

HOSPODIN USMRUJE I OŽIVUJE: PŮVOD MOTIVU A JEHO RELEVANCE PRO TEOLOGII STARÉHO ZÁKONA

Pavel Hejzlar

THE LORD BRINGS DEATH AND MAKES ALIVE: THE ORIGIN OF THE MOTIF AND ITS RELEVANCE FOR THE THEOLOGY OF THE OLD TESTAMENT: The motif, found in 1 Sam 2:6 and Deut 32:39 in a concise form, identifies the author also in a number of Old Testament narratives. The thought-structure, attested already in several Mesopotamian writings, proclaims two features of divine character – his omnipotence (inclusive his ability to cause harm) and kindness. The two are enacted upon human beings in subsequent stages. Hence, life prevails in the end. In this the author sees one of the threads of the Old Testament faith that gives the whole a very positive – even resurrection prone – look. At the same time the paradigm in question facilitates an accommodation of adverse features of reality under the umbrella of a monotheistic faith. The causation of evil is attributed to God, while letting the end result correspond to his goodness. In view of the morally loaded contexts of the formula (1 Sam 1–4 and Dt 32), the author challenges Walter Brueggemann's claim for Yahweh's ambiguity.

Formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“ (1 S 2,6) hlásá Hospodinovu svrchovanost i milosrdenství. Činí tak v charakteristickém pořadí obou členů výpovědi, v němž je sice negativita přisouzena Hospodinu, vzápětí však ustupuje jeho vlídnému příklonu k člověku. Oproti Dt 32,39, kde se setkáváme s téměř identickou formulací, nepřiřítá 1 S 1–2 Chaně vinu za zlo, jež ji postihlo.

Budeme se ptát, nakolik je schéma člověkem nevyprovokovaného „usmrcení“ a následného „oživení“ ve Starém zákoně přítomno, budeme hledat jeho paralely v jiné blízkovýchodní literatuře a sledovat, jak s ním ladí teze vybraných teologů Starého zákona.

Chanin chvalozpěv

1 S 2,1–10 je poetická pasáž vložená do narativního bloku. Podtrhuje hlavní myšlenku předchozího vyprávění (neplodná žena dostává syna v odpověď na modlitbu – v. 5b). Zároveň předjímá hlavní téma 1 a 2 Samuelovy, jímž je Hospodinův král (v. 10).¹ Tón Chanina chvalozpěvu je silně konfrontační, což je dáno jednak ozvukem Chaniny pře s Peninou (1 S 1,6–7 srov. 1 S 2,1b, 3a, 5b), jednak anticipací sporů o vyvoleného krále a jeho válek (1 S 2,10). Zasazením v 1 S 2,1–10 se motiv, který sledujeme, ocitá v bezprostřední blízkosti výroků o Hospodinově moci a svrchovanosti (nezáleží na lidských předpokladech nebo mínění, ale na tom, koho si Hospodin vyvolí) a příklonu k nuzným – k neplodné Chaně, která se však stává obrazem Izraele, ženy, v danou chvíli též bez syna, bez zastánce vůči Pelištejcům. Chana zprvu jásá nad tím, že Hospodin pozvedne její roh (1 S 2,1), ale uzavírá tím, že Hospodin zvedne roh svého pomazaného krále (1 S 2,10b).

Blízkovýchodní paralely

Mezopotámie

S představou destrukce a opětovného stvoření téhož se setkáváme v *Enúma eliš* IV., 20–30,² kde jde o kritéria, jež musí božstvo splňovat, aby byla uznána jeho vláda nad ostatními bohy či nad světem vůbec. Důkazem kompetence Marduka je schopnost zničit souhvězdí a znovu jej stvořit pouhým slovem. Tento důkaz síly jej legitimizuje jako krále pantheonu a je zárukou jeho vítězství nad Tiamat.

Právě takové měření sil mezi bohy, byť jen implicitní, nacházíme v bezprostřední blízkosti výroku „Hospodin usmrcuje i oživuje“ v 1 S 2,1–10. Chanina píseň je hymnem na Hospodinovu moc, která jej činí nesrovnatelným. Je „svatý“ – svou mocí vyčleněný z kolektivu božstev (1 S 2,2);

¹ Watts v 1 S 2,1–10 vidí první část „závorky“ tvořící rámec knih Samuelových spolu s Davidovou písní (2 S 22,1–51). „Chanina píseň vyhlíží založení teokratického království, jež Davidovo díkyvdání oslavuje jako hotovou věc.“ James W. Watts, *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOT Supplement Series 139, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992, s. 26.

² Jiří Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná: Mýty a legendy Babylónu*, Praha: Academia, 2010, s. 50.

jedině on je s to jak usmrtit, tak oživit, tj. je všemohoucí; pán života i smrti (1 S 2,6); je stvořitel světa (1 S 2,8b); je schopen ochránit ty, kdo se k němu hlásí (1 S 2,9–10); prosadit se proti němu je nemyslitelné; naopak on prosadí svou vůli ustanovením svého krále (1 S 2,9–10).

Prvenství ve výskytu konceptu legitimizace nejvyššího božstva destrukcí a následnou obnovou je třeba přiznat mýtu *Enúma eliš* na úkor starozákonních textů. Mardukův význam vzrostl v období amorejské I. dynastie (19.–16. stol. př. n. l.), do nějž spadá i vláda Chammurapiho. Fragmenty textu, jež jsou nám k dispozici, sice pocházejí teprve z období 750–300 př. n. l. Jisté však je, že epos byl od 8. stol. př. n. l. každoročně recitován při novoroční slavnosti *akitu* v Mardukově chrámu v Babylónu a čerpá z mnohem starších představ, z nichž některé sahají až do 2. poloviny 3. tisíciletí př. n. l.³

Další dva diskurzivní texty mezopotamské provenience jsou blízké Chanině chvalozpěvu tím, že svou pozornost zaměřují na jednotlivce. Jako *Nářek umírajícího* je označován fragment akkadského textu nalezeného v Ugaritu. Vznikl kolem roku 1300 př. n. l. Jeho grafická podoba, jazyk a styl však nasvědčují tomu, že se může jednat o kopii textu až z počátku 2. poloviny 2. tisíciletí př. n. l.

On mne srazil a (pak) se nade mnou smíloval...
 on mne rozdrtil a (pak) mne dal dohromady,
 on mne rozsypal a (pak) mne sesbíral,
 on mne odhodil a (pak) mne pozvedl.⁴

Akkadský text, nazvaný podle svých prvních slov *Chci chválit pána moudrosti*, byl nalezen v Aššurbanipalově knihovně v Ninive na tabulkách ze 7.–6. stol. př. n. l.:

Chci chválit pána moudrosti, boha (rozvážného),
 (jenž se) v noci (hněvá), (ve dne) odpouští,

³ Prosecký, *Slova do hlíny vepsaná*, s. 21–37.

⁴ Jiří Prosecký, *Prameny moudrosti: Mudroslovná literatura staré Mezopotámie*, Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 40.

Marduka, pána moudrosti (boha rozvážného)...
jehož hněv (vše) pustoší jak bouře, vichřice,
a jehož dech je dobrý jak větřík po ránu!
Jeho hněvu nelze čelit, jeho zloba je (jak) příval,
nitro jeho přátelsky je nakloněno, milosrdná jeho mysl...
Hroby se otvírají (jeho) hněvem,
svou milostí ze zkázy pozvedne padlého.⁵

Po tomto hymnickém úvodu se autor dostává ke konkrétním své situace a líčí, jak od něj Marduk odehnal ochranná božstva a vydal jej napospas intrikám lidských protivníků. Pohoršuje se nad tím, jaké to na světě vládnou poměry. Svým údělem je postaven naroveň tomu, kdo bohu neobětoval a opomíjel svátky. On se však pokládá za spravedlivého. Rozpor řeší poukazem na možnost rozdílných perspektiv: „Co někomu se líbí, je bohu nepřátelským činem... Kdo porozumí vůli nebeských bohů?“⁶ Závěr dochovaného textu je doxologií, jež vyzdvihuje oživující moc Marduka a jeho manželky Sarpánítu, a tím i jejich vyvýšenost nad ostatní božstva:

I uviděli (synové) babylónští, jak (Marduk) oživuje,
a všechny části (města) velebily (jeho) velké činy.
„Kdopak by řekl, že (ještě) uvidí slunce,
kdo by si pomyslel, že (ještě) ulicí půjde?
Kdo kromě Marduka ze smrti mohl ho oživit,
kterápak bohyně než Sarpánítu mohla mu darovat život?
Marduk i v hrobě oživit může,
Sarpánítu i ze zkázy zachránit umí!“⁷

V našich souvislostech je – vedle polaritý Božího jednání s člověkem – zajímavý i motiv překonání smrti. Oba prvky spolu souvisí. Doxologický ráz skladby zmíněnou polaritu jednoznačně vychyluje ve prospěch vysvobození ze smrti. Bůh sice dopouští zlo i na zbožného člověka, záhy však jeho úděl mění – vytrhuje jej ze smrti. Trpitel sice dosud není fakticky mrtvý, jako

⁵ Prosecký, *Prameny moudrosti*, s. 44–45.

⁶ Prosecký, *Prameny moudrosti*, s. 48.

⁷ Prosecký, *Prameny moudrosti*, s. 56–57.

těžce nemocný a společensky deklasovaný se však již za mrtvého pokládá. I v tomto ohledu nacházíme shodu s mluvou starozákonních žalmistů.⁸

Ačkoli se s motivem „usmrčení“ a následného „oživení“ setkáváme v sevržené formuli v diskurzivních textech starozákonních i mezopotamských, jeho přítomnost můžeme identifikovat také v řadě narativů. Na příkladu 1 S 1–2 jsme viděli, že Chanin chvalozpěv pouze činí explicitním motiv, který již byl přítomen ve vyprávění (1 S 1).

Kanaan

Motiv vtělený v příběhu nacházíme v ugaritských mýtech (cca 1400 př. n. l.). Hlavním tématem baalovského cyklu jsou zápasy mladší generace bohů o vládu nad světem. Elův syn, korunní princ Baal, se střetává s Mótem. Podléhá mu, avšak na pomoc mu přichází jeho družka Anat. Období Baalova zajetí v Mótově říši koresponduje suchá část roku, zatímco při Baalově vysvobození se příroda opět zazelená.⁹

Jakkoli se starozákonní podání vůči baalovskému náboženství ostře vymezuje, Baalovy epitety coby boha bouře, blesků a deště – spolu s obrazem božstva cestujícího na oblacích jako na voze – přecházejí ve Starém zákoně na Hospodina (1 Kr 18; Ž 18,7–15; Ž 68,33–34; Ž 104,3; Dn 7,13).

V našich souvislostech se jeví jako zvláště zajímavý motiv smrti a vzkříšení božstva. V této podobě byl sice pro izraelské náboženství nepřijatelný. Hospodin je stálý na způsob Ela, hlavy kenaanského panteonu, nicméně, jak poznamenává Jon D. Levenson, motiv smrti a vzkříšení si do židovských Písem přece jen našel cestu. Tím, kdo na stránkách Starého zákona zakouší smrt a vzkříšení, však není Hospodin, ale Izrael. Děje se tak v konkrétních událostech či dějinných epochách, čímž dochází k historizaci mýtu.¹⁰

⁸ O rozdílech v tom, co již platí za „smrt“ či „sestup do podsvětí“ v starozákonní či šfeji starověké blízkovýchodní literatuře a v dnešním západním povědomí viz Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band I, München: Chr. Kaiser, 1962, s. 400; Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life*, New Haven: Yale University Press, 2006, s. 37.

⁹ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, Praha: Vyšehrad, 2003, s. 77–156.

¹⁰ Levenson, *Resurrection*, s. 201–202.

Motiv smrti a vzkříšení, jak se s ním setkáváme v baalovském cyklu, si uchovává svou svébytnost ve srovnání s obdobným motivem v podání mezopotamských textů. Na rozdíl od Baala nepodléhá Marduk usmrcení a oživení, ale sám vystupuje v roli pána života i smrti. Tato role padla Hospodinu lépe než role labilního Baala.

Vedle baalovského cyklu jsou pro nás z ugaritských písemností relevantní vyprávění o Keretovi a Aqhatovi. Epos o Keretovi¹¹ vypráví o dvojitým vítězství nad smrtí – nejprve nad bezdětností krále Kereta, posléze nad jeho těžkou nemocí. Oba momenty nám připomínají starozákonní příběhy – zejména se nabízí srovnání s Jóbem, protože hned na začátku příběhu přichází Keret o všechny své potomky i manželku.

Dochovaná verze eposu prezentuje Keretovu ztrátu rodiny jako čistě lidskou tragédii, jejíž příčinu autor nehledá ve světě bohů ani v Keretově vině. Mezi příčinami úmrtí jsou sice vedle smrti při porodu, úmrtí na nemoc či ve válce jmenování i Rešef a Jám, domníváme se však, že spíše jen proto, že jmenování nižších, ale člověku potenciálně nebezpečných božstev neodmyslitelně patří ke koloritu kenaanských mýtů.

V Keretově údajném morálním selhání se snaží hledat důvod jeho ztrát teprve dodatečně jeho nástupce na trůně, což je však součástí jeho rétorické strategie, jejíž pomocí se snaží svůj nárok na trůn legitimizovat a nevrátit vládu zpět Keretovi, s jehož uzdravením nepočítal.

Hlava panteonu proti Keretovi žádné obvinění nevznáší. Naopak, El je mu přítelem. Jednak se Keretovi ve snu zjevuje, představuje se jako jeho Otec a poskytuje mu návod, jak si obléháním města Udum vymocí dceru tamního krále Churij za manželku. El se také účastní Keretovy svatební hostiny a posléze jej uzdravuje ze smrtelné nemoci, kterou na Kereta uvalila Ašera, protože jí nesplnil slib, jímž se zavázal během svého tažení k městu Udum.

Jednoznačně pozitivní prezentace Ela jako boha milostivého, vždy ochotného pomoci svému oblíbenému králi, však neumožňuje připsat mu nega-

¹¹ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, s. 173–208.

tivní jednání. Negativitu zde obstarává Ašera, v menší míře také Rešef a Jám, každopádně však entity, které ve světě operují samostatně.

Takové autonomii božských sil se Starý zákon brání – jednak jejich podřízením Hospodinu, který je sice nechá přicházet na své porady, ale ponechává si v nich poslední slovo, jednak negativitu přisuzuje samotnému Hospodinu – jak dokládá právě formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“.

Vysvobození z bezdětnosti i smrtelné nemoci je v Keretově příběhu dílem Ela, který demonstruje svou benevolenci a moc. Na nemoc, jíž Kereta postihla Ašera, totiž nikdo jiný nestačí. El se sedmkrát táže: „Kdo z bohů vypudí nemoc, vyžene chorobu?“ Jako refrén se vrací odpověď: „Není takového mezi bohy.“ Na absenci zachránce reaguje El tím, že vytvoří bohyni Šattiqat, která vstoupí do Keretova domu a přinutí smrt k ústupu: „Smrt je ten, kdo bude rozdrčen, Šattiqat je ta, kdo bude vítězem.“¹²

Epos o Keretovi je pro studium Starého zákona přínosný coby precedent vítězství nad smrtí v jejich různých podobách. K vítězství dochází z vůle nejvyššího boha Ela, který straní životu a svému oblíbenému králi.

Hlavním tématem eposu o Aqhatovi¹³ je bezdětnost zbožného Danela, již – na Baalovu přímluvu u Ela – zvrátí narození Aqhata. Toho však Danel vzápětí ztrácí, když mladík neprozřetelně urazí bohyni Anat. Ta zosnuje Aqhatovu úkladnou vraždu. Jeho tělesné pozůstatky najde Danel v útrokách supů a pohřbí je. Zadostiučiněním, k němuž příběh směřuje, by byla pomsta Aqhatovy smrti zabitím jeho vraha; pomsta, k níž se odhodlá Aqhatova sestra Pughat. Co se však stane s mrtvým Aqhatem? Zda Danel získá svého syna zpět, žel není známo, protože se závěrečná část eposu nedochovala.

Podle Levensona je však nepředstavitelné, aby Anatin hněv v konečném důsledku popřel Elovo milosrdenství vůči Danelovi. Má za to, že příběh směřuje ke vzkříšení Aqhata. Ten by sice mohl být nahrazen novým synem, podobně jako děti Kereta, Jóba či Noemi, avšak, podobně jako Izák, je synem zaslíbeným a jako takový nahraditelný není.¹⁴

¹² Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, s. 205.

¹³ Stehlík, *Ugaritské náboženské texty*, s. 208–242.

¹⁴ Levenson, *Resurrection*, s. 139–140.

Levenson si všímá přítomnosti motivu ztráty potomstva a jeho opětovného darování jak v eposu o Keretovi a pravděpodobně i o Aqhatovi, tak v starozákonní literatuře, počínaje knihou Genesis. Tam Adam s Evou ztrácejí oba syny. Jeden je zabit, druhý pro bratrovraždu ve vyhnanství. Bezdětnost je klíčovým motivem příběhů praotců. Týká se jak Abrahama se Sárrou, tak Hagar, která již vzdá veškerou naději ohledně toho, že by její syn Izmael mohl přežít, a přece je jí znovu darován. Jákob ztrácí syny, počínaje milovaným Josefem, aby se s nimi posléze shledal. Judovi dva synové umírají, avšak nakonec se mu z Támar narodí dvojčata. Uvedený vzorec se neomezuje na knihu Genesis, ale setkáváme se s ním v knize Rút, Jób nebo v 2. Královské, kde je na Elíšovu modlitbu nejprve darován syn neplodnému páru, umírá, ale je vzkříšen.¹⁵

Přítomnost motivu ve starozákonních narativech

Jedenáct starozákonních narativů dokládá silnou přítomnost sledovaného motivu:¹⁶

Obětování Izáka (Gn 22,1–19)

Josef (Gn 37,1–36)

Rút (Rt 1–4)

Neplodná Chana získává syna (1 S 1,1–28)

Elijáš křísí vdovina syna (1 Kr 17,17–24)

Elíša vzkřísí syna Šúnemanky (2 Kr 4,8–37)

Chizkijášova nemoc a uzdravení (2 Kr 20,1–11)

Ester (Est 1–10)

Jób (Jb 1–2)

Tři Judejci v ohnivé peci (Dn 3,1–30)

Daniel ve lví jámě (Dn 6,1–29)

¹⁵ Levenson, *Resurrection*, s. 133–134.

¹⁶ Pro exegetické doklady přítomnosti sledovaného motivu v uvedených textech odkazují čtenáře na svou disertaci „Hospodin usmrcuje i oživuje: Polarita Božího jednání s člověkem ve Starém zákoně“, Univerzita Karlova v Praze, Evangelická teologická fakulta, 2014.

Za „silnou“ pokládáme v těchto příbězích přítomnost sledovaného motivu proto, že tvoří páteř příběhu. Právě skutečnost, že Hospodin „oživuje“ toho, jež předtím „usmrtil“, představuje překvapivé rozuzlení zápletky. V uvedených narativích nacházíme motiv v čisté podobě. To jest, zahrnuje všechny tyto prvky: (a) usmrcení i oživení se týká téže osoby; (b) k usmrcení dochází v rámci Hospodinovy svrchovanosti – z lidské strany nezaviněně; (c) jde o život.

K těmto narativům můžeme dále připočíst velký příběh vzniku Izraele jako svobodného národa. Do egyptského otroctví jej zavedl Hospodin, který jej také posléze vysvobodil – k životu na nové úrovni. Egypt se v určitou chvíli stal Izraeli šeołem, vysvobození z něj vzkříšením.¹⁷

V řadě dalších starozákonních narativů nacházíme motiv v oslabené podobě. Krize v nich bývá zaviněna lidským selháním nebo se „usmrcení“ a „oživení“ netýká téže postavy: např. Noe a potopa (Gn 6,1 – 9,17) nebo Jonáš (Jon 1–4). Do této kategorie spadá také velký příběh exilu a návratu.

Přítomnost motivu v starozákonních diskurzivních textech: Iz 45,7 a Dt 32,39

Výrok „vytvářím světlo a tvořím tmu“ z Iz 45,7 se na první pohled formuli „Hospodin usmrcuje i oživuje“ nepodobá. Postrádá totiž následnost Hospodinovy negativní a vykupující akce. Místo toho staví světlo a temnotu vedle sebe.

Příbuznost mezi Iz 45,7 a na druhé straně 1S 2,6–4 a Dt 32,39 však vynikne, vezmeme-li do úvahy celou perikopu (Iz 44,24 – 45,13). V ní přichází formou slavnostního prohlášení opakovaně ke slovu Hospodinovo „já“, které se pomocí odkazů na své minulé činy (stvoření světa) a na svůj současný či zamýšlený čin (vyvolení Kýra coby vysvoboditele Izraele) domáhá uznání svého božského statutu.

Hospodinovy činy zjevují jeho svrchovanou moc, vedle níž není možné myslet další. V Iz 45,1–13 jde nakonec o totéž co v 1S 2,1–10 a Dt 32,1–43:

¹⁷ Levenson, *Resurrection*, s. 45.

Já jsem Hospodin a jiného už není, mimo mne žádného Boha není... Já vytvářím světlo a tvořím tmu... (Iz 45,5; 7a)

Nikdo není svatý mimo Hospodina, není nikoho krom tebe... Hospodin usmrcuje i obživuje... (1 S 2,2; 6a)

Nyní hleďte, jsem jedině já, jiný bůh vedle mne není, já usmrcuji i obživuji... (Dt 32,39)

Tvoření světla i temnoty v Iz 45,7 plní tutéž funkci co usmrcování a ožívání v 1 S 2,6–7 a Dt 32,39. Demonstruje Hospodinovu vládu nad pozitivními i negativními aspekty reality, a tudíž jeho všemohoucnost. Jediný rozdíl spočívá ve zrušení poslušnosti zla a dobra v Iz 45,7, jež jde patrně na vrub vlivu perského dualismu.¹⁸ Celkově však Izajáš počítá s tím, že Hospodin na Izrael nejprve přivedl zlo exilu (Iz 10,5–6), ale nyní zlo, jež sám dříve způsobil, ruší a působí vysvobození.

Texty v 1 S 2,6–7 a Dt 32,39 však nehlásají toliko Boží svrchovanost, ale i milosrdenství. Chanina píseň je doxologií. Dt 32,35–43 přináší vzdor všem temným hrozbám vůči Izraeli vposledu ujištění, že pomsta se bude týkat nikoli Izraele, ale jeho nepřátel. Dt 32 je výrazem schématu exil-návrat. Ohlašuje Izraeli dobrou budoucnost. Právě tak Iz 45,7 sice prohlašuje, že Hospodin působí i zlo, avšak hned následující verš přináší ujištění, že z nebes bude dštít spravedlnost a země vydá spásu. Hospodin je sice autorem temnoty i světla, pokud však jde o Izrael, nyní je na řadě světlo.

Relevance motivu pro teologii Starého zákona

Gerhard von Rad

Vědomím plurality teologií ve Starém zákoně von Rad předjímá postmodernu. Zůstává však pevně zakotven v historickém přístupu. Jednotícím prvkem všech tradičních celků Starého zákona je mu Boží slovo, které vzdoruje osifikaci a domestikaci. Jednotícím elementem tak podle něj není teologický koncept jako monoteismus nebo smlouva mezi Hospodinem a jeho lidem, ale pohyb vyvolaný čerstvým Božím slovem; pohyb, jehož

¹⁸ John D. W. Watts, *Isaiah 34–66*, Vol. 25, WBC, Word, Dallas, 1994, CD-Rom, sekce *Comment.*

výrazem jsou stále nové adaptace tradovaných látek na nové poměry; nová zpřítomnění Hospodinových spásných činů.¹⁹

Bezprostředněji se našeho tématu týkají příspěvky Georga Fohrera a Waltera Brueggemanna, protože ve středu jejich zájmu stojí napětí mezi protikladnými aspekty Hospodinova charakteru. Těmto protikladům dává vyniknout spíše synchronní uchopení starozákonních látek ve srovnání s von Radovým diachronním přístupem. Přesto má von Rad k našemu tématu co říci:

1. Dějinný zlom mezi starým a novým vidí ve světle prorockého zvěstování, zejména Deuteroizajášova, jako velmi hluboký. V těchto souvislostech mluví o „smrti“, po níž však přichází to nové a lepší:

Proroci vyhlášovali Hospodinův rozsudek smrti nad Izraelem. A co více, v té míře jak jejich poselství Izrael ještě více zatvrzovalo, přidali se vlastně na stranu popravčích. Avšak co bylo ve zvěstování proroků zcela nové a do té doby v Izraeli neslýchané, bylo to, že v samotné proklamaci soudu ohlašovali začátek nového vylití spásy.²⁰

I když se von Rad schématu „Hospodin usmrcuje i oživuje“ nedovolává, můžeme říci, že právě tímto způsobem nahlíží exil a návrat. Návrat však podle něj nemůže být pouhým návratem k tomu, co již Izraelci znali. Odkazy na dřívější Hospodinovy skutky – exodus, vyvolení Davida – exilní proroci používají jen jako odrazový můstek k ohlašování toho nového, v určitém smyslu bezprecedentního. Dokonce Izraelcům nařizují na dřívější věci zapomenout a cele se upínat k tomu, co Hospodin teprve učiní: „Nevzpomínejte na věci dřívější, o minulosti nepřemítejte. Hle, činím něco docela nového.“ (Iz 43,18–19a) Právě tímto veršem von Rad nadepisuje

¹⁹ Martin Prudký, *Starozákonní teologie v éře moderny: Retrospektiva při 100. výročí narození G. von Rada, Teologická reflexe* 2001/2, s. 101–124. Petr Sláma, *Nové teologie Starého zákona*, Praha: Vyšehrad, 2013, s. 192–210.

²⁰ Gerhard von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, Band I: *Die Theologie der geschichtlichen Überlieferungen Israels*, München: Chr. Kaiser, 1962, s. 81.

druhý svazek své *Teologie*, který pojednává, slovy Petra Slámy, „tradicí o budoucím“.²¹

2. Hospodinovy skutky, o nichž svědčí dějinná kréda (Dt 26,5–9; Joz 24,2–14), jsou veskrze pozitivní. Jedná se o Hospodinovy činy ve prospěch Izraele. Také to nové, co Izrael po tragickém zlomu ve svých dějinách očekává, jsou Hospodinovy spásné činy. Von Rad se tedy soustřeďuje takřka výlučně na Hospodinovu vlídnou tvář. Aspekty starozákonního svědectví, jež vypovídají o Hospodinově hněvu, zejména nevyprovokovaném, ustupují do pozadí. Zde je velký rozdíl mezi von Radem a Brueggemannem, který, jak bude patrné níže, se snaží z rozporu mezi Hospodinovým vlídným a nevlídným „já“ vytěžit teologický kapitál. Pro von Rada je Hospodin bez jakýchkoli pochybností Bohem spásy. Člověka sice trestá, ale záhy mu podává pomocnou ruku.

3. O Hospodinově temném aspektu ovšem von Rad ví. Po Lutherově způsobu mluví o Boží skrytosti. Hospodin se skrývá pod svým opakem, vystupuje jako nepřítel svých vlastních zaslíbení – například, když slíbeného Izáka žádá po Abrahamovi zpět.²²

4. Také když von Rad pojednává o Mojžíšovi v roli přímlyvce a vydědence ze zaslíbené země, Jeremjášovi, Jóbovi, žalmistech a Hospodinovu trpícím Služebníku, všímá si skutečnosti, že v jejich případě se jedná o utrpení nezaviněné – na rozdíl od exilu, který proroci kladou za vinu Izraeli. V Iz 52–53 pak nachází záblesk něčeho, co má Služebníku připadnout po smrti.²³

5. Von Radovu teologii charakterizuje dvojice „zaslíbení-naplnění“, která legitimizuje tradiční proces. Zaslíbení odkazuje k budoucímu naplnění, které je však vždy jen částečné. Proto zaslíbení vyžaduje nová přivlastnění v dalších generacích. Dvojice „zaslíbení-naplnění“ jistě není identická

²¹ Sláma, *Nové teologie*, s. 201.

²² Von Rad, *Theologie*, Band II, s. 386–391.

²³ Von Rad, *Theologie*, Band II, s. 390–391.

s párem „usmrcení a oživení“. Oba koncepty jsou si však blíže, než by se mohlo na první pohled zdát. Ve starozákonních příbězích bývá totiž zaslíbení záhy „pohřbeno“ okolnostmi, které jeho naplnění vylučují. Naplnění neplyne ze zaslíbení organicky, evolučním způsobem, ale zlomem, Božím zásahem. Naplnění Božího slibu je tak svého druhu vzkříšením. Zde však již domýšlíme von Radovo schéma, které je pozitivní do té míry, že pro usmrcování působené Hospodinem mnoho místa neponechává. Hospodinovy činy v dějinách, o nichž svědčí kréda, i skutky předpovídané exilními proroky, jsou činy ve prospěch Izraele. Dějiny jsou von Radovi jevištěm, na nichž se odehrává „oživování“ Izraele.

Georg Fohrer

Středem starozákonní víry jsou podle Fohrera dva komplexy představ: Boží panství a společenství mezi Bohem a lidmi. Tato dvojice sjednocuje rozmanitost starozákonních látek. Na lidské straně jí odpovídá bázeň a důvěra.²⁴

Při srovnání Fohrerem identifikovaného středu starozákonní víry s naším motivem můžeme konstatovat rámcovou shodu. Boží svrchovanost a destruktivní potenciál odpovídají prvnímu ohnisku Fohrerovy elipsy – Božímú panování. Svědectví o Hospodinu, který oživuje toho, jež předtím zdeptal, odpovídá druhému ohnisku. K bázni před Bohem se přidává nebo ji vytěšňuje důvěra. Všemohoucí Bůh, který disponuje ničivým potenciálem, je Bohem spásy – snad dokonce i něžnosti, protože není pouhou kosmickou silou, ale zajímá se o osud jednotlivého, bezbranného člověka, např. bezdětné ženy.

Tvoří-li Fohrerova dvojice opravdu střed starozákonních látek, nabývá i náš motiv na důležitosti, protože jej k tomuto středu lze snadno přiřadit. Zároveň je však motiv „Hospodin usmrcuje i oživuje“ jedinečnou variací Božího panování a společenství s Bohem, protože popisuje Boží jednání s člověkem ve dvou fázích, jejichž pořadí je nezaměnitelné.

²⁴ Georg Fohrer, *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin: De Gruyter, 1972, s. 98–109.

Walter Brueggemann

Ve svém pokusu o tematizaci svědectví Izraele o Hospodinu, dospívá Brueggemann k hlubokému rozporu, který nachází v samotném centru subjektu, o nějž ve starozákonním svědectví jde. Zmíněný rozpor však – místo toho, aby byl na závalu – pohání svědectví Izraele vpřed a činí víru Izraele jak zajímavou, tak matoucí.²⁵

Výmluvný výraz uvedeného rozporu spatřuje Brueggemann v Ex 34,6–7, kde je Hospodin představen jako milostivý i trestající. Podle Brueggemanna daný text neposkytuje interpretační klíč, pokud jde o to, v jakém vzájemném poměru stojí Hospodinova milosrdná a trestající tendence.

Ex 34,6–7 sice staví do popředí Hospodinovo milosrdenství, ale Nu 14,18–24 ukazuje, že Hospodin může zároveň odpustit i potrestat. S apelem na milostivého, shovívavého a nejvyšší milosrdného Boha se můžeme setkat i v Ž 86,5 a 15, tedy v nářku, který předpokládá, že se Hospodin jako nejvyšší milosrdný dosud neprojevil. Nahum se dokonce dovolává negativní části formule (Na 1,2–3). To vše jsou pro Brueggemanna signály toho, že příklon starozákonního svědectví k pozitivní části formule z Ex 34,6–7, jakkoli se zdá převažovat, nelze brát za samozřejmost. Věci mohou dopadnout i jinak a právě to je zdrojem napětí.²⁶

Izrael vyznává, že v Hospodinu se snoubí moc a loajalita nebo svrchovanost a solidarita.²⁷ Zde Brueggemann navazuje na Fohrera. Týž Bůh je zdrojem dobrodiní i zkázy. Možným řešením napětí mezi oběma póly by bylo akcentovat Hospodinovu vůli k milosrdenství a minimalizovat jeho ochotu působit zkázu nebo jeho destruktivní potenciál prohlásit za plně podřízený Hospodinově spravedlnosti, takže příčina každého projevu Božího hněvu by byla hledána v lidské svévoli.²⁸ Tato řešení však Brueggemann pokládá za nepřiměřená šíří starozákonního svědectví o Hospodinu. Podle něj i poté, co odečteme případy spravedlivého Božího hněvu, zůstanou

²⁵ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Minneapolis: Fortress, 1997, s. 268.

²⁶ Brueggemann, *Theology*, s. 272.

²⁷ Brueggemann, *Theology*, s. 143, 271.

²⁸ Brueggemann, *Theology*, s. 275.

neobjasněné případy a v Hospodinu přetrvává určitá ambivalentnost, cosi tajemného a děsivého.

V Hospodinu se tedy střetává jeho sebeúcta a náklonnost k Izraeli. Tyto dvě veličiny zpravidla přicházejí ke slovu ve dvou po sobě jdoucích fázích. Hospodin podvrací, ale následně buduje (Jr 31,28).²⁹ Výpovědi „Hospodin usmrcuje i oživuje“, jak zaznívá v 1S 2,6 a Dt 32,39, se autor věnuje na dvou místech. Jednak v souvislosti s chválou, jednak když mluví o Hospodinově svrchovanosti. První kontext se v Brueggemannově *Teologii* dostává ke slovu nejprve, protože podle něj Izrael podává svědectví o Hospodinu primárně oslavou jeho skutků, zpravidla vysvobození od nepřátel.³⁰ Do těchto souvislostí Chanina píseň skutečně dobře zapadá. Jak si Brueggemann dále všimá, oslavována je Hospodinova nesrovnatelnost.³¹

Ač tak Brueggemann explicitně nečiní, můžeme se formuli z Ex 34,6–7 pokusit uvést do vztahu s formulí z 1S 2,6. V tomto ohledu konstatujeme, že obě shodně vypovídají o Bohu, který má vlídnou i děsivou tvář. Jeho milosrdenství se sice v obou zdá převažovat, ale zároveň je zřejmé, že nemůže být pokládáno za samozřejmost.

Podle jakého klíče však Hospodin rozdělí své milosrdenství a přísné soudy? V 1S 2,1–10 jsou etické postoje aktérů tím, nač Hospodin reaguje. Každý si sám volí, jaký postoj zaujme vůči nuzným nebo vůči Hospodinovu pomazanému králi. Pak bychom očekávali, že Ex 34,6–7 analogicky identifikuje dvě skupiny aktérů, kteří se vůči Hospodinu staví různým způsobem, v důsledku čehož vůči nim Hospodin uplatní své milosrdenství, nebo přísnost. Místo toho však Brueggemann v Ex 34,6–7 nachází doklad Hospodinovy ambivalentnosti a nevypočitatelnosti.

Brueggemann nebere do úvahy možnost vykládat Ex 34,6–7 jako výpověď o dvou alternativách, z nichž si má člověk vybrat. Člověk volí buď Hospodinovu přízeň, žije-li v bázni před ním, nebo naopak jeho hněv. Toto čtení má v Písmu značnou oporu. Zejména se jako vodítko pro výklad Ex 34,6–7 nabízí Ex 20,5–6. Deuteronomistická teologie (Dt 28; 30,19),

²⁹ Brueggemann, *Theology*, s. 308.

³⁰ Brueggemann, *Theology*, s. 126.

³¹ Brueggemann, *Theology*, s. 206.

právě tak jako mudrosloví (Ž 1) nebo apokalyptika (Dn 12,2–3) počítají s možností volby mezi dvěma alternativami.

Závěr

Starý zákon přiznává prvenství Hospodinu, avšak činí tak za pomoci koncepčních nástrojů, jež mu poskytly mezopotamské vzory. Vyznání Hospodina, který člověka usmrcuje, ale vzápětí také oživuje, jak se s ním setkáváme v 1 S 2,6 a Dt 32,39, je součástí rétorické strategie, jejímž cílem je zdůraznit Hospodinovu nesrovnatelnost. Vzhledem k původu formule v prostředí kompetitivního polyteismu a komplexu představ, jež se na ni váží, se zprvu existence jiných bohů předpokládá i ve Starém zákoně. Později se však srovnání Hospodina s kýmkoli dalším stává jen hypotetickým. Na rétorickou otázku „Kdo je jako Hospodin?“ již každý zná odpověď. Zejména u Deuteroizajáše se „Hospodinův nárok na výlučné uctívání... mění v nárok jeho jednosti.“³²

Sledovaný motiv představuje jeden ze způsobů, jak integrovat tragično do monoteistické víry. K tomu je na stránkách Starého zákona nejvýraznější alternativou retribuční schéma, podle nějž dobré jednání Hospodin odměňuje a zlé trestá. Paradigma „Hospodin usmrcuje i oživuje“ vyvažuje retribuční schéma, které samo nepokrývá celou zkušenost věřícího (Kaz 8,14). Jeden model akcentuje lidskou vinu, druhý skrývá příčinu zla pod pláštěm Hospodinovy svrchovanosti. Je pozoruhodné, že deuteronomistické dějepravné dílo bylo s to zahrnout v sobě obojí.

Výrok o Bohu, který usmrcuje i oživuje, je od svých mezopotamských počátků tezí o vykupující dynamice, díky níž člověk přechází ze smrti do života. Svrchovaný Bůh sice může rozdílet zlo i dobro dle svého uvážení, do hry však vstupuje druhý aspekt jeho charakteru. Boží milosrdná stránka zajišťuje, že se jeho ničivý potenciál uplatní jen málo. Je spíše jen výstražným duněním hromu v dáli – pokud jde o bohabojné či kající (Ž 30,6).

Pro zlomyslnou Peninu a zlotřilé syny Élího však neplatí, že Hospodin oživuje. Právě tak se na jeho oživující moc nemohou odvolávat nepřátelé

³² Walter Gross a Karl-Josef Kuschel, *Bůh a zlo*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 42.

Izraele, o nichž je řeč v Dt 32. Z Boží přízně však není nikdo apriorně vyloučen. Lidé se vylučují sami postojem, jež zaujmou. Také vyhlazení Kenaanců Starý zákon zdůvodňuje jejich zvráceností (Gn 15,16; Dt 18,12). V 1 S 1–4 a Dt 32 je formule „Hospodin usmrcuje i oživuje“ součástí textu nabitého morálním hodnocením, což neumožňuje přisuzovat Hospodinu nevyočitatelnost, jak činí Brueggemann.

Motiv usmrčení a následného oživení ze strany nejvyššího Boha, přítomný explicitně v mezopotamských hymnech a v poněkud jiné podobě v kenaanských naratívech, našel ve Starém zákoně široké uplatnění. V řadě krátkých starozákonních příběhů jej vypravěč používá jako narativní osnovu. „Usmrčení“ představuje zápletku, jež má dojít rozuzlení. Čtenář je držen v napětí, protože soucítí s kladným hrdinou, jež bezdůvodně postihlo něco zlého (Josef, Rút, Chizkijáš). Rozuzlení a tím i čtenářův dojem ucelenosti příběhu je umožněn pozitivní teologií, díky níž existuje překvapivá možnost – „vzkříšení“, tj. satisfakce hrdiny; často ve formě uzdravení z těžké nemoci, daru potomstva či společenského vzestupu. Schéma si mezi autory Starého zákona získalo takovou oblibu, že je aplikovali také na dějinnou cestu Izraele (uvedení do Egypta a vysvobození z něj, exil a návrat).

Paradigma „Hospodin usmrcuje i oživuje“ shledáváme být plně v souladu s jinými aspekty starozákonního svědectví, které též vypovídají o Hospodinově moci a věrnosti, jež se nezastaví ani před šéolem (Ž 16,9–10; 49; 73,24; 139,8; Oz 13–14; Iz 24–27; Ez 37; Dn 12,2–3). Čtenář Starého zákona je vystaven kumulativnímu účinku těchto výpovědí, takže pro něj apoštolská zvěst o vzkříšení Ukřižovaného sice nepostrádá některé nové momenty, ale zároveň je plauzibilní na pozadí Písem (1K 15,4). Nepředjímá ji totiž jen ten či onen starozákonní verš, ale koresponduje s širšími myšlenkovými strukturami Starého zákona.