

K PROBLÉMU ZÁSTUPNOSTI V BIBLICKÉ SOTERIOLOGII

Jan Roskovec

THE PROBLEM OF VICARIOUS DEATH IN BIBLICAL SOTERIOLOGY

While in the New Testament the death of Jesus is clearly an integral part of all versions of his story and a basic element in interpretations of it, in modern times the soteriology based on this event "extra nos" has been repeatedly criticised as something inaccessible for the prevailing understanding of human individuality. Many therefore propose that it should be abandoned and replaced by other concepts. The present article identifies the concept of the vicarious character of the Christ event as the core of what is perceived as problematic about classical Christian soteriology and attempts to provide some reasons why this concept is sustainable and even indispensable. It does so in two sets of remarks (parts 2 and 3). The first concerns methodology: it should be made clear that understandable (i.e. meaningful) is not the same as acceptable; particular concepts involved in the doctrine should be distinguished and their metaphorical character recognized; the understanding of Jesus's death may not be separated from the fact that all New Testament Christology is dominated by the basic conviction that it deals with the living and present Christ who had overcome death. It should also be recognized that traditional terms such as "atoning sacrifice" are not fully identical with the biblical ways of expressing the concept and that the problem of translation must be taken into account. Secondly, the biblical concept of atonement ("expiation") is described, starting with the Old Testament terminology of **k-p-r**, and its plausibility for contemporary thought is suggested.

1. Problém: „bez nás pro nás“

Tradiční „jádro“ křesťanské soteriologie, výpověď o spasení světa vydotyčtém Ježíšovou smrtí na kříži, se zase jednou jeví jako sporné. Jde přitom zdánlivě o „dnešního člověka“. Tomu jsou cizí představy všeobecnosti hříchu a možnosti jeho „odstranění“ zástupnou obětí jednotlivce jsou mu nesrozumitelné, a proto nepřijatelné. Chce-li jej církev oslovit, musí začít hledat v jiných přihrádkách svého pokladu. Taková a podobná kritika se ozývá už delší dobu z mnoha stran, v našem prostředí ji nedávno oprášil svou knihou profesor J. S. Trojan.¹ Proti tradičnímu soustředě-

* Tento text byl zpracován v rámci výzkumného záměru Hermeneutika křesťanské, zvl. české protest. tradice v kulturních dějinách Evropy (MSM 00216 20802)

¹ J. S. Trojan, *Ježíšův příběh – výzva pro nás* [Oikúmené 113], Praha: OIKOYMENH 2005.

ni církevní teologie, vyučování i zvěstování na „přesvědčivě“ chápanou Ježíšovu smrt radí Trojan ke zdůraznění Ježíšova života jako příběhu, jenž je prý pro nás především „výzvou“. O tom, že tradiční soteriologické výpovědi představují problém, celkem není sporu. Domnívám se však, že vlastní potíž leží poněkud jinde, než kde ji zaměřuje Trojan.

Stavět proti sobě soustředění na Ježíšovu smrt a na jeho život jako alternativu, je – přinejmenším z hlediska Nového zákona – pochybné. Už z celkem zřejmého pohledu na to, jak Ježíšův příběh vyprávějí kanonická evangelia, je zřejmé, že souvislost, ano základní *jednota* obého patří k jejich hlavním důrazům. Podle všeho právě toto byl vlastní podnět ke vzniku evangelií jako specifického žánru raněkřesťanské literatury:² ukázat Ježíšovu smrt jako vyústění jeho života a jeho život jako směřování k tomuto závěru.

Motiv jakési *nutnosti* se objevuje nejzřetelněji v pašijím příběhu, avšak je právě předznamenán již dříve v přímých i nepřímých odkazech k pašijím.³ Tento motiv sám o sobě jistě může také představovat interpretační problém. Onu „nutnost“ je třeba – a ovšem také možno! – chápat jinak než jakousi loutkovou inscenaci, která by v důsledku zbavovala odpovědnosti všechny aktéry (nemohli přece jednat jinak), nebo by dokonce dělala z Jidáše hrdinu, který se zasloužil o lidské spasení tím, že tento konec Ježíšovi svou zradou umožnil.⁴ To, že Ježíš svou – zřetelně nespravedlivou – smrt dobrovolně přijal jako svůj úděl, ještě neznamená, že takový konec vyhledával nebo si ho přál; to že „jednota vůle“ Ježíšovy a Boží byla „historicky“ výsledkem bolestného zápasu, evangelia nezastírají, spíše zdůrazňují.⁵ A to, že Ježíšova smrt nebyla jakýmsi škrtem přes Boží plány, nýbrž že právě v ní Bůh uplatnil svoji vůli, ještě neznamená, že celou věc tímto směrem zmanipuloval. Stačí

² K tomu viz např. P. Pokorný, „Počátek evangelia. K problému počátku a konce Markova evangelia“, in: P. Pokorný (ed.), *Křesťanstvo a dějiny* [SAT 8], Praha: Kalich 1987, s. 5–28.

³ Charakteristickým termínem je tu neosobní „je nutno“ (řecky δεῖ). Přímými odkazy jsou „předpovědi utrpení“ (Mk 8,31–33; 9,30–32; 10,32–34 a paralely), resp. rozhodnutí, že Ježíš má zemřít (Mk 3,6), nepřímými, „narativními“ např. skutečnost, že u Mk se hned při prvním konfliktu, do něhož se Ježíš na počátku svého veřejného působení dostane, ozve obvinění, na jehož základě bude nakonec odsouzen k smrti (srv. Mk 2,6 a 14,63) či janovské předsunuté epizody o „vyčištění chrámu“ na sám počátek Ježíšovy činnosti (J 2,13–22), s výslovným odkazem na Ježíšovu smrt a vzkříšení.

⁴ Takový portrét Jidáše zřejmě podává v nedávné době senzačně objevené tzv. Jidášovo evangelium.

⁵ Výjimkou je tu Jan. Dokladem toho, že se tento „antikrétický“ rys christologie a soteriologie v rané církvi nevytratil s postupem času, je epistola Židům (Žd 5,7n), která jinak představuje již velmi rozvinuté stádium raněkřesťanského myšlení.

docela prostě nepřikládat na pašijní události měřítko našich představ o Božím řízení dějin, nýbrž naopak právě jimi korigovat běžnou představu o tom, jak Bůh prosazuje svou vůli v dějinách.

Ústřední role Ježíšovy smrti v celém jeho příběhu je ve *všech* novozákon-
ních obrazech Ježíše tak pevně zasazena, že její potlačení by vyžadovalo
provádět v těchto textech rozsáhlé chirurgické zásahy, jejichž důsledkem
by bylo vnitřní zhroucení těchto obrazů. Příkladem je možno najít mnoho.⁶
Vlastním problémem je však, jak příběhu takto vystavěnému rozumět.
Nikoli tedy, *zda* je Ježíšova smrt (nebo celý příběh, který je v evangeliích
tomuto faktu věnován) tak závažnou součástí jeho příběhu – to je nepo-
chybné –, nýbrž: *proč* tomu tak je. Řečeno s pomocí zkratky, která se pro
to, co bylo pokládáno za jádro křesťanské soteriologie, prosadila v refor-
mační teologii: jak rozumět *celku* Ježíšova života jako dění, v němž
se odehrálo cosi, co změnilo situaci v náš prospěch, aniž bychom
se v tom my přímo angažovali, spasení *extra nos – pro nobis*. Pojmem,
který se svým obsahem asi nejvíce blíží tomu, co tato klasická formulace
vyjadřuje dvěma předložkovými vazbami, je nejspíše motiv *zástupnosti*.
Právě proti němu také míří kritika křesťanské soteriologie, za jejíhož otce
je vedle Fausta Sozziniho⁷ považován především Immanuel Kant. Ten
vlivně vyjádřil potíže, kterou myšlenka zástupného odstranění viny půso-
bí modernímu pohledu na člověka jako individuum:

Základní vina člověka nemůže být zahlazena někým jiným, neboť „to
není *převoditelná* zavázanost, jako třeba peněžní dluh, která by mohla být
přenesena na někoho jiného, nýbrž zavázanost *naprosto osobní*, totiž provi-
nění (Sündenschuld), kterou může nést pouze ten, kdo podléhá trestu, ni-
koli nevinný, byť by byl natolik velkorysý, že by ji za onoho chtěl převzít.“⁸

⁶ Jeden za všechny může podat první vlna zájmu o tzv. historického Ježíše. Přehled to-
hoto bádání podává A. Schweitzer, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen:
Mohr Siebeck 1913. Společným jmenovatelem všech těchto mnohých pokusů vykreslit
portrét „předdogmatického“ Ježíše je jejich značná vzájemná divergentnost. Samy o sobě
mají tyto portréty svoji kongruenci, ale postaveny vedle sebe nevzbuzují dojem, že jde o lí-
čení příběhu téže postavy.

⁷ Vůdčí postava renesančního antitrinitarismu, nar. 1539 v italské Sieně, zemř. 1604
v Polsku. Podrobný referát o jeho názorech ohledně soteriologie podává např. G. Wenz, *Ge-
schichte der Versöhnungslehre in der evangelischen Theologie der Neuzeit*, I. [MMHStH 9],
München: Chr. Kaiser 1984, s. 100–127.

⁸ I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793; podle G. Röhr-
ser, *Stellvertretung im Neuen Testament* [SBS 195], Stuttgart: Katholisches Bibelwerk
2002, 11, který citát uvádí z vydání Reclams Universalbibliothek, 1974, s. 91.

Jako variace a rozvedení této základní výhrady osvíceneckého rozumu můžeme uvést důraz na zásadní nezměnitelnost lidské bytosti⁹ nebo názor, že řeč o zástupnosti (a potřebě zástupnosti) vlastně implikuje zásadní nesamostatnost, nedospělost člověka.¹⁰ Domnívám se, že zde je jádro problému, k němuž se všechny ostatní výtky směřující již konkrétněji k úloze smrti ve spasitelném dění jen připojují.¹¹ V dalším výkladu se pokusím naznačit, proč není možné, a proč ani není nutno soteriologické koncepty soustředěně okolo pojmu zástupnosti opouštět.

2. Pojmy a představy: metodické poznámky

Velká část problémů spojených se soteriologií Kristovy zástupnosti je podle mého názoru způsobena nedorozuměním plynoucím z nepřesného a nereflexovaného užívání jazyka. Vyjasnění pojmů je tedy prvním – a významným – krokem k odpovědnějšímu uvažování o problému. Není náhodou, že právě tímto směrem se ubírá hlavní proud diskuse, která se o problémech soteriologie už delší čas vede.¹² Je přitom třeba obojího: rozlišit, co bývá tradičně směřováno, i naopak spojit, či uvést do vztahu, co bývá tradičně pojednáváno odděleně.

(1) Nejprve zcela obecně. Mnoho kritik navrhuje demontáž klasické soteriologie se odvolává na potřebu mluvit k současnému člověku tak, aby tomu rozuměl, nedělat z křesťanství esoterickou nauku plnou starobylých symbolů nebo bezmyšlenkovitě opakování naučených frází. To je jistě důležitá starost a jeden z hlavních úkolů teologie. Nicméně je třeba

⁹ Tak např. R. Bultmann, který ve svém programatickém spise („Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung“, in: H.-W. Bartsch, *Kerygma und Mythos I. Ein theologisches Gespräch* [ThF 1], Hamburg-Volksdorf: H. Reich 1954, s. 15–48) zdůrazňuje, že podle novodobé filosofie je lidská existence zásadě nezměnitelná, „proměna“ víry znamená vlastně jen pravé rozpoznání toho, čím člověk už je (s. 35–36).

¹⁰ Röhser, *Stellvertretung...*, mluví o „entmündigende Handeln“ (s. 13nn).

¹¹ Je jich ovšem ještě mnoho: např. výtky, že je tu glorifikováno sebeobětování, že je tu vytvářen strašidelný obraz Boha, který krutě vyžaduje oběť, bez níž nechce odpustit, i člověka, který je zásadně a obecně špatný-hříšný, že se do teologie zavádí právnícké myšlení.

¹² Především v německy mluvící oblasti. Zatím posledním milníkem na této cestě je sborník J. Frey, J. Schröter (eds.), *Deutungen des Todes Jesu im Neuen Testament* [WUNT 181], Tübingen: Mohr Siebeck 2005. V něm se upřesňování pojmů věnují úvodní studie obou editorů – viz J. Frey, „Probleme der Deutung des Todes Jesu in der neutestamentlichen Wissenschaft. Streiflichter zur exegetischen Diskussion“ (s. 3–50); J. Schröter, „Sühne, Stellvertretung und Opfer. Zur Verwendung analytischer Kategorien zur Deutung des Todes Jesu“ (s. 51–71).

jasně si uvědomit, že učinit srozumitelným není totéž, co učinit přijatelným. Toho, že křesťanská představa o „spasení“, tedy o tom, v čem spočívá zásadní pomoc člověku a jak k němu přichází, je z hlediska běžného vnímání velmi problematická, si byli zřejmě vědomi již ti, kdo ji začínali formulovat. Klasicky to vyjádřil Pavel v polemice s Korintskými: jde o spasení „bláznivou“ a „urážlivou“ zvěstí.¹³ Tento Pavlův výrok jistě nelze obracet, jak se to nejednou v praxi křesťanského myšlení a zvěstování stávalo (to, že je něco bláznivé či pohoršlivé, ještě nutně neznamená, že jde o pravé evangelium), avšak zůstává platnou připomínkou všem interpretačním snahám. Ostatně hlavním zájmem Anselma z Canterbury, který obvykle zaujímá přední místo na černé listině kritiků tradičního soteriologického schématu, byl právě pokus učinit christologii srozumitelnou¹⁴ – a možná nejzávažnějším problémem jeho podmanivého výkladu je příliš důsledná snaha o logickou plynulost.

(2) Tak jako i v jiných aspektech christologie, lze i ve výpovědích soteriologických v Novém zákoně pozorovat značnou rozmanitost. Už jen toto pozorování naznačuje to, co hlubší úvaha o obsahu těchto výpovědí jen potvrdí, že totiž jde o výpovědi metaforické povahy, o výpovědi, které odkazují na skutečnost, s níž se bezezbytku nekryjí.¹⁵ To, že se s nimi jako s metaforami zachází, se projevuje v jisté kumulativní tendenci, patrné v mladších novozákonních textech: původně různé představy a motivy jsou spojovány do nových celků, v nichž se pak ustálily v další dog-

¹³ 1 K 1,18nn. Starozákonní citáty a narážky, které v tomto výkladu Pavel užívá (viz vv. 19, 23, 31), naznačují jeho přesvědčení, že tento charakter Božího jednání není nic převratně nového. V zásadě tímž směrem podle mého názoru ukazuje motiv neporozumění/nepřijetí, který je přítomen ve všech čtyřech kanonických podáních evangelií (a který je v některých případech opět dáván do souvislosti se starozákonními texty (např. ozvěny Iz 6,9n v Mk 4,12 a J 12,40 – tam již výslovně souvislosti s Iz 53,1 a v kontextu pašijním).

¹⁴ Jak napovídá již název spisu, kde svoje pojetí předkládá: „Proč se Bůh stal člověkem?“ Viz Anselm z Canterbury, *Cur Deus homo – Warum Gott Mensch geworden. Lateinisch und Deutsch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1958.

¹⁵ Nedá mi to, abych zde citoval nepřípomně popularizačně prosté, avšak teologicky přesné výklady Miloslava Hájka v knize *Vím, komu jsem uvěřil*, Praha: Kalich 1983, s. 48: „Skutečností, spasitelnou skutečností je sám fakt, že Ježíš Kristus zemřel na kříži. Náš výklad jeho smrti není spasitelný! Někdy se v tomhle ohledu církve dopouští omylu, když vlastní dogmatický výklad zamění za spasitelnou skutečnost a jako podmínku spasení předkládá požadavek, aby člověk přijal její výklad Kristova kříže.“

¹⁶ Výrazným příkladem takové kumulativní výpovědi je 1 Pt 3,18–22: do jednoho celku jsou tu spojeny motivy narativní a liturgické (křest) s prvky formulí; vedle sebe tu stojí motiv „smrti za“, oběti za hříchy, utrpení (smrti) spravedlivého, (znovu)otevření cesty k Bohu, překonání smrti, podmanění (ohrožujících) mocností. Srv. Frey, *Probleme...*, s. 49: „...raněkřesťanští tradenti a autoři tyto motivy užívají spíše akumulativně než alternativně.“

matické tradici.¹⁶ K přesnějšímu pochopení jejich obsahu je potřeba tyto souborné výpovědi rozplétat a ptát se po původu a významu jednotlivých jejich složek. Günther Röhser navrhuje za jakési základní stavební jednotky, které je třeba nejprve pochopit samostatně, považovat jednotlivé *představy*, tj. jakési základní myšlenkové rámce, v nichž ta či ona výpověď dává smysl.¹⁷

(3) Rozpoznání a uznání metaforické povahy soteriologických výpovědí vede ovšem také k závažné otázce, do jaké míry jsou tyto metafory zaměnitelné a nahraditelné. Zde je podle mého názoru na místě spíše značná zdrženlivost. Ačkoli metafory nejsou bezprostředním a výlučným zachycením skutečnosti, k níž odkazují, jejím jakýmsi „otiskem“, nejsou zcela libovolné. Dokládá to jejich značná setrvačnost v tradici: jak jsme si již všimli, jsou spíše kumulovány než nahrazovány. Měli bychom se tedy v jejich výkladu pokoušet ukázat jejich specifický důraz, případně i meze, spíše než se snažit o selekci.

(4) Pokud jde o potřebu *spojení* odloučeného: mnoho soteriologických výkladů, avšak stejně tak i jejich kritik, podle mého názoru trpí jednostranným soustředěním na význam Ježíšovy *smrti*. Tak je otázka tradičně kladena, avšak z hlediska novozákonních textů je to nemístné zúžení. Pokusy vyložit Ježíšovu smrt jen z ní samotné, vyrovnat se nějak s tímto (ať už překvapivým, šokujícím, či očekávaným) zakončením jeho života pouze na základě toho, co mu předcházelo, nelze z Nového zákona přesvědčivě doložit. Setkání se skutečností, pro niž se posléze (zřejmě velmi záhy) prosadil termín „vzkříšení“, podle všeho následovalo po velikonočních událostech tak bezprostředně a bylo v širším okruhu Ježíšových učedníků a příznivců verifikováno tak rychle, že na takovou samostatnou reflexi ani nebyl čas.¹⁸ Ježíšovo vzkříšení (vyvýšení, oslavení) jakožto jednoznačná rehabilitace ze strany Boží je tedy společným východiskem

¹⁷ Röhser, *Stellvertretung...*, s. 24–28. Alternativně někdy používám označení „myšlenkové schéma“.

¹⁸ Snad jediným interpretačním modelem, jehož uplatnění by bylo možno považovat za pokus nahlédnout význam Ježíšovy smrti pouze z ní samé, by mohlo být schéma „utrpení spravedlivého“, známé v různých podobách ze Starého zákona (o jeho specifické verzi vztahené na utrpení spravedlivých *Bohem poslaných* viz O. H. Steck, *Das gewaltsame Geschick der Propheten. Untersuchungen zur Überlieferung des deuteronomistischen Geschichtsbildes im Alten Testament, Spätjudentum und Urchristentum* [WMANT 23], Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1967). Avšak součástí tohoto schematu je naděje vindikace z Boží strany a v případě jeho aplikace na Ježíše je těžko rozhodnout, zda je tento prvek přítomen pouze jako součást užitého myšlenkového schematu, či jako odraz již zaznamenané skutečnosti. Vliv schematu smrti martyřů (známého především ze 4 Mak 6,27nn a 17,21n) na raněkřesťanskou soteriologii je sporný.

(hlediskem) všech pokusů vyložit význam jeho smrti.¹⁹ I v případech, kde toto východisko není explicitně vyjádřeno, má významný vliv na logiku všech výpovědí o Ježíšově smrti. Jinak řečeno: základní otázkou, před níž všechny tyto pokusy stály, bylo, jak vyjádřit, že i skrze Ježíšovu smrt jednal Bůh.²⁰ Tuto základní perspektivu křesťanské soteriologie není radno opouštět.

(5) Konečně ke zmíněné potřebě *rozlišení*. Tradičně se o Ježíšově smrti mluví jako o „zástupné smířcí oběti“ (případně v různých variacích tohoto spojení). To je ovšem kumulativní výpověď, která nemá přímou oporu v žádném z biblických textů, které Ježíšovu spasitelnou funkci vyjadřují. Každý z jejích členů je původně samostatnou představou a ani každý zvlášť již nejsou přímým překladem biblických termínů, nýbrž jakousi abstrakcí odkazující k celým komplexům biblických výroků.²¹ Nejzřetelnější to je u pojmu *zástupnosti*. To je termín, který se vůbec v biblických textech nevyskytuje a i v řeči dogmatické teologie se objevil až v poměrně nedávné době.²² *Oběť* je sice pojem každému čtenáři Bible dobře známý, avšak v dogmatických výpovědích o Ježíšově smrti se ho užívá v poněkud jiném, obecnějším významu.²³ Motiv *smíření* se také ob-

¹⁹ Zcela neproblematicky (jako konsensus bádání) uvádí toto pozorování např. Schröter, *Sühne...*, s. 53: „Vyjit je přitom třeba z přesvědčení, které je společným základem všech raněkřesťanských textů, že totiž vzkříšení, resp. vyvýšení představuje předpoklad k tomu, aby bylo možno Ježíšově smrti připisovat pozitivní významy.“ I zde bychom mohli poukázat na Anselma, který se neptá, Cur Christus crucifixus, nýbrž Cur Deus homo – zabírá tak široce před i za událost ukřižování.

²⁰ Ještě jinak to říká Schröter, *Sühne...*, s. 51: jak ukázat, že Ježíšova smrt není zpochybněním bohoslužebné úcty, která byla od počátku centrem křesťanské bohoslužby, nýbrž naopak součástí jejího zdůvodnění. Jakousi výjimku z uvedeného pravidla tvoří tzv. „kontrastní schéma“, které je charakteristické pro Lukášovo podání apoštolského misijního kázání v knize Sk (2,23n.36; 3,13–15; 4,10; 5,30n; 10,39n; 13,28). V něm je vzkříšení Boží protiakti, kontrastující s jednáním lidí: lidé ho zabili (většinou *ad hominem* ve 2. osobě), avšak Bůh ho vkřísil. Zde má Ježíšova smrt negativní funkci – stává se obviněním protivníků.

²¹ Podrobněji to vykládá právě o těchto třech nejčastěji užívaných termínech Schröter, *Sühne...*

²² Schröter, *Sühne...*, s. 66 odkazuje na článek K.-H. Menkeho v *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, podle něhož je tento pojem doložen až od 18. stol., tj. jen nedlouho před tím, než přišel Kant s kritikou soteriologie pomocí tohoto pojmu vyjádřené. Představa, kterou označuje, je ovšem mnohem starší, stojí však za povšimnutí, že byla vyjadřována jinými způsoby.

²³ Specifický termín $\theta\upsilon\sigma\iota\alpha$ je o Ježíšově smrti užít pouze v Ef 5,2 (také již kumulativní výpověď) a v epištole Židům. Narážkou na specifický druh oběti, „oběť za hřích“ (srv. Ex 29,14.36; Lv 4 aj.) může být $\pi\epsilon\pi\iota\ \alpha\mu\alpha\rho\tau\iota\alpha\varsigma$ v Ř 8,3 (srv. Žd 10,6.8.18).

jevuje v biblické řeči, a to v Pavlových soteriologických výpovědích (2K 5,18–20; srv. Ř 5,1nn), avšak tam nemá nic společného s obětí a kultickými představami vůbec.²⁴ S uvedenými zobecňujícími pojmy můžeme, a zřejmě i musíme pracovat, ale je třeba vždy ukázat, jakým způsobem se k „základním“ pojmům biblickým vážou. Nic tu není možno předpokládat samozřejmě.

(6) Zde narážíme na další závažný problém, který vlastně patří k rozlišení pojmosloví, na problém *překladu*. Při zkoumání výpovědi o smyslu Ježíšovy smrti se pohybujeme přinejmenším ve třech, spíše však čtyřech jazykových rovinách: v hebrejštině Starého zákona, v řečtině Nového zákona, která je se starozákonní hebrejštinou volně propojena prostřednictvím Septuaginty, a v rovině našeho mateřského jazyka, v němž výklad formulujeme. K tomu přistupují jako čtvrtá rovina jazyky, v nichž se utvářelo dogmatické pojmosloví, v našem případě latina a němčina. To, že v živých jazycích teologických výkladů o významu Ježíšovy smrti nepoužíváme přesné ekvivalenty biblických termínů je dáno tím, že taková ekvivalence neexistuje, a to ani mezi „biblickými“ jazyky, hebrejštinou a řečtinou. Skutečnost, kterou v hebrejštině označuje kořen כָּפַר, překládá Septuaginta nejčastěji pomocí odvozenin řeckého slovesa *λασκεισθαι* (tak je tomu i v novozákonním užití této představy v Ř 3,25). Tento výraz má však v profánní řečtině výrazně odlišné konotace: etymologicky souvisí s „přízní“, znamená tedy „naklonit si“, „udobřit si“, v latině je mu nejbližší *propitiatio*.²⁵ Jakýmsi základním obsahem hebrejského termínu je však spíše negativní dění: „zrušit“, „odstranit“.²⁶ Také s překladem do dalších jazyků se konotace mění: např. ani německá Sühne a anglické atonement se významově nekryjí. Čeština odpovídající termín vůbec nemá. Většinou si tu vypomáháme různými variantami již uvedeného spojení „smírcí obět“, avšak to je vazba, jejíž oba členy mají vlastní specifické konotace, které původní termíny neobsahují, alespoň ne jedno-

²⁴ Řecký termín *καταλασσειν* nemá kultické, nýbrž spíše politicko-diplomatické konotace; viz C. Breytenbach, *Versöhnung. Eine Studie zur paulinischen Soteriologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1989.

²⁵ Právě toto povýtce řecké kulturní pozadí tohoto termínu bylo patrně jedním z hlavních zdrojů omylu, podle něhož jde v novozákonních výpovědích, v nichž jsou deriváty *λασκεισθαι* užívány, o usmířování rozhněvaného Boha. Ve skutečnosti je tu zřejmě rozhodující hebrejské pozadí.

²⁶ Tímto směrem ukazují ojedinělá užití kořene כָּפַר v „netechnickém smyslu“ – např. Iz 28,18, kde tento kořen není užit v souvislosti s vinou, nýbrž se „smlouvou se smrtí“. Srv. B. Janowski, *Sühne als Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschaft und zur Wurzel כָּפַר im Alten Orient und im Alten Testament*, Neukirchen-Vluyn 1982.

značně. Máme tu tedy co dělat s jevem, který je obecnější, ale v této souvislosti se projevuje obzvlášť vyostřeně: žádné jazykové prostředí není představově neutrální, s pojmy jsou spojeny jisté představy, které nejsou snadno přenosné do jiných prostředí. Tato rozbihavost jistě není absolutní a nepřekonatelná, neboť obsahy pojmů nejsou neměnné – výrazně je určuje také např. kontext výpovědi. Musíme si však tohoto problému být vědomi: např. polemika proti kultickým konotacím představy „smířící oběti“ míří na falešný cíl, neboť tyto konotace nepatří k základnímu obsahu biblického pojmu. Vztah našich představ k představám (myšlenkovým schémátům) biblickým není bezprostřední, tak jako není bezprostřední vztah našeho jazyka k jazykům Bible. Součástí výkladu příslušných biblických míst musí tedy být také osvětlení tohoto vztahu.

3. Zástupnost a expiační představa

Na začátku jsem vyjádřil své přesvědčení, že jádrem „sporu o soteriologii“ je představa zástupnosti, a chci se pokusit obhájit její plausibilitu, ano nezbytnost z hlediska biblické, a vposledu i dogmatické teologie. Pokuším se o to ve stručnosti, s rizikem zjednodušení, v několika poznámkách.

(1) Především je třeba si všimnout, že Kant nebyl zdaleka prvním, kdo si všiml obtížnosti představy přenositelnosti lidské viny. Řekli jsme už, že náš pojem zástupnosti nemá přímý protějšek v biblické terminologii. Avšak ani obecněji, představa zástupnosti není něčím, co by se v biblických textech objevovalo neproblematicky. Ve Starém zákoně najdeme pohled přinejmenším ambivalentní. Na jedné straně stojí striktní zákaz lidských obětí v Izraeli, který je možno alespoň nepřímo považovat za projev vědomí problematičnosti představy zástupnosti ve smyslu přenosnosti viny. Tento zákaz je ovšem prováděn mj. v případě prvorozených tak, že jsou „vykupováni“ zástupnou obětí zvířete, neboť v zásadě patří Hospodinu (s odvoláním na konstitutivní soteriologickou událost – pobití prvorozených při exodu z Egypta: Ex 13,2.13–15; 34,20 aj.; srv. Lk 2,7.23n; podle Nu 3,12nn touto „náhradou“ za prvorozené syny byli Levité). Podobně na jedné straně nacházíme řeč o Hospodinu, který „stíhá vinu otců na synech“ (např. v Desateru: Ex 20,5), ale na druhé čteme také o výslovném vyloučení tohoto principu: synové nemají trpět za zlo svých otců (Jr 31,29n srv. Ez 18,1nn), prorok není zodpovědný za ty, kdo neuposlechnou jeho varování (Ez 3,16–21), Hospodin soudí každého podle jeho „cest“ (Ez 18,30; 33,20; srv. 1 Pt 1,17).

Tyto rozdíly lze jistě vysvětlit tím, že jde o texty z rozdílných dob. Neměli bychom však přehlédnout, že onen důraz na nepřenosnost viny zde

není konstatován jako jakási danost (jak to vidí racionalistický individualismus), nýbrž jako něco, co zaručuje, ano vymáhá Hospodin. To patrně souvisí s pozorováním, které patří i ke zkušenosti novodobého (poosvíce-neckého) člověka: bez ohledu na to, co si myslíme o přenositelnosti viny ve smyslu odpovědnosti za zlý čin, je zřejmé, že přenosné jsou *důsledky* zlých činů. Tato tendence k jakémusi lavinovitému šíření patří k základním charakteristikám zla: zlé činy vytvářejí jakýsi „tlak“ namířený k dalším činům, jakousi až fatální kauzalitu. To, že důsledky zlého jednání netrpí jen ti, proti nimž je bezprostředně namířeno, nýbrž mnozí další, včetně jeho působců, to, že se zlo šíří jako velmi nakažlivá infekce, vyvolávající někdy nutný, většinou však vystupňovaný protiúder, patří k obecné zkušenosti lidstva. Hospodin se ukazuje jako ten, kdo tento kauzální nexus přerušuje, kdo tuto lavinu zastavuje.²⁷ Zde je totiž problém: „dobro“ jakoby tuto kauzativní, plodivou potenci postrádalo, proto se ve střetnutí se zlým zdá vždycky slabší. To, že přesto „vítězí“, není podle svědectví biblických textů samo sebou, nýbrž v důsledku intervence Boží.

(2) Tím se dostáváme k představě či myšlenkovému schématu, kterým je nezřetelněji toto přesvědčení vyjádřeno. Specificky je tato představa spojena s již zmíněným hebrejským kořenem כָּפַר, avšak není na něj výlučně vázána. Z nedostatku přiléhavé české terminologie jej nazývám schématem *expiačním*. Lze jej charakterizovat několika aspekty.²⁸ (a) Jakýmsi předpokladem tohoto schématu je přesvědčení – jak jsme právě pověděli: nikoli tak vzdálené zkušenosti „dnešního člověka“, jak by se mohlo zdát – že *zlé činy vytvářejí jakousi realitu*, která má déle trvající vliv či působení.²⁹ (b) Zásahu, který tuto realitu zruší (zastaví „lavinu“,

²⁷ Mimo výše uvedených případů tu může být názornou ilustrací i známé pravidlo „oko za oko, zub za zub“ (Ex 21,24; Lv 24,20), jehož původní funkcí bylo zřejmě zastavit stupňování krevní msty (v jiné funkci ovšem v Dt 19,21!).

²⁸ Pro podrobnější informaci lze odkázat vedle uvedené knihy B. Janowskioho na průkopnické studie: K. Koch, „Sühne und Sündenvergebung um die Wende von der exilischen zur nachexilischen Zeit“, in: *Was heißt Versöhnung durch Christi Tod? Heil und Versöhnung im Alten und Neuen Testament*, EvTh 26/1966, s. 217–239; H. Gese, „Die Sühne“, in: H. Gese, *Zur biblischen Theologie. Alttestamentliche Vorträge*, München 1977, s. 85–106.

²⁹ Popsat tuto realitu je ovšem možné pomocí různých představ: např. jako onen kauzativní tlak nebo jako narušení vztahů, či – masivněji a statictěji – jako jakési břemeno ztěžující další cestu, jako strhávající tíži. Možná je i představa dluhu – přičemž v této souvislosti je zřejmé, že tu není důležité *komu* je dluženo, důležité je právě onen aspekt stavu zadluženosti. K. H. Fahlgren, který zřejmě jako první na toto přesvědčení prostupující celý Starý zákon upozornil (ve studii *S'daqa, nahestehe und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament*, Uppsala 1932) je označil jako „syntetické pojetí života“, v novější německé literatuře se někdy mluví o „Tun-Ergehen-Zusammenhang“ (tak K. Koch).

napraví vztahy, odstraní břemeno) je schopen *pouze Hospodin*. On je vlastním subjektem expiačního děje. Tato skutečnost je pro celé schéma naprosto určující, avšak bývá v kritikách biblické soteriologie často přehlížena. V expiačním dění nejde o lidskou snahu usmířit rozhněvaného Boha, nýbrž o Hospodinův zásah zastavující šíření destruktivních sil zla.

Odrazem tohoto aspektu starozákonního expiačního modelu je velmi pravděpodobně zvláštní, jakoby „obrácená“ Pavlova výpověď o „Bohu, který *smířil svět se sebou*“ (2K 5,19), ačkoli – jak už jsme si všimli – sám motiv „smíření“ spíše než na Starý zákon navazuje na řeč řecké diplomacie.

(c) Tento Boží zásah je těsně spjat s motivem *zástupnosti*. Souvisí to s tím, že vždy jde skutečně o zásah, o jednání, nikoli jen o jakési administrativní rozhodnutí. To opět souvisí s oním přesvědčením o realitě zla jako síly, jejíž působení je nutno zastavit. Jádrem Božího jednání je v tom, že umožní jakési náhradní řešení, jakési odklonění působnosti zla na vedlejší kolej. Zástupnost je tedy nezbytnou součástí expiačního děje, není však něčím, co by bylo možné samo o sobě. Zlo je tedy přenosné „automaticky“ pokud jde o jeho další šíření, avšak jeho přenesení s pozitivním dopadem, přenesení, jehož výsledkem je zastavení zla – to je možné pouze díky Boží intervenci. (d) Expiační dění není svou vlastní podstatou děním nutně kultickým, ačkoli s (obětním) kultem je ve Starém zákoně úzce spojeno. Tato souvislost patrně vznikla tím, že expiační schéma se postupně prosadilo jako souborná, hlavní interpretace původně asi rozmanité obětní praxe. I v kontextu, který není vysloveně kultický (Dt 21,1–9), je však úzce spojena se *smrtí*. V předpisech Zákona je expiace vyžadována především pro (zlo)činy související se zmařením života, ale zřejmě se postupně prosadilo přesvědčení o obecné souvislosti mezi zlem (hříchem) a smrtí.³⁰

(3) Toto expiační schéma má obdoby i v textech, kde se termín כפר neobjevuje. Můžeme připomenout již zmíněné pravidlo vykoupení prvorozených: subjektem je Hospodin (jako ustanovitel této možnosti), je tu zástupnost (ve dvou verzích: obětované zvíře, ale také Levité), jde o život (odkaz na zabíjení prvorozených v Egyptě).³¹ Výrazně odlišným vystiže-

³⁰ Expiační motiv se vyskytuje v souvislosti s „obětí za hřích“ (srv. Lv 4,20.26.31.35; 5,6.13); srv. též paradigmatické vyjádření souvislosti hříchu a smrti v Gn 3,22 a Pavlův výrok v Ř 6,23, který na tuto tradici zřejmě navazuje.

³¹ Srv. také zvláštní výpověď, kde se jedná o výkupném, za něž Hospodin „vyměnil“ Izrael: Iz 43,3n.

ním expiačního schematu je známá píseň o Služebníku z Iz 53. Ačkoli jde o text velmi originální, bez přímé obdoby ve Starém zákoně, základní rysy expiačního schematu zde jsou rozpoznatelné: vlastním subjektem dění je Hospodin (vv. 6, 10), je tu zřetelný motiv zástupnosti (vv. 4n), který se týká smrti (nejde nutně o kultickou oběť: ve v. 7 je „beránek vedený na porážku“ v paralelismu s „ovcí před stříhači“).³²

(4) Motiv zástupnosti je tedy – zopakujme – zřetelně a soustavně spjat s Božím jednáním. Pavel tuto nesamozřejmost, zvláštnost této skutečnosti pointovaně vyslovuje na závěr prvního, nejrozsáhlejšího „oblouku“ svého výkladu o obsahu evangelia v epistoletě Římanům:

To, čeho byl Zákon neschopen, v čem byla jeho slabost kvůli tělu, to (učinil) Bůh, když poslal svého Syna v podobě hříšného těla a oběti za hříchy: odsoudil hřích na těle. (Ř 8,3)

Ze souvislosti Pavlova předchozího výkladu je zřejmé, v čem podle něj spočívala ona „slabost Zákona (tj. Tóry) kvůli tělu“: Zákon je sice dobrým a dostatečným vyjádřením Boží vůle, avšak naplnění jeho cíle, vytvoření a udržení společenství člověka s Bohem, je zcela závislé na poslušnosti člověka. Zákon nemá žádnou vlastní, na člověku nezávislou sílu k uskutečnění tohoto cíle. Tu má však Bůh, který v Kristu jednal jaksi na místě Zákona.

(5) Zároveň však si je právě Pavel zřetelně vědom toho, že je třeba vyjádřit, jak se tato „objektivní“ skutečnost *extra nos* a *sine nobis* dotýká reality kokrétních lidských příběhů, a pokouší se vyložit, že se ta skutečnost na člověku nezávislá projevuje jen a právě tam, kde se jí člověk cháppe, pro ni se rozhoduje. Tato podvojnost se v jeho výkladech pojí s pojmem *víry*, která je zároveň darem i příkazem (v epistoletě Římanům jsou tomuto problému věnovány zejména kapitoly 5, 6, a parenese v kk. 12–14).³³

(6) Ta slabost Zákona, o které mluví Pavel, je slabinou všech koncepcí, které se důsledně drží kantovského individualismu. Proti expiační soterio-

³² Abych jej připomněl do třetice: Anselmův výklad je možno považovat za další, myšlenkově samostatné, avšak s biblickým schematem kompatibilní vyložení expiační představy. Polemiky se „satisfakční teorií“ se ovšem pohříchu utkávají spíše s jeho zkrslými interpretacemi, než s textem samým!

³³ Také v novějších výkladech o starozákonní expiaci je jednostrannost objevu, že zásadním subjektem dění je Hospodin (ačkoli na základní platnosti tohoto pozorování se nic nemění) korigována poukazem na to, že expiace je nicméně jednání, které Bůh umožňuje *člověku*; člověk tu není *pouze* přijímající, ale též jednajícím subjektem. Srv. Röhser, *Stellvertretung...*, s. 32.

logii bývá poukazováno na možnost „prostého odpuštění“ ze strany Boží, s odvoláním na novozákonní texty, kde se toto pojetí zdá být jednoznačně dosvědčeno.³⁴ Stojí však za povšimnutí, že snad ve všech těchto textech je přítomna jakási překážka, která se onomu „prostému“ odpuštění staví do cesty, i v těchto textech a právě v nich (kupodivu) ona prostá Boží láska naráží na odpor. Nejsou to také náznaky odkazující k „nutnosti“ kříže? Ale také obecněji a zásadněji: takovému odkazování k tomu, že Bůh může „prostě“ odpustit a nepotřebuje být usmířován, může být právem podezřelé z útěku do jakéhosi mýtického zázvětna. Transcendentní Bůh, který „prostě“ odpouští kdesi nahoře a odtud „určuje“ lidské dějiny, pravda může být pro lidskou představivost přijatelnější, než představa, že to, co základním způsobem určuje běh světa i jednotlivých lidských příběhů, se odehrálo v jednom velmi partikulárním příběhu zakončeném popravou. Je ovšem otázkou, co z novozákonního – a řekl bych: vůbec biblického – svědectví zbyde, uchýlíme-li se k této představě.

³⁴ Jen namátkou např.: Ježíšova podobenství O marnotratném synu (Lk 15,11–32), O farizeu a celníkovi (Lk 18,9–14), O nemilosrdném služebníkovi (Mt 18,23–35), perikopu O ženě hříšnici (J 8,1–11) a (deutero)pavlovskou výzvu: „odpouštějte si navzájem, jako Bůh v Kristu odpustil vám“ (Ef 4,32b).

A za všechny ocituji J. Weisse z jeho výkladu Podobenství o marnotratném synu (*Die Schriften des Neuen Testaments, Erster Band*, Göttingen 1907, 484): „Naše podobenství je tedy vsutku „evangelium“ v malém, avšak nikoli evangelium o Kristu nebo o kříži, nýbrž radostná zpráva o lásce nebeského Otce k jeho dítkám.“