

Kobenhavn 1946. W. Bieder: Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi, Zürich 1949.

9 Na uved. místě 122.

10 V komentáři ve sbírce Prophezei, str. 80n.

11 W. S.: Reich Gottes und menschliche Existenz nach der Bergpredigt, v sešitu "Königsherrschaft Christi", München 1957.

12 Tak i Ed. Schweizer k tomuto místu.

## PŘIKÁZÁNÍ LÁSKY

### Kapitola z novozákonné etiky

Petr Pokorný

Dvojí přikázání lásky je příznačné pro Ježíše (Mk 12,30n parr) a pro celou nejstarší křesťanskou tradici (Ga 5,14; Ř 13,9; Jk 2,8; Tom. evg. log. 25; Didaché 1,2; 2,7), i když se s jeho obdobami setkáme i v jiných náboženských oblastech<sup>1</sup>. Víme-li, že Ježíš vystupoval také jako učitel zákona<sup>2</sup>, musíme předpokládat, že dvojí přikázání lásky bylo nejen shrnutím smyslu Mojžíšova zákona (tomu nasvědčuje kontext v Mk 12,28 a Mt 22,36)<sup>3</sup> či přímo Desatera, ale že tím naznačil nový způsob výkladu Zákona vůbec, jeho novou aktualizací, odlišnou vědomě od farizejského přístupu. Farizeové zákon kazuisticky rozpracovali pro jednotlivé nové situace života Božího lidu jako menšiny, která od nástupu helénismu vstoupila do civilizace městského typu a žila v částečném rozptylení mezi pohány. Ježíšovy antitéze z kázání na hoře (Mt 5,21-48), jeho výroky proti farizeům (Mt 23,1-36 par)<sup>4</sup> a konečně i skutečnost, že dvojí přikázání lásky je v Mk 12,34 spojeno s jeho základní zvěsti o království božím, to všechno naznačuje, že v něm máme co činit s Ježíšovým základním vyjádřením boží vůle.

Že tomu tak je, potvrzuje i souvislost zvěsti o království božím s výzvou k milování nepřítele (srv. Rím 12,14-21 s 13,8-10). Ta je zřejmě výkladem toho, co všechno znamená milovat bližního. V rámci samostatné antitéze, která popírá (ve Starém zákoně nedoložený) příkaz nenávisti k nepříteli. (snad narážka na esejské příkazy dle 1QS I,3n.10n aj.) se

s výzvou k milování nepřátele setkáváme v kázání na hoře. V Lukášově evangeliu, které podává jádro kázání na hoře v podobě bližší původnímu uspořádání ve sbírce Ježíšových výroků (Q)<sup>5</sup>, navazují výroky o lásce k nepříteli již téměř bezprostředně na Ježíšova blahoslavenství. Pokusil jsem se již dříve doložit, že toto spojení není náhodné<sup>6</sup> a proto teď některé body své argumentace jen stručně připomenu: Blahoslavenství i slova o chudých (ti jsou blahoslověni v Lk 6,20 nn) byla často spojována s hrozbou božího soudu proti nepřátelům a bezbožníkům, z nichž zaznívá i motiv radosti a zadostiučinění z jejich trestu (Ž 1,4-6; 137,9; Iz 61,2; 1QM 14,7; 2Te 1,6-8). Výzva k milování nepřátele měla zřejmě chránit blahoslavenství chudých před nepochopením tohoto druhu. To však je jen jedna z jejich funkcí. V Lk 6,27-36 máme několik výroků podobného zaměření, které Ježíš zřejmě připomínanal častěji a při různých příležitostech. Království boží chudým a milování nepřátele, téma, které tvoří jádro kázání na hoře, jsou tedy zřejmě zároveň jádrem celého Ježíšova učení. Zastavíme se teď u výzev k milování nepřátele jako nejspornějšího velkého tématu celé synoptické tradice, která hráje významnou roli i v pavlovské parenezi (Ř 12,9-21).

1) Literárně patří výzva k milování nepřátele i výroky s ní spojené mezi logia, která obecné pojetí Zákona radikali-zují. Mezi takové výroky počítáme všechny antitéze kázání na hoře, ale také např. slovo o hrozném trestu za pohoršení malíčkých (Mk 9,42 parr).<sup>7</sup> Jinak se však jejich funkce jeví v širší souvislosti Ježíšova učení a pokud jde o výzvu k milování nepřátele i v užší souvislosti lukášovského kázání "na místě polním". Jsou nedílně spojeny se zvěsti o království božím, které "přichází", které se posluchačům Ježíšova kázání otvírá bez ohledu na jejich minulost jako jejich nová a konečná perspektiva.

V kontextu Lukášova evangelia předchází výzva k milování nepřátele čtveré "běda bohatým". Protože však čtveré "běda" nalezneme jen u Lukáše a protože je utvářeno jako symetrický negativ čtvera lukášovských blahoslavenství, domnívá se mnoho současných biblistů, že jde o dodatečnou kontrapozici,

ci, formulovanou na základě Ježíšových výroků, ale vsazenou do tohoto kontextu až pozdější tradicí nebo až autorem třetího evangelia. V nejstarší podobě, v "jádru kázání na hoře", které sahá velmi pravděpodobně až k samotnému Ježíši, následovala tedy výzva k milování nepřátele patrně hned za blahoslavenstvím chudých, hladových, pláčících a nenáviděných. V každém případě platila těm, kterým se zaslibuje království boží.

a) Proč je království boží slibování chudým, když za Ježíšem šli i poměrně zámožní majitelé rybářské lodi jako Zebedeovcí, zaměstnávající námezdné dělníky (Mk 1,19n par), a podporovaly ho bohaté ženy (Lk 8,2n)? Synoptická tradice o Ježíšovi je plná varování před bohatstvím, které mnoha lidem zabránilo odevzdat se Ježíši. Bohatí budou mezi skutečnými Ježíšovými učedníky vždycky výjimkou, která potvrzuje, že evangelium může působit zázraky větší než by bylo, kdyby velbloud prošel uchem jehly (Mk 10,25 parr). Typickou situací je, že bohatý mladý muž zůstává stranou a nedojde věčného dědictví, protože lší na svých staticích, že bohatí odmítou pozvání na královskou hostinu a že v prvních křesťanských obcích bylo bohatých nemnoho (1K 1,26). Bohatý se přiliš spolehlá sám na sebe, než aby se byl ochoten snížit k přijetí daru. Blahoslavenství chudých je tak součástí reálného pohledu na svět z hlediska evangelia.

b) Vyhlašuje-li se království boží jako zaslíbení pro chudé, znamená to také, že tato perspektiva je božím darem a že výzvy, které z ní jsou vyvozovány, nemohou být chápány moralisticky. Jsou to upozornění, která ukazují, jak nejlépe dát najevo radost z nového prostoru života, který se z boží moci otvírá. Ježíšovy výzvy vycházejí podobně jako Pavlova pareneze (včetně té, která na Ježíše přímo navazuje - Ř 12), ze zvěsti o milosti pro hříšníka. Tato základní struktura vztahu mezi evangeliem a etikou je tedy společná pro obě části novozákoního kánonu.

Na lukášovských blahoslavenstvích ji vidíme zřetelněji než na blahoslavenstvích z Mt 5, kde se z chudých stávají chudí v duchu (tj. pokorní), z hladovějících hladovějící po-

spravedlnosti a z nenáviděných pronásledování pro spravedlnost a pomlouvaní kvůli Ježíši. Navíc se u Matouše kromě lka-jících objevují i tiší (patrně jiný překlad slova chudý - hebr. ánáv nebo ání), ti, kdo jsou čistého srdce a tvárcové pokoje<sup>8</sup>. Chudí z Lk 6,20nn jsou modelem těch, kdo nemohou spoléhat na své vlastní možnosti, jsou to galilejští poslu-chači Ježíšových kázání, nemocní, ženy, děti, "lid země" (J 7,49) - všechno lidé, kteří platili buď za od Boha opuštěné nebo jejichž naděje byla odvozována od druhých (bohatých, manželů, rodičů), na nichž záviseli. Základnímu smyslu blaho-slavenství chudých odpovídá to, že Ježíš právě těmto lidem věnoval zvláštní pozornost. Některé činy, kterými se jim přiblížil, mají charakter prorockých symbolických činů. Dítě staví doprostřed svých učedníků a říká: "Jestliže se neobráťte a nebudeste jako děti, nevejdete do království božího" (Mt 18,1-5 srsv. Mk 10,13-16par). Člověka s ochrnutou rukou uzdravuje v sobotu před celým shromážděním v synagoze, i když tahle pomoc mohla podle farizejských představ pôčkat na všední den (Mk 3,1-6par). Milost, záchrana a odpustění před-chází lidské výkony, kvality a zásluhy a neskonale je převy-šuje.

c) Spojení království božího s opomíjenými, hladovými a trpícími, tedy s těmi, kteří jsou v tomto světě "negativně privilegováni", je zároveň znamením jeho vnitřní struktury. V království božím nebudou chudí chudají, nebudou tam bohatí a chudí. I když jsou chudí, kteří pozvání do království božího odmítají a obrátit se může i bohatý, blahoslavenství chudých platí jako zaslíbení o odstranění chudoby v novém věku a o tom, že již v tomto věku odporují sociální rozporu boží vůli.

2) Teprve po tomto všem, co jsme pověděli o boží milosti v Ježíšově zvěsti o království božím, můžeme odpovědně vyložit jeho výzvu k milování nepřátele. Řekli jsme, že většina zaslíbení i blahoslavenství si pro své splnění klade určité podmínky: kdo je spravedlivý, ten dostane to a to; kdo se dá zasvětit, získá... Takové podmínky Ježíš nově osloveným lidem nekladl. A přece vyslovuje výzvu k lásce, která, i když

není podmínkou spasení, ale spíš důsledkem zaslíbení, jistou funkci podmínky také plní. Jedinou podmínkou k vstupu do království božího je, že člověk přijme tuto možnost skutečně jako obdarovaný, tj. jako ten, kdo přijatý dar nemůže neprát druhým. Protože mu Bůh projevil svou lásku, hledí sám předat její odlesk druhým lidem, nebude jako nemilosrdný služebník, který ani malíčko nedovedl odpustit, přestože mu bylo odpuštěno neskonale více (Mt 18,23-35). To je zřejmě i smysl zvláštní formulace prosby o odpustění v Otčenáši (Mt 6,12; Lk 11,4a): odpust nám, víš, že tvé odpustění bereme vážně. Milovat bližního, včetně osobního nepřítele, znamená nebrat nadarmo boží lásku.

3) Boží láska je motivem pro přikázání lásky, ale je zároveň i cílem vztahů na lásce založených. V Novém zákoně je tento zvláštní rys křesťanské lásky vyjádřen i užitím neobvyklého slovesa AGAPÁN<sup>9</sup>. Láska je sám o sobě pojem značně široký a neurčitý. Zahrnuje erotický vztah mezi mužem a ženou i solidaritu vzájemně si pomáhajících přátel. V synoptické tradici, kde přikázání lásky k bližnímu je zřejmě shrnutím druhé desky Desatera, je láska v podstatě pozitivním vyjádřením příkazu nezabiješ. Ježíš výzvu k milování nepřátele a k činění dobrého těm, kdo nás nenávidí (Lk 6,27; Mt 5,44), vysvětuje následujícími paralelními větami, které vyjadřují jinými slovy jejich obsah. Nejprve čteme "Dobrořečte těm, kteří vás proklínají" (Lk 6,28a). To je výrok, jehož druhá část je zřejmá. Proklínat znamená svolávat na druhého boží trest (1Klem 10,3), většinou konečný boží trest, tj. podle rozšířeného obrazu přát mu, aby "se nedostal do nebe" (Mt 25,41). Odtud plyne, že dobrořečit znamená opak, tj. přát druhému člověku včetně nepřítele podíl na království božím, jak to ostatně potvrzuje i význam slovesa EULOGEIN, pokud je použito o dobrořečení člověka člověku (např. Mk 10,16).<sup>10</sup> Jde tedy o to, abychom všem lidem bez omezení přáli to, čeho se dostalo nám - podíl na království božím. Odpovídá tomu i druhá dvojice výroků: "Modlete se za ty, kteří vás ohrožují" (Lk 6,28b: Mt 5,44b). Modlit se za někoho, to je označení přímluvné modlitby, jejímž obsahem jistě není, aby se splnila vůle protivníka. Přímluva je vždycky v podstatě

přímluva o boží milost a o spasení. V kázání na hoře čteme před těmito slovy výzvu "neodporujte zlému" či "nesoupeřte se zlým". Nejde tu o pasivitu vůči zlu, ale o to, že se proti zlému člověku nemáme stavět tak, jak se on staví proti nám (slovešo ANTHISTANAI), tedy v podstatě "dobrořečte těm, kteří vám zlořečí". Protože "nesoupeřte se zlým" může být vytrženo ze souvislosti a chápáno falešně, vykládá je apoštol Pavel v Ř 12,21 "přemáhej v dobrém (v lásce) zlé". Milovat nepřítele neznamená tedy mít k protivníkovi stejný cit lásky jako k příteli nebo k vlastnímu životnímu partnerovi. Nutit se do takového citu by bylo pokrytectvím, i když láska s sebou nese vždycky určité překonání citové averze.

Eschatologicky zaměřená láska, která zahrnuje i lidí nepřátelsky smýšlející, je tedy osvobozením etiky od vší kazuistiky i moralismu. Rozhodně neznamená povolovat zlu nebo milovat druhé lidí tak, že budeme plnit jejich subjektivní přání. Potom by milovat alkoholika znamenalo nalévat mu alkohol. Milovat nepřítele může tedy znamenat, že se s jeho přáním budeme rozcházet a že mu někdy musíme v něčem odporovat i hledět zabránit. Tady je vlastní legitimní prostor napětí mezi Kristovými učedníky a hříchem poznamenaným světem, ale současně prostor doteku, setkání a uplatnění víry v praxi a vytváření nových vztahů.

4) Eschatologické zacílení křesťanské lásky, které jí dává svobodu a prostor k vynalézavosti, může být také zneužito. Narážíme tu na poslední, nejjemnější a nejtíže překonatelnou bariéru v předávání Ježíšova jedinečného impulsu. Osvobození lásky od tlaku jednostranných přání toho, jenž je jejím objektem, může být nepochopeno a vyloženo jako možnost úplně se od přání druhého člověka, zejména pokud jde o "nepřítele", zcela odpoutat. Ze vztahu lásky potom vypadne její závažný prvek - úsilí o důvěru a víru druhého člověka. Inkvizice kaciče někdy i upalovala proto, aby jejich duše byla zachráněna k věčnému životu. Dnes křesťané tak nepostupují (nemají k tomu ostatně ani mocenské prostředky), ale i v myslích mnoha obětavých křesťanů se často projevuje hluboký předsudek, v němž propadají myšlení typu přítel - nepřítel.

Dějinná zkušenosť s křesťanskou civilizací v tzv. konstantinské époše vede i mnohé dnešní nekřesťany k obavě, že jinakost křesťanů je jinakost nebezpečná, která je ohrožuje, že "objektivní", eschatologicky zaměřená křesťanská láska je ve skutečnosti duchovně zabarveným projevem agrese. Vzniká tak nepravé pohoršení, kdy se lidé nepohoršují na Kristu, ale do jisté míry právem odmítají křesťanské sudičství. Nebezpečí zvnitřní agrese, ve které se člověk může v subjektivně upřímném přesvědčení odvolávat na to, že to "myslí jen pro jejich dobro", je hluboké a rozšířené, a výroky, které jsou v Lk 6 připojeny za výzvy k milování nepřátele a k modlitbám za ně, jsou zřejmě vědomým varováním právě před zneužitím eschatologického zaměření lásky. Čteme tam známá pohoršlivá slova: "Tomu, kdo tě udeří do tváře, nastav i druhou, a bude-li ti brát plášt, nech mu i košili!" (Lk 6,29). U Matouše jsou tyto výroky zařazeny do předchozí antitéze (neplatí "oko za oko, zub za zub" Mt 5,38-42) a připojen je ještě další paradoxní příklad: "Kdo tě donutí k službě na jednu míli, jdi s ním dvě." Jde o doprovod římských vojenských útvarů nebo kurýrů, při němž poddaný musel dělat průvodce, někdy dát k dispozici i vlastní potah a v nebezpečném území sloužit sám jako rukojmí. Z příkladu, které mají Lk i Mat, se první vztahuje na násilné řešení osobního sporu, vrcholící udeřením do tváře, které tehdy jako dnes bylo především osobním ponízením. Druhý příklad je dle Lukáše chápán spíš jako příhoda o přepadení (pořadí: plášt - košile), u Matouše jako soudní spor, kdy chudý dlužník musí dát do zástavy košili (spodní oděv) a má nabídnout i plášt. Tyto příklady mohou být v určité souvislosti pochopeny jako návod k praxi. I vojenský kurýr je člověk a i nad zchudlým lapkou lze mít soucit. Ale snést facku, to je skutečně demonstrace vlastní bezmoci, to je znamení, symbolický čin, kterým křesťané naznačují světu, že jejich jinakost není jeho ohrožením, a manifestují působivost evangelia. Kristova moc se dokonává v lidské bezmoci (2K 12,9). Nejde tedy především o přímý návod k jednání (i Ježíš se dle J 18,22n ohradil proti bití do tváře), ale především o viditelné svědectví, o prorocké znamení. Kristova smrt na kříži má vedle svého spasitelného vý-

znamu právě i tuto funkci: je demonstrací boží lásky, která se nevnucuje mocí. Ukiřižovaný spasitel bude vždycky varováním těm křesťanům, kteří by chtěli křižovat druhé, a bude je usvědčovat z nevěry, rozporu se základem vlastní víry. Idnes a zejména dnes, kdy sekularizovaný svět vnímá církve jako celek, který mu dobré svědectví zůstal dlužen, je takové znamení našim stálým úkolem ve službě evangeliu: naznačit světu, že naše jinakost není jeho ohrožením, že nechceme, aby nám někdo pomáhal mocí nebo hrozbou moci, že se nebudeme radovat z neúspěchů těch, kdo k církvi nepatří, že raději poneseme oběti, protože se můžeme spolehnout na evangelium a na jeho vnitřní moc. Je to závažný předpoklad účinné misie i orientace církve v jejím vztahu k pozemským představitelům moci. (Srv. Ř 13,1-7 mezi Ř 12,2 a 13,8nn.)

To neznamená, že křesťané se tímto způsobem vyhnou nedozumění a potížím.<sup>11</sup> Kristus sám trpěl na kříži. Jistě tím trpěl za nás, aby hříšným lidem otevřel cestu k novému životu a aby odevzdaností Bohu Otci přemohl moc smrti, jistě tím sám dal za nás i pro nás nejpřesvědčivější znamení boží lásky, ale tím se neruší krajní mez lidské věrnosti evangeliu, která pro jeho učedníky platí dodnes. I ta však jen potvrzuje, že se musíme vyhýbat pohoršení nepravému, které evangeliu škodí (srv. 1P 3,13n; 4,15n).

Jednotlivé stránky přikázání lásky nelze od sebe oddělovat. Je odrazem boží lásky, která nám přes lidský hřích a přes bariéru smrti otvírá novou budoucnost a je tak naší jedinou skutečnou nadějí (1), je projevem toho, že tuto lásku bereme vážně (2), přeje druhému člověku podíl na darované naději a proto se mu nemusí podbízet (3) a konečně musí zřetelně, třeba i neobvyklým činem, dát najevo, že nechce okolní svět svou jinakostí ohrozit, ale že mu přináší pomoc (4).

Úvahou o přikázání "milujte nepřátele" jsme se dotkli jen některých praktických úseků křesťanské etiky, ale současně jsme naznačili základní křesťanský postoj, který platí ve všech oblastech a situacích a zřejmě se může odvolat na Ježíše samého.

Jinou otázkou je funkce lásky v boží celkové strategii spásy stejně jako otázka její přímé účinnosti v dějinách. K tomu lze v této souvislosti povědět jen to, že boží přístup k člověku, naznačený v bodech 1 a 2, souvisí s cílem jeho jednání v dějinách, tj. s tím, že Bůh chce, aby s ním člověk vstoupil do vědomého společenství, v němž ho pozná, uzná a vyzná za svého Pána a současně v něm nalezne základ a zdroj své svobody. K vrcholným výrazům raně křesťanské naděje patří bytí "s Kristem", setkání s Bohem tváří v tvář, ujištění, že Bůh zná člověka jménem, a především sám pojem království boží se svým sociálním rozměrem v nejhlbším smyslu tohoto slova. K takovému cíli lze člověka vést direktivně, zvenčí, jen v určité etapě. Až k cíli ho tak dovést nemůžeme. To by už byl jiný cíl, to by nebylo společenství. K tomu lze jít jen cestou lásky a odpusťnosti, o jehož bližší povaze pohovoříme jinde. Jedno lze říci už nyní. Je to cesta, která se osvědčila. Když říkám osvědčila, nemyslím tím, že by přinášela přímý úspěch. Myslím tím jen, že je zpětně hleděno průvodním jevem na cestě evangelia dějinami, že spoluzačkádá jeho kontinuitu. Milování nepřátele, které předpokládá vděčnost Bohu a nenávist ke všemu, co člověku ná cestě k němu brání, se objevuje všude tam, kde se objevuje evangelium. Přináší sebeodříkání a oběti, vyvolává odpor, ale nepřestává jej trpělivě překonávat. Je to cesta k Bohu a proto je to i reálná cesta k dějinné budoucnosti církve.

#### Poznámky

1 V židovství např. v Test. Isach 5ln; srv. Lk 10,27; další doklady z židovství: A. Nissen, Gott und der Nächste im antiken Judentum (WUNT-15), Tübingen 1974, 230nn. Seneca benef. 4,21,1.

2 Svědčí o tom časté oslovení "Učitel" či "Rabbi" v synoptické tradici. Vymykal se však některým normám pozdějšího rabinátu. Srv. E. Fascher, Jesus der Lehrer, naposledy v: týž, Sokrates und Christus, Leipzig 1959, 134-174.

3 (H. L. Strack -) P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen  
Testament aus Talmud und Midrasch I, München 1969<sup>5</sup>, 600nn.

4 V obou případech jde o sbírky výroků, poznamenané uči-  
telskou tradicí "matoušovské školy" a závěrem redigované  
evangelistou, ale vycházející nesporně od Ježíše; svr. K.  
Stendahl, The School of St. Matthew, Philadelphia 1968<sup>2</sup>,  
30n; H. D. Betz, The Sermon on the Mount: Its Literaty  
Genre and Function, The Journ. of Relig. 59/1979, 285-297.

5 Matouš tuto látku rozděluje do dvou částí, aby odpovídala dvěma antitezím (Mt 5,38-42 a 43-48).

6 Der Kern der Bergpredigt, Hamburg 1969, 23nn.

7 H. Braun, Spätjüdisch-häretischer und frührchristlicher  
Radikalismus II (BzHTh-24/2), Tübingen 1957, 83nn.

8 Matoušovská blahoslavenství jsou zaměřena dovnitř kruhu Ježíšových učedníků a dovnitř církevního společenství,  
jsou to blahoslavenství těch, kdo vzali vážně Ježíšovo evan-  
gelium, které nám v typické vnitřní i vnější (2. osoba, ni-  
koli 3.), která je příznačná pro blahoslavenství vůbec: např.  
Ž 1; Mt 5) podobě zaznívá z Lk 6,20nn.

9 Řecky mluvící křesťané tu užili slovesa, které lite-  
rární řečtina téměř neužívala, protože nepatřilo do lite-  
rární mluvy.

10 Svr. W. Schenk, Der Segen im Neuen Testament (ThA-25)  
Berlin 1967, 66nn.

11 Takové naivní stanovisko najdeme v nejstarší církevní  
literatuře v Didaché 1,3.

## SUL ZEMĚ A SVĚTLO SVĚTA

Příspěvek k exegesi Mt 5,13-16<sup>1</sup>

J. B. Souček

Dvojité logion o soli země a světle světa, zachované u Matouše, náleží k nejznámějším a nejčastěji exegetovaným a vzdělavatelně vykládaným místům Nového zákona. Bylo by poněkud opovážlivé, kdybychom si myslili, že o podobném mís-  
tě řekneme něco zbrusu nového. Přesto však může být užitečné pokusiti se o stručný přehled exegetických problémů, kte-  
ré se tu vyskytují, a potom se znova zamyslit nad zaměřením a významem tohoto místa v rámci Matoušova "kázání na hoře".

Obecně se uznává, že tento dvojitý výrok je ve své ny-  
nější podobě a ve svém zařazení vytvorem evangelisty Matou-  
še. Máme-li jej správně pochopit, je proto nutné orientovat se o tom, jaké má pozadí v dřívějších dějinách tradice.  
Shledáme přitom, že každá z jeho složek šla v dřívější tra-  
dici oddělenou cestou.

Výrok o soli má v našem nejstarším evangeliu zvláštní, málo průhlednou podobu. V deváté kapitole evangelia Markova nalézáme soubor výroků o následování Ježíše a o tom, jak je přítom potřebí radikální ochoty k odříkání (Mk 9,42-50); je to soubor seřazený a navzájem spojený jistými společnými výrazy, "hesly" (pohoršení - oheň - sůl). Na konci této řa-  
dy jsou tři výroky, které jsou s předchozími spojeny heslem "oheň", navzájem však heslem "sůl":

Každý bude solen ohněm. Dobrá je sůl; ztratí-li však sůl svou slanost, čím ji okořeníte? Mějte sůl sami v sobě a žijte mezi sebou v pokoji. (Mk 9,49-50)