
Petr Pokorný

Současné výsledky a úkoly novozákonní vědy¹

Připravil jsem náčrt problémů a výsledků současné novozákonní vědy:

1. Základní problémy
2. Metodiky a hlavní tendence posledních let
 - A. Historická kritika
 - B. Synchronní přístup
 - C. Znovuobjevená role subjektu
 - D. Hermeneutika a návrat k historii
 - E. Širší souvislosti
3. Nové trendy a výsledky novozákonní exegeze
 - A. Biblistika a systematická teologie
 - B. Ježíš (v oddíle 1-3B je 9 tezí k metodě a hermeneutice)
 - C. Vzkříšení
 - D. Pavel
 - E. Synoptici
 - F. Janovské spisy (odd. 3C-F spojuje téma: význam Ježíšovy smrti)
 - G. Univerzální dosah evangelia Ježíše Krista

1. Základní proměna novozákonní vědy

Dnes jsou církve menšinou, ale Bible se již od poslední třetiny minulého století stala předmětem intenzivního zájmu badatelů ze všech kontinentů, všech základních křesťanských konfesí, ale i neteologů, nekřesťanů, agnostiků a příznivců jiných světových náboženství – literárních vědců, filologů a historiků, dále jako inspirace umění² a nepřímou ovlivnila současnou kulturu i politiku prostřednictvím Listiny základních práv a svobod, která je obecně uznávána jako součást ústav mnoha zemí. Vyhlašu-

¹ Jde o náčrt souvislejší práce, který zahrnuje jen některé bibliografické údaje, navíc někdy uvedené jen ve zkrácené podobě. Byl osnovou přednášky, která byla přednesena 20. 5. 2014 na kurzu farářů Reformované církve na Slovensku, který se konal v Berekfürdő (Maďarsko).

² Základy položili, E. Auerbach, *Mimesis*, 1946; N. Frye, *Velký kód*, 1983.

je jedinečnou hodnotu lidského života a vyzývá k ochraně bezbranných: dětí, starých lidí, žen, postižených a chudých. To nelze odvodit od hesel francouzské revoluce, to je dědictví proroků a Ježíšovo (B. Komárková). Křesťany to zaskočilo a teprve zpětně budou muset vysvětlovat, na čem je to založeno. Bude to jeden ze základních rozměrů misie: Vykládat Evropanům základy toho, k čemu se hlásí. Ježíš je dnes úspěšnější skrze Bibli (Nový zákon) než skrze církev. Biblistika tento trend nevyvolala, ale rozpoznala a snaží se jej interpretovat. V našem prostoru je to potřebí už proto, že Evropská unie hledá svou identitu a živé tradice, na které může navázat. Tento problém musíme mít na mysli při vypsání současného stavu a tendencí biblické vědy, zejména novozákonní.

2. Metodiky a hlavní tendence posledních let

A. HISTORICKÁ KRITIKA – HISTORICKÉ VRSTVY

Historická kritika se rozvinula jako protiváha teologického výkladu Písma. V duchu pozitivismu měla zkoumat, jak to „ve skutečnosti“ bylo. Pravidla historické kritiky shrnul evangelický teolog Ernst Troeltsch (1865 – 1923) jako rekonstrukci historie prostřednictvím nezávislých svědectví, ověřování příčin a hledáním historických analogií. Historická kritika objevovala postupně jednotlivé dějinné vrstvy biblického textu od příběhu Ježíšova, přes jeho formování v křesťanské tradici (dějiny formy), dále v myšlení evangelistů (kritika redakce) až k danému textu, jehož výkladem se obírá. Ale proč je tak závažná zrovna skutečnost Ježíšova? Na to se historická kritika programově neptala.

B. SYNCHRONNÍ PŘÍSTUP

V novozákonní vědě v posledních dvaceti letech převažuje synchronní přístup. Historický výklad tím není vyloučen, ale přestal být samostatnou cestou k pravdě. Synchronní přístup k textu vychází z toho, co je bezpečně dostupné – z psaného (a druhotně tištěného) textu. To neznamená, že poslední, nejmladší vrstva textu, ta, která je zachycena v jeho písemném záznamu, je ta rozhodující. Pro teologa to znamená, že písemný záznam je východiskem vši další exegetické práce. Ani k samot-

nému (historickému) Ježíšovi se nedostaneme bez na papyru předaných textů. A to nejen proto, že jsou tím, co je dnes předmětně dostupné, ale především proto, že nezahrnují jen přímou nebo nepřímou informaci o tom, k čemu se vztahují, ale jsou také výrazem trvalého působení a významu Ježíšova.

S příklonem k synchronnímu přístupu souvisí i další jednotlivé metodiky³ – rétorická analýza (např. 2K 11), analýza rolí (v našem případě jednotlivých postav z výpravných textů Bible, např. v Lk 15,11-32), ale i kanonický výklad (synchronní pohled na Bibli jako celek), který se ptá, proč byl vykládán text přijat do biblického souboru (B. Childs, J. A. Sanders), liturgický výklad a nepřímě sem patří i zkoumání patristické exegeze, která již usilovala o novu interpretaci biblického textu. Jednostranné zaměření na konečnou podobu textu souvisí s ústupem Hegelovy filozofie dějin, která rozhodujícím způsobem ovlivnila marxismus, a s dnes sílícím vlivem fenomenologie, která vychází z bezprostředně vnímaného.

Synchronní přístup byl a je kritizován, ale nesporné je jedno: Daný text je východiskem všech ostatních metodik a vykladačských strategií i cílů. Tím dospíváme k prvnímu závěru: (1) Každý výklad textu musí vycházet z jeho dochované psané nebo tištěné podoby nebo (pokud nejde o autograf) z její rekonstrukce (textologie udělala v posledních letech velký pokrok),⁴ a z jeho překladu. Kdykoli mluvíme o Ježíšovi, musíme si uvědomit, že to, co o něm víme, je odvozeno z výkladu textů, které se k němu vztahují. Kdo říká „Ježíš, ne církev“ musí si uvědomit, že bez církve bychom o Ježíšovi nic nevěděli. A nejen to: (2) Všechny výklady a nové interpretace k psanému textu opět směřují. Jejich cílem je, aby se čtenář/posluchač po dobrém výkladu vrátil k textu a rozuměl mu. Kdyby se k němu nevracel ztratil by zpětnou vazbu možného dalšího výkladu v nové situaci.

³ Přehled novějších exegetických metodik podává vyjádření Papežské biblické komise Výklad Bible v církvi (Studium 58): Křesťanská akademie, Řím 1993. Zásadně nové metodiky se od té doby neobjevily. To nové, co se od té doby událo, připomeneme v oddíle 3, a + c.

⁴ Jestliže Kraličti i Gaspari překládali z rukopisů zachycujících stav předávání textu v 10. – 12. století, dnes překládáme z rekonstrukce textu, která se blíží jeho stavu v polovině třetího století.

C. ZNOVUOBJEVENÁ ROLE SUBJEKTU

K jisté relativizaci historie vedlo i zkoumání jazyka, lingvistika, jejíž rozvoj marxismus udusil. Lingvistika spojená se sémiotikou – vědou o jazyku jako soustavě kódů a jejich fungování (metagramatika), odhalila univerzální struktury jazyka, jímž člověk orientuje ve světě, a tím i společné rysy lidství (antropologické univerzálie), které prolínají dějinami. Kdyby neexistovaly, nemohli bychom sdělit evangelium slovníkem, který užívají věřící i nevěřící. Čím dál se však rozvíjela hermeneutika – teorie porozumění založená na výkladu funkcí jazyka –, tím zřetelněji vystupovala do popředí funkce lidského subjektu, počínaje lidmi, kteří vystupují v textu, ale zejména subjektu čtenáře/ posluchače, kterého text má oslovit, a který na to reaguje. Východiskem jazykové, tedy typicky lidské orientace je „já“ 1. osoby přítomného času, které si svou zkušenost nebo své sny, obavy a očekávání zasazuje pomocí gramatiky do minulosti nebo budoucnosti pomocí gramatických časů (transformativní gramatika – Ch. W. Morris; T. van Dijk; N. Chomsky). Jazyk je nástrojem orientace ve světě, je prostředkem reflexe (myšlení), ale tím i jeho změny. Vrcholným rozměrem jazyka je jeho pragmatika – to, že se může stát prostředkem cílené změny. Když mluvíme, vybíráme to, „co stojí za řeč“. Tedy (3) Cílem každého výkladu stanovit specifickou pragmatiku textu – co vykládaný text znamená pro život čtenáře (posluchače), co chtěl změnit a co jako změnu, nabízí i jemu. Někde je to vyjádřeno přímo „Hleďte především jeho (boží) království (Mt 6,33) nebo „Jdi a jednej také tak“ po podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,37), jinde si to vyvodí čtenář sám. Například, když v Zj 22,21 (poslední věta Bible) čte: „Milost Pána Ježíše se všemi“ tak si uvědomí, že Bůh se slituje i nad všemi oběťmi bojů a pohrom, o nichž se v Apokalypse mluví, ale také i to, že sám nikomu nemůže odpírat spasení.

Text se tedy nejen k určitým událostem vztahuje, ale sám dějiny utváří (H.-G. Gadamer).⁵ Jde především o jeho působení (osvědčení) v nových společenských souvislostech.⁶ Takové domyšlení samozřejmě

⁵ Wahrheit und Methode, Tübingen 1995, 180.

⁶ Sem můžeme zařadit i Kostnickou školu, zejména H. J. Jauss(e) Literaturgeschichte als Provokation der Literaturwissenschaft, 1967, 183-189. Ta klade důraz na čtenáře, který čtený text vztahuje na svou situaci a rozšiřuje tak smysl textu.

nemůže být libovolné a musí být sdělitelné dalším lidem,⁷ ale role lidského subjektu, rozhodnutí reagovat na text a dotvářet jej, je nepopíratelná⁸. Pozitivistická představa o nezaujatém zkoumání textu je mylná. Už to, že si určitý (v tomto případě biblický) text vybereme jako předmět svého zájmu, je třeba vzít v potaz a přiznat, proč nás přitahuje a hodláme mu věnovat svůj čas. Zaujatost tedy nelze vyloučit, lze ji ale kontrolovat tím, že ji přiznáme. Další závěr je tedy: Nelze argumentovat tím, že Písmo je kanonický text, ale (4) každý výklad konkrétního místa musí také odpovídat na otázku, proč a v jakém ohledu se pro nás vykládaný text stává autoritou. Nelze předpokládat, že autoritu Písma všichni uznávají, je potřeba ji stále hledat. To není nic samozřejmého. Máme-li oslovit i lidi mimo církev, musíme tuto skutečnost tematizovat. Musíme vysvětlovat, proč tento text byl kanonizován, proč se osvědčil v téměř dvoutisíciletých dějinách církve.

D. HERMENEUTIKA A NÁVRAT K HISTORII

Filozofie jazyka v hermeneutice Paula Ricoeura však umožnila obrátit pozornost zpět, k historii, napříč časem (diachronně). Ricoeur se v posledních dvou desetiletích svého života soustředil na vnější vztah jazyka – na to, že v jazykovém světě, se skutečnost nevyčerpává, že má vůči jazyku svoji exterritorialitu. Dokonalost jazyka se projevuje mj. v tom, že právě tuto skutečnost dovede vyjádřit, že sám sebe umí relativizovat. Mluvíme „o něčem“. Jazyk nám k tomu otvírá cestu. Když v J 1,1 čteme, že Slovo je Bůh, je tu výraz Slovo užit již jako metafora, přesně jako metonymie – označuje nejen řeč a oslovení, ale to, či přesně toho, kdo nás oslovuje. A oslovení je tu nejen řeč, ale celá existence (život) Ježíše jako toho, v němž s námi Bůh komunikuje. Chceme-li vzít vážně dědictví Karla Bartla s jeho teologií Slova, musíme mít na mysli, že jde o Ježíšův příběh jako sdělení člověku. Proto už před půlstoletím ožil zájem o historického Ježíše (G. Bornkamm, G. Ebeling). Ten krok byl

⁷ Feministický nebo sociální výklad je pochopitelným předpochopením, ale ne každý text mu odpovídá. Otčenáš rozhodně není feministický text, i když jej nelze vyložit patriarchálně.

⁸ Viz srv. např. Husův výklad Ef 5,27 v *De ecclesia*.

zdůvodněn teologicky: Podle Ebelinga je Ježíš hermeneutickým klíčem k christologii.⁹

Toto poznání popřela pozitivisticky zaměřená Třetí otázka po historickém Ježíšovi (Third Quest), ale naštěstí nenalezla velký ohlas.

Ricoeurova hermeneutika umožnila velký krok dopředu.¹⁰ Již od padesátých let rostlo vědomí, že je potřeba formulovat hermeneutickou teorii, která by umožnila komplexní výklad textu, a postupně nabýval tento projekt zřetelnější kontury: E. Fuchs; P. Stuhlmacher, U. Körtner, O. Wischmeyer, E. Porter, W. R. Tate, P. Pokorný, U. Luz, A. C. Thiselton, G. Theißen (Polyphones Verstehen, 2014) a jiní. Inspirovali se M. Heideggerem, H. G. Gadamerem a zejména P. Ricoeurem.

Ricoeur byl křesťan a podobné závěry naznačil již ve své stručné Biblické hermeneutice,¹¹ ale až jeho argumentace z počátku tohoto století vychází z důsledné analýzy jazyka, jehož strukturální analýzu oddělil od strukturalistické filozofie jazyka. Jazykový svět není autonomní, mluvíme „o něčem“ (exteriorita). Všechny závažné struktury jazyka směřují k tomu, aby jazykem bylo možno posoudit jedinečné dějinné situace a vyslovit konkrétní výzvu. Jen teolog pozná na první pohled, že jeho závěry se týkají také vztahu kérygmatu a (dějinného historického) Ježíše z Nazareta. Tím byl návrat k Ježíšovi historie podepřen i analýzou role jazyka.

Všechny Ricoeurovy závěry vycházejí z předpokladu, podle něhož je jen jedna hermeneutika. Jinak by to nebyla hermeneutika, nezprostředkovala by dorozumění. Když mluvíme o biblické hermeneutice, znamená to, že jde o jednu společnou hermeneutiku, aplikovanou na Bibli. (5) Pragmatika novozákonních textů je spojena s odkazem na Ježíše jako klíčovou postavu (eschatologické) naděje. Ježíš je jejich referencí, k níž se vztahují všechny novozákonní teologické projekty. Proto při výkladu Nového zákona¹² hraje závažnou roli vzpomínka na Ježíše, který je spojen s určitou chvílí dějin. Sekulární historická kritika je kvalifikovaným

⁹ Theologie und Verkündigung, 52.

¹⁰ Viz sborník *Philosophical Hermeneutic and Biblical Exegesis*, (WUNT 153), Tübingen: Mohr-Siebeck 2002.

¹¹ Paul Ricoeur on Biblical Hermeneutic, *Semeia* 4, 1975.

¹² Podobně jako v Zákonu a prorocích.

současným nástrojem vzpomínky a stává se tak počínáním teologicky oprávněným, až svatým. To je teologický základ historické kritiky současného Jesus-Research.¹³ Historická kritika tak nabyla novou funkci. To je závažná změna.

Tím jsem patrně nesplnil očekávání, že se vyjádřím k základním současným exegetickým metodikám. Pokládám však za důležitější naznačit základní trendy, na něž se budu odvolávat v dalším oddílu.

(Pokud jde o vnější formu, kterou byly výsledky exegeze podávány, viděli jsme v minulých desetiletích enormní nárůst monografií, které jsou tak specifické, že je běžný farář nemůže číst a i univerzitní biblista může sledovat jen jejich vybranou část. Postupně jsou takové práce prezentovány jen elektronicky. S tím souvisí i to, že objem komentářů v jednotlivých prestižních komentářových řadách narostl tak (často je jedna kniha komentována v několika svazcích), že z komentářů se stala kompendia, v nichž hledáme jen to, co nás zajímá, ale nikdo je nečte jako celek. Omezený počet takových komentářů je možno mít v jednotlivých univerzitních a církevních knihovnách, ale farář si může dopřát jen jeden nebo dva svazky – ke knihám, které ho/ji zvláště zajímají. Budoucnost patří komentářům středního rozměru. Komentář by měl zahrnovat i základní informace o sekundární literatuře a diskusi, ale měl by být i literárním dílem, které lze číst jako celek.)

E. ŠIRŠÍ SOUVISLOSTI

Novinkou posledního čtvrtstoletí jsou komentáře a monografie z biblistiky, které jednotlivé biblické knihy zařazují do širšího kontextu: rané židovské literatury i apoštolských s církevních Otců.

Především však v devadesátých letech to začaly vznika Biblické teologie (B. Childs, J. A. Sanders, v německém prostředí H. Hübner a P. Stuhlmacher), které zdůrazňovaly společný základ Tenaku a kanonické křesťanské literatury (Starého a Nového zákona). Přinesly mnoho závažných jednotlivých poznatků a jsou neopomenutelnou etapou biblisty z konce minulého století. Na Stuhlmacherově dvousvazkovém díle (*Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 1992) je však vidět, že

¹³ Viz sborníky z konferencí Princeton – Praha.

jde o práci, která jednotlivé motivy i celé teologické koncepty zřetelně přizpůsobuje věrouce. Hebrejská Bible má několik možných dovršení (koncovek) – Talmud, kumránské pešery, filónský alegorický výklad nebo Nový zákon. (6) Autentické hledání jednoty Starého a Nového zákona je možné jen tak, že přiznáme, že jde o pohled křesťanské víry a křesťanských teologií na Starý zákon. Proto projekt biblické teologie, podporovaný v Německu tematickými sborníky nakonec neuspěl. Jednotná teologie Bible neexistuje, setkáváme se v ní s různými projekty, které se vzájemně nevylučují, ale vyjádření jejich konvergence je věcí teologické reflexe, která je především posláním systematické teologie. Zvládnutelné jsou jen teologie Nového zákona: přehled novozákonních teologií podal v sedmdesátých letech Ewald Schillebeeckx (Jesus, 1974; Christus und die Christen, 1977) a v posledních letech G. Theissen¹⁴ (Die Religion der ersten Christen, 2000), srv. P. Pokorný – U. Heckel, Einleitung in das NT (2008).

Jiným zasazením do širší souvislosti je sledování dějin působení textu (Wirkungsgeschichte). To je důsledně dodržováno v německém Evangelicko-katolickém komentáři (EKK). Je to velmi užiteční inovace. (7) Dějiny působení nejsou však výkladem textu, normou je výklad samotného textu, kterým je třeba posoudit i dějiny jeho působení. Znalost dějin působení však ukáže, na co může současný výklad navázat, a co musí odmítnout a zdůvodnit, že jde o nepochopení textu.

3. Nové trendy a výsledky novozákonní exegeze

A. BIBLISTIKA A SYSTEMATICKÁ TEOLOGIE

Z toho, co jsme pověděli o roli subjektu v hermeneutice a vědě vůbec vyplývá, že biblickou a systematickou teologii (včetně dogmatiky) nemůžeme od sebe zásadně oddělit. Už volba biblických textů jako pole vědeckého zájmu souvisí s kladným nebo záporným zájmem o jejich teologii. (8) Teologie je domýšlení (reflexe) základního křesťanského svědectví o Ježíšovi z Nazareta. Je to vlastně filozofie, která zkoumá, do jaké

¹⁴ Je to novozákonník, ale jeho postup je teologická reflexe exegeze i poznatků historických.

míry a jak je možno z předpokladu, že člověk evangelium o vzkříšení Ježíše Krista vezme jako svědectví vážně, řešit základní lidské otázky. To je nejzazší horizont orientace víry v dějinách. Práce s Bibli je tak rozhovorem mezi textem a biblistou (farářem, filozofem, religionistou, historikem), který zná věroučné tradice církve (vyznání). Ty totiž jsou výběrem tohoto nejdůležitějšího z Bible. Byly i srozumitelným vyjádřením toho nejdůležitějšího, ale to dnes již neplatí. Výklad textu tak vede také k novému porozumění věroučným tradicím.

B. JEŽÍŠ

Řekli jsme, že Ježíš je zpětnou vazbou všeho obsahu křesťanského učení. I biblické texty byly kanonizovány proto, že se k němu přímo váží. Podle církevní tradice jsou dílem těch, kdo Ježíše znali, tj. první apoštolské generace. Nejsou tedy jen výrazem jeho významu, ale i svědectvím o jeho příběhu. Ve skutečnosti jsou biblické texty dílem druhé a třetí křesťanské generace, ale jsou to texty Ježíšovi nejbližší a obsahují naprostou většinu materiálu, z něhož lze Ježíšův život rekonstruovat. V tom je učení o biblickém kánonu pravdivé.

Starší obrazy Ježíše můžeme vyjádřit třemi archetypy: (a) Tradiční pohled vidí v Ježíši nebeskou bytost, která sestoupila z nebe, aby se na zemi obětoval za spasení lidí. Je to v podstatě heretické, monofysitské podání, ale v církevní tradici přežívá. (b) A. Schweitzerem načrtnutý důsledně apokalyptický pohled na Ježíše, který očekával blízký příchod království Božího a snažil se jej svým utrpením přivolat. (c) Třetí pohled reprezentuje tzv. Třetí otázka po historickém Ježíši v kalifornském biblickém semináři. Ježíš tu vystupuje jako (kynický) učitel mírně a pro tehdejší (a zčásti i dnešní) společnost liberální podvrtné moudrosti, jejíž část je zachovaná v prameni Q. To ho přivedlo do konfliktu s tehdejší vrchností.

V ježíšovském bádání se nejzřetelněji projevují výhody i meze jednotlivých metodik historického bádání – od přiznaného zaujetí (volba badatelského pole), přes nezávislá svědectví, kritérium nepodobnosti (criterion of /double/ dissimilarity), kritérium koherence a v poslední době i kritérium kontextové plausibility (G. Thessissen). To se zdá být v rozporu s kritériem nepodobnosti, ale je přesto jeho nutným doplň-

kem. Kriterium nepodobnosti vychází z toho, co v dochovaných údajích o zkoumané události nebo osobě nelze odvodit z toho, co víme o jejím okolí, co tedy je pro ni příznačné. (9) Kriterium kontextové koherence zkoumá, zda to, co je příznačné, bylo ve své novosti také srozumitelné, zda zjišťovanou novost mohli současníci správně pochopit. (Tady končí číslovaná pravidla exegeze, další výklad vychází z jejich praktické aplikace). Například romantický obraz Ježíše, jak jej předkládal E. Renan v XIX. stol. nebo liberální obraz Třetí otázky, by Ježíšovi současníci nemohli pochopit. Obdiv k přírodě by pro ně byl útekem od vážných otázek sociálních, liberální svobodu by chápali jako cestu do záhuby, protože svoboda pro ně byla svobodou od otroctví a svobodou uctívání jediného Boha. To souvisí s ohledem na dějinný kontext, jak jsme o tom mluvili.

Obraz Ježíše podle současného bádání klade důraz na to, že působil v rámci tehdejšího židovství jako jeden z jeho reformátorů. Proto se úzce stýkal se zastánci jiných reformních proudů – křtitelského hnutí a farizeů nově vykládal Zákon (mj. jako přikázání lásky).¹⁵ Rozpoznal klíčovou roli sociální otázky (blahoslavení chudí), ale poznal také, že třídní nenávisť chudé zásadně oslabuje. Podobně jako jeho učitel Jan Křtitel vystupoval také jako prorok, který očekával blízký příchod království Božího a měl na před očima univerzální horizont svého Božích cest s lidmi (příchod pohanů na Sion, poslední soud). Na rozdíl od Jana Křtitele vedl lidi k proměně mysli tím, že jim stavěl před oči model života v království Božím, méně tím že by je strašil. Byl to charismatik a exorcista a svou činnost chápal v rámci apokalyptického obrazu jako začátek konečného konfliktu se Satanem. Konkrétně zvěštoval Boží odpuštění, které si, podobně jako exorcismy, představoval jako oddělení zla od zlého člověka, jako přemožení zla a záchranu hříšníka. (J. P. Mayer). Postupně si uvědomoval své poslání od Boha a cestou do Jeruzaléma i to, že jeho vlastní život (příběh) se stane součástí toho, co sám zvěštoval a učil (H. Schürmann). Království Boží chápal jako veličinu budoucí, která však má rozhodující vliv na současný život a rozhodování. Naznačují to jeho podobenství, která království Boží charakterizují, ale

¹⁵ Viz Ježíšův obraz ve fiktivním listu Mary bar Serapiona, překlad J. Dušek, in: P. Pokorný, *Od Ježíše k teologii*, 2008.

současně jsou tajemná a vybízejí posluchače k domyšlení (R. Zimmermann).¹⁶ Zpřítomňoval je symbolickými činy a především společným stolováním. K jeho vizi nového věku patřilo i nové pojetí chrámu podle proroka Ezechiele. Relativizací dosavadního chrámu proti sobě postavil jak tehdejší představitele Izraele, tak Římany (S. Porter). Ježíš uvažoval a smyslu své smrti v souvislosti s jedinečným posláním od Boha, které si uvědomoval stále zřetelněji. Ale význam své smrti pro druhé reflektoval patrně jen v souvislosti s posledními velikonoce svého života. Vyrovnával se s ní pomocí obecné moudrosti jako, že z boje se neutíká (kdo by život svou zachovat, ten ho ztratí) i srovnáním s obětí velikonočního beránka (ustanovení Večeře Páně; J. B. Souček).

C. VZKŘÍŠENÍ

Nejstarší zprávy o vzkříšení jsou obsaženy ve formulích evangelia, které apoštol Pavel přejal od svých křesťanských učitelů: 1Te 1,10; Ř 1,3-4 a zejména 1K 15 3b-5. Mluví se tam o Ježíšově smrti, pohřbu a o tom, že byl vzkříšen (*egégertai* – *passivum divinum*, zamlčeným podnětem je Bůh sám). Potom je uvedena řada svědků, z nichž první jsou „Kéfa (Petr) a Dvanáct“. Lze předpokládat, že původní výraz pro vzkříšení byl v aramejské ústní tradici této formule odvozen od kořene *q-v-m*. V řečtině bylo užito slovesa *egeiró* v pasivu později i *anistémi* (Lk 18,33).

Ještě dříve než formulemi o vzkříšení byla zkušenost s přítomným Kristem vyjádřena tím, že jeho slova, která žila v paměti současníků, byla chápána a označována jako slova živého Pána a bezprostředně vztahována na současné situace. To je v pozadí teologie sbírek jako Q, Tomášovo evangelia i menších celků. Širokým křesťanským kruhům to stačilo a až koncem 1. století se začala obecně prosazovat christologie vzkříšení, a to postupně i ve spojení se soteriologickým významem smrti Ježíše Krista, jak se s tím poprvé setkáváme v 1K 15. Máme-li vystihnout smysl výroku o vzkříšení, musíme zkoumat společnou intenci všech těchto nejstarších verbalizací velikonoční zkušenosti.

¹⁶ R. Zimmermann (vyd.), *Hermeneutik der Gleichnisse Jesu* (WUNZT 231), 2008. Jde o týmová díla průkopníků nového zájmu o podobenství. Z hlediska Kostnické školy viz W. Iser *Gleichnisinterpretation*.

Průběh Ježíšova vzkříšení ani prvních setkání se vzkříšeným nejstarší tradice nepopisuje. Podle Pavlových listů to zřejmě byl apoštol Petr, kdo usoudil, že Bůh Ježíše vzkřísil, protože Ježíš se mu „zjevil“ („dal vidět“ – *ófhē*) po své smrti na kříži. Pavel z Tarsu, který se do řady svědků vzkříšení uvedených v 1K 15,8 řadí až na sám konec, mluví o svém setkání se vzkříšeným jen nepřímě „Nejsem apoštol? Neviděl jsem Ježíše, našeho Pána“? (1K 9,1). „Vidět Pána“ znamenalo tedy pověření k apoštolskému svědectví o Ježíšovi. Souvislejší teologická¹⁷ reflexe začala koncem první a začátkem druhé křesťanské generace a je poutavé sledovat její vnitřní dynamiku.

Prvním krokem byla nová stručná charakteristika Hospodina, Boha, který vyvedl Izrael z Egypta (Ex 20,2): Je to Bůh, který, vzkřísil Ježíše z mrtvých (Ga 1,1; Ř 4,24; 1Pt 1,21). Ježíšovi stoupenci se tak projevíli jako zvláštní mesiášské hnutí v tehdejší židovství.

Další krok je charakteristika pravého a jediného Boha jako toho, „který křísí mrtvé“ (2K 1,9; Žd 11,19). Když Pavla později vyslýchá král Agrippa II., uzavírá svou řeč tím, že apeluje na královu židovskou víru, v jejímž rámci se staví na pozici farizejského reformního hnutí (srov. Sk 24,15.21): „Což se vám zdá neuvěřitelné, že Bůh křísí mrtvé?“ (Sk 26,8).

Ježíšovo vzkříšení je tedy podle toho odhalením jednoho základního rozměru Božího působení. To znamená, že Kristovo vzkříšení jako ojedinělý zásah do řádu světa by pro Pavla nemělo smysl. Je to spíš tak, že Ježíšův jedinečný příběh je odhalením nehlubšího řádu a vrcholným projevem toho, co v dějinách vzdoruje hříchu (lidskému odcizení) a přes masivní tlak zlých mocností a hloubku lidského selhání naznačuje cíl dějin jako otevřeného, ale ne nesmyslného procesu a týká se každého člověka. Ježíšův příběh jako zjevení Božích cest vyjadřují i christologické hymny: Bůh ve svém Synu „promluvil“ – Žd 1,2), Ježíš je „prostředníkem stvoření“ (1K 8,6) prvorozeným z mrtvých (Ko 1,16; srov. J 1,1-3; Žd, 1,1-3). Na novou interpretaci kategorie zjevení upozornil P. Ricouer.¹⁸

¹⁷ Tehdy se však ještě nemluvilo o teologii, protože pojem teologie byl spojován s pohanským náboženstvím, ale o pravé moudrosti či filozofii (hebr. *chokmá*, ř. *sofia* nebo *filosofia* a deriváty (Dn 1,20; 4Mak 1,1; 5,11; 7,7.14), která „se ptá po Bohu“ (Just. dial. 1,53; srv. filozofii „podle Krista“ v Ko 2,8).

¹⁸ Doklady viz Pokorný, Hermeneutika.

Že to není jen nějaká slepá kolej biblického myšlení, která relativizuje jedinečnost díla Kristova, lze odvodit z toho, jak samozřejmě bibličtí autoři uvádějí nižší analogie Ježíšova vzkříšení: „To, co zaséváš, nebude oživeno, jestliže neumře“ (1K 15,36-38; srv. J 12,24). Tím se pokoušejí vyjádřit, že to, co Bible označuje jako vzkříšení je vrcholem dynamického dění celého světa, které se týká každého člověka a je spojeno s horizontem života vůbec (Ř 1,4. 16; 1K 15,43: „Co je zaseto v slabosti, vstává v moci (*dynamis*).“¹⁹

Nejvhodnější kategorií, do níž mohli zasadit Kristovo vzkříšení, je tedy kategorie zjevení. Někdy se toto zjevení odlišuje od toho apokalyptického i odlišným výrazem *faneró* místo *apokalyptó*. Nejde o zjevení v dějinách jako celku, ale v určité dějinné události, která vrhne světlo na širší souvislosti života. V Janově evangeliu (J 1,18) čteme, že Ježíš je (celou svou existencí) výkladem (*exégésato*) neviditelného Boha.²⁰ G. Theissen a jiní pokračují v kontextualizaci velikonoční události v rámci evoluce (srv. P. Teilhard de Chardin). Zde je potřebí, abychom si uvědomili, že na nejvyšších stupních evoluce (Ježíšovská mutace), nejde již jen o jednotlivý živočišný druh, ale (na lidské rocině) o každého jedince. To je v pozadí biblického pojmu vzkříšení. Každý člověk je součástí cíle evoluce. Věčný život neznamená pokračování tohoto vymezeného a proto jedinečného života, ale jeho uchování v Boží „paměti“ a zasazení do nové souvislosti. Pro nekřesťany lze víru ve vzkříšení vyjádřit jejími důsledky. Konkrétní člověk není jen prostředkem k dosažení nějakého vyššího cíle. Sám k němu patří a nemůže být obětován pro něco zdánlivě vyššího, ale v podstatě ne-lidského. To je vždy věc jeho svobodného rozhodnutí, odpovědného jediné Bohu. To je závažný a aktuální závěr.

D. PAVEL

Návrat k Ježíši z Nazareta znamenal mírné oslabení zájmu o apoštola Pavla, Neoliberalní biblisté (B. L. Mack; J. D. Crossan) ho pokládali

¹⁹ L. Hejdánek pojednává toto téma jakoby z druhé strany ve své studii „Víra jako 'kosmický faktor'“ (1989), naposledy v týž, *Filosofie a víra*, Praha: Oikomein 1999, 218 – 240.

²⁰ Pavel z Tarsu mluví o „zjevení Syna“ (Ga 1,16) a v 1Tm 3,16 čteme formuli o zjevení Syna. Pozdější věrouka se opírá o výroky, z nichž jeden z nejstarších je z listu Diognetovi (2. stol.) 8,11.

za duševně vykořeněného myslitele, který Ježíše záměrně hleděl vytlačit. Ve skutečnosti je Pavel prorokem a teologem, který umožnil rodící se církvi, aby se vyrovnala s první změnou obrazu světa, paradigmatu, které bylo horizontem a rámcem Ježíšovy a zčásti ještě i Pavlovy naděje – apokalyptického obrazu světa založeného na blízkém očekávání konce tohoto věku a Božího soudu.²¹ Pavel se plně soustředil na výklad vztahu mezi Ježíšovou smrtí a nadějí Božího lidu. Přímé navázání na Ježíšovo jednání nebylo možné: Ježíš očekával blízký příchod království Božího, Pavel se musel vyrovnávat s jeho oddálením. Ježíš stoloval s hříšníky, kdežto církev musela postupně budovat svou skupinovou identitu a od pohoršení se oddělit. Ježíš charismaticky léčil, církev se musela starat o dlouhodobě nemocné. Ježíš se soustředil na nápravu Izraele (dostředivá misie), Pavel musel volit strategii misie extenzivní. Ježíš mluvil aramejsky (i když zřejmě uměl řecky), Pavel musel vsadit na řečtinu jako na světový jazyk atd. To neznámá, že bychom neměli hledět Ježíše následovat, ale jde o to, abychom poznali jeho záměr a tak ho skutečně následovali, ne o to, abychom nápodobovali jeho jednotlivé akce, abychom se po něm opíčili (1K 13,2-3 relativizace Ježíšových výzev; Ř12,21 – nová interpretace „milování nepřátel“).

Když nepřicházel nový věk, musel se Pavel s jeho oddálením vyrovnat a ukázat, proč je Ježíšova smrt základem naděje a do jaké míry se ostatních lidí týká jeho vzkříšení. Podle Ř 6,1-11 je základem naděje vzkříšení všech lidí. Základní teologický zlom způsobený oddálením parúzie znamená Pavlova soteriologie, v níž zdůraznil dosah Ježíšovy smrti ve prospěch ostatních lidí. Ústní evangelium se soustřeďovalo na Ježíšovo vzkříšení a jeho smrt nezdůrazňovalo (1Te 1,5.10; Ř 1,3-4). Soteriologický význam smrti se však objevuje již ve formuli víry, kterou Pavel zapsal v 1K 15,3b-5, a která může pocházet již ze čtyřicátých let. Pavel ji rozvinul: „Kristus nás vykoupil z kletby zákona tím, že za nás vzal prokletí na sebe“ (Ga 3,13; ²² srov. 2K 5,2; Ř 4,25: „vydán pro naše přestoupení

²¹ Takových zlomů, které nepřezila historická hnutí, ale s nimiž se víra vyrovnala, prožila církev ve svých dějinách více (pod římské říše, reformace a nové pojetí člověka, osvícenství, i současný zlom postavení církve ve společnosti a návrat k modelu vyznávající církve: ne církev všech ale církev pro všechny).

²² Na tato slova se odvolával Anselm z Canterbury (Cur Deus homo?).

a vzkříšen pro naše ospravedlnění“). V raném křesťanství se zástupnost Ježíšovy smrti spojuje s písní o „služebníku Hospodinovu“ (/Dt/Iz 53,5), který je připodobněn k obětnímu beránkovi (Iz 53,7n). Kultický význam oběti beránka byl odvozen od příběhu záchrany z Egypta, kdy krev obětovaných beránků ochránila Izraelské před nebezpečím znějšku, od Božího hněvu, který dopadl na Egyptany (Ex 12). To bylo v pohanském (podobně jako v našem) prostředí málo srozumitelné a Pavel to proto interpretoval nově: Jako oběť beránka umožňovala Izraelci záchranu před Božím hněvem (soudem), tak smrt Ježíšova, kterou Bůh přijal jako oběť tím, že se k němu přiznal vzkříšením, chrání ty, kdo na Ježíše (tj. na jeho odpuštění – Ř 3,25) spoléhají, před Božím soudem. Pavel vystihl analogii mezi kontinuitou existence Izraele, která přes selhání Izraelců bylo obnovováno ze strany Boží, a povoláním „svatých“ (církve) z téže milosti Boží (např. Iz 1.9 citováno v Ř 9,27).²³ To nelze chápat ve smyslu zástupné oběti (*substituio*), jak o ní mluvil ve 12. stol. Anselm z Canterbury. Nejde tu o právní akt, ale o to, že Ježíš navozuje nový vztah k Bohu, který nepřeruší ani smrt, a který nelze docílit pomocí příkazů Zákona.

Velké práce o Pavlovi z přelomu tisíciletí zasazují Pavla zpět do židovství a mírně relativizují jeho učení o ospravedlnění z víry – 2K 5,21; Ga 3,13 (viz výklady u J. Becker 1989, J. Dunn 1998, P. Vasiliadis, 2004). Je to oprávněné v tom smyslu, že Pavel výroky o Ježíšově smrti ve prospěch druhých interpretoval různými způsoby – jako Boží nabídku smíření a hlavně jako novou smlouvu. Šlo mu o novou interpretaci Mojžíšova zákona (covenantal nomism – E. P. Sanders) – New Horizon. Zatěžkávací zkouškou Pavlovy teologie byla její gnostická interpretace.²⁴ Valentinos se pokládal za Pavlova interpreta a v něčem se mu to dařilo. Jeho zásadní odmítnutí předmětného světa jako stvoření nižšího božstva však Pavlově teologii odporovalo, nemohlo prorazit v církvi a jeho výklad se neprosadil. Poslední velkou vyváženou monografií o Pavlovi napsal E. Lohse (2003).

Pro Pavla bylo smířící pojetí smrti Ježíše Krista jen jednom obrazem jejího dosahu. Sám vycházel ze zkušenosti setkání s Kristem jako živým

²³ Viz J. B. Souček, Izrael a církve v myšlení apoštola Pavla (1971), česky v: týž, Teol. a exeg. studie, Praha 2002.

²⁴ E. Pagels, The Gnostic Paul, 1975.

Pánem a nezbytnou součástí evangelia bylo jen svědectví o vzkříšení. Závažný krok jeho soteriologie, který zůstal ve stínu jeho učení o ospravedlnění, jsou jeho výroky o Kristu, který sestoupil na zem od Boha, zjevil na zemi poslušně jeho vůli a byl vzat do nebe (Fp 2,6-11). Takové hymny Pavel dále rozvinul např. v 1K 15. Jeho žáci v této teologické tradici pokračovali: Ef 1,15-23; 2,14-17 dále Kol 1,15-20 a na druhé straně 1Tm 3,36. Příznačné je pro všechny tyto texty to, že Ježíšova smrt nemá zástupný charakter, ale je výrazem poslušnosti Boha, nebo se o ní vůbec nemluví. Na tom je vidět, že Pavel tento projekt přejal a jeho prostřednictvím vyjádřil dosah víry ve vzkříšení. Ježíšův příběh je tím zasazen do kosmického kontextu a pojat jako zjevení (ne v apokalyptickém smyslu, ale jako událost, kterou Bůh zjevuje svou vůli v dějinách - převážně *fanero*, ne *apokalyptó*). Značně to oslabilo eschatologické zaměření víry, ale byla to teologie, které zásadním způsobem přispěla k překonání krize způsobené tím, že se nedostavila parúzie. Na tuto tradici navázala i Janovská teologie a základní křesťanská vyznání. Pavel se s prvky této teologie seznámil asi v Efezu, patrně mu ji zprostředkoval Apollón, který pocházel z Alexandrie a znal Filónovo učení o božském Logu. Pavel tento projekt kosmické christologie přepracoval důrazem na kříž a později (po Fp 2) i na Boží soud a nový věk.

E. SYNOPTICI

Pokusím se charakterizovat nové práce o synopticích z hlediska jejich interpretací smyslu Ježíšovy smrti.

Marek navazuje na Pavla a jeho učení o spasitelném významu smrti Kristovy: Mk 10,45, narodil od Lk 22,27; Lk 19,10. Evangelium v 1. verši je Pavlovo evangelium o vzkříšení, které v narativní podobě znova zazní v 16,6-7. Byl si však vědom toho, že výroky o zástupnosti Kristovy smrti je nutno interpretovat, protože byly odvozeny z izraelského chrámového kultu a pro helénisty nebyly srozumitelné.

Evangelista vyjádřil smysl Ježíšovy smrti vyprávěním o tom, jak se mu vysmívali velekněží a zákoníci: „Jiné zachránil, sám sebe zachránit nemůže“ (Mk 15,31b-32). Měl to být výsměch, ale evangelista to pojal jako výraz dosahu Ježíšovy smrti. „Jiným pomáhal“ je zřejmé vyjádření toho, co bylo náplní Ježíšova života (nečekaná pomoc nemocným, zaslí-

bení chudým, ženám dětem Samařanům jako menšině). To nepopírají ani jeho protivníci. „Sestoupit s kříže“ by znamenalo, že Ježíš měl mimořádné možnosti, které ostatní lidé nemají. Jeho příběh by lidem nijak nepomohl. Mohli by si povědět, že měl jiné podmínky. Když zůstává na kříži a svěčuje se Bohu i se svým strachem a zármutkem, je jeho vzkříšení ujištěním o tom, že Bůh ani ve smrti a v zoufalství člověka neopouští. To není jen sdělení. Je to odhalení, které je možné jen prostřednictvím události, k níž patří smrt protagonisty. A reagovat na ně nelze tak, že je vezmeme na vědomí, ale jako na zvěst (*kérygma* – apel) je potřebí, aby se adresát tohoto svědectví rozhodl pro nebo proti. Odtud musím vycházet i interpretace výroků o tom, že Kristus zemřel, abychom my mohli žít. Pavel jejich pomocí vyjádřil i smysl křtu (Ř 6). Ježíš v Getsemane a na kříži prožívá blízkost smrti jako konec svých představ. Jediné, co mu zbývá je svěřit se se svým zklamáním a strachem Bohu. Umírá bez odpovědi, ale ten, kdo přijme zvěst o jeho vzkříšení, pozná, že Bůh ho neopustil, a že tedy žádného člověka v jeho smrti neopouští. Kdyby to Ježíš sdělil jen slovy, bylo by to neúčinné: V tomto smyslu musíme chápat slovo o vykoupení krví Kristou v 1Pe 1,19.

Lukášovo evangelium a Skutky apoštolů (spisy jednoho autora) výroky o zástupnosti citují (v souvislosti s ustanovení Stolu Páně dokonce dvakrát), ale ve výkladu se je snaží nahradit. S výrokem o službě Ježíše Krista nespojuje výrok o zástupnosti jako Mk 10,45, a výrok „Přišel (Syn člověka)“ doplňuje „aby hledal a zachránil, co zahynulo.“ Formou vyprávění to podává v podobenství o marnotratném synu. O Ježíšovi a jeho smrti se tu nemluví. Evangelista však zřejmě chápal Ježíšovu smrt jako důsledek toho, že trval na obrazu Boha jako milosrdného Otce. Potvrzuje to Lk 19,10 srovnáno s Mk 10,45 (dva výroky typu „přišel“), a Mk 10,4 srovnáno s Lk 22,27 (dva výroky o Ježíšově službě). Srv. Sk 17,31 – Ježíš jako soudce.

Matoušovo evangelium přejímá z Markova evangelia výroky zástupné oběti (20,28), vykládá ji však především jako zpečetění společenství kalicha, ve kterém jeho účastníci docházejí k odpuštění hříchů (26,28; srv. 1,21). Jeho žáci jsou posláni zvěstovat to, co on učil, nejde o velíkonoční *kérygma* (Mt 28). Ježíše totiž chápe jako Mesiáše Syna Božího (16,16), který má od Boha pověření, aby odpouštěl hříchy. To, že zemřel

„pro mnohé“ je nadějí proto, že vstal z mrtvých a zaručuje svým učedníkům: „Já s vámi jsem až do skonání tohoto věku.“ (28,20). Křesťanské shromáždění v jeho jménu, kde Ježíš je „uprostřed nich“ (18,20), je viditelným projevem této přítomnosti. Ježíš jde Spasitelem ne proto, že umřel, ale přesto, že umřel. V tom se Matoušovo evangelium podobá evangeliu Lukášovu.

F. JANOVSKÉ SPISY

„Jan“ svým spisem asi nechtěl nahradit ostatní evangelia jako Lukáš a Matouš chtěli nahradit Marka, ale podat jejich duchovní výklad. Patrně opět ovlivněn teologickou a filozofickou atmosférou Efezu (možná, snad nepřímou přes Pavla?) vytvořil teologii, která Ježíšův příběh vykládá jako zjevení (opět *faneró*) Boží slávy na světě. Používá k tomu tradičně biblické i obecně literární prostředky jako Ježíšovy výroky „Já jsem (Kristus, chleba, světlo, cesta, pravda, život, světlo, dveře, vinný keř)“. Je prostředníkem zjevení Boha. Jeho duchovní pojetí krve a těla Kristova, kterou adresáti zjevení jedí při svátostném stolování, vyjadřuje moc společenství, které je na tomto světě, ale je vyňato z oblasti hříchu a odcizení. Nejde o zástupné utrpení. To, že Bůh „dal“ svého Syna, neznamená zástupnou smrt, ale sestup k lidem, vstup do jejich smrtelného života, v němž Ježíš vzbuzuje víru (J 3,16) a otvírá cestu k Bohu. To, co nazýváme jeho obětí, je současně modelem lidského života - života člověka podle obrazu Božího. Podle J 15,13 položil Ježíš života za své přátele. To jsou všichni ti, do se k němu hlásí (1J 3,16: „dal duši“). V příběhu o Ježíšově zatčení je to vyjádřeno narativně: Ježíš, když ho zatýkají, žádá, aby ostatní nechali odejít. (J 18,8). Evangelista to komentuje tak, že Ježíš tím splnil své slovo, které pronesl v J 639. podle něhož všechno, co mu Otec svěřil, zachrání. Tak se jeho přáteli stávají všichni lidé; rozdíl mezi Janovým a Pavlovým pojetím tak není již tak nápadný. I když jde o reálnou inkarnaci (J 1,14; 1J 1,1), je Janovo pojetí monofyzitské. Přesto však Jan nesmlčel autentické svědectví o Ježíšově vnitřním boji, které jeho oběť činí autentickou: „Má duše je sevřena úzkostí“ (J 12,27).

Svědkové víry tedy různým způsobem interpretovali prvotní výroky víry. Jejich odvaha je inspirací i pro nás.

G. UNIVERZÁLNÍ (GLOBÁLNÍ) DOSAH EVANGELIA JEŽÍŠE KRISTA

Otázky, které nás v této souvislosti napadají, jsou: Je naše teologie určena dovnitř církve jako učení o spasení? Nebo, je-li celý svět stvořením Božím, musí naše teologie zahrnout úvahu o celém světě a v ní určit roli křesťanského společenství? V době, kdy jsme byli tzv. křesťanskými státy (zhruba pod 6. do 20. století), tj. kdy většina obyvatel známého světa patřila k církvi, takové otázky nebyly aktuální. Dnes se ale vracíme do dob rané církve, která se emancipovala od Izraele a vstoupila do pohanského světa. Podobnou zkušenost udělali již Židé v exilu a v diaspoře a velice to obohatilo je i okolní svět. Když z tohoto hlediska čteme Nový zákon, uvědomíme si, že se tu střetávají dvě tendence (a) Potřeba vymezit se vůči okolnímu světu, který „leží ve zlém“, a vytvořit alternativní společenství a za (b) odhalit svět jako Boží stvoření a dějiny jako místo střetu Božího záměru se silami odcizení (hříchu) a jako dění, jehož poslední horizont naznačuje Ježíš. Boží působení v dějinách má i své denní projevy, na které víra musí navazovat, protože v nich poznává svou dobu. (Tak lze chápat Barthovy výroky o *analogia fidei*). Křesťanská teologie musí nabídnout orientaci v dějinách. Obě právě charakterizované tendence se nevyklučují, často se objeví v jednom příběhu nebo jediném sledu argumentace.

První, co nás napadne, je, že Ježíšova podobenství vyjadřují základní rysy království Božího pomocí analogií z přírody i společnosti. Závažnější však je, že sám vrchol dějin je v Mt 25 spojen se soudem podle dobrých skutků, které za dobré uznávají i nevěřící. V tradici o Ježíšovi je pevně zakotveno zlaté pravidlo (Lk 6,31; Mt 7,12), které provází lidstvo od Homéra (Vila Kalypsó na ostrově Ogygii, *Odyss.* V) až po E. Kanta (kategorický imperativ).

Pavel prohlašuje, že láska je víc než víra hory přenášející (1K 13).

U Lukáše Ježíšovi svědkové potvrzují platnost základních pravidel všelidských etických pravidel ve vztahu k druhým lidem (Sk 20, 35) i k Bohu (Sk 5,29 – v obou případech stejná vazba *mállon – é*), i toho, že všichni lidé jsou i podle pohanských autorů (Aratos) dětmi jediného Boha (boha) – Sk 17,28. Evangelium se tu jeví jako opora obecně uznávaných lidských hodnot.

Tohle všechno nám brání vidět lidský hřích jako neznalost nebo dokonce odmítnutí obecného mravního vědomí. To se objevuje (masově

snad jen v nacismu), ale není to příznačné pro celek lidstva. Výrok Heidebberského katechismu o obecné hříšnosti je třeba chápat jako poznání, že všechno lidské mravní vědomí je ohroženo hříchem ve smyslu nevěry. To má několik forem: Lidé dělají dobré věci, protože se to sluší. Dobro má velkou setrvačnost, takže někdy to od nich odkoukají i jejich děti nebo jejich okolí. Ale pro dlouhodobou nápravu světa je potřebí umět dosvědčit (vyznání) a vysvětlit (teologie), že dobro má také budoucnost (D. Bonhoeffer, Etika). V etickém vědomí je samozřejmé, v pohledu víry samozřejmější než naše samozřejmosti (E. Jüngel).²⁵ Jsou tak slušní lidé, kteří dobře vědí, co je dobré, ale říkají, že darebáci a podvodníci budou mít vždycky náskok před slušnými lidmi, nemá cenu něco dělat. To je to nejpohodlnější. Tito slušní lidé, kteří přesně vědí, co je dobré a co zlé, a nevěří, že to dobré má budoucnost jsou mnohem nebezpečnější než zřejmí darebáci. Ti jim umožňují krást a podvádět. Tady vidíme, že největším nebezpečím není jen jednotlivý špatný skutek, ale nevěra, ztráta životní perspektivy.

Křesťané si myslí, že je předně musí druhým lidem říkat, co je dobré, a co zlé. Jenže lidé to vědí. My jim musíme povědět, že to dobré má budoucnost. Musíme jim naznačit, že když věříme ve vzkříšené Ježíše, není to víra v zázrak, ale odhalení (zjevení) toho, že to, co dělal a učil Ježíš má budoucnost – tu poslední, absolutní (eschatologickou) budoucnost. Tím se blížíme k řešení problému dobrých lidí mimo církve. Mravně se do nich musíme někdy hodně učit. Dlužíme jim však to, co jim nikdo jiný dát nemůže. Svědectví Ježíši – o tom, že za tím, co on učil a dělal, stojí Bůh. Hledět Ježíše následovat znamená život náročný, ale plný a lidský. Misie dnes znamená zvěstovat evangelium jako ujištění o tom, že dobré vítězí i nad smrtí (evangelium) a stavět před oči model života zaujatého pro dobré (novozákonní *agathopoio*), a právě proto šťastného.

²⁵ Extra Christum nulla salus – als Grundsatz natürlicher Theologie (1977), naposl. v: E. Jüngel, „Entsprechung“ Gott – Wahrheit – Mensch (BEvTh 88), München 1980, s. 178-192, zde s. 186nn. Srv. D. Bonhoeffer, Ethik pojem „das Gute“.