v této knize: J 13,24.25; 18,15.16; 20.3-4.8; 21,7.20-24.

katolického biblisty, který se janovské literatuře důkladně věnoval.[4] Z tohoto autora budu také převážně vycházet.

Janovská komunita tedy vzniká kolem kázajícího milovaného učedníka, který bývá tradičně považován za autora čtvrtého evangelia.[5] Společenství prošlo několika vývojovými fázemi.[6] V první fázi byla komunita složena převážně z obrácených židů. V této fázi se společenství pravděpodobně nacházelo v oblasti Jeruzaléma, kde tento učedník kázal. Mezi židy a obrácenými židy sice existovala rivalita, což lze sledovat v Knize skutků, ale v podstatě vztahy ještě nebyly vyhroceny. Ke zlomu dochází po roce 70., kdy bylo dobyto centrum židovského náboženského života a došlo k transformaci judaismu. Mnohé židovské skupiny jako např. Saduceové zmizely spolu s chrámem a farizeové se stali mainstreamovou skupinou, která určovala směr dalšího vývoje judaismu. Židé v této době začali vůči křesťanům zastávat radikálnější postoj. Vhled do této doby nám nejspíš dává právě Janovo evangelium. Židé i křesťané doposud žili pospolu a mnozí židé zaujímali tzv. dvojí členství. Tajně navštěvovali křesťanská společenství a přitom stále veřejně chodili do synagogy.[7] Po roce 70 takovéto krypto-křesťanství již není možné. J. L. Martyn detailně prostudoval příběh o uzdraveném slepci v J 9, kde nacházíme anachronistickou zmínku o usnesení židů, že kdo se bude hlásit k Ježíši jako Mesiáši, bude vyhnán ze synagogy (J 9,22 a obdobně J 16,2). Dle Martyna nemůže tato zmínka odpovídat ničemu jinému, než zavedení modlitby proti křesťanům do židovské modlitby zvané *Amida* neboli *Osmnáct požehnání*. Tento bod byl do modlitby zahrnut v Jamnii rabínem Gamaielem II

[4] Základní díla jsou dva komentáře k Janovu evangeliu a Janovým listům v řadě *The Anchor Bible* a monografie zabývající se janovským společenstvím *The Community of Beloved Disciple*.

[5] Na základě v. J 21,24 a podobnosti se zjevením, kde se autor představuje

[6] Brown rozlišuje čtyři fáze vývoje janovského společenství: Před-evangelijní, po prvním sepsání evangelia, po sepsání dopisů, po rozdělení komunity. BROWN, *Community*, 22-24.

[7] Příkladem takového křesťana je Nikodém (J3,1-21) nebo Josef z Arimatie (J 19,38).

někdy mezi lety 80 – 115.[8] Tento přídavek zněl: „*Let the Nazarenes [Christians] and the Minim [heretics] be destroyed in a moment*.“[9] Modlitba byla užívána pro detekci heretiků v synagoze tak, že podezřelý musel před shromážděním a před archou nahlas, pomalu a zřetelně recitovat Osmnáct požehnání. Pokud váhal u bodu dvanáct, který je proti křesťanům, nesměl se dál modlit, a následně byl vyhoštěn ze synagogy.[10]

Celkově lze říci, že Janovo evangelium zastává k židům negativní postoj. Termín Ἰουδαίους zde označuje ty, co nepřijali Ježíše jakožto Mesiáše.[11] Vědomě se rozhodli ignorovat písma, nepřijímali Ježíšovi výroky a stali se tak jeho oponenty. Jde o farizeje a zákoníky, kteří vystupují jako Ježíšovi oponenti ve všech evangeliích. Jako příklad nám poslouží již zmíněný Nikodém, který sice nevystupuje jako oponent, ale jako krypto-křesťan, který v noci přijde za Ježíšem, aby si s ním promluvil. I když Nikodém ve vyprávění velice rychle zmizí ze zorného pole vypravěče, Ježíšova promluva dává najevo rozdíl mezi „my“ a „vy“. V J 3,11 se píše: „ἀμὴν ἀμὴν λέγω σοι ὅτι ὃ οἴδαμεν λαλοῦμεν καὶ ὃ ἑωράκαμεν μαρτυροῦμεν, καὶ τὴν μαρτυρίαν ἡμῶν οὐ λαμβάνετε.“ Ježíš zde vystupuje jako „my“ a Nikodém jako „vy“. My svědčíme, ale vy naše svědectví nepřijímáte. Janovské „my“ referuje k janovské komunitě, která je nositelem svědectví, které bylo od počátku (1J 1,1).[12] Toto svědectví nebylo židy přijímáno, a tak se stali těmi, kdo chodí ve tmě (J 3,18-21). Ještě jasněji jsou židé kritizováni Ježíšem v J 5,39[13], který písma považuje za „návod“ k rozpoznání Mesiáše. Jejich neschopnost vidět, o čem písma svědčí, z nich

[8] Jde o dobu po smrti Gamalielova předchůdce Johanana a jeho vlastní smrtí. To nám rámuje dobu jeho působnosti v Jamnii. MARTYN, *History,* 61.

[9] Ibid., 62-63.

[10] Ibid., 64.

[11] KITTEL, *TDNT*, 3:377.

[12] Další výklad viz. 2.1.

[13] „ἐραυνᾶτε τὰς γραφάς, ὅτι ὑμεῖς δοκεῖτε ἐν αὐταῖς ζωὴν αἰώνιον ἔχειν· καὶ ἐκεῖναί εἰσιν αἱ μαρτυροῦσαι περὶ ἐμοῦ·“.

dělá bezvěrce. Ve v. 42 Ježíš tvrdí, že nemají v sobě lásku Boží[14]. Židé jsou ti, co brání Ježíši, aby činil znamení, dbají na dodržování zákona, ale bez lásky k druhým; tím dokazují, že Boha neznají a jen se slepě drží tradice.[15] Janovské společenství muselo vzniknout z židů, kteří Ježíši uvěřili. Tím se židovstvo rozdělilo a stávající židovský proud je považoval za sektu uvnitř judaismu. V těžké době se rozdělení ještě prohloubilo. Židé začali křesťany více pronásledovat a ty, kteří stále chodili do synagogy, vylučovali ze společenství.

Dále se řeší otázka zvláštní terminologie janovské literatury. Brown má za to, že milovaný služebník byl někdo, kdo se dříve zdržoval v okruhu Jana Křtitele. Tento okruh měl blízko ke Kumránskému společenství, kdy se někteří z této židovské sekty rovněž pohybovali kolem Jana Křtitele a milovaný služebník tak mohl být ovlivněn jejich dualistickým slovníkem. Mnozí z tohoto okruhu pak také přešli ke křesťanství a tuto terminologii užívali dále. Tím by se vysvětlovalo, proč janovská literatura obsahuje tak odlišný slovník a odlišné koncepty (dualismy světlo/temnota, děti Boží/děti Ďábla atd.).[16] Toto porozumění se značně liší od dřívějšího, kdy se myslelo, že autor evangelia byl seznámen a ovlivněn essenskou literaturou. Brown ukazuje, že nic

[14] τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ - diskuze se vede o tom, jestli jde o lásku k Bohu (genitiv objektivní) nebo lásku Boží (genitiv subjektivní). Gramaticky je možné obojí, ale z janovského pojetí lásky se zdá pravděpodobnější, že jde o genitiv subjektivní. Mít v sobě agapé je do jisté míry u Jana ekvivalentní s výroky „být v“. O tomto problému bude více pojednáno v druhé části této práce.

[15] „Židé“ není v Janově evangeliu jen skupina odmítající Ježíše jako Mesiáše, ale ve většině případů tomu tak je. V J 1,19 jsou to židé v Jeruzalémě, kteří posílají kněze a levity, aby se vyptali Jana Křtitele, zdali je Mesiáš. 2,18 jsou to židé, co si žádají znamení. 5,10 jsou to židé, co upozorňují na porušení Soboty. 6,41–52 reptají kvůli tomu, že Ježíš řekl, že je chléb, který sestoupil z nebe. 7,1 Ježíši začínají usilovat o život a v 7,13 lid se obává kvůli židům o Ježíši mluvit veřejně. 10,19.33 Ježíš mluví o svém Otci a židé se mezi sebou přou, nakonec se chápou kamenů, aby ho ukamenovali. 18,36 jsou to opět židé, co chtějí po Pilátovi, aby byl Ježíš ukřižován. Po té pronásledují Ježíšovy učedníky 20,19. Z kontextu je jasné, že Ježíšovi učedníci také byli židé, ale nejsou tak nazýváni. Jsou to ovce, které slyší Ježíšův hlas. Pozitivně se o židech mluví v 8,31, kde to jsou právě oni, co Ježíši uvěřili a začali ho následovat. 7,11 je vidět, že někteří židé Ježíše obhajovali. 12,9.11 židé Ježíše vyhledávají pro znamení, která učinil. Tímto termínem je tedy označováno mnoho skupin, je však vidět, že do jisté míry definuje vztah Křesťanů a Židů v autorově době. Ibid., vol. 3., str. 378.

[16] BROWN, *Community,* 30-31.

nenasvědčuje tomu, že by autor tuto literaturu znal, avšak tuto terminologii nalezl jako vhodnou pro svou interpretaci evangelia.[17]

Místo vzniku janovské komunity není místem jejího pozdějšího výskytu, ani místem sepsání janovské literatury. Jako nejpravděpodobnější místo sepsání evangelia se udává Efez. Tak praví tradice, ale i další vodítka. Kniha Zjevení, která rovněž náleží do korpusu janovské literatury, odkazuje k Efezu jako místu janovského společenství.[18] Zřejmě nešlo jen o jeden sbor, ale o oblast, která zahrnovala vícero společenství kolem města. Jak bude ještě řečeno, podle Browna byly epištoly 2. a 3. J evidentně někam posílány. 1. J se svým žánrem od těchto dvou dost liší a je možné, že autor ji napsal pro vnitřní potřebu společenství, kde sám působil a žil. Dopis se tedy primárně neposílal, ale byl užíván v místě svého sepsání. Pak možná koloval dále.[19] Pro Efez může svědčit údajná spojitost 1. a 2. J s gnostikem Kérinthosem, o kterém svědčí Ignátius a tvrdí, že se vyskytoval v Efezu ve stejné době jako Jan. Ten proti němu sepsal své evangelium.[20] Dlouhou dobu se myslelo, že Kérinthos je jeden z protivníků, proti kterým autor epištol vystupuje, ale Brown ukazuje, že polemika v epištolách se týká jiných problémů, a témata si jsou pouze podobná.[21] Nicméně je možné, že Janovo evangelium tyto gnostické představy jen přiživilo. Včítání gnostických představ do Evangelia a epištol by byl anachronismus.[22]

Složení sboru bylo různé. Museli zde být křesťané ze židů i křesťané z pohanů. U obou skupin se tvořili určité odchylky od janovské teologie. Vzhledem k J i epištolám to vypadá, že společenství bylo hodně exkluzivistické a že hlavní odchylky v učení nepřicházely zvenčí, ale zevnitř.

[17] Ibid., str. 30.
[18] BEASLEY-MURRAY, *John*, xxix.
[19] BROWN, *Epistles,* 101.
[20] POKORNÝ, *Píseň,* 126-127.
[21] BROWN, *Epistles*, 66-67.
[22] WHITACRE, *Polemic*, 135.

Brown tvrdí, že první verze Evangelia byla sepsána kolem roku 90.[23] Evangelium bylo, mimo jiné, reakcí na žido-křesťanské poměry této doby a mělo upozornit na možné chybné názory židů nebo křesťanů ze židů v oblasti christologie.[24] Kniha se stala hlavním textem janovské komunity, a dala podmět pro nové myšlenky uvnitř komunity. Podle Browna uběhlo mezi sepsáním Janova evangelia a 1J nejméně 10 let. V té době se stalo janovské společenství vnitřně rozdělené na základě rozdílných interpretací evangelia.[25] Ne že by na společenství nemohly působit začínající gnostické tendence, ale hlavní problém byl v tom, že jedna ze skupin začala myšlenky evangelia rozvádět nesprávným směrem.[26] Byla to skupina jakýchsi progresivistů, kteří se stali vážným nebezpečím pro integritu celého společenství a svými interpretacemi se vzdalovali od toho, „co bylo na počátku" (1J 1,1).[27] To je doba, která je pro interpretaci pojmu láska nejzásadnější. Je to doba teologických rozbrojů a určuje další vývoj společenství. Podle Browna se skupina progresivistů nakonec zcela vydělila a sloučila se s dalšími heretickými proudy, jako byli doketisté, gnostici, kérinthiáni atd. Tato skupina sebou vzala evangelium, které se díky tomu stalo důležitou literaturou gnostických proudů, a kde také vznikaly první komentáře.[28] To nepochybně způsobilo, že Janovo evangelium nebylo v první polovině druhého století tak obecně rozšířeno jako synoptická evangelia.[29] Druhá skupina janovské komunity pak splynula s hlavním křesťanským proudem reprezentovaným Pavlem a Petrem. Po sepsání Janových epištol ještě pravděpodobně došlo

[23] Na základně datování modlitby Šestnácti požehnání.

[24] Whitacre podrobně ukazuje, že rozdíly mezi Janem a I. Janovou jsou spíše rozdíly v důrazech než v teologii. Jiná doba si žádala řešit teologická témata z jiných úhlů. Whitacre, *Polemic*, 153-154.

[25] BROWN, *Epistles*, 69.

[26] „Πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστου" (2J 1,9)

[27] Ibid., 69.

[28] První užití evangelia v jiné literatuře najdeme u gnostika Valetina kolem roku 150 n.l. BEASLEY-MURRAY, *John*, xxv.

[29] BROWN, *Community*, 24.

k redakci evangelia. Jedním z argumentů je, že „starší“, jenž je autorem epištol, je také redaktorem evangelia, kam přidává „ekleziastické“ zmínky o poslední eschatologii a portrét Petra jakožto pastýře. Tím chtěl sladit oba proudy.[30]

Konkrétní podobu janovského společenství neznáme. Vypadá to však, že to bylo společenství bez vůdců. Spoléhali na Ducha, který je měl vyučit všemu,[31] a všichni členové společenství si byli rovni. Šlo tedy zřejmě o jakousi první kongregační církev. Tato společenství měla nejspíše základnu v metropoli, odkud vycházeli učitelé a proroci učit a kázat do okolí. Problém 3 J spočívá v tom, že v jednom janovském společenství jejich hlavní představitel tyto misionáře odmítá a nedovoluje jim učit. To naznačuje změnu ve zřízení, kdy se začínají objevovat představení jednotlivých sborů a janovské společenství se přetváří do podoby církve tak, jak ji známe od apoštola Pavla. Z učitelů a proroků se stávají presbyteři a diákoni. Diotrefes z 3J a Starší – autor epištol, jsou takovýmito představiteli, kteří dbají na to, aby bylo učení správně předáváno.[32] Představy o vedení církve těchto dvou představitelů se zřejmě nesešly a Starší se staví do role hlavního představeného, který má ve správě i ostatní společenství v oblasti. Tento problém se však netýká problémů s oponenty, kteří doktrinálně rozvraceli společenství. Nyní blíže promluvíme o skupinách uvnitř janovského společenství.

1.1.2 Skupiny kolem janovského společenství

Janovské společenství produkcí své literatury reaguje na několik skupin, které na ně útočily. Pro naše téma je důležitá jejich identifikace. Otázka úzce souvisí se vztahem Evangelia a epištol. Janovské společenství se ve své historii potýkalo s mnohými oponenty. Brown identifikuje v evangeliu sedm skupin: 1) židé; 2) svět; 3) následovníci Jana Křtitele; 4) krypto-křesťané; 5) křesťané

[30] BROWN, *Epistles,* 108.

[31] Duch jako učitel je jasně popsán v J 14,26, dále je jím zřejmě myšlen termín „pomazání“ v 1 J 2,27, které také vyučuje všemu.

[32] Ibid., str. 107.

z židů s neodpovídající vírou; 6) křesťané apoštolské tradice a 7) ortodoxní Janovi následovníci.[33] První tři z této skupiny jsou považováni za nevěřící či Ježíšovy protivníky.

1.1.3 židé

Již jsme zmínili, že autor evangelia se na mnoha místech vymezuje vůči židům, kteří jsou obviněni z toho, že nerozpoznali Ježíše jakožto mesiáše a stali se tak dětmi Ďábla. Nejsou označováni jako potomci praotce Abrahama.[34] Tito židé se mají stát pronásledovateli věrných Ježíšových následovníků, jejž vzorem byl „milovaný učedník".[35] Židům mohla mimo jiné vadit „vyšší christologie"[36] tedy učení o Ježíšově preexistenci a mohli je vinit z polyteismu.[37] Židé se tímto učením cítili ohroženi a proto je snad i pochopitelné rozšíření *amidy* o modlitbu proti křesťanům a heretikům (viz výše). V epištolách však už žádné zmínky o židech nenacházíme. Tato skupina autorovi zmizela ze zorného pole, což může znamenat, že janovské společenství se dostalo z jejich dosahu, nebo interakce mezi těmito skupinami se po vyhnání křesťanů ze synagog snížila na minimum.[38] Pokud evangelista v této době sepsal evangelium, které popisuje vztah mezi církví a synagogou jako vztah mezi dětmi Božími a dětmi Ďábla, jistě by problémy s židy přetrvávaly i dále. Křesťané z židů se však mohli plně integrovat a problém

[33] Jejich detailní charakteristika in BROWN, *Community,* 62-87.

[34] „ἀπεκρίθησαν καὶ εἶπαν αὐτῷ· ὁ πατὴρ ἡμῶν Ἀβραάμ ἐστιν. λέγει αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς· εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε, τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραὰμ ἐποιεῖτε·" (J 8,39).

[35] Podle Lindrase je „milovaný učedník" fiktivní osoba, která má v Evangeliu specifickou funkce, a to sice být věrným učedníkem, který Ježíši rozumí a je mu blíže než ostatní. Poprvé se v této funkci vyskytuje při poslední večeři, když leží Ježíšovi na prsou a má zjistit, kdo je Ježíšův zrádce. Milovaný učedník je nositelem tradice, protože byl Ježíši nejblíže, je to tedy vzor křesťana v janovském společenství. Lindras vychází v této věci z Bultmanna. LINDRAS *Literature,* 43.

[36] Angl.. „high christology".

[37] BROWN, *Introduction,* 374.

[38] Židé mohli zmizet z obzoru z důvodu přemístění janovského společenství z místa svého vzniku, Palestiny, do oblasti Efezu. I zde však byla velká židovská komunita, mohli zde, však vládnou jiné poměry. LINDRAS, *Literature,* 66.

s židy mohlo stále řešit evangelium, které stále bylo hlavním textem komunity. Toho se netýkal problém s oponenty.

1.1.4 Židovští krypto křesťané

Mezi židy Brown identifikuje skupinu krypto-křesťanů, tedy židů, kteří uvěřili v Ježíše jako Krista, ale nechtěli to veřejně vyznat a být vyhoštěni ze synagogálního života. Pro janovskou komunitu jsou tito lidé stále nevěřící. Zřejmě šlo o křesťany, kteří nesdíleli „vyšší christologii" janovské komunity. Nesouhlasili s jejich kritikou židovstva a jejich představených, znamení je nijak nepřesvědčovala. Mohli odkazovat na to, že Ježíš také sloužil v synagoze, i Jakub a Petr. Janovská komunita jim mohla připadat jako projev radikalismu. Pro janovskou komunitu to zas byli chladní křesťané, kteří skutečně nevkročili na cestu následování.[39]

1.1.5 Svět

Jestliže Židé se vyskytovali pouze v Evangeliu, svět je koncept, který se táhne celou janovskou literaturou. Pojem svět je však velmi široký a spadá do něj více skupin i významů. O světě je řečeno to samé jako o Židech. Svět je obydlen syny temnoty (12,35-36), je nekompatibilní s Ježíšem a jeho Duchem (16,20; 14,17). Ježíš se v Getsemane odmítá za svět modlit. Svět je pomíjivý (1J 2,17), svět nenávidí Kristovy následovníky, jako nenáviděl Krista (J 15,19). Ježíšův příchod je soud nad světem (J 9,39; 1J 5,4). V Evangeliu se opozici proti židům věnují kapitoly 5-12 a světu pak 14-17. Podle Browna toto pořadí není náhoda, ale chronologické řazení. Židé (Ježíšovi vlastní J 1,11) Ježíše odmítli jako první. S Židy se janovská komunita rovněž potýká jako s první opoziční skupinou. Poté, co se dostala do čistě pohanského světa v Malé Asii, se potýká rovněž s pohany a jejich nevírou. Jejich svět jim mohl připadat horší než ten svět židovských bezvěrců, a tak autor epištol varuje, aby janovská církev nemilovala svět a nic, co je v něm (1J 2,15). Přicházela perzekuce a je možné, že římské úřady řešily rozbroje mezi židovskou a křesťanskou

[39] BROWN, *Community,* 73.

komunitou. Komunita zjistila, že svět je stejným nepřítelem Krista jako židé, a co více, je to mnohem horší protivník. Svět je v Janových epištolách aktuálním problémem.[40] Pokud bylo evangelium sepsáno v 90. letech a epištoly chvíli po něm, je dost možné, že církev v Malé Asii zažila Domitiánovo pronásledování. Je pochopitelné, že janovská komunita se semkla do sebe a vymezila vůči okolí. To mohlo ovlivnit i teologii lásky, která se jeví striktně exkluzivistická. O tom více v další části této práce. [41]

1.1.6 Následovníci Jana Křtitele

Další skupinou jsou následovníci Jana Křtitele. Ti byli podle evangelijních svědectví prvními následovníky Ježíše. Ne však všichni udělali ten krok, aby od následování Jana Křtitele přešli k tomu, o kom on sám svědčil. Z mnohých míst se dozvídáme, že skupina Janových následovníků existovala paralelně s hnutím kolem Ježíše, a i poté. V J 3,22 - 25 vidíme, že židé se hádali s Janovými učedníky a po Janovi chtěli rozsouzení. Jan sám je v evangeliu vykreslen jako svědek příchodu Ježíše, jedinečného Božího Syna. Tvrdí, že je menší než On, že není mesiáš, že není Eliáš ani Prorok (J 1,19-25). Takového vymezení, které není v souladu se synoptiky, je zřejmě apologií mířenou proti Janovým následovníkům v době sepsání Evangelia. Podle Browna absence přímých útoku na tuto skupinu je známkou toho, že janovská komunita pro ně stále měla naději a čekali, že se posunou k tomu, o kom jejich mistr mluvil. O existenci této skupiny se dozvídáme i ze Sk 18,24 - 19,7.[42] Tato skupina však rovněž již není na zřeteli autora epištol.

1.1.7 Církev Petra a Pavla

Zajímavou skupinou v janovské literatuře je skupina mainstreamové církve, jejímiž hlavními představiteli je Petr a Pavel. O této skupině jsme již mluvili

[40] Ibid., 63-65.
[41] Viz. 2.5.3
[42] Zde se mluví o skupině dvanácti v Efezu, kteří byli pokřtěni křtem Janovým. Dále ve třetím století pseudo-Klementinské *Recognitions* hovoří o sektářích Jana Křtitele, kteří tvrdí, že jejich pán je Mesiáš. BROWN, *Community,* 69-71.

jako o té, se kterou pak janovská komunita splynula. Petr není v Evangeliu viděn negativně, ale ani tak pozitivně jako milovaný učedník. Ježíše zradí v nejhorším, zatímco milovaný učedník ho následuje až na popravu. Tak se zřejmě cítila sama janovská komunita: jako ta pravá nejvěrnější. Tradice Petrova s nimi zřejmě plně nesdílela jejich christologii. Rozhodně však není tato část církve považována za špatnou. Dvanáct učedníků Ježíš nazval svými přáteli a všichni také viděli vzkříšeného Pána.[43] Přesto se však během svého vývoje janovská komunita od obecné církve lehce distancovala. Oni sami spoléhali hlavně na Ducha, neměli představené jako pavlovské sbory. J 21 má být povzbuzením k přátelství s touto skupinou.[44]

1.1.8 Oponenti epištol

Po sepsání evangelia se situace pro janovské společenství změnila a to nejvíce uvnitř vlastní komunity. Smalley rozeznává na rozdíl od Browna dvě skupiny oponentů: a) křesťany z židů, kteří stále přemýšleli v termínech zákona, ale neměli problém přijmout Ježíše jako Mesiáše, a b) křesťané s helenistickým pozadím (ať už pohané nebo helenističtí židé), kteří znali pohanské náboženské představy a byli jimi ovlivněni. Druhá skupina mohla mít problém přijmout Ježíšovo lidství. Rozdíl mezi těmito skupinami byl v christologii. Pro židokřesťany byl problém přijímat janovskou „vyšší christologii“, která pro helenistické křesťany byla moc „nízká“. Ježíš v těle jim připadal příliš pozemský. V době sepsání epištol se polarizace ještě více rozšířila, a protože janovské sbory neměly tak dobrou organizační sktrukturu, tyto skupiny se začaly vydělovat. Obě měli ze své pozice rozdílné etické implikace. Skupina s „nižší christologií“[45] se posunula směrem k židovské (možná ebjonské) pozici s důrazem na zákon, a druhá skupina se posunula směrem ke gnostickým myšlenkám s velmi nízkými morálními aplikacemi.

[43] Ibid., 83-34.
[44] BROWN, *Introduction,* 376.
[45] Angl.. „low christology“.

Byli to etičtí libertini a eschatologičtí skeptikové s dualistickým pohledem na svět.[46] Smalley tedy identifikuje tři skupiny: a) následovníky milovaného učedníka; b) separatisty s židovským zázemím; c) separatisty s helenistickým pozadím.[47] Problém separatistických skupin byl a) christologický; b) etický.[48] Autor epištol proti nim vystupuje hlavně v prvním listu, aniž by je přímo popsal či pojmenoval.[49]

Brown nesouhlasí s touto identifikací a tvrdí, že zde je ve hře jen jedna jediná skupina, která vychází z janovské „vyšší christologie" a ne z jiných pramenů či myšlenek. Nenachází v dopisech žádná vodítka k tomu, že by separatisté měli nějaký externí zdroj pro své lži.[50] Podle něj to byli původně věrní janovští křesťané, kteří však na základě evangelia začali christologii rozvíjet dále a to mělo dopad na jejich etické jednání.[51] Brown dále tvrdí, že tato skupina byla pravděpodobně velmi vlivná a patřila k zámožnější vrstvě janovské komunity.[52] Měli své proroky a ti hlásali tyto lži a získávali mnohé. Tuto skupinu popíšeme podrobněji:

1. Christologie

- Autor epištol tvrdí o Kristu:
    - Ježíš je Kristus 1J 5,1
    - Ježíš je Kristus přišlý v těle 1J 4,2; 2J 7
    - Ježíš je Syn 1J 2,23; 3,23; 5,11-12
    - Ježíš je Syn Boží 1J 1,3.7; 3,8.23; 4,9.10.15; 5,5.9.10.11.12.13.20

[46] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* xxii-xxiii.
[47] Rovněž Baur na základě argumentu, že autor necituje SZ. Tvrdí, že oponenti museli mít helenistické pozadí a nikoli židovské. BAUR, *Janův,* 13.
[48] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* xxiv.
[49] To se mnohým badatelům jeví jako problém. Pro identifikaci dvou rozdílných skupin zde chybí podklady. Badatelé se shodují v tom, že problém oponentů byl dvojsložkový v oblasti christologie a etiky. Viz Smalley, Brown i Brooke.
[50] BROWN, *Epistles,* 72.
[51] Ibid., 53.
[52] Ibid., 69.

    - Ježíš Kristus přišel skrze vodu a krev 1J 5,6
- Dále kritizuje každého kdo:
    - Popírá, že Ježíš je Kristus 1J 2,22
    - Popírá Syna 1J 2,23
    - Nevyznává, že Ježíš přišel v těle 2J 7
    - Popírá význam Ježíše vyznáním, že Ježíš nepřišel v těle 1J 4,2-3.[53]

Brown tvrdí, že v 1J nejde o to, že by oponenti tvrdili, že Ježíš není Mesiáš, Syn Boží, ale že přecenili jeho preexistenci a zároveň podcenili jeho pozemské vystoupení v těle. Ježíšův spásný význam spočíval podle nich pouze v tom, že „přišel".[54] Nemuseli popírat, že přišel v těle, jako doketisté, kteří tvrdili, že měl jakési zdánlivé tělo, ale tvrdili, že jeho pozemský život nemá žádný význam pro křesťany a není nijak nutné ho následovat. Odmítali, že Ježíšova smrt byla tím zlomovým bodem v historii světa a tento zlom umísťovali do bodu inkarnace. Whitacre to formuluje takto: „*The Christological problem is not a simple denial that Jesus is the Christ, as 2.22-23 might imply. Nor is it a denial that Jesus has come in the flash, as 4,2 is often interpreted as implying. Rather, as 5,6 suggests, the issue concerns the death. More specifically, the opponents are denying that Jesus died as Messiah. They do not deny that Jesus is flash but rather that Jesus is the Christ come in the flesh, for they deny his death. In the author's eyes such a view is the denial of the very center of Christianity, for it is in the death of God's Messiah Son that God the Father himself is revealed par excellence.*"[55] Separatisté tedy plně vychází

[53] Osnova z BROWN, *Epistles,* 51. Vlastní překlad.
[54] BROWN, *Introduction,* 390.
[55] WHITACRE, *Polemic,* 131.

z janovské tradice, ale progresivně ji rozvíjejí. O sobě si paradoxně mysleli, že jsou nositeli té pravé tradice.[56]

2. Etika

Etické chyby podle Browna vycházejí ze špatně pochopené christologie, ale to neznamená, že separatisté byli libertini či antizákoníci.[57] Tvrdili, že nehřeší (1J 1,10), že znají Boha (1J 2,4) a že ho milují (1J 4,8); v tom nepochybně také vycházeli z evangelia a mysleli si, že jsou na správné cestě. Jejich tvrzení o jejich vztahu k Bohu však nebyla potvrzována jejich životy. Byli indiferentní k impulsům, které vycházely ze života Ježíše Krista. Pro ně imitace Krista znamenalo patřit Bohu a znát Ho.[58] Nepřeváděli to na vztah člověka k člověku. Dalším problémem bylo jejich tvrzení o bezhříšnosti (1J 1,5-9). To vyvozovali z jistých pasáží v evangeliu. Odvozovali však svou bezhříšnost nezávisle na Kristu a jeho smrti. Mysleli si, že jsou Bohu jakýmsi způsobem blíže, a tak se elitářsky oddělovali od ostatních. Autor proti tomu tvrdí, že nehřešit znamená činit spravedlnost, a to znamená „milovat bratra". Být bezhříšný tedy pro něj znamená konkrétní jednání založené na Kristově oběti.[59] Křesťan může zhřešit, ale Bůh je věrný a stále hříchy odpouští, pokud jsou vyznávány. Oponenti si mysleli, že jsou bezhříšní na základě své podstaty jakožto těch, kdo jsou s Bohem. Svou ignorací ostatních členů janovského společenství se dopustili největšího hříchu - nemilování bratrů a rozbití společenství.

Další chybou oponentů bylo tvrzení jejich vůdců, že jsou vedeni Duchem (1J 2,27). Janovské společenství se neodkazovalo na osobnosti, ale na zvěst, která byla od počátku (1J 1,1-3). Jako učitel církve byl pro ně Duch svatý, který svědčí a vyučuje (J 15,26-27; 16,13; 1J 5,6). Proto autor vyzívá, aby

[56] BROWN, *Community,* 132.
[57] BROWN, *Epistles,* 50.
[58] Ibid., 55.
[59] WHITACRE, *Polemic,* 136-137.

zkoumali duchy, zdali jsou z Boha, a dává kritéria, jak se pozná, který duch je z Boha a který ne.[60]

Hlavní hřích, kterého se skupina separatistů dopustila, byl rozvrácení společenství. Na základě špatné christologie nebrali vážně vzor pozemského Ježíše a ignorovali ostatní, kteří neměli stejné smýšlení. Byli z nich, ale ve skutečnosti nebyli z nich.[61] Autor tvrdí, že to se muselo stát, protože přichází poslední hodina. Separatisté si mysleli, že jsou Bohu blízko a nemají hřích. Mysleli, že stojí v pravdě a jsou pravými křesťany kvůli své christologii. Jejich jednání však svědčilo proti nim. Dopustili se hříchu odpadlictví a díky tomu se janovská komunita rozdělila na dvě skupiny, které o sobě říkali, že jsou ty pravé. Po jejich oddělení se zbytek ortodoxní janovské komunity musel přetvořit.

1.2 Janovy dopisy

Lehce pojednáme o Janových dopisech, tento úvod nemá být vyčerpávajícím popisem diskusí, které se kolem této literatury vede. 2. - 3. J jsou osobní dopisy typické formy i délky. Obsahují úvodní pozdrav, přání dobrého zdraví, stať s hlavním sdělením, reference na možné setkání, přání a pozdravy na konci.[62] Obě jsou podepsány autorem, který se představuje jako „starší“.[63] Všechny tři dopisy si jsou podobné stylem i slovníkem. Jsou psány jednoduchou řečtinou, obsahují termíny jako „děti Boží, děti Ďábla, světlo, tma, pravda, láska“. Přesto jsou zde i nápadné rozdíly, které badatele v minulém století vedly k úvaze, že epištoly jsou dílem různých autorů. Jde o termíny „ἐκλεκτῇ κυρίᾳ“ (2J 1) – z kontextu vyplívá, že jde o označení církve, což je netradiční termín, který se jinde nevyskytuje.[64] Dále jde

[60] BROWN, *Introduction,* 390.
[61] 1 J 2,19.
[62] LINDRAS, *Literature,* 119.
[63] 2 J 1,1; 3 J 1,1.
[64] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 314. stejně i Brown, *Epistles*.

o rozdílné užití termínu „τέκνον“, v 2 J 2 spojení „τὴν ἀλήθειαν τὴν μένουσαν ἐν ἡμῖν“ se také jinde nevyskytuje, a rovněž tak spojení „ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπη“. Zvláštní v kontextu janovské literatury je i spojení „χάρις ἔλεος εἰρήνη “. Tyto detailní rozdíly vedly Bultmanna a Heise k závěru, že dopisy 2J a 3J napsal rozdílný autor, přičemž rozvedli teorii, že druhý list je kopií třetího.[65] Na druhé straně je zde mnoho podobností, které by nasvědčovaly pro stejného autora, který parafrázuje sám sebe. Vzhledem ke krátkosti 2. a 3. J je dle mého názoru nemožné dostatečně zmapovat slovník autora, a proto nelze činit takové závěry.

Poněkud vybočuje z formálního hlediska 1 J, která není osobním dopisem, neobsahuje žádné informace o adresátech, autorovi, žádné přání pokoje. Jde o jedinečný literární útvar, který se velmi blíží epištole. Dopis se může zdát obecný, ale mluví o specifickém problému, takže je dost nepravděpodobné, že by šlo o oběžný dopis.[66] Brown se domnívá, že dopis možná ani nebyl někam posílán a byl napsán pro účely společenství. To by vysvětlovalo, proč neobsahuje specifické údaje o adresátech, autorovi atd. Autor je adresátům velmi dobře znám, a reaguje na problémy vzniklé uvnitř společenství. Proto tato specifická forma.

Diskutuje se dále o tom, jestli všechny tři epištoly napsal stejný autor. Byly navrženy argumenty pro společné autorství všech, i rozdílné autorství všech. Jak už bylo řečeno, domnívám se, že pro rozlišení autorství na lexikální a syntaktické analýzy máme příliš málo materiálu ke zkoumání. Epištoly sice obsahují malé rozdílnosti, ale ty mohly být způsobeny časovou mezerou mezi jejich sepsáním či jinými neznámými okolnostmi. Proto se přikláním k názoru R. Browna, že společné autorství všech tří epištol je nejpravděpodobnějším vysvětlením.[67]

[65] BROWN, *Epistles,* 19.
[66] LINDRAS, *Literature,* 133.
[67] BROWN, *Epistles,* 19.

Rovněž byly vysloveny různé názory na pořadí sepsání epištol a to v téměř všech možných kombinacích.[68] K tomu samozřejmě přistupuje i otázka, jaké místo zde hraje evangelium. I při tomto problému platí, že máme velmi málo údajů pro to, aby tato otázka mohla být uspokojivě zodpovězena. Brown i Smalley se domnívají, že listy jsou do velké míry samy o sobě svědectvím o životě janovského společenství, a jako takové odráží jeho vývoj. Brown proto vidí 1J jako reakci na určité špatné pochopení první verze Janova evangelia. První Janova je - podle něj - návodem, jak číst správně, negnosticticky a antignosticky, evangelium.[69] Pokud tomu tak je, 1J byla sepsána jako první a podle Browna cca 10 let po evangeliu.[70] Po té nebo společně s 1J byla sepsána 2J. Byly sepsány na stejném místě, stejným autorem, ale měly jiné adresáty. 3J byla sepsána o něco později z toho důvodu, že se již ve sborech rozvinula jistá forma biskupského zřízení, a ta potřebovala být nějak korigována. Problém s Diotrefem je jiný než problém v 1J se separatisty. Po, nebo spolu s 3J, autor epištol provedl redakci evangelia, aby korigoval vývoj společenství směrem k otevřenému kontaktu s mainstreamovou církví.[71]

Styl první epištoly je těžko uchopitelný. Autor ve spirále neustále opakuje tatáž témata a vždy informace doplňuje, takže objem roste. Problém je vždy uchopován jako celek. Těžko se proto z textu derivuje jen jedno téma, to je mnohem jednoduší u Pavlových epištol, zde je však vždy nutné zkoumat celek.

Autor epištol se v 1J 1 nepředstavuje jako jednotlivec, ale mluví v množném čísle.[72] Představuje tradici, která byla: „ἀπ᾽ ἀρχῆς“. „Ὃ“ představuje

[68] Není nezbytně nutné pro tuto práci zde tyto údaje vypisovat. Viz. Ibid., 30-32.
[69] Ibid., 32.
[70] To vychází z názoru, že vývoj myšlenek ve společenství potřebuje delší časový úsek k tomu, aby se dále rozvinuly. Tento předpoklad nepovažuji za nutný, nová hnutí někdy vznikají velmi spontánně a rychle. Nicméně fakt zůstává stejný. Ibid., str. 33.
[71] BROWN, *Community,* 180.
[72] Ve zbytku dopisu však mluví jako jednotlivec. Autor je tedy jeden, ale vystupuje jako „my“.

pozemskou službu Ježíše Krista, o níž tato tradice svědčí. Komunita vznikla na základě svědectví očitých svědků, a tuto tradici pravé janovské společenství předává dál, „my“ pak odkazuje na janovskou školu, zástup svědků vytvořený kolem Ježíš a následně okolo milovaného služebníka.[73] Tím, že se autor odkazuje na tradici očitého svědka, dává své zprávě autoritu. Autor tedy sám sebe nechápe jako individuum, ale jako tradici, která je všem známá a přístupná.

1.2.1 Janovo evangelium a dopisy

Než definitivně opustíme úvodní otázky ohledně Janových epištol, je ještě třeba se vypořádat se vztahem Janova evangelia a epištol. Řekli jsme, že je nejpravděpodobnější, že autor všech tří epištol je stejný. Je však totožný i s autorem evangelia? Jaký je vztah mezi evangeliem a dopisy? Představují jednotný materiál a lze tedy doplňovat teologické poznatky z listů ohledně termínu „láska“ evangeliem?

Epištoly i evangelium má mnoho podobností, ale rovněž i několik rozdílů. V základně se nabízí několik přístupů: a) evangelium mohlo být sepsáno ve stejné době, jinými autory, jinému publiku, b) v jiné době stejným autorem stejnému publiku c) v jiné době jinými autory.[74] Velkou roli hraje pořadí 1J a J. Vzhledem k tomu, že epištola je „méně“ propracovaná a obsahuje jednoduší christologii, se mnozí domnívají, že první byla sepsána epištola a poté byly některé myšlenky dále rozvinuty a propracovány v evangeliu.[75] Podle Brownovy teorie je epištola reakcí na evangelium, a pořadí je spíše opačné.[76] Na první pohled je evidentní, že evangelium i epištoly jsou si velmi podobné, to nasvědčuje tomu, že mezi nimi musí být jistá literární závislost. Rozdíly, které mezi nimi jsou, mohou být dány jen změnou situace, ve které byly psány a dalším rozvojem myšlenek a problémů v komunitě. Autorství evangelia se

[73] BROWN, *Epistles,* 175.
[74] Ibid., 20.
[75] POKORNÝ, *úvod,* 151.
[76] BROWN, *Epistles,* 91.

tradičně připisuje milovanému služebníku, o kterém již byla řeč, který je na základě knihy Zjevení spojen s Janem, synem Zebedeovým, jedním z dvanácti.[77] Jiná tradice však praví, že Jan zemřel mezi prvními a těžko by tedy mohl psát evangelium kolem roku 90. Milovaný učedník je možná osobnost velmi blízká Ježíši, která stála při vzniku janovské komunity, ve které byla populární. Není nutné slučovat tuto osobu s autorem. Autor mohl být kdokoliv jiný z janovského společenství, který dal dohromady teologické důrazy této komunity a vyjádřil je literární formou. Rozdíly mezi evangeliem a epištolami se dají vysvětlit tím, že zde jde o jiného autora, nebo i tím, že stejný autor píše dál, své výroky parafrázuje a adaptuje na novou situaci vzniklou rozdílnými interpretacemi prvního textu. Na základě situace bylo nutno některé věci přeformulovat.[78] Na základě podobností témat i jednotlivých výroků je tedy možné argumentovat pro stejného autora, který byl žákem milovaného učedníka.

Rodney Whitacre srovnává ve své dizertaci argumentaci Evangelia a 1J, a dochází k závěru, že rozdíly nespočívají v myšlenkách, ale v důrazech, které vycházejí z toho, že obě díla mají v pozadí jiné problémy. Shrnuje: „*The Gospel is telling the story of Jesus for the benefit of Christians whose faith his severely challenged by Jewish opponents, while the Letter is restating certain basic themes of Johannine thought for the benefit of Johannine disciples in order to assure them and warn them of a subtle erroneous teaching that has arisen in their midst. In the Gospel the Threat comes from outside the Christian community while in the Letter the threat comes from those formerly within the community. In the Gospel the opponents do not accept the Jesus has come from God in any sense, while the opponents in the Letter do accept Jesus as the*

[77] Tak činí například Ireneus (cca 180 n.l.). BROWN, *Introduction,* 368.
[78] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* xxvii.

Messiah, though the author of 1 John finds their understanding of Jesus entirely unsatisfactory."[79]

Někteří tvrdí, že epištoly se liší užitím Starého zákona. Evangelium ho cituje, epištoly nikoliv (až na jednu zmínku). To bylo bráno jako argument pro rozdílné autorství. Whitacre ukazuje, že epištola užívá stejné argumentace jako Evangelium, pouze ho necituje. Plně z něj vychází, ale zřejmě pro interní potřeby společenství, kde již nebylo tolik křesťanů z židů, nebylo nutné argumenty podpírat citáty.

1.3 Možné předpoklady a zdroje konceptu lásky v epištolách

Chceme-li řešit pojem láska jak v Janových epištolách, tak u Pavla, je nutné nejprve představit možné tradice, ze kterých mohli autoři čerpat. Jako základní pramen se samozřejmě nabízí Starý zákon. Na něj velmi často odkazuje Pavel ve svých epištolách mnohými citáty i teologickými rozbory.[80] V synoptických evangeliích je návaznost rovněž zřejmá, avšak v epištolách tato návaznost není, ve srovnání s předešlými, natolik jasná.[81] Dalším pramenem, ze kterého mohli autoři čerpat, je dobová židovská literatura. U epištol je zjevné hned z prvních veršů, že autor se odkazují na nějakou tradici, která je považována za správnou a důvěryhodnou a jí je třeba se držet.

1.3.1 Starý zákon

Jak janovské společenství, tak pavlovské sbory si sebou nesou dědictví předků víry v jednoho Boha, víry Židů. Starý zákon, Bible prvních křesťanů, je prvním zdrojem, z kterého mohli čerpat. Pojem láska v něm má své centrální místo. Řecké ekvivalenty ἀγαπω a φιλέω ve svých formách jsou překladem mnoha hebrejských termínů. Dlouho se mělo za to, že slovo ἀγαπω je slovo, jehož význam byl téměř vytvořen překladateli septuaginty a dále dotvořen

[79] WHITACRE, *Polemic*, 154.

[80] Pavel jako jeden z pramenů své teologie lásky přímo cituje Lv 19,18.

[81] V první epištole nacházíme pouze jeden odkaz na Starý zákon (1J 3,12), a to navíc nejde o citaci pramenu, nýbrž jen o příklad. Jan však evidentně bytostně zrcadlí SZ literaturu a židovské myšlení, jak ukazuje i Whitacre.

novozákonními autory. Spíše se však zdá, že ἀγαπὴ své významy získalo překladem hebrejských slov,[82] které jim pak dávají jejich zvláštní význam. Jsou to deriváty od kořene אהב, které bývají překládány téměř vždy jako ἀγαπᾶν, pouze 15x φιλεῖν. Tento kořen je nefrekventovanějším výrazem pro vyjádření lásky v SZ. Dále to jsou kořeny חשׁק, רצה, חפץ, רחם a יָדִיד. Podle biblického slovníku ABD bychom do tohoto seznamu měli dále zařadit kořen חסד a jeho deriváty, protože tento termín, jak uvidíme níže, je teologicky bohatý a starozákonní pojem lásky v sobě zahrnuje, i když je do řečtiny překládán nejčastěji slovem ἐλεεῖν.[83] Stejně jsou někdy překládány deriváty od kořene חפץ, který je však překládán i slovem ἀγαπᾶν.

Terminologie

U pojmu láska se standardně rozlišuje mezi významem sekulárním, náboženským a teologickým.[84] Jak už bylo řečeno, kořen אהב je hlavním starozákonním termínem pro lásku, který má široké spektrum užití. Označuje jak lidskou lásku mezi opačnými pohlavími, která je afektovaná, zahrnující sexuální touhu, i vztahy bez sexuálních konotací, tedy příbuzenské vztahy. Označuje však i lásku člověka k Bohu a Boha k člověku. V sekulárním smyslu je to pozitivní cit, přináležitost k druhé osobě, ať už se sexuálním podtextem, nebo bez něj. Taková láska může být pozitivní, jako v případě Jákoba a Ráchel (ἠγάπησεν δὲ Ιακωβ τὴν Ραχηλ/ וַיֶּאֱהַב יַעֲקֹב אֶת־רָחֵל Gn 29,18), nebo negativní[85]. Láska v sexuálním smyslu může tedy způsobovat agresi, která je hříšná, a její výsledky jsou katastrofální.[86] City mezi příbuznými jsou popisovány stejným výrazem. Rodiče milují své děti, muž miluje svou ženu

[82] KITTEL, *TDNT*, 38.
[83] FREEDMAN, *ABD*, 4:377-380.
[84] Náboženský – ze strany člověka směrem k Bohu a člověku; Teologický – ze strany Boha směrem k člověku/lidstvu. *ABD*, 4:381.
[85] Můžeme vidět na případě Amnona a Tamar (2S 13).
[86] KITTEL, *TDNT*, 1:24.

a to i bez sexuálních konotací. Dále se v tomto prostoru nachází i přátelství, např. láska mezi Davidem a Jonatánem (1S 18,22). Jak uvidíme dále, tento druh lásky v pozitivním i negativním smyslu je užíván v prorocké literatuře, zvláště v Ozeášovi, jako příklad Boží lásky a je užit teologicky.

Politický rozměr a smluvní

V sekulárním smyslu může znamenat rovněž politickou loajalitu, vztah podřízeného k nadřízenému. ABD i TDNT to ilustrují na příkladu Davida a Jonatána.[87] David i Jonatán byli z politického hlediska konkurenti. Jonatán byl Saulův syn a jako takový následník trůnu, na který měl však z Boží vůle nárok David. Jonatán se svého nároku vědomě vzdal tím, že uznal Davidův nárok na trůn. Vyprávění v 1S 19-20 dává jasně najevo, že Jonatán uznává Davidovo panství. Jonatan Davida miloval, a dal mu svůj plášť, meč, luk i pás (1S 19,4). To značí plnou oddanost na základě lásky. Něco z Jonatánova nároku na trůn může být vidět v tom, že Jonatán uzavírá s Davidem smlouvu. Touto smlouvou se David stává jeho pánem. Jonatan ho miluje jako přítele, ale zároveň jako svého krále. Stejně pak „miloval" Davida celý Izrael a Juda. V tomto případě nešlo o vášnivé citové vzplanutí, ale o vyjádření politické loajality.

Tento aspekt je pro naše bádání velmi důležitý. Láska člověka k Bohu nestojí na citových základech, ale na smluvní bázi. V knize Exodus a Deuteronomium pro to nacházíme mnoho podkladů, které mají právní charakter. Bůh Izraele je panovník, který mocnou rukou vyvádí svůj lid z otroctví, dává mu svobodu a činí z něj národ se svou vlastní zemí a zákony. Izrael se stává královstvím, kterému je zaručena prosperita (Ex 19), pokud bude Izrael věrný. Vztah mezi lidem a jeho Bohem je smluvní a užívá politické rétoriky tehdejší kultury. Nejpregnantněji je to vyjádřeno v Dt 6,1-6. Hospodin dává svému lidu přikázání. Dodržování těchto nařízení má Izraeli přinést

[87] FREEDMAN, *ABD*, 4:376.

ekonomickou perspektivu a klidné stáří (Dt 6,2-3). Příkaz, který má být dodržován, je, aby milovali Hospodina („καὶ ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς σου καὶ ἐξ ὅλης τῆς δυνάμεώς σου“/ וְאָהַבְתָּ אֵת יְהוָה אֱלֹהֶיךָ בְּכָל־לְבָבְךָ וּבְכָל־נַפְשְׁךָ וּבְכָל־מְאֹדֶךָ׃ (Dt 6,5). Z tohoto verše však vyplývá, že láska k Bohu není pouhé vyjádření poslušnosti panovníkovi, tedy politická loajalita, ale rovněž má být Hospodin milován בְּכָל־לְבָבְךָ. Jak známo, srdce je v SZ sídlem myšlení[88], lidského nitra, které je podřízeno lidské vůli, ale i afektům, reakcím na okolnosti. Má Ho milovat celým svým životem (וּבְכָל־נַפְשְׁךָ) a celou svou silou (וּבְכָל־מְאֹדֶךָ). Izrael má svého Boha milovat všemi svými dispozicemi, je to příkaz smluvní, na kterém smlouva stojí a padá, ale zároveň se to nemá dít z „příkazu“, ale i ze svobodné vůle.[89] Těm, kdo Boha milují, zaslibuje חֶסֶד milosrdenství nebo také neutuchající lásku (Dt 5,10).[90]

Exodem Izrael dostává nový statut, stává se Božím vyvoleným národem. Na Sinaji je tvořena nová identita lidu, který byl otrokem, ale nyní je Božím služebníkem. Smluvní podmínky, jejichž jádro je vyjádřeno dekalogem, jsou - mimo jiné - popisem toho, jak se tento nový lid má chovat a čím se má vyznačovat. Okolní národy mají na jeho chování a postojích vidět, jakého Boha tento lid má. Izrael má být svědectvím.[91]

[88] Srdce je v SZ střed celého člověka se všemi jeho rysy. Srdce dělá člověka jakým je a řídí jeho činnost. Dnes by jeho významu nejspíše odpovídal termín „mysl“. Je však třeba chápat člověka holisticky a neoddělovat mysl od citů. Srdce zahrnuje i lidské „cítění“. DOUGLAS, *NBS,* 965.

[89] FREEDMAN, *ABD,* 4:377.

[90] KITTEL, *TDNT,* 2:714.

[91] Hodí se zmínit základní objekty „milování“. Těmi nemusí být jen osoby, ale i věci či určité kvality. Nejvíce materiálu nacházíme v žalmech a přísloví. Hospodinův věrný miluje: spravedlnost (Ž 45,8); Boží zákon a přikázání (119); čistotu srdce (Př 22,11); moudrost (Př 29,3); dobro (Am 5,15); pravdu a pokoj (Zach 8,19). Toto mají být další znaky lidu.

Láska k cizinci

Další důležitou kvalitou Božího lidu je láska k cizinci, který přebývá v Izraeli, láska k bližnímu a starost o slabší. Nařízení, že Izrael má milovat cizince, nacházíme v Lv 19,34 a Dt 5,10. Opět tu vidíme nápadné schéma. Izrael má milovat hosta „jako sebe sama“ (וְאָהַבְתָּ לוֹ כָּמוֹךָ). Je to Bohem nastavený standard, který však má zasahovat i city a vůli jedince. S cizincem mělo být zacházeno jako s příslušníkem vlastního národa. Láska k cizinci jako láska k bližnímu nemá základ v lidské interakci, jestliže se cizinec chová pěkně a nedělá problémy, ale zdroj této lásky má být vlastní zkušenost izraelského národa jakožto hosta v Egyptě (כִּי־גֵרִים הֱיִיתֶם בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם). Tato zkušenost má vést k hluboké solidaritě. Zároveň je to však součástí zákona, který má být lidem dodržován v rámci smlouvy. V septuagintě nacházíme zajímavou interpretaci tohoto nařízení. Cizinec je specifikován jako „proselyta“,[92] tedy ten, kdo v Izraeli přebývá z určitého důvodu, a to sice, že se chce stát také vyznavačem Hospodina. To pak staví přikázání do trochu odlišného světla. Jde o jakéhokoliv cizince, nebo jen o proselytu?[93]

Láska k bližnímu

Bližním (רֵעַ), je v SZ míněn příslušník stejného národa, tedy Izraelec. Na bližního se vztahuje další, přísnější pravidlo uvedené v Lv 19,18 (וְאָהַבְתָּ לְרֵעֲךָ כָּמוֹךָ אֲנִי). Na bližním se nesmí vykonávat pomsta a je třeba ho milovat opět „jako sebe sama“. Toto nařízení nabylo velké důležitosti, což můžeme vidět u synoptiků, kdy Ježíš na otázku, které je největší přikázání, spojuje Lv 19,18 s Dt 6,5 (Mk 12,29-31=Mt 22,37-39=Lk 10,27). Tato nařízení, jsou-li chápána jen legislativně, skýtají výše řečené dilema, řešené v NZ. Kdo je ještě ten bližní, a kdo už ne. Kdo má být tedy milován, a kdo ne. Problém vzniká tehdy,

[92] Hebrejské Gér je do v LXX překládáno ὁ προσήλυτος, jenž je však významově jinde.
[93] Podobné dilema nacházíme v NZ, když se ptají Ježíše na to, kdo je bližní.

zapomene-li se, že tato nařízení lásky nejsou pouhým nařízením, ale transcendují zákon jako takový. Jsou znakem nové identity, aktem vůle a následování Boha. To je vidět v úvodu k výčtu zákonů v Levitiku. Celá pasáž je uvozena nařízením: „קְדֹשִׁים תִּהְיוּ כִּי קָדוֹשׁ אֲנִי“ (Lv 19,2). Lid má být jako Bůh, jejich chování a kvality mají svůj zdroj v Hospodinově svatosti. Boží lid má tedy být *imago dei*.

Boží láska

To nás přivádí k jádru teologie lásky SZ, a sice k Boží lásce. Bůh je ve starém zákoně Bohem milujícím. Miluje především svůj vyvolený národ Izrael, ale nacházíme zde i zmínky o tom, že Bůh miluje jednotlivce, ač velmi zřídka.[94] Bůh jako milující bytost je popisována antropomorfními výrazy. Jeho láska je velmi podobná té, kterou miluje člověk. Ve vztahu ke svému lidu, je Bůh „אֵל קַנָּא“ – žárlivě milující (Ex 20,5; 34,14; Dt 4,24; 5,9; 6,15). Trestá ty, co ho nenávidí. Nesnese, aby jeho lid uctíval jiné Bohy, aby se choval svévolně. Miluje spravedlivé (Ž 146,8), spravedlnost a právo (Ž33,5; 37,28). Zjednává právo sirotku a vdově, miluje hosta (Dt 10,18). Bůh miluje svůj lid, a proto s ním uzavírá smlouvu. Vyvolil si ho mezi národy, přestože jeho je celá země (Ex 19,5). Smlouva, doprovázená darováním zákona, je akt Boží lásky. Pentateuch ukazuje tohoto boha jako Boha, který se mstí za nevěru (Ex 20,5). Jedná impulzívně (Ex 32,10). Při odpadnutí lidu na Sinaji chce vyhladit celý národ a z Mojžíše vybudovat nový, ale nechá se Mojžíšem přesvědčit (Ex 32,11-14). Zaslíbení jsou jasná: pokud bude lid zachovávat smlouvu, bude jednat podle Božích ustanovení a půjde Jeho cestou, pak se lidu bude dobře dařit; pokud však sejde z cesty a půjde za jinými bohy, budou vyhnáni a přijdou o to, co jim Bůh dal (Dt 6,15). Boží hněv je součástí Boží lásky. Pochybení na poušti jsou tvrdě trestána (Ex). Boží láska je zde podobná lásce

[94] KITTEL, *TDNT*, 1:28.

milence, který nesnese jiné muže kolem své milované a jedná žárlivě a impulzívně. Ty, kdo jeho milé ubližují, drtí mocnou paží, těm, kdo jí jsou k dobru, žehná. Boží láska je zde silně exkluzívní. Není zde moc místa pro ostatní národy, i když Starý zákon nevěří v lokálního boha, ale Boha bohů, Pána pánů (Dt 10,17).

Tento obraz Boha se mění v prorocích. Obraz Lásky Boží, jejímž vlastním výrazem je smlouva, kterou Bůh daroval lidu spolu se zákonem, přestává být závislá na poslušnosti, ale ukazuje se, že je závislá na Bohu samotném. To je vyjádřeno mnoha způsoby. Nejcharakterističtější je obraz muže, který miluje svou ženu, a přijímá ji i přes její nevěrnost. Touto metaforou popisuje vztah Boha k lidu Ozeáš (Oz 3,1). Politický jazyk Deuteronomia střídají obrazy manželských vztahů.[95] Dále užívá obrazu otce a syna, tedy rodičovství (Oz 11,1 Př 3,12). Boží láska zde přetrvává i přes prohřešky a nevěru, stejně jako rodiče nikdy nepřestávají milovat své děti, protože je k nim váže biologické pouto. Proroci popisují Boha jako toho, kdo počítá s prohřešky, a jako milující otec, ač trestá, tak se v každém případě snaží o usmíření a nápravu. Stále se dokáže „rozzlobit“ za bezpráví, ale volá k nápravě skrze své proroky (Jr 2-3; Iz 1 atd..) Láska Boží se nyní zdá být bezpodmínečná, i když koncept vyvolení, preference jednoho lidu před ostatními, je stále silně přítomen. Boží věrnost stojí do jisté míry na věrnosti otců. Bůh jim projevuje milosrdenství (Ex 20,6). Pro Jeremiáše obnova lidu má přijít se strany samotného Hospodina, který Izrael miluje láskou věčnou („וְאַהֲבַת עוֹלָם“ (Jr 31,3) a proto mu prokazuje „חֶסֶד”. To, že je Boží láska do jisté míry nezávislá na věrnosti lidu, umožnuje obnovu lidu. Bůh se slitoval nad svým lidem.

[95] FREEDMAN, *ABD*, 4:377.

Chesed

To nás vede ke starozákonnímu termínu חֶסֶד,[96] který se do češtiny nejčastěji překládá slovem milosrdenství, avšak významově je tento termín tak bohatý, že v sobě zahrnuje právě koncept „věčné Boží lásky“. Pro toto slovo, které se do češtiny nejčastěji překládá jako milost nebo milosrdenství, neexistuje jednoznačný ekvivalent. Zde ho zmiňuji proto, že v sobě zahrnuje i koncept lásky.[97] Spojitost s láskou více vynikne v anglických překladech, protože termín bývá překládán jako „loyally, kindnes, loving kidness, mercy, steadfast love, love“ ve vztahu k člověku, a „devotion, faithfulness“ ve vztahu člověka k Bohu. NBS se snaží termín přeložit co nejvýstižněji jako „smluvní láska“, tedy láska mezi dvěma účastníky smlouvy. Jonatan uzavírá smlouvu s Davidem, aby David jako král Izraele prokazoval Jonatánovu rodu milosrdenství (1S).[98] ABD však poskytuje zevrubnější analýzu tohoto termínu a proto ho také řadí i pod heslo „love“. Ukazuje, že חֶסֶד se vždy pojí se slovesem עשׂה (činit) a vždy se týká osob. Dále tyto osoby již stojí v nějakém vztahu a dále že termín vyjadřuje akci, někdy i stanovisko. V sekulárním smyslu se vyskytuje ve vztazích rodinných, ale i politických. ABD si všímá základního schématu, které činění milosrdenství vždy zahrnuje. A) je zde osoba, která je v jisté bezvýchodné situaci a sama si nemůže pomoci; B) pomoc od někoho jiného je pro ni esenciální; C) existuje zde další osoba, která má jistý specifický potenciál k tomu, aby této osobě mohla pomoci; D) Osoba v nesnázích nemá kontrolu nad tím, jestli jí druhý pomůže či ne. Pomoc stojí pouze na svobodné vůli druhého. Ten tak může prokázat milosrdenství. Je důležité zdůraznit, že חֶסֶד je prokazován vždy mocnější osobou někomu, kdo

[96] Hebrejský termín se v LXX překládá slovem **ἔλεος**, objevuje se v SZ 255x.
[97] FREEDMAN, *ABD*, 4:377.
[98] Milosrdenství viz. DOUGLAS, *NBS*, 616.

v daném okamžiku neoplývá mnoha možnostmi a čili je *bez*mocný.[99] Milosrdenství v SZ nestojí jen na smluvním vztahu, ale také na vztahu lásky.

חֶסֶד je zásadní teologický pojem ve vztahu Boha k Izraeli. Již bylo zmíněno, že v rámci mojžíšovské smlouvy uzavřené na Sinai Bůh prokazuje „milosrdenství" těm, kdo ho milují a zachovávají jeho přikázání (Ex 20,5-69 = Dt 5,9-10). Milosrdenství je tedy závislé na dodržování smlouvy, ale i v rámci mojžíšovského zákona není Boží חֶסֶד plně závislý na poslušnosti. Termín vyjadřuje závazek a svobodu Boží. Bůh se sám zavázal smlouvou, ale zároveň je svobodný k tomu, aby toleroval přestupky. Tak vzniká prostor pro odpuštění, což je akt Božího חֶסֶד.[100] „Odpuštění pramení z Božího radikálního závazku vztahu s Izraelem (a vlastně vztahu s celým lidstvem, jako to ukazuje příběh o Jonášovi)."[101]

Kniha Jonáš dále rozšiřuje pojem חֶסֶד. Pro tak silně exkluzivistický národ, který si zakládal na své vyvolenosti a jedinečnosti, bylo téměř nepřijatelné, aby jejich Bůh miloval i okolní národy, které navíc byli jejich úhlavními nepřáteli. Kniha Jonáš je kritikou exkluzivizmu. Bůh posílá proroka prorokovat soud, ale z vyprávění nakonec vyplyne, že prorok tušil, na základě svého poznání Hospodina, že to se soudem dopadne špatně a že se Bůh nechá pohnout lítostí. V modlitbě si stěžuje, a vysvětluje, proč utekl a nechtěl splnit svůj úkol: „יָדַעְתִּי כִּי אַתָּה אֵל־חַנּוּן וְרַחוּם אֶרֶךְ אַפַּיִם וְרַב־חֶסֶד וְנִחָם עַל־הָרָעָה כִּי" (Jon 4,2). Věděl, že Bůh je Bohem milostivým, který miluje a slitovává se i nad cizími národy.[102] Celkově však Boží láska k ostatním národům zůstává ve SZ jen latentní.

[99] Příkladem je již zmíněný Jonatan a David. Jonatan prokázal Davidovi milosrdenství, když ho informoval o plánech jeho otce Saula (1S 18). David pak na základě smlouvy prokázal milosrdenství Jonatanovi, když pomohl jeho synu Meribaalovi. Smlouvu, kterou mezi sebou uzavřeli, však předcházela láska, která živila jejich přátelství.

[100] FREEDMAN, *ABD,* 4:378.

[101] Ibid., 4:379.

[102] Láska k ne Izraelcům je zde výrazná, avšak tato myšlenka není starozákonním standardem. Ostatní prorocké knihy týkající se jiných národů, jako Nahum a Abdiáš, ukazují vztah Boha k ostatním národům na základě jeho vztahu k Izraeli. Uplatňuje se zde pravidlo ze

I v souvislosti s Božím חֶסֶד má Izraelec následovat svého Boha a imitovat Ho. Milosrdenství má být činěno v prvé řadě bližním, na což pamatuje mnoho nařízení Tóry. Prorok Micheáš to shrnuje takto: „Hospodin žádá jen to, abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem“ (Mi 6,8). Jako by se snažil co nejpregnantněji vyjádřit, v čem spočívá dobrý život vyznavače Hospodina. Zahrnuje zde všechny aspekty života. Myslí se zde na chudé a maličké a na bližního, jimž se má prokazovat milosrdenství. To má Izrael „milovat“ – má to být jeho životní normou. U Ozeáše je tento aspekt pro společenskou spravedlnost velmi nápadný a חֶסֶד zde vlastně obsahuje celé desatero.[103] Avšak vždy je evidentní, že i když se stále hovoří o Božím nařízení, tedy nařízení toho silnějšího slabšímu, je Izrael svobodný se rozhodnout takto činit nebo nečinit. חֶסֶד nemá pro ně být jen nařízením, ale má pro ně být existenciálním postojem.

1.3.2 Judaismus

V judaismu je koncept lásky velmi důležitý. Láska určuje vztah mezi Bohem a člověkem, hlavně pak mezi Bohem a jeho lidem. Člověk je Bohem milován proto, že je *imago dei*. Izrael je milován proto, že je bohem vyvolený. Důkazem této lásky je darování Tóry, kterou je stvořen svět. Bůh a jeho lid se setkávají v Tóře, které musí být Jeho lid věrný, a láska k Bohu se pak projevuje věrností zákonu. Bůh chce být milován kvůli sobě samému. Jeho láska je silná jako smrt a jeho žárlivost vážná jako peklo. Obrazy k popisu této Boží lásky čerpám hlavně z Písně písní. Bůh je zdrojem vší lásky, a pokud člověk miluje, stává se opravdovým člověkem. Láska překonává veškerý strach a vede k pravému životu.[104]

---

smlouvy s Abrahamem: „ וַאֲבָרְכָה מְבָרְכֶיךָ וּמְקַלֶּלְךָ אָאֹר” (Gn 12,3a). Ti, co se k Izraeli chovají nepřátelsky, budou prokleti. Ale už v druhé polovině stejného verše můžeme tušit lásku k ostatním národům. Hospodin s nimi počítá a národ vzešlý z Abrahamových beder má být prostředníkem (וְנִבְרְכוּ בְךָ כֹּל מִשְׁפְּחֹת הָאֲדָמָה: - Gn 12,3b).

[103] FREEDMAN, *ABD,* 9:6.

[104] Ibid., 1: 42.

Láska k bližnímu je považována za jeden z pilířů, na kterých stojí svět. Láska musí být ukazována skutky lásky. Mít lásku k druhému znamená pomáhat mu. Zakoušet lásku pak znamená zakoušet pomoc. Je to tedy velmi praktická láska. Milován má být rovněž host, hlavně však proselyta. To jsme mohli vidět na řeckém překladu Lv 19,18. Milovat nepřítele má Izraelec jen, pokud se nachází uvnitř lidu. Tato láska málokdy přesahuje hranice Izraele a milovat nepřítele státu bylo silně sporné. Láska je koncentrická. Avšak najdeme zde i názory, že milováním člověk imituje Boha, šíří tak jeho království a získává nové proselyty. Filo Alexandrijský ve svých výkladech vkládá do SZ mnohem více filantropie, než tam je. Podle něj Bůh miluje celé své stvoření. Tím, že Izraelec miluje a činí skutky lásky, tím imituje Boha a vstupuje tak do jeho činění. Láska k bližnímu se později stala základem celého judaismu.[105]

1.3.3 Kumrán

Pojetí lásky v kumránském společenství je silně determinováno jejich konceptem predestinace. Věřili, že historie je již daná a že svět je již rozdělen na „syny světla a syny tmy“. Ortodoxní esenismus, píše Flusser, naprosto zamítá lásku k synům tmy, protože Bůh miluje jen syny světla, které také vyvolil ke spáse, zatímco synové tmy budou zničeni v konečné eschatologické bitvě.[106] Boží láska k vyvoleným je zaručena tím, že Bůh na prvním místě miloval otce. To zaručuje kontinuitu pro ty, co přijdou po otcích.[107] Člen Kumránského společenství má nenávidět syny tmy a nemá jim prokazovat ani žádné dobro, to by byl hřích.[108] Uvnitř společenství však nacházíme určité spektrum, kde jedno křídlo do jisté míry zavrhlo striktní determinismus predestinace a věřilo v možnost jisté misie. Prokazování dobra synům tmy by pak mohlo znamenat obrácení synů tmy na syny světla a zlo by bylo překonáno

[105] Ibid., 1:39.
[106] FLUSSER, *dobrodružství,* 82.
[107] FREEDMAN, *ABD,* 4:381.
[108] FLUSSER, *dobrodružství,* 87.

dobrem. Věřili v universální lásku pro všechny lidi. Tato sekce byla ovlivněna Hilelovským judaismem, který také znal universální lásku.[109] Ze spisů Filona Alexandrijského a Josefa Flavia se dozvídáme, že Eséni byli údajně velmi pohostinní a milí lidé, kteří univerzální láskou jen přetékali. Ve skutečnosti zastávali militantní pacifismus, který věřil v jakousi skrytou nenávist k synům tmy, která však nemá být dávána najevo předčasně a členové společenství mají dávat zlu (což je celý okolní svět) najevo loajalitu, která se pak obrátí v poslední den.[110] Lásku měli tedy prokazovat jen synům světla, kde měli stejně jako v judaismu myslet na chudé, pomoci cizinci, pomáhat potřebným, navzájem si pomáhat a prokazovat si skutky lásky.[111]

1.4 Srovnání terminologie Janovských textů a Pavlových dopisů

Než přistoupíme k teologické analýze a komparaci pojmu láska v Janových a Pavlových epištolách, vypíšu zde místa, kde nacházíme materiál pro toto téma. Výčet bude omezen na zkoumanou literaturu, tedy primárně na tři Janovy epištoly a ryze pavlovské epištoly[112] (dále jen Pavel); vzhledem k těsnému sepětí Janových epištol a evangelia je nutné brát podklady i z této knihy. Pro přehlednost nejprve vypíši zdroje z Janových epištol a evangelia a následně z Pavlových epištol. Nejprve se budu zabývat čistě pojmem agapé v jeho derivacích a následně prozkoumám, jaké další termíny se kolem tohoto pojmu vyskytují.

Substantivum **ἀγάπη**, ης, ἡ se v novém zákoně vyskytuje celkově 115x. V LXX se vyskytuje 19x (včetně deuterokanonických knih). V epištolách 21x (18x 1J: 2,5,15; 3,1,16,17; 4,7,8,9,10,12,16,17,18; 5,3 2x 2J: 1,3.6 a 3J: 1,6)

[109] Ibid., 86.
[110] Ibid., 83.
[111] FREEDMAN, *ABD*, 4:381.
[112] Jak už bylo řečeno, analýza bude omezena na ryze pavlovské epištoly, deutero-pavlovské epištoly nebudou zahrnuty. Mezi ryze pavlovské epištoly považuji dle Pokorného: Ř, 1-2 K, Ga, Ko, F, 1Te, Fm. POKORNÝ, *úvod.*

v J 7x (J 5,42; 13,35; 9,10x2,13; 17,26). U Pavla se slovo objevuje celkově 52x a to sice 14x v 1K (4,21; 8,1; 13,1.2.3.4.8.13; 14,1; 16,14.24), 9x Ř (5,5,8; 8,35,39; 12,9; 13,10; 14,15; 15,30), 9x v 2K (2,4.8; 5,14; 6,6; 8,7.8.24; 13,11.13), 5x Ko (1,4.8; 1,13; 2,2; 3,14), 5x 1Te (1,3; 3,6.12; 5,8.13), 4x F (1,9.16; 2,1.2) 3x Ga (5,6.13,22) a 3x Fm (1,5.7.9).

Sloveso **ἀγαπάω** se v NZ těší podobné hojnosti výskytů a to sice 143x z celkového výskytu v LXX a NZ 426x. V epištolách se vyskytuje 28x (1J 2,10.15x2; 3,10.11.14x2.18.23; 4,7.8.10x2.11x2.12.19x2.20x3.21x2; 5,1x2.2x2; 2J 1,1.5; 3J 1,1), v J 37x, což je 9% z celkového výskytu v NZ (J 3,16.19.35.42; 10,17; 11,5; 12,43; 13,1x2.23.34; 14,15.21x4.23x2.24.28.31; 15,9x2.12x2.17; 17,23x2.24.26; 19,26; 21,7.15.16.20). U Pavla termín nacházíme na těchto místech: Ř 8x (8,28.37; 9,13.25x2; 13,8x2.9), 2K 4x (9,7; 11,11; 12,15x2), 1K 2x (2,9; 8,3), Ga 2x (2,20; 5,14), Ko 2x (3,12.9), 1Te 2x (1,4; 4,9).

V mnohem menším výskytu nacházíme termín v adjektivizované formě **ἀγαπητός**, ή, όν 61x v NZ; a z toho v námi zkoumané literatuře: 10x epištoly (1J 2,7; 3,2.21; 4,1.7.11; 3J 1,1.2.5.11), J logicky odpadá, neboť tato forma se užívá převážně jako oslovení, a u Pavla pak celkově 26x, z toho: 7x Ř (1,7; 11,28; 12,19; 16,5.8.9.12), 4x v 1K (4,14.17; 10,14; 15,58), 2x v 2K (7,1; 12,19), 4x Ko (1,7; 4,7.9.14), 3x F (2,12; 4,1), 3x Ga (5,6.13,22) a 2x Fm (1,1.16) 1x 1Te (2,8).

Vedle termínu *ἀγαπάω* nacházíme v synonymním smyslu ještě slovo **φιλέω**. V NZ se vyskytuje 25x a z toho 13x v J (5,20; 11,3.36; 12,25; 15,19; 16,27x2; 20,2; 21,15.16.17x3). Celkově je termín užit 58x v LXX a NZ. U Pavla se nachází pouze jednou a to 1K 16,22. Jako ekvivalent k Hebrejskému אָהַב jej nacházíme ještě v knize Gn 11x a Př 5x. Kniha Přísloví užívá také adjektiva φιλία, které se v NZ vyskytuje pouze u Jakuba 4,4. Pro nás je důležité, že Jan

φιλέω užívá synonymně k *ἀγαπάω* a že překladatelé LXX jej užívali jako ekvivalent k ahav, stejně jako *ἀγαπάω*[113].

1.4.1 Verbum ἀγαπάω

V epištolách nacházíme poměrně úzký způsob užití slovesa ἀγαπάω. Podmětem je nejčastěji „ἡμεῖς" (4,10b.11b.20x2; 5,2; 2J 1,5). Ve stejném smyslu užívá konj. 1.os. sg. ve spojení „ἵνα … ἀγαπῶμεν" nebo „ἐὰν ἀγαπῶμεν" (3,10.11.18.23; 4,7.10.11.12; 5,2a.2b; 2J 1,5). Tento podmět značí jak samotné autory („my" v prologu), tak adresáty s autory dohromady. 4x je podmětem neurčité „ὁ ἀγαπῶν", participium prezentu se členem, které vyjadřuje „toho kdo miluje" (1J 2,10; 4,7.12.21; 5,1). Bývá užito i zrcadlově v negativu „kdo nemiluje" (3,14; 4,8.20b). Vedlejší větou je vždy přidána bud podmínka nebo nějaká doplňující informace. Dalším častým podmětem je Bůh, zastoupen zájmenem „αὐτός" (4,10.11.19). Třikrát je užito sloveso v první osobě singuláru a to v 2. a 3. J, kde takto mluví sám autor. Je to dané tím, že tyto dvě epištoly mají osobní ráz.

Předmětů, kterých se sloveso týká, je opět velmi malé množství. Můžeme zde případy rozdělit do dvou kategorií: a) podmětem je člověk, vyjádřeno pomocí „ὁ ἀγαπῶν, ἀγαπῶμεν, ἀγαπω"; b) podmětem je Bůh. V druhém případě je předmětem vždy člověk označen osobním zájmenem „ἡμᾶς". V případě prvním je to na prvním místě bratr „ἀδελφός", tento výraz bývá doplněn přivlastňovacím zájmenem „αὐτοῦ". Tím tento předmět získává jisté prvenství v celé epištole. Je tím zdůrazněna konkrétnost. Ne jen bratr, ale „můj" bratr. Tím se už na rovině lexikální Jan liší od ostatních autorů, kteří užívají židovský pojem „bližní". Dalším velmi časným předmětem je slovo „ἀλλήλους" (3,11.23; 4.7.11b.12; 2J1,5). Obecněji je na několika místech užito termínů „τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ" a „γεγεννημένον ἐξ αὐτοῦ" (1J 5:1.2). Slovo "θεός" jako předmět se zde vyskytuje pouze 4x (4,10b.20.21; 5.2). Dvakrát je

[113] Překladatelé však po tomto slově sahali mnohem méně (jen 15x), než po slově ἀγαπάω: 266x. KITTEL, *TDNT,* 9:129.

předmětem termín „κόσμος“ (2,15), a to v negativním smyslu. Ve druhé Janově je předmětem „vyvolená paní“ a ve třetí pak „Gaius“.

Trochu jiná situace je v evangeliu, což je dáno žánrem. Nemluví se zde přímo k recipientovi, ale k postavám uvnitř narativu. Podmětem je v první řadě Bůh, zastoupen termíny „θεός“ a „πατὴρ“ (J 3,16.35; 10,17; 15,9; 17,23,26). Dále je to Ježíš, který o sobě mluví buď v ich formě (15,9.12), nebo nepřímo, když Ježíš mluví o Synu, nebo když o Ježíši mluví vypravěč (11,5; 13,1.23; 14,31; 19,26; 21,20). Dále je častým podmětem „kdokoli, kdo“ vyjádřeno pomocí participiální vazby v Ježíšových řečech, nebo pomocí zájmena „vy“ (8,42; 13,34; 14,15.21.23.24.28; 15,12.17). Zvláštním případem je pak Petr, kterého se Ježíš 3x ptá, jestli ho miluje. Dvakrát pomocí ἀγαπω a jednou pomocí *φιλέω* (21,15.16).

Sledováním užití předmětu spojeného se slovesem ἀγαπω krásně vyvstanou základní vztahy Janova evangelia a jádra jeho teologie vůbec. Použijme zde stejné kategorie jako při zkoumání předmětu slovesa v epištolách. Je-li podmětem Bůh, nacházíme dva základní gramatické předměty „κόσμος“ a „υἱός“. Slovo „θεός“ jakožto označení Boha se pojí s „κόσμος“ (3,16), zatímco „πατὴρ“ se pojí s „υἱός“ (3,35; 10,35; 15,9; 17,23). Vyprávění začíná tím, že υἱός miluje „Lazara (φιλέω) (11,5); „τοὺς ἰδίους τοὺς ἐν τῷ κόσμῳ“ (13,1); „τῶν μαθητῶν αὐτου“ (13,23; 15,12; 19,26; 21,20). Dále Ježíš miluje „Otce“ (14,31;). V druhé kategorii, kde podmětem je člověk obecně, nekonkrétní věřící, či konkrétní učedník či člověk, se vyskytují tyto předměty: „οἱ ἄνθρωποι“ milují „τὸ σκότος“ a ne „τὸ φῶς “(3,19). S tím souvisí logicky sám Kristus jakožto předmět (8,42; 14,15.21.23.24.28). Naprosto shodně s epištolou je slovo „ἀλλήλους“ (13,34; 15,12.17). Objevuje se v až v druhé polovině evangelia a je logickým vyústěním první poloviny, kdy se hlavně mluví o tom, že Bůh miluje svět.

Jak šlo vidět výše, Pavel slovesa ἀγαπω užívá méně, ale na druhou stranu různoroději, i když mnoho termínů, které vystupují jako podmět či předmět, se kryjí, a s tím i témata, která jsou pomocí těchto znaků popisována. Častým podmětem je Bůh „θεός“ (Ř 8,37; 9,13.25; 2K 2,9; Ko 3,12; Ga 2,20; 1Te 1,4). Bůh Miluje: „nás“ (Ř 8,37), „Jakoba“ (Ř 9,13), „svůj lid“ (Ř 13,8), „ἱλαρὸν δότην“ (2K 9,7), „ἐκλεκτοὶ τοῦ θεοῦ“ (Ko 3,12); „bratry“ tedy věřící (1Te 1,4). Z toho výčtu jde dvakrát o citáty ze SZ a to sice Oz 2,23, Mal 1,2. Hlavním předmětem Božího „milování“ je vždy člověk, který má nějaký vztah k Bohu, vždy se jedná o věřícího. Stejně jako u Jana je zde řečeno, že „my“, nebo člověk obecně, se máme milovat navzájem (ἀλλήλους - Ř 13,8; 1Te 4,9). Je však vidět, že Pavel více užívá tradičního jazyka hebrejské Bible, když řekne, že věřící mají milovat „**πλησίον“** (Ř 13,9; Ga 4,14). V obou případech jde o citát Lv 19,18. Dále člověk miluje „θεός“ (Ř 8,28; 1K 2,9; 8,3). Na rozdíl od Jana se v těchto případech milování Boha vždy týká určitých benefitů, které z toho pro člověka plynou. Poslední předmět a podmět, který Pavel už v Kol 3,19 je to, že „ἄνδρες“ mají milovat (imp) své „γυναῖκας“.

Zajímavé je to, že Jan toto sloveso užívá v konjunktivu se spojkami „εἰ, ἐάν, ἵνα“ (1J 2,15; 3,11) tedy ve vedlejších větách …., což jsou figury, které se u Pavla nevyskytují. Je zde kladen velmi velký důraz na důsledky toho, zda „miluji, či nemiluji“, případně zda Bůh „miluje, nemiluje“. Mimo to se pouze v druhé a třetí Janově nachází nezvyklé spojení ἀγαπῶ ἐν ἀληθεία (2J 1,1; 3J 1,1). Spojení slovesa s touto předložkou se jinde nevyskytuje. Sloveso je užíváno v janovské literatuře jak negativně, tak pozitivně, zatímco u Pavla, až na citát Oz 2,23, kde je sloveso se záporkou, je užito vždy pozitivně. Opakem ἀγαπω je u Jana velice výrazné **μισέω,** které obecně v novozákonních spisech nenašlo valného užití oproti starému zákonu. V NZ se nachází 40x a z toho 12x v J (3,20; 7,7; 12,25; 15,18.19.23.24.25; 17,14) a 5x v 1J (2,9.11; 3,13.15; 4,20). Pavel ho v námi zkoumaných knihách užívá pouze v Ř 7,15 a 9,13. Pro

srovnání, ve Starém zákoně je toto sloveso 184x ekvivalentem k hebrejskému kořenu שנא. V epištolách je předmětem nenávisti vždy ἀδελφός. Jen jednou je podmětem κόσμος, avšak v evangeliu je velmi častým. Svět nenávidí světlo (3,20), Syna (7,7; 15,18), učedníky (15,18.19; 17,14). Dále člověk má nenávidět svůj život v tomto světě (12,25).

1.4.2 Substantivum ἀγάπη

Slovesná forma je nejhojnější v janovských textech. Zkoumáním substantiva ἀγάπη však zjistíme, že Pavel toto slovo užívá mnohem častěji než Jan, který raději mluví o konkrétních aktech, než obecně o pojmu. V evangeliu se substantivum vyskytne pouze 5x, sloveso však 37x. U Pavla nacházíme substantivum vícekrát patrně proto, že zkoumáme více textu. I tak se zdá, že pro janovské autory je pojem důležitější, protože jen v 1J se vyskytuje nejhojněji z celého Nového zákona. U substanciální formy budeme opět sledovat, jak je slovo užíváno, s jakými spojkami a jakými přívlastky, a to jak u Jana, tak u Pavla.

Pro Jana je charakteristické spojení substantiva s předložkou „ἐν“ (14x v 1J a 2J). Nacházíme ho často se členem „ἐν τῇ ἀγάπῃ“ a s přívlastky „τοῦ θεοῦ“ (1J 2,5; 3,17; 4,9.12), τοῦ πατρὸς (1J 2,15). V evangeliu nacházíme Kristovu lásku: „ἐν τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ“ (J 15,9.10). U Pavla v tomto spojení nacházíme agapé v těchto kontextech: Pavel má přijít s metlou nebo „ἢ ἐν ἀγάπη“ (1K 4,21), vše se má dít „ἢ ἐν ἀγάπη“ (1K 4,21), máme se prokazovat „ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ“ (2K 6,6), být bohatý „ἐν ἀγάπῃ“ (2K 6:6), máme si vážit starších „ἐν ἀγάπῃ διὰ τὸ ἔργον αὐτῶν“ (1Te 5:13). V Janových epištolách zjišťujeme, že „φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ“ (1J 4:18) a že, kdo se bojí, „οὐ τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ“ (1J 4,18).

Co se týče předložek, Jan užívá jedině předložku „ἐν“, zatímco Pavel, ač jen ojediněle, užívá ještě předložku „διὰ“ (Ř 15,30; Ga 5,6.13; Fm 1,9); „κατὰ“

ἀγάπην (Ř 14,15; nachází se pouze zde a ve Zj 2,4), „ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ“; (Ř 8,35.39), „ἐξ ἀγάπης“ (F 1,16), a „ἐπὶ τῇ ἀγάπη“ (Fm 1,7).

Obecněji se ἀγάπη v janovské literatuře vyskytuje s těmito přívlastky: „ἡ ἀγάπη τοῦ θεου (1J 2,5)" - láska Boží (J 3,17; 4,9; 5,3); „ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς“ (1J 2,15) láska Otcova[114]; „ἡ ἀγάπη αὐτοῦ“ - jeho láska (1J 4,12). Tyto tři jsou ekvivalentní. V evangeliu Kristus mluví o své lásce „τῇ ἀγάπῃ τῇ ἐμῇ“ (J 15,9.10) o lásce Otcově „τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ“ (J 5,42; 15,10).[115] Dále můžeme vidět, že lidé i Otec či Syn mohou mít ἀγάπη „k“: Otec k Synu (15,26); člověk k Bohu (5,42); Boží láska k nám (1J 4,9.16.17). Láska může být dokonalá - „ἡ τελεία“ (1J 4,18), může být "větší" „μείζονα ταύτης ἀγάπην οὐδεὶς ἔχει“ (J 15,13) a „ποταπὴν ἀγάπην“ (1J 3,1). Dále se s tímto substantivem pojí několik charakteristických sloves: láska dosahuje cíle – „ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται“ (1J 2,5; 4,12.17; 4,18); zůstává v – „ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν“ (1J 2,15) anebo ekvivalentně „ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ μένει ἐν“ (1J 3,17; 4,12). Dále člověk - „ὁ μένων ἐν τῇ ἀγάπῃ ἐν τῷ θεῷ μένει“ (1J 4,16; J 15,9.10; 17,26); Otec daroval – „ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ“ (1J 3,1); poznáváme lásku – „ἐγνώκαμεν τὴν ἀγάπην“ (1J 3,16; 4,16); ukázala se – „ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν“ (1J 4,9); nezná strach a zahání ho – „φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ ἀλλ᾽ ἡ τελεία ἀγάπη ἔξω βάλλει τὸν φόβον“ (1J 4,18); spočívá v zachovávání přikázání – „αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν“ (1J 5,3; 2J 1,6); svědčí se o lásce (3J 1,6); Lásku máme nebo nemáme – „τὴν ἀγάπην τοῦ θεοῦ οὐκ ἔχετε“ (J 5,42; 13,35);

[114] V některých českých překladech bývá přeloženo dvojím způsobem a to sice: a) láska k Bohu – ČEP, CSP, B21 i parafrázované Slovo na cestu; b) láska boží – BKR. Tato variace se však vyskytuje pouze v případě 1 J 5,3. Tato variace se vyskytuje i u anglických překladů, kde v jedné rovině s BKR stojí KJV, NET, NAS a v druhé pak NIV, které rovněž překládá „love for God“.

[115] Zde jsou opět možné dva překlady: láska k Bohu či Boží láska.

ἀγάπη je: z Boha – „ἡ ἀγάπη ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστιν“ (1J 4,7); je Bůh - „ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν“ (1J 4,8.16); spočívá v tom, že nás Bůh miloval první „ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη“ (1J 4,10).

U Pavla nacházíme celku řadu charakteristik a činností, které ἀγάπη má nebo způsobuje. K tomuto pojmu se tedy pojí tyto přívlastky: Boží láska – „ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ“ (Ř 5,5.8; 8,39; 2K 13,13); Kristova – „τοῦ Χριστοῦ“ (Ř 8,35; 2K 5,14); Ducha – „τῆς ἀγάπης τοῦ πνεύματος“ (Ř 15,30), dále se mluví o Pavlově lásce (1K 16,24; 2K 2,4) a lásce recipientů (2K 2,8; F 1,6; Ko 1,4; Fm 1,5.7).

ἀγάπη je: naplnění zákona – „πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη“ (Ř 13,10); bez přetvářky – „Ἡ ἀγάπη ἀνυπόκριτος“ (Ř 12,9); trpělivá, laskavá, nezávidí, nevychloubá, není domýšlivá – „Ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη, οὐ ζηλοῖ, ἡ ἀγάπη οὐ περπερεύεται, οὐ φυσιοῦται“ (1K 13,4); nepadne – „Ἡ ἀγάπη οὐδέποτε πίπτει“ (1K 13,8); je největší – „μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη“ (1K 13,13); nepředstíraná – „ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτῳ“ (2 K 6,6); má být společná – „τὴν αὐτὴν ἀγάπην ἔχοντες“ (F 2,2); bohatý v lásce – „περισσεύετε … ἐν ὑμῖν ἀγάπῃ“ (2K 8,7).

Dále se termín vyskytuje v několika výčtech: 2K 8,8; Ga 5,22; 1K 13,13; 2K 8,7; F 1,9; 2K 13,11.

ἀγάπη a slovesa: žít podle lásky – „κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς“ (Ř 14,15); buduje – „ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ“ (1K 8,1); vše se má dít v lásce – „πάντα ὑμῶν ἐν ἀγάπῃ γινέσθω“ (1K 16,14); sloužit v lásce – „διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε“ (Ga 5,13); jednat z lásky – „ἐξ ἀγάπης“ (F 1,15-16); posílit láskou – „εἴ τι παραμύθιον ἀγάπης“ (F 2,1); spojeni, spojuje – „συμβιβασθέντες ἐν ἀγάπῃ“ (Ko 2,2; 3,14); může být zkoušena – „τῆς ὑμετέρας ἀγάπης γνήσιον δοκιμάζων“ (2K 8,8); víra se uplatňuje láskou – „πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη“ (Ga 5,6).

1.4.3 Další termíny týkající se ἀγάπη, ἀγαπάω, φιλέω

Dále je třeba zmínit několik termínů, které se velmi často vyskytují, a to jak v janovské literatuře, tak u Pavla, s termínem ἀγάπη. Předně je to termín přikázání „ἡ ἐντολὴ“ (1J 2,3.4.7; 3,22.23.24; 4,21; 5,2.3; 2J 1,4.5.6; J 10,18; 11,57; 12,49.50; 13,34; 14,15.21; 15,10.15). Jeho přikázání zní „milovat bratra“, a tím se pozná, že „milujeme Boha“ (1J 3,23; 4,21; J 14,21; 15,10). Milovat a dodržovat přikázání se zdá být totožným. Pavel 2x cituje Lv 19,18 a shrnuje, že v tomto starozákonním přikázání je shrnut celý zákon (Ř 13,9; Ga 5,14). Dále pak termín „πίστις“, který však převládá u Pavla. U Jana se toto substantivum objeví jedinkrát v 1J 5,4, zatímco u Pavla se vyskytuje nejvíce z NZ (96x v Pavlovských epištolách). Pro Pavla je to klíčový pojem týkající se ospravedlnění. Nás zajímá spojení πίστις a ἀγάπη. Nejznámější spojení víry a lásky je v 1K 13,13, kde nacházíme trojici – víra, naděje a láska, s tím, že jako nejvyšší z těchto tří arcictností je označena láska. Dále Pavel vyzývá, aby korintští byli bohatí ve víře, poznání, horlivosti a lásce (2K 8,7). Víra se uplatňuje láskou (Ga 5,6); ovoce ducha: láska, pokoj… πίστις (5,22); Pavel vyzdvihuje to, co slyšel o lásce a víře svých adresátů (Ko 1,4; 1Te 1,3; 3,6; 5,8). Zatímco substantivum πίστις se v janovských textech téměř nevyskytuje, slovesná forma na druhou stranu vede stejně jako substantivní u Pavla. V evangeliu se vyskytuje 98x, což je celých 30 % celkového výskytu v NZ, v 1J pak 9x a celkově u Pavla 42x. V evangeliu nás bude zajímat J 3,16 – Bůh miloval svět, … každý kdo věří. Dále se zástupným termínem fileo – „ὅτι ὑμεῖς ἐμὲ πεφιλήκατε καὶ πεπιστεύκατε ὅτι“ (J 16,27). V epištolách je pak spojení lásky a víry markantnější – „Καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολὴ αὐτοῦ, ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους“ (1J 3,23); dále je dáno do souvislosti „poznání lásky“ a „věřenost v lásce“ – „ἡμεῖς ἐγνώκαμεν καὶ πεπιστεύκαμεν τὴν ἀγάπην ἣν ἔχει ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν“ (1J 4,16); a etický důsledek milování Boha a věření v něho je milování

bratra (1J 5,1). Z uvedených odkazů si lze všimnout, že s láskou, vírou a přikázáním souvisí „poznání“. Slovesná podoba tohoto slova „**γινώσκω“** je opět nejfrekventovanější v evangeliu z celého NZ (57x). V epištolách se pak vyskytuje celkově 26x. Milování bratra a zachovávání přikázání je znamením toho, že jsme „poznali“ Boha (1J 2,3.4.5; 3,6.16.19.24; 4,7.8.13.16; 5,2; J 5,42; 17,23). V evangeliu je jedním z cílů Ježíšovy mise, aby lidé *poznali* Otce a že Otec poslal Syna, aby poznali, že Otec je miluje, jako miluje Otce. V listech se pak tedy detailněji řeší, jak se pozná, že Otce známe. S tím souvisí i pojem „zjevení“, protože Otec se zjevil v Synu a kdo vidí Syna, vidí Otce (1J 4,9.14.20). Poznání hraje určitou roli i v Pavlově jazyku lásky. Hlavním problémem je, že „svět nepoznal Boha“ (1K 1,21), Bůh se dal poznat nemoudrým v očích tohoto světa (1K 1,27). Dále Bůh „zná“ člověka (1K 8,3; 13,9.12). Pavel raději řekne: „byli jste od Boha poznáni“ – „μᾶλλον δὲ γνωσθέντες ὑπὸ θεοῦ „ (Ga 4,9), než „poznali jste Boha“ - γνόντες θεόν (Ga 4,9). Cestou poznání Krista je pro něj následování *imitatio Dei* - „τοῦ γνῶναι αὐτὸν καὶ τὴν δύναμιν τῆς ἀναστάσεως αὐτοῦ καὶ [τὴν] κοινωνίαν [τῶν] παθημάτων αὐτοῦ, συμμορφιζόμενος τῷ θανάτῳ αὐτοῦ“ (F 3,10). Pavel nikdy neřekne: „poznali jsme lásku“ jako Jan, ale řekne: „poznali jsme milost“ (), což má u něj podobnou funkci. U Jana hraje velkou roli také „soud“ (**κρίσις**,) a „jistota“(**παρρησία**). Láska způsobuje, že věřící nemá strach (φόβος (1J 4,18)), ale má jistotu pro den soudu (1J 4,17-18; 3,19-22; J 3,17-19; 5,24)

1.4.4 Shrnutí

Sloveso ἀγαπω v Janových epištolách tvoří tyto základní vztahy: Bůh → člověk; bratr <– >bratr; člověk →Bůh; člověk → svět. Zápory je vyjádřen problém, že bratr nemiluje bratra a tudíž ani Boha, a že věřící nemá milovat svět. Jan neřekne: „láska Kristova“, pouze v evangeliu Ježíš mluví o „své lásce“. Syn ukazuje „lásku Otce“ neboli „Boží lásku“. To je vygradováno do

tvrzení, že „Bůh je láska“. „Poznání“ Boha je „poznání“ lásky, a to se „pozná“, když se Ježíšovi následovníci milují „navzájem“. Jan pro vyjádření těchto vztahů užívá jak slovesa ἀγαπω tak φιλέω, i když druhé je užitou pouze v evangeliu a velmi zřídka. To, že „Otec miluje Syna“, je vyjádřeno v evangeliu oběma způsoby. Stejně tak „milování Krista“ je vyjádřeno oběma způsoby. Mezilidská láska je u Jana popisována jako „bratrská láska“. Milovat bratra je dodržováním „přikázání“ a je to „naplnění“ lásky. Pro vyjádření těchto vztahů je často užito figury „kdo miluje … ten …“ a „ tak jako … miluje, tak i …“. Milování je pro Jana vždy otázkou následování, které má svůj vzor v Kristu. Jan užívá převážně slovesnou formu než substantivní. S termínem „láska“ úzce souvisí termíny: víra, poznání, přikázání, jistota, svět, pravda, naplnění, zůstávání, zjevení. Tato slova do jisté míry určují obsah Janovy teologie lásky, a proto se jimi budeme dále zabývat.

Pavel nastavuje podobné vztahy jako Jan. Jeho jazyk lásky je však širší. Užívá termín ἀγαπω i pro lásku muže a ženy. Toto téma se však u Jana nevyskytuje. Pavel oproti Janovi užívá více substantivní formu. Ta pak zazní v Pavlových výčtech cností, které by následovník Krista měl mít. V těchto výčtech také velmi silně vyvstává spojení víry, lásky a poznání. U Pavla však vede spíše termín „víra“ než láska. Rovněž umí užít termín φιλέω pro vztah Bůh - člověk. Sloveso ἀγαπω užívá více způsoby. Používá více předložek, zatímco Jan užívá téměř výhradně jen spojku ἐν. Mimo pojmu „bratr“ užívá i termín „bližní“, dvakrát přímo cituje přikázání lásky Lv 19,18, což Jan nikdy neudělá. Zdá se, že Pavlův zájem o zákon, pro nějž je schopen užít i termínu „ἐντολὴ“ vedle tradičního „**νόμος**“, je shodný s Janovým. Jan nikdy nemluví o lásce k sobě samému, zatímco Pavel ano - prostřednictvím citace Levitika. U Pavla má substantivum agapé více funkcí než u Jana. Agapé: posiluje, buduje, spojuje, má se z ní jednat, žít, vše se v ní má dít, je ovocem Ducha, má se zkoušet a má se v ní růst tak jako ve víře a v poznání. Pavel nelásku

k bratru vidí jako řešitelný prohřešek, který se také týká poznání Boha, ale není tak radikální jako Jan, pro kterého je to znamením nepoznání Boha. Pro Jana má nemilování bratra soteriologické důsledky.

Na rovině vyjadřování se zdá být jazyk janovské literatury a pavlovských spisů velmi podobným, v janovské literatuře je však užší. Okruh dalších důležitých termínů, které se s tématem lásky pojí, se kryje. Dalším úkolem bude zjistit, nakolik se kryje i pole významů, kterými tito autoři popisují své teologické porozumění pojmu láska. Další výklad se už tedy bude zabývat teologií lásky u Jana a Pavla. Následující kapitoly budou mluvit nejprve o teologii Janových epištol a následně budou poznatky porovnány s teologií lásky u Pavla.

2 Janovské porozumění lásce

2.1 Janova východiska a zdroje

Nyní již přistoupíme k vlastnímu tématu této práce, a to sice jak janovské texty a Pavel rozumí pojmu „láska“. Jak už bylo řečeno v úvodních pasážích o situaci v janovském společenství, tato práce chápe janovské texty jako určitý produkt dějin, zápasu prvních křesťanských společenství, kdy obsah tradice nebyl ještě plně ustálen a křesťané zápasili o správné, řečeno s janovským autorem „pravé“ učení o Kristu, Bohu a o správnou etiku. Janovy dopisy jsou reakcí. Budeme tedy nyní probírat zmínky v textu o tom, k čemu autor odkazuje. To by nám mělo pomoci plně pochopit záměr autorova sdělení. Mluví-li totiž autor o lásce a přikázání lásky, odkazuje na něco, co je již známé, ale je potřeba to znovu osvětlit. U Pavla byla jiná situace, a proto měl také jiné důrazy. Jeho hlavním zájmem byl vztah židovského zákona a nové reality v Kristu. Hojně při tom vychází ze SZ a jako vzdělaný žid také z judaismu. Zdá se však, že jeho východiska jsou velmi podobná.

Nejdůležitější je prolog 1J 1,1-5. Ve v. 1 a 2 čteme, že to, o čem se bude mluvit, není něco nového. Zvěstuje se „ Ὃ ἦν ἀπ᾽ ἀρχῆς“. Otázkou ovšem je, co tímto počátkem míní, a co se míní tím „Ὃ“. Prolog připomíná jak prolog evangelia, tak úvodní slova pentateuchu v Gn 1,1.[116] Nepochybně zde jde o záměr rozehrát hru významů a asociací, které mají rezonovat recipientovi v mysli. Tím „co“ má být „περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς“. Co přesně se má na mysli, je předmětem badatelské diskuze. Nabízejí se tři možnosti: A) má se na mysli evangelium, tedy první literární dílo janovské komunity, které se stalo jakýmsi vyznáním, a jejímž výkladem má epištola být; B) pozemský Kristus a jeho historické dílo zde na zemi. Tohoto Krista, k němuž naprosto jistě

[116] BROOKE, *Epistles,* 2.

odkazuje prolog evangelia, autoři viděli, slyšeli, dotýkali se Ho.[117] Svědci tedy znovu svědčí o tomto Kristu, se kterým se setkali v misijních kázáních; C) preexistentní Kristus – zde by bylo opět odkazováno na prolog a na jeho „vyšší christologii“, která je tak uvedena. Ježíš jako stvořitelské slovo, skrze které je stvořen svět a které se stalo tělem (J 1,12). Smalley poukazuje na to, že „Ὅ“ je neutrum, zatímco logos je maskulinum, což naznačuje, že nejde o osobu, ale o zvěst, která je časová a lokální.[118] ICC jde ještě dále a naznačuje, že by v tomto spojení mohly být obsaženy celé dějiny zjevení Božího jednání, jež je dovršeno ve vzkříšení Ježíše Krista.[119] Jak naznačuje i Smalley, není možné se zde plně rozhodnout pouze pro jednu interpretaci. Autoři se čtyřmi úvodními slovesy (ὃ ἀκηκόαμεν, ὃ ἑωράκαμεν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἡμῶν, ὃ ἐθεασάμεθα καὶ αἱ χεῖρες ἡμῶν ἐψηλάφησαν) představují jako ti, co mají právo o věcech mluvit, protože jsou nositeli té prvotní tradice, jsou těmi, kdo byli u „počátku“ a obsah víry mají z první ruky. Tím se pravděpodobně hned vymezují vůči oponentům, jejichž učení bylo podnětem pro sepsání dopisu. Jejich zvěst, evangelium o inkarnovaném Bohu, je slovem života. Míněn je tedy Kristus a zvěst o něm, a to na základě analogie, která je obsažena v prologu evangelia. Slovo, jímž Bůh stvořil na počátku svět (Gn 1,1nn) se stalo tělem (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (J 1,14)). Stejně i slovo o Kristu, tedy křesťanská zvěst, kterou zvěstovali prvotní svědci a kterou dále zvěstují křesťané dalších generací, se stává tělem uvnitř společenství.

„ἡ ζωὴ ἐφανερώθη“ „Život byl zjeven“ - může znamenat opět obojí, jak život věčný, jak je specifikováno na konci verše, ale rovněž Krista, jak je řečeno na mnoha místech v evangeliu (J 11,25). Život věčný se uchopuje vírou v to, že Otec poslal Syna (J 12,45). Život věčný, nová kvalita života již zde na

[117] BROWN, *Epistles,* 184.
[118] SMALLEY, *1, 2, 3, John*, 6.
[119] BROOKE, *Epistles,* 1.

zemi,[120] má být předmětem dopisu, a to se záměrem: „ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ᾽ ἡμῶν. καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ“ (1J 1,3) a dále „ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη“ (1J 1,4). Autoři spatřují svou radost v tom, že jejich sbor má s nimi společenství – tedy žije aktivně ten nový život v Bohu Otci a Synu, který se projevuje určitými vztahy a praktikami, jež jsou vlastním obsahem 1J. Koinonia referuje vždy k vzájemné kooperaci.[121] Je tedy výsledkem společného úsilí. Pokud společenství žije tento „život“, radost nositelů originální tradice je naplněna. Kvůli tomuto „společenství“ znovu-zvěstují[122] - „ἀπαγγέλλομεν“ již jednou řečenou zvěst.

V pátém verši se pak dozvídáme konkrétně, co je ta zvěst: Καὶ ἔστιν αὕτη ἡ ἀγγελία … ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία. (1J 1,5). Návaznost na prolog Evangelia je nepřehlédnutelný. Velmi důležité zde je to, že tuto zvěst „ἀκηκόαμεν ἀπ᾽ αὐτοῦ“ slyšeli od Něj. Ukazuje se typicky janovský popis vztahů mezi člověkem, Synem a Otcem. Syn ukazuje člověku Otce. Člověk pak analogicky je ten, kdo ukazuje Otce skrze Syna dalšímu člověku. Je svědkem toho, co Syn zjevil. Zároveň platí, že kdo vidí Syna, vidí Otce (J 12,45). Teologie epištoly je to, co první svědkové přijali od Syna. Autorita zvěsti je tedy zaručena právě tím, že pochází přímo od Něj. Ta zvěst pak je, že „Bůh je světlo a není v něm žádné tmy.“ (1J 1,5) Tento teologický výrok nastavuje zrcadlo těm, co si myslí, že žijí ve světle, ale přitom jsou ve tmě a není v nich „pravda“ (1J 1,6; 2,4). Jde o to, že někteří tvrdili, že Boha „znají“ a vědí, jak mají „žít“, a mají společenství s Bohem. Problémem však bylo, že tvrdili, že mají společenství s Bohem, ale už jim tolik nešlo o společenství mezi sebou: „ἐὰν δὲ ἐν τῷ φωτὶ περιπατῶμεν ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί, κοινωνίαν ἔχομεν μετ᾽ ἀλλήλων…“ (1J 1,7). Ale být ve světle

[120] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 9.
[121] BROOKE, *Epistles,* 7.
[122] Ibid., 5.

znamená chodit/žít ve světle a to znamení žít jako žil On. Z evangelia se dozvídáme, že Ježíš Otce „zná“ a to, co činí, činí proto, že to „viděl“ u Otce. Nečiní nic sám ze sebe (J 12,49). To, co předal, je přikázání od Otce. Autor se ve verších 2,7-8 odvolává na přikázání, které je označeno nejprve negativně: „οὐκ ἐντολὴν καινὴν γράφω ὑμῖν“ (1J 2,7). Není to nové přikázání, co nyní píše. Opět se odvolává na to, což je známé a poznané. Adresáti to již slyšeli „ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε“ (1J 2,7). Tyto verše pravděpodobně odkazují na evangelium, kde Ježíš oznamuje svým učedníkům “nové přikázání” (J 13,34) „Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.“ (J 13,34).

Toto přikázání není nic nového pro členy janovského společenství, protože ho již slyšeli. Je to „staré přikázání“, které znají „od počátku“. Opět se zde znalému Písma začne asociovat souhra referencí, co by toto mohlo znamenat. Je toto staré přikázání to, co řekl Ježíš v J 13,34, nebo se zde myslí i to staré přikázání z Lv 19,18? Tedy od počátku, kdy byl lidu dán zákon, který jim přikazuje, aby se uvnitř svého společenství navzájem milovali, nebo je počátkem tohoto nového služba pozemského Ježíše? Je možné, že oponentům vadilo ono Ježíšovo označení „nové“. Mohli si to interpretovat tak, že Ježíš zavádí jakési nepřístojné novoty, které není třeba dodržovat, protože jsou zároveň imitací pozemského Krista, jehož služba v jejich očích neměla žádnou váhu.[123] Obsahem přikázání lásky se budeme zabývat podrobněji níže. Nyní je třeba dořešit vztah k tradici. Neptáme se, v čem spočívá „novost“ tohoto přikázání, ale zjišťujeme, že je-li nějaké přikázání „nové“, muselo zde nutně být nějaké „staré“. Z mého pohledu to vypadá, že autor zde přímo reaguje na konkrétní výtky separatistů k výroku evangelia, že to přikázání je „nové“. Autor zde tvrdí, že to přikázání není nové, je staré, a to i v tom smyslu, že toto

[123] BROWN, *Epistles*, 286.

přikázání již znal mojžíšovský zákon[124], je to slovo, které bylo již od počátku. A přesto je to přikázání nové, protože v Kristu je „pravda“ a „tma pomíjí“ (2,8). Je zde výrazná změna situace, ve které se toto staré přikázání stává „novým“. To, že se členové vyznavačské obce mají milovat navzájem, není nic nového. Bylo to jádrem zákona, i když to bylo vyjádřeno jinými důrazy a je to jedním z pilířů judaismu (viz výše). Milovat se navzájem měli i členové Kumránského společenství. Ježíš v této oblasti neřekl nic nového, rozdíl je v tom, že něco nového „učinil“, co přineslo na celé přikázání nové světlo a nové motivy. Toto přikázání již nemá být ve sféře legislativy[125], ale ve sféře následování. Proto je třeba znovu zdůraznit, že toto přikázání je „nové“. Stejně to píše autor druhé epištoly. Zdůrazňuje, aby se zachovávalo přikázání, že to přikázání není nové, ale to, co bylo od počátku (2J 1,5). Nejspíše zde přímo cituje evangelium (J 13,34) a potvrzuje tak, že Janovo evangelium je zdrojem myšlenek, kterými janovské společenství žilo a na jejichž dodržování se dbalo.

Dalším zdrojem, který adresáti mají a který ukazuje na to, že jejich poznání je již uzavřeno a má tak pouze zopakovat již známé věci, je termín „χρῖσμα“ ve verších 1J 2,20.27-18. Kontextem je varování před antikristy, jimiž jsou nejspíše oni držitelé heterodoxní víry. Ti tvrdili, že mají určité poznání, které je pravé. Autor ujišťuje adresáty o tom, že oni jsou držiteli pravého poznání Boha, a ne tamti. Je předmětem diskuse, co se zde míní slovem chrisma. Ve hře je několik možností: A) Duch svatý; B) Slovo Boží; C) Ježíš sám; D) inicializace, tedy křest. Smalley uvádí argumenty pro souhru prvních třech možností, poslední varianta je odmítnuta. Pro výklad, že jde o Ducha svatého, mluví reference na evangelium, kde Ježíš říká, že až odejde, pošle jiného přímluvce, který je vyučí všemu. Duch zde má být zdrojem poznání a informací o Bohu. Jeho vlastní činností má být „uvedení do veškeré pravdy

[124] BROOKE, *Epistles*, 34.
[125] SMALLEY, *1, 2, 3, John*, 55.

a oznámení toho, co má přijít“ (J 15,26; 16,13). Duch Pravdy, jak je zde nazván, je jakýmsi učitelem, má oznamovat slovo Boží. Ve verši 27 čteme, že „pomazání“ samo učí (ὡς τὸ αὐτοῦ χρῖσμα διδάσκει ὑμᾶς (1J 2,27), což tuto interpretaci potvrzuje. Ve v 20 však dále čteme, že jsme pomazaní „od Svatého -ἀπὸ τοῦ ἁγίου“. Na základě Petrova vyznání v evangeliu můžeme usoudit, že termín odkazuje přímo ke Kristu, kde by termín χρῖσμα referoval k učení Ježíše. To dále potvrzuje v 24, kde opět nacházíme odkaz na „počátek“ tedy na službu pozemského Ježíše, což je opakováno ve v 27.[126] Brooke dále poukazuje na to, že fráze „καὶ οἴδατε πάντες“ (1J 2,20) odkazuje na universálnost poznání, které již není vlastnictvím vyvolených, ale mají k němu přístup všichni.[127] V tomto „pomazání“ se má zůstávat (μένει), což je třikrát opakováno. Pomazání je něco, co věřící získali od pozemského Ježíše, co ale přetrvává a aktivně působí jako autentický zdroj poznání i v jeho nepřítomnosti. Není potřeba, aby někdo jiný přicházel s jinými zdroji. Problémem, který je zde řešen, jsou právě tyto jiné zdroje, o kterých separatisté tvrdili, že je mají, ale zřejmě exkluzivně. Jen někteří k nim měli přístup, ti se pak stali vůdci odporu. Autor zde píše, že poznání jim již bylo zprostředkováno a bylo zprostředkováno každému, kdo přijal zvěst. Již od počátku byli vyučeni a v tom poznání mají zůstat a nenechat se strhnou novými směry. Důsledkem této výzvy však zřejmě je i to, že existuje možnost z tohoto „χρῖσμα“ odejít, jako učinili separatisté, ale tak odejít od Pravdy, tedy od Krista. χρῖσμα totiž dostali – ἐλάβετε (1J 2,27), mají ho - ἔχετε (1J 2,20), a mají v něm zůstat - μένετε ἐν αὐτῷ (1J 2,28) - . Pokud tak neučiní, logicky ho opouští, a když dále tvrdí, že jsou ve světle, dělají z Boha lháře (1J 1,10) a stávají se antikristy.

[126] Ibid., 106.
[127] BROOKE, *Epistles*, 57.

2.2 Zjevení, poznání, Bůh a láska

V minulém oddíle jsme mluvili o zdrojích literárních, ke kterým autor mohl odkazovat. Ukázalo se, že hlavním zdrojem je evangelium. Dále pak vlastní učení Kristovo, ke kterému se však adresáti dostávají již jen zprostředkovaně skrze svědectví svědků první a druhé generace a dále díky pomazání, kterého se jim dostalo skrze kázání a Ducha. Nyní je potřeba promluvit o zjevení a poznání lásky v epištolách hlouběji z teologického hlediska. I když to vypadá, že „ἀγάπη" je v epištolách i evangeliu „přikázáním", je ve skutečnosti předmětem zjevení. Bůh svou lásku „ukazuje" a z toho důvodu jí přikazuje. ἀγάπη je v jistém smyslu vlastním obsahem zjevení. Tuto lásku lze „vidět", protože se ukázala. Souvisí to s janovským konceptem „poznání". Kdo skutečně „viděl", ten také „poznal" a kdo „poznal", ten zůstává v jeho přikázání, tzn. je loajální k tomuto poznání.

V prologu první 1J všechna slovesa souvisejí se zjevením, které se stalo v Ježíši Kristu. Jak bylo řečeno, autor se považuje za očitého svědka. Život, o kterém svědčí, byl „ἐφανερώθη" (1J 1,2) – zjeven. Nejdůležitější slovesa, která se zjevení týkají, jsou slovesa vidění, která janovská literatuře hojně užívá a navazuje tak na starozákonní koncept. První sloveso ὁράω, zde vyjadřuje hlavně to, že autor je očitý svědek. Viděl tento život, viděl Krista. Význam „vidění" je však umocněn druhým slovesem „ἐθεασάμεθα", které se v českých Biblích překládá jako „spatřili jsme". Aoristní forma zde signalizuje, že nešlo jen o pouhé představení, o kterém autor referuje svým známým, ale zdůrazňuje se tím to, že svědek uchopil celý výjev v jeho plnosti a pochopil jeho význam.[128] Ježíšovo kázání a jeho jednání byly uchopeny všemi smysly a z autora se stal hodnověrný svědek, který toto předává dál. Druhé sloveso zde signalizuje záměnnost významu tohoto slova se slovesem „πιστεύω". Věřit je dalším či paralelním krokem, jak to ukazuje prolog evangelia. Vidět a věřit je

[128] Ibid., 3.

si u Jana velmi blízké.[129] V prologu evangelia čteme, že „na počátku bylo Slovo“, v němž byl „život“ a ten život byl „světlo lidí“ (J 1,1-4). Světlo je to, co je vidět ve tmě, protože tma ho nemůže překonat. Jan Křtitel, jakožto jakýsi typ janovského svědka, svědčí o tomto světle, aby všichni uvěřili (J 1,7). Slovo se stalo tělem (Καὶ ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (J 1,14)) a my „spatřili“ jeho slávu (ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ (J 1,14)). Slovo se stalo tělem a svědci této události to mohli nejen vidět, ale i dotýkat se, a slyšet Ho. Uvěřit v něho pak znamená pochopit neboli spatřit, že tímto Slovem je Boží jedinečný Syn (J 1,1), poslaný od Otce, aby zjevil Otce. Proto je prolog zakončen výrokem „Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς … ἐξηγήσατο (J 1,18). Pochopit, neboli poznat, že Ježíš je Syn zjevující Otce, znamená věřit. Avšak nejde o uchopení prosté informace, že tento Ježíš je Syn Boží, ale předně o to, že v jednání Syna se zjevuje Otec. Jeho celé pozemské dílo je zjevením.[130] Učedníci v Ježíše uvěří při jeho prvním zázraku proměny vody ve víno, které je počátkem jeho znamení a zjevuje jeho slávu (Ταύτην ἐποίησεν ἀρχὴν τῶν σημείων … καὶ ἐφανέρωσεν τὴν δόξαν αὐτοῦ J 2,11). Tímto způsobem dává Syn poznat Otcovo jméno (καὶ ἐγνώρισα αὐτοῖς τὸ ὄνομά σου καὶ γνωρίσω, (J 17,26)). Nejde o žádné „mystické vize“, ale o určité skutky a slova pozemského Ježíše.

U Jana je „poznání“ a „víra“ ve těsném kontaktu. K tomu, aby mohlo dojít k poznání, musí nejprve přijít zjevení. Poznat je velmi podobné starozákonnímu termínu יָדַע, ve kterém jde o bytostné, tělesné poznání. Vstoupení do jistého vztahu, který má na poznávajícího bezprostřední vliv. Adam „poznal“ svou ženu a ta otěhotněla (Gn 4,1). I poznání Boha znamená vstoupit s ním do vztahu, a to sice takového, který přijímá a uznává způsob Božího života.[131] V tom se také Janovo „**γινώσκω“** liší od toho

[129] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 7.
[130] KITTEL, *TDNT,* 3:377.
[131] Ibid., 1:704.

starozákonního. Kritériem takového poznání je totiž poslušnost poznaného. Dále je těsně spojeno s πιστεύω a bývá spojeno s viděním.[132] To, co má Ježíš zjevit světu o Otci, co je hlavním tématem J, je to, že Otec miluje svět a proto Ho posílá, aby o této lásce vydal svědectví (J 3,16). Dále má zjevit to, že vztah mezi Otcem a Synem je vztah lásky. Syn miluje Otce a jedná tak, jak On mu přikázal (J 14,31), rovněž Otec miluje Syna (J 15,9), z čehož je zdůrazněno, že ho miluje kvůli tomu, že Syn pokládá svůj život (J 10,17). Tím má být zjeveno to, že Otec miluje svět a že Syn miluje svět stejně, jako ho miluje Otec (J 15,9). V 1 J se však už neřeší vztah Otce a Syna, ale právě důsledky poznání Boha, který byl zjeven v Synu. Autor svědčí o životě, tedy způsobu bytí, který je nastolen v poznání Boha.

Důraz epištoly je spíše v tom, nastavit kritéria tak, aby se poznalo, kdo Boha „zná“ a kdo ne. Proto je epištola plná testů poznání Boha: „Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν“ (1J 2,3) – „podle toho poznáte, že…“. Znalost Boha je měřitelná činy a postoji věřících. „Znát Boha znamená být determinován jeho láskou“[133] jež se plně projevila v jeho skutcích. Láska Boží se ukázala v tom, že: „ἐκεῖνος ὑπὲρ ἡμῶν τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἔθηκεν· καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι.“ (1J 3,16) Jestliže se láska ukazuje v konkrétních činech, konkrétními činy má být následována. Autorovým záměrem není jen informovat o tom, jak má být praktikována Boží láska ve věřících, protože to do jisté míry znají z evangelia. Jeho záměrem je nastavit zrcadlo těm, co Boha neznají a utvrdit ty, kdo ho znají. Proto píše „ἔγραψα ὑμῖν, παιδία, ὅτι ἐγνώκατε τὸν πατέρα. ἔγραψα ὑμῖν, πατέρες, ὅτι ἐγνώκατε τὸν ἀπ᾽ ἀρχῆς. ἔγραψα ὑμῖν, νεανίσκοι, ὅτι ἰσχυροί ἐστε καὶ ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν.“ (1J 2,14). Oponenti, kteří tvrdili, že mají zvláštní poznání Boha, do této skupiny nepatří, protože popírají

[132] Ibid., 1:709.
[133] Ibid., 1:710.

Otce i Syna (1J 2,22) a neuznávají, že Syn přišel v těle (4,2). Nepovažují tak dílo pozemského tělesného Ježíše za důležité, ale tím popírají celé zjevení. Nerozpoznali, co Syn přišel světu ukázat, a tak tedy ani nemohli poznat Boha Otce. Proto má pojem zjevení tak důležité místo v teologii lásky v epištolách. Láska je zjevena tím, že Bůh poslal na svět jediného Syna (1J 4,9).

Jak už bylo řečeno, s poznáním souvisí svědectví, skrze nějž se zvěst o Synu a Otci předává. Adresáti jsou křesťany druhé a třetí generace. Nemají tedy přímý přístup ke zjevení. Avšak Janův jazyk lásky je součástí jazyka zjevení, což má zásadní důsledky. [134] Ježíšova inkarnace je projevem lásky Boha k člověku, ale zároveň i Syna k Otci. Syn svou poslušností zjevuje Otce.[135] Mezi chováním Syna a učedníka má být analogie. Tak jak činí Otec, tak činí Syn, a tak má činit ten, kdo v něho věří. Jak Vouga trefně shrnuje, Syn zůstává v Otcově lásce, když plní jeho přikázání, jímž je přikázání lásky. Tím zjevuje Otce a stejně tak kdokoliv, kdo věří a plní toto přikázání lásky, zjevuje Syna a Syn v něm zůstává. Boha sice nikdo nevidí, ale stejně tak, jako učedníci mohli spatřit Otce v Synu, tak mohou lidé spatřit Syna v lidech, co plní přikázání lásky, co ho opravdu následují. Skrze skutky lásky se zjevuje Bůh a nabídka života.

2.3 Identita Boží jako zdroj agapé

V této kapitole se nyní budeme zabývat konkrétně tématem lásky v Janových epištolách. Základním krokem k porozumění janovského konceptu lásky je porozumět tomu, jak janovská tradice vidí Boha, konktrétně vztah Otce, Syna a člověka. Epištola obsahuje dva velmi silné teologické výroky: „Bůh je světlo“ a „Bůh je láska“ a dále, že Bůh ukázal svou lásku tím, že poslal svého Syna na zem. Na těchto skutečnostech stojí celá etika, jejímž nejvlastnějším výrazem je vzájemná bratrská láska. Je tedy důležité promluvit

[134] VOUGA, *Teologie*, 187.
[135] Ibid., 307.

o identitě Boží jako zdroji lásky, o změněné identitě těch, co reagovali na projev Boží lásky v Synu, a nakonec popsat samotné projevy a důsledky přikázání lásky.

Identita Boží, Otec a Syn

Jak ukazují mnozí badatelé a zejména R. Brown, Janovy epištoly vznikají jako reakce na ohrožení janovské komunity špatnou teologií, kterou začali vyznávat někteří členové společenství, a následně se kvůli tomu ze společenství vydělili. Je předmětem diskuse, co přesně bylo jádrem jejich heretických myšlenek. Zde bylo již několikrát naznačeno, že hlavním problém spočívá v tom, že tito oponenti nebyli schopni správně pochopit osobu Ježíše, ale ne v tom, že by popírali jeho božství, ale v tom, že nepovažovali inkarnaci za zásadní projev božího promluvení k člověku a neuznali pozemského Krista jako toho, kdo má být následován. Etické důsledky jeho díla na zemi pro ně nebyly normativní a závazné. Považovali se však za pravé vyznavače Boha a věřili, že mají pravé poznání. Nebyli to žádní „hříšníci" v tom smyslu, že by se to projevovali jakýmisi nemravnými praktikami, jak to vidí někteří badatelé,[136] ale v tom smyslu, že jejich špatné porozumění Kristu je vedlo k pokrytectví a nelásce ke svým bratrům a sestrám. Ke svým závěrům nepřišli vlivem gnostickým myšlenek, jak se dříve myslelo, ale nevhodnou interpretací Janova evangelia.[137]

Kdo je tedy Bůh a Ježíš Kristus? Po prologu (1J 1,1-4) hned v první sekci dopisu se začíná popisem zvěsti, kterou autor oznamuje adresátům a která má nastavit základní problém s oponenty, zní: „ὅτι ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία" (1 J 1,5). Tento teologický výrok, Bůh je světlo, byl zřejmě v janovském společenství velmi známou a sdílenou pravdou, se kterou nepolemizovali ani oponenti. Brown tvrdí, že oponenti s tímto výrokem

[136] THIELMAN, *Theology*, 551.
[137] BROWN, *Epistles*, 19,72.

pracovali a byl jejich ústředním tvrzením.[138] V evangeliu je se světlem spojen hlavně Ježíš. V prologu se tvrdí, že v logu, skrze nějž „povstalo vše, co jest" (πάντα δι᾽ αὐτοῦ ἐγένετο…J 1,3), je život a světlo lidí (ἐν αὐτῷ ζωὴ ἦν, καὶ ἡ ζωὴ ἦν τὸ φῶς τῶν ἀνθρώπων (J 1,4), které osvěcuje každého člověka (φωτίζει πάντα ἄνθρωπον (J 1,9). Toto světlo přichází na svět (ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον - J 1,9), je to inkarnovaný logos, tedy Kristus, který se stal tělem. V evangeliu je světlo primárně označením pro Krista (ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου - J 8,12). Metafora světla je však v evangeliu širší. Z J 3,16-21 vyplývá, že světlo je zároveň sféra bytí. Chodit ve světle znamená to samé jako chodit v Bohu, být v Bohu. Kdo chodí ve světle, souhlasí s Božími standardy a jedná spravedlivě. Kdo žije ve světle, činí pravdu (3,21). Opakem je chození ve tmě. Tma (σκότος) je prostor světa, kde lidé neznají Boha a činí zlé skutky (3,19-20). Je to sféra neznalosti Boha a žití ze svých vlastních zdrojů. Tak žili i židé. Světlo, tedy Kristus, přichází jako nabídka života pro ty, co žijí ve tmě. Kdo vstoupí do prostoru světla, činí pravdu a miluje Boha a Boha zná (1J 1,7; 2,4). Kdo tuto nabídku odmítne, zůstává ve zlých skutcích a „již je odsouzen" (J 3,18). To že Kristus je světlo světa, je limitováno jeho přítomností ve světě (ὅταν ἐν τῷ κόσμῳ ὦ, φῶς εἰμι τοῦ κόσμου - J 9,5). Po jeho odchodu opět převládne přítomnost tmy (J 9,4). Ježíš je světlem v tom smyslu, že zjevuje Otce, protože Otce zná a od něj pochází. To, že „Světlo osvěcuje každého člověka" znamená, že každý je konfrontován s pravdou sám o sobě, ukáže se špatné a dobré a nastává existenciální tíže rozhodnutí pro světlo, nebo pro setrvání ve tmě. Do sféry světla se vstupuje vírou (J 3,16; 12,36.46).

Zde v 1J je význam světla trochu odlišný. Výrok „Bůh je světlo" popisuje Boží přirozenost. Znamená, že Bůh je absolutní ve své slávě, pravdě a svatosti.[139] Boží vlastní přirozeností je to, že je světlo, že je transparentní ve

[138] Ibid., 225.

[139] Smalley vychází z Westcotta. SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 51. stejně i Brooke, *Epistles*, 11.

svém jednání, nemá skryté úmysly a ze své podstaty má potřebu „osvětlovat“, tedy zjevovat sebe sama.[140] Světlo je portrét Boží identity zjevené v termínech funkce.[141] Funkční je v tom smyslu, že osvětluje, přivádí k sobě a současně je soudem i očištěním od hříchu. Bůh jako světlo je činný, což se nejvíce ukázalo v inkarnaci. Z kontextu v 1J 1,4-10 vyplývá, že hlavní funkcí Boha jako světla je společenství, což je také hlavní intencí autora. Být ve světle totiž znamená mít společenství s Bohem. Oponenti tvrdili, že jsou ve světle, protože Bůh je světlo a oni Boha znají a mají s ním společenství. Od toho dále odvozovali svou bezhříšnost. S hříchem totiž souvisí druhá polovina výroku: „ὁ θεὸς φῶς ἐστιν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν οὐδεμία“ (1J 1,5). Být v Bohu pro ně zřejmě znamenalo být bezhříšný. Protože jsou v Bohu, hřích se jich již netýká, a to je zaručeno pouhým Kristovým příchodem. Avšak autor epištoly poukazuje na to, že být s Bohem zároveň znamená Boha znát a žít tak, jako žije On. Zřejmě autor vycházel ze starozákonní tradice Lv 11,45.[142] Janovská argumentace užívá stejný vzor: „tak jako já … tak i vy“; „tak jako On … tak i vy“. Obdobný výrok, lehce modifikovaný nacházíme v 1J 3,7: „ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην δίκαιός ἐστιν, καθὼς ἐκεῖνος δίκαιός ἐστιν“. V SZ být svatý znamenalo být jako Bůh, který své morální standardy vyjádřil v zákoně. Dodržování přikázání je napodobováním Boha. Zde být spravedlivý znamená činit jeho spravedlnost. Jestliže je tedy Bůh světlo a být ve světle znamená být ve společenství s Bohem, nutně to znamená žít tak, jako žil Bůh, a zachovávat přikázání.

Velmi závažný moment v janovských textech je designace Boha jako Otce a Syna. Slovo Otec pro Boha je v evangeliu užito 126x. Ježíš hovoří o Bohu

[140] „The primary idea suggested by the word in this context is “*illumination.*” It is of the nature of light that it is and makes visible. God’s nature is such that He must make Himself known, and that knowledge reveals everything else in its true nature.” BROOKE, *Epistles,* 11.

[141] BROWN, *Epistles,* 229.

[142] BROOKE, *Epistles,* 11. Rovněž viz. 1. 3. 1.

jako o svém Otci. To je také vlastním cílem Ježíšovy služby: zjevit Otce. Frazierové se v evangeliu pohoršují nad tím, že Ježíš nazývá Boha svým Otcem (J 9). Funkce tohoto označení má v janovských textech zdůraznit to, že Ježíš je Boží Syn. Dále tato metafora ukazuje Boha jako zdroj života, který Syn dává těm, co mu uvěřili. Ti se pak stávají „Božími dětmi". V evangeliu dává tato metafora větší smysl, protože ten, kdo o Otci mluví, je Ježíš, Boží Syn, který mluví o „svém" Otci (např. J 10,29). Mluví-li pak Ježíš o „Bohu", mluví o „Otci". Je zdůrazněno, že Bůh je Ježíšův Otec. Tím je zdůrazněno, že člověk Ježíš stojí v jedinečném vztahu k Bohu. Syn je „μονογενής" – jediný svého druhu.[143] Jako μονογενής má jedinečný úkol svým životem a kázáním zjevit Otce a zjevit vztah Otce k světu. Ti dva jsou jedno (ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν (J 10,30)), kdo vidí Syna, vidí Otce (J 12,45). Zjevený vztah, který se ukázal v Synu, je vztah lásky. Otec miluje Syna, protože Syn je poslušný Otce a plní vůli Otcovu.

Když se mluví v epištolách o Otci, je evidentní, že se již nemluví jen o Otci Syna, ale o Otci všech věřících. Společenství, které má podle autorova přání nastat mezi adresáty a jím, je společenství s Otcem a jeho Synem (1J 1,3). Stejně je to v 2J 1,3: „παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς". Je evidentní, že Bůh není Otcem jen Syna, ale všech. Termín „θεός" je identický s „πατήρ". Mluví-li se o Bohu, mluví se o Otci. Bůh Otec je zdrojem světla, lásky, života.[144] Jestliže je v evangeliu zdůrazněno, že Syn zjevuje Otce, společenství, o které jde v 1J, je společenství s Otcem. Syn je oproti evangeliu „παράκλητος" (1J 2,1), kde je tento titul přiřknut Duchu. Syn jako přímluvce se přimlouvá u Otce za odpuštění. Syn je ten, kdo umožňuje vztah s Otcem, protože je smírčí obětí za hříchy celého světa (1J 2,2) A v tom je právě zjevení Otcovy lásky, že Syn, poslušen Otce, se stal touto obětí. Otec

[143] BDAG, monogenés - μονογενής podle některých může obsahovat myšlenku „milovaný" a ne pouze „jedinečný" SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 241.
[144] WHITACRE, *Polemic,* 145.

ho poslal, abychom skrze něho měli život (1J 4,9). Bůh Otec je ten, kdo miluje svět na prvním místě, a je to On, kdo začíná s nápravou stavu věcí (J 3,16; 1J 3,116; 4,9-10).

Jeho láska je na prvním místě akce. Milující Bůh je jednající Bůh. To nás přivádí k nejzávažnější tezi Epištol, že „ὁ θεὸς ἀγάπη ἐστίν“ (1J 4,8.16), která se vyskytuje jen zde, a hned dvakrát. Výrok „Bůh je láska“, posouvá dále předešlý výrok „Bůh je světlo“.[145] Znamená, že Bůh je ve své podstatě Bohem milujícím a že jeho láska je jeho základní motivací k jednání se světem. Smalley poukazuje na to, že podklad pro tento výrok je židovské, nikoli řecké pozadí. To se vyznačuje tím, že Bůh je žijící, jednající osoba, a ne abstraktní božstvo, které je zosobněním některých charakterových vlastností.[146] Jeho lásku poznáváme v jeho jednání a to nejkonkrétněji v jeho jednání v Ježíši Kristu. Bůh jako láska je praktický Bůh.[147] Prakticky jedná právě ve svém Synu, když jedná mezi lidmi.[148] Smalley dále tvrdí, že tento výrok v sobě obsahuje i možnost soudu a Božího hněvu. Tyto skutečnosti nejsou projevem nějaké temné stránky Boží (protože v něm není žádná temnota 1J 1,5), ale jsou projevem Boží lásky. Boží hněv a láska nestojí proti sobě. „Jeho spravedlnost a jeho pravda musí být vztaženy k jeho esenciální přirozenosti, jíž je láska, a musí být pozorovány v termínech lásky.“[149] Dalším teologickým důrazem, který lze vyčíst z toho, že Bůh je láska, je fakt, že Bůh miluje. Že je člověku nakloněn a chce s ním mít společenství, jež má být stejné jako jeho společenství se Synem. Vztah Otce a Syna je láska. Syn jedná z lásky k Otci a Otec miluje Syna.

[145] BROWN, *Epistles,* 228.
[146] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 238.
[147] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 238.
[148] Zde můžeme připomenou všechna „znamení“ Janova evangelia, která měla ukázat, kdo Ježíš Nazaretský je. Podstatou všech těchto skutků bylo, mimo to, že zjevovala identitu Syna, i praktická pomoc člověku. Ať už šlo o nedostatek vína, slepotu, poničené vztahy či smrt, Ježíš vždy vystupuje jako ten, kdo prakticky pomůže těm, kdo to potřebují. Starozákonně by se dalo říci, že lidem projevoval chesed viz 1. 3. 1.
[149] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 239.

Bůh existuje tím způsobem, že miluje. Boží láska v nás je dar Otce Synu a jeho učedníkům a je vzájemnou přináležitostí Otce, Syna a učedníků. Poznání tohoto postoje je poznáním Boha.[150] Boží láska je statický pojem v tom smyslu, že se nijak nemění. Z epištoly vyplývá, že v Boží lásce nelze nějak růst nebo se zlepšovat. Nelze říci: „miluji nyní více či méně". Je to existenciální postoj, ve kterém buď stojím, nebo jsem vně. Existují jen tyto dvě hodnoty. Boží láska v člověku buď je, a pak Boha zná a jedná podle jeho přikázání, nebo v něm není, pak Boha nezná a nejedná podle jeho přikázání (1J 4,7).

Tento postoj je absolutně vyjádřen v Božím přikázání: „ἀγαπᾶτε ἀλλήλους" (J 13,34). Jeho přikázání je vlastně jen jinak řečeno to, že Bůh je láska a světlo. Většina badatelů dochází k tomu závěru, že tyto definice jsou sice teologické, ale s etickým významem, a mají poukazovat ne na Boží podstatu, ale na Boží jednání, které má pak učedník, který Boha zná, napodobovat.[151] Boží láska je Boží postoj ke světu. Jeho intence jsou poháněny láskou. Proto neváhá ani obětovat svého Syna. Ti, kdo uvěří, se stávají Božími dětmi a mohou čerpat z lásky Otcovy, mohou v ní žít. Boží láska je to samé, jako sféra světla, ve které lze žít.

2.4 Identita lidská, Boží rodina

Janovské označení Boha jako Otce má svou hlavní funkci v tom, ukázat že Kristus je Syn. Zároveň však funkce této metafory má naznačit i to, že křesťané mohou Boha nazývat svým Otcem a odvozovat tak svůj původ od něj. Situace člověka na zemi je taková, že je kvůli hříchu synem temnoty a v područí toho zlého. Těm, co pozitivně reagují na nabídku Syna vírou, dává Bůh moc být nazván Božím dítětem (J 1,12). Víra je v rozhovoru s Nikodémem popsána jako „narození z Ducha a vody" (J 3,3.5). Uvěřit znamená být znovu-narozen, a to ne z těla, ale z Ducha. V 1J 3,1 se připomíná

[150] VOUGA, *Teologie*, 167.
[151] Brooke, 1912; Brown, AB, 2006; Smalley, 1984.

tento fakt ještě silněji než v evangeliu a dochází zde k propojení s tématem Boží lásky. Boží láska je taková, že křesťané se mohou nazývat Božími dětmi a skutečně jimi jsou (ἴδετε ποταπὴν ἀγάπην δέδωκεν ἡμῖν ὁ πατὴρ, ἵνα τέκνα θεοῦ κληθῶμεν, καὶ ἐσμέν). Otec dává lásku těm, kdo v něho uvěří a ti se pak stávají Božími dětmi, protože v nich Boží láska je. Láska je „vstříknuta do nich, tak je jejich vlastní, a stává se v nich zdrojem Božího života.“[152] Neznamená to, podle Brooka, že se křesťané mohou nazývat Božím synem, což je titul, který je v evangeliu i v listech výhradně užit pro Ježíše.[153] Znamená to, že mohou Boha nazývat svým Otcem tak jako Ježíš. [154] Stávají se tak členy Boží rodiny, mají účast na vztahu Otce a Syna a mohou o svém vztahu k Bohu uvažovat v termínech rodiny.[155] Bůh se má k člověku jako ke svým dětem. Autor epištoly zde toto tvrzení užívá proto, aby ukázal, že od příchodu Syna na svět se svět rozdělil na dvě sféry: jedni jsou dětmi Božími a druzí jsou děti Ďábla. Tyto dvě sféry jsou naprosto nepropojitelné a od tohoto poznatku se odvíjí vztah janovského společenství k jejich okolí, o čemž bude pohovořeno níže.

Když se v evangeliu mluví o znovuzrození, má se na mysli primárně spása. V J 3 jde o soteriologii, zatímco v Epištolách jde o etiku. Jestliže člověk uvěří, že Ježíš je Kristus, je zrozen z Boha (Πᾶς ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς, ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται – 1J 5,1) To znamená, že na sebe přijímá novou identitu, která vychází z identity Boží.[156] V tom, kdo věří, Bůh zůstává. Zůstávání je u Jana charakteristický výraz. Znamená to, že člověk má podíl na společenství s Bohem, jako měl Syn, i když je Syn nyní nepřítomen. Bůh dal navíc člověku svého Ducha (1J 4,13). Boží život v něm tedy přebývá a člověk se stává naprosto novým elementem ve světě, se kterým se svět nedokáže

[152] BROOKE, *Epistles*, 80.
[153] SMALLEY, *1, 2, 3, John*, 141.
[154] BROOKE, *Epistles*, 79.
[155] SMALLEY, *1, 2, 3, John*, 141.
[156] VOUGA, *Teologie*, 351.

vypořádat. Kristovi následovníci tvoří Boží rodinu, jíž je církev, zde konkrétně janovské společenství. Důsledek této skutečnosti je ten, že být Božím dítětem znamená mít další sourozence, ke kterým se musí nějak vztahovat. Boží život, sféra světla, znamená společenství. Oponenti zde mysleli, že lze mít jen vztah k Bohu. Mít vztah k Bohu však znamená být ve vztahu s ostatními, a to v takovém, jakému odpovídá základní Boží podstata, a to sice že Bůh je láska.

2.5 Bratrská láska – zachování přikázání a vnitřní život církve

Vztah Božích dětí je přesně vyjádřen v přikázání lásky, které je poprvé nastoleno v evangeliu, a jehož špatné pochopení bylo nepochybně jedním z důvodů pro sepsání epištol. Nacházíme ho 4x v první Janově a je vlastním obsahem druhé Janovy epištoly. Tento životní postoj, jímž mělo být janovské společenství charakteristické, byl ohrožen špatnými christologickými výklady. Nyní tedy konkrétně promluvím o bratrské lásce, která je nastolena novou identitou věřícího a je přikázána jako výraz Boží identity.

2.5.1 Přikázání lásky

O přikázání jsme již mluvili, zde se budeme zabývat jeho obsahem. Přikázání lásky se první epištolou táhne od začátku až do konce a je jakousi kostrou epištoly. Vždy se k němu přidá další aspekt. Dále je připomenuto v druhé epištole a 1x v J. Přikázání se týká: a) poznání Boha; b) přítomnosti pravdy; c) Boží přízně; d) víry; d) milování Boha a milování bratra; e) dodržování přikázání. Vlastním obsahem přikázání je: „ἵνα ἀγαπῶμεν ἀλλήλους“. Toto přikázání má svůj základ v Božím způsobu bytí, tedy z toho, že Bůh je láska a tedy miluje, a z toho, že věřící doslali od Boha darem novou identitu, stali se Božími dětmi, Boží rodinou. Ježíš v evangeliu učí své učedníky, že se mají milovat navzájem. To je to „nové přikázání“. Nové je v tom, že Bůh dává člověku část svého vnitřního života, aby jej uschopnil milovat tak, jak On miloval.[157] V epištole je zachovávání přikázání měřítkem

[157] BROWN, *Epistles*, 288.

toho, do jaké rodiny člověk patří a jestli zná Boha. První takovýto test se nachází v 1J 2,3: „Καὶ ἐν τούτῳ γινώσκομεν ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν, ἐὰν τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ τηρῶμεν.“ (1J 2,3). Mnozí badatelé se snaží spojovat „poznání“, které je zde předmětem testu, s gnostickými tendencemi.[158] Je-li však pravda to, co tvrdí Brown, že tyto tendence jsou až pozdější, pak nešlo o nějaké „mystické“ poznání, se kterým by autor polemizoval, ale o takové poznání, které nemá kýžené etické důsledky. Oponenti tvrdili, že Boha znají, ale na jejich chování k druhým to mělo takový dopad, který neodpovídal poznanému Bohu. Proto autor říká: ὁ λέγων ἐν αὐτῷ μένειν ὀφείλει καθὼς ἐκεῖνος περιεπάτησεν καὶ αὐτὸς [οὕτως] περιπατεῖν. (1J 2,6) To je vlastní definice „bytí v Bohu“. Nejde o pouhou imitaci, jde o stejný způsob bytí, o životní postoj, který zjevil Syn ve své pozemské inkarnaci.[159] Kdo slovo zachovává, v tom darovaná Boží láska dochází svého cíle (ὃς δ’ ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον, ἀληθῶς ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ τετελείωται – 1J 2,5) a to, co se má zachovávat, to je právě milování bratra, to je život ve světle a to je společenství se sebou navzájem a Bohem Otcem a jeho Synem.

Hřích, o kterém se mluví v první kapitole, podle Whitecra, spočíval právě v tom, že oponenti nebyli schopni lásky k druhým.[160] Nehřešit znamená milovat. Autor první epištoly popisuje ty, co nemilují, jako ty, co nenávidí. Je otázkou, jestli takto vyhrocená rétorika není podmíněna změnami klimatu ve vztazích s okolním světem. Pokud došlo v nedávné době k pronásledování, komunita se zaměřila na vnitřní život.[161] Každopádně autor vidí jako opak milování právě nenávist a to dokáže vystupňovat do té míry, že řekne, že kdo

[158] Jde většinou o starší badatele, kteří vychází z toho přesvědčení, že oponenti byl i ovlivnění gnostickými tendencemi (Brook, Bultmann, Smalley, Baur). Oproti tomu Brown tvrdí, že gnoze, jakožto soubor různých myšlenkových směrů, je až produktem raného křesťanství a pohanství. Oponenti gnostiky nebyli, ale jejich myšlenky ke gnosticismu nakonec vedly. BROWN, *Community*, 1979.

[159] BROWN, *Epistles*, 287.

[160] WHITACRE, *Polemic*, 132.

[161] Viz výše 2. 1.

nenávidí bratra, je vrah (πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν, (1J 3,15). Nenávist značí život v temnotě, neschopnost přijít ke světlu a tudíž smrt. Vychází zde z evangelia, kde je řečeno, že kdo odmítá přijít ke světlu, již je odsouzen (J 3,21). Kdo toto přikázání nezachovává, ukazuje, že nepatří mezi děti Boží. Autor dochází k závěru, že ti, co se tvářili, že jsou součástí společenství, do něj ve skutečnosti nikdy nepatřili (ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν ἀλλ᾽ οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν (1J 2,19)) Tato interpretace situace vzniklé v jejich společenství je logickým důsledkem dualismu janovského myšlení a vyhrocenějších historických okolností.

Janovi křesťané mají zrcadlit svého Otce, protože jsou jeho děti. Podobnost v jednání má být rozeznávacím znakem pro svět. Zároveň však slouží jako utvrzení pro ty, co jsou dětmi Božími. Děti boží se musí navzájem milovat, protože jsou součástí jedné rodiny, která je nejpřesněji charakterizovatelná pojmem lásky. Žít v takovém společenství znamená činit spravedlnost (1J 3,7), žít ve světle, znát Boha, věřit v Syna, být v Bohu. Všechny tyto aspekty jsou od sebe neoddělitelné. Bůh ve svém Synu zjevil, jaké jednání je mu vlastní, to se má stát vlastním i jeho dětem, aby tak světlo svítilo i v čase temnoty, kdy je pozemský Kristus fyzicky nepřítomen.

Brown ve svém komentáři tvrdí, že sdělování tohoto přikázání bylo součástí přijímání do komunity.[162] Nově věřící, který byl pokřtěn, byl uveden do života ve společenství s Bohem a bratry touto instrukcí, která je obdobná jako dání zákona na Sinaji před vstupem do země. Příkaz milovat je smluvní podmínkou a je měřítkem víry. Toto přikázání má pak podobnou funkci jako desatero s tím rozdílem, že Bůh dává navíc i svého Ducha, a tak uschopňuje k zachovávání přikázání (1J 4,13; 5,6-9). Darování Ducha bylo podle Browna rovněž součástí křtu a vstupní ceremonie.[163] V této souvislosti pak vykládá

[162] BROWN, *Epistles*, 472.

[163] Tyto úvahy si však Brown spíše domýšlí, protože jediným pramenem k popisu života janovského společenství jsou pouze janovské texty obsažená v Novém zákoně, které se navíc

i zmínku o hříchu k smrti, o kterém autor píše na konci epištoly (1J 5,16). Whitecre i Brown se domnívají, že tímto hříchem je právě nedodržování přikázání lásky. Z logiky dopisu vyplývá, že ti, co nemilují, nemají účast na vnitřním Božím životě, nemají Ducha, který by je uschopňoval k jeho dodržování a jde tedy o apostazi. Míní se nejspíše oponenti, kteří jsou nazváni antikristy.[164]

2.5.2 Bližní a bratr

Zásadní otázkou pro nás je, kdo je objektem této přikázané lásky. Zde se totiž Jan značně liší od synoptiků. Jeho děti mají dodržovat přikázání lásky, které je nejvlastnějším vyjádřením poznání a víry v Boha Otce. Avšak v epištolách se zdá, že Boží láska, která je universální, se v chování věřících omezuje na spolu-věřící, na bratry a sestry stejného smýšlení a vyznání.

Jan nikdy necituje dvojpřikázání lásky. Láska k Bohu je pro něj stavem víry. Je to konstanta. Kdo Boha zná, ten ho také miluje. Proto je pro něj zřejmě zbytečné zdůrazňovat, že by křesťané měli Boha milovat. To navíc pravděpodobně nebyl problém ani pro oponenty. Avšak tam, kde synoptici řeknou: „ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου“, janovské texty řeknou: „ἀγαπᾶτε ἀλλήλους“ (J 13,34). Vzájemná láska je možná jen mezi těmi, co se znají a jsou spolu v kontaktu. Musí být členy jednoho společenství, tedy církve. Všichni tři synoptici citují starozákonní přikázání Dt 6,5 a Lv 19,18, které se spojením stává dvojpřikázáním lásky (Mt 22,37-40; Mk 12,29-31; Lk 10,26-28). V kontrastu k Janovi termín „ἀγάπη“ užívají všichni tři velmi zřídka. Z této tradice vyplývá, že křesťan má milovat Boha a svého bližního. Termín bližní je předmětem kontroverze mezi Ježíšem a židy. Z Ježíšových výkladů vyplývá, že bližním je ten, koho denně potkáváme (Lk 10,29-37)[165]. Termín

---

touto tématikou explicitně nezabývají, a my můžeme pouze vyvozovat z náznaků, jak praxe tamního společenství vypadala.

[164] WHITACRE, *Polemic,* 150.

[165] Je pravda, že z podobenství spíše vyplývá, že bližním není někdo druhý, ale předně JÁ. Ježíšovo „πορεύου καὶ σὺ ποίει ὁμοίως“ (Luk 10,37) se týká zákoníka, který pokládá otázku po

bližní jde tak daleko, že v sobě obsáhne i nepřítele lidu, a to jak Římana okupanta, tak Samařana.[166] Starozákonní pojem bližní je zde značně rozšířen, i když nejde o jakousi filantropii, ale jde o konkrétního člověka, se kterým se potkáváme na cestě. Podle Browna janovské texty dvojpřikázání modifikují.[167] První část „miluj Boha svého…" odpovídá v 1 J „ἵνα πιστεύσωμεν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱου αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ" (1J 3,23) protože víra v Boha je vlastně to samé co láska k Bohu. Věřit v Syna znamená dát Bohu za pravdu, uznat a přijmout to, že On miluje svět a poslal Syna. Věřit, milovat, znát, chodit ve světle splývá do jednoho, jak už bylo řečeno. Pro Jana by bylo naprosto nelogické věřit v Boha a nemilovat ho, nebo věřit v Boha a neznat ho. Druhá polovina dvojpřikázání pak odpovídá druhé části stejného verše: „καὶ ἀγαπῶμεν ἀλλήλους, καθὼς ἔδωκεν ἐντολὴν ἡμῖν" (1J 3,23). Zde však zní stejná logika. Milovat své spolubratry je aspektem víry, je to aspekt poznání Boha. Kde nemiluje, ten nevěří – neuznává Boha a Jeho Syna. Věřit v Boha a nemilovat bratra je stejně nelogické. V Janově jazyku dvojpřikázání zřejmě nedává smysl. Milovat Boha a milovat bratra jsou dva aspekty stejné věci. Proto autor řekne: „ἐάν τις εἴπῃ ὅτι ἀγαπῶ τὸν θεὸν καὶ τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ μισῇ, ψεύστης ἐστίν·" (1J 4,20) Nelze mluvit o lásce k Bohu bez lásky k bratru. Janovské texty tedy znají dvojpřikázání lásky, ač ho vyjadřují jiným způsobem, ale pravdou je, že je zaměřeno jen na „bratra". Bližní, ten, koho denně potkávám, není předmětem této lásky. Podle Browna je to důsledek zkušenosti církve s perzekucí jak ze strany pohanů, tak ze strany židů, kteří se sami museli po zničení chrámu vyrovnat s křesťanskou sektou.[168] „Svět" je sféra temnoty, nepřátelské prostředí, nad kterým Kristus zvítězil. Zjevování

bližním. Pohoršující je to, že příkladem pro zbožného zákoníka není nějaký zbožný spravedlivý žid, který by ukázal milosrdenství nad ubohým, ale nepřátelský Samařan. Z podobenství tedy vyplývá, že bližním je ten, kdo ukazuje milosrdenství, byť by to byl nepřítel.

[166] Samařané podle Josefa Flavia Židy čas od času terorizovali. FREEDMAN, *ABD* 4:387.

[167] BROWN, *Epistles,* 482.

[168] Ibid., 483.

Boží lásky k člověku se tedy nemělo dít v rámci kontaktu církve se světem, ale mělo svět vtahovat do sebe. Vnitřní život církve je svědectvím o Boží lásce.

2.5.3 Praxe lásky

Láska, o které autor epištol mluví, není cit, ale postoj k Bohu a druhým, ve kterém věřící je. Je to prostor, ve kterém je možné společenství, ve kterém je možné odpuštění hříchů, ve kterém se děje Boží vůle. Není to něco, co by se věřící učil, je to něco, v čem se nachází. Postoj k druhému může nabývat pouze binárních hodnot: láska/nenávist. Zásadním důvodem, proč autor užívá tohoto dualismu, je to, že vždy již vidí důsledek, ke kterému obě hodnoty směřují. Autor to vyjadřuje slovesem „τελειόω“, které vyjadřuje naplnění, dokončenost, dojití k cíli, dojití k dokonalosti.[169] Kdo miluje bratra, v tom Boží láska dochází svého cíle. V tom bylo dosaženo toho, co Otec zamýšlel, společenství s Bohem Otcem, jeho Synem a bratrem.[170] Ten, v kom dosáhla Otcova láska dokonalosti, to je ten, co Bohu dovolil vykonávat skrze něj svou vůli na zemi v době Kristově nepřítomnosti. Boží láska může dojít dokonalosti jen ve společenství, kde jsou další Boží děti. Perfektum, které Jan užívá, naznačuje, že nejde o proces, ale o konstatování něčeho, co trvá. Nespočívá v tom, že si věřící budou projevovat jakousi „sentimentální“ lásku, ale že vstoupili do bezpodmínečného vztahu spolu navzájem, který nic vnějšího nemůže narušit, protože zdroj je vně a láska přichází jako dar. To neznamená, že by mezi věřícími nemohly vznikat spory, neshody, nedorozumění. Nicméně touto stránkou se autor vůbec nezabývá. Hlavním selháním a důkazem nelásky je rozvrácení společenství. K tomu vede nenávist. Kdo tedy nemiluje, v něm jeho nenávist rovněž dosahuje svého cíle, a to je odloučení ze vztahu s Otcem, Synem a bratry.

Praktickým projevem lásky je péče o potřebné, v čem je autor na stejné vlně jako SZ i judaismus. Nemá se milovat slovem, ale skutkem, tak jako Bůh

[169] BALZ, *EDNT*, 3:344.
[170] SMALLEY, *1, 2, 3, John*, 49.

miluje skutkem: „μὴ ἀγαπῶμεν λόγῳ μηδὲ τῇ γλώσσῃ ἀλλὰ ἐν ἔργῳ καὶ ἀληθεία“ 1J 3,18. Projevem lásky je tedy to, co SZ nazývá chesed.[171] Křesťan aktivně pomáhá tomu, kdo má v tomto světě nouzi. Pokud tak nečiní, je to projev nenávisti.

Tato praktická materiální pomoc je odpovídající praktické pomoci, kterou člověku poskytl Syn, když za něj položil svůj život (1J 3,16). Křesťané jsou „povinni položit svůj život za bratry“ (καὶ ἡμεῖς ὀφείλομεν ὑπὲρ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θεῖναι (1J 3,16)). Jde o požadavek nejvyššího nasazení a sebezřeknutí. Je však důležité připomenout, že z evangelia vyplývá, že Syn nepokládá život s vědomím, že o něj nadobro přijde, ale dává svůj život, aby jej znovu získal (J 10,18). Vzkříšení je pro něj perspektivou, která mu dává moc toto učinit. Tato perspektiva byla adresátům známá a je nutno ji mít na zřeteli.

Z 3J vyplývá, že dalším, podobným projevem bratrské lásky je pohostinství. Starší píše jistému Gaiovi, který byl členem jednoho z okolních společenství janovské komunity. Patřil nejspíše k zámožnějším, protože si mohl dovolit hostit. Autor ho chválí za jeho věrnost, že pomáhá bratrům a zvláště cizím. Byl zřejmě známý, možná jedna z vůdčích osobností tamního společenství.[172] Tento člověk se staral jak o chudší bratry a sestry svého okolí, tak přijímal janovské misionáře, kteří v oblasti působili. Tito misionáři byli lidmi naprosto cizími (ξένος), ale byli součástí janovského okruhu.[173] Pohostinství bylo ve všech křesťanských společenstvích, ne pouze v tom janovském, velmi ctěnou a potřebnou záležitostí.[174] Zde je důležité to, že pro autora je pohostinství: a) svědectví o lásce; b) spoluprací na pravdě. Putovní misionáři vydali svědectví o tom, že tento Gaius je loajální Bohu tím, že projevuje lásku, kterou

[171] Viz. 3. 1. 2.
[172] Zřejmě jde o křesťana pohanského původu, čemuž může nasvědčovat jeho typické Římské jméno. SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 343.
[173] BROWN, *Epistles,* 709.
[174] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 348.

On dal péčí o ty, co ji nutně potřebují. Takto má společenství fungovat. To je to naplnění Boží lásky v člověku. Dále se tak stává účastníkem většího díla, a to misie. Pouze zde se vyskytuje termín „συνεργός", který se vyskytuje hlavně u Pavla.[175] Znamená, že ten kdo poskytuje pohostinství, má účast na pravdě a na šíření pravdy.[176] Spolupracují tak s misionáři. Povinnost takovéto praktické pomoci vychází z přikázání lásky a je konkrétním projevem přikázání lásky. Povinností to není v legistickém smyslu, ale ve smyslu prokázání loajality ke Kristu. Věřící musí projevovat pohostinnost, má-li k tomu prostředky, pokud tak nedělá, jeho svědectví není o lásce, ale o temnotě (lhostejnosti). Navíc jde o přijímání členů jedné rodiny, z čehož plyne, že pohostinnost sourozenců je přirozenou věcí. K tomu metafora bratrství má vést. Diotrefés, o kterém se ve stejném listu mluví, měl pravděpodobně problém s Gaiovou pohostinností, co se týče misionářů ortodoxní víry.[177] Nepřijímal bratry a dokonce je vyháněl. Jeho projev byl projevem nelásky a tím se zařadil k synům tmy.

Pohostinství však v dualistické pohledu staršího není možné v případě, že jde o hlasatele heterodoxní víry. Druhý list Janův je rovněž vhledem do praxe janovského společenství a vyplývá z něho, jak se měla jednotlivá společenství chovat k oněm „antikristům", kteří sice hlásali Krista, ale jejich christologie byla vadná, jak bylo popsáno výše. Takovýto kazatelé neměli být přijímáni, a ani zdraveni (μὴ λαμβάνετε αὐτὸν εἰς οἰκίαν καὶ χαίρειν αὐτῷ μὴ λέγετε· (2J 1,10)). Problém 2J je evidentně stejný jako první. Autor hned na začátku cituje přikázání vzájemné lásky jako to nejdůležitější, čeho se mají držet. Nato varuje před lživými učiteli. Spojitost mezi špatným učením a láskou je zde zřejmá. Po příkazu lásky přichází příkaz nestýkat se s těmito oponenty. V janovské logice to opět dává smysl. Ten kdo má účast na světle, nemůže být

[175] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 352.
[176] THIELMAN, *Theology,* 568.
[177] BROWN, *Epistles,* 747.

zároveň ve tmě. Vzít někoho domů je u Jana projev lásky, která náleží jen rodině víry. Projev lásky by znamenal participaci na jejich lži. Láskou se participuje na pravdě, tak jak jsme viděli, že pohostinnost vůči misionářům je účast na pravdě. Autor zachází až do takových krajností, že jen pouhé pozdravení těchto heretiků je považováno za účast na jejich zlých skutcích (ὁ λέγων γὰρ αὐτῷ χαίρειν κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ τοῖς πονηροῖς. (2J 1,11)). Vyhrocenost těchto tvrzení je nepochybně důsledkem nebezpečí rozvrácení společenství, které pro janovské myšlení znamená úpadek zpět do temnoty. Důležité je upozornit na to, že 2J se týká výhradně těch, co odpadli a hlásají heterodoxní víru. To je v očích autora závažné ohrožení. Netýká se projevů společenství k nevěřícím obecně.

2.5.4 Láska a svět

Trnem v oku mnoha badatelů je na první pohled evidentní rozpor v janovském konceptu lásky.[178] Na jedné straně Bůh svět miluje, posílá Syna, aby se světu dal poznat, a dává přikázání, aby se jeho následovníci milovali, avšak na druhé straně se píše: „nemilujte svět, ani co je v něm“. Výše jsme mluvili o tom, že ortodoxní věřící nemají ani zdravit odpadlíky, a listu vyplývá, že ta přikázaná láska se týká jen věřících spolubratrů. Otázka tedy zní: je přikázání lásky skutečně striktně omezeno jen na věřící, a znamená to zároveň nutně negativní postoj k nevěřícím?

Janovský svět je dualistický a není v něm prostor pro střední cestu. Evangelium i epištoly jsou zajedno v tom, že svět leží v temnotě důsledkem hříchu. Zdá se, že prvotní impuls hříchu pochází od Ďábla, který hřeší od počátku (ἀπ᾽ ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει (1J 3,8)). Pokud někdo hřeší, hřeší z Ďábla a je jeho dítětem. Celý svět leží ve zlu, a co je ve světě, je pomíjivé (2,16). Syn přichází, aby přinesl světlo a zjevil Otce. Tím dal těm, kdo jsou ve světě, volbu mezi světlem a temnotou. Slovo svět má v janovské terminologii

[178] Tuto otázku si pokládá např. Edwardsová a dochází k závěru, že v janovské lásce je rozpor. LINDRAS, *Literature,* 1990.

dvojí význam a to jak v evangeliu, tak v epištolách: A) svět označuje stvoření jako takové, zahrnuje člověka jako takového; B) lidskou společnost prozatímně ovládanou silami temnoty, opozici vůči Bohu.[179] Když se řekne, že Bůh miluje svět, myslí se člověka i v jeho porušenosti. Když se řekne, nemilujte svět a to, co je v něm, myslí se soubor hodnot a zvyků, kterými je lidská společnost dočasně ovládaná. Imperativ „Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ" (1J 2,15) tedy znamená, že věřící nemá mít účast na starém pořádku věcí. Nelze se ztotožňovat s tím, co je ve světě, protože to nevede k životu věčnému, ale k zániku. Zánik a život věčný se neslučují stejně, jako se světlo neslučuje s temnotou. Kdo miluje svět, ten se s ním ztotožňuje, je v něm, a tudíž v něm nemůže být Láska Otcova, protože ta má naprosto odlišný směr.

Janův koncept oddělení od světa je logický. Ježíš dal lidem moc uvěřit, uznat jako svého Pána Boha Otce a tak odmítnout Ďábla (1J 3,8). Ti, kdo tak učiní, se zrodí shůry (J 3,4-7). Jejich původ se přesouvá ze světa tmy do světa světla, a proto věřící jsou syny Božími, ten je jejich Otcem a v tomto světě se stávají cizinci bez domova, pro které Syn odchází připravit místo (J 14,2). Ti, co ve světě zůstanou, neznají děti Boží, protože ty nejsou z tohoto světa, stejně jako ani židé nepoznali Ježíše, protože chtěli zůstat ve světě tmy. Tyto dva světy se nejsou schopny nějak propojit. Proto se přikázání lásky může týkat jen světa světla, jen rodiny Boží, což nutně znamená postoj nelásky k těm, kdo jsou vně. Principy temnoty nutně participují na lidské společnosti a jednotlivcích, nejde o boj zásvětních duchovních sil. Na zemi jde vždy o reprezentanty toho či onoho světa, a v nich se tyto dva světy střetávají, proto milovat někoho ze světa by znamenalo mít účast na světě a jeho činech. Proto se janovští křesťané nemají stýkat s oponenty, ani je zdravit.

Toto ovšem neznamená, že by Bůh přestal milovat svět a ty, co jsou ve světě. Tato láska stále trvá a stále platí, že Syn je smírčí obětí za ty, kdo jsou

[179] SMALLEY, *1, 2, 3, John*, 80.

a byli ve světě. Svět zůstává předmětem misie, což je i vidět ve třetí Janově. Společenství se neuzavřelo do svého světa v jistém počtu, ale stále bylo misijně aktivní. Epištoly však mlčí ohledně toho, jak se má misie činit, a jestli se má projevovat jistá solidarita i vůči lidem ve světě a hmotně jim pomáhat, jako je tomu u synoptiků. Hlavní zájem autora spočívá ve vnitřním konfliktu jeho společenství, ne v misii, která zjevně fungovala. Dvakrát je opakováno, že Ježíš je obětí za svět, a že položil život za svět, a to v době, kdy člověk Boha nemiloval (1J 2,2; 4,9-10). V Janově teologii je světu nabízená Boží láska dále zjevována v jeho následovnících, kteří na svém vztahu k sobě navzájem ukazují Lásku Boží. Dalo by se říci, že církev má expandovat implozí. Funkční vztahy uvnitř společenství mají být svědectvím o Boží lásce, mají ukazovat Otce spolu s kázaným slovem, jak to činil Ježíš. Stále totiž zůstává fakt, že křesťané jsou ve světě a nemohou z něho vyjít, i když v něm již nemají svůj původ ani svůj domov.

2.6 Láska, strach, jistota a soud

Mimo přikázání lásky a jeho praktické důsledky má Boží láska ještě jednu funkci, která se týká soteriologie. Celý list má svou pozitivní funkci v tom, že má povzbudit a utvrdit ortodoxní věřící, že jsou v Bohu, znají ho, mají společenství s Otcem a jeho Synem a mají věčný život.[180] Na mnoha místech je užito testů, které se zakládají na přikázání lásky, a mají za cíl dát věřícím metodu, jak poznat, že jsou skutečně v Bohu, a aby mohli poznat ty, kdo jsou vně. Testy mají také utvrdit v jistotě pro den soudu. Problémem janovského společenství zřejmě bylo, že oponenti nějakým způsobem podvraceli ve věřících jejich jistotu věčného života a posledního soudu. Znali z evangelia, že kdo věří, není souzen (ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· - J 3,18), protože Ježíš nepřišel soudit, ale zachránit (οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ᾽ ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι᾽ αὐτοῦ - J 3,17).

[180] WHITACRE, *Polemic,* 121.

Podle Browna oponenti viděli v důrazu evangelia na vzájemnou lásku jako skutkaření, které má spásu zajistit, a tudíž ji činí závislou na skutcích. Sami se snažili odvozovat tzv. „jistotu spasení“ pouze z Boha, ale jejich špatná christologie, která neuznávala pozemského Ježíše jako zjevovatele Otce skrze jeho skutky, je činila nezávislými na pozemských projevech.[181] Janova odpověď je taková, že spása je závislá na skutcích do té míry, do jaké jsou skutky důsledky poznání Otce. Láska k bratrům je tím, co se vyžaduje, protože to je Boží způsob bytí, a v lidském milování, jež má svůj zdroj v Bohu, dochází Boží láska dokonalosti. Tam se děje jeho vůle, a proto si věřící může být naprosto jist, že se ho soud netýká, protože miluje. Kdo miluje, je jako On v tomto světě (ὅτι καθὼς ἐκεῖνός ἐστιν καὶ ἡμεῖς ἐσμεν ἐν τῷ κόσμῳ τούτω (1J 4,17)). Láska tvoří bezpečné společenství, takové, jaké má Otec a Syn. Je to stav důvěry.[182] Strach je znakem nejistoty, nedůvěry, a proto láska - jako jistota - strach zahání. Strach ze soudu odchází, když si je člověk jist Boží láskou, a to se stane tak, že on sám miluje. Je v Boží lásce ponořený a ona v něm jedná. Láska tedy tvoří prostor jistoty spasení, která je možná jedině ve společenství. Kde není společenství, tam se nedá praktikovat láska, a tudíž tam nelze nabýt jistoty. Pokud oponenti společenství rozvraceli, podrývali i tuto jistotu a mohli tím způsobovat strach.

[181] BROWN, *Epistles,* 561.
[182] SMALLEY, *1, 2, 3, John,* 259.

3 Apoštol Pavel a janovská teologie lásky

V následující kapitole bude promluveno o konceptu lásky u apoštola Pavla. Tematicky se pokusím sledovat stejnou strukturu jako u Jana a rovnou budu srovnávat oba koncepty. Materiál pro zkoumání pojmu lásky je značně užší než v janovské literatuře. Pavel o lásce mluví převážně v parenetických částech svých dopisů, ale jeho základ je teologický.

3.1 Pavlova návaznost na tradici lásky

Pavel je ve svém vyjadřování pro nás možná srozumitelnější. Svá východiska totiž explicitně vyjadřuje. Jako vzdělaný žid vychází ve svých výkladech vždy ze Starého zákona, který hojně cituje, a ukazuje, jak se SZ texty týkají osoby Ježíše Krista. Jeho hlavní výpověď, týkající se etiky, se týká „naplnění zákona" a nacházíme ji nejprve v Ga 5,14: „ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἑνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν." a následně v Ř 13,8-10[183]. Jde o přímou citaci Lv 19,18. Láska k bližnímu nyní po příchodu Božího Syna se dostává do popředí jako jádro etiky, ale zároveň se stává novým východiskem, novým hermeneutickým klíčem k zákonu vůbec. Pro Pavla zákon již není sbírkou 613 přikázání, kterou byla podle židovského pojetí. „*Pavel nezná kvantitativní pojetí tóry, podle něhož každé jednotlivé přikázání,..., více nebo méně váže každého plnoletého věřícího. Chtěl číst SZ ve světle klíče, který nabízí sama tóra*."[184] Zákon pro něj neztrácí svou váhu, a jednotlivá přikázání neztrácí svou platnost, ale ve světle tohoto klíče, který jak později uvidíme, je vyvozen na základě Božího aktu lásky v Ježíši Kristu, přestávají být jednotlivými nařízeními, která je nutno plnit, aby byl zákon naplněn, ale získávají svou závaznost na základě toho, do jaké míry přispívají k lásce.[185] Podobnou formulaci jako v Ga 5,14 nacházíme také v judaismu, kdy

[183] V knize Ř jde pravděpodobně o citaci Galatským. THEOBALD, *Římanům,* 357.
[184] Ibid., 360.
[185] Ibid., 361.

se židovští učitelé pokoušeli nalézt jednotící formuli pro celou tóru. Lv 19, 18 byl používán podobným způsobem jako jádro zákona. U židovských učenců působících v Egyptě k němu patřila však ještě jedna část, odpovídající první části Desatera týkající se vztahu k Bohu. Toto dvojpřikázání lásky, které ve vztahu k janovským textům bude ještě probráno, je přímo vyjádřeno jen u synoptiků. Pavel cituje pouze jeho druhou část. Židovští učitelé měli však naprosto rozdílné motivace, Pavel z nich nijak nevychází, i když příbuznost s těmito tradicemi je zjevná. Jeho hlavní motivací je víra v Ježíše Krista.[186]

3.2 Zdroj lásky

Zdrojem poznání Boží lásky, stejně jako u Jana, je smrt Ježíše Krista. K popisu této události používá podobného jazyka jako Jan. V Ř 5,8 čteme: „συνίστησιν δὲ τὴν ἑαυτοῦ ἀγάπην εἰς ἡμᾶς ὁ θεός, ὅτι ἔτι ἁμαρτωλῶν ὄντων ἡμῶν Χριστὸς ὑπὲρ ἡμῶν ἀπέθανεν.“ (Ř 5,8) což je velmi podobné vyjádření jako v 1J 4,9-11.[187] Bůh svou lásku prokázal na Kristu. To se stalo „κατὰ καιρὸν“ (Ř 5,6) v jistém čase, čímž chce Pavel vyjádřit, že se to vše stalo podle Božího plánu,[188] na který poukazuje Písmo. Jeho příchodem se ukázala Boží láska a tato událost je zjevením Boha a jeho postoje k člověku. Zdá se, že i když Kristus zemřel za bezbožné, jimiž jsou myšleni všichni lidé, protože i židé potřebují oběť Krista, tak zjevení Boha se týká hlavně nevěřících pohanů, protože pro Pavla židé přeci jen mají prvenství v poznání Boha. Jim byla svěřena Písma (Ř 9,4-5), jim se Bůh zjevil jako prvním, jejich je synovství, smlouvy i Zákon, z nich pochází Mesiáš. Bůh se v jisté plnosti

[186] Ibid., 357-359.

[187] Podobnost vykazují, do jisté míry, obě pasáže. Pavel mluví o Lásce v kontextu ospravedlnění z víry, kde víra je také zdrojem naděje v soužení. Ve v 5. Mluví o Duchu svatém, pak o smrti Krista jako projevu Boží lásky. Stejně 1J mluví o zjevení Boží lásky k nám ve smrti Syna v době, kdy člověk Boha nemiloval. Jeho Smrt je Oběť smíření za naše hříchy, tedy má soteriologické důsledky a následně mluví o Duchu svatém. Důrazy obou pasáží jsou však rozdílné. Pavel mluví o spáse a naději, Jan o důsledku tohoto činu pro etiku, což je však pro něj neoddělitelné od soteriologie.

[188] DUNN, *Romans 1 – 8,* 254.

Izraeli již zjevil. Janovský Ježíš se však nijak explicitně nespojuje s židovským národem.[189] Jeho identita je odvozená od identity Otce a Kristus je v tomto světě naprostým cizincem. Židé jsou u Jana zjevně ti, co zkoumají písma, a myslí, že v nich mají věčný život, ale pletou se (J 5,39). Židé Otce neznají, protože kdyby Ho znali, poznali by Syna (J 8,19). U Jana hodnota zjevení v Synu je pro každého stejná již od počátku Ježíšovy služby.

Imitace Boha je pro Pavla cestou posvěcení, a proto identita Boží, tak jak byla zjevena v Ježíši Kristu, je základní výchozí bod pro zkoumání lásky. Již jsme řekli Pavlův hlavní výrok o Božím postoji lásky k člověku. Bůh člověka miluje a svou lásku projevil smrtí svého Syna, když člověk ještě byl Bohu nepřátelský kvůli hříchu (Ř 5,8). Tím Pavel vyjadřuje myšlenku, že Boží láska je nezávislá na lidských projevech, na lidské snaze zalíbit se Bohu. Je nezávislá, a proto se na ni lze naprosto spolehnout a má smysl mít „naději". Proto lze říci, že člověka nemůže nic odloučit od Boží lásky: „πέπεισμαι γὰρ ὅτι… … δυνήσεται ἡμᾶς χωρίσαι ἀπὸ τῆς ἀγάπης τοῦ θεοῦ τῆς ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν." (Ř 8,38-39) Boží láska k člověku je naprosto bezpodmínečná a věčná a týká se každého člověka. Bůh člověka miluje, a proto za něj umírá (Ga 2,20; 1Te 1,4).

Pavel mluví jen na jednom místě o vztahu Otce a Syna, a to sice Ko 1,13: „τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ". Zdá se, že vzorem lásky pro Pavla není láska Otce k Synu, jako je tomu u Jana, ale fakt, že Bůh miluje člověka, kterého si vyvolil a za kterého zemřel. Boží lásku známe skrze Syna. Nepoznáváme primárně vztah Otce a Syna, ale vztah Boha k padlému člověku. Syn zjevuje, že Bůh člověka miluje. Boha také Pavel popisuje jako „ὁ θεὸς τῆς ἀγάπης καὶ εἰρήνης" - Boha lásky a pokoje (2K 13,11), což je podobné jako janovské „Bůh je láska". Bůh je u Pavla zdrojem lásky, on ji dává, on také miluje.[190] U Jana

[189] I když je řečeno, že přišel mezi „vlastní", kteří ho nepřijali (J 1,11).
[190] RALPH, *2 Corinthians,* 499.

tyto výroky o Boží přirozenosti měly etický rozměr. U Pavla je to rozměr jistoty a naděje v Boží přízeň. Protože mluvíme o Bohu lásky, máme záruku, že on naplní, co řekl, protože jeho láska je bezpodmínečná. Bůh sám pak člověka uschopňuje k lásce skrze svého Ducha, kterého dal do lidských srdcí (Ř, 4; Ko 1,8; Ga 5,22).

Boží láska je pro Pavla Kristem zjevená realita vztahu Boha k člověku. Stejně jako u Jana je láska spíše způsob existence, tak i u Pavla nacházíme tento koncept, který se však týká jen Boha, který tuto realitu zprostředkovává člověku svým Duchem. Boží láska je prizma, kterým je nutno nahlížet všechny Boží činy. Boží požehnání i soud jsou aktem lásky. Člověku je tato láska zprostředkována Duchem, který do ní vrůstá a v němž se tato realita stává pomalu jeho vlastní.

3.3 Nová identita v Kristu

V janovském pojetí se věřící stává cizincem v tomto světě, protože svět není schopen pochopit narození shůry, stává se Božím dítětem a liší se od dětí Ďábla. To věřícímu umožnuje vnímat se ve vztahu s Bohem v reáliích rodiny a stejně tak i ve vztahu s ostatními věřícími. Tato nová identita, toto nové narození shůry, věřící sjednocuje jako účastníky jednoho rodu, což se projevuje základním znakem, a to sice, že spolu boží děti žijí v lásce. U Pavla se setkáváme s podobným konceptem nové identity, kterou však Pavel rozvíjí podrobněji.

Pro Pavla je základním východiskem jeho identity v Ga 2,20, o kterém jsme již mluvili: „ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.“[191]. Pro Pavla je víra ztotožnění se s ukřižovaným Kristem, díky čemuž se věřící vzdává svého starého „JÁ“, sobeckého života z vlastních

[191] Podobně také Ř 6,1-11 křest je symbolem mrti Krista na kříži, ale také smrti starého člověka. Nový člověk, který je obrazně „vzkříšen“ do nového života, je již mrtev hříchu a žije Bohu.

zdrojů, které je u Pavla většinou popsáno pojmem „**σάρξ“.** To označuje starý život charakterizovaný hříchem. Zde tento starý život označuje „ἐγώ“. Starý život je zapomenut, aby Kristus dostal prostor v novém životě. Pavel ve F 3,8 mluví o svém starém životě a svých pozemských úspěších, které však ve světle toho „nového“ považuje za „odpad“[192], za zbytečnost, která nemá význam ve světle ukřižovaného Krista. To nové pak je přítomnost Krista ve věřícím. Formule „ἐν Χριστός“ se u Pavla vyskytuje v různých podobách mimo pastorální epištoly 164x a můžeme zde vidět paralelu s janovským „μένειν“. Nový život je charakterizován tím, že Kristus, který dal za člověka sám sebe, žije ve věřících svým Duchem. A tím jim dává podíl na svém životě. Nový člověk nežije ze svých zdrojů, jako ten starý, ale z Ducha (Ga 5,16). Přesto je to stále život „ἐν σαρκί“, což na tomto místě znamená prostě fyzické tělo.[193] Život zde na zemi je podle Pavla sice život nový, avšak stále pomíjivý v tom, že člověk žije ve svém starém těle, které má být ještě obnoveno analogicky, jako Kristovo tělo bylo po vzkříšení obnoveno (1K 15).

Zásadní rozdíl ve vztahu k Bohu je v tom, že starý člověk žije podle zákona, který sice měl sloužit k životu, ale jeho hlavní funkcí se stalo usvědčit člověka z hříchu, a tak mu přivodil odsouzení (Ř 7,7-12). V Kristu nastává nová realita, kdy člověk je mrtev zákonu, který ho usvědčoval z hříchu, protože umírá jeho starý člověk, který zákonu podléhal, a rodí se člověk nový, z víry v ukřižovaného Krista, který je živ v Bohu (Ga 2,19).

Nový člověk je živ z víry, což byl původní záměr už od Abrahama. Abraham je praotec těch, co jsou ospravedlněni z víry. Pavel to podrobně rozebírá v Ga 4,21-31. Na Abrahamových synech ukazuje dvě reality, které jsou ve světě. Jedni jsou zrozeni podle těla, ti odpovídají synu z otrokyně

[192] δι᾽ ὃν τὰ πάντα ἐζημιώθην, καὶ ἡγοῦμαι σκύβαλα, ἵνα Χριστὸν κερδήσω (F 3,8) – CSP trefně řecké pejorativní „σκύβαλα“ překládá jako „odpad“, tedy to, co odpadlo od starého života, kterého se vzal, ale stále to existuje v paměti díky čemuž člověk může porovnávat nové se starým.

[193] I toto tělo však znamená omezení. LONGENECKER, *Galatians*, 93.

Hagar (4,22) který je narozen „κατὰ σάρκα“ (Gal 4,29) a druhý je narozen ze zaslíbení „κατὰ πνεῦμα“. „Podle ducha“ odpovídá termínu „z víry“. Vírou v Krista se člověk připojuje k Abrahamovu dědictví a stává se Božím synem: „Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ·“ (Gal 3,26) a dále „ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.“ (Gal 4,7).

Synovství „υἱοθεσία“ (Gal 4,5) je koncept soteriologický. Protože se věřící stávají „syny“, posílá Bůh svého Ducha, kterého vkládá do lidských srdcí (Ga 4,6) a dává jim tak nové dispozice k novému životu v Duchu, životu v Kristu. Když se stávají syny, tak jsou i dědici (Ga 4,7), což je hlavní záměr této metafory. Věřící se stává spoludědicem Kristovým a bude mít účast na jeho vzkříšení a slávě (Ř 8,17.23).

Pavel z toho vyvozuje revoluční myšlenku rovnosti: „οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἷς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ“ (Ga 3,28-29b). Rozlišujícím znakem mezi lidmi přestává být jejich původ, jejich pohlaví či sociální postavení. To vše v Kristu zaniká a všichni se stávají rovnými. Společenství pokřtěných je spolu spojeno poutem Ducha svatého a tvoří chrám Ducha (1K 3,16). Dalším obrazem, který Pavel užívá pro popis nové identity věřících, je obraz těla, jehož hlavou je Kristus (Ř 12,4-5). Tento obraz popisuje funkční vztahy uvnitř církve, kde každý má své konkrétní místo a nikdo nemá být umenšován. Jak uvidíme dále, koncept této nové identity je podkladem pro vztahy uvnitř společenství. Církev je také místem, ve kterém se na prvním místě má činit dobro (Ga 6,10).

Díky Kristově oběti se věřící stávají ve víře syny Boha a spoludědici Kristovi. Stávají se také součástí těla Kristova, chrámem Ducha svatého, jímž je církev, kde identita jednotlivců nestojí na jejich sociálním, etnickém či jiném základu, ale pouze na Kristu, z něhož vychází nový život. Tento koncept se

opět do velké míry kryje s pojetím janovské teologie. Rozdíly jsou však markantní: 1) Jan by nikdy o věřících neřekl, že jsou syny, což je termín užívaný výhradně pro Ježíše. Věřící jsou Boží děti, odvíjejí svůj původ od Boha, ale přesto Syn má výhradní postavení u Otce. 2) Pavel užívá termín „ἐν Χριστῷ“, zatímco Jan řekne, že Kristus ve věřících přebývá (menein) a my v Kristu. 3) Jan nikde nepopisuje církev jako „tělo Kristovo“, nebo „chrám ducha“. 4) Jan nezná koncept hříšného **σάρξ.**

Souhrnně se však neliší. Pro Jana i pro Pavla nová identita je získána vírou v Krista. Oba pak užívají metaforu rodiny, i když rozdílně. Věřící jsou boží děti a jejich Otcem je Bůh, protože se nově rodí z Boha. Tato věc staví věřící do nového vztahu spolu navzájem, který má zásadní etické důsledky.

3.4 Bratrská láska „filadelfia“

Pavel chce, aby věřící na sebe brali podobu ukřižovaného Krista, protože jsou „povoláni k posvěcenému životu (οὐ γὰρ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεὸς ἐπὶ ἀκαθαρσίᾳ ἀλλ᾽ ἐν ἁγιασμῷ. (1Te 4,7)). V jeho pojetí vychází také ze starozákonního „buďte svatí, jako já jsem svatý“. Po inkarnaci je tato imitace Boha mnohem konkrétnější. Ve věřících má být takové smýšlení, jako v Kristu Ježíši. Nová identita, kterou věřící získal v Kristu, ho přivádí do „rodiny víry“, kde může zakoušet nový život ve svobodě bez sociálních rozdílů. Víra, kterou se uchopuje tato nová nabídka života v Kristu, se však v praxi ukazuje určitým způsobem, a to sice láskou (ἀλλὰ πίστις δι᾽ ἀγάπης ἐνεργουμένη (Ga 5,6)). I když se může zdát, že Pavlovi jde v prvé řadě o správné uchopení víry, všechny jeho výklady končí tím, jak se má tento nový život žít. Láska je pro něj princip, který v sobě pojme všechny praktické příkazy a jejímž cílem je živé rostoucí společenství, podobně jako u Jana. Do dokonalosti se však u Pavla vrůstá. Láska je u něj dynamický prvek víry, kterému se musí věřící učit. Nejde však o jakési skutky zákona, ale o praktikování víry, to jest život v posvěcení.

3.4.1 Naplnění zákona

Jak už bylo řečeno, Pavel lásku k bližnímu považuje za naplnění Zákona. V Ř 13,8-9 cituje druhou polovinu desatera, která je podle něj plně vystižena v Lv 19,18. To, že jakoby opomíjí první polovinu, není náhodou. Důležité je, že láskou jsou naplněna všechna přikázání. Pavel to vyjadřuje větou: „καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή“ (Ř 13,9), kde nechává otevřený výklad toho, jestli se jedná pouze o druhou část desatera, nebo jestli o všechna další přikázání. Podle Theobalda zde Pavel schválně nechává soubor přikázání otevřený, aby do něj mohl zahrnout všechna i „apoštolská“ přikázání, která on sám řekne.[194] Pro Pavla je toto přikázání židovského zákona tím nejdůležitějším vyjádřením nového života v Kristu. Dvakrát v listu Římanům opakuje, že milování druhého je naplněním zákona („ὁ γὰρ ἀγαπῶν τὸν ἕτερον νόμον πεπλήρωκεν.“ (Ř 13,8) a „πλήρωμα οὖν νόμου ἡ ἀγάπη.“ (Ř 13,10)). Zákon je naplněn ne ve smyslu, že by člověk naplnil požadavek zákona a stal se tak bezhříšným,[195] ale že zákon, tak jak ho vidí Pavel prizmatem Lv 19,18 jako cestu k dobrému žití ve společenství, je splněn v bratrské lásce. Zákon se svým požadavkem bezhříšnosti je naplněn v Kristu, který ho svou smrtí smazal. Ten, kdo následuje Krista, nemusí naplnit v tomto smyslu požadavky zákona, protože jím již není vázán (Ř 7,6). Avšak nový život v Kristu, který tvoří nové vztahy, je naplněn celkově v lásce k druhému. Celé parenetické oddíly Pavlových epištol vyjadřují právě toto jedno přikázání lásky. Láska totiž nepůsobí nic zlého (ἡ ἀγάπη τῷ πλησίον κακὸν οὐκ ἐργάζεται (Ř 13,10))

Víra v Krista působí skrze lásku (Ga 5,6). Pavel tímto výrokem reaguje na diskuzi, zda je nutné dodržovat obřízku i pro křesťany. Pavel tvrdí, že nároky zákona jsou splněny v Kristu a že jediné, čím se má víra v tohoto Krista projevovat, je láska. To má být tím novým zevním znakem křesťanstva. Ne tělesné formální znaky, ale etika. V listu Galatským je tento verš prvým

[194] THEOBALD, *Římanům,* 363.
[195] DUNN, *Romans 9 – 16,* 778.

místem, kdy je dáno dohromady víra a láska.[196] To dále Pavel rozvíjí v 1 K, kde k víře a lásce přibude ještě naděje.

Spojení víry a lásky je velmi podobné jako v janovských textech. Víra bez lásky je opět něco, co moc nedává smysl. U Pavla to však nesouvisí se spásou, ale s posvěceným životem.[197] Nakolik člověk ponechá v sobě, kde stále působí ten starý život „σάρξ", prostor pro Ducha svatého, natolik se v něm jeho spasení stává pro něj i pro ostatní viditelnou realitou. Spasení se má uvádět ve skutek (τὴν ἑαυτῶν σωτηρίαν κατεργάζεσθε· (F 2,12)) i přes to, nakolik to staré stále působí proti novému, jak Pavel velmi přesně popisuje svou zkušenost v Ř 7. Pro Jana je na rozdíl od Pavla viditelná část nového života zásadním měřítkem toho, jestli je člověk skutečně věřící či nikoliv. Pokud vnější znaky svědčí o tom, že ne, pak závěrem je, že Syna nezná a není přítomen ve sféře světla[198]. Pro Pavla je toto rozhodnuto přítomností Ducha svatého ve věřícím (εἰ δέ τις πνεῦμα Χριστοῦ οὐκ ἔχει, οὗτος οὐκ ἔστιν αὐτοῦ. Ř 8,9). Pokud člověk Ducha nemá, není Kristův. Pokud ho však má, vnější znaky se zdají být spornými. I když Pavel hovoří o tzv. ovoci Ducha (Ga 5,22 - 55), tak ale zároveň řekne, že tělo jde proti Duchu a je nutné chození v Duchu cíleně pěstovat (Ga 5,18). Nová realita, posvěcený život, je jisté úsilí, které vyžaduje vědomé přičinění věřícího (1K 9,24-27; 2K 5,9).

Pro Pavla se jednotlivé skutky, ať už to jde ovoce Ducha nebo těla, počítají a mají dvojí možný závěr. Buď člověk jedná tak, že jeho skutky mají věčnou hodnotu a přejdou přes soud, nebo nemají věčnou hodnotu a shoří (2K 5,10). I když však skutky nebudou pro věčnost, pokud člověk byl Kristův, projde do života věčného, ale utrpí škodu (εἴ τινος τὸ ἔργον κατακαήσεται,

[196] LONGENECKER, *Galatians,* 229.
[197] RIDDERBOS, *Paul,* 294.
[198] Pavel také užívá metaforu tmy a světla a to v jistém smyslu podobně jako Jan. V Ř 13,12-13 mluví o skutcích tmy a světla. Věřící má obléci zbroj světla. I zde je světlem míněn Pán Ježíš, podle jehož vzhoru se má žít. Takový život je život ve světle. Věřící žijící z Ducha je navíc sám světlo, které svítí ve světě (F 2,15). Pavel shodně s Janem řekne, že věřící jsou synové světla a nepatří noci (1Te 5,4).

ζημιωθήσεται, αὐτὸς δὲ σωθήσεται, οὕτως δὲ ὡς διὰ πυρός. (1K 3,15)). Posvěcený život má pro Pavla hodnotu věčnou, avšak pokud se člověk moc nesnaží, není to měřítkem jeho „spasnosti“.

Je zde tedy nápadný rozdíl mezi Pavlem a Janem. U Pavla je posvěcený život, který by se dal shrnout do přikázání lásky, protože celkově vystihuje to, o co v přikázáních jde, měřítkem toho, nakolik člověk chodí s Duchem, nakolik žije ten nový život a uvádí ve skutek své spasení. Avšak na těch konkrétních skutcích nezávisí jeho „spasnost“. Spasení je zaručeno Kristovou obětí a přijato vírou. V člověku však zůstává pozůstatek starého života, který působí proti a vyžaduje od jednotlivce aktivní boj proti jeho staré přirozenosti. U Jana existují pouze dvě možnosti. Buď člověk věří, což se rovná tomu, že Boha zná, a tedy miluje bratra, což se má také viditelně projevovat. Pokud se to však neprojevuje, je to jasným znakem toho, že ten člověk Otce nezná, a není tedy jeho.

3.4.2 Láska jako cesta k životu ve společenství

Pavlovi jde v jeho dopisech o vzájemný život církve v lásce. To je věc, za kterou vždy chválí adresáty a mluví o jejich zjevné lásce, o které se veřejně mluví (Např. Ko 1,4). Pavel svými výklady většinou sleduje právě jednotu jednotlivých společenství, která bývá z různých důvodu narušena, ať už falešným učením nebo nemravnostmi. Pavel bojuje také proti křesťanskému individualismu a elitářství. Asi nejvíce je vidět v listech do Korintu, jak Pavlovi jde o vzájemnou lásku a jednotu církve. Lásku staví proti projevům individualismu v církvi.

Církev si má sloužit navzájem v lásce (Ga 5,13). V Korintu se vyskytl případ, kdy ti, co byli zřejmě starší a silnější ve víře, měli jasno ve věcech víry, svou svobodu v Kristu projevovali nevhodným způsobem tak, že tím uváděli v pokušení své bratry. Šlo o maso z masných krámů, které bylo obětováno řeckým bohům. Jedni, co měli podle Pavla „poznání“, propadli zřejmě kvůli

tomuto poznání pýše a nedbali na druhé. To pak působilo jako velký problém ve společenství, protože ti „osvícenější“ kvůli svým vědomostem pohrdali těmi slabšími (1K 8-10). Poznání označuje u Pavla intelektuální dimenzi víry. Vzdělaní křesťané věděli, že není špatné jíst maso obětované modlám, protože modly nic nejsou (1K 8,4). Nedbali však na to, že s tím jiný má problém, a svádí ho to. Narušuje to jeho „**συνείδησις**“, svědomí. Pro Pavla je takové počínání jednání proti bratru a je to hříchem proti Kristu (1 K 8,12). Podobně v Ř mluví o stejné věci, kde shrnuje, že kdo takto činí „οὐκέτι κατὰ ἀγάπην περιπατεῖς·“ (Ř 14,15). Poznání je sice v pořádku, ale může činit člověka domýšlivým (1 K 8,1). Na rozdíl od toho láska buduje „ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ· (1 K 8,1)“ a spojuje poutem dokonalosti (ἐπὶ πᾶσιν δὲ τούτοις τὴν ἀγάπην, ὅ ἐστιν σύνδεσμος τῆς τελειότητος. (Ko 3,14)). Láska je tedy princip, který buduje společenství církve a má přednost před osobní svobodou a poznáním. Bratr musí být pro křesťana přednější než „JÁ“ (F 2,3). Individuální svoboda rozděluje, ale láska spojuje.[199] Věřící se tedy má omezit z lásky k druhému, a to je podle Pavla to smýšlení, které bylo v Kristu Ježíši (F 2,5-11)

Dalším problémem korintského společenství a projevem individualismu byla touha po charismatech. Touha po osobním zviditelnění a uplatnění individua je Pavlem korigována ukázkou „další cesty“. 1 K 13 je písní lásky, jejíž hodnota spočívá spíše v poetické stránce než v teologickém přínosu. Její zvěst je poměrně jasná. Proti individualismu pachtění po sebeuplatnění je zde cesta lásky, která je nad malichernostmi lidských problémů vzniklých sobectvím. Bez této lásky nemá žádný duchovní dar, žádný sebeúchvatnější duchovní projev pražádnou hodnotu. Pavel zde poetickou formou rozvíjí své hermeneutické východisko k dogmatice i k etice. Láska je naplnění zákona, ale i celého života křesťana. Pokud není v jeho životě láska, je prázdný. Veškeré

[199] THEOBALD, *Římanům,* 295.

duchovní projevy, veškeré poznání je prázdné, není-li jeho hybnou silou láska. Tato velepíseň lásky má vést věřícího ke korekci jeho motivů. Vzájemná bratrská láska je mód života, který má ve společenství formovat veškerou praxi.

Tato láska, která je imitací Krista, je jednou ze ctností, kterou se má věřící vykazovat. Pavlovy výčty křesťanských ctností se vyskytují na mnoha místech.[200] Nebudeme je zde vypisovat. Jejich hodnota pro naše bádání spočívá v tom, že je na nich vidět, že láska má sice prvenství v pavlovské teologii, ale je to něco, co se věřící může učit a v čem může růst. Není to něco, co má automaticky. Láska je královnou mezi ctnostmi a má být motivací pro ostatní, aby byla církev budována. U Jana láska není ctnost, které by se křesťan učil, nýbrž realita, ve které žije. To je asi největší rozdíl mezi pojetím lásky u Pavla a Jana.

3.4.3 Bližní, druhý a nepřátelé

U Jana jsme řešili, jestli se přikázání lásky týká také okolí společenství. Stejná otázka platí pro Pavla. Pavel citací Lv 19,18 užije termín „πλησίον“, který v SZ znamenal Izraelce, nebo později v židovství proselytu. Nabízí se tedy výklad, že myšlen je věřící. U Pavla je však rozsah lásky větší. Předně píše, že věřící má **milovat druhého „ἕτερος**“. Toto slovo již není nijak významově zatížené a otevírá možnost další interpretace. Druhý nemusí být nutně věřící, ale prostě druhý, tedy ten, s kým se setkávám. Ten, i když Boha nemiluje, a je tak Božím nepřítelem, je Bohem milován a má být milován i věřícím.[201] Podle Ga 6,10 věřící mají činit dobro všem, předně však rodině víry. Věřící mají tedy jisté prvenství pro skutky lásky, ale není zde žádný limit.

Vede se diskuze o tom, jestli Pavel zná i lásku k nepřátelům. Výslovný příkaz lásky k nepřátelům u něj nenajdeme, avšak vyvozuje se z Ř 5,10, že

[200] Viz 3.1.
[201] THEOBALD, *Římanům,* 362.

Pavel zastával i tento názor.[202] Pokud Pavel tvrdí, že Bůh miloval lidi, i když byli Bohu nepřátelští, pak následování této Boží lásky znamená milovat i nepřátele. Na druhé straně i u Pavla nacházíme podobné výroky o těch, co hlásají špatné učení. V Ř 16,17-20 nabádá podobně jako Jan v 2 J k tomu, aby si dávali pozor na ty, co působí roztržky a pohoršení proti učení. O koho přesně šlo, není z textu jasné. Jisté je, že se nějak slovně i skutkem stavěli proti učení (Ř 16,17). Těm se mají vyhýbat. Zde tedy rovněž platí výstraha proti styku s takovými lidmi. Podobně je Pavel radikální v Ga 5,10. Heretici pro Pavla nejsou objektem skutků lásky, protože rozbíjejí společenství. Jak to vypadá, pro oba autory je rozbíjení společenství na základě heterodoxní víry tím nejhorším přečinem proti lásce.

3.5 Eschatologický rozměr lásky

Jako jsme u Jana mluvili o jistotě, kterou působí láska ve věřícím, i u Pavla lze vyčíst podobné závěry. Ve velepísni lásky 1K 13 Pavel končí eschatologicky. Současný věk je pro něj něco, co zahyne a přežije jen láska, víra a naděje. Věci, za kterými se korintští hnali, jako proroctví, jazyky atd. jsou pouze věci služebné[203]. Láska je však znak budoucí reality. Láska nikdy nezanikne. Proto musí být láska tou nejzákladnější motivací v životě člověka. Má tak účast na budoucím, které již nyní může zažívat. Nynější poznání je pro Pavla jen částečné, jako v zrcadle, ale láska již nyní je tím, co přetrvá, co není částečné, co je naplněno. V souvislosti s jistotou nacházíme jiný význam než u Jana. Pro něj je láska důkazem toho, že věřící je v Bohu. Pro Pavla však jistota spočívá v tom, že i lidské dílo, konané zde v tomto čase, vytrvá a neshoří v ohni (1K 3,13). Projde ale pouze to, co je v lásce. Láska je charakterizována jako to, co vytrvá, vše přečká, všemu věří, nehledá svůj prospěch. Láska odvádí člověka od svého „JÁ“ k horizontu věčnosti, aby

[202] FREEDMAN, *ABD,* 4:381.

[203] Věci služebné dle steré Jednoty Bratrské věci, které mají pomáhat v současné situaci a jsou kontextuální.

totálně přehodnotil své životní motivy a postoje a nově je upořádal tak, jak to vyžaduje láska. Pak si může být jist, že jde správnou cestou.

4 Závěr

Závěrem shrnujeme, v čem se oba teologické koncepty shodují a v čem se liší.

- Jan i Pavel shodně řeknou, že Bůh člověku zjevil svou lásku tím, že poslal svého Syna v době, kdy byl člověk ještě hříšný (Pavel)/v době, kdy jsme ho nemilovali (Jan). Inkarnace má pro oba koncepty charakter zjevení Božího vztahu k člověku. U Pavla Ježíš zjevuje lásku Boží k člověku, u Jana lásku Otce k Synu a Otce k člověku. Tyto výroky mají však rozdílné funkce. Jan to říká, aby povzbudil adresáty k vzájemné lásce, která byla zjevena v Synu. Pavel tyto výroky užívá pro povzbuzení k naději v soužení. Protože Bůh jasně ukázal své láskyplné ANO k člověku v Kristu, pak jistě nebude váhat splnit zaslíbení a pomoci v soužení. Když nabádá Pavel k lásce, činí v parenetických pasážích.
- Jan řekne „Bůh je láska“, Pavel pouze na jednom místě „Bůh lásky“. Tyto výroky se opět liší funkcí. U Jana je to důraz etický, u Pavla spíše soteriologický.
- Pavel ve své etice explicitně vychází z Lv 19,18, Jan mluví o přikázání lásky, které čerpá z evangelia a nazývá ho „novým přikázáním“, které však bylo již od počátku. Pro oba je vzájemná láska přikázáním, které je nutné plnit. Oba shodně řeknou, že kdo ho splnil, naplnil zákon. Pavel má však na mysli Mojžíšův zákon, ke kterému nalezl nový klíč, a to sice Lv 19,18. Etické požadavky zákona jsou naplněny v přikázání lásky, které v sobě shrnuje všechna ostatní. Jan má na mysli zákon Kristův z J, tedy konkrétně přikázání vzájemné lásky. Toto přikázání má však tu nejvyšší důležitost a je to jediné nové přikázání, které je přímo od Krista.

- Pavel mluví o lásce Boží a bratrské lásce. Láska Boží je konstanta, přijímá se vírou a zaručuje naprostou jistotu ve vztahu s Bohem. Láska v člověku je dynamická ctnost, kterou působí Duch svatý a do které se vrůstá, které je nutno se učit překonáváním starého člověka. U Jana je bratrská láska odrazem Boží lásky v tom smyslu, že je také jen konstantní. Vyjadřuje existenciální stav. Je spojena s poznáním Boha jako Boha lásky. Poznání znamená ztotožnění se, vtělení se do Boží podstaty, jíž je láska. Pro Jana být věřící znamená být milující bratra. Svými „testy" ukazuje, že existují jen dva stavy: a) víra v Boha = poznání Boha = milování bratra; b) nevíra v Boha = nepoznanost Boha = nemilování bratra. U Pavla je možné říci: věřící, ale slabý v projevech nového života. U Jana by slabost v projevech nového života byla znamením nevíry.
- Jak u Pavla, tak u Jana není láska k bližnímu možná z lidských sil. U Pavla lásku působí Duch svatý. Jan řekne, že ji působí Kristus přebývající v člověku, což také může znamenat Ducha. V obou případech je to Bůh, kdo lásku dává jako dar, a uschopňuje k milování bratra.
- U Pavla je Duch omezen tělem (sarx), které jde proti Duchu a zabraňuje tak plnému rozvinutí ovoce Ducha ve věřících. U Jana takovouto dynamiku nenacházíme.
- Objektem milování pro Jana je bratr, jímž je myšlen spoluvěřící v Kristovo jméno. Projevy lásky jsou omezeny na společenství víry, i když to neznamená negativní postoj k ostatním. U Pavla je naopak pojem bližní rozšířen na každého člověka. Boží láska se u Jana projevuje v rámci jedné rodiny, u Pavla má rodina víry přednost, ale skutky lásky mají být praktikovány vůči všem.

- Oba autoři zastávají silně negativní stanovisko k heretikům, kteří jsou zcela vyňati z projevů lásky.
- Jak u Pavla, tak u Jana se věřící stávají členy nového rodu, Božími dětmi, svůj původ odvozují od Boha, kterého nazývají svým Otcem. Pavel řekne o věřících, že jsou „synové“, Jan má pojem syn vyhrazen pouze pro Ježíše. Jan poskytuje větší vhled do vztahu Otce a Syna, Pavel se soustřeďuje více na právní stránku synovství. Být synem znamená být dědicem, jako je dědicem Kristus. U Jana mají Boží děti stejný podíl na vztahu s Otcem jako Syn, ač vztah Syna a Otce zůstává zvláštní.
- Oba autoři zdůrazňují praktické, viditelné projevování lásky v Duchu SZ. Pomoc slabšímu a pohostinnost je pro oba základ.
- Oba mají negativní postoj k hodnotám tohoto světa. Jan to vyjadřuje zákazem milování světa, protože svět a věci světa jsou pomíjivé. Pavel mluví o projevech těla, které vedou k záhubě. Pro Pavla se však věci těla bytostně týkají jednotlivce, protože žije v těle. V Janových dopisech je svět externí entita. Oba však dokážou mluvit o dvou realitách světla a tmy.
- Oba autoři sledují stejný cíl, jímž je společenství věřících spojené láskou. Tento vztah má vždy tři vrcholy: je to vztah člověk s člověkem a Bohem. U obou se zdá být zřejmé, že Syn vydobytím spásy pro člověka připravil půdu pro napravení vztahů mezi lidmi. Prostor napravených vztahů je společenství věřících, Boží království, světlo, církev. Všechny teologické pravdy mají své etické vyústění ve společenství, které je ustanoveno vírou.

Přes viditelné rozdíly je možno shrnout, že janovské texty i Pavel mají stejnou teologii lásky. Ta u obou vychází z osoby Otce, který na prvním místě

miloval svět. Od této lásky se pak odvozují všechny etické důsledky. Nejmarkantnějším rozdílem je Janova radikálnost a Pavlova dynamičnost nového života. U Pavla se lásce věřící učí, u Jana je člověk věřící, tedy miluje. Etické důrazy jsou však stejné. U obou jde o omezení JÁ ve prospěch druhého. Pavel je konkrétnější v popisu praxe. Druhým nejdůležitějším rozdílem je postoj ke světu. Pavel nabádá k milování všech a pravděpodobně i nepřátel. Jan s projevy lásky zůstává v okruhu společenství. Oba zastávají radikální postoj k heterodoxním věřícím. Láska je pro oba zárukou naplnění Božích zaslíbení, pro oba je láska naplnění zákona. Tam, kde se děje láska, tam se děje Boží vůle a je naplněn zákon.

Rozdílné důrazy mohou být způsobeny vyostřením situace, kdy janovské společenství bylo nuceno se více uzavřít do sebe a janovští teologové museli tuto skutečnost nějako vysvětlit. Důvodem však může být i dualistické myšlení janovské teologie, které nutně vedlo k radikálnějším důrazům. Učiníme-li další krok, uvidíme, že křesťané dalších generací shledali tyto rozdílné texty jako jednotné vyjádření víry v Boha a spojili je do jedné sbírky textů, které považovali za závazné ve věcech učení. Už na rovině Bible, ze které vycházejí všechny křesťanské tradice, je tedy viditelná pluralita jazyka a názorů, která, jak se zdá, je přirozená. Pluralita však nespočívá v diametrálně odlišných názorech, ale spíše v odlišných důrazech. Oba autoři vycházejí ze stejné události: inkarnace Božího Syna, která je pro ně zjevením Božího ANO k padlému člověku, kterému tak nabízí příležitost k novému životu ve společenství.

Seznam literatury

Biblické překlady:

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad. 6. Vyd. Praha: Biblická společnost, 1992.

Novum Testamentum Graece. Nestle-Aland 27h Edition. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1993.

RAHLFS, Alfred. *LXX Septuaginta: Old Greek Jewish Scriptures*. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1935.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Stuttgart: Deutsch Bibelgesellschaft, 1990, c1967/77.

Slovníky:

KITTEL, Gerhard a Gerhard FRIEDRICH. *Theological Dictionary of the New Testament*. Michigan: Grand Rapid, 1964.

FREEDMAN, D. N. *The Anchor Bible Dictionary*. New York: Doubleday, 1992.

DOUGLAS, J. D. *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996.

BALZ, Horst a Gerhard SCHNEIDER. *Exegetical Dictionary of the New Testament*. Edinburgh: T & T CLARK LTD, 1990.

BROWN, Francis, S.R. DRIVER a Charles A. BRIGGS. *The Brown-Driver-Briggs Hebrew and English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1907.

Komentáře a monografie

BAUR, Wolfgang. *Malý Stuttgartský komentář: První, druhý a třetí list Janův*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. Nový Zákon, 6.

BEASLEY-MURRAY, George R. *Word Biblical Commentary: John*. 2. vyd. Dallas: Word Books, Publisher, 1999. Word Biblical Commentary, 36.

BROOKE, Canon A. E. *A Critical and Exegetical Commentary on Johannine Epistles*. Edinburgh: T & T. Clark Limited, 1912.

BROWN, Raymond E. *The Anchor Bible, The Epistles of John: A New Translation with Introduction and Commentary*. New York: Doubleday, 2006. The Anchor Bible, 30.

BROWN, Raymond E. *The Community of Belowed Disciple*. Nahwah: Paulist Press, 1979.

BROWN, Raymond E. *An Introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1996.

DUNN, James D. *Word Biblical Commentary: Romans 1 - 8*. Dallas: Word Books, Publisher, 1988. Word Biblical Commentary, 38A.

DUNN, James D. *Word Biblical Commentary: Romans 9 - 16*. Dallas: Word Books, Publisher, 1988. Word Biblical Commentary, 38B.

FLUSSER, David. *Esejské dobrodružství.* Praha: Oikkúmné, 1999.

LINDRAS, Barnabas, Ruth B. EDWARDS a John M. COURT. *The Johannine Literature*. Sheffild: Sheffield Academic Press, 1990.

LONGENECKER, Richard N. *Word Biblical Commentary: Galatians*. Dallas: Word Books, Publisher, 1990. Word Biblical Commentary, 42.

MARTYN, Louis J. *History and Theology in the Fourth Gospel: Galatians*. 3. vyd. Louisville: Westminster Jonh Knox Press, 2003.

POKORNÝ, Petr. *Píseň o perle: Tajné knihy starověkých gnostiků*. Praha: Vyšehrad, 1986.

POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1986.

RALPH, Martin P. *Word Biblical Commentary: 2 Corinthians*. Dallas: Word Books, Publisher, 1986. Word Biblical Commentary, 40.

RIDDERBOS, Herman. *Paul: An Outline of His Theology*. Michigan: Grand Rapid, 1984.

SMALLEY, Stephen S. *Word Biblical Commentary: 1, 2, 3, John*. Dallas: Word Books, Publisher, 2002. Word Biblical Commentary, 51.

THEOBALD, Michael. *Malý Stuttgartský komentář: List Římanům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002. Malý Stuttgartský komentář: Nový Zákon, 6.

THIELMAN, Frank. *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach*. Michigan: Zondervan, 2005.

VOUGA, Francois. *Teologie Nového Zákona*. Jihlava: Mlýn, 2009.

WHITACRE, Rodney A. *Johannine Polemic: The Role of Tradition and Theology*. Califormia: Scholars Press, 1980.