

Ale právě tou rozsáhlostí se čtenářům často vzdálili, zatemnili, co je podstatné, a tak věci málo posloužili. Nejednou také, sevření představou falešné nezaufatosti, pletli si kritickou věcnost a střízlivou vědu, jež je ovšem nutná, s pochybnostmi až nevěrou a ve strachu o svou tzv. „vědeckou“ pověst se neodvážili jednoznačných závěrů a uhnuli před vyznavačskými stanovisky, k nimž nás bible vede.

Jenomže svědectví Starého zákona o Kristu i otázka jednoty bible je, byla a vždy bude věcí víry, nebo – jinak řečeno – způsobu, jakým kdo s biblí zachází. Kdo je hotov naslouchat Starému zákonu tak, aby z něho slyšel živý Boží hlas, živé oslovení, toho nepřekvapí, když mu bude Starý zákon svědčit také o Kristu. Kdo v něm chce najít Ježíše předmětně, tedy tak, aby ho mohl pevně uchopit a svrchovaně zkoumat, ten ovšem nemůže uspět. A tak svým čtenářům nepřejí, aby Ježíše Krista ve Starém zákoně sami našli, ale aby je ze Starého zákona nově a živě oslovil on sám.

Jan Heller

Autor děkuje redakci nakladatelství Kalich, že sjednotila pravopis, jmenovitě užívání velkých písmen, a přizpůsobila jej novějším pravidlům.

ÚVOD

Spor o to, zdali a jak ukazuje Starý zákon ke Kristu, se vede už téměř dva tisíce let. Jaká jsou základní stanoviska?

Starý zákon je svatá kniha židovské církve čili synagogy. A ta ovšem popírá, že by Ježíš byl Pomazaný, řecky Kristus, hebrejsky Mesiáš, o jehož příchodu se zmiňuje několik míst jmenovitě v prorockých spisech Starého zákona. Proč to synagoga popírá? Trvá na tom, že pravý Mesiáš napraví všechny věci na světě ihned při svém příchodu. A to Ježíš neudělal.

Probíráme-li židovské učení o posledním soudu a příchodu Božího království, tedy eschatologii, česky řečeno – nauku o posledních věcech, zjistíme, že Mesiáši přisuzuje podstatně menší význam než v Novém zákoně. Může to však být také dílo pozdějšího vývoje i úprav. V novozákonní době bylo očekávání Mesiáše mezi židy velmi živé. Na to navazovalo jak apoštolské kázání, jak je nacházíme především ve Skutcích apoštolů, tak i apoštolské listy čili epištoly. Obojí dokládají právě ze Starého zákona, že Ježíš je očekávaný Mesiáš. Na to se podrobněji podíváme později. Zatím si shrňme: Židé drží Starý zákon, ale odmítají Ježíše jako Mesiáše či Krista.

Už od starověku se však vyskytoval také názor, že je třeba držet Ježíše, ale Starý zákon odmítnout. Prvním významným zastáncem tohoto názoru byl Markion. I o něm si později povíme víc. Stejně stanovisko zastávali ale i někteří liberální bohoslovci na přelomu 19. a 20. století, kteří jmenovitě v Německu tak významně připravili půdu nacistickému antisemitismu. I k tomu se ještě vrátíme. – Ale to obojí, postoj židů i stanovisko Markiona a jeho následníků, jsou krajní názory, které snad ani není třeba vyvracet.

Uznáváme-li naproti tomu, že Starý zákon a Ježíš Kristus patří dohromady, vyvstává otázka „jak“. Snad jen tak, že přišel, aby Zákon naplnil, jak neúnavně opakuje zvláště evangelista Matouš?

Matouš má jistě pravdu. Ale vztahy mezi Starým a Novým zákonem jsou složité a mnohotvárné. Zřetelně se to ukázalo zejména tehdy, když se pozdější křesťanští bohoslovci pokoušeli vytvořit z míst, kde

Nový zákon cituje Starý, určitý systém a v něm mít Ježíše Krista jako v krabíčce. Je potřebí ujasnit si nejdříve postup, promyslet metodu, jak si počínat. Slepých uliček je řada, schůdné se jeví jen některé. Především dvě.

První z nich vychází ze Starého zákona. Respektuje jeho dějinné pozadí čili jeho historickou prioritu a chce v něm nejprve pečlivým rozbořením zjistit, co ukazuje dál a výš, před sebe a nad sebe, v čem je tedy Starý zákon jakoby neuzavřen, kde, jak a co v něm volá po pokračování a co je v něm vůbec to podstatné a ústřední. A to se pak pokouší srovnat s poselstvím Nového zákona.

Tento postoj má některé výhody a pochopitelně i nevýhody. Výhodou je, alespoň relativně, otevřená možnost rozhovoru se synagogou, tedy s židovskou teologií. A také to, že je tu menší nebezpečí, že si budeme Starý zákon předělávat po svém, znásilňovat jej hledisky vnášenými zvenčí. I když je ovšem třeba vědět, že toto nebezpečí trvá stále.

Nevýhodou je, že naplnění v Kristu přesahuje starozákonní zaslíbení. Ježíš do nich nezapadá jako šroubek do příslušné matky, abychom jím mohli sami podle vlastní libosti točit. Vždyť Ježíše přece odmítali i ti, kdo starozákonní zaslíbení dobře znali, právě proto, že neodpovídal jejich představám o Mesiáši, třebaže si je vytvářeli nad Starým zákonem. Z toho vyplývá, že ani velmi důkladná znalost Starého zákona nám nešetří onen rozhodující krok víry rozpoznat v Ježíši Nazaretském toho, který měl přijít a byl očekáván. Toto poslední rozpoznání, poslední moudrost, je a zůstává darem Ducha svatého i tehdy, je-li na ně čtenář znalostí Starého zákona sebelépe připraven. Většinou je tato cesta blízká reformované tradici, která kladla důraz na „dějiny spásy“.

Tradice luterská a probuzenecká, pro niž je příznačný důraz na osobní zbožnost, jde převážně jinou cestou. Vychází z osobního setkání se vzkříšeným Pánem, který se v něm ukázal jako dárce nového života, odpuštění hříchů a ospravedlnění pouhou vírou. Teprve potom se začne ptát, odkud Spasitel přichází, a dozvídá se, že Ježíš je ten, o němž se mluví už ve Starém zákoně a který je tam očekáván. – Postupuje tedy spíše z Nového zákona do Starého než naopak.

I tato tradice má své výhody a nevýhody. Výhodou je, že rozhodnutí víry tu stojí už na začátku cesty a nelze je odkládat či obejít. Nevýhodou může být, že pohled, zcela soustředěný na vzkříšeného Spasitele, jak nám jej ukazuje novozákonní poselství, už nebude vnímat Starý zákon v jeho šíři a hloubce, nýbrž jen v jakémsi výběru. Bude si ze Starého zákona, možná s nejlepším předsevzetím a v upřímnosti, brát vposledu jen to, co mu nějak zapadne do předem vytvořeného obrazu Spasitele. Jenže tím mu na Ježíšově postavě i díle unikne řada jemných rysů, které se čtenáři osvětlují a rozeznávají právě až díky některým starozákonním souvislostem.

Ale to bylo řečeno zjednodušeně. Ve skutečnosti nelze tyto dva postupy zcela oddělit; leckdy do sebe plynule přecházejí. Sotva kde je lze najít v čiré podobě. Zkušenost však ukazuje, že k prvému postupu, ze Starého zákona do zákona Nového, se kloní spíše starozákoníci, kdežto k druhému novozákoníci. Autor této práce je starozákoník. A tím je dána jeho volba i postup.

I. VÝCHOZÍ HLEDISKA

§ 1. Jednající Bůh

Začneme příkladem: Jdete podél lesa. Stromy se zdají být vysázeny bez ladu a skladu, daleko nelze dohlédnout. A tu se najednou ocitnete na místě, kde se vám stromy, aniž se hnuly, samy seřadí a otevrou se vám daleké průhledy. Kdo stojí na správném místě? Ten, komu se průhledy otevírají, nebo ten, komu se neotevírají? Vnější důkaz není. Kdo nechce pro stromy vidět les, tomu – alespoň zvenčí – není pomoci. Ale kdo si dal práci a našel místo, odkud se les jeví jako struktura, má naději, že v něm nezabloudí.

A o to nám jde: najít výchozí místo, odkud se nám bible scelí do struktury. Dosáhneme toho, přijmeme-li předpoklad, že Bůh je živý a jedná. Jestliže tento předpoklad odmítneme, pak se nám celá bible dříve nebo později rozpadne v nesourodou zmeť historek a bájí, hymnů a rodokmenů a ještě leccého jiného. Ale jejich společný jmenovatel zůstane skryt, a tak nám to všechno zůstane ležet před očima bez ladu a skladu, účelu a smyslu.

Vyjdeme tedy z toho, že Bůh jest a že jedná (Žd 11,6). To je základní předpoklad celé této knihy, bez tohoto východiska nelze napsat žádnou biblickou teologii ani se pokusit o starozákonní christologii. Vystává však další otázka: Jak Bůh jedná? Někteří odpovídají: Tak, že lidem něco přikazuje a čeká, že ho budou poslouchat. V bibli prý jde především o etiku, o morálku, o mravnost, o soubor směrnic pro člověka i církev, o souhrn toho, co od nás Bůh očekává. To slyšíme dodnes dosti často. A říkali to kdysi už farizeové a zákoníci. A ti přece bibli, či přesněji Starému zákonu nějak rozuměli! Žel jen málokterí byli tak důslední, aby si ověřili a nahlédli, že Boží nároky nelze splnit. Které lidské srdce je tak plné lásky k Bohu a bližnímu, že už v něm na nic jiného nezbývá místo? Apoštol Pavel to prožil velice hluboce a došel až k výkřiku: Bídny já člověk, kdo mne vysvobodí z tohoto těla smrti? (Ř 7,24). Když spolu s apoštolem Pavlem odmítáme pohled zákoníků na bibli

a jejich cestu, máme k tomu dobrý důvod. Jde-li po ní člověk poctivě, objeví svou nemohoucnost a končí v zoufalství. A zoufalství není ten poslední cíl, ke kterému nás chce Bůh dovést.

Tak se jako jediná schůdná cesta jeví jiná možnost: vidět v bibli především zprávu o tom, co Bůh sám pro nás udělal a dodnes dělá, ne co my děláme pro něho. Samozřejmě, že nás Boží dílo, Boží láska – nikoli však litera zákona! – vyzývá k vděčnosti a věrnosti, ale to je až druhá půle věty. To základní, co říká Starý i Nový zákon, je: Bůh jedná, zasahuje, vysvobozuje, zachraňuje. A dosvědčování Božích zásahů či zásahu, Božího vysvoboditelského jednání, je podstatou a jádrem celé biblické struktury. To je to místo, odkud je ‚vidět do lesa‘. Mnohaletá práce odborníků ukázala, že bible nevznikla jako náhodná snůška příběhů a písní, bájí a příkazů, dodatečně prý pospojovaných zbožným redaktorem. Zbožnost – a řekněme raději rovnou: víra v živého, jednajícího Boha – nebyla do bible vnesena dodatečně, naopak bible z ní roste, a to od samého začátku. Můžeme říci, že bible rostla a krystalizovala jako vyznání víry. Všichni, kdo její slova a stati nejdříve přednášeli, opakovali a pak zapisovali a předávali čili tradovali, nechtěli poučit o starých časech či svých náboženských pocitech. Chtěli dosvědčit, co pro ně a při nich a ovšem už dříve při jejich předchůdcích udělal a dělá Bůh sám. Boží dílo stálo v těžišti jejich zájmu a je vlastní základnou celého jejich svědectví.

Považujeme-li bibli za něco jiného než za svědectví o živém, jednícím Bohu, zacházíme s ní nepřiměřeně a nesprávně, a tak si sami znevažujeme, abychom ji pochopili do hloubky, abychom v ní rozpoznali strukturu – abychom mohli ‚vidět do lesa‘.

§ 2. Potíž se Starým zákonem

Čtenář, který bere do rukou bibli, většinou projde bez větších nesnází čtyřmi evangelií, s chutí si přečte napínavé Skutky a jakž takž se orientuje v epištolách. Nový zákon je přehledný. Ježíšův životopis je zřetelný, zřejmě je i jeho vyvrcholení ve velikonočních událostech. Život apoš-

tolské církve pak líčí Skutky a osvětlují epištoly. Zjevení Janovo, knihu obtížnou a tajemnou, necháme zatím stranou.

Se Starým zákonem je to mnohem horší. Kde je v něm nějaký bod či střed, z něhož bychom mu mohli porozumět? Máme se v něm orientovat na dějinném obrazu počátku lidstva a života Izraele, lidu staré smlouvy? Nic jiného nezbyvá, mají-li se nám příběhy Starého zákona alespoň předběžně nějak utřídit a uspořádat. Látky jiné nežli dějepravné, jako třeba proroky, žalmy, mudrosloví atd., lze pak do této osnovy nějak zařadit. Tak vzniká základní, nejjednodušší osnova: Počátky lidstva od Adama do Tareho, příběhy praotců od Abrahama do Josefa a příběhy Izraele od vyvedení z Egypta za Mojžíše přes dobu soudců, králů, zajetí babylonské až po návrat za Ezdráša a Nehemiáše.

Není náhodou, že celá bible a Starý zákon zvláště je převážně knihou příběhů. Nejde o dějepis. Jde o víc. Ti starozákonní svědkové vědí, že důležité je dění mezi Bohem a člověkem, nikoli jen Bůh sám či člověk sám o sobě. Jejich vzájemný vztah a jeho proměny, jeho dynamika, to je vlastní téma Starého zákona a příčina jeho dějepravné podoby.

Dalo by se říci, že ze všeho, co se událo mezi člověkem a Bohem, a zvláště pak mezi Bohem a Izraelem, vybrali starozákonní svědkové takové příběhy, jejichž význam přesahoval z minulosti do budoucnosti a na kterých se tedy mohla a měla budoucnost orientovat. Ty příběhy, které by byly pouze zaznamenávaly minulost a neobsahovaly naučení pro budoucnost, byly vynechány. Proto je tak obtížné rekonstruovat dějiny Izraele v celém jejich průběhu. Právě tam, kde je dějepisec nejzvědavější, se bible náhle odmlčí. Proč? Nebylo v tom duchovní naučení; tak nač to vyprávět? Jeden příklad za všechny: Historicky nejzávažnější událostí vlády známého krále Achaba bylo nepochybně to, že vytvořil ještě s dalšími čtyřmi aramejskými králi protiasyrskou koalici a v bitvě u Karkaru roku 853 př.n.l. odrazil agresora – asyrského krále Salmanassara III.¹ To byl velkolepý politický úspěch. Nebýt Achabovy politické prozíravosti a vojenské rozhodnosti, byla by patrně severní říše, vyvrácená až r. 722, skončila už o sto let dříve. Ale v bibli o tom není ani zmínka. Nemít zápisky Asyřanů, nevěděli bychom o této události

¹ Viz A. Jepsen, *Královská tažení*, Vyšehrad Praha 1987, str. 146nn.

vůbec nic. Proč? I lidem, kteří mají k Bohu daleko (a to Achab nepochybně měl), se někdy něco zdaří. Ale proto ještě není třeba brát si z nich příklad. A tak se bible, která chce přinášet poselství, zvěst a naučení, prostě odmlčí.

Jenže proč se Starý zákon raději neodmlčel v případech, kdy jde o všelijaké krutosti a nemravnosti – od dcer Lotových (Gn 19) až po znásilnění Díny (Gn 34), od vybijení Kenaanců popsaném v knize Jozue až po příkázané vyvraždění Amalechitských v První knize Samuelově 15? Neměli bychom to alespoň my dodatečně proškrtat a trochu ten Starý zákon zušlechtit?

Určitě ne. Nejen proto, že bychom se tím sami činili pány Božího slova a chtěli rozhodovat, co je pro nás dobré a co zlé docela podle haldovy rady z ráje (Gn 3,5), ale také proto, že i v těchto příbězích, ač drsných, je ukryto nějaké naučení (Ř 15,4). Jinak by v bibli nebyly. Ale my jsme tomuto naučení zatím neporozuměli, a tak jen cítíme, jak nám tyto drsné příběhy problematizují naše lidské humanistické koncepce, naše levně přívětivé představy o Bohu i o světě, s nimiž bychom chtěli projít i v bibli. Nejde to. A je asi velice užitečné, když nás Starý zákon takovými oddíly zneklidňuje a vrací k základním otázkám, kdo je Bůh a jaká je jeho vůle, co je člověk a jeho hřích. Řeknu jen předběžně a přibližně: Ve všech těchto krutých oddílech jde o něco velmi závažného, o předjímku boje proti poslednímu Nepříteli. S židovským nacionalismem či s nějakou zálibou v lidské krvi to nemá co dělat. Každý z těchto příběhů ovšem potřebuje svůj vlastní výklad. Neexistuje paklíč, kterým bychom je dešifrovali všechny naráz snadno a rychle.

Souhrnně řečeno: Cena Starého zákona není v tom, co vše v něm je, či co vše v něm není, nýbrž v tom, že nás uvádí do onoho velikého dění mezi Bohem a člověkem, či chcete-li mezi Hospodinem a Izraelem, které vyvrcholilo a bylo dokonáno ve velikonočním příběhu Ježíše Krista. Toto veliké Boží dění ukazuje ve Starém zákoně za sebe a nad sebe až na Golgotu. A to je závažné. Vede-li Starý zákon ke Kristu vzdor všemu, co v něm je, nebo co v něm není, pak má v křesťanské církvi místo. Nevede-li ke Kristu, nemá pro nás cenu. Protože není jiného jména pod nebem, daného lidem, skrze které bychom mohli spaseni býti (Sk 4,12).

§ 3. Táhne Starý zákon opravdu ke Kristu?

Zřetelně to tvrdil první starozákoník naší fakulty Slavomil Daněk. Napsal: „Krista mám za ztělesnění božského zásahu posláním lidského individua, k němuž gravitoval Starý a od něhož se orientoval Nový Zákon.“² Hned sice připojuje výhradu: „Výslovně konstatuji, že taková definice nemíní a nemůže být christologickou formulací ani jen zatímní...“ A přece mám Daňkovu formulaci za velmi šťastnou a poučnou a chtěl bych z ní vyjít.

Důraz je – vysvětluje Daněk sám – na Božím zásahu. Jím je „sám Kristus, to jest Bůh zasahující do běhu života a světa“. Jakmile tu zaměníme podmět a ze zasahujícího Boha uděláme zasahujícího člověka, i kdyby se jmenoval Ježíš, jsme mimo půdu biblické zvěsti.

Stojí za pozornost, že Daněk se nerozpakuje mluvit o poslání lidského individua. Nejde tedy o gnostickou či doketskou ideu člověka, kterou je třeba niterně si navodit, a tak do ní mysticky vstoupit. Pak už by ani nešlo o Boží zásah, nýbrž o proces navozovaný člověkem.

Bůh tedy zasáhl tak, že poslal lidské individuum, Ježíše Nazaretského, zvaného Kristus, od něhož se orientuje Nový zákon. To je dobře pochopitelné a není na tom nic divného. Základem celého Nového zákona je svědectví o Ježíši Kristu. To se obecně uznává. Na mnoha místech Nového zákona se zcela jasně říká, že ho poslal Bůh.

Ale tíhl či gravitoval k němu opravdu už Starý zákon? Co když ve Starém zákoně šlo původně o něco jiného, třeba o dějiny Izraele nebo soubor prorockých náboženských zkušeností? Co když je Daňkova teze jen dodatečná konstrukce?

Právě ze Starého zákona si můžeme ukázat, že vysílání vůdců a vysvoboditelů je základní způsob Boží pomoci. Když má být Izrael vysvobozen z Egypta, pošle Bůh Mojžíše. Když má získat zemi, pošle Bůh Jozuu. Když se má Izrael ubránit proti pohanům, posílá mu Bůh na pomoc soudce (Sd 2,16): Vzbuzoval pak Hospodin soudce, kteříž

² Církev, revoluční útvar náboženské společnosti, ve sborníku Kristus – revoluce, Praha 1932, str. 9.

vysvobozovali je z rukou jejich (sr. v.18n). A pak posílá Bůh krále, zvláště Davida, a proroky. Když se má lid vrátit z Babylona, vzbudí Bůh (Ezd 1,5) Zorobábele, Ezdráše (Ezd 7,6) a Nehemiáše. Obecně lze říci: Už ve Starém zákoně jedná Bůh především skrze lidi, které si vybral, zmocnil, vyzbrojil a poslal. Toto stálé vysílání tvoří hlavní linii, jakousi páteř Starého zákona, z níž je do Nového jen krůček.

Jenže Pokušitel nespí. Zdařilo se mu posunout u mnoha čtenářů i vykladačů Starého zákona důraz z Posílajícího na poslané, z Božího zásahu a zasahování na zasaženého a na to, co se s ním děje, obhlížet člověka, třeba i zbožného člověka, a obdivovat jeho zbožnost, ale zapomenout na Boha a jeho dílo a tak si bibli neblaze „polidštit“. Zápas o Starý zákon se táhne celými dějinami křesťanské teologie. Někteří ho odmítali vůbec, jako třeba Markion, jiní jej upravovali jinotajným, alegorickým výkladem, jako třeba Órigenés, a ještě jiní si z něho vzali jen to, co nás obviňuje z hříchu a tak ukazuje potřebu zaslíbeného Spasitele. To vše je zúžení. Zmíněné Daňkovo pojetí je širší a hlubší. Ke Kristu ve Starém zákoně netíhnou jen některé postavy či některé příběhy, některé rysy či některé stati, nýbrž Starý zákon jako celek, jako jediné veliké svědectví o Bohu jednajícím a živém, který se dal už v dřívějším času při svém lidu do díla spasení a vykoupení. Toto dílo spasení a vykoupení není ve Starém zákoně dokončeno a uzavřeno, nýbrž ukazuje přes sebe a nad sebe dál do budoucna, kdy je sám Bůh také dokonán. Tak viděl christologii Starého zákona jiný významný bohoslovec nedávné doby, Gerhard von Rad.³

Bedlivý čtenář Starého zákona v něm zaslechne, jak vše, co Bůh vykonal, se jeho lidu vždy znovu stávalo zaslíbením, co Bůh ještě vykoná; naděje, v přítomnosti selhávající, byly znovu vztahovány na budoucnost, a tak se v celém Starém zákoně postupně vše stále víc upíná k tomu

³ Theologie des Alten Testaments, II, München 1960, S. 374: „Die Frage nach dem Sinn dieses Geschichtsverlaufes wird im Lichte Jesu Christi noch einmal in einer grossen Übersicht und Grundsätzlichkeit aufgerollt, und zwar unter der Voraussetzung, dass dieser Geschichtsverlauf bisher noch gar nicht seinem eigentlichen Gehalt nach verstanden sei, denn er ist voller Hinweis auf das neutestamentliche Heilsgeschehen und ist von Anfang an ‚für uns‘ aufgeschrieben (Rö 15,4).“

rozhodnému Božímu zásahu, který leží ještě před námi, v budoucnu. V tomto smyslu je Starý zákon „otevřená kniha“. Jde jen o to, zdali jejím sourodým, genuinním pokračováním je Nový zákon, nebo talmud. Zmínili jsme se už o tom, že talmud to bude pro ty, kdo vidí ve Starém zákoně především směrnice a příkazy. Ten, kdo se však soustředí na Boží jednání, nemůže se neohlížet, kde bylo dokonáno.

Chtěl bych tu znovu zdůraznit: Nemáme vnější, formální důkaz, že Starý zákon tíhne ke Kristu a že je tedy Nový zákon jeho nejvlastnějším pokračováním a vyvrcholením. Je to otázka našeho stanoviska a našeho rozhodnutí nebo řekněme rovnou – naší víry.

Vlastně jsme těch rozhodnutí učinili už několik. To první bylo, že celá bible svědčí o Bohu. Nepřijmeme-li to, pak se bibli pokoušíme rozumět jinak, než ona sama chce.

Další rozhodnutí se týká Starého zákona. Co je v něm nejdůležitější? Rozhodneme-li se, že to jsou příkazy, etika, to, co máme dělat my, lidé, povede nás takto chápaný Starý zákon do židovství. Přesněji řečeno, povede nás do pravověrného proudu židovství, který je organickým pokračovatelem starých farizeů. Saduceové se totiž rozplynuli a zéloty i esejce vyvraždili Římané.

Židé mají jistě plné právo chápat Starý zákon či svou bibli, své Písmo, doslova své Čtení (hebrejsky *mikrajit*), po svém a domnívat se, že je chápou nejsprávněji a nejhlouběji. My křesťané nemáme vnější protidůkazy. Nanejvýš jim můžeme připomenout, že různě lze chápat i Starý zákon a že vždy záleží na stanovisku.

Naše chápání Starého zákona ovšem nevychází z jakéhokoli svévolného rozhodnutí, nýbrž z toho, jak jej chápe Nový zákon, Ježíš, apoštolé i evangelisté. Ježíš byl v očích židovského pravověří apokalyptický blouznivec, cele soustředěný na příchod nového věku, Božího království. Nešlo mu tak příliš – a židé dodají: žel – o konkrétní Izrael utlačený Římany, jako spíše o jakýsi pomyslný, budoucí Izrael, který má terpve vzniknout vnitřní nápravou a působením Božího ducha. Nevzal prý dost vážně konkrétní utrpení konkrétního společenství, které přece bylo Božím lidem. Jinak tomu bude, až přijde pravý mesiáš: přinese vysvobození především pro tento konkrétní Boží lid, pro Izrael. Kdo „nenapra-

vil království izraelské“ (Sk 1,6), není pravý mesiáš. Na tom trvají pravověrní židé dodnes.

Co my na to? Zeptejme se: Nejsou pozdější vrstvy a texty Starého zákona také soustředěny na příchod nového věku jako Ježíš? A co když i v těch starších vrstvách a textech Starého zákona, kde se užívá jiného názvosloví, jde věcně o totéž? Totiž o vysvobození z moci zla, hříchu a bída a o nový život před Bohem. To je věc názoru a stanoviska, vlastně věc víry.

Výpověď, že Starý zákon tíhne ke Kristu, je tedy nejdříve vyznání. Nakolik se toto vyznání může zároveň stát i zjištěním? To je otázka, na niž se pokouší odpovědět právě tato kniha.

Seveřanům se zdařilo, a to nezávisle na Daňkovi, objevit a rozpracovat sakrální roli krále, královskou ideologii, jak říkali, tedy božné království ve starém Orientu. Postihli, že i Starý zákon odtud převzal řadu obrátů a obrazů. Ale nezdařilo se jim prokázat, že nastolovací slavnost krále, reprezentujícího – údajně a po pohanském způsobu – Hospodina, se konala v Izraeli každoročně. Všechn starozákonní materiál mluví proti této domněnce. A hlavně: Skandinávci zůstali u souběžného, paralelního srovnávání starého Orientu a Starého zákona, nepoložili si – nebo alespoň ne dost zřetelně – otázku po svérázu Starého zákona a jeho poselství, ze které Daněk vyšel. Teprve tato otázka nás vede k tomu, abychom se z dějin náboženství dostali do teologie.

Sledujeme-li postavení krále ve Starém zákoně, vidíme, že starozákonní podání má výsostný zájem udržet krále co nejdále od kultu a kněžské role; nepochybně právě proto, aby se nemohl stát božným králem v plném slova smyslu. Jeden příklad za všechny: Když se Saul opováhá svévolně obětovat, doplatí na to královstvím (1S 13,8–14). Samozřejmě, historická skutečnost, která je v pozadí starozákonních příběhů, byla určitě mnohotvárnější a nejednou i „pohanštější“, než jak to bylo později předkládáno v normativním kanonizovaném znění. Ale my jsme při výkladu Starého zákona vázáni jeho textem, nikoli historickými rekonstrukcemi, které nemohou nezůstat pouze domněnkami. A záměr biblického podání je zde zcela jednoznačný: V celém Starém zákoně jde o kritiku božného království a s ním i každé jiné snahy, jak uloupit Bohu jeho božství a věčnému králi království. Role sakrálního krále byla a je cestou vzhůru, cestou zbožštění člověka, cestou apoteózy, jak k ní radil už v ráji had (Gn 3,5). Hospodinova cesta jde opačným směrem, shůry dolů. Královská božnost není únosnou základnou pro novou koncepci starozákonní christologie. Musíme hledat dál, a to nikoli na cestě, která vede zdola vzhůru, nýbrž naopak na cestě, která vede shůry dolů.

V. BŮH SESTUPUJÍCÍ

§ 16. Konec „ježíšologie“

Jestliže se nám v předchozích kapitolách ukázalo, že obdoby mezi Starým a Novým zákonem jsou především ve způsobu (struktuře) Božího jednání s člověkem (Božím lidem, církví), pak se tím také vysvětluje, v čem dřívější vykladači dělali chybu, když se zabývali christologií Starého zákona. Chyba nebyla v tom, že se nad Starým zákonem ptali po Kristu, ale v tom, že ho v něm nehledali v dění, nýbrž v osobách a někdy i předmětech. Kristus však není ve Starém zákoně prostě k mání, předmětně a staticky; nelze ho tam najít jako čtyřlístek v trávě. A přece o něm Starý zákon mluví, vypráví a svědčí, ovšemže jen tomu, kdo má uši k slyšení. Asi jako bible je Božím slovem v dynamickém smyslu, to jest stává se slovem či lépe živým Božím oslovením, když dá Duch svatý, tak i Starý zákon začne svědčit o Kristu tehdy, když je nám to dáno, když začneme správně naslouchat, to znamená, když se začneme soustřeďovat na obdobu Božího díla ve Starém zákoně a Božího díla v Ježíši Kristu. Celá tato kniha vlastně nechce být ničím jiným než radou, jak naslouchat co nejlépe, nejpečlivěji, nejpresněji, abychom měli co největší naději, že toto svědectví, živé svědectví Starého zákona o Kristu zaslechneme.

A to je, jak říká nadpis tohoto odstavce, konec veškeré „ježíšologie“. To slovo musím vysvětlit. Je to můj, záměrně nehezky název pro takové učení, takový postup, kdy se hledají vztahy mezi lidskými rysy Ježíše a různých starozákonních postav, kdy se vykladač soustřeďuje na vnější obdoby mezi osobními rysy, vlastnostmi či zážitky nějaké starozákonní postavy a Ježíše Krista. Kristus se nám přitom popravdě ztrácí, zbývá jen Ježíš, zbožný, vzorný, úctyplný, ale Bůh a jeho dílo mizí. Taková „ježíšologie“ se pěstovala proto, že někteří staří vykladači chtěli tímto způsobem až téměř hmatatelně, předmětně a nevývratně dokázat, že Ježíš je ten očekávaný Mesiáš Starého zákona. Často se mluvilo o „figuře Krista“.

To slůvko „figura“, mohli bychom také říci předobraz nebo typ, je v Novém zákoně, v kralickém znění v 1K 10,11: „Toto pak všechno u figur dalo se jim.“ Řecké znění tu čte „typicky“, Vulgáta má *in figura*.

Podívejme se na několik takových starozákonních „figur“. Uvidíme, že když se budeme orientovat jen na osobách a jejich vlastnostech i zážitcích, obdoby selžou. Soustředíme-li se však na dění, vše se prosvětlí. Tak třeba Josef Egyptský. Je figura Krista? Ale vždyť v Gn 37,2 žaluje na bratry, kdežto Ježíš se přimlouvá; Josef se vychloubá (Gn 37,5–11), kdežto Ježíš se pokojuje. Josef se umí zalíbit, dělá kariéru, Ježíš troskotá. V tom všem je Josef spíše opakem Krista. A přece si Josefa Bůh vybral, aby jeho rukama nasýtil hladové. Vidíme jasně: obdoba je v Božím jednání skrze Josefa a skrze Ježíše. – Nebo jiný příklad: Vojevůdce Jozue, nástupce Mojžíšův, bývá prohlašován za figuru Krista už pro své jméno. V hebrejštině je totiž jméno Jozue a Ježíš totožné, znamená Hospodin(ův) vysvoboditel (sr. Mt 1,21). Také v řecké Septuagintě jsou obě jména stejná. A přece Jozue nerozumí Božím plánům (Nu 11,28), musí být velice povzbuzován ke svému úkolu (Joz 1) a podobně. Ale Bůh si ho vybral, aby skrze něho uvedl svůj lid do zaslíbené země. A Ježíše, aby vedl do Božího království.

Tak bychom mohli pokračovat od jedné starozákonné postavy ke druhé a mnoha dalším. Bůh samozřejmě jedná skrze lidi, kteří jsou jeho nástroji. Podstatné je, že jde vždy o Boží jednání. Sám nástroj už není tak důležitý, nezáleží tolik na tom, z čeho je, jaký má původ či tvar, Bůh sám si jej opracuje a uschopní, aby s ním pak pracoval podle svého. Náhorně to ukazuje třeba to, jak si Bůh připravuje pro svou službu Mojžíše (Ex 2–4). Vše, co prožívá před svým povoláním a pak i při svém povolání, je vlastně jakési Boží opracovávání. Lidé jsou Boží nástroje, pokud poslouchají. Pokud odmítnou a vzeprou se, Bůh si najde jiné. Ale i nástroje selhávající si Bůh může opravit, napravit a znovu opracovat a vést dále svým Duchem. Bez něho nejde vůbec nic. Můžeme tedy shrnout: To podstatné jsou obdoby Božího jednání a Božího konání skrze postavy Starého zákona a skrze Ježíše Krista.

Základním nedostatkem typologické metody je, že rozhodnutí zůstává v rukou exegeta, on určuje, co je kde typ a antityp. A tím se z bible,

kteřá chce být Božím svědectvím, dělá zásobárna lidských argumentů, jakási zbrojnice do dogmatických pútek, muniční skladiště.

Jistěže středem zvěsti Nového zákona a těžištěm víry každého skutečného křesťana je Ježíš Kristus. Musíme si však přesně říci, co je nám na něm důležité. Snad to, kolik vážil a měřil a jak byl ctnostný a moudrý? Nebo to, že jím jedinečně jednal a – nezapomeňme, jím, živým a vzkříšeným – jedná sám Bůh? Bůh v Kristu, Bůh sestoupivší na zemi v Ježíši Nazaretském, jímž dokonal dílo naší spásy, to je vlastní téma Nového zákona, nikoli vzrostlý a krásný a ctnostný a moudrý člověk Ježíš, který uměl jímavě vyprávět o Bohu. Jestliže si Ježíš Boha vymyslel, jestliže lhal, pak nás ani on sám, ani jeho učení nemusí zajímat. Jestliže jím však jednal a jedná jedinečně Bůh sám, pak nebylo, není a nikdy nebude nikoho, kdo by nás měl zajímat víc. A pak je v těžišti všeho cesta, kterou k nám Ježíš přichází a po které nás vede.

Proti „ježíšologii“ se ohrazuje Wilhelm Vischer¹ a ještě výrazněji Kornelius Heiko Miskotte.² Říká: „Z toho vyplývá, že jako svědectví o Kristu nemůžeme (ze Starého zákona – pozn. aut.) vytřídit výběr míst, klasobraní, např. mesiášských zaslíbení, aniž bychom tím neomezili Boží svobodu.“ A dále cituje Gerharda von Rada:³ „Nenasloucháme Starému zákonu proto, že je v něm takový počet míst, která nám nesou osvícení, nýbrž proto, že věříme slovu apoštolů a Ježíše Krista, že Bůh, o němž mluví Starý zákon, je otec Ježíše Krista.“ A k tomu ještě Miskotte:⁴ „Záměrem křesťanského vzdělávání není vnést poselství o Kristu zpětně do Starého zákona. Naopak je to tak, že se ze Starého zákona stále znovu učíme, co je vlastním obsahem, smyslem a záměrem toho, co nazýváme „Kristus““.

¹ Christuszeugnis I, 13–32, zvl. 27n.

² V knize Wenn die Götter schweigen, München 1963, s. 150.

³ Fragen der Schriftauslegung im Alten Testament, 1938, s. 7.

⁴ S. 166.

§ 17. Bůh se k nám sklání

Hledáme-li obdobu v Božím jednání, jak nám o něm svědčí na jedné straně Starý a na druhé Nový zákon, ocitáme se nejdříve před spleť nejrůznějších biblických výpovědí, které se podobají onomu houští či lesu, o němž jsme mluvili na začátku. Mohli bychom jít od kapitoly ke kapitole, od pojmu k pojmu, od slovesa ke slovesu a líčit dlouhé složité putování. Ale zkrátíme si to. Je místo, odkud se zase stromy v lese seřadí a otevrou průhled. A v tom průhledu vidíme, že klíčové dění celé bible vypráví o Božím sklonění k člověku, o Božím sestoupení a sestupování, o tom, že styk člověka s Bohem je dílem laskavého Boha, který nezůstal člověku vzdálen, ale z vlastní iniciativy přišel na doslech, na dohled, ba nakonec v Kristu dokonce na dosah, aby pomohl a zachránil.

To vše tušil dokonce i romanopisec, ovšemže z největších, Thomas Mann,⁵ který – s ironickým podtextem – popisuje Hospodinovu „ctižádost“, obrácenou dolů: „Hájemství myslí, na které se obracely, byla ctižádost – a ta ctižádost byla nutkavě ctižádostí sebesnížení, ctižádostí namířenou dolů; neboť v případě nejhořejším, kde jakákoli ctižádost nahoru je nemyslitelná, zbývá jen ctižádost dolů: ctižádost připodobnění a bytí takového, jaké je v ostatních, ctižádost pudící k tomu, abychom se vzdali Své mimořádnosti...“ Bystré, řeknete. Ale to je jen – právě v Mannově podání – pohled závistně tichošlápkovských andílků, kteří žárlí na Josefa. Po pravdě se této „ctižádosti dolů“ říká jinak, totiž láska. Přímou a přesně, bez mannovské ironie, to říká Slavomil Daněk:⁶ „Těch knifů i rozpaků jsou ušetřeni, jimž Bůh jest láska; pak i samo zjevení jest mu vlastně sebezapřením, jak je požaduje dokonce od svých poslušů a pro nás nejpatrněji od starozákonních proroků (Jirmeja). Tím méně jakýkoli zásah spasitelnou milost zvěstující jest mu uskutečnitelný jinak než sebeobětováním, jak zase „naposled“ promluvil v plnosti času skrze Syna svého velmi jasnou řečí kříže.“ Shrnuto: Bůh, který miluje, který jest láska, tíhne k milovaným a tedy dolů, do jejich bídy a zajatosti

⁵ Josef Živitel, Praha 1951, s. 28.

⁶ Kristus – revoluce, Praha 1932, s. 14.

hříchem. Není to mannovská „ctižádost dolů“, ale láska sebezapíravá (Fp 2,6–8).

O tom, jak se Hospodin skláněl k svému lidu, vypráví vlastně celý Starý zákon. Nejde však o ně jen v příbězích, toto sklánění je jádrem prorockých zaslíbení, je oslavováno v žalmech a jiných hymnických statích a je dokonce ukryto i v ústředních teologických výpovědích, jako je například zpráva o zjevení Božího jména Mojžíšovi na Orébu (Ex 3,1–15). Jméno Boží, které do češtiny překládáme Hospodin, je tu v původním hebrejském znění psáno čtyřmi souhláskami *j h v h*; proto se mu někdy říká čtyřpísmenný znak, řecky tetragram. S jeho výslovností je problém. Židé je v pozdější době nevyslovovali, místo něho říkali Pán, hebrejsky *adonaj*, takže původní znění tetragramu badatelé jen obtížně rekonstruuji ze starých zmínek a hlavně z vlastních jmen. Asi se ve starší době vyslovovalo Jahu či Jaho, později snad Jahve. Rozhodně nikdy se v Izraeli nevyslovovalo Jehova – to je nesprávný tvar, který vznikl tak, že se samohlásky ze slova *adonaj* či *edonaj* připojily k souhláskám *j h v h*. Důležitý však je význam, mohli bychom přímo říci: zvěst tohoto jména. Nevíme sice bezpečně, odkud pochází, zdali už existovalo před Izraelem, ale Ex 3,14 nám říká velmi zřetelně, jak mu rozumět a jak je vykládat. Hebrejské sloveso „býti“, z něhož je zde toto jméno odvozováno, neoznačuje v hebrejštině klidné a trvalé jsoucno jako u nás, nýbrž aktivní, působivé zpřítomnění. Tak bychom větu „Jsem, který jsem“ mohli rozvést: Jsem ten, který je působivě přítomen, a to ze své vlastní vůle a vlastního rozhodnutí, ne terpve na základě vzývání a kultu, jak si starověký člověk běžně představoval přivolávání bohů. V pozadí Mojžíšovy otázky a Boží odpovědi není představa, že by se byl Mojžíš měl tímto jménem Izraelcům v Egyptě vykázat jako tajným heslem, nýbrž to, že Izraelci budou na Mojžíšovi určitě chtít, aby dokázal Boha vzýváním jeho jména přivolat, a tak ho zpřítomnil, kdykoli ho bude zapotřebí. Ale s Hospodinem je to jinak: On se k nám sklání – i bez všeho lidského přivolávání – ze své vlastní vůle, ze svého slitování a je nám mnohem blíže a je s námi mnohem víc, než si umíme představit a než si sami leckdy přejeme. My bychom často stejně jako staří Izraelci měli rádi boha na provázku, či přesněji: ovladatelného, jehož lze přivolat

nebo zase vzdálit magickým vzýváním jména. Ale to s Hospodinem nejde. On se k nám sklání svrchovaně a je nám přítomen jinak, než my si to plánujeme. Jsem ten, říká, který je s vámi navzdory všem vašim pokusům mou přítomnost nějak podmiňovat a regulovat. Jsem ten, který je s vámi, ať si říká, kdo chce, co chce, a ať si přeje, kdo chce, co chce. Jsem Bůh, kterého se nezbavíte, Bůh, který když jednou sestoupil a sklonil se až k vám, je nezaplašitelný a je přítomen ve své milosrdné svrchovanosti, navzdory tomu, jak se ho vy pokoušíte dostat do svých pojmů, přihrádek a kategorií, a tak ho vposledku zneškodnit. To je základní zvěst Ex 3 a nikoli zpráva o Božím neproměnném trvání (jsem ten, který jest stále), nebo o Boží skrytosti (jsem, co jsem). Takový význam do ní ovšem vložil až pozdější čas.

Tak se obsah jména Hospodin, hebrejsky *JHVH*, vlastně kryje s obsahem jména Immanuel, které je podle Iz 7,14 názvem zaslíbeného vladaře – Mesiáše. Jméno Immanuel znamená „S námi Bůh“.⁷ Tak je jméno Immanuel podobně jako *JHVH* svědectvím o tom, že Bůh je tu s námi, že je nám blízko, protože sestoupil a přišel.

Toto Boží sklánění k člověku, přicházení a sestupování lze ukazovat na mnoha biblických příbězích už od Genese čili první Mojžíšovy, kde se vypráví, jak přišel k Abrahamovi, až po Nový zákon, kde se ve vánoční zvěsti připomíná, že – slovy Zachariášovými v L 1,68 – navštívil a učinil vykoupení lidu svému. Ale to bychom se rozeběhli příliš do šíře. A tak se raději soustředíme na to nejpodstatnější z celé této veliké Boží cesty za člověkem, a to je Boží sestupování.

§ 18. Hospodin sestupující

Mám na mysli docela určité místo Starého zákona, které opisuje a shrnuje celé velikonoční dění. Je to Ex 3,8. Hospodin říká: „Sestoupil jsem, abych jej vysvobodil z moci Egypta a vyvedl jej z oné země do země dobré

⁷ *Im* je hebrejská předložka a znamená: při, u, ve shodě s někým; *nu* je zájmeno první osoby množného čísla ve zkráceném, přívěsném tvaru, tedy české my, nás, nám nebo námi, podle toho, po jaké předložce stojí. A slůvko *el* znamená Bůh.

a prostorné, do země oplývající mlékem a medem...“⁸ Snad se dá základní význam zde užitého slovesa nejlépe vystihnout příkladem: Představte si člověka, který leží ochromen a omámen kouřem v hořícím domě. Nebo ve sklepě, kde stoupá voda při záplavě. A tu se objeví někdo statečný, kdo toho ochromeného vynese ven, vytrhne z ohně, vychvátí z vody. Ale aby to mohl udělat, musí vstoupit či sestoupit tam, kde ten ochromený leží. Musí se odvážit vejít do ohně nebo do vody, do nebezpečí a do ohrožení. To je podstata Božího záchranného sestoupení do naší bídy. Bůh, který chtěl vysvobodit svůj lid z poroby, nezůstává na nebesích, nýbrž slibuje Mojžíšovi – když mu jen o několik veršů dále zjevuje své jméno a s ním i svou vůli a své milosrdenství –, že bude s ním. A to naznačuje už v Ex 3,8 slovy „sestoupil jsem k vysvobození“. To je základní předpoklad všeho, co se bude dít dál – v Egyptě, při Rudém moři, na poušti i v zaslíbené zemi.

V pohanských bájích starověku to bylo jinak. Tam bylo třeba vypravovat se za bohy na nebesa či do podsvětí, na boží horu či na ostrovy blažených, tak jak to činil třeba Gilgameš. Bible nás před takovými výpravami varuje. Proč? Není jich už třeba; pokud se na ně ještě někdo vydává, mají pachut' vzdorné svévole. Píše o tom Dt 30,1–14: „Tento příkaz, který ti dnes udílím, není pro tebe ani nepochopitelný, ani vzdálený. Není v nebi, abys musel říkat: ‚Kdo nám vystoupí na nebe, vezme jej pro nás a ohlásí nám jej, abychom ho plnili?‘ (13). Ani za mořem není, abys musel říkat: ‚Kdo se nám přeplaví přes moře, vezme jej pro nás a ohlásí nám jej, abychom ho plnili?‘ Vždyť to slovo je ti velmi blízko, ve tvých ústech a ve tvém srdci, abys ho činil.“ A toto slovo opakuje Pavel v Ř 10,5–8, kde cestu za moře vykládá jako sestup do propasti, tedy do podsvětí. Vztahuje obojí na Krista a ukazuje, že člověk ani cestou do nebe nemůže způsobit, aby Kristus sestoupil a sestupoval z nebe

⁸ Jádrem tohoto výroku jsou – podle hebrejštiny – pouhá dvě slova. Znějí *vá-éréd lehaccíló*. Jejich doslovný překlad zní „a sestoupil jsem k vysvobození jeho“, totiž Izraele. Pro vysvobození má hebrejšтина několik výrazů. Tak *gaal* znamená někomu zjednat jeho právo, *pádá* znamená vykoupit z otroctví, *jášá* vyvést do svobody. Sloveso *nácal*, zde užitá, je ze všech nejsilnější, znamená původně vychvátit, vytrhnout, třeba poleno z ohně (Za 3,2), potom často člověka z moci nepřátel.

podle lidských přání a představ, a ani sestoupením do propasti, do podsvětí, Krista neprobudí z mrtvých, nevzkřísí, aby se tak stal sám Pánem života. Obojího není třeba, protože „blízko tebe je slovo, v ústech tvých a v srdci tvém..." (Ř 10,8). Však ještě i kniha Přísloví přichází s řečnickou otázkou: „Kdo vstoupil do nebe i sestoupil?" (Př 30,4) Odpověď je zřejmá ze souvislosti. Nikdo kromě Hospodina samého.

Jak je to vůbec ve Starém zákoně s Božím sestupováním? Slovesa sestupovat či sestoupit⁹ se tam o Bohu užívá jen dvacetkrát. To není na první pohled mnoho. O Božím přicházení, vidění či slyšení se mluví mnohem častěji. Ale s Božím sestupováním souvisejí právě základní teologické výpovědi Starého zákona. Bůh či Hospodin sestupuje ovšem i k soudu, jako při babylonské věži (Gn 11,5.7) nebo k soudu nad Sodomou a Gomorou (Gn 18,21). Největší počet míst se však týká sestupování na hory, především na horu Sinaj (Ex 19,11.18.20 34,5 Neh 9,13). Pokračováním tohoto sestoupení je sestupování v oblaku (Ex 34,5 Nu 11,17.25 12,5), který se s hory přemisťuje ke stánku úmluvy (Ex 33,9). Boží sestupování se pak ze Sinaje přenáší na Sion (Iz 31,4: „tak sestoupí Hospodin zástupů, aby bojoval o horu Sion"). Nejzávažnější místa o sestupování jsou však prosby, aby Hospodin již sestoupil a prosadil svou vládu. Tak volá žalmista: „Hospodine, nakloň svých nebes a sestup!" (Ž 144,5) a prorok Izaiáš: „Ó bys protrhl nebesa a sestoupil, aby se od přítomnosti tvé hory rozplynout musely" (Iz 64,1 = 63,19). Jindy se vyznává, že už Hospodin sestoupil v silných (Sd 5,13, ale hebrejský text je víceznačný), nebo v žalmech „nakloniv nebes sestoupil" (Ž 18,10 = 1S 22,10). A konečně zůstává zaslíbení, že „Hospodin vyjde ze svého místa (snad z nebe) a sestoupí a pošlape výsosti země" (Mi 1,3).

Můžeme shrnout: Božím sestoupením přichází ke slovu jeho svrchovaná moc a síla, s níž soudí vzpurné a vysvobozuje utlačené. Jeho sestoupení je zároveň zjevením, soudem, pomocí i vysvobozením. Sestup jako bytostná sounáležitost s utrpením trpících se ozývá ve Starém zákoně jen ojediněle.¹⁰ Rozhodně však do vši lidské bídy sestoupil Hospodinův Služebník podle Iz 53. K tomu se později ještě vrátíme.

⁹ Hebrejsky *járad*.

¹⁰ Tak např. známé místo z Izaiáše (63,9) „Ve všelikém soužení jejich i on měl soužení

§ 19. Kondescendence

Pro Boží sestoupení má křesťanská tradice už od času církevních otců zvláštní výraz. Řecky zní *synkatabasis*, latinsky *kondescendence* a zname-ná doslova spolu-sestoupení. Užívali ho už předkřesťanští řečtí spisovatelé a později mnozí spisovatelé křesťanští.¹⁰

a) Etymologie je zřetelná jak v řečtině, tak v latině.

1) Řecký výraz *synkatabasis* je utvořen ze dvou předpon, původně předložek: *syn* = s, spolu, a *kata* = (shora) dolů. *Basis* známe i v češtině ve tvaru báze = základna, zde však ještě zřetelně zaznívá sloveso *baino* = kráčím, jdu, od něhož je jmenný tvar odvozen. Doslova tedy můžeme přeložit: spolu dolů kráčení či spolusestoupení, a to buď s někým společně nebo ve stejném čase.

2) Výraz *kondescendence*, v původním latinském tvaru *condescendentia*, je utvořen přesně stejně. *Con* v předponě je totéž co předložka *cum* = s, spolu; *de* = od, nebo také v širším smyslu i dolů. Zbytek slova je odvozenina od slovesa *scandere* = stoupati. V latině je však velmi běžné sloveso *descendere* = sestupovati, a to v širokém významu. Z toho vznikl latinský výraz.

b) Užití, a to:

1) U řeckých, předkřesťanských spisovatelů.

Velké slovníky¹² nás poučují, že v řecké literatuře, která se nám zachovala a je zpracována, tohoto slůvka poprvé užil filozof Filodémios

a anděl přistávající jemu vysvobozoval je" je žel v původním hebrejském znění opět několikaznačné. Tak řecká Septuaginta rozdělila jinak verše a četla (v. 8b): „I stal se jim spase-ním v každém zármutku. Ani vyslanec ani anděl, ale sám Pán je zachránil, protože je miloval..." Vulgáta čte: „Ve všem trápení jejich nebyl ztrápen a posel tváře jeho vysvobodil je..." Kdežto náš nový překlad se přidržel Kralických a druhé možnosti hebrejského znění (čist místo zápornky ‚ne‘ zájmeno ‚jemu‘) a přeložil: „Každým jejich soužením byl sužován..."

¹¹ Viz G. W. H. Lampe, D. D., A Patristic Greek Lexicon, Oxford University Press, 1. vyd. 1961, 8. vyd. 1987, s. 1267.

¹² Viz H. G. Liddel – R. Scott, A Greek-English Lexicon, ed. H. S. Jones etc., Oxford 1940, přetisk 1968, Supplement 1968.

z Gadar, který žil asi 110–40 př. Kr. Byl stoupencem Epikúra a po r. 80 př. Kr. si založil školu v Neapoli.¹³ Starší a běžnější však bylo v řecké literatuře sloveso *synkatabainein* = spolusestupovat. Najdeme je už u velkých řeckých dramatiků, jako byli Aischylos a Euripidés, či u filozofů, např. u Aristotela, a také u historiků, např. u Thukydida, Polybia a Diodóra Sicilského.¹⁴ Poslední, ale velmi pozoruhodný výskyt je v díle císaře Juliana Apostaty.¹⁵ Ten píše, že v Jamblichově teologii bůh není ničím přitahován k nám, ani se k nám neobrací, ale zůstává oddělený a vyvýšený, a těm, kdo se na něm podílejí, se dává, aniž vychází sám ze sebe, aniž se umenšuje a aniž se stává služebníkem těch, kdo ho přijímají. – To je zřetelná polemika s křesťanstvím, která nám dává nepřímou nahlédnout, oč šlo tehdy křesťanským bohoslovcům, kteří Boží kondescendenci zastávali.¹⁶

2) V bibli.

Výraz *synkatabasis* nenajdeme ani v řeckém Starém zákoně, tedy v Septuagintě, ani v řeckém Novém zákoně. Zato slovesný tvar je doložen v obojím. Ve Starém je třikrát: Ž 49 (=48), 18,¹⁷ dále v Moudrosti Šalomounově 10, 13 a v Da 4, 39. Místo z Moudrosti je zvláště zajímavé. Sloveso spolusestupovat tam označuje, že Boží sláva sestoupila s Josefem do jámy, v níž jej věznili bratři, než ho prodali do Egypta. – V Novém zákoně najdeme toto sloveso jen jednou, ve Sk 25, 5. Tam říká římský místodržitel Festus k židům: „Ať ti z vás, kdo mohou, spolu sestoupí (t. do Caesareje) a tam (Pavla) obžalují...“

Můžeme shrnout: Bible ještě neužívá tohoto výrazu, ať jména či slovesa, k označení Božího sklonění k člověku či k označení Kristova sestoupení do lidské bída. Stačí jí k tomu výrazy obecnější a běžné.¹⁸

¹³ Viz Philodemos Philosophus, Volumina rhetorica, ed. S. Sudhaus, 2 sv., Leipzig 1892–95, citát ze sv. 2, str. 25.

¹⁴ Viz K. Duchatelez, La condescendence divine et l'histoire de salut, Nouvelle revue théologique, Louvain 95, 1973, 593–621, zvl. str. 594nn. Má bohatou další bibliografii.

¹⁵ Viz Duchatelez, str. 598, pozn. 23.

¹⁶ Literárně je Julianův výrok ohlasem Plotinových Enead V, VIII, 1.

¹⁷ Tam má hebrejský ekvivalent *jarad*.

3) V literatuře židovské.

V podobném smyslu jako pozdější křesťanští spisovatelé užívá zkoumaného slovesa významný židovský spisovatel novozákonní doby Filon Alexandrijský. Vykládá o tom, jak milosrdný Bůh sestupuje k lidem a pomáhá jim.¹⁹ Je příznačné, že Filon psal v době, kterou můžeme nazvat předkřesťanskou, i když byl Ježíšovým současníkem, byť asi o něco starším. Ale zřejmě o něm a jeho hnutí nic nevěděl. Literatura z pozdější doby, zvláště talmud, se myšlenke kondescendence vyhýbá, alespoň slovně, zřejmě proto, že ji považuje za specificky křesťanskou.

4) Řečtí církevní otcové.

U nich se myšlenka na Boží sestoupení či už předchozí, starozákonní Boží sestupování ozývá často; ale slovesa *synkatabainein* užil jako první až Ireneus čili Eirenaios na konci druhého století po Kr.²⁰

Významné místo měla myšlenka Božího sestoupení v alexandrijské tradici. Zabýval se jí už Clemens Alexandrijský (asi 150–211), ale výrazu *synkatabasis* užil až jeho slavný žák Órigenés († 254), který tímto slovem začal označovat jak každý Boží zásah do dějin, tak zvláště vtělení věčného Božího Slova čili inkarnaci. My si dnes už sotva umíme představit, jak pohoršlivě to znělo těm, kdo ve starém světě trvali na samozřejmé představě o neproměnné vyvýšenosti bohů. Poselství o Božím sestoupení jim bylo nepochopitelné, tím víc, když Órigenés tvrdil, že Bůh nejen jednou v Kristu sestoupil, ale nadto znovu sestupuje a přichází i k nám. Jako Ježíš vyšel vstříc zástupům, tak Bůh vychází vstříc naší nechápavosti a sestupuje do lidských slov a lidské řeči, aby se nám stal srozumitelný. Toto rozšíření myšlenky kondescendence na jazyk je velmi pozoruhodné a později se k němu ještě vrátíme.

¹⁸ Jmenovitě kratší sloveso *katabainein* = sestupovat, které je v celé bibli dosti časté a odpovídá převážně hebrejskému slovesu *jarad*, jež má stejný význam. To jsme už probrali v předešlém paragrafu.

¹⁹ Viz jeho spis De somniis I, 147 a De Abrahamo, 105.

²⁰ Učinil tak ve svém spise Proti kacířstvím (Contra hereses, I, 15, 3, Patrologia Graeca, 7, 621 A.) a to v polemice proti gnostikům, kteří měli za to, že Boží moc sestoupila na Ježíše až při křtu zároveň s jeho ponořením do vody. Proti ní Ireneus připomíná evangelijní zprávy o Ježíšově podivuhodném původu.

Další významný teolog starověku Athanasios (295–373) trvá na Boží kondescendenci v Kristu jako na obraně proti oddělování Krista od Boha, k němuž dochází v učení jeho odpůrce Areia. Užívá k tomu ze Starého zákona obraz Moudrosti z Př 8,22.30.

Velmi významnou roli má kondescendence v teologii Jana Zlatoústého čili Chrysostoma († 347).²¹ Chrysostoma je nutno považovat za otce teorie kondescendence. Opakuje totiž znovu a znovu, že Bůh se sklání k člověku, k jeho malosti i k jeho řeči a způsobu myšlení. Podobou Boží kondescendence jsou i antropomorfismy. Podle Žd 4,15 se Kristus stal nám ve všem podobný kromě hříchu. Stejně lze říci o Písmu, že se v něm Slovo připodobnilo ve všem naší řeči kromě omylu, který odpovídá hříchu v oblasti intelektuální. Tuto myšlenku převzala i známá a závazná encyklika *Divino afflante spiritu*, která otevřela římskokatolickým teologům studium původních biblických textů a byla významnou předlohou druhého vatikánského koncilu. – Vedle kondescendence do lidské řeči je podle Zlatoústého zřejmě kondescendencí v nejvlastnějším smyslu Kristovo vtělení. A protože chápe svátosti, jmenovitě eucharistii jako prodloužení (prolongaci) inkarnace čili Božího vtělení, mluví ještě také o Boží kondescendenci ve svátostech.

Na myšlenky Zlatoústého navázal později Theodoret z Cýru.²² Myšlenku kondescendence spiritualizoval a užil ve svém výkladu Písne písní. Nebeský Ženich se v ní zjevuje své nevěstě, Církvi, a tedy nám tak, že bere v úvahu naši nedokonalost a slabost.

Řadu církevních spisovatelů jsme zde vynechali, ale to hlavní bylo řečeno: Učení o Božím sestoupení čili kondescendenci má pevné místo právě u nejvýznamnějších řeckých církevních otců.

²¹ Viz Duchatelez, str. 601–604; též H. Pinard, *Les infiltrations païennes dans l'ancienne loi d'après les pères de l'Eglise. La thèse de la condescendence. Recherches de science religieuse* Vol. 9, Paris 1919, 197–221;

též Pietro Moro, *La „condiscendenza“ divina in s. Giovanni Crisostomo*, *Euntes docete*, Vol. 11, Roma 1958, 109–123.

²² Přesněji z Kyrrhu v Sýrii, kde byl biskupem (asi 390–457).

5) Teologové západní církve.

Latinsti otcové výrazu kondescendence (někdy též *condescensio*) sice užívají, ale znovu jej nepromýšlejí. Navazují na Otce východu, a tak lze jejich pohled shrnout do tří hlavních bodů: 1. Boží sestoupení ku pomoci, 2. sestoupení v tom, že se mluvící Bůh přizpůsobuje slabosti posluchačů, a konečně 3. vtělení Páně čili inkarnace.²³

Pokud jde o významné teology středověku, stojí za zmínku, že Tomáš Akvinský užívá pojmu kondescendence při výkladu Ž 31,3 a Tt 3,4. Na obou místech jde o to, že Boží dobrota vychází vstříc lidské slabosti: V Ž 31,3 Bůh k nám naklání ucho, v Tt 3,4 se z lásky zjevuje i nehodným lidem. – V poněkud širším pojetí užívá výrazu kondescendence Bonaventura. Navazuje na Jana Zlatoústého a dává pojetí kondescendence etický důraz. Jako se k nám, nedokonalým, sklonil Kristus, tak se máme i my sklánět ke svým nedokonalým bližním, ba i k nepřítelům.²⁴

6) Reformace a nová doba.

Pro Luthera je myšlenka Božího sklonění k nám velmi závažná, obsáhle vykládá, jak Kristus s námi sdílí naši bídu a my s ním jeho slávu, ale většinou to vyjadřuje jinými výrazy. Podobně je to u Calvina a jeho žáků.²⁵

V tomto stručném přehledu dějin kondescendence je třeba ještě zmínit, že tento výraz se dokonce vyskytuje v byzantské liturgii. Ve velikončných chvalách, kde je oslavováno Kristovo vtělení, smrt a vzkříšení,

²³ Výraz sám najdeme u Ambrože, Cassiana, Rustika, Řehoře Velikého a Isidora ze Sevilly. Viz Duchatelez, str. 619.

²⁴ V pozdějším středověku a novověku sice výraz sám v teologickém povědomí zůstal, ale spíše na okraji. Výrazněji se ozval až v rozhovoru francouzských teologů 17. století. František Saleský pojímal kondescendenci jako přizpůsobení slabosti druhého, tedy v širším smyslu, podobně jako Bourdaloue, kdežto slavný Bossuet se vrátil ke specifickému významu kondescendence jako inkarnace.

²⁵ Význam kondescendence u reformátorů a v poreformační teologii zkoumali Karl Gründer, *Figur und Geschichte*. Johann Georg Hamanns „*Biblische Betrachtungen als Ansatz einer Geschichtsphilosophie*“, Freiburg – München 1958, kap. 2, *Kondescendenz und Geschichtlichkeit*, str. 21–92. H. Lauerer, *Die kondescendenz Gottes*. In: *Festschrift f. Ihmels*, Leipzig 1928, 258–272, se přimlouvá za to, aby se kondescendence stala východiskem a základem nové či obnovené specificky luterské spirituality.

se říká: Oslavujeme tvou božskou kondescendenci (či synkatabasi), Kriste, jehož opěváváme. Narodil ses z Panny a jsi neoddělitelný od Otce (asi ohlas Chalkedonského vyznání). Trpěl jsi jako člověk a dobrovolně podstoupil kříž. Vzkříšen z hrobu, vyšel jsi z něho jako z ženichovy komnaty, abys spasil svět. Sláva tobě, Pane.

V současné teologii se výraz kondescendence vyskytuje dosti zřídka. Ve velké Církevní dogmatice Karla Bartha sice několikrát zazní, ale většinou je nahrazen německými výrazy *Herablassung* = sklonění, *Erniedrigung* = snížení, či *Herabsteigung* = sestoupení.²⁶ Uvedme si dva Barthovy výroky jako příklad jeho pojetí kondescendence: „Tak velká je jeho milost, tak daleko jde jeho kondescendence, tak vážné je mu to se solidaritou, do níž se s námi, lidmi, odebral ve svém Synu...“²⁷ Druhý citát je příklad pro to, jak Barth opisuje výraz kondescendence slovy podobného obsahu: „Tak hluboko chtěl sestoupit ze svého trůnu, tak vysoko chtěl pozdvihnout na pravici svého trůnu stvoření, člověka.“²⁸

Velmi závažný pohled na kondescendenci předložil Martin Stöhr, který působí v Siegen.²⁹ Píše: „Idea kondescendence není specificky křesťanská. Židovská tradice zná např. při připomínání šekiny zvláštní Boží přítomnost. Bůh sestupuje k lidem. Je nemanipulovatelně přítomen v chrámu, v lidu (tj. v Izraeli), v Zákoně, ve svém Duchu, ve třech mužích u Abrahama a jeho přítomnost se stává skutečnou různým způsobem. Myšlenku trpícího nebo bezmocného Boha po Osvětimi promýšlel Hans Jonas³⁰ a Dietrich Bonhoeffer,³¹ protože byla prožita. Bůh v imanenci je myšlenka, která je židovstvu důvěrně známa... Nikdy

²⁶ K. Barth, *Kirchliche Dogmatik*, podle rejtríku jde o tato místa: IV,1: 49,141, 127n, 184, 193, 196 – tam exkurz o Fp 2,7, 211, 217, 391, 710 – tam exkurz o 2Kr 8,9, 824.

²⁷ IV,1, s. 824: So groß ist seine Gnade, so weit geht seine Kondeszendenz, so ernst ist es ihm mit der Solidarität, in die er sich in seinem Sohn mit uns Menschen begeben hat...

²⁸ IV,2, s. 45: So tief wollte er von seinem Thron herabsteigen, so hoch zur Rechten seines Thrones wollte er das Geschöpf, den Menschen, erheben...

²⁹ Martin Stöhr (Siegen): *Thesen zur Hermeneutik des christlich jüdischen Gesprächs und des Alten und Neuen Testaments*, 5.3.1990, s. 2, odstavec II,4.

³⁰ Hans Jonas, *Der Gottesbegriff nach Auschwitz*. Frankfurt 1987.

³¹ Dietrich Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, München 1970, s. 382nn.

však nejde o ztotožnění čili identifikaci člověka s Bohem... Markionovo řešení, které ožívá v pojetí Franze Alta,³² není pro řešení vztahu mezi židy a křesťany východiskem; totiž mluva o dvou bozích, bohu pomsty ve Starém a bohu lásky v Novém zákoně.“ Stöhr pokračuje:³³ „Christologie je něco, co by podle pojetí Nového zákona, jeho autorů i podle pojetí samého Ježíše nemělo vlastně být. Očekávání blízkého příchodu Božího království v Ježíšově poselství, jehož je předchůdcem, i v poselství jeho učedníků, se obrací k mesiášské skutečnosti. Christologická vyznání v Novém zákoně musí tedy v dějinách církve i teologie unést víc, než unést mohou. Dnes musíme na odložený příchod Božího království dát odpověď, která říká víc než jeho zniternění nebo odložení do zaslíbení. To jsou názory, které tradičně a různě přispěly k porušení jak křesťanství, tak židovství.“ Tolik Stöhr.

To je ostré slovo. Věc se poněkud vyjasní, když si uvědomíme, že Stöhr zde christologií nepochybně nazývá to, co jsme už v této práci odmítli dříve pod názvem ‚ježíšologie‘. Od ní je opravdu třeba mít odstup. Christologie v pravém slova smyslu se týká toho, co Bůh učinil a činí skrze Ježíše, ne lidských parametrů rabbiho Ješuy z Nazareta. Celé křesťanství stojí a padá s tím, zda Bůh jednal a jedná Ježíšem.

Zbývá však otázka, jak jedná. A tu volá Stöhr po odpovědi, kterou chce vyvodit z Ježíšovy zvěsti, nikoli z Ježíšovy osoby. V tom se do jisté míry liší od apoštola Pavla; pokusme se však vyložit si Stöhra a jeho pokus co nejlépe – *ad optimam partem*. Snad lze říci, že podstatným znakem Ježíšova poselství je to, že království Boží přichází či roste zevnitř navenek. Nemůže být zavedeno a prosazeno zvenku dovnitř, tedy mocí a násilím. I to už se ve Starém zákoně nejednou ozve, ale jen jako jedna z několika možností, ještě nikoli jako možnost jediná. Nový zákon tedy přináší mimo jiné výběr z možností, které Starý obsahuje. Nyní, po příchodu Mesiáše, se ty ostatní už uzavírají, přestávají být možnostmi, jsou z nich leda nemožné možnosti – to je obrat Karla Bartha. Tím přichází v Novém zákoně ke slovu to, co je příznačné pro „poslední čas“ – sr. Žd 1,1n.

³² Franz Alt, *Jesus, der erste, neue Mann*. München 1989.

³³ Str. 3, II/8.

Stručné, ale velmi zřetelné slovo o kondescendenci řekl také Jan Milíč Lochman, český teolog působící léta v Basileji právě na Barthově katedře. Ve sborníku k stému výročí narození Karla Jasperse³⁴ polemizuje Lochman s Jaspersem, jehož pojetí Boha vychází zásadně z transcendence. V ní však zcela chybí příklonný pohyb k člověku. Lochman píše: Podle Jasperse „ascendence člověka (tedy výstup vzhůru), nikoli kondescendence Boží odpovídá tajemství transcendence“.³⁵ Lochmanův postřeh může posloužit jako výrazný závěr odstavce: Boží sklánění – kondescendence – je opakem lidského vzpínání.

c) Výtěžek a závěr:

Již církevní otcové mluvili o několika typech kondescendence. Pokušíme se na závěr utřídit si je a shrnout.

1) Na prvním místě asi sluší zmínit Boží kondescendenci v oblasti lidského jazyka. Bůh se sklání do lidských slov a představ, abychom o něm vůbec mohli mluvit. Bylo už zmíněno a je samozřejmé, že sem patří např. antropomorfismy. Ale chtěl bych sem zařadit i samo slůvko „Bůh“. Předpokládáme-li, že první tři kapitoly Genese líčí historické události a že lidský jazyk vznikl tak, že Bůh naučil Adama v ráji mluvit, pak ovšem ani slůvko Bůh není lidským, leč Božím výtvozem, a proto i přímým Božím zjevením. Pokud tomu ovšem tak není, pak je slůvko Bůh lidským názvem pro to, co člověka přesahuje, ba ovládá. Mám za to, že lidská řeč souvisí s naším lidstvím a tedy s tím, co bible nazývá stvoření člověka, ale složitěji, nepřímě, že je totiž odrazem a výrazem nových odchýlných vztahů, v nichž se člověk ocitl, když se stal člověkem. Pak je slůvko Bůh výrazem pro lidskou představu o tom, kdo je nad ním. A ten Pravý, Živý a Svrchovaný, kterého vzýváme, nám dovolil, abychom ho tak nazývali; sestoupil do pojmu a názvu, i když jej tím zároveň hluboce přetvořil, takže se musíme, jmenovitě nad biblí, stále

³⁴ Transcendenz und Gottesname, Festschrift... K Jaspers, ed. R. Piper. München 1986, Lochmanův příspěvek se tam nazývá Freiheit in der Perspektive der Philosophie Karl Jaspers und in biblischer Sicht.

³⁵ J. M. Lochman: Ascendenz des Menschen, nicht die Kondescendenz Gottes entspricht dem Geheimnis der Transcendenz (str. 20).

znovu ptát: Kdo je ten, jehož my nazýváme Bůh? Jak se liší od těch, které tímto výrazem nazývají ti ostatní, ať staří pohané, nebo lidé kolem nás, kteří buď připouštějí, nebo popírají existenci bohů podle svých představ, ale nikoli existenci někoho, kdo by tyto představy překračoval a problematizoval? A přece dát si Bohem samým stále znovu problematizovat své představy o Bohu, a tak putovat za pravdou, je podstatou křesťanské teologie.

2) Na druhém místě je třeba připomenout, že Bůh se už zdávna skláněl k svému lidu a dodnes sklání k nám zcela určitým způsobem. Lze to říci jedním slovem: vysvoboditelsky. Tak, že nám tím pomáhá, že nás vyvádí z moci zla, hříchu a smrti do nové svobody, a tím nás staví na cestu, která vede k němu a kterou smíme i nadále sdílet s těmi, kteří to potřebují a rozpoznávají. Bůh s námi, Immanuel, je blízko, ba blíž, než si umíme představit a než se opovažujeme doufat. To dosvědčují příběhy Izraele.

3) Vlastním jádrem a cílem Boží kondescendence je ovšem Boží vtělení – inkarnace v Ježíši Kristu. V něm Bůh sestoupil nejzřetelněji a nejhlouběji do naší bídy, bezmoci a smrti, do všeho, co nás tu tíží a svírá, drtí a zmarňuje. Ponížil se do pachu chléva, svolil k tomu, aby se na něm uskutečnila justiční vražda, dal se popraviti hrozným, mučivým způsobem, určeným jen pro bezprávné otroky či stejně bezprávné obyvatele římských provincií. Není nic v hořkém údělu člověka, drceného ovšem vlastním hříchem, co by byl Kristus neokusil. Nikdy nedokážeme úplně porozumět, co to znamená, že se Nejvyšší stal nejnižším. A to je kondescendence, nejen descendance, Boží sestoupení do bídy, ale *kon*-descendance, sestoupení spolu s námi a do naší bídy a naší smrti. Bohové zůstávají v nebi, kam za nimi člověk šplhá, vystupuje a vznáší se, ať na křídlech Etanova orla,³⁶ nebo na křídlech vlastních zásluh či zážitků. Ale náš Bůh sestoupil a je nadále s námi ve všem, zůstává nám blízko (sr. Dt 30,11–16 sr. Ř 10,6–9).

³⁶ Viz Jan Heller, Starověká náboženství, Kalich Praha 1978, s. 226.

JAN HELLER

Bůh sestupující

*Pokus o christologii
Starého zákona*

KALICH PRAHA 1994