

Etika zaslíbení¹

Pavel Keřkovský

The ethics of the promise. The biblical writers/speakers create an ethical reflection with the help of the narrative genre, or in some cases the legislative, prophetic, hymnic, and wisdom genres. Let us give the working title of ethics of the promise to the critical thought of the writers/speakers of the book of Genesis. The promise is conceived of as God's communication to human beings (Gn 1) and thus to the whole of humankind, and as God's communication to Israel, a part of this whole (Gn 12). Human beings are seen as autonomous beings of dialogue (Gn 18), standing below the horizon of the promise (Gn 1; 12; 18 et al.). Dialogue and the promise give birth to the ethics of universal values, which are not defined simply by the context of a single polis, a single community. It is here that the idea of universal ethical values for the whole human race was born.

1. Předpoklady etiky zaslíbení

Bibličtí autoři/mluvčí vytvářejí etickou reflexi² pomocí narativního žánru, případně žánrem legislativním, prorockým, hymnickým a mudroslovným,³ některé žánry využívají literární figury paralelismu membrorum.⁴ Bible však nemá jeden etický systém, jako nemá jednu jedinou teolo-

¹Tato studie je výsledkem badatelské činnosti v rámci výzkumného záměru MSM 0021620802 – Hermeneutika křesťanské, zvláště české protestantské tradice v kulturních dějinách Evropy.

²BALABÁN, MILAN. *Hebrejské člověkosloví*. Praha: Herrmann a synové, 1996; BALABÁN, MILAN. *Hebrejské myšlení*. Praha: Herrmann a synové, 1993; FUCHS, ERIC. *Co dělá naše jednaní dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 87–107. Diskuse o „biblickém myšlení“ viz ČAPEK, FILIP. *Hebrejská Bible, její kánon a možnosti výkladu*. Jihlava: Mlýn, 2005, s. 11–29. BARR, JAMES. „Some Problems in the Search for a Pan-Biblical Theology.“ In *Biblische Theologie*, Münster: Lit Verlag, 2005, s. 31–42. CRÜSEMANN, FRANK. „Über die Schrift hinaus? Response auf James Barr.“ Tamtéž, s. 43–51. KEŘKOVSKÝ, PAVEL. „Důstojnost člověka a řeč biblické tradice v díle Boženy Komárkové.“ In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2, s. 187–205. JANOWSKI, BERND. „Člověk ve starověkém Izraeli“, In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2, s. 114–143.

³RICOEUR, PAUL. *Myslet a věřit*. Praha: Kalich, 2000, s. 180.

⁴RENDTORFF, ROLF. *Hebrejská bible a dějiny*, Praha, Vyšehrad 1996, s. 141–142.148; RAD, GERHARD VON. *Weisheit in Israel*. Neukirchener Verlag, 1982, s. 42–53. BERLIN, ADELE. *Lamentations*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2002, s. 2–7; zde též literatura; BERLIN, ADELE. *The Dynamics of Biblical Parallelism*. Bloomington: Indiana University Press, 1985. JANOWSKI, BERND. *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, s. 13–17.

gii. Budeme sledovat zejména kritické myšlení autorů/mluvčích knihy Genesis. Pracovně jejich promyšlená vyznání nazvěme etikou zaslíbení. Lze ji tak nazvat podle literární figury zaslíbení, protože autoři/mluvčí knihy Genesis intenzivně pracovali s tématem zaslíbení, nejen v podobenstvích, ale i v naracích a písních.

Teoretikové etických škol a směrů 20. století se většinou shodnou, že současná novověká společnost i filosofie jsou v krizi, a proto je vhodné jít k antickým kořenům a obnovit to, na co novověké myšlení zapomnělo.⁵ Následná inspirace knihou Genesis navazuje na výzvu těch myslitelů, kteří na počátku třetího tisíciletí navrhli jít za hranice řecké antiky. Konkrétně Eckart Otto zve do mezopotamského kulturního okruhu a navíc poukazuje na ovlivnění řeckých básníků pojetím spravedlnosti, které bylo obvyklé v mezopotamském kulturním okruhu.⁶

Zaslíbení je literárně koncipováno jako boží oslovení člověka. Vyprávěč spojuje zaslíbení s božím rozpomináním na člověka (Gn 18). Ten na oslovení odpovídá. Nejde o reagování, které je charakteristické pro chemické látky. Ty reagují podle zákonitostí, které jsou pevně dány specifickou atomovou strukturou každé látky. Literární útvary knihy Genesis nemají pevně danou „atomovou strukturu“, nejsou mýtem/rituálním scénářem, který vyžaduje po člověku vždy přesnou odpověď v podobě napodobování, přesného uskutečňování scénáře, u něhož se nesmí nic splést, natož se přeréknout, vynechat nějaké gesto. Literární útvar biblického vyprávění (mýtus, tj. narace) je spíše učením (tórou), než scénářem. Je nasměrováním, tj. poučením, které člověka vybízí k aktuální a samostatné odpovědi. Svědčí o tom vyprávění i písně prvních kapitol knihy Genesis. Svědectví vyučují specifickému pojetí autonomie. Člověk si uvědomuje závislost na dialogu s transcendencí a zároveň poznává svou vlastní důstojnost, i svou vlastní vinu. Dialog otevírá sféru odpovědného etického rozhodování, proto biblická svědectví o tomto dění lze označit za narativně etickou reflexi. Člověk je pochopen jako autonomně dialogická⁷ bytost (Gn 18), stojící pod horizontem zaslíbení (Gn 12 aj.). Protože je závislý na dialogu, není plně determinován sociálním prostředím, není pouhé zoon politikon.

⁵STRAUSS, LEO. *Obec a člověk*. Praha: OIKOYMENH, 2007, s. 9–18. (1964/1); MACINTYRE, ALASDAIR. *Ztráta ctnosti*. Praha: OIKOYMENH, 2004, (1981/1), s. 16n.

⁶OTTO, ECKART. „Gerechtigkeit in der orientalischen und okzidentalen Antike.“ In *Die Aktualität der Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes*. Berlin: Wichern-Verlag, s. 44–60. 61–64; zejm. s. 57–60. ROHLS, JAN. „Die Rückkehr der Tugend. Das griechische Erbe in der modernen Ethik.“ In *Die Aktualität der Antike. Das ethische Gedächtnis des Abendlandes*. Berlin: Wichern-Verlag, Beiheft 2002 zur BThZ.

⁷JANOWSKI, BERND. „Člověk ve starověkém Izraeli“, In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2, s. 122.

V knize Genesis nejde o předhistorii a historii, nýbrž o podobenství a příběhy, které narativním způsobem promyšlejí, tj. ve vyprávění zdůrazňují závažné životní momenty. Vyprávění se čtenáři stávají tórou – tj. učením.⁸ Zaslíbení a požehnání jsou osou této reflexe. Narativní etická reflexe nespala po staletí zakletá v biblickém textu, ale působila a inspirovala. Svědčí o tom středověká i novověká kázání, teologická díla, biblické dějepravy a některé typy katechetické literatury. Ti, kdo dávají přednost diskursivnímu způsobu vyjadřování, považují vyprávění za méně hodnotný způsob vyjadřování, popř. podobenství a metafory považují jen za estetické přívěšky filosofického diskursu.

Díky filosofickým studiím E. Lévinase,⁹ Th. de Boera,¹⁰ P. Ricoeura¹¹ se situace zásadně změnila. Narace byla rehabilitována. Podobně i píseň, mudroslovná sentence, metafora, podobenství, popř. paralelismus membrorum mají kognitivní povahu.

2. Biblické teologické školy

Koncept etiky zaslíbení předpokládá, že bible – včetně Starého zákona – je teologický útvar. Vedle deuteronomistické teologické školy¹² máme počítat ještě s dalšími. T. W. Mann¹³ prokazuje, že kniha Genesis je promyšleně strukturované teologické dílo. Podobně Slavomil Daněk doložil o starozákonních tradentech, že se teologicky vyrovnávají s motivy a naukami jiných náboženství.¹⁴ Podobně učitelé raného mudrosloví – zřejmě v perském období¹⁵ – dovedně využili literární techniku paralelismu mem-

⁸MISKOTTE, K. H. *Wenn die Götter schweigen*. München 1963, s. 231–248.

⁹LÉVINAS, EMMANUEL. *Etika a nekonečno*. Praha: ISE, 1994, s. 56–73.

¹⁰BOER, THEO DE. *Bůh filosofů a Bůh Pascalův*. Benešov: Eman, 2003, s. 18–19; 140–141; 173–189.

¹¹RICOEUR, PAUL. *Figuring the Sacred*. Minneapolis: Fortress Press, 1995, 145–165; 171–173; 181–199.

¹²RENDTORFF, ROLF, (1996), tamtéž, s. 202. Petr Pokorný nepřiznává autorům ještě plný kritický odstup (Hermeneutika, s. 68 a 74). Jinak Slavomil Daněk „Verbum a fakta Starého Zákona“, In M. Bič, *Vybrané studie*, Praha, Kalich 1977). Viz též BERLIN, ADELE. *Poetics and interpretation of biblical narrative*. Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns, 1994.

¹³MANN, THOMAS. „All the Families of the Earth: The Theological Unity of Genesis.“ *Interpretation*, 1991/45, s. 341–53.

¹⁴DANĚK, SLAVOMIL C. „Verbum a fakta Starého Zákona.“ In *Vybrané studie*. Praha: Kalich, 1977; s. 39–40. Milan Mrázek v Nástinu religionistiky (s. 247) připomíná Daňkův výrok, že teologie se rodí likvidací mýtu/rituálu a vzniká mýtus/vyprávění, teologicky zpracovaná tradice.

¹⁵SMITH-CHRISTOPHER, DANIEL L. *A biblical theology of exile*, Minneapolis, Fortress Press, 2002, s. 166–168 (nerozlišuje na rané a spekulativní mudrosloví). WESTERMANN,

brorum.¹⁶ Sentencím raného mudrosloví (Př 10–22,16 a 25–29) přiznává kognitivní funkci teolog Thomas Krüger.¹⁷ Ten navazuje na Gerharda von Rada, na analýzy lidské zkušenosti u Edmunda Husserla a na psychology U. M. Staudingera a P. B. Baltese.¹⁸ Podobně Janowski¹⁹ zkoumá starozákonní antropologické motivy v poetické řeči žalmů. Je proto zřejmé, že mnohé starozákonní texty lze považovat za teologickou reflexi.

3. Učení

Autoři/mluvčí často kriticky zpracovali texty, motivy a sentence, učební texty,²⁰ soupisy pozemských skutečností a sbírky zákonů jiných kultur a dali jim svébytný tvar, popř. vytvořili zcela nová podobenství. Jiní zase v mistrné zkratce převyprávěli dějinné příběhy a vtiskli jim určitý zvěstný záměr. Bibličtí vypravěči prokázali podobnou intelektuální pracovitost jako někteří řečtí učitelé moudrosti a filosofové. Bibličtí autoři využili jiných žánrů řeči a typů metafor než řečtí filosofové, proto nabízejí jiný pohled na přírodu i člověka a samozřejmě i „na Boha“.

Některá biblická vyprávění zjevně vykazují stopy transformace cizích náboženských mýtů. Některá vyprávění jsou sepsána jako aitiologická vysvětlení názvu určitého místa. Některá na základě tradovaných vzpomínek vysvětlují příběhem určité problémy života. Podobenství a mnohé příběhy teoreticky vysvětlují nedostatky určité instituce. Některé naznačují, jak má fungovat právo (Gn 26). Argumentují narativním způsobem. Na prvním místě se neřešila historicita. Daleko důležitější byl pro autory problém, že některé mezilidské vztahy mají být takto řešeny. Jistě nepsali příběhy proto, aby z nich někdo později vypreparoval historické jádro. Vyučovali, psali tóru. Proto narativními argumenty vysvětlovali význam božího rozpominání na člověka (Gn 18, Ž 8). Z téhož důvodu vznikla nová vyprávění,

CLAUS. *Wurzeln der Weisheit, die ältesten Sprüche Izraels und anderer Völker*. Vandenhoeck & Ruprecht in Göttingen, 1990.

¹⁶BALDERMANN, INGO. *Die Bibel – Buch des Lernens. Grundzüge biblischer Didaktik*. Göttingen, 1980.

¹⁷KRÜGER, THOMAS, „Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch. Überlegungen im Anschluss an Gerhard von Rad.“ In CLINES, J. A./LICHTENBERGER, H./MUELLER, H. P., *Weisheit in Israel. Das Alte Testament und die Kultur der Moderne anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*, Heidelberg, 18.–21. Oktober 2001. Münster – Hamburg – London: Lit Verlag, 2003, s. 53–66.

¹⁸KRÜGER, THOMAS, tamtéž, s. 64–66.

¹⁹JANOWSKI, BERND. *Konfliktgespräche mit Gott. Eine Anthropologie der Psalmen*. Vluyn: Neukirchener Verlag, 2003, s. 13–17.

²⁰RUDOLPH, KURT. Weisheit. In *Theologische Realenzyklopädie*, Band XXXV, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2003, s. 481.

nová podobenství (Gn 11,1–9; aj.). Podobenství mají vysvětlit, co je podle vypravěče záměrem – a tedy i zaslíbením Boha Izraele. Máme před sebou naučení, tóru. V žádném případě nejde o mýty/rituální scénáře,²¹ které vyžadují ztotožnění a zpřítomnění illa tempore a božských gest. Horizontem není hledisko „illo tempore“, nýbrž zaslíbení toho, co se ještě nestalo nebo kritika určitého jevu: Gn 11,1–9 nebo Gn 6,1–4. Biblické mýty (mýtus znamená původně vyprávění) vyučují. Jde o výtvary, které vykazují kritický odstup od náboženských představ a náboženských mýtů/rituálů jiných náboženství. Často dané problémy hodnotí jako lidské, etické projevy. Převážnou většinu biblických textů bychom měli považovat za vyučující texty, proto lze hovořit o narativní etické reflexi.

Biblické mudrosloví, jako každé jiné mudrosloví, koření v ústní tradici přísloví, tedy mimo oblast kultu. To neznamená, že by kněží nemohli zpracovat přísloví do svých literárních textů náboženských či magických, jak o tom svědčí například egyptské náboženství. I v tomto případě je zřejmé, že všechny biblické texty nejsou přetransformováním původně kultických látek. Příklad přísloví žila a žijí dodnes svébytným životem vedle kultu. Jednotlivá přísloví komentují jevy profánního života. Vtipně vystihují některé situace či vlastnosti člověka, včetně šamana. Nejsou však nějakým krátkým mýtickým scénářem – týkají se profánních záležitostí. Jde o etické a noetické problémy.²² Vedle světa náboženských mýtů musíme počítat již v paleolitu s profánní intelektuální sférou, která se mimo jiné vyjadřuje pomocí přísloví. Toto zjištění má pro genezi etické reflexe jistou závažnost, protože náboženské archetypy nemusí být prvotní vrstvou lidského vědomí či dokonce nevědomí.

4. Proklamativní náboženství

Jako příslušníci určitého typu náboženství jsme zvyklí, že pro život víry jednotlivce i společenství má nesmírný význam mluvené a později zapsané slovo, význam přímo fundační.²³ Fenomén slova je zásadně důležitý jen

²¹ MRÁZEK, MILAN. *Genesis 1–11*. Praha: SR ČCE, 1989, s. 50.

²² WESTERMANN, CLAUS. 1990, s. 151–177. (Westermann analyzuje přísloví a mudrosloví Izraele, ale také přísloví jiných národů, zejm. některých afrických kmenů. Příklad přísloví jsou stejně univerzálním jevem, tak jako náboženské představy – mudrosloví je až další stádium.)

²³ ASSMANN, JAN. *Kultura a paměť*. Praha: Prostor, 2001, 84–113.

pro proklamativní náboženství.²⁴ Na důležitost proklamativních náboženství pro postsekulární společnost upozorňuje J. Habermas.²⁵

Mezi proklamativní náboženství řadí filosof Paul Ricoeur nejen židovství, ale též křesťanství a islám. Rozlišováním na náboženství proklamativní a hierofanická polemizuje Ricoeur s religionistou a dlouholetým kolegou M. Eliadem. Ten byl přesvědčen, že je nutné se vrátit k hierofanickým náboženstvím, která zjevují posvátno skrze děje přírodní a kultické, rituálně-extatické i snové příběhy našeho nevědomí. U proklamativních náboženství připomíná Ricoeur zásadní roli písemně fixovaných narací, hymnů či sentencí. Tyto texty byly po staletí přepracovávány, zasazovány do nového kontextu, pomocí nich se vedla diskuse s náboženskou tradicí domácí i cizozemskou. Proto lze s převážnou většinou biblických textů pracovat jako s literárními texty vyznavačského charakteru,²⁶ velmi podobně jako s texty filosofickými. Jde o vyznání, lidskou odpověď na boží výzvu. Biblické texty „nespadly z nebe“. Mají také své autory/mluvčí.

Podstatná část biblické řeči vykazuje rysy racionality, která je formována právní racionalitou. Vedle čistě legislativní řeči najdeme v kánonu i teologickou řeč (vyprávění, písně, sentence), která využívá některých právních termínů a právních úkonů při popisu některých mezilidských vztahů a společenských problémů.²⁷ Autoři/mluvčí využili některých právních termínů (vykoupení, dluh, synovství, prvorozenství, smlouva, vykupitel) pro své zvěstování. Kromě toho využívají antropomorfní metaforiku, aby popsali boží jednání s lidmi. Rozvíjejí tak „proklamativní“ rys izraelského náboženství. Řeč biblických autorů/mluvčích vykazuje racionalitu, která je odlišná od matematické, ale nepochybně o racionalitu jde. Je velmi výhodná k vystižení dějinného charakteru člověka. Je také vhodná k vyučování, zvěstování, ale též k bohoslužebnému chválení, jak dokládá řeč žalmů, popř. některé prorocké písně.

5. Slovo jako komunikativní médium

Navíc již starověcí učitelé věděli o hranicích a mezích svého vlastního vyjadřování. Věděli, že láska boží není plně vyjádřitelná teologickou řečí, ra-

²⁴RICOEUR, PAUL. 1995, s. 48–67.

²⁵HABERMAS, JÜRGEN. „Víra a vědění,“ in *Budoucnost lidské přirozenosti*, Praha 2003, s. 121–123.

²⁶SOUČEK, J. B. „Ježíšova slova z kříže“, in P. Pokorný, *Hermeneutika*, s. 439–455.

²⁷KOMÁRKOVÁ, BOŽENA. *Přirozené právo a křesťanství. Sekularizovaný svět a evangelium*. Doplněk 1992 (1993), s. 22–24. KEŘKOVSKÝ, PAVEL. „Důstojnost člověka a řeč biblické reflexe v díle Boženy Komárkové“, *Teologická Reflexe* 2/2005, s. 187–205.

cionalitou naší řeči, a přesto o ní máme vydávat svědectví – to připomínají autoři literárně zpracovaného mudrosloví, žalmů a vyprávění, hovoří-li o rozpomínání nebo o boží bázni.

Ricoeurovo docenění závažnosti narativní reflexe nám dovoluje tvrdit, že rozdíl mezi náboženstvími hierofanickými a proklamativními naznačil již biblický vypravěč. Ve vyprávění o Eliášovi na hoře Oreb vypravěč narativně potvrdil, že slovo je nejdůležitějším médiem boží komunikace s člověkem – „hlas jemný, tichý“.²⁸ Oproti tomu vypravěč odmítá přírodní jevy jako prostředky boží působnosti. Neuznává přírodní síly za směřodátne pro život víry, ač pro jiná náboženství byly pramenem zjevení – hierofanií. Pro čtenáře je zdůrazněno, že Eliáš slyší zvěst, a s určitou zvěstí je také poslán zpět mezi lidi.

V mudroslovných vyprávěních²⁹ pozorujeme, že vypravěč je kritický ke snům a vizím (viděním). Je v podstatě stejně rezervovaný jako byl prorok k médiu slova. Slovo, sen i vidění jsou již pro starověké svědky záležitosti ambivalentní. To naznačují příběhy Josefovy.

6. Magie

Lidské slovo je výsostně ambivalentním nástrojem, který může být využít i zneužit. Zneužití se děje mocenským rozkazem nebo magií. Magie provází jako stín každé náboženství³⁰ a projevuje se ve dvou podobách – v intelektuální³¹ i funkcionální.

Magie jako přímý nástroj ovlivňování (funkcionální využití magie) je vábivou skutečností i pro dnešního člověka. Mágové věří, že magické síly mohou působit i beze slov. Takovou silou jsou vybaveny všechny ochranné prostředky (amulety, apotropaické předměty). Podobně může člověk přebírat sílu od stromů, kamenů a dalších předmětů – tento druh religiozity je dnes oblíbený a sociologové upozorňují, že důvěra v tyto prostředky stoupá.³² I kuchyňské předměty lze využít magickým způsobem, lze je využít při zaklínání, tedy při využívání transcendentních sil bezprostředním

²⁸ 1Kr 19,1–18.

²⁹ Gn 39–50.

³⁰ MRÁZEK, MILAN. „Základní náboženské jevy.“ In HELLER, JAN/MRÁZEK, MILAN. *Nástin religionistiky*. Praha: Kalich 1988, s. 230; 241; 263; 277; 308–310. MEYER, MARVIN/MIRECKI PAUL. *Ancient magic and ritual power*. Brill Academic Publishers, Inc. Boston, Leiden, 2001 – zde literatura.

³¹ RICKS, S. D. „The Magician as Outsider in the Hebrew Bible and the New Testament.“ In MEYER, M./MIRECKI, P. *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston, Leiden, 2001, s. 131–143.

³² NEŠPOR, ZDENĚK, R. „Opium notně vyčichlé?“ *Soudobé dějiny*, 2–3/2007, s. 269–304.

způsobem, což je dnes nabízeno jako obzvláště dobrý prostředek pro sekularismem prý vysušeného člověka.³³

To již překračujeme do druhé sféry působnosti magie, prostřednictvím slova, vysloveného v souvislosti nějakého bytí velmi krátkého rituálu. Tento druh magie má v oblasti slova několik nástrojů: kletbu, prokletí, přísahu. Slovo může být zneužito a stát se nástrojem magického působení.

Modelově je magické zneužití slova v biblickém kánonu odmítnuto ve vyprávění o Balámovi.³⁴ Vypravěč vyhlašuje, že běžná nábožensko/magická praktika, tzv. kletba, nepůsobí na Izrael. Vyprávěním je naznačena neúčinnost kletby, pohanský věštec nakonec místo kletby Izraeli žehná. Vyprávění vyučuje o zbytečnosti kleteb, proklínání.

Překonáním magických intelektuálních návyků získali autoři/mluvčí porozumění pro významotvornou rovinu slova. Usilují o vyslovení smysluplného slova, které se stává učením, naučením, směrovkou, výzvou – tj. tórou. Učení vyzývá k rozhodnutí a některým vypravěčům se jeví jako jediný legitimní přístup ke slovu. Dle Jana Hellera překonání magie a magických intelektuálních návyků je příspěvkem Izraele do obecného dějinného zlomu, který on sám popisuje jako etizaci náboženství,³⁵ v návaznosti na Jaspersovu teorii axiální doby.³⁶

Legitimním náboženským prožitkem se stává slovo: dialogická reflexe, tj. dialog s Hospodinem. Proto bibličtí vypravěči označují Hospodina za toho, kdo si nepřeje magické užití slova: „Jak mám zatratit, když Bůh nezatrácuje? Jak mám zaklínat, když Hospodin nezaklíná?“³⁷ Proti magickému zneužití slova se obrací Desatero – nesmíme manipulovat s Hospodinem (3. přikázání) ani nemáme usilovat o magické zničení lidí a majetku (10. přikázání), pro sociální smír slouží soud a svědectví, nikoliv ordál a magie (9. přikázání).

³³TESAŘ, FILIP. „Sraz hlavu mé spoluženě. Kniha o magii bengálských žen a o přímočarém vnímání nadpřirozena.“ *A2 Kulturní týdeník* 31/2007, s. 23. Odkazuje na knihu Ó matko Lakšmí, dej mi dar! Magické obřady bengálských žen. Praha: DharmaGaia, 2007.

³⁴popř. též ve vyprávění Nu 21, 1–20 – had Ohnivec.

³⁵HELLER, JAN/MRÁZEK, MILAN, 1988, s. 160–164.

³⁶HELLER, JAN/MRÁZEK, MILAN, 1988, s. 160–164.

³⁷Nu 23,8 – viz SCHÜLE, ANDREA. *Izraels Sohn – Jahwes Prophet*. Lit Verlag Münster – Hamburg – Berlin – London, s. 225.

7. Hledání významu slov překonává magii

Narativní popis magických praktik izraelských protagonistů je v bibli samozřejmě velmi častá záležitost (Áron, Mojžíš, Eliáš aj.).³⁸ Je však zřejmé, že biblická vyprávění nevyučují magii, neučí zařikávacím formulím. Vyprávění vysvětlují, že Hospodin sice nevyučuje magickým praktikám, ale dovede i magii využít ve svůj prospěch. Náboženští funkcionáři a mágové z jiných náboženských společenství nemají něco navíc oproti Izraeli. Také Abra(ha)movi je zaslíbena ochrana proti magickým praktikám jiných náboženských společenství (Gn 12,2–3). Další velmi významnou vrstvu, která odmítá určité magické praktiky zcela jednoznačně, nacházíme v Dt 18,9–14. Tyto zákazy mají chránit před ovlivňováním a devastováním života svého i druhých. Římské právo jde ještě dál, protože činí některé magické praktiky trestnými.³⁹ Odmítavý přístup k magii na dlouhou dobu převládl, a je zřejmé, že v mnohých případech je odmítnutí magických praktik oprávněné.

Díky Frazerově návaznosti na Platóna⁴⁰ byla magie ve 20. století pochopena jako něco primitivního a po intelektuální stránce méněcenného. Novější bádání⁴¹ o magii odmítá rozlišovat mezi magií a náboženstvím. Badatelé docenují intelektuální návyky magického myšlení, méně se zajímají o sociální dopad magických praktik. Příliš je nezajímá problém zneužití magie, důležitý je fenomenologický popis.

Z etického hlediska nelze pominout, k čemu magické texty slouží. To není nevědecko-moralistický přístup. Podobně jako se filosof ptá po důsledcích magických praktik, tak také etik se ptá po důsledcích náboženské či filosofické nauky. Takové rozlišení činily již některé starověké kultury. Nedůvěřivý přístup k magii koření v určitém pojetí humanity i v cestách, jak jí dosáhnout, to vidíme již v biblickém kánonu.

Pro etickou reflexi je magie nepotřebná. Přínosné jsou naopak texty filosofické a náboženské, které využívají racionální řeči, určitých literárních figur a počítají s významem slova. Rozdíl mezi magickými formullemi, a narativními či poetickými a mudroslovními literárními figurami, včetně pa-

³⁸JEFFERS, ANN. „Magic From Before the Dawn of Time: Understanding Magic in the Old Testament: A Shift in Paradigm (Deuteronomy 18:9–14 and Beyond)“. In *A Kind of Magic*. MICHAEL LABAHN and BERT JAN LIETAERT PEERBOLTE. London, New York, 2007. 123–132.

³⁹SKŘEJPEK, MICHAL. *Ius et religio. Právo a náboženství ve starověkém Římě*. Praha: Vydavatelství 999, 1999, s. 271.

⁴⁰JEFFERS, ANN. In MICHAEL LABAHN and BERT JAN LIETAERT PEERBOLTE. 2007, s. 124–125.

⁴¹RICKS, S. D. „The Magician as Outsider in the Hebrew Bible and the New Testament.“ In MEYER, M./MIRECKI, P. *Ancient Magic and Ritual Power*. Boston, Leiden, 2001, s. 131–143.

ralemismu membrorum, bychom neměli pomíjet, právě kvůli genezi etické reflexe. Protože autoři/mluvčí překonávají magické pojetí slova a spoléhají na argumentativní složku komunikace. Konkrétně to v etice může znamenat, že vina může být odpuštěna, protože vina není prokletí nebo osudová síla, které by nás měly uhranout nebo nutně zničit.

Biblické literární texty vyzývají k soustavnému spoléhání na smysl a význam slov. Proto se v tomto prostředí nepřehlédnutelně vynořuje nový sociální vztah učitel – žák. Vztah je zvláštní v tom, že žák si svobodně určuje, který učitel ho má učit. Sám žák pak hledá, nalézá a určuje význam učitelových slov, navzdory veškeré úctě ke svému učiteli. Žák není magnetofonový pásek. Učení ho nevede k přesnému opakování, nýbrž k rozvažování. Slovo je řečeno v určitý čas a do určitého kontextu. Proto se stává výzvou k etické reflexi a k morálnímu jednání. Magický přístup ke slovu o nic takového neusiluje. Proto má smysl rozlišovat mezi magií a náboženskou, popř. filosofickou reflexí, obě posledně jmenované mají podobné pole působnosti.

Bibličtí vypravěči spoléhají na hledání významu slov posluchačem, když vysvětlují, že vinu lze odpustit (Gn 4,1–16). Podobně i bájně předvěko/mýtické bytosti (Gn 6) přestávají být směrodatné. Závažnou dimenzí lidské reflexe se stává v Genesi **zaslíbení**, které člověku nabízí porozumění dějinnému údělu (Gn 1; 9; 12 aj.). Písně jsou lidským výtvozem a magicky nevábí.⁴² Významem slov promlouvají, a na posluchači je, zda na poselství odpoví. Takové písne se stávají rodnou řečí rodícího se lidství, pokud bychom chtěli velmi radikálně přetvořit Heideggerovo rozpoznání o závažnosti poetické řeči.

8. Dějinnost

Abychom pochopili biblické pojetí dějinnosti člověka a příběhu Izraele, je dobré se nejprve seznámit s kritickými poznámkami religionistů. M. Eliade tvrdí, že „Hebrejci byli první, kdo odhalili význam dějin jako epifanie Boha.“⁴³ Připomíná schéma, které je uvozeno zaslíbením Hospodina, že vysvobodí Izrael z područí cizích vládců, dochází k osvobození a rozvoji svobodného života Izraele, k vychladnutí vřelého vztahu k Hospodinu a k novému upadnutí do poroby. Zde se tedy nabízí určité schéma

⁴²Gn 4,23–24 posměch pro zaslíbení a odpuštění – falzifikace zaslíbení a naděje, taková písne nemá nic společného s božským zpěvem, darem z nebes – Sirény aj. – naopak tvůrcem hudby a písni je člověk: Lámech a Júbal: Gn 4.

⁴³ELIADE, MIRCEA. *Dějiny náboženského myšlení, I.* Praha: OIKOYMENH, 1995, s. 331.

a zřejmě i určitá teologie dějin Izraele.⁴⁴ Všechny dějinné prohry vypravěči vstřebávají a zapracovávají do své kolektivní paměti. Dějinná prohra získává smysl pro vypravěče jako forma zaslouženého trestu, který sesílá Hospodin kvůli odpadnutí Izraele od smlouvy – tak vzniká struktura „svatých dějin“,⁴⁵ jde prý o negativní theofanii – hněv boha Jahve.⁴⁶ Eliade byl inspirován refrémem nářků knihy Soudců. Je přesvědčen, že schéma „svatých dějin“ je směrodatné pro chápání celého příběhu Izraele, proto mluví o tragickém „dějinném koloběhu Izraele“: odpadnutí od Hospodina, vysvobození, návrat lidu k Hospodinu, a nový úpadek – a tak stále dokola. Eliade kritizuje starověké tvůrce i jejich novověké interprety za přecenění dějin a profána.

Je otázkou, zda Eliade formuluje problém správně. Je tomu skutečně tak, že všichni bibličtí autoři/mluvčí participovali na tragickém schématu dějin? Někteří vypravěči, např. knihy Genesis, naopak vidí dějiny nikoli jako opakující se schéma, ale jako příběh, v němž se sice po generace setkáváme s podobnými problémy, ale dějiny jsou spíše polem působnosti lidí, kteří stojí pod zaslíbením naděje, nikoli zmaru a věčného koloběhu a zároveň již mají k dispozici některé elementární civilizační pomůcky jako je právo (Gn 26 aj.). Bůh nabízí svým zaslíbením požehnání, kladné zhodnocení lidskému jednání na této zemi, ale je na člověku, aby dějiny vytvářel. Spíše lze říci, že Bůh člověku nabízí úkol, který má nadějně dějinný horizont, a záleží na člověku, zda tento horizont přijme.

Že do lidských dějinných příběhů Hospodin také nějak zasahuje, že může podle proroka Izajáše ovlivnit i pohana Kýra, který nebyl jeho vědomým vyznavačem, že Hospodin může působit skrze kohokoli, to je zřejmé – proroci si to dovedou představit. A je možné, že věřící vezmou vážně některé výnosy těchto panovníků, ale jisté to není. Bůh není všemohoucí a jeho zvláštní moc „všemohoucnost“ se neprojevuje manipulací. Podobně to vyznává Jeremjáš. Hospodin není lokálně vázán na Jeruzalém, může působit, kde chce – i v zajetí, a na koho chce – i na Nebukadnesara. Prorok není Hospodinovým služebníkem na věčné časy, nemá patent na boží vůli. Navíc pro proroky je představitelné, že pohané přijmou výzvu k pokání lépe než tzv. „vyvolení“. Autor knihy Jonáš si to dovede představit. Také v knize Genesis Bůh není představen jako režisér nebo vševědoucí, který vše řídí a ví, jak to dopadne. Nevědoucnost boží (Gn 18) není urážkou

⁴⁴ELIADE, MIRCEA. *Mýtus o věčném návratu*, Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 69, s. 70n.

⁴⁵ELIADE, MIRCEA. 1995, s. 166.

⁴⁶ELIADE, MIRCEA. 1995, s. 331.

jeho majestátu, ale logický důsledek, že člověk má Bohem respektovanou „dialogickou autonomii“ a má možnost se rozhodnout.

Neměli bychom obviňovat všechny starověké tvůrce dějinného pohledu na příběh Izraele z vytváření tragických nacionalizujících schémat a přecenění profaneity. V knize Genesis je cizí král podán jako spravedlivější než Abraham. Také vyvolený/povolaný zůstává ambivalentním člověkem. Nestává se nebetným vzorem. Pozemskost člověka je ambivalentní, protože člověk žije v akčním rádiu zalíbení/požehnání a zároveň je respektován jako samostatný smluvní partner.

Při rozvíjení hebrejského pojetí ambivalentní pozemskosti nemusíme tedy vycházet z úvah myslitelů, kteří se opírají buď o pozitivistické schéma spirálovitého vzestupu, nebo zase naopak obdivují schéma cyklického návratu téhož. Je samozřejmě možné některá taková schémata vypreparovat, včetně všeobecně rozšířeného antického schématu stálého úpadku od doby božského počátku přes věk zlatý, stříbrný až po ten náš stojící na hliněných nohou – tak o tom do jisté míry píše kniha Daniel. Vedle těchto schémat je ovšem také možné uznat, že Starý zákon nemá jednu obecnou teologii nebo dokonce jedno dějinné schéma, ať cykličnosti nebo snad pokrokovosti, kombinované primitivní providenční ideologií.

Již ve starověku si prorok Jeremjáš dovedl představit, že není zapotřebí být v zajetí illa tempore a kultem si zpřítomňovat staré děje, že je naopak nutné očekávat nové záchranné činy, že boží zaslíbení otevírají budoucnost. Proto máme vyjádřit svou vděčnost novou kultickou formou: „Hle přicházejí dny, je výrok Hospodinův, kdy se už nebude říkat: ‚Jakože živ je Hospodin, který vyvedl syny Izraele z egyptské země; nýbrž: ‚Jakože živ je Hospodin, který vyvedl a přivedl potomstvo domu Izraelova ze severní země a ze všech zemí, kam je rozehnal.‘ Usadí se ve své zemi.“ (Jr 23,7–8) V biblickém kánonu se tedy setkáváme s několika různými přístupy k dějinným příběhům („dějinám“). Konkrétně teologie biblických zaslíbení jde proti logice, která by se chtěla opírat o rituální schémata illa tempore a tak potvrzovat vypreparovaná schémata knih výpravných. Jeremjáš a další po-
čítají s Hospodinovými novými činy.⁴⁷

Není tedy nutné se opírat o některé argumenty historicko/kritické školy. Je možné použít pro interpretaci teologických výpovědí biblického kánonu těch kategorií, které jsou vlastní danému textu – tak jako když pracujeme

⁴⁷Diferencovaněji než Mircea Eliade se na problém dějin, židovství a křesťanství dívá Jan Sokol, *Čas a rytmus*, Praha: OIKOYMENH 2004, s. 63–72 (snaha o uchování vlastní minulosti, zaslíbení a budoucnost – zajištění smlouvou, naplnění času Kristovým příchodem, eschatologické myšlenky spojené s problémem smyslu dějin, příslib konečného vysvobození).

s filosofickými texty. To platí zcela evidentně o promyšleně komponované starozákonní knize Genesis.⁴⁸

9. Kniha Genesis a dějinnost člověka

Thomas W. Mann v navázání na C. Westermanna⁴⁹ odhaluje dějinný rozměr lidství pomocí literární figury božího zaslíbení a figury rodopisů. Zaslíbení odkazuje k budoucnosti. Odvrací od náboženského ztotožnění a zpřítomňování božských hrdinů illa tempore (Gn 6,1–4). Pomocí literární figury rodopisu je vypravěčem připomenuto dějinné naplňování toho, co bylo zaslíbeno. V další generaci je novým vyslovením zaslíbení naznačen horizont směřování příběhu. Dle Manna se obě literární figury stávají literárními spojnicemi, které skloubily různorodé látky knihy Genesis do smysluplného celku (Gn 1,28; 9,6–7; 12,2–3; ... 50,24).

Fyzikální čas, odměřovaný sluncem a hvězdami (Gn 1), je sice stále nezbytným kontextem lidského příběhu (Gn 9), důležitější se však začíná stávat strukturování času pomocí generací, čas získává personálně dějinný rozměr. Literární figura „rodopisů“ potvrzuje dějinný rozměr „imago dei“.

Zaslíbení vyslovená pro „imago dei“ (Gn 1,27–28) nejsou pojata jako výpověď o ontologické kvalitě člověka „před pádem“. Člověk získává úkol, má být „obrazem božím“ (1,27) právě svou činností (1,28). „Imago dei“ není danost, nýbrž úkol. Vypravěč u zaslíbení využívá rozvinutým způsobem literární techniky paralelismu membrorum, pomocí ní vyslovil antropologickou vizi. Druhý verš vždy novým způsobem dokresluje výpověď verše prvního. Úkol dostává docela konkrétní tvar. Funkce imago se bude projevovat v činnostech: plodit, množit, naplňovat, podmaňovat zemi a pano- vat nad mořskými silami (Gn 1,28). Další úkol „imago dei“ definuje píseň (Gn 9,6–7) a jeden rodopisný výčet (Gn 5,1–2). Zaslíbením, vysloveným na počátku (Gn 1,27–28), se otevírá dějinný horizont,⁵⁰ který je „imagu dei“ potvrzen rodopisným výčtem (Gn 5,1–2), tj. zaslíbení se naplňuje v pozemském žití. Další rodopisy potvrzují pokračující naplňování zaslíbení.

⁴⁸WESTERMANN, CLAUS. 1990, s. 9–11. Westermann je přesvědčen o duchovní spřízněnosti některých textů – spojují je podle jeho mínění podobné sociálně/kulturní souřadnice – opouští teorii J, E, P atd. a hledá podobné sociálně/kulturní souřadnice raného mudrosloví, Gn 1–11, Dt-Iz, aj.

⁴⁹MANN, THOMAS. „All the Families of the Earth: The Theological Unity of Genesis“. *Interpretation*, 45, s. 341–353. WESTERMANN, CLAUS. *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*. Göttingen, 1985. CAHILL, LISA SOWLE, „Creation and Ethics“. In *The Oxford Handbook of Theological ethics*, ed. MEILAENDER, G. and VERPEHOWSKI, W. Oxford 2005, s. 7–24.

⁵⁰RAD, GERHARDT VON. „Die biblische Schöpfungsgeschichte“. In *Gottes wirken in Israel*. Neukirchener Verlag 1974, s. 109.

Proto lze říci, že příběh lidského rodu získává dějinný rozměr. Proto slyšíme další vyslovená zaslíbení jednotlivým generacím (Abraham, Izák, Jákob atd. tj. Gn 12,2–3 atd.). Jde o nabídku dějinného života, uvnitř určitého společenství, s vědomím, že Izrael je součást lidstva jako pars pro toto,⁵¹ a proto je pověřen zvláštním úkolem služby (Gn 12,2–3). Takový úkol je možné přijmout nebo odmítnout. Úkol se naplňuje zde na zemi – v etické i liturgické rovině. O tom svědčí příběhy knihy Genesis, a též mnohé další.

10. Etika zaslíbení

Zaslíbení, spojené s požehnáním, je vysloveno v okamžiku, který je v knize Genesis pochopen jako okamžik uzavírání smlouvy⁵² a může být popsán také jako skutečnost bázně/víry bez rituálního kontextu. Mudroslovní učitelé považovali bázeň za počátek moudrosti a komunikace s Bohem.⁵³ Bázeň/víra se může i nemusí odehrát v kontextu obětního obřadu (Gn 15). V každém případě jde o okamžik uvědomění si smluvního partnerství: člověk zaslechne zaslíbení a reflektuje ho. Zaslíbení je fakt, který přichází odjinud než z člověka samotného.

Jak zareaguje člověk na smluvně pochopené zaslíbení? Abraham nejprve uposlechne, ale později jedná způsobem, který nenavědčuje, že by se spoléhal na boží zaslíbení. V cizí zemi jedná, jakoby zaslíbení neplatilo, jakoby Hospodin měl skutečně jen místně omezenou působnost. Bojí se o svůj život. Taktizuje. Ruší svůj vztah se Sárrou. Selhává v tom nejintimnějším vztahu právě ve chvíli nouze, ohrožení. Abraham putuje do ciziny, protože byl v zemi hlad, proto putuje a stává se právně nezajištěným cizincem (Gn 12,10–20). Nezvládá poutnický charakter existence.

Boží zaslíbení má rysy permanentního zájmu Hospodina o člověka, proto Abraham uslyší zalíbení znovu, i po svém selhání. Zaslíbení je Hospodinem „obnovováno“. Provází nás a my se k němu svou vírou připojujeme: proto je Abrahamova víra považována za spravedlivou (Gn 15), tj. za správnou zbožnost, navzdory selháním. Alespoň v některých částech Starého zákona je spravedlnost pochopena jako dvojjediná záležitost:

⁵¹PRUDKÝ, MARTIN. *Zvláštní lid Boží, křesťané a židé*. Brno: CDK, 2000, s. 11–19.

⁵²Gn 15 je klasickým příkladem onoho děje, který je popisován pomocí teologické řeči práva/zákona jako proces uzavření smlouvy. Struktura uzavírání naznačuje, že fakt smlouvy musíme předpokládat i tam, kde Hospodin „jen“ promlouvá a vyslovuje zaslíbení. Tak je tomu i na jiných místech knihy Genesis s Abrahamem Izákem i Jákobem. Podobně je prospěšné pochopit Gn 12,2–3 jako okamžik fakticky uzavírané smlouvy – právě díky onomu zaslíbení.

⁵³Gn 3,10; Př; Jób.

správný vztah k Bohu a správný vztah k lidem. Etika zaslíbení počítá s dialektickým vztahem: božím zaslíbením a lidskou odpovědí.

V kánonu se ovšem setkáváme také s dialogem autorů/mluvčích navzájem. Některé biblické texty již reagují na jiné biblické texty a stáváme se svědky svébytné diskuse uvnitř biblického kánonu.⁵⁴ Někteří novověcí badatelé proto hovoří o biblicko-teologické rozpravě uvnitř biblického kánonu.⁵⁵ Úvahy o časové posloupnosti, dějinném horizontu, popř. rozhodujícím časovém okamžiku – to vše nalezneme také v izraelském mudrosloví.⁵⁶

11. Normy

Normy a ideální hodnoty pro etické jednání nejsou dány předem, je pouze zaslíben směr cesty, určitá práva, tj. zaslíbení a nic víc.⁵⁷ To je naznačeno literární formou zaslíbení a naracemi.

Kvalita vztahů mezi lidmi je definována úkolem být „imagem dei“ (v Gn třikrát), nepřeceňovat vlastní sociální projekty (Gn 11), důvěřovat etice zaslíbení (Gn 12, 2–3), tak člověk získá „velké jméno“, o které nakonec přece šlo právě sociálním inženýrům starověku (Gn 11,4). Společenství smlouvy dostane to, co se marně snaží vytvořit sociální inženýři; jejich úsilí je iluzorní aktivita, která je sebezničující a musí být „rozptýlena“.

Biblická vyznání⁵⁸ naznačují kvalitu norem, kterými se bude člověk řídit. Kvalita je naznačena zaslíbením, které člověk slyší v osobně prožívaném okamžiku bázně/víry. Ten je charakteristický svou „dialogickou strukturou“. Díky zaslíbení získává etické myšlení dějinný rozměr a deontologický charakter. Normy nejsou zakotveny v přirozeném/kosmickém řádu, popř. v ctnostech, odpovídajících řádu polis.

⁵⁴ RICH, ARTHUR. *Etika hospodářství, Svazek I, Theologická perspektiva*. Praha: ISE, 1994, s. 213–217. Naopak John Barton je přesvědčen, že právě pomocí aristotelských kategorií se přiblížíme starověkému textu a nalezneme jeho etický rozměr: BARTON, JOHN. *Starý zákon a etika*. Jihlava: Mlýn, 2006, s. 19–23.

⁵⁵ PRUDKÝ, MARTIN. Hospodin „Bůh milostivý“ a Izrael lid „z boží milosti“. In *Milost podle Písem*, uspořádali KARFÍKOVÁ, LENKA/MRÁZEK, JIŘÍ. Jihlava: Mlýn, 2004, s. 1–50, s. 1.

⁵⁶ RAD, GERHARDT VON. *Weisheit in Israel*. Neukirchener Verlag, 1982, s. 182–189.

⁵⁷ Nejde o kasuistické výčty, ale pouze o zaslíbení, tak jako Desatero není kasuistický výčet, ale výzva, naučení, směrovka i zaslíbení – tedy tóra.

⁵⁸ VERNANT, JEAN-PIERRE. *Vesmír, bohové, lidé*. Paseka 2001. Jeho docenění řeckých mýtů můžeme vztáhnout i na biblické, cituje ROUBAUD, J. *Poésie, Memoire, Lecture*, Paris – Tübingen 1998. s. 10: „Nejsou to pouze příběhy. Obsahují pokladnici myšlenek, jazykových forem a kosmogonických představ, morálních naučení atd.“

Vztah ke stvoření je definován jinak. Úkol je určen pro všechny lidi. Zaslíbení učí, že člověk má vládnout (Gn 1,26–28, podobně Ž 8). Také narativním způsobem (Gn 2) je znovu vysloven požadavek, že člověk má všechno stvoření pojmenovat, tzn. má pastýřsky ovládat stvoření pomocí vědění a poznatků, techniky a vědy.

12. Kategorie dobra a zla

Dobré a zlé je formulováno narativním způsobem v Gn 4,1–16. Dobré je to, co podporuje život (viz též Dt 30,15n). Zlé je to, co život devastuje.⁵⁹ Dobro zde ještě není pojato jako metafyzická mravní veličina. Také stvoření, nebe a země nejsou charakterizovány jako kosmický řád hodnot. Stvoření je označeno za dobré (Gn 1). Vypravěč je přesvědčen, že v očích Hospodinových je stvoření něčemu uzpůsobené, je dobré pro..., je funkční.⁶⁰ Je schopné vykonat to, co má budoucnost, tj. např. země vydává rostliny a plody atd. Země není ničivým principem. Podobně tělo není negativním principem, ani vězením duše. Nebeská klenba není označena za dobrou, funkční (Gn 1,8), protože nebe samo o sobě není schopné ze sebe vydat něco životodárného (zřejmě polemika s božskou dignitou nebe – sídlo mýtických bohů). Hvězdy a světla (slunce a měsíc byla božstva v jiných náboženstvích) jsou dobré pro určování času, proto jsou označeny za dobré, funkční (Gn 1,18), pro určování morálních hodnot tedy nemají význam – v tomto smyslu nejsou „kosmickým řádem“ hodnot.

13. Základní potřeby

Jestliže etika odpovídá na základní potřeby člověka (potřeba bezpečí, vzájemnosti a identity),⁶¹ pak etika zaslíbení je postavena také na základních potřebách. Je pravděpodobné, že starověký člověk se v základních potřebách neliší od moderního či středověkého člověka. Lišíme se pouze jinak formulovanými odpověďmi na základní potřeby. Odpovědi jsou formulovány kulturním prostředím té které doby. Mravní pokrok ke stále větší dokonalosti člověka zřejmě neexistuje. Kategorie pokroku – perfekce – v etice zřejmě nemá smysl. Každá generace začíná znovu a formuluje problémy řečí své doby. Nestali jsme se většími mistry ve schopnosti empa-

⁵⁹JANOWSKI, BERND. „Člověk ve starověkém Izraeli“, In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2, s. 133.

⁶⁰WESTERMANN, CLAUS. *Genesis*. Band I/1, Neukirchener Verlag, 1983, s. 228–229 (funkcionální význam, dobré pro ...).

⁶¹FUCHS, ERIC. *Co dělá naše jednání dobrým?* Jihlava: Mlýn, 2003, s. 13–17.19.79.168 aj.

tie či solidarity. Moderní člověk neumí milovat intenzivněji než starověký. Novověká Lucie nemiluje více než alžbětinská Julie či starověká Thisbé. Mění se slovník, nikoli intenzita prožitku či účinnosti pomoci. Etika zaslíbení tedy není zastaralá svou strukturou, je pouze formulována jinými metaforami, jinými výrazovými prostředky, než jsme dnes zvyklí. Potřeba identity je vyjádřena metaforou „velkého jména“ – učiním velké tvé jméno. Potřeba bezpečí je vyjádřena slovy: „Požehnám těm, kdo žehnají tobě, proklejí ty, kdo ti zlořečí.“ Potřeba vzájemnosti se skrývá za výrokem: „požehnám ti, staň se požehnáním, v tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země“ (Gn 12,2–3).

14. Úloha Izraele

Narativní reflexe se stává impulsem k etické reflexi. Díky zaslíbení jedinec objevuje jedinečnost svého povolání, ať žije kdekoli. Uvědomuje si dějinnost svou i celého lidského rodu, a zároveň odpovídá na zaslíbení. Hledá pravé slovo, přiměřené pravému času. Hledá pravé jednání, přiměřené dějinnému kontextu. Není proto plně determinován společenskými podmínkami, nýbrž je nasměrován božím zaslíbením k vytváření společenských podmínek. Jedinec je jistě tvor společenský, konstelativní,⁶² tj. neobejde se bez mezilidských vztahů. Narace však učí, že člověk je víc než zoon politikon, není poddán autoritě odvěkých zákonů nebo polis (Sokrates). Zaslíbením je vyzván vytvářet nové, pokud ony dosavadní nejsou spravedlivé. Dogmaticky to definuje podobně apoštol Pavel: Jsme děti boží, žijeme dia-logickou existenci, proto voláme „Abba!“ (Ř 8,12–17).

Vypravěče netrápí problém přirozenosti, přirozeného zákona, stvořitel-ských řádů společnosti. Některé kultury operují s „přirozeně“ trojstupňovou strukturou společnosti, tj. s přirozeným řádem světa. Některé kultury se bez této hierarchické trojstupňovosti obejdou.⁶³ Biblický vypravěč nabízí teologický pohled dobře vypracovaný (bázeň/víra a zaslíbení), proto nevyvozuje etické hodnoty z kosmického řádu. Má vyhraněný pohled na

⁶²JANOWSKI, BERND. „Člověk ve starověkém Izraeli“, In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2, s. 130–135.

⁶³DUMÉZIL, GEORGES. *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha: OIKOYMENH, 1997, s. 21n, 78n, 85n. Dumézil ovšem egyptské, sumerské, akkadské, foinické, biblické, konfuciánské, taoistické texty považuje v tomto ohledu za méně promyšlené a vyzdvihuje indoevropský typ myšlení, kam mu spadají texty brahmánské, indo-iránské, skythské, chetitské, keltské a pozděně egyptské – již ovlivněné indoevropskými nájezdníky, iónské – včetně trojstupňového modelu Platónova.

náboženství, na instituci soudu, království, práva. Vypráví a vyučuje. Nejde mu o vypsání starých pověstí izraelských, nýbrž vyučuje.

15. Resumé

Vypravěč nás učí, že pro Hospodina jsou všichni lidé stejně kvalitní (imago Dei 1,27–28; 5,6; 9,7). V určitou chvíli (Gn 12,2–3) si povolává určité jedince a zaslíbením jim nabízí požehnání, které má universální dosah pro všechny. Hospodin není místně vázán. Je s Josefem i v Egyptě, a to i ve vězení. Ctitelé jiného boha (Boha Nejvyššího), ačkoli nejsou abrahamovského rodu (Melchisedech), jsou respektováni (Gn 14,17–24). Zde tkví zárodek náboženské tolerance. Podobně je ve Skutcích apoštolských zdůvodněna tolerance jinak nábožensky smýšlejících příběhem o apoštolech a učiteli Gamalielovi (Sk 5,17–42).

Vyprávění nedefinují zákony dějin, ale napomáhají k vytvoření povědomí dějinnosti a kolektivní paměti. Generace (5,1; atd.) naznačují dějinný rozměr lidství, naplňování zaslíbení příběhem Izraele. „Velké dějinné postavy“ a „hnuti“ mohou být naopak příklady devastace a nesmyslnosti lidského jednání i dějin samotných (Lámech, Babylonská věž).

Diasporní model, tj. rozptýlení do celého světa, je záchranou před totalitou. I v cizí zemi Abraham nakonec získává odpovědnost a důstojnost, tj. získá veliké jméno, právě to, co bylo odepřeno stavitelům babylonské věže.

Kult (chválení, uctívání) je lidskou odpovědí (Gn 4,26), není předepsána jedna nebeská liturgie, ale osobní bázeň/víru má možnost prožívat již Pozemšťan (Adam – Gn 3,10), každý člověk. Bázeň/víra má osobní rozměr (Gn 15,6). Náboženství je ovšem ambivalentní, proto jsou „boží synové“ nazváni potraty,⁶⁴ nevčasně narozenými. Nejsou směřodaté postavy illa tempore (Gn 6,1–4). Kultické zpřítomňování jejich činů je zbytečné, nevčasné.

Člověk je pojat v jedinečné podobě muže a ženy. Lidská identita je zakotvena v rozpoznání, že naše důstojnost je dotvářena respektem k druhému, jehož důstojnost nesmí být narušena.⁶⁵

Pohlavní odlišnost muže a ženy je dar a proto nemusí být zdrojem frustrací, záleží na člověku, jak s ní naloží. Sexualita člověka není zahrnuta

⁶⁴HELLER, JAN/PRUDKÝ, MARTIN. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*. Kostelní Vydří, 2006, s. 44.

⁶⁵O využití této tradice v pozdější židovské teologii doby helénistické a středověké (Maimonides aj.) – viz MÜLLER KLAUS. *Tora für die Völker*, Berlin 1998. K právní tradici anglosaské viz L. VOJÁČEK/K. SCHELLE, *Právní dějiny 2*, Brno: Doplněk 1999, s. 263.

do věcí augustinovsky nečistých, je kulturou něhy, která je sblížíje (Gn 2, 24–25) – zde není zdůvodněna počítím.

Právo (Gn 12,10–20; Gn 18,16–33) a smluvně zaštitěné vztahy (Gn 26, 15–25) jsou životní pomocí, nikoli spásou. Zákony zde nejsou proto, aby-
chom se je naučili obcházet. Interpretační klíč a přístup k právu v knize
Genesis není určen výčtem pravidel, zákazů,⁶⁶ spíše je vysloveno obecné
varovné zaslíbení (Gn 9,6–7), které navazuje na nauku o čistém a nečistém
(Gn 9,1–5).

Soud a právo (sezení v bráně města) mají ve společnosti své místo. Právo podle vypravěče není nadiktováno Bohem. Jde o profánní právo, které je platné pro obyvatele města, popř. země, kteří zde žijí. Nejde o jed-
notné právo pro všechny nebo o přirozené právo. Jde o právo domluvené
lidmi. Hospodin může být jeho garantem, a posuzovatelem. Právo i kult
(Jr 7,21–23) jsou lidskou odpovědí, proto jsou Hospodinem posuzovány,
tj. některé rituály si podle proroků Hospodin vůbec nepřál.

Co je dobré a zlé, to naznačují narace pomocí literární formy zaslíbení,
vyprávěním o naplňování zaslíbeného. Člověk osobně poznává, co je jeho
úkolem, a co vede či nevede k životu. Principem individuálního růstu jed-
notlivce se stává rozpoznání osobní viny a přijetí odpuštění (Kain, Juda).
Narativní etická reflexe je pojata deontologicky. Chození s Hospodinem –
tj. jednání, etická rovina života je uskutečňována v kontextu společenství
(problém práva, smlouvy mezi jednotlivci) a v kontextu dialogu s Hospi-
dinem (zaslíbení, člověk se stává důstojným partnerem smlouvy).

Oslovený člověk není pochopen jako navždy posvěcený ke zbožnému
životu, není vybaven přirozenými či jinými ctnostmi, není vyučen moud-
rosti, která by ho ochránila před klopýtnutím. Slyší pouze zaslíbení, z nějž
zaznívá boží očekávání, ale není k ničemu přinucen. Proto Abra(ha)m
jedná věrně i zle (Gn 12,10–20). Abra(ha)m někdy jedná nespravedlivě
a naopak vladař Egypta jedná spravedlivěji než Abra(ha)m. Podobně chy-
bujícím způsobem jedná i Izák.

16. Závěrečná poznámka

Žalm 8 připomíná, že Boží rozpomínání vzbuzuje v člověku otázky.⁶⁷ Člo-
věk se počíná divit, že je obdarován slávou a důstojností. Každému jsou

⁶⁶ V knize Genesis se nevyskytují typická kasuistická pravidla; setkáváme se s nimi v jiných
biblických knihách.

⁶⁷ JANOWSKI, BERND. „Člověk ve starověkém Izraeli“, In *Teologická reflexe*, XI. 2005/2,
s. 122–123.

nabídnuty úkoly přímo panovnické. Lidství je úkol, nikoli danost. Hymnickou reflexí je privilegován celý lidský rod, protože boží jméno je vznešené po celé zemi (Ž 8,2.10 aj.).

Podobný universální pathos zaznívá z raného mudrosloví, druhého Iza-jáše, Jonáše, Jeremjáše a některých dalších. Kniha Genesis není singulárním hlasem v biblickém kánonu. Ježíš navazuje vysláním učedníků do celého světa. To pochopil Štěpán a další kolem něj, přidali se antiochenští, na chvíli Barnabáš, natrvalo Pavel a další – přijmeme-li optiku vidění autora Skutků apoštolských – Lukáše.