

Hospodin, »bůh milostivý« & Izrael, lid »z Boží milosti«

Teologie milosti ve Starém zákoně

Martin Prudký

1. Téma a jeho problematika

V biblicko-teologické rozpravě má otázka po Boží milosti či teologii milosti ve *Starém zákoně* zvláštní, delikátní osten, který je vhodné pojednat dříve, než rozvineme vlastní výklad tématu v oblasti ryze starozákonní. Tento osten souvisí se základním určením role Starého zákona v celku křesťanského kánonu Písma svatého a odtud vyplývajícími určením jeho úlohy pro křesťanskou teologii.¹ Problém, s nímž křesťanská teologie na tomto poli od samého počátku zápasí, vyplývá z toho, že se *Hebrejská bible*, tj. *Písmo* antického židovstva (Tenach, resp. Septuaginta) stala *Starým zákonem* křesťanské církve.² Na řadu motivů, témat i celých souborů otázek, jež souvisí s teologickým od-

1 E. ZENGER, *První zákon: Židovská bible a křesťanství*, 1999; C. DOHMEN, „Hermeneutik des Alten Testaments“, 1996.

2 Srv. novozákonní užití termínu ἡ γραφή („*Písmo*“), resp. αἱ γραφαί („*Písma*“); srv. G. SCHRENK, „Art. γραφή“, 1933; P. POKORNÝ, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, 1993, str. 275n; H. HÜBNER, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht“, 1988; R. RENDTORFF, „Die Bibel Israels als Buch der Christen“, 1995; E. ZENGER, „Význam starého zákona pro křesťany“, 1992; O. HOFIUS, „Das apostolische Christuszeugnis und das Alte Testament: Thesen zur Biblischen Theologie“, 1995; *Židovský národ a jeho svatá Písma v křesťanské Bibli: Dokument Papežské biblické komise*, 2004; K. L. SPAWN, *As it is written and other citation formulae in the Old Testament: their use, development, syntax, and significance*, 2002.

lišením a polemickým vymezením křesťanství vůči judaismu, má tato okolnost podstatný dopad a výrazně formuje tradici jejich užívání.

V křesťanské tradici (a to nejen v tradici křesťanského učení, nýbrž i v širokém vyzarování do kultury křesťanstvím spoluutvářené) je hluboce zakořeněno pojetí, jež přítomnost či význam theologumena Boží milosti ve starozákonní zvěsti výslovně popírá či – mnohem častěji – mlčky přehlíží. Se starozákonními látkami je spojován obraz boha neúprosně spravedlivého, tvrdě trestajícího až i mstivého. Obvykle se tak děje na základě schematizovaného *protikladu* „spravedlnosti [soudu] a milosti“. Aspekt „milosti“ bývá v tomto bipolárním schématu nahlížen v perspektivě křesťanského evangelia, tedy zvěsti o spásné milosti v Ježíši Kristu, jak ji dosvědčuje novozákonní svědectví apoštolů (kérygma novozákonního kánonu); aspekt „spravedlnosti“ [perspektiva soudu] pak k němu poskytuje kontrastní pozadí, na němž evangelium náležitě vyniká. Milost je zde překonáním či přesahem principu spravedlnosti; chronologicky následuje po odsouzení. Je třeba se vším důrazem namítnout, že toto schéma neodpovídá vztahu motivů „milosti“ a „soudu“ (trestu), s nímž pracuje starozákonní svědectví,³ a jenž do značné míry přejímají mnozí autoři novozákonní. Do jednoty kanonického svědectví Pisma takové pojetí vnáší neústrojně napětí, jež může vést až k rozkladu integrity biblické teologie⁴ či (přínejmenším implicitnímu) popření integrity a autority kánonu Pisma (markiónské herezi).⁵

Příkladem novodobé teologie, jež s uvedeným schématem explicitně pracuje, je A. HARNACK,⁶ podle jehož pojetí by „zavrhnout Starý zákon ve druhém století byla chyba [ein Fehler], kterou církev právem odmítla; ponechat jej v šestnáctém století byl úděl [ein Schicksal], od něhož se reformace ještě nedokázala oprostít; ale konzervovat Starý zákon v protestantismu od devatenáctého století ještě nadále jako kanonický dokument je důsledkem náboženského a církevního ochromení [die Folge einer religiösen und kirchlichen Lähmung].“⁷ „... Evangelické církve ... mají sice [na jedné straně] za povinnost ...

umístit Starý zákon na vrchol knih, které »jsou dobré a prospěšné ke čtení« a nadále pěstovat znalost oněch vsutku povznášejících oddílů, ovšem [na druhé straně] nesmějí sborová společenství nijak nechat na pochybách v tom, že Starý zákon *není* knihou kanonickou.“⁸

Ne tak radikálně a explicitně, nicméně v přístupu a metodě analogicky, postupuje celá řada moderních i současných křesťanských autorů.

B. JANOWSKI označuje postupy, při nichž je „ježíšovské náboženství milosti“ stavěno do protikladu ke „starozákonnímu náboženství spravedlnosti“ za „*psycho-markionismus*“.⁹ Ze současných věroučných monografií je příkladem takového přístupu např. L. SCHEFFCZYK.¹⁰ V široce koncipovaném líčení „milosti v horizontu náboženského a filosofického povědomí světa“ (str. 9nn) bez náležitého zdůvodnění nárokuje svébytnou originalitu pojmu milosti v jeho solitérní náboženské hloubce a univerzální platnosti pro /katolické/ křesťanství. Při pojednávání „předkřesťanských kořenů“ nejprve stručně referuje terminologické kořeny v latině a řečtině (náboženské a filosofické dědictví antiky), aby pak jen konstatoval „ohromný duchovní zlom“ ... „originální novotvar“ (str. 15), „sémantickou revolucí“ (str. 17), jež do pojetí milosti vneslo křesťanství. O starozákonním dědictví autor pouze ve vedlejší větě konstatuje, že „nebylo rozhodující“ (str. 15); starozákonní dějiny spásy snad působily jako příprava, byly však pojaty do zkušeností dějin spásy kulminujících v Kristu. Při pojednání „biblicko-křesťanského přeznačení pojmu“ (str. 15n) se autor obejde bez jediného odkazu na starozákonní podklady probírané frazeologie a motivů (*sic!*) – jakoby se přeznačení týkalo výlučně terminologie řeckého pojmu *charis* v helenistickém kontextu – a v široce pojaté kapitole o prvcích „milosti“ v nekřesťanských náboženstvích není žádná zmínka o ani o starověkém Izraeli, antickém židovství či judaismu jako živém náboženství (*sic!*).

V pozadí tohoto postoje můžeme tušit hermeneutické dědictví křesťanského antijudaismu;¹¹ pokusy o pozitivní uplatnění svébytného

3 Souvztažnost atributů Boží spravedlnosti a slitování je pro starozákonní látky, dějiny jejich tradice a výsledný obraz boha „ústřední daností“; srv. F. CRÜSEMANN, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, 1992, str. 224.

4 W. DIETRICH, „Gott der Rache versus Gott der Liebe? Wider die Verzerrung biblischer Gottesbilder“, 1999.

5 ZENGER, *První zákon: Židovská bible a křesťanství*.

6 A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 1924.

7 HARNACK, *Marcion*, str. 217.

8 HARNACK, *Marcion*, str. 223.

9 B. JANOWSKI, „Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments“, 2000, str. 34.

10 L. SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmatik: Bd. VI: Die Heilsverwirklichung in der Gnade*, 1998.

11 H. SCHRECKENBURG, *Christliche Adversus-Judaeos-Bilder: Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst*, 1999; TÝŽ, *Die*

svědectví Starého zákona v celkovém obraze biblické teologie, resp. v křesťanské teologii jako celku, pak eo ipso přispívají k překonání tohoto dědictví.¹²

christliche Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.): mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil, 1991; TÝŽ, *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte: und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, 1990; C. M. WILLIAMSON, *A guest in the house of Israel. Post-Holocaust church theology*, 1993; TÝŽ, *Interpreting difficult texts: anti-Judaism and Christian preaching*, 1989; R. RENDTORFF, „Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung“, 1980; E. ZENGER, „Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz“, 1995; W. DIETRICH – U. LUZ – C. MÜLLER, „Christologie ohne Antijudaismus? Thesen und Einwürfe“, 1999; souhrnně T. LINAFFELT, „Biblical Interpretation and the Holocaust“, 1999.

- 12 Přehledně C. DOHMEN, „Altes Testament neu gelesen?: Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie der nachkonziliaren Zeit“, 1993. Z protestantské strany již K. H. MISKOTTE, *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, 1963; později např. H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, 1982 nebo F.-W. MARQUARDT, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie*, 1990. Jako příklad hermeneutickým antijudaismem nezatížené prezentace tématu lze z encyklopedických zpracování uvést např. článek „Gnade“, in: H. VORGRIMMER (ed.), *Neues Theologisches Wörterbuch*, 2000.

2. Kontext a předpoklady řeči o milostivém Bohu

Atributy božstva jako svrchované (panské či královské) a spravedlivé autority, avšak současně subjektu *milostivého a slitovného*, nejsou výlučně biblickým (židovským či křesťanským) fenoménem. Dialektická podvojnost těchto atributů je v širším náboženském kontextu starověkého Orientu běžná, a to jak v době, jež předchází formování specificky izraelských tradic, tak u současníků starověkého Izraele i dobách následujících.

Ve starověkých náboženstvích vysokých kultur Mezopotámie a Egypta, jakož i Anatólie se Syropalestinou, je jednou z nejdůležitějších působností nejvyššího boha pantheonu tzv. konektivní spravedlnost (termín J. ASSMANN);¹³ nejvyšší božstvo – obvykle bůh-stvořitel – ručí za koherenci kosmu, tj. za to, že uspořádané veškerenstvo drží pohromadě a neupadá do chaosu. Tato koherence nachází svůj výraz v harmonickém vztahu mezi božstvy, králem (dvorem) a lidem, stejně jako mezi jednotlivcem a společností (od úrovně rodiny až po vztah ke státním strukturám). Bůh-stvořitel je tak současně garantem této konektivní spravedlnosti, i božstvem, jež člověka spravedlivě odměňuje či trestá, tj. administrátorem spravedlnosti distributivní (*iustitia distributiva*). Tyto rysy vystupují do popředí zejména v představách „posledního soudu“. Současně však bývá nejvyššímu božstvu připisováno i působení „přízné“, „požehnání“, jež člověk vnímá jako milosrdenství či spásu (záchranu v nouzi). Aspekty „spravedlnosti“ a „milosti“ nejsou v tomto kontextu protiklady.¹⁴

Se zřetelem k náboženským tradicím starověkého Izraele je z nejbližšího kontextu nutno uvést zejména náboženství kenaánské oblasti, jak je doloženo textovými nálezy z Ugaritu.¹⁵ Nejvyšší božstvo El, bůh-stvořitel je garantem kosmického řádu (*iustitia connectiva*); jako

- 13 J. ASSMANN, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, 1990; srv. též E. OTTO, „Rechtshermeneutik in der Hebräischen Bibel. Die innerbiblischen Ursprünge halachischer Bibelauslegung“, 1999.
- 14 J. ASSMANN (ed.), *Gerechtigkeit: Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, 1998; H. H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, 1968; Janowski, „Der barmherzige Richter“; E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments*, 1994.
- 15 O. STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty: Kanaánské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věšty a zařikávání*, 2003; F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, 1973; M. H. POPE, *El in the Ugaritic texts*, 1955; TÝŽ, „The Status of El at Ugarit“, 1994.

strážce a vykonavatel spravedlnosti (*iustitia distributiva*) je ovšem také titulován *il tpt* („bůh-soudce“)¹⁶ a opakovaně opatřován epithety „dobrotivý“ a „milostivý“ (srv. např. frázi *ltpn il dpid* = „dobrotivý [jest] El, milostivý“).¹⁷

Tato tradice, kterou lze v mýtických textech z Ugaritu doložit již ve 2. tisíciletí ante, má pozoruhodnou jazykovou i obsahovou kontinuitu. Nebyla adaptována jen v náboženském prostředí Izraele. V perspektivě dějin tradic je bez podstatných změn sledovatelná až do arabské terminologie islámu, kde je Alláh také označován jako *latif* („dobrotivý“) a *dū fu'ād* („milostivý“). Pro vznikající islám byla tato charakteristika božstva dokonce natolik významná, že si vytvořila stereotypní formuli, jíž jsou uvedeny všechny súry Koránu (s výjimkou jediné) – tzv. *basma*: *bismi 'llāhi r-rahmāni r-rahimi* („Ve jménu Boha, Slitovného, Milosrdného...!“).¹⁸ Na základě společných kořenů v dějinách tradice lze říci, že atribut „milostivý“ („slitovný“) vytváří konstantní epithet božstva ve všech třech tzv. abrahámovských náboženstvích (židovství, křesťanství, islám).¹⁹

Na tomto společně sdíleném základě ovšem každý náboženský útvar dává motivu „milosti“ specifickou náplň. Jde o to, v čem a čím je božstvo milostivé. To vyplývá z povahy spásného jednání daného božstva; pojetí milosti („učení“ o milosti) je tak ve značné míře odvozeno od soteriologie daného náboženského systému. Pro pojmání milosti ve Starém zákoně z toho vyplývá, že Hospodinovo slitování a milost jsou definovány primárně jeho dějinným jednáním s Izraelem.

Starozákonní kánon totiž dosvědčuje Hospodina, Boha Izraele, jako toho, jenž se ve své svrchované iniciativě ujímá člověka (resp. svého lidu), vstřícně jedná v jeho prospěch či k jeho záchraně, chrání jej proti všem mocnostem zla a vytváří pro něj prostor k požehnanému životu; obojí – Hospodinovo zachraňující jednání v dějinách i Hos-

podinovo žehnajícím a opatrujícím působením skrze řády stvoření – není vedeno jen zájmem nějakého neutrálního řádu spravedlnosti, nýbrž aktivně cílí k dobru člověka, v posledu pak celého stvoření.²⁰

Příjemcem (adresátem) této Hospodinovy „dobročinné“ iniciativy je primárně „Izrael“, tj. Hospodinův zvláštní, vyvolený lid (synové Abrahamovi), a to jako celek (komunita) i v každém svém jednotlivém členu; v širší perspektivě – v principiálním a univerzalistickém domyšlení – jde ovšem o člověka jako takového (Adam, tj. „Člověk“), o lidstvo v kontextu stvoření (synové Noe).

Toto svědectví o Hospodinově milostiplném konání vyjadřují látky různého typu a druhu, rozmanitého původu a stáří, různého jazykového i obsahového svérázu, různého prvotního účelu a různých možností užití. Nicméně lze pozorovat, že motivy Božího milosrdného jednání – tj. Hospodinova slitování, vstřícnosti k odpuštění vin a náklonnosti umožnit nové počátky – jsou podstatným způsobem přítomny jak ve všech složkách starozákonního kánonu (Tóře, Prorocích, Spisech; též v deuterokanonických spisech septuagintního kánonu), tak i ve všech okruzích látek, jež jsou určující z pohledu utváření tradice a dějin podání.

16 J. HELLER, *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kanaanu*, 1978, str. 267nn.

17 Tato fráze je několiknásobně doložena. Srv. již POPE, *El in the Ugaritic texts*; nověji POPE, „The Status of El at Ugarit“. Dále srv. H. GESE aj., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, 1970, str. 98n; CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic*; A. CAQUOT, *Textes Ougaritiques I*, 1974, str. 61n; G. DEL OLMO LETE, *Mitos y Leyendas de Canaan*, 1981, str. 521, 572, 609; souhrnné vyhodnocení poskytuje W. HERRMANN, „Art. El“, 1995. Srv. STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, str. 61.

18 Srv. R. PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 1980, str. 11. K významu slovesného kořenu *r-ch-m* viz níže oddíl 3.2.

19 F. DIEDRICH, „Art. Gnade II.: Altes Testament“, 1995, str. 763.

20 Srv. např. Gn 1,4nn; 2,18; Ex 33,19; Ž 65,12 a 73,1.

3. Terminologie a frazeologie

Nedostatkem většiny encyklopedických pojednání tématu „milosti ve Starém zákoně“ je redukování veškerého výkladu na představení základní terminologie, navíc obvykle omezené jen na pojmy substantivní (*chesed*, *chen* atd.).²¹ Takový přístup sice umožňuje zmapovat podklady pozdější (křesťanské), výrazně *pojmově* založené nauky o milosti, ovšem vlastnímu starozákonnímu svědectví o Hospodinu jako Bohu, jenž *jedná milosrdně* (tedy „slitovává se“), příliš zazní neumožní. Podstatná část tohoto svědectví totiž tkví spíše ve verbálních výpovědích, jež v konkrétních okolnostech daného příběhu vyjadřují, jak tento Bůh nakládá s vinou či hříchem svého lidu, resp. člověka (srv. např. slovesa רחם [r-ch-m, „slitovat se“] a חנן [ch-n-n, „být milostiv“] v 2Kr 13,23; Dt 13,18; Ž 103,13; Iz 49,13.15; Iz 55,7; Jr 12,15; Nu 6,25; nebo fráze על־הַרְעָה לִחַן [„litovat zlého /záměru“] Gn 6,6; Ex 32,12–14; Sd 2,18; 2Š 24,16; Ž 90,13 atd.).

Pojmové vyjadřování ve smyslu soustav definičních termínů (substantiv „milost“, „ospravedlnění“, „přízeň“, „požehnání“ aj.), jak s nimi pracuje systematická teologická reflexe (dogmatika), je v biblických textech přítomno jen zárodečně. Pro řadu termínů přitom platí, že jsou v jednoznačném významu užívány pouze v užší oblasti jednotlivých útvarů tradice, literárních vrstev, žánrů či dílčích kompozic. Pro celkový obraz „učení o milosti ve Starém zákoně“ je proto třeba respektovat specifické kontexty užití jednotlivých termínů a zohlednit nejen výpovědi nominální, nýbrž také – spíše především! – ty, jež jsou formulovány imperativně (v prosbách), narativně (v příbězích), participiálně či adjektivně (mj. v hymnech či vyznáních), stejně jako související vyjádření metaforická, obrazná a nepřímá.²² Podstatnou roli přitom vždy hraje rétorický modus a literární žánr výpovědi.

Jakkoli výklad terminologie nemůže suplovat rozbor problému, bývá vhodné jím rozpravu uvést. Ujasnění a vymezení jednotlivých výrazů, jejich specifických akcentů či kontextů užití nás může zori-

- 21 Srv. např. DIEDRICH, „Art. Gnade II.: Altes Testament“, str. 763–765; E. WÜRTHWEIN, „Art. Gnade Gottes II., Im AT und Judentum“, 1958; H. G. REVENTLOW, „Art. Gnade (I. Altes Testament)“, 1984; J. S. KSELMAN, „Art. Grace“, 1992.
- 22 Svědecké výpovědi o Hospodinu jako „bohu milostivém“ z hlediska jejich příslušnosti ke „kerygmatickému jádru Starého zákona“ pozoruhodně zpracoval a metodou rétorické kritiky vyhodnotil W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, 1997, str. 213nn.

entovat v tom, v jakých souřadnicích a jakým způsobem se o sledovaném problému v textech hovoří. V následující kapitole „Svědectví textů Starého zákona“ se pak pokusím představit a charakterizovat jednotlivé typy výpovědí a jejich kontexty.

Ze starozákonní terminologie jsou pro naše téma „Božího milostivého jednání“ a „lidského života v perspektivě milosti“ nejdůležitější slovesné tvary a odvozeniny kořenů חנן (*ch-n-n*), רחם (*r-ch-m /pi/*), לחם (*n-ch-m /ni/*) a nomen חֶסֶד (*chesed*).

3.1 חנן (ch-n-n)

Jak slovesný kořen חנן (*ch-n-n*) „smilovat se / projevit milost / být milostiv/ omilostnit / z milosti obdarovat“, tak podstatné jméno חן (*chen*) „milost, smilování, přízeň“ jsou vysoce frekventované a významově zřetelné.²³ V překladech mívají jednoznačné a stabilní ekvivalenty (z celkových 69 výskytů nomina חן je v Septuagintě celkem 58× přeloženo termínem χάρις,²⁴ ve Vulgátě 64× termínem *gratia*, v Lutherově překladu²⁵ 50× termínem *Gnade*, v Bibli kralické 53× termínem *milost* [v ČEP ovšem jen 21× /sic!/]).

Sloveso חנן (obvykle s uvedním předmětné osoby v akusativu) vyjadřuje projevení přízně či náklonnosti, jež není motivována žádným závazkem či nárokem, např. smluvním vztahem či vazbou rodové solidarity. V základní rovině se týká vztahů mezilidských, nejčastěji mezi společensky různě postavenými partnery („majetný ~ nuzný“, „mocný ~ bezmocný“, „vítěz ~ poražený“ atd.), ale i mezi situačně daným vztahem „pomocníka ~ potřebného“.²⁶ Tato vztahová struktura je pak vnesena i do teologického užití termínu, jenž je pro Starý zákon určující. Vyjadřuje Hospodinovu přízeň či laskavý příklon v konkré-

- 23 Monografické lexikální zpracování podávají H. J. STOEBE, „Art. חנן (gnädig sein)“, 1971 a D. N. FREEDMANN – J. LUNDBOHN – H.-J. FABRY, „Art. חנן“, 1982. Celkové představení slovního pole „milosti“ poskytují biblicko-teologické lexikony Kselman, „Art. Grace“; K. D. SAKENFELD, „Art. Love“, 1992; DIEDRICH, „Art. Gnade II.: Altes Testament“ a H. SPIECKERMANN, „Art. Gnade/Gnade Gottes: II. Altes Testament“, 2000.
- 24 U slovesa חנן (*ch-n-n*) není vazba ekvivalentu tak pevná, přesto je ve více než polovině výskytů přeloženo hlavním termínem ἔλεειν (37× ze 72); odvozeninou ἔλεος je však v Septuagintě překládán jiný hebrejský termín – jeden z hlavních v sémantickém poli „milosti“ – totiž חֶסֶד (*chesed*).
- 25 Nerevidované vydání z roku 1545.
- 26 Srv. Gn 42,21; Est 4,8; Pš 14,31; 19,17; Ž 109,12; Sd 21,22; Dt 7,2; resp. Jb 19,21.

ním projevu – zejména v intervenci zachraňující člověka či Boží lid v nouzi²⁷ nebo v aktu odpuštění vin a jednostranném obnovení vztahu navzdory lidskému hříchu,²⁸ také ovšem v přízni projevované Božím pozhánáním a jeho dary.²⁹

Z nominálních odvozenin patří k nejdůležitějším základní nomen חֵן (*chen*, pouze sg.).³⁰ Zpravidla neoznačuje konkrétní akt přízně, nýbrž příznivý postoj a přístup, jež jsou předpokladem konkrétního jednání. Základní vztahová struktura pojmu je přitom stejná jako u slovesa – „milost“ vždy prokazuje nadřazený podřazenému (král, vojenský velitel, bohatý majitel, starší bratr či momentální pomocník v nouzi).³¹ S tím souvisí ustálená fráze חֵן לְפָנָיִךְ („nalézt milost/přízeň v očích [koho]“) či $\text{חֵן לְפָנָיִךְ בְּעֵינַיִךְ}$ („nalézt milost/přízeň před [kým]“). Tato formule má zřejmě svůj domov v ceremoniální řeči dvorního prostředí. Vyjadřuje milostivý příklon suveréna vůči žadateli, akt přijetí žadatele ze strany suveréna, tj. udělení příznivé pozornosti s výrazným rysem aktivního (nevynutitelného) a kladného kroku vstříc (srv. 2S 14,22; 1Kr 11,19; Est 5,2.8 aj.). Důležitým aspektem je „nezaslouženost“ takového příklonu, již vyjadřuje odvozené příslovce חִנָּאָם (*chinnám*, „zdarma“). Tím je dáno, že se tento termín dobře hodí pro *usus theologicus*, pro označení toho, jak svrchovaný Bůh ze své svobodné iniciativy jedná s člověkem. V tomto smyslu termín חֵן spíše charakterizuje povahu Božího konání, než že by vyjadřoval jeho obsah.³²

Podobně je tomu s dalšími odvozeninami. Adjektivně užívaný termín חַנּוּן (*channún*, „milostivý“) vyjadřuje celkovou charakteristiku či povahu božského subjektu – Hospodin je „*El channún*“, „božstvo milostivé“.³³ Deriváty חִנָּתָא (*chinná*) a חַנּוּנִיּוּם (*tachnúním*) pak označují prosbu o milost, úpěnlivé dovolávání se přízně, žádost o příklon

27 Např. Dt 3,22n; 2Kr 13,23; Jb 33,24; Ž 4,2; 57,2 aj.

28 Např. Ex 33,19; 2S 12,22; Iz 30,18; Ž 51,3; 119,132 aj.

29 Srv. zejm. Nu 6,25; dále srv. Gn 33,5.11; 43,29 aj.

30 Srv. w. LOFTHOUSE, „*Hēn* and *ḥesed* in the Old Testament“, 1933.

31 Srv. 1S 16,22; 27,5; Gn 39,4.21; Gn 32,6; Rt 2,2.10.13; Nu 32,5; 1S 25,8 aj.

32 STOEBE, „Art. *חָן* (gnädig sein)“, str. 594: „Die Glaubensvorstellung von Gott wird nicht davon bestimmt, was man über *hēn* denkt; im Gegenteil, was man von Gott glaubt, hofft und erwartet, bestimmt den Inhalt von *hēn*...“. S touto funkcí pravděpodobně souvisí, že je termín jen výjimečně gramaticky determinován.

33 Vzhledem k tomu, že jde o abstrahovanou charakteristiku Božího projevu, resp. jednání, není po mém soudu vhodné užívat termín „/Boží/ vlastnosti“; zde je na místě uplatňovat Kalvínovu distinkci mezi Božími „ctnostmi“ a „vlastnostmi“ (*virtutes* :: *proprietates dei*).

a záchranu. Oba termíny označují v technickém slova smyslu typ či žánr modlitby (úpěnlivou, kající prosbu o slitování).³⁴

Se slovním kořenem חֵן je vytvořena také řada vlastních jmen – zejména personálních (mužských i ženských), jedno též lokálních. Na rozdíl od českých Milošů, Milušek či Milovic však zpravidla obsahují teoforní prvky, tj. mají vyznavačskou povahu. Vzhledem k tomu, že se obdobná jména tvoří i od ostatních, níže pojednávaných termínů a že fenomén vyznavačských jmen je sám o sobě významnou indicií pro sledování přítomnosti teologicky aktuálních důrazů v náboženském životě Izraele, pojednáme odvozená vlastní jména souhrnně v samotném odstavci (viz níže oddíl 4.7).

3.2 רַחֵם (*r-ch-m pi*)

Sloveso רַחֵם (*r-ch-m /pi/*) „láskyplně jednat“, „slitovat se“³⁵ je denominativní odvozeninou od termínu רַחֵם (*rechem*). Stejně jako další odvozené termíny – רַחֲמִים (*rachmím*) a רַחֻם (*rachúm*) – má tedy podklad v nepodmíněné lásce, milující vstřícné náklonnosti, jež je tradičně spojována s rolí matky. Od termínu רַחֵם (*rechem*), jenž označuje „mateřské lůno“, „dělohu“, je formou plurálu odvozen výraz רַחֲמִים (*rachmím*); ten označuje jak jednotlivé projevy láskyplného, milosrdného jednání (především mateřského [srv. 1Kr 3,26], ale i obecně lidského [Př 12,10 aj.]), tak i dlouhodobé, charakteristické jednání těchto kvalit (tak především *usus theologicus*; srv. např. Neh 9,19.31). Jako důležité motivové slovo sémantického okruhu „milosti“ se termín רַחֲמִים o Bohu nezřídka užívá paralelně s termínem חֶסֶד (*chesed*).³⁶

Mezi důležité odvozeniny patří adjektivum רַחֻם (*rachúm*). Až na jedno sporné místo³⁷ se vždy týká Hospodina (resp. Boha). Jakoby

34 Srv. Ž 28,2; Jb 40,27; Jr 3,21; 31,9; Za 12,10 aj.

35 Základní lexikografické přehledy podávají H. J. STOEBE, „Art. רַחֵם *rhm* (sich erbarmen)“, 1979; H. SIMIAN-YOFRE – U. DAHMEN, „Art. רַחֵם “, 1993; též H. D. PREUSS, „Art. Barmherzigkeit (I. Altes Testament)“, 1980 a R. SCORALICK, „Art. Barmherzigkeit – I. Altes Testament“, 1998. V Septuagintě není termín převáděn jednoznačným ekvivalentem, převažuje οἰκτίρειν („slitovat se“, „mít slitování“), příp. ἐλεῖν („slitovat se“, „jednat milostivě“).

36 Srv. např. Jr 16,5; Oz 2,21; Ž 103,4; Za 7,9. K termínu חֶסֶד (*chesed*) viz níže *oddíl 3.4.

37 Smysl Ž 112,4 není jednoznačný; řada vykladačů vztahuje i zde termín רַחֻם na Hospodina; srv. H.-J. KRAUS, *Psalmen 60–150*, 1961, str. 770nn; k nejnovějšímu vyhodnocení dosavadní diskuse srv. M. FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott: Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6f) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, 2003, str. 249n.

paradoxně vyjadřuje tento termín tvarem gramatického maskulina výrazně femininní, mateřský cit: „mateřsky láskyplný“, „mateřsky dobrotivý“, „péčí mateřskou zahrnující“. Krom tří singulárních výskytů tvoří tento tvar vždy podvojnou vazbu (tzv. *hendiadys*) se souzvučným חַנּוּן (*channún*, „milostivý“). Tato výrazná zdvojená výpověď vždy mluví o Hospodinu a v textech Starého zákona má funkci pevné formule (tzv. formule milosti, viz níže oddíl 4.6). V terminologii Starého zákona má tedy tento výraz již platnost *theologumena*.³⁸

3.3 חַנּוּן (n-ch-m ni)

Do souvislosti se sledovanou problematikou vstupují také ty z významových poloh slovesa חַנּוּן (*n-ch-m /ni/*), jež vyjadřují Hospodinovu „lítost“ nad trestem, jež má spravedlivě dolehnout nebo již dolehl na viníka.³⁹ Některé texty, které vyhlašují soud či trest, explicitně dodávají, že Hospodin „nebude litovat toho zla“, jež vykoná (např. 1S 15,29; Jr 4,28; 15,6 aj.). V návaznosti na to pak jiné texty v souvislosti s vinou, soudem a trestem o Hospodinu právě naopak – jen zdánlivě rozporně! – dosvědčují, že tento podivný bůh „litoval“ toho „zla“, jež na viníka dopadlo či jež měl v úmyslu mu učinit (srv. Jr 26,3 aj.),⁴⁰ jinými slovy, že se Hospodin „obrátil“ a ustoupil od svého záměru trestat (Jl 2,13n a Jon 3,9n; 4,2), „slitoval se“ (Am 7,2nn) a „ve své veliké milosti“ uplatnil své /mateřské/ „milosrdenství“ (Ž 106,44–46). Takové výpovědi nalezneme dokonce i u týchž autorů, kteří jinde vyhlašují Hospodinův soud „bez lítosti“ (srv. Jr 4,8; 15,6 :: Jr 18,8; 26,3.13.19), dokonce i v rámci jediného oddílu či výpovědi (srv. Ex 34,6n).⁴¹ V Jr 15,6 pak dokonce narazíme na umocněné užití tohoto výrazu – Hospodinův soud je zde vyhlášen jako skoncování s opakovaným, nad míru trpělivým prokazováním lítosti: „Napřáhnu proti tobě ruku svou a vyhladím tě! Jsem [už] znaven slitováváním“ (nicméně další výroky o Hospodinově „li-

tování“ následují, srv. Jr 18,8 aj.). Tento paradox „recidivy“ Hospodina slitovávání patří k jádru starozákonního kerygmatu.

3.4 חֶסֶד (chesed)

Podstatné jméno חֶסֶד (*chesed*)⁴² je často považováno za hlavní, klíčový pojem sémantického okruhu „milosti“.⁴³ Je to ale spíše vlivem frekvence výskytu tohoto termínu a jeho přítomnosti ve většině tématicky důležitých oddílů než pro jeho významovou jednoznačnost.

Etymologie termínu je nejasná,⁴⁴ způsoby překladu poměrně rozmanité, závislé na frazeologii a kontextu (ve vztahu Boha k člověku „milosrdenství“ [Gn 19,19]; ve vztahu člověka k bohu „oddanost“, „vděčnost“, „zbožnost“ [Neh 13,14; Jr 2,2; Oz 6,4]; v mezilidských vztazích „vlídnost“, „solidarita“ [Joz 2,12.14], „oddanost“ [Rt 3,10], „náklonnost“ [Est 2,9]).⁴⁵

Moderní terminologický průzkum otevřel a na dlouhá desetiletí výrazně ovlivnil roku 1927 NELSON GLUECK studii, v níž dokládal důležitost vzájemné smluvní vázanosti partnerů při uplatňování (dosl. „konání“) *chesed*; tento pojem označuje jednání, jež je předem vymezeno společenstvním vztahem.⁴⁶ Nejedná se tedy o svobodný akt milosti, nýbrž čin vztahové solidarity. Rada dalších badatelů pak

38 Srv. slovní hříčka s motivovými slovy v Ex 33,19 a tzv. formule milosti v Ex 34,6n; viz níže oddíl 4.5.2.

39 H. J. STOEBE, „Art. חַנּוּן (pi. trösten)“, 1979; SIMIAN-YOFRE – DAHMEN, „Art. חַנּוּן“. Srv. též monografii J. JEREMIAS, *Die Reue Gottes: Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, 1997, str. 15n.

40 Ve frázi חַנּוּן (אֵל var.) עַל זֵלַתָּה tedy nejde o litování „toho zla“, jež provedl viník (a za něž mu patří trest), nýbrž o „to zlé“, jež přináší Bohem rozhodnutý trest (srv. Jon 4,2; 2S 24,16; explicitě Ex 32,12.14 aj.). Srv. JEREMIAS, *Die Reue Gottes*, str. 39n.

41 K dialektické integritě takových výpovědí viz níže oddíl 4.6.

42 Základní lexikografické přehledy: H.-J. ZOBEL, „Art. חֶסֶד“, 1982; H. J. STOEBE, „Art. חֶסֶד (Güte)“, 1971; REVENTLOW, „Art. Gnade“, str. 461n; KSELMAN, „Art. Grace“; SAKENFELD, „Art. Love“; SPIECKERMANN, „Art. Gnade/Gnade Gottes“.

43 SPIECKERMANN, „Art. Gnade/Gnade Gottes“, str. 1024. „Die größte Bedeutung für die Vorstellung der Gnade im Alten Testament kommt dem Begriff חֶסֶד zu.“

44 Srv. L. KÖHLER – W. BAUMGARTNER (eds.), *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament I*, 1967, str. 323; běžně se uvažuje o souvislosti s aram. pojmem *chisdá* („hanba“; srv. Lv 20,17; Př 14,34). G. GERLEMAN („Das übervolle Maß. Ein Versuch mit haesæd“, 1978) navrhol vyjít ze základního významu „přemíra“, umožňujícího pozitivní i negativní konotace; jeho argumenty však zpochybnil S. J. DE VRIES (*Vetus Testamentum* 29 [1979], str. 359–362).

45 Srv. B. PÍPAL, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, 1997, str. 58. Většinový řecký ekvivalent je ἔλεος, na řadě míst však také χάρις.

46 N. GLUECK, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauche als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise*, 1927, str. 20: „*haesæd* ist die einem Rechts-Pflicht-Verhältnis entsprechende Verhaltensweise.“ Autor opakovaně užívá termín „gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise“.

tuto vztahovou vázanost přímo spojila s teologií smlouvy, zejména v okruhu deuteronomistických textů (srv. Dt 7,9.12; 1Kr 8,23; 1S 20,8 aj.).⁴⁷ Toto pojetí se však ukázalo být v řadě výskytů zkoumaného termínu sporné, neboť חֶסֶד může vyjadřovat i spontánní projev solidarity a jednostranné pomoci (srv. Gn 40,14; 2S 3,8; 2Pa 24,22 a Gn 39,21).⁴⁸ Po studiích HANSE JOACHIMA STOEBEHO,⁴⁹ ALFREDA JEPSENA⁵⁰ a dalších (později též např. EDGARA KELLENBERGERA⁵¹), kteří oponovali „smluvnímu pojetí“, vnesla do debaty poměrně celostný a vyvážený obraz KATHARINE DOOB SAKENFELD.⁵² Aspekty termínu autorka souhrnně formuluje v pěti bodech: (1) חֶסֶד označuje spíše aktivní úkon, nikoli jen přístup či stav mysli; zpravidla se jedná o akci zacílenou k vysvobození či ochraně druhého; (2) konání חֶסֶד se odehrává v již existujícím vztahu (explicitním či implicitním); (3) חֶסֶד je úkon, jenž se očekává či požaduje od osoby v daných okolnostech „mocné“; adresátem dobrodiní je naopak osoba, jež nemá prostředky, aby dosáhla kýžené ochrany či vysvobození; (4) חֶסֶד není právně založený čin, silnějšího partnera nelze k חֶסֶד nutit, zůstává věcí svobodné volby potenciálního pomocníka, zda požadovaný úkon vykoná či nevykoná; (5) חֶסֶד se týká podstatné nouze, příjemce dobrodiní si není s to sám pomoci ani nemůže dosáhnout pomoci žádným alternativním způsobem.

Jednotlivé aspekty jsou dány frazeologií a kontextem. Při posuzování otázky, zda חֶסֶד označuje čin nebo charakteristiku postoje, je třeba odlišit a vyhodnotit zejména pevné spojení termínu se slovesem עָשָׂה („činit“, „konat“, „prokázat“)⁵³ od nominálních frází typu מַלְכֵי חֶסֶד (malké chesed, „loyální králové“) či naopak דָּוִד חֶסֶד (chasde dávid, „[Boží] skutky milosrdenství prokázané Davidovi“). Např. vazba

חֶסֶד אִישׁ (iš chásed, „milosrdný člověk“) či אֲנָשִׁי חֶסֶד (’ansé chásed, [ve vztahu k Bohu] „zbožní“) vyjadřuje obecnou charakteristiku a je tedy významově blízká odvozenému termínu חֶסֶדִיד (chásíd, [ve vztahu k Bohu] „zbožný“). Pro *usus theologicus* je doložena pestrá škála spojení, jež dokládá široké uplatnění motivu „milosrdného božstva“ v jazykovém prostředí – vedle hwhy חֶסֶדִיד (chesed jhwh) či יהוה חֶסֶדִיד (chasde jhwh)⁵⁴ též אֱלֹהִים חֶסֶד (chesed ’elohím), אֱלֹהֵי חֶסֶד (chesed ’el) a חֶסֶדִיד עֲלֵינוּ (chesed ’eljón).⁵⁵ Příznačná je v tomto ohledu také charakteristika boha zesíleným atributem חֶסֶד רַב (rav chásed, „[bůh] mnohého milosrdenství“) či variantně חֶסֶד גָּדוֹל (gdol chásed, „[bůh] velikého milosrdenství“).⁵⁶ Velmi často je tento atribut zdvojen termínem אֱמֶת (emet, „[...a] věrnosti“); jako hendiadys podstatných motivů charakterizují Hospodina natolik ustálené,⁵⁷ že v biblické hebrejštině představují formuli; té se pak lze dovolávat, resp. ji užít i jako přímého argumentu v prosbě (srv. Ž 115,1). Tato poloha „zobecnělé charakteristiky“ ovšem neznamená, že by základní „událostné“ vymezení termínu חֶסֶד přestávalo hrát roli. Hospodinovo milosrdenství se stává charakteristickým příznakem (adjektivním atributem) v řeči o bohu právě proto, že je to trvale příznačný, významný rys jeho jednání (srv. též výrazy typu „ty jsi ... אֱלֹהֵי חֶסֶדִיד [’elohé chasdí, bůh /konající/ milosrdenství /pro/ mne“; Ž 59,18]; nebo výraz חֶסֶדִיד לְעוֹלָם [le’ólam chasdí, „na věky /trvá/ milosrdenství jeho“; Ž 136 aj.].

Ze vztahové reciprocity, jež je základní strukturou pojmu, pak vyplývá, že člověk zahrnutý přízní Boží milosti sám odpovídá vděčnou odevzdaností Bohu a solidární vstřícností vůči bližním. Takové jednání lze označit tímž termínem חֶסֶד (Oz 6,4; Mi 6,8; Rt 1,8), člověka takto jednajícího pak výrazem חֶסֶדִיד (chásíd, „[Boží] věrný“, „zbožný“).⁵⁸

47 W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments I.*, 1933, str. 116n; LOFTHOUSE, „Ḥien and ḥesed in the Old Testament“; R. BULTMANN, „Art. ἔλεος“, 1935; a další. V českém prostředí srv. např. navržený překlad „souručenství, věrnost“ ve slovníku J. HELLER, *Vocabularium biblicum septem linguarum: hebraico graeco latino anglico germanico hungarico bohemicum*, 2000, str. 63 (Nr. 773).

48 Podrobně STOEBE, „Art. חֶסֶד (Güte)“, str. 607n.

49 H. J. STOEBE, „Die Bedeutung des Wortes Ḥaesaed im Alten Testament“, 1952; TÝŽ, „Art. חֶסֶד (Güte)“.

50 A. JEPSEN, „Gnade und Barmherzigkeit im Alten Testament“, 1961.

51 E. KELLENBERGER, *Häsäd wä’ämät als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens*, 1982.

52 K. D. SAKENFELD, *The Meaning of Hesed in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, 1978; její pojetí v podstatě přejímá Kselman, „Art. Grace“.

53 Srv. Gn 21,23; Joz 2,12; Sd 1,24; 8,35; 1S 15,6; 20,8; 2S 3,8; 9,1.7; Rt 1,8 aj.

54 Např. 1S 20,14; Ž 33,22; 103,17 (sg.); resp. Ž 89,2; 107,43; Iz 63,7; Pl 3,22 (pl.).

55 Srv. Ex 34,6; Nu 14,18; Neh 13,22; Ž 5,8; 69,14; 86,5.15; Iz 63,7; var. Ž 145,8 (2 Pa 1,8).

56 Srv. Ex 34,6; Nu 14,18; Neh 13,22; Ž 5,8; 69,14; 86,5.15; Iz 63,7; var. Ž 145,8 (2 Pa 1,8).

57 Srv. např. Ž 25,10; 40,11n; 57,4.11; 85,11; 89,15; též Mi 7,20; Oz 4,1 aj.

58 Srv. 1S 2,9; Ž 12,2; 16,10; 18,26; 30,5; 31,24; 116,15 aj.; pozdější *usus* termínu označující věrné vyznavače v protikladu s apostaty či nábožensky vlažnými lidmi odráží 1Mak 7,13 a 2Mak 14,6, kde se v řečtině objevuje hebraismus οἱ Ἀσιδάου.

3.5 Souhrnně

Souhrnně lze k uvedenému terminologickému přehledu konstatovat, že „milost“ či „milosrdenství“ neznamená /jen/ postoj, smýšlení či cit, nýbrž primárně čin, *konkrétní projev vstřícného konání* (člověka či Boha). Tento projev se odehrává v nerovnovážném vztahu „mocného“ poskytovatele a „bezmocného“ potřebného, kde pro poskytující stranu platí svoboda konat (či nekonat). Potřebný je sice „na milost“ odkázán, nemá na ni však nárok, a to ani v rovině morální. V tomto smyslu je „milost“ dobrovolným aktem pomoci či záchrany, má povahu svrchovaného daru nad rámec práva a povinnosti.

Tyto charakteristiky jsou zajisté vhod pro *usus theologicus*; odpovídají starozákonnímu svědectví o Hospodinu jako božstvu vstřícně a iniciativně jednajícím ve prospěch svého lidu, božstvu jednajícím s člověkem daleko nad rámec toho, co by spravedlivě zasloužil, božstvu naprosto svrchovaném v konání svého díla a současně hluboce angažovaném v zápase s bídou a nouzí člověka.

Z širšího sémantického pole „milosti“ by bylo možné uvést ještě řadu dalších termínů, jež jsou pro sledovanou problematiku v textech Starého zákona důležité. Oposita se běžně tvoří kombinací záporu a výše uvedených termínů (srv. např. Iz 9,16; 13,18; Jr 13,14; 21,7; Pl 2,2.17.21; zejména slovní hříčka se jménem „dcery Izraelské“ Oz 1,6.8 a 2,25), existují však i zvláštní termíny, např. אֲכַזְרִי (‘akzárí, „nelítostný“, „[jednající] bez slitování“),⁵⁹ בַּפֶּרֶק (b^epérek, „násilně“, „surovým způsobem“; srv. Ex 1,13n; Ez 34,4).

Pokud v kontextu vystupuje otázka viny (zejména hříchu vůči Bohu), často se uplatňuje termín סָלַח (s-l-ch) „odpustit, prominout“ (v paralelismu s výše uvedenými termíny např. Ex 34,9; Nu 14,19; 1Kr 8,50) či vazba אָפַיִם אָפַיִם (‘erech ‘apajim) „být/ dlouho shovívavý, trpělivý“ (např. Ex 34,6; Nu 14,18; Jl 2,13; Jon 4,2); opositem této vazby je ustálená fráze חָרַח אָפ (ch-r-h ‘af, „vzplanout hněvem“; o Bohu Ex 22,23; 32,10.11; Nu 11,1; Iz 5,25 aj.).

Velmi často bývá obsahem aktu „milosti“ záchrana pojatá v širších soteriologických souvislostech; pak se pochopitelně výrazy sémantického pole „milosti“ doplňují s termíny soteriologickými (paralelně např. יָשַׁע [j-š-‘, „spasit“] Ž 6,5; 17,7; 31,17; 109,26; Oz 1,7; Za 10,6; נָאֵל [g-‘-l, „vykoupit“] Ex 15,13; Ž 103,4; Iz 54,8 nebo פָּדָה [p-d-h, „vykoupit“] Ž 26,11; 44,27 atd.). Problematika „milosti“ se tak terminologicky

59 Srv. Př 5,9; 11,17; 12,10; 17,11; Jr 6,23; 50,42 (o člověku); ovšem Iz 13,9 o „přicházejícím dni Hospodinovu“ a Jr 30,14 o exilu jako „nelítostném ukáznění“.

prolíná se svědectvím o Božím spásném jednání a těsně souvisí s problematikou vykoupění (soteriologií).

V řadě biblických textů dochází k paralelnímu užití motivů „milosti“ a „spravedlnosti“. Starozákonní teologii – stejně jako náboženským tradicím z blízkého okolí starověkého Orientu⁶⁰ – však není vlastní vnímat dílo Boží „spravedlnosti“ a „milosti“ jako vylučující se protiklady, jak k tomu křesťanské teology svádí tradice pavlovské alternativy „spravedlnosti ze zákona“ a „ospravedlnění pouhou milostí“. V zásadě je třeba počítat s vlivem konceptu „konektivní spravedlnosti“ v pozadí; u konkrétních výroků pak vždy záleží na kontextu a na funkci sledovaných motivů. V některých starozákonních výrocích jsou aspekty „soudu“ a „milosti“ pojaty v protikladu „trestu“ a „slitování“ (např. Ex 20,5n; 34,6n; Jr 32,18); to platí zejména tam, kde je motiv „soudu“ či příchodu „Boží spravedlnosti“ chápán negativně a slouží k napomenutí či varování těch, kdo se provinují (např. Jr 30,11; Pl 3,31–33).⁶¹ Ovšem v jiných kontextech – například v ústech nařikajícího modlitebníka, jenž úpí ve své nouzi a dovolává se u Boha zastání proti nespravedlnosti – nabývají stejná slova jinou funkci: מִשְׁפָּט (cedáqá, „spravedlnost“) a מִשְׁפָּט (mišpat, „soudní výrok“, „prosazení práva“, „vynesení spravedlivého rozhodnutí“) je trpícímu pomocí, ze strany Boží pak aktem milosrdné solidarity (s termínem מִשְׁפָּט např. Ž 119,149; 1Kr 8,59). Intervence „Božího soudu“ v takovém kontextu znamená vysvobození od nepřátel a konec utrpení; příchod „Boží spravedlnosti“ znamená pro toho, kdo se nedovolá práva, „záchranu“, „spásu“ (Ž 76,10). V tomto smyslu mluví řada starozákonních textů o Hospodinu – zdánlivě paradoxně – jako o „Soudci“, u něhož je možné hledat „milost“ (Jb 9,15; Ž 119,132), či jako zachránci, jenž přichází se „svou milostí a svým soudem“ (Ž 33,5; 101,1; Iz 30,18; Jr 9,23 aj.).⁶² V dialektice tohoto myšlení povzbuzuje např. /Deuterol/ Izajáš své skleslé souvěrce nejprve tzv. výrokem spásy⁶³ („Nebojte se!“) a jako argument uvádí: „Hle, Bůh váš! Pomsta přichází, odplata Boží! On sám přichází – a spasí vás.“ (Iz 35,4).⁶⁴

60 Viz výše oddíl 2.

61 Viz níže oddíl 4.

62 Z autentického svědectví o zbožnosti Judejců, jak ji dokládají epigrafické nálezy, srv. např. formulaci prosby v nápisu B z Chirbet Bét Lay, viz níže oddíl 4.1.

63 Tzv. Heilsorakel; souhrnně srv. H.-P. STÄHLI, „Art. יָרָא (fürchten)“, 1978, str. 772n.

64 Podobně již programová teze v Iz 1,27: מִיּוֹן בְּיָמֵי הַפְּדוּתָהּ (Sijón bude vykoupěn soudem...“).

Obdobně i pro člověka platí, že má „vynášet pravý soud“ ... a vůči bližnímu uplatňovat „milost a milosrdenství“ (Za 7,9; Mi 6,8; Oz 12,7; srv. Iz 16,5 aj.). To není rozpor; jsou to naopak rysy takového jednání, jímž se buduje vztah Hospodina a jeho lidu (Oz 2,21⁶⁵); „jeho spása“ nastává tam, kde se setkává „milosrdenství“ s „věrností“ a kde „spravedlnost a pokoj dají sobě políbení“ (Ž 85,10n).⁶⁶

4. Svědectví textů Starého zákona

Z hlediska dějin motivů, formulí a tradic jsou počátky užívání motivu „milosti“ obtížně sledovatelné. Vzhledem k tomu, že víra Izraele žila v prostředí, které nejvyššímu božstvu (Elovi) přisuzovalo „milostivé“ jednání,⁶⁷ lze i u sledovaného fenoménu předpokládat návaznost na dané prostředí.

4.1 Modlitby typu individuální prosby

Dokladem blízké návaznosti mohou být formulace, jimiž je vyjádřena prosba o pomoc v tzv. nářcích jednotlivce. Modlitebník se zde v osobní tísní dovolává u božstva pomoci, záchranu, milosti (v biblických žalmech je přímá prosba obvykle vyjádřena imperativem slovesa יָרַח v kontextu se pak objevují další termíny sémantického pole):⁶⁸

Když volám, odpověz mi, Bože mé spravedlnosti! V souzení mi zjednáš volnost.

Smiluj se nade mnou [יָרַח], vyslyš mou modlitbu! (Ž 4,2)

Ochraňuj duši mou [יִשְׁמְרֵנִי], jsem tvůj věrný,
spas [יִשְׁעֵנִי], můj Bože, svého služebníka, který v tebe doufá.
Smiluj se nade mnou [יָרַח], Panovníku, po celé dny k tobě volám.
... Shlédni na mne [אֱלֹהֵי], a *smiluj se nade mnou* [יָרַח],
dej svou sílu svému služebníku, vítěství synu své služebnice!
(Ž 86,2n.16)

Podobné prosby o pomoc, v nichž se jednotlivec ve své nouzi dovolává Boží milosti, lze doložit jak ve starověkém Egyptě či Mezopotámii, tak v bližším kontextu Syropalestiny a autentických modlitbách v dochovaných nápisech:

Prosba vložená do úst *lit-Noferti* v náhrobním nápise v Thébách (asi 13. stol. ante): „Chválu vzdejte Iah-Thotovi, dokonalému bohu, který vyslychá prosby. Ctěte Šu, velkého boha. Buď milostiv! Dals

65 Oz 2,21n: „Zasnoubím si tě navěky, zasnoubím si tě spravedlností a právem, milosrdenstvím a slitováním, zasnoubím si tě věrností a poznáš Hospodina“

66 Ž 85,11: $\text{חֶסֶד וְאֱמֶת נִפְגְּשׁוּ צְדָק וְשְׁלוֹם נִשְׁקִי}$.

67 Viz výše oddíl 2.

68 Srv. Ž 4,2; 6,3; 9,14; 25,16; 26,11; 27,7; 30,11; 31,10; 41,5-11; 56,2; 57,2; 86,3-16.

mi za dne uzřít temnotu... Budte mi milostivi, abych uzřel vaši milost!⁶⁹

Na několika fragmentech v Ninive a Ašuru se dochoval akadský text, zapřísahání nejmenovaného božstva (osobního ochránce). Kající modlitba vrcholí slovy: „Jakkoli jsou má přestoupení sedmerá, ponech své srdce v pokoji! / Jakkoli jsou mé hříchy mnohé, prokaž smilování a uzdrav (mne)! / (Můj bože,) jsem vyčerpán, uchop mne za ruku...“⁷⁰

O milostivé vyslyšení, usmíření rozhněvaného božstva a milostivé vysvobození od zlého usiluje také akadská modlitba k Ištar: „Volám k tobě, tvůj bídný, umdlený a bolestí raněný služebník. / Shlédni na mne, má Paní, vyslyš mé úpění, / shlédni na mne příznivě, přijmi mou modlitbu! / Uděl mi odpuštění ... / ... / Rozvaž mé hříchy, mé delikty, mé zločiny, má provinění, / přehlédni má pochybení a přijmi mou modlitbu! / ... / Příznivě na mne shlédni a přijmi mou prosbu milostivě! / Nech k sobě dojít mé prosby, má úpění; / nechť je všechna tvá milost se mnou! / ... / Vysoce vyvýšená je Ištar, Ištar je pravou královnou; vysoce vyvýšená je Paní, Paní je pravou královnou!“⁷¹

Z oblasti Syropalestiny pochází elovský žal, prosba o zabezpečení Ugaritu: „Ó Eli! / ó rodino synů Elových! / ó shromáždění synů Elových! / ó Šukamune a Šanime! / ó Eli a Ašero! / Smiluj se, ó Eli! / Zastaň se, ó Eli! / Způsob pokoj, ó Eli! / Ó Eli, pospěš! Ó Eli, přijď rychle (na pomoc)! / na pomoc Cáfonu / na pomoc Ugaritu...“⁷²

- 69 Citováno dle: W. BEYERLIN (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament*, 1985, str. 63 (Nr. 19). Iah-Thot – jméno měsíčního božstva, Šu – jméno božstva denního světla (pozn. překl.).
- 70 Citováno dle: BEYERLIN, *Religionsgeschichtliches Textbuch*, str. 133 (Nr. 21, ř. 155–157). Citované prosbě (ř. 155n) předchází vyznání vlastní hříšnosti, a to jak nepřímými formulacemi typu „kdo jest, kdo by proti svému bohu nehřešil?“, tak přímo: „tvé příkazy jsem překročil ve všem...“. Výrazem „sedmerá“ se míní „nespočetná“ přestoupení (pozn. překl.).
- 71 Citováno dle: BEYERLIN, *Religionsgeschichtliches Textbuch*, str. 135 (Nr. 22, ř. 42–45, 82, 98–100, 103n).
- 72 Citováno dle: BEYERLIN, *Religionsgeschichtliches Textbuch*, str. 240 (Nr. 19, ř. 1–11); srv. STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, str. 299n. Tvar *hinnil* (ř. 6) pojímám spolu s BEYERLINEM jako verbální větu s imperativem, nikoli jako nominální vyzvání božského epitheta (srv. STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty*, str. 299, pozn. 5).

Příkladem autentické – tradičním procesem ani redakčními úpravami neovlivněné – modlitby, jejímiž slovy se jednotlivec v nouzi dovolává Hospodinova zásahu, nám může být text nápisu B z jeskynního hrobu nedaleko Chirbet Bét Lay.⁷³ Jakkoli o přesnějším datování nápisu nepanuje shoda, můžeme jej řadit do 7.–6. st. ante a počítat s ním jako projevem předexilní modlitební mluvy (žánru proseb, volání o pomoc). Podle opravené transliterace v poslední edici J. RENZE a W. RÖLLIGA⁷⁴ nápis obsahuje: „*pqd (?) yh (?) 'l (?) hinn nqh yh yhw*“ – v překladu:⁷⁵

Zasáhni, ó Hospodine^(breve), bože milostivý!
Zprosti /od viny/, ó Hospodine^(breve), ó Hospodine^(plene)!⁷⁶

Jak slovesné termíny, tak formulace oslovení jsou pozoruhodně blízkou paralelou k tzv. formulaci milosti v Ex 34,6. Slovesa רָצַח a רָצַח jsou zde ovšem pojata pozitivně – modlitebník se ve své nouzi dovolává zásahu Hospodinovy „spravedlnosti“; v Ex 34,6n mají tytéž termíny spíše negativní konotaci, tvoří varovný aspekt výroku. V první větě zaznívá v oslovení tetragram rozvířen atributem „božstva milostivého“⁷⁷ ve druhé větě zdvojené vlastní jméno Hospodin.⁷⁸ Pokud je

- 73 Nápis objeven roku 1961, poprvé publikoval J. NAVEH, „Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave“, 1963. Jeho prepis revidoval a interpretaci přehodnotil F. M. CROSS, „The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei“, 1970; mírně odlišné pojetí zastává A. LEMAIRE, „Prieres en temps de crise: Les Inscriptions de Khirbet Beit Lei“, 1976, str. 560; dosavadní bádání hodnotí a relativní konsensus a otevřené problémy shrnuje FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott*, str. 95n.
- 74 J. RENZ – W. RÖLLIG (eds.), *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, I, 1995, str. 64n.
- 75 Pojetí překladu i následující poznámky podle: FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott*.
- 76 Pojetí syntaxe není jednoznačné (nejistota je navíc umocněna nejistým čtením některých písmen). Navrhované čtení a překlad předpokládá dvě symetricky formulované věty (paralelismus), v nichž po imperativu slovesa (vyjadřujícím obsah prosby či žádosti) následuje zdvojené oslovení. Určení funkce slovesných tvarů je rozhodující. Slovesa רָצַח a רָצַח by mohla být také perfekta; věty by pak vyjadřovaly indikativní informaci (vyznání, chvalozpěv). Ovšem vzhledem k tomu, že zdvojené vlastní jméno na konci druhé věty lze nejlépe pojmut jako oslovení (srv. Gn 22,11 a Ex 3,6), nabízí se spíše považovat slovesné tvary za imperativy (volitivní žádost) a nápis jako celek za prosbu (úpění o pomoc).
- 77 Viz níže oddíl 4.5.2 (výklad Ex 34,6).
- 78 Zdvojení vlastního jména (v pořadí zkráceného a plného tvaru tzv. tetragramu) má efekt stylistického stupňování, srv. Iz 12,2 a 26,4; ve volnější

uvedené čtení nápisu správné,⁷⁹ vyjadřuje tato formulace ve vsí své stručnosti velmi zřetelně teologii prosby; v oslovení vyjadřuje argument vyjadřované prosby – adresátem žádosti o zásah je „Hospodin“ – ano /právě jen/ „Hospodin“ (efekt stupňování!) – a to jako *‘el chanún*, „božstvo milostivé“.

4.2 Svědectví o Hospodinově dějinném „trestání“ a „smilování“

Vlastní kolébkou specificky teologického užití motivu „milosti“ je ve Starém zákoně ovšem taková řeč o Hospodinu, která mluví o jeho *dějinném působení* při lidu Izraelském, zejména v souvislosti s dějinnými soudy (tresty) a dějinným „slitováním“ (tj. obnovou, zejména návratem z exilu). V návaznosti na předexilní profétii, která pranýřovala nevěru a zlořády v životě lidu Hospodinova a nahlašovala dějinné tresty (vydání do rukou nepřátel, příchod soudného „dne Hospodinova“; např. Am 3,9n; Iz 5,8n; Jr 7,1n), pojmají exilní a poexilní svědkové vydání lidu Hospodinova dějinným katastrofám (zejména vydání v plen dobyvatelům; tak již pád Samaří a severního Izraele, později zničení Jeruzaléma a babylonské zajetí) jako dílo Hospodinova trestání, jež si Izrael bohatě zasloužil za svou nevěru. Možnost návratu z exilu se pak jeví jako neslýchaný dar nové budoucnosti; je chápán jako akt Hospodinova „slitování“ a „převeliké milosti“. Toto pojetí je v rámci biblického kánonu nejen široce zastoupeno, ale z hlediska celkového zvěstného profilu biblických textů tvoří i nejvýznamnější komplex výpovědí o Hospodinově „slitovném“ jednání. S hlubokou krizí Izraele, jak ji přináší babylonský exil, se tyto texty vyrovnávají tím, že ji přijímají jako spravedlivý dopad Hospodinovy trestající kázně. V této perspektivě pak zpětně hodnotí (a ve výpravných kompozicích, např. deuteronomistické dějepravě konstruuji) cestu Božího lidu dějinami jako cestu opakovaného Hospodinova slitování, tj. cestu Božího věrného doprovázení a vždy nových počátků navzdory nevěře vyvoleného lidu. Z této perspektivy pak také vyvozují program nápravy (zejm. výzvu k obrácení a novému příklonu k Hospodinu), jakož

vazbě se vyskytuje i poetických v paralelismech žalmů (srv. např. Ž 89,9; 122,4) a tam, kde je liturgická formule יהללך יהוה následně rozřikána plnou větou (např. Ž 113,1: יהוה יהוה הגללו את שם יהוה; podobně Ž 135,1; 146,1; 148,1 aj.).

79 Otevřené problémy, otázky a hypotézy shrnuje FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott*, str. 95n (zejm. 95, pozn. 5).

i naději v konečné prosazení Boží spravedlnosti a pokoje navzdory všem protivníkům.

Alespoň několik nejvýznamnějších literárních okruhů či vrstev starozákonních tradic zde zasluhuje bližší představení v dílčích kapitolách.

4.3 Ozeášova názorná profétie

Ozeášovo prorokování se čítá ke klasické předexilní profétii soudu. Je situováno do prostředí severního Izraele, do doby vlády Jarobeáma II., tj. do období posledního rozkvětu severního království před katastrofickým zánikem pod invazí Asyřanů (r. 722). Kniha jako literární útvar je ovšem komplexem vytvořeným později, již se znalostí historického dopadu Hospodinových soudů a s pokusem o vyjádření vztahu Božího „trestání“ a „slitování“ v dějinném údělu Hospodinova lidu (včetně elementů judské perspektivy).⁸⁰ Na tuto dějinnou cestu Izraele s jejími katastrofickými propady i novými začátky – nikoli na individuální úděl či zápas víry člověka – se zde vztahuje dialektika motivů „soudu“ a „milosti“.

V jádru knihy, kapitolách 4–11, otevírá Hospodin proti „synům Izraele“ „soudní spor“. Lid, který vznikl Hospodinovou záchrannou intervencí v Egyptě (Oz 11,1; 12,10; 13,4), totiž Hospodina, Boha svého, opustil a oddal se modloslužbě (Oz 4,10n); Hospodin jej proto ztrestá (Oz 4,9; 5,2) – svůj lid nejen opustí, ale aktivně vydá zmaru (Oz 5,14), rozuměj v plen a kořist nepřátelům (Oz 10,6). Jádro problému (vina Izraele) je zde pomocí termínu חַטָּאת pojata v obojím rozměru – jde o provinění jak vůči Bohu, tak i vůči bližním. Již první věta Oz 4,1 o jádru sporu říká, že mezi obyvateli oné země zaslíbené „není žádná věrnost [אֵין־אֵמֶת], ani žádné *milosrdenství* [אֵין־חַסְדִּים], ani žádné poznání Boha [אֵין־דַּעַת אֱלֹהִים]“ (Oz 4,1). Oba aspekty jsou dvěma stranami téhož problému.

Nedostatek חַסְדִּים se pak jako základní problém Hospodinova lidu výslovně vrací i o několik odstavců níže:

Co mám s tebou dělat, Efrajime?

Co mám s tebou dělat, Judo?

80 K literárně-dějinným a kompozičním hypotézám srv. E. ZENGER (ed.), *Einleitung in das Alte Testament*, 1998, str. 475n; J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea*, 1983, str. 17n.

Vždyť vaše רָצוֹן ⁸¹ je jako jitřní oblak,
jako rosa z jitra odcházející.
Proto jsem je otesával skrze proroky,
pobíjel výroky úst svých,
aby z tvých soudních rozhodnutí vycházelo světlo!
Ano, oblibuji רָצוֹן ⁸² a nikoli obět
a poznání Boha více než celopaly. (Oz 6,4–6)

Hospodin proto Izraelce potrestá tím, že je vydá nepřátelskému vojsku: „nebudou sídlit v Hospodinově zemi, ... vrátí se do Egypta, v Asýrii budou jíst poskvrněné věci“ (Oz 9,3); „Efrajim ... se stane psancem mezi pronárody“ (Oz 9,16n).

Jakkoli je tento aspekt jednoznačného soudu nad vinou nevěrného lidu u Ozeáše primární, nechybí zde ani motiv Božího milosrdenství a slitování. Tomu je věnována celá 11. kapitola. Nejprve je sám počátek dějinné cesty Božího lidu – vyvedení z Egypta – připomenut jako akt čiré lásky (v. 1); Hospodinovo dějinné provázení Izraele je pak vyjádřeno metaforami mateřské péče („učil jsem Efrajima chodit“ [v. 3], „skláněl jsem se k němu a krmil /jej/“ [v. 4b]). – Jak potom může takto jednající Bůh reagovat na nevěru či zradu „svého milovaného syna“? V návaznosti na mateřskou metaforiku to vyjadřují verše 8–9:

Jak bych se tě, Efrajime, mohl vzdát,
[jak] bych tě, Izraeli, mohl vydat?)
Jakpak bych tě mohl vydat jako Admu,
naložit s tebou jako se Sebójimem?
Mé vlastní srdce se proti mně vzepřelo,
vzplanulo ve mně mé slitování [$\text{נִכְבְּרִי נְחֻמִּי}$].
Nedám průchod svému planoucímu hněvu, nezničím Efrajima,
protože jsem Bůh, a ne muž,
jsem Svatý uprostřed tebe; nepřijdu s hněvivostí.

A stejně jako byl u Ozeáše Boží soud výslovně „historizován“ jako asyrské zajetí (v. 5), je i obsahem „slitování/milosti“ konkrétní dějinná realita ze života Hospodinova lidu – návrat z „asyrské země“ a opětovně „usazení“ synů izraelských „v domech“ (v. 11: „přilétnou ... jako holubice ze země asyrské“).

81 ČEP „vaše zbožnost“; Kralická bible „vaše dobrota“.

82 ČEP i Kralická bible „milosrdenství“; překlady tím ruší intratextovou vazbu nosného motivu.

Podobný pohyb od jednoznačného „soudu“ k silnému obrazu „omilostnění“ představuje svou zvěstí i úvodní kompozice Ozeášova prorocství (kap. 1–3), jež je historicky pozdější, ovlivněná exilní teologií, a život Izraele líčí pomocí individuálního obrazu manželského vztahu.⁸³ Nevěra Izraele je zde vyjádřena symbolickým jednáním proroka – prorok si (na Hospodinův příkaz!) bere za ženu nevěstku a plodí s ní „syny izraelské“ a „dceru izraelskou“ (Oz 1,2n). Jméno dcery – *Lóruháma*, tj. „Neomilostněná“ (viz výše oddíl 3.2 רָחֵם) – vyjadřuje obsah Hospodinova soudu nad Izraelem: „Neboť již více *nebudu milostivý* vůči domu Izraele...“ (v. 6b). Obdobně jméno dalšího syna – *Ló-ami*, tj. „Nejste lid můj“ – vyjadřuje vypovězení vztahu, na němž byla dosavadní dějinná cesta Izraele založena: „neboť vy nejste lid můj, a já /tu/ pro vás nejsem“ (v. 9).⁸⁴ Ovšem poté, co Hospodin vyhlásil soud nad „matkou izraelskou“ za její „smilstva“ (Oz 2,11n), nakonec opět dochází k obratu perspektivy a novému počátku; ten je zcela jednostranným a svrchovaným krokem Božího subjektu provinitelné „dcerce izraelské“ vstříc:

V onen den, je výrok Hospodinův ...
... Zasnoubím si tě navěky,
zasnoubím si tě spravedlností a právem [$\text{בְּצִדִיק וּבְמִשְׁפָּט}$],
milosrdenstvím a slitováním [$\text{וּבְרַחֲמִים וּבְחַסְדִים}$],
zasnoubím si tě věrností [בְּאֱמוּנָה] a poznáš Hospodina.
... a omilostním [וְרָחַמְתִּי] Neomilostněnou [רָחֵם לֹא],
a řeknu těm, kdo Nejsou-lid-můj: „Tys můj lid“!
A on řekne: „Můj Bože!“ (Oz 2,18a.21n.25)

Vzhledem k běžné představě o předexilní profétii jako vyhlašování soudu je pozoruhodné, že tento oddíl pojímá „Boží soud“, resp. trestání za nevěru jako absenci Hospodinova „slitování“ [רַחֲמִים]; Hospodinova milost je tedy pro existenci Božího lidu konstitutivní daností, nemá jen povahu událostného činu, nýbrž je předpokladem zajištěného života (na způsob působení „mateřské péče“). Milost zde není

83 Z literárně-dějinného hlediska se jedná o mladší kompozici; srv. ZENGER, *Einleitung in das Alte Testament*.

84 Řada překladů doplňuje výpověď tak, že vzniká standardní „formule smlouvy“ (také ČEP, nikoli Kralická). Tvar hebrejského textu je ale spíše narážkou na funkci tvaru אָהֵבֶנְךָ v Ex 3,14. Slovo soudu znamená, že účinnost Hospodinovy proexistentní deklarace אָהֵבֶנְךָ („já jsem tu pro vás“), jež Izrael provází od vyvedení z Egypta, nyní neplatí: „vy nejste můj lid a já pro vás nejsem žádné אָהֵבֶנְךָ “ (tj. žádné „já /s vámi/ jsem“).

fenomémem, jenž by časově následoval za odsouzením a trestem jako jejich mimořádný opravný prostředek (omilostnění potrestaného), nýbrž především jako danost trvalé a zásadní Boží přízně, jež umožňuje život – Boží hněv, soud či trestání jsou pak časově omezeným „zadržetím milosti“.

Dopuštění trestu, tj. upření „milosrdenství“, ovšem Hospodinu působí vnitřní konflikt (Oz 11,8b); ten může skončit v posledu jen jednostranným příklonem, hnutím lásky a slitováním Hospodinovým vůči jeho lidu.⁸⁵

4.4 Jeremjášův zápas mezi zvěstováním soudu a milosti

Podobně jako Ozeáš situovaný do prostředí severního Izraele před asyrským podmaněním vyhláší nad zlořády a nevěrou v Judsku Boží soudy Jeremjáš. Jeho působení spadá do doby vlády reformního krále Jóšijáše, doby jeho následníků, a do chvil nejtěžší dějinné krize dějin Izraele – porážky Judska Nebukadnesarem, vyplnění Jeruzaléma a počátků babylonského exilu.

Výrazněji než u Ozeáše je u Jeremjáše zvěstování soudu od počátku spojeno s výzvou k obrácení a nápravě – nahlašování trestu za nevěru má vést posluchače k nápravě, jež by trest ještě odvrátila (srv. Jr 18,7–10.11). Základní motivy zvěsti a teologické schéma vztahu viny, trestu a slitování jsou obdobné jako u Ozeáše. Také Jeremjáš užívá pro vyjádření dějinné krize metaforu „soudu“ (Jr 1,16; 2,9); provinění opět spočívá zejména v nevěře, jak se projevuje v dějinné cestě Hospodina lidu (v modlářském „smilstvu“; srv. 1Kr 14,24; 3,1n aj., barvitá metaforika „nevěry“; 7,28; 9,11n), jež jde ruku v ruce s nespravedlivým jednáním vůči bližním (Jr 2,34; 7,5–10 aj.).

Hospodin je samozřejmě i pro Jeremjáše garantem „práva a spravedlnosti“, jakož i svrchovaným působcem „milosti“; obojí je i pro něj dvojí stránka téhož Božího působení: „...neboť já, Hospodin, vykonávám na zemi milost [חַסְדִּים], soud [מִשְׁפָּט] a spravedlnost [צְדָקָה]; ano, v těchto věcech mám zalíbení“ (Jr 9,23). Jestliže nevěra a hříchy Izraele přiměly Hospodina k rozhodnutí, že skončuje s příznivým přístupem, vydá svůj lid dějinnému soudu (tj. vyžene jej ze země a rozptýlí mezi národy; srv. Jr 9,15), vyjadřuje to Jeremjáš také jako konec „režimu milosti“, Hospodinovo skoncování s projevy חַסְדִּים a רַחֲמִים, jež pro člověka vytvářejí požehnané prostředí „pokoje“:

85 JEREMIAS, *Die Reue Gottes*, pojímá Boží „lítost“ jako „sebeovládnutí“, jež vede k zadržení hněvu a revokaci záměru trestat (srv. III. část, str. 39nn).

Nevcházej do domu smuteční hostiny,
nechoď kvílet a neprojevuj účast!
Neboť odebral jsem tomuto lidu pokoj svůj [שְׁלוֹמִי] – je výrok
Hospodinův;
/totiž/ milost [חַסְדִּים] a milosrdenství [רַחֲמִים]. (Jr 16,5)

Podobně Jr 15,6:
Napráhnu proti tobě ruku a zničím tě,
jsem unaven želením⁸⁶ [אֲנִי הִנְיָוִתִּי הַנְּהָמָה].
... zahubím svůj lid.

V souvislosti s vyhlásováním soudu příležitostně zazní, že trest a záhuba přijdou „bez milosti“ (od lidských vykonavatelů Jr 6,23; 21,7; i od Boha samého Jr 13,14), nicméně v logice „prorokování soudu“ je hluboce zakořeněn pedagogický, resp. parentický aspekt. Jestliže soud trestaného přivede k pokání a nápravě, může počítat s tím, že cílem trestání není zmar, nýbrž náprava (srv. oba aspekty v Jr 18,7–10). Těm, na něž soud již dolehl, to v jejich utrpení otevírá naději:

Toto si беру zpět k srdci, pročez i naději mám:
Hospodinovy skutky milosti [חַסְדֵי יְהוָה]; neboť jsme nevyhynuli,
ano, nejsou u konce milosrdenství jeho [רַחֲמֵי יְהוָה].
Nová je každým ránem veliká věrnost tvá [רַחֲמֵי יְהוָה אֱמוּנָתְךָ].
... Zajisté, Panovník nezavrhuje na věky,
nýbrž /sice/ zarmucuje,
avšak slitovává se podle veliké milosti své [כִּי רַחֲמֵי יְהוָה כָּרַב חַסְדֵּי יְהוָה].
(Pl 3,21–23.31n)

86 Infinitivní vazba slovesa נָחַם /ni/ je v překladech obvykle parafrázována (srv. ČEP: „stále ohledy mne unavují“). V daném výrazu běží o to, že Hospodinovo stále „slitovávání“ (נָחַם /ni/) došlo za hranici únosnosti; Hospodin vyhláší, že je „utahán“ prokazováním milosti a pro příště s ním končí. To ovšem pro jeho lid znamená záhubu. – V kontextu jeremjášovské teologie považuji za nepřiměřené označovat Boží „slitovávání“ před propuknutím soudu jako „sebeovládání“ (zadržování hněvu), jak to ve své monografii rozvíjí JEREMIAS, *Die Reue Gottes*, str. 39nn; k danému místu 51n. Ve světle Jr 16,5 a 30,3n.21; 31,27n.34 aj. patří projevoování milosrdné přízně k Hospodinovým habituálním rysům; „zapřít sám sebe“ musí Hospodin naopak tam, kde svůj lid trestá a vydává zkázu (Jr 31,20). Tedy nikoli „lítost“, nýbrž „trestání“ by pro tohoto proroka mohlo u Hospodina být projevem sebezapíravého ovládnutí inherentního sklonu (obdobně Oz 11,8n).

Na rozdíl od antropologicky optimistické teologie deuteronomistické, která nový počátek úzce spojuje s pokáním, obrácením a návratem k ryzí víře (Dt 4,30; 30,1-3.9n aj.), mluví ovšem Jeremjáš o návratu z exilu vposledu jako o aktu Hospodinovy „milosti“, resp. „odpuštění“. Hospodin sám „změní úděl svého lidu“ a přivede jej zpět do země otců (Jr 30,3n). Jakkoli dialektika „milosti“ a „soudu“ ani v této souvislosti není zcela opomenuta (srv. Jr 30,11a.b), jednoznačně zaznívájí především motivy „milosti“; srv. „já tě zachráním“, resp. „já jsem s tebou, abych tě zachránil“ (ישע v. 10.11), „já zahojím a vyléčím tvé rány“ (רפא, ארר; v. 17), „slituji se“ (רחם; v. 18) či „odpustím /jim/ jejich vinu a jejich hřích už nebudu připomínat“ (Jr 31,34; též 33,7n aj.). Po-exilní obnova Izraele jako „lidu Hospodinova“ (srv. formule smlouvy Jr 30,22) je tak založena v Hospodinově „konání milosti“ (עשה חסד), v jeho bytostném „milosrdenství“ (רחמי).⁸⁷

Pro Boží lid pak odtud opět plyne „všechn pokoj“ a „veškeré dobro“ (Jr 33,9; כָּל־הַשְּׁלוֹם ... כָּל־הַטּוֹבָה). Ti, kdo to nahlízejí, za to Hospodina radostně chválí, k čemuž slouží i obvyklá žalmová formule.⁸⁸

Chválu vzdějte Hospodinu zástupí,
neboť dobrý jest Hospodin;
neboť věčně jest milosrdenství jeho. (כִּירְגֵלוֹם חַסְדוֹ; Jr 33,11)

Již sama existence této formule, stejně jako obliba jejího užití v poexilních textech, je výrazem skutečnosti, že termín חסד se v náboženství Izraele této doby stal důležitým theologumenem vyjadřujícím jednu ze základních charakteristik Hospodinova působení; „věčnost“ zde vyjadřuje trvalou spolehlivost tohoto atributu všem pochybám či krizím navzdory (srv. v podobné souvislosti protiklad kratičkého „návalu rozlícení“ oproti „věčnému milosrdenství“ v Iz 54,8).

87 V Jr 31,20 je tato proaktivní náklonnost Hospodina k jeho „synu“ vylíčena metaforami mateřské lásky a vrcholí silně zdůrazněnou tezí (figura etymologica + formule posla): „Slituji, ano slituji se nad ním, je výrok Hospodinův!“

88 Srv. Ž 106,1; 107,1; 118,1nn; 136,1nn; srv. též Ezd 3,11; 1Pa 16,34.41; 2Pa 5,13; 7,3.6; 20,21.

4.5 Zásadní proklamace Tóry

S theologumenem חסד jako jednou ze základních charakteristik Hospodinova působení pracují také narativní a legislativní pasáže Tóry, v nichž je podstatným způsobem utvářen obraz Boha Izraele (teologie v užším slova smyslu). Můžeme to ve vší stručnosti ukázat na dvou oddílech, které patří k ústředním látkám Tóry a utvářejí paradigmatické rysy biblické teologie – Dt 5,9b–10 (par. Ex 20,5b–6) a Ex 32–34. Oba tyto textové komplexy patří k látkám zformovaným deuteronomistickou teologií.⁸⁹

4.5.1 Stíhání viny a působení milosti v Dekalogu

Svým působením je Dekalog jedním z nejvýznamnějších textů nejen v dějinách recepce a užití biblických látek, ale již při utváření literárních kompozic biblických textů. Na obou místech – v Dt 5,6–21 i Ex 20,2–17 – tvoří ouverturu delšího oddílu zjevení Hospodinova zákona na Chorébu/Sínaji. V kontextu je zvláště už tím, že je na rozdíl od ostatních příkazů, ustanovení a řádů formulován jako sebezjevující Hospodinova řeč (v první osobě).

Jednotlivým výrokům je předřazena preambule, jež principiálně vymezuje, oč v jednotlivých „příkázáních“ běží: „Já, Hospodin, (jsem) tvůj Bůh, (jenž) vyvedl jsem tě ze země egyptské, z domu otroctví.“⁹⁰ Hospodin se zde představuje (zjevuje) jako božstvo „ve vztahu“, jako „Bůh tvůj“ (osloveným je Izrael); obsahově je tento pojem určen přístavkem, který vypovídá o základní soteriologické události, jež Izrael jako lid Hospodinův „vytvořila“ – vyvedení z Egypta (tzv. formule

89 K problematice Dekalogu a k tezi o jeho vzniku v deuteronomistickém prostředí srv. zejména L. PERLIT, *Bundestheologie im Alten Testament*, 1969; F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen*, 1982; sumárně Týž, „Art. Dekalog“, 1981. – Dějiny tradice literárního komplexu Ex 32–34 nejnověji vyhodnocuje FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott*, str. 180–193.

90 K funkci preambule j. HELLER, „Desatero, úvod a výklad“, 1984, str. 24n; B. S. CHILDS, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary*, 1974, str. 386; HOSSFELD, *Der Dekalog*; k vyhodnocení syntaxe dané nominální větou a způsobu překladu srv. M. PRUDKÝ, „Duo loci vel locus duplex unanimis: K literární a teologické integritě 1. a 2. výroku dekalogu“, 1996, str. 107n (zejm. pozn. 11).

exodu).⁹¹ Takto založený vztah Hospodina, Boha Izraele, a Izraele, lidu Hospodinova, je jádrem všeho dění, o něž ve víře Izraele podle deuteronomistické teologie běží.⁹² Jednotlivá „příkázání“ pak v přímé návaznosti na tuto zásadní tezi formulují, čeho je třeba se vyvarovat, aby tento vztah zůstal zachován: „Já, Hospodin, (jsem) tvůj Bůh...; nebudeš mít jiné bohy mimo mne! Neudělaš si zobrazení...; nebudeš se jim klanět a nebudeš jim sloužit ... atd.“ (Dt 5,5–9a).

K takto formulované tezi je zde připojen rozvité argument, jenž pracuje s dialektikou Božího „trestání vin“ a „působení milosti“. Nebudeš to činit, protože „já, Hospodin, tvůj Bůh, (jsem) bůh žárlivý“ (אֱלֹהֵי קַנָּא).⁹³ V přístavku se pak ve dvojitým aspektu, v pěkně konstruovaném paralelismu vysvětluje, co „bůh žárlivý“ znamená – negativně „(bůh) dohledávající viny“ (עֹשֶׂה פְּקָדֵי) u těch, kdo „mne nenávidí“, pozitivně „(bůh) působící milost“ (עֹשֶׂה חַסְדִּים) vůči těm, kdo „mne milují a dodržují mé příkazy“.⁹⁴ Význam termínu חַסְדִּים je zde určen polárním protikladem; „působení milosti“ je opakem „stíhání vin“. Na jiném místě vyjadřuje Deuteronomium tento protiklad opozicí „prokletí“ a „požehnání“ (אָרָר, resp. בָּרַךְ; Dt 27,15n⁹⁵ a 28,3n.15n).

Adresátem tohoto konání je Izrael, nikoli individuální jednotlivec. Oslovený je sice opakovaně označován singulárním „ty“, ale právě pasáž o stíhání viny a působení milosti svými plurály odkazuje ke komunitě, a to vícegenerační (vina „otců“ na „synech“; „ti nenávidící mne“; „tisíce (generací) těch, kdo mne milují a zachovávají“). V deuteronomistické verzi dekalogu je identita osloveného „ty“ explicitně vyjádřena v narativním úvodu; Mojžíš svolal „celý Izrael“ a oslovil jej singulárním „Slyš Izraeli!“ (Dt 5,1); slovesa a zájmena dalších vět jsou ovšem plurálová. Tato slova tedy patří Izraeli jako dějinné veličině vícegenerační komunity „lidu Hospodinova“.

Z logiky argumentu vyplývá, že „stíhání“ těch, kdo Hospodina „nenávidí“, resp. prokazování „přízně“, „milosti“ (רַחֲמִים) těm, kdo

Hospodina „milují“, se věcně týká ochrany onoho výlučného vztahu Hospodina a jeho lidu, resp. zrady tohoto vztahu službou „jiným božstvům“ (srv. preambule dekalogu a první výrok). Tak jako Hospodin tento vztah ustavil (vyvedením lidu z Egypta), tak jej i horlivě (קָנָה) opatruje – střeží tresáním (עֲשֶׂה פְּקָדֵי) tam, kde je ohrožen (שָׁנָה), a buďuje přízní (חַסְדִּים) tam, kde nachází vstřícnost (אֲהַבָה). Příznačná je asymetrie těchto dvou aspektů. Agenda „trestání“ je omezena na rozměr tří až čtyř generací (tj. pro lidský život zakusitelný rozměr dějinné minulosti či budoucnosti; v klanovém modelu „velké rodiny“ je takový rozměr dějinnou „hloubkou“ vícegeneračního společenství, srv. Gn 50, 23); působnost „milosti“ je oproti tomu do „tisíců“ (tj. nesčetně) generací. Tato formulace tedy svou vyváženou dialektikou obou aspektů na straně jedné a asymetrickým zdůrazněním atributu přízně, „milosti“, vyjadřuje „vysokou teologii“ Hospodinova dějinného působení při Izraeli, jak ji zastávají exilní a poexilní vrstvy starozákonního svědectví.

4.5.2 Paradigmatický příběh viny Izraele a Hospodinovy milosti (Ex 32–34)

Dekalog sice formuluje Hospodinovo působení tak, že „stíhání viny“ a „prokazování milosti“ vyznívá jako protiklad, nicméně naznačuje, že „dílo milosti“ má jistou převahu. Řada příběhů o nevěře Izraele a o Hospodinově reakci na ni tento obraz prokresluje dalšími rysy, nezřídka v přímé návaznosti na formulace dekalogu. Až paradigmatický význam má v tomto ohledu příběh o odpadnutí Izraele od Hospodina, vyjádřeném pořízením „zlatého telete“ (Ex 32n).

V literárním rámci knihy Exodus je kap. 32–34 kompozicí, v níž se výrazně uplatňuje deuteronomistický vliv;⁹⁶ to je patrné i na zpracování linie motivů viny, soudu, pokání, smíření, odpuštění a nového uzavření smlouvy, jakož i na užívání terminologie „milosti“ v tomto kontextu.

Dějepisně je tento příběh situován ještě na Sínaj, což z něj činí konfrontační zápletku ve vyprávění o ústředním epifanickém dění; zradu čerstvě uzavřené smlouvy se lid dopouští právě ve chvíli, kdy Mojžíš od Hospodina pro tento lid přijímá Desatero.

Příběh začíná nevěrou Izraele, který si „nadělal božstva, jež by jej vedla,“ (Ex 32,1n), konkrétně litou sochu zlatého býčka.⁹⁷ Slova vyzvání uvedená formou přímé řeči pak explicitně vyjadřují blasfemickou

91 Ex 3,10nn; 6,27; 13,3.9.14.16; 14,11; 17,3; 18,1; Nu 20,5.16; 21,5; 23,22; 24,8; Dt 4,20.37; 6,21; 9,12.26; 16,1; 26,8; Joz 24,6, 32; Sd 2,1; 6,8.13; 1 S 8,8; 10,18; 12,8; 2 S 7,6; 1Kr 8,16.51.53; 10,29; Neh 9,18; Oz 12,14.

92 Srv. též Oz 11,1; 12,10; 13,4 či Jr 2,6; Iz 43,3 aj.

93 Srv. Ex 34,14.

94 Odtud by bylo možné rozvést i úvahu o místě motivů „soudu“ a „milosti“ ve svědectví o Hospodinu; zde patří k rozvíjejícímu přístavku v argumentu zdůvodňujícím, proč je nutné určité věci nedělat. Primární zvěsti je zde ovšem to, co vyjadřuje preambule formou „sebe prezentace“.

95 Věcnou blízkost paralely dokládá i to, že položky katalogu prokletí vykazují návaznost na ustanovení dekalogu (srv. Dt 27,15n.24).

96 Viz výše pozn. 89.

97 V. 4; srv. 1Kr 12,28 a 2Kr 10,29.

zradu Izraele; pro výraznost je tato blasfemie formulována pomocí tzv. formule exodu, týká se tedy samého jádra a svébytnosti víry v Hospodina: „Toto jsou tví bohové, ó Izraeli, co tě vyvedli ze země egyptské“ (Ex 32,4b). Na takové jednání „toho lidu“ nemůže Hospodin odpovědět jinak než „vzplanutím hněvu“ a odhodláním skoncovat s tímto „lidem tvrdé šíje“ (v. 9n); současně ovšem nabízí Mojžíšovi, že s ním osobně začne na novo, jako by od Abrahama.⁹⁸ Mojžíš ovšem na tuto nabídku nevhází. Naopak, za odpadlý lid se přimlouvá a prosí Hospodina o slitování (v.12b): „Obrať se od vzplanutí hněvu svého! Měj lítost nad tím zlem (coš pravil učinit) lidu svému!“ K tomu připojuje dva účinné argumenty – poukaz na vyvedení Izraelců z Egypta, jež mělo být i nepřátelům Izraele svědectvím o povaze Hospodinova díla (v. 11–12a), a upamatování na tzv. přísahu otcům, jejímž obsahem je požehnání Izraele (početní rozmnožení a dar země zaslíbené; v. 13). Jakkoli pak následuje několik odstavců, v nichž se pojednává náprava (Ex 32,19n), potrestání (v. 26n; 34n) a usmíření velikého hříchu Izraele (v. 30n), již hned za první Mojžíšovou přímluvou – v přímé návaznosti na jeho prosbu „Měj lítost nad tím zlem...!“ (עַל־הַרְקָהָה; v. 12) – zazní jednověté konstatování vypravěče: „I měl Hospodin lítost nad tím zlem, co pravil učinit lidu svému.“ (וַיִּיבֶטְחֵם יְהוָה עַל־הַרְקָהָה; v. 14).

V dalším sledu Mojžíšových přímluv a Hospodinových odpovědí běží Mojžíšovi v návaznosti na Ex 33,3 o to, aby Hospodin svůj lid neopouštěl a nadále jej jako dřív vedl do zaslíbené země (v. 15n). Refrérovitě se v nich přitom vrací argument, že Mojžíš „nalezl milost v očích Hospodinových“ (v. 12.13.16.17; srv. 34,9); וַיִּן zde označuje výjimečnou osobní Hospodinovu přízeň, která navzdory Božímu hněvu vůči lidu jako celku umožňuje Mojžíšovi bezprostřední, „přátelskou“ komunikaci (srv. 33,11). V kontextu této přízně dokonce Mojžíš může účinnými argumenty Hospodina pohnout ke změně jeho záměru a vpsledu dosáhnout odpuštění (Ex 34,9n).

Ve zřejmých narážkách na scénu zjevení v Ex 3 žádá Mojžíš Hospodina, aby jej „směl poznat“ (Ex 33,13n), aby mu Hospodin „dal znát“, co znamená „nalezení milosti“ pro pochopení Božího jednání (dosl. Hospodinovy „cesty“; v. 13), resp. pro nazření Hospodinovy „slávy [majestátu; כְּבוֹד]“ (v. 18). Tím je navozeno, že „poznání Hospodina“ neznamená jen zkušenost s jeho „trestající rukou“, nýbrž také – zřejmě specificky – s jeho „smilováním“. Klíčovými termíny to vyjadřuje Hospodinova proklamace ve v. 19. Formou svrchované proklamace (tzv. „ich-formou“) Hospodin Mojžíšovi nahlašuje, že mu zjeví

98 Srv. frázi „a z tebe učiním národ veliký“ Ex 32,10b (též Nu 14,12) a Gn 12,2 (též Gn 17,20; 18,18).

„všechnu svou dobrotu“⁹⁹ a „provola před ním »Jméno Hospodin«“.¹⁰⁰ K tomu je připojena formule, jež po způsobu slovní hříčky „jsem (zde pro tebe přítomen), (jako ten) který jsem (zde pro tebe přítomen)“ (אֲהִיָּה אִשְׁרֵי אֲהִיָּה; Ex 3,14) vyjadřuje tajemství „Hospodinova Jména“, jež má být v tuto specifickou chvíli na Sínaji zjeveno: „i smiluji se nad tím, nad kým se smiluji, a budu milosrdný tomu, jemuž budu milosrdný“ (וַיִּחַנְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֶחֱן וַיִּרְחַמְתִּי אֶת־אֲשֶׁר אֶרְחַם; Ex 33,19b). Jestliže při prvním zjevení na Chorébu přišel v souvislosti s povoláním Mojžíše jako tajemství Hospodinova Jména ke slovu motiv Hospodinovy „proexistence“ (proklamace אֲהִיָּה jako výraz Hospodinovy angažované přítomnosti, jež má být Mojžíšovi zárukou jeho poslání; srv. Ex 3,11n), v kontextu Ex 32–34 se jako rozhodující motivy, vyjadřující obsah Hospodinova Jména, uplatňují dva klíčové termíny sémantického pole „milosti“ (רַחֵם a חַנּוּן).¹⁰¹

V rámci daného příběhu (Ex 34,5nn) dochází Hospodinův záměr z 33,19 svého naplnění ve vrcholné zjevovatelské scéně (Ex 34,5n), kde Hospodin před Mojžíšem „přešel“ a „provola »Jméno Hospodin«“;¹⁰² při proklamaci Jména se opět uplatní hendiadys motivů חַנּוּן a רַחֵם,

99 Pojetí interpretující termín טִיב esteticky jako „krásu“ neodpovídá funkci tvaru v kontextu (jakkoli je možné uvažovat o návaznosti na termín כְּבוֹד („majestát“, „sláva“; Septuaginta má jak ve v. 18 tak i v. 19 termín δόξα). Zde je termín טִיב souhrnným označením (a pozitivním charakteristikou) všeho Hospodinova díla, jež dává obsah jeho „jménu“ (srv. Dt 26,11; Neh 9,35; Jb 2,10; paralelně s termínem חַסֵּד v Ž 23,6).

100 Hospodinovo „jméno“ je v této souvislosti theologumenon; srv. např. K. H. MISKOTTE, *Biblická abeceda*, 1996, str. 40n; TÝŽ, *Wenn die Götter schweigen*, 1995, str. 73; H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments: Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, 1991, str. 158nn; D. PATRICK, *The Rendering of God in the Old Testament*, 1981; H. GESE, „Der Name Gottes im Alten Testament“, 1975; G. VON RAD, „Die deuteronomistische Schem-Theologie und die priesterschriftliche Kabod-Theologie“, 1948.

101 Slovní hříčka v. 19b pravděpodobně vznikla z dvojí inspirace: ve věci syntaxe je nápodobou formule Ex 3,14 (intertextuální narážkou), ve věci paralelismového zdvojení nejspíše vychází z již ustálené formule וַיִּחַנְתִּי אֶת־רַחֵם; viz níže oddíl 4.6 (k tzv. formulí milosti).

102 ČEP toto sporné místo interpretuje způsobem, který je sice jazykově možný, ale v daném kontextu neodpovídá souvislostem – od druhé věty v. 5 činí pomocí konjektury subjektem sloves hlavních vět Mojžíše; přímá řeč v. 6b–7 pak není epifanická sebeproklamace Hospodinova, nýbrž Mojžíšovo vyzvání či vyznání. Mínění badatelů v posledních letech poměrně jednoznačně toto pojetí odmítá. Za subjekt všech sloves ve v. 5 a 6 je považován Hospodin a vlastní provolání v. 6b–7 je řečí Hospodinovou. Souvislost Ex 33,19 toto pojetí navozuje, zpětný odkaz z Nu 14,17 s touto konstelací počítá (přímý citát!).

tentokrát ale s bohatým rozvitím aspektů „působení milosti“ a „trestání vin“; po Mojžíšově uctivé reakci a přitakání pak následuje obnova smlouvy a narativní uzavření celé kompozice (Ex 34,28n).

Z hlediska tématu sledovaného v této studii má přímá řeč, jež jako sínajské zjevení par excellence proklamuje Hospodina jako božstvo „milosrdné a milostivé“ (Ex 34,6b–7), mimořádný význam a zasluhu je podrobnější pojednání.

6a	וַיַּעֲבֹד יְהוָה עַל-פְּנֵי	I přišel Hospodin před mím
b	וַיִּקְרָא	a zvolal:
c	יְהוָה יְהוָה	„Hospodin, Hospodin, /je/
d	אֱלֹהִים	bůh milosrdný
e	וְהַמְנוּן	a milostivý
	וְהַמְנוּן	pomalý k hněvu
7a	וְרַב-חַסְדִּים וְאֱמֶת	a mnohé milosti (vládnosti) a věrnosti,
b	וְנֹרָא וְלֹא-יִרְאוּ	osvědčující milost (vládnost) tisícům /pokolení/,
c	וְנֹרָא וְלֹא-יִרְאוּ	snímající vinu a přestoupení a hřích,
d	וְנֹרָא וְלֹא-יִרְאוּ	avšak zajisté nenechává bez trestu,
	וְנֹרָא וְלֹא-יִרְאוּ	vyhledávající vinu otců na synech
	וְנֹרָא וְלֹא-יִרְאוּ	a na synech synů
	וְנֹרָא וְלֹא-יִרְאוּ	/až/ do třetí a do čtvrté /generace/.

Zdvojení proklamovaného jména je prostředkem stylistického zdůraznění; provolání tím získává hned na počátku ráz slavnostní, mimořádné proklamace.¹⁰³ Následující formulace s dvojicí motivů וְרַב-חַסְדִּים וְרַחֲמִים (hendiadys) je v náboženském prostředí běžným výrazem, příznačně si v ní svou roli zachovalo i nomen apelativum אֱלֹהִים – „Hospodin /je/ božstvo milosrdné a milostivé“. Běží tedy o vyznavačské vztazení dané formule (zde očividně již jako pevného útvaru tradice, *traditum*) na Hospodina, nikoli jen o prosté vyjádření Hospodinových „vlastností“. Podobně je pevným spojením typu hendiadys i následující formulace אֱלֹהִים וְרַב-חַסְדִּים.¹⁰⁴ Z motivu „zadržování hněvu“ vyplývá, že se tato výpověď pojí ke kontextu trestu, stíhání vin; „mnohá milost“ se tedy uplatňuje tam, kde se vlídnost nedá očekávat a je výrazem „nadnormativní“ vstřícnosti. V tomto smyslu je formulace v. 6e specifikací věty předchozí, jež je významově širší.¹⁰⁵ Ještě širší a zásadnější výpovědi je následující paralelismus participiálních frází v. 7a.b. V návaznosti na termín חַסְדִּים z předchozí výpovědi zaznívá nejprve výraz „pozitivní agendy“ Božího působení, jak jej známe z Dekalogu, tentokrát však s variantou slovesa. Kořen נָצַר zde oproti běžné frazeologii (s kořenem נָשָׂא¹⁰⁶) dává výrazněji zaznít „opatrovnickému“ aspektu tohoto Božího jednání; to se týká „tisíců“, tedy bezpočtu generací (výraz obdobný k frázi „na věky“). Věta o vině s participiem slovesa נָשָׂא¹⁰⁷ vyjadřuje, že tento bůh sám „nese“ břemeno viny a tím ji „odnáší“, „snímá“, „odpouští“.¹⁰⁸ Svou obecnou formulací vyjadřuje tato věta nejširší, jakoby principiální rozměr agendy „Božího slitování“ celé formule.

Věta 7c svým zvýrazněným slovesným tvarem (tzv. *figura etymologica*) přerušuje participiální řadu, vzhledem k sémantickému protikladu tak podtrhuje adversativní vztah k předchozímu kontextu; sloveso נָקָה ni se užívá v kontextech kultu a soudu, kde vyjadřuje osvobození od hříchu, resp. viny. Daná formulace je i na jiných místech užitá

103 Zdvojení vlastního jména se jinak vyskytuje v osloveních – specificky právě tam, kde Hospodin v mimořádných či nečekaných situacích oslovuje člověka; odpovědi na takové zavolání je tvar וַיַּגִּיב, jenž potvrzuje slyšení a navazuje komunikaci (srv. Gn 22,11 a Ex 3,4).

104 Srv. Nu 14,18; Jl 2,13; Jon 4,2; Ž 86,15; 103,8 (var. Ž 145,8); Neh 9,17. Funkce upřesňující specifikace vyplývá také z syntaktické konstrukce, v níž může být formulace v. 6e pojata jako přístavek.

106 Srv. Ex 20,6; Dt 5,10; Jr 32,18.

107 Srv. Nu 14,18; Ml 7,18; Ž 99,8.

108 K možnému kultickému či profétickému pozadí terminologie smíření hříchů srv. FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott*, str. 135n.

k vyjádření jistoty, že Bůh jako garant spravedlnosti nenechá hříšníka či provinilce bez potrestání (srv. Jr 30,11; 46,28; Nah 1,3 aj.). Navazující věta, jež se vrací k participiální formě výpovědi a je opět doslovnou paralelou se zněním Dekalogu, formuluje tutéž myšlenku pozitivně: Hospodin „dohledá“ či „navštíví“ vinu, tj. „potrestá“ (srv. překlady Iz 26,21).¹⁰⁹

Jako celek je proklamace Ex 34,6n pečlivě komponovanou jednotkou, jež při principiální vyváženosti obou „agend“ Božího působení¹¹⁰ na Hospodinu jednoznačně zdůrazňuje aspekty božstva „milostivého a milosrdného“.

O významu tohoto textu uvnitř starozákonního kánonu svědčí skutečnost, že je na několika místech, v různých kontextech a s různou funkcí citován. Popis a charakteristika těchto intertextuálních souvislostí zasluhuje vlastní podkapitulu.

4.6 Tzv. formule milosti a její využití

Formule *וְהוֹנִן אֶרֶץ אֱשֵׁיִם וְרַב־חַסָּד* („milostivý a milosrdný, dlouho shovívavý a mnohé vlídností“) se s dílčími variacemi vyskytuje v plném znění v kánonu sedmkrát,¹¹¹ v částečné formulaci, volnějších variacích či narážkách na dalších téměř dvaceti místech.¹¹² Na způsobu užití je navíc dobře sledovatelné, že výrok má na všech místech již platnost přejaté tradice (*traditum*), jíž lze v novém kontextu argumentovat (platnost ustálené formule).¹¹³

Nejzřetelnější vazbu přímé literární závislosti na Ex 34,6n vykazuje Mojžíšova modlitba v Nu 14,18. Mojžíš se zde v kontextu pokračujícího příběhu, ve chvíli obdobné krize – tj. nevěry či nedověry synů Izraele a tím způsobeného vzplanutí Hospodinova hněvu – opět přimlou-

vá za lid a v rámci své modlitby odkazuje na sínajské zjevení z Ex 34. Odkaz přímým citátem („ty sám jsi řekl...“) je argumentem pro stěžejní prosbu o odpuštění viny (Nu 14,19); Mojžíš upomíná Hospodina na jeho proklamaci a žádá jej, aby „držel slovo“.

Zdánlivě nejautentičtější je formule milosti užitá v Ž 86, který je individuální prosbou jednotlivce o pomoc.¹¹⁴ Ve třetí části tohoto žalmu (v. 14–17) je po chvalo zpěvné vsuvce (v. 12n) opět vyjádřena nouze a sevření, konkrétně ohrožení protivníky. Formule milosti, jež následuje (v. 15), má vzhledem k předchozímu kontextu funkci antiteze – „opovázlivci povstávají proti mně ... avšak ty, Panovníku, jsi bůh milostivý a milosrdný...“ – a jako taková je pak argumentem pro následující řetězec proseb: „[tak tedy:] Obrat se...! Smiluj se...! Spas...!“ (v. 16). V tom je základní logika užití formule podobná jako v Nu 14,18; modlitebník se poukazem na „danost“, již vyjadřuje tradiční formule, dožaduje vstupu Boha do své nouze.

Zcela jiná poloha užití formule v Ž 103 (a obdobně v Ž 145) vyplývá z toho, že se jedná o hymnický chvalo zpěv.¹¹⁵ K opěvování tohoto typu patří, že Boží chvályhodné atributy či projevy jsou referovány jako jeho charakteristické činnosti; jazykově obvykle vytvářejí série participiálních výpovědí: „Dobrořeč duše má Hospodinu ... [tomu jenž] odpouští [הַסִּלִּחַ] všechny viny tvé, uzdravuje [הַרְפָּא] všechny nemoci tvé, vykupuje [הַגְּוֹאֵל] z jámy /smrti/ život tvůj...“ (v. 3n). Jako svého druhu vyvrcholení těchto pozitivně formulovaných participiálních chval pak zaznějí adjektivní atributy formule milosti (v. 8); po nich chvála přechází do negativní argumentace („nevede spor napořád...“; v. 9). Funkcí formule milosti je na daném místě jak výzvu k opěvování argumentačně zdůvodnit, tak být jejím výrazem.

V Joelovi 2,13 je opět jiné výrazné užití formule milosti. Druhá kapitola této prorocké knihy obsahuje nejprve masivní zvěstování soudu, resp. příchodu „dne Hospodinova“ (Jl 2,1–11); s velkou nalé-

109 Kromě textu Dekalogu (Ex 20,5 a Dt 5,9) a Ex 34,7 s přímým ohlasem v Nu 14,18 se fráze vyskytuje právě jen v Iz 26,21.

110 Židovská tradice otud rozvíjí koncept dvojí působnosti Boha, tzv. *midat ha-din* („dle kritéria soudu“) a *midat ha-rachamím* („dle kritéria milosrdenství“).

111 Ex 34,6n Jl 2,13; Jon 4,2; Ž 86,15; 103,8; 145,8 a Neh 9,17.

112 Zejména Nu 14,18 a Nah 1,3; dále Ž 111,4; 112,4; Neh 9,31; 2Pa 30,9; Mi 7,18; Ex 20,5; Dt 5,9 aj.

113 Dějiny tradice této formule rekonstruoval H. SPIECKEERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, 1990. Nejstarším místem, v němž je formule užitá, je mezi výše jmenovanými sedmi Ex 34,6; i zde je však výrok užit již jako *traditum*.

114 KRAUS, *Psalmen 60–150*, str. 759n; SPIECKEERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“; TÝŽ, „God's Steadfast Love“, 2000.

115 KRAUS, *Psalmen 60–150*, str. 870n; M. METZGER, „Lobpreis der Gnade: Erwägungen zu Struktur und Inhalt von Psalm 103“, 1995; C. DOHMEN, „Vom Sinai nach Galiläa. Psalm 103 als Brücke zwischen Juden und Christen“, 2000; R. RENDTORFF, „Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden. Das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes im Ersten Testament“, 2000; G. BODENDORFER, „Die Spannung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der rabbinischen Auslegung mit Schwerpunkt auf der Psalmeninterpretation“, 2000.

havostí líčí prorok temnou hrůzu a zdůrazňuje neuniknutelnost Božího soudu. Veršem 2,12 se ovšem do této perspektivy záhuby vlamuje možnost záchrany – jako „výrok Hospodinův“ tu zaznívá naléhavá výzva k obrácení, pokání, nápravě. Této výzvě slouží formule milosti jako přímý argument (srv. uvozující ׀-explicativum, v. 13): „...obratte se k Hospodinu, Bohu vašemu! Vždyť milostivý a slitovný je, dlouho shovívavý a mnohé milosti... Kdo ví, navrátí se a slituje...“. Podobně jsou prvky formule milosti jako argumenty pro výzvu k pokání užity také v 2Pa 30,9; tato logika argumentace zřejmě patří ke kontextu poexilní teologické reflexe. V Sír 2,11 je v podobné souvislosti připojeno ujištění o odpuštění: „...Hospodin je plný slitování a milosrdný; odpouští hříchy a zachraňuje v čas soužení“.¹¹⁶ I zde je patrné, že formule je užita již jako známé traditum s platností argumentu.

Pozoruhodné užití této formule nabízí kniha Jonášova proroctví.¹¹⁷ V příběhu této knihy dochází k nápadnému prokřížení rolí – pohanští námořníci (1. kap.) i muži ninivští spolu se svým králem (3. kap.) jednájí příkladně, naopak Jonáš je jakoby antitypem proroka Hospodinova. Poté, co Jonáš vyhlásil nad Ninive slova soudu, zareagovali ninivští, jakoby dobře znali Jl 2,13 – „vyhlásili půst“ a „obrátili se“ jeden každý od své zlé cesty. Hospodin proto „litoval“ svého rozhodnutí podvrátit Ninive a „neučinil“ tak (Jon 3,10). Jonáš se s tím ovšem neshodl, vzplanul hněvem a formuli milosti užil proti Hospodinu jako argument výčitky: „Věděl jsem, že jsi Bůh milostivý ...“ proto jsem od svého úkolu utekl (Jon 4,2). Formule milosti má očividně natolik stabilizovaný obsah, že ji lze užít i paradoxně či snad až ironicky.

Teologickou reflexi dějinné cesty Izraele předkládá kající modlitba slavnostní liturgie, jež zaznívá v Neh 9. V rozsáhlém líčení se v této modlitbě několikrát opakuje vyznání, že „otcové naši byli vzpurní“ a nebyt Hospodinova opakovaného odpuštění a mnohého slitování, mnohokrát by dějinná cesta lidu izraelského skončila záhubou. Refrérovité připomínání Hospodinova slitovného jednání zde tvoří zá-

kladní linii rekapitulovaných „dějin spásy“; pasáž Neh 9,16n je přitom přímým zpracováním scény Ex 34,6n. Paradox vztahu „tvrdošíjného a vzdorného“ lidu a jeho „Boha /mnohých/ odpuštění“ (אלוה סליחות) v. 17) je jedním z klíčových rozpoznání exilní a poexilní teologické reflexe, jež se významně podílí na utváření tradic „dějin spásy“ (profetické dějepravy).

Přehlédneme-li způsoby, jak je tzv. formule milosti v biblickém kánonu užívána, je nápadné, že základní formule ׀ִיָּהוָה רַחוּם וְחַנּוּן אֱלֹהֵינוּ (při dílčích variacích) uváděna na všech místech velmi stabilně. Téměř zcela však (až na výjimku přímého citátu Nu 14,18) v užití chybí rozvitá frazeologie z Ex 34,7. To mj. znamená, že v užití formule nehraje roli dialektika pozitivního a negativního aspektu („milosti“ i „soudu“), jež je v Dt 5,9 a Ex 34,6n podstatná, nýbrž jen aspekt pozitivní. Z řečeného vyplývá, že Izrael v době poexilní (z níž pocházejí prakticky všechny uvedené texty) zvěstoval či opěvoval Hospodina především jako „boha milosrdného“. V dějinách tradice je přitom patrný posun těžiště z roviny osobní naděje (prosba jednotlivce, vlastní jména) do roviny teologické reflexe „dějin spásy“.¹¹⁸

4.7 Exkurz – svědectví vlastních jmen

Kromě epigrafiky poskytují významný materiál pro zkoumání náboženského svérázu historických společností vlastní jména. Zejména vlastní jména osob jsou důležitým svědectvím o víře, naději či tužbách, jež v daných náboženských kontextech hrála důležitou roli na personální rovině. U jmen, jež obsahují teoforní prvky, lze dokonce sledovat, jak významnou roli hrála určitá božstva, jejich tituly, atributy či epitheta v jednotlivých dobách a místech. V určitých obdobích vlastní jména očividně projevují zvláštní vyznavačský étos či jeho specifické, např. „konfesijní“ důrazy.

Teoforní vlastní jména s motivovým prvkem „milosti“ pochopitelně nejsou doložena jen u starověkého Izraele.¹¹⁹ Například v Egyptě patří k tomuto typu celá skupina jmen tvořená v kombinaci s kořenem *ḥtp* („být milostiv“); k této skupině patří mj. i slavné osobní jméno *Amenhotep* („Amun je milostiv“), jehož nositeli byli významní faraonové 12. a 18. dynastie.

116 Sír 2,11: διότι οἰκτίρων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος καὶ ἀφίησιν ἁμαρτίας καὶ σῶζει ἐν καιρῷ θλίψεως.

117 SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“; Týž „God's Steadfast Love“; R. SCORALICK (ed.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes: Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum*, 2000; Týž, *Gottes Güte und Gottes Zorn: Die Gottespredikationen in Exodus 34,6n und ihre intertextuelle Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch*, 2002; M. ZEHETBAUER, *Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: Ihre Wurzel im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu*, 1999.

118 SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“.

119 FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott*, str. 43n.

Vlastní jména z prostředí starověkého Izraele, jež se pojí s termínem sémantického okruhu „milosti“, přehledně zpracoval a vyhodnotil M. Franz – a to nejen jména uváděná v biblických textech, nýbrž i v epigrafice a dalších dochovaných dokumentech.¹²⁰ Vyhodnocení provádí též historicky a zohledňuje statistickou mohutnost zpracovávaného vzorku, takže celkový obraz je podrobně diferencovaný.

Jména odvozená od kořene רחם (*r-ch-m*) nejsou příliš častá, nicméně jsou doložena poměrně rovnoměrně po celou historickou dobu Izraele (od čeledi Jerachmeelců [יְרַחְמֵאֵל]; „Bůh se smiloval / Ať se bůh smiluje“¹²¹), přes Elkánova otce Jeróchama [יְרֵחָם] až po mezopotámské varianty židovských poexilních jmen *Ra-hi-mi-DINGIR*). Z hlediska náboženské fenomenologie nepředstavují tato jména nic specifického, mají typové paralely.

Odvozenin od kořene חנן je mnohem více a jsou celkově výrazně častější (např. *Chanan-El*, *Chanan-Jáhú*, *Elchánan*, *J'hóchánan*, *Baal-Chánan* aj.). Je patrné, že po celou historickou dobu patřila tato jména k oblíbeným; např. podle Ezd 10,28 se dva bratři jmenují Jóchanan a Chananjáš (יְהוֹחָנָן a חֲנַנְיָאֵשׁ). V poexilní době lze vysledovat velikou oblibu tohoto typu jmen u kněží a lévitů; jméno *Jóchanan* (יְהוֹחָנָן) je sice doložitelné až od doby exilu, stává se však jedním z velmi častých (zejm. u velekněží).¹²²

Jména odvozená od kořene נחם (*n-ch-m*) nejsou příliš početná, jsou ale historicky doložena z doby starší i mladší (srv. král Menachém [מְנַחֵם], 2Kr 15,14); ve výčtu mužů, kteří přišli se Zorobábelem podle Neh 7,7 jsou z celkového počtu dvanácti tři tohoto typu: Nechemjáš, Nachamaní a Nechum (נְחֻמָּי, נְחֻמָּנִי, נְחֻמָּי).

Velmi málo odvozených proprií je od termínu חֶסֶד – pouze *Chesed* (mužské jméno; 1Kr 4,10), a pak יְהוֹשָׁב חֶסֶד (Júšab-Chesed a *Chasadjáš*; podle 1Pa 3,20 dva synové davidovce Zorobábela [sic!]).

Celkově lze z historického vyhodnocení výskytu vlastních jmen vytěžit poměrně jednoznačný obraz. Jakkoli jsou jména s prvkem motivu „milosti“ doložena i před exilem (od 7. st. ante patří k běžným jménům), není znám jediný doklad z doby počátku nebo středního období babylonského exilu. Zato po exilu se hodnoty zvyšují i v rela-

tivní procentní míře (v poměru k jiným jménům) několikanásobně. V soupisech z mezopotámské oblasti je mezi léty 512 až 417 doloženo 13 jmen s 168 nositeli, což činí 7,7% populace. Z 536 biblických jmen poexilní éry má 33 sémantickou souvislost s motivem „milosti“, což je celkem 6,2%. Bezprostředně po exilu nejsou čísla ještě tak vysoká, zhruba po roce 450 však přibývají a následně během jedné generace vyskakují téměř na 10%.¹²³ Je tedy zřejmé, že v uvedeném období nabývá motiv na ozvučnosti.

120 FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott*, str. 94–110 (Kap. IV: „Gnaden theologie in Eigennamen und an Höhlenwänden“).

121 JUSIVNĚ jméno interpretuje M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namensgebung*, 1966, str. 38 a HELLER, *Vocabularium biblicum septem linguarum*, str. 242; indikativně FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott*, str. 100.

122 SRV. FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott*, str. 105, pozn. 70.

123 SRV. FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott*, str. 107n.

5. Starozákonní pojetí milosti – facit

5.1 Starozákonní teologie – Hospodin, Bůh milostivý

Je-li Hospodin, Bůh Izraele, označován jako „božstvo milostivé“, je pro celkové vyhodnocení významu této teologie především třeba uvážit hlubokou kontinuitu s náboženskými představami a strukturami starověkého Orientu. Mluvit o nejvyšším božstvu jako ručiteli konektivní spravedlnosti, správci spravedlnosti distributivní a dárci životodárné přízně („milosti“) patří v daném kontextu ke společně sdílenému nábožensko-kulturnímu základu. Specifikum víry Izraele se projevuje v konkrétní náplni pojmu, jež vyplývá z dějinného pojetí vztahu mezi Hospodinem, Bohem Izraele, a Izraelem, lidem Hospodinovým, jak byl ustaven vyvedením z Egypta. Zvláštnost konceptu „milosti“ je dána specifickou teologií spásy, jež v kontextu viny, soudu a trestu nepojímá „milost“ jen jako možnost omilostnit potrestaného, nýbrž jako vyjádření principiální přízně. „Milost“ proto může předcházet problém viny, soudu a trestu; trest může spočívat v přerušení či ukončení vlídného a solidárního postoje či přístupu božstva.

Atributy milosti jsou pro obraz „starozákonního Boha“ podstatné, dialekticky provázané s atributy soudu a trestání. V látkách, jež jsou formovány teologickou reflexí reagující na katastrofu exilu, je problematika milosti vztažena k otázce dějinné viny, dějinného trestu a k možnosti nového dějinného počátku. Hospodin je bohem milostivým zejména v tom, jak vede svůj lid dějinami a navzdory nevěře lidu mu otevírá novou budoucnost. „Milost“ jako milosrdná přízeň ochotná odpustit vinu, se tak projevuje jako Hospodinova moc překonat vinu a utvářet dějiny ve prospěch milovaného lidu „na vlastní účet“ (Neh 9; Mi 7,18n) – vyostřeně řečeno, jako Hospodinova paradoxní, rodičovská „moc-bezmoc“, jež v jinak bezvýchodné situaci bere vinu milovaného „syna“ na sebe a svým odpuštěním mu otevírá novou budoucnost (Iz 35,10; 43,25; Jr 31,34; 33,6–9 aj.).

5.2 Starozákonní antropologie – omilostněný člověk, omilostněný lid

Z perspektivy člověka je základní rovinnou, na níž se vstupuje do vztahu s Hospodinem, společenství Božího lidu, nikoli rovina individuální existence. Příběh spásy, do něhož věřící vstupuje, je primárně dějinnou cestou Izraele, lidu Hospodinova.

Na Hospodinovu vstřícnost a solidaritu při dějinném putování ovšem každý člověk odpovídá svou věrností a ochotností kotvit své žití v Hospodinově díle spásy. Pokud tak činí, může být označen mj. termínem חָסִיד (*chásíd*, „oddaný“); tento termín – především v žalmech – označuje člověka, který žije z Božího příklonu (milosti) a naplňuje Boží vůli svou odpovědností. Podobně jako termín „blahoslavený“ (אַשְׁרֵי, *’ašré* [Ž 1,1 aj.]) či „požehnaný“ (בָּרֻךְ, *bárúch*; Ž 118,26) má tento termín především objektivní významové konotace; vypovídá o tom, jak na tom zmíněný člověk před Boží tváří jest, nikoli o tom, jak svou situaci vnímá či hodnotí, neřku-li cítí (srv. příběh Josefa v Egyptě a jeho hodnocení jako „muže Hospodinova zdaru“, Gn 39,2.3.23).

Termínem, jenž v řadě textů vyjadřuje lidskou odpověď na Boží vstřícnost (חֶסֶד, *chesed*), je „milování“ či „láska“ (deriváty kořene אָהַב, *’hb*); srv. např.:

Člověče, bylo ti oznámeno, co je dobré a co od tebe Hospodin žádá:

abyš konal právo, [כִּי אֲהַבְתָּ מִשְׁפָּט] *[ki a’ahavta mišpát]*

miloval milosrdenství [וְאָהַבְתָּ חֶסֶד] *[v’ahavta chesed]*

a pokorně chodil se svým Bohem. (Mi 6,8)¹²⁴

„Milování“ či „láska“ ovšem v tomto kontextu není /jen/ cit či pasivní zalíbení, nýbrž proaktivní angažovaná otevřenost a vstřícnost, svou povahou velmi blízká rázu חָסֵד. Oba termíny se ostatně nezřídka vyskytují v paralelních výpovědích. Například ve výše uvedeném výroku Dekalogu (Dt 5,10) je Boží působení חָסֵד vztaženo na ty, kdo „mne milují“ (וְאָהַבְתָּ) a „dbají na mé příkazy“ (וְשָׁמְרִי מִצְוֹתַי); „láska k bohu“ je zde tedy pojata jako naplňování jeho vůle vlastním životem. Tam, kde se Hospodinova vstřícnost a ochotná pohotovost člověka takto setkává, očekává starozákonní svědectví projevy požehnání a pokoje. Pokud je toto očekávání naplněno, sluší se za to bohu děkovat a oslavovat jeho dílo; pokud naplněno není, otevírá se prostor k prosbám či nářku. Výskyt ustálené terminologie a frazeologie (např. tzv. „formule

124 Podobně Ž 119,159; Da 9,4; Neh 1,5 a dále Jr 2,2; 31,3; Ž 33,5.

milosti“) ve všech těchto polohách výpovědí víry ukazuje, že atributy boha „milostivého a milosrdného“ prostupují celou škálu vyznání starověkého Izraele a v biblickém svědectví patří k základním rysům jeho působení.

6. Literatura

- Židovský národ a jeho svatá písmena v křesťanské Bibli: Dokument Papežské biblické komise, Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří 2004.
- J. ASSMANN, *Ma'at: Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im Alten Ägypten*, Beck: München 1990.
- J. ASSMANN (ed.), *Gerechtigkeit: Richten und Retten in der abendländischen Tradition und ihren altorientalischen Ursprüngen*, Fink: München 1998.
- W. BEYERLIN (ed.), *Religionsgeschichtliches Textbuch zum Alten Testament* (Grundrisse zum Alten Testament 1), Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1985.
- G. BODENDORFER, „Die Spannung von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit in der rabbinischen Auslegung mit Schwerpunkt auf der Psalmeninterpretation“, in: R. Scoralick (ed.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes: Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (StuB 183), Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2000, str. 157–192.
- G. J. BOTTERWECK – H. RINGGREN – H.-J. FABRY (eds.), *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, Stuttgart 1973-2000.
- W. BRUEGGEMANN, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy*, Fortress Press: Minneapolis 1997.
- R. BULTMANN, „Art. ἔλεος“, in: Kittel (ed.), *ThWNT* II, 1935, str. 475–479.
- A. CAQUOT, *Textes Ougaritiques I*, 1974.
- B. S. CHILDS, *The Book of Exodus: A Critical Theological Commentary* (Old Testament Library), SCM Press: London 1974.
- B. S. CHILDS, „Die Beziehung von Altem und Neuem Testament aus kanonischer Sicht“, in: C. Dohmen – T. Söding (eds.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, Schöningh: Paderborn 1995, str. 29–34.
- F. M. CROSS, „The Cave Inscriptions from Khirbet Beit Lei“, in: *Near Eastern Archaeology in the Twentieth Century*, Garden City 1970, str. 299–306.
- F. M. CROSS, *Canaanite Myth and Hebrew Epic: Essays in the History of the Religion of Israel*, Harvard University Press: Cambridge 1973.
- F. CRÜSEMANN, *Die Tora: Theologie und Sozialgeschichte des alttestamentlichen Gesetzes*, Chr.Kaiser: München 1992.
- F. DIEDRICH, „Art. Gnade II.: Altes Testament“, in: *Lexikon für Theologie und Kirche* 4, Herder: Freiburg 1995, str. 761–763.
- W. DIETRICH, „Gott der Rache versus Gott der Liebe? Wider die Verzerrung biblischer Gottesbilder“, in: W. Dietrich (ed.), *Antijudaismus – christliche Erblast*, Kohlhammer: Stuttgart 1999, str. 9–27.
- W. DIETRICH – U. LUZ – C. MÜLLER, „Christologie ohne Antijudaismus? Thesen und Einwürfe“, in: W. Dietrich (ed.), *Antijudaismus – christliche Erblast*, Kohlhammer: Stuttgart 1999, str. 183–188.
- C. DOHMEN, „Altes Testament neu gelesen?: Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie der nachkonziliaren Zeit“, in: H. W. Seidel – C. Dohmen (eds.), *Die Erforschung des Alten Testaments in der katholischen Theologie*, Hain: Frankfurt a.M. 1993, str. 11–28.

- C. DOHMEN, „Hermeneutik des Alten Testaments“, in: C. Dohmen – G. Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Kohlhammer: Stuttgart 1996, str. 133–210.
- C. DOHMEN, „Vom Sinai nach Galiläa. Psalm 103 als Brücke zwischen Juden und Christen“, in: R. Scoralick (ed.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes: Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (StuB 183), Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2000, str. 92–106.
- W. EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments I.*, J.C. Hinrichs: Leipzig 1933.
- M. FRANZ, *Der Barmherzige und gnädige Gott: Die Gnadenrede vom Sinai (Exodus 34,6f) und ihre Parallelen im Alten Testament und seiner Umwelt*, Kohlhammer: Stuttgart 2003.
- D. N. FREEDMANN – J. LUNDBOHN – H.-J. FABRY, „Art. ךׁ“, in: Botterweck – Ringgren – Fabry (eds.), *THAT III*, 1982, str. 23–40.
- G. GERLEMAN, „Das übervolle Maß. Ein Versuch mit ḥaesaed“, in: *VT* 28, 1978, str. 151–164.
- H. GESE, „Der Name Gottes im Alten Testament“, in: H. v. Stietencron, *Der Name Gottes*, Düsseldorf 1975, str. 75–89.
- H. GESE aj., *Die Religionen Altsyriens, Altarabiens und der Mandäer*, 1970.
- N. GLUECK, *Das Wort hesed im alttestamentlichen Sprachgebrauch als menschliche und göttliche gemeinschaftsgemäße Verhaltensweise* (BZAW 47), A. Töpelmann: Giessen 1927, 1961².
- A. HARNACK, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, Leipzig 1924.
- J. HELLER, *Starověká náboženství: Náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*, Kalich: Praha 1978.
- J. HELLER, „Desatero, úvod a výklad“, in: J. Heller – M. Mrázek, *Zákon a Proroci*, Kalich: Praha 1984, str. 8–70.
- J. HELLER, *Vocabularium biblicum septem linguarum: hebraico graeco latino anglico germanico hungarico bohemicum*, Vyšehrad: Praha 2000⁴.
- W. HERRMANN, „Art. El“, in: K. van der Toorn – B. Becking – P. van der Horst (eds.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, Brill: Leiden 1995, str. 522–535.
- O. HOFIUS, „Das apostolische Christuszeugnis und das Alte Testament: Thesen zur Biblischen Theologie“, in: C. Dohmen – T. Söding (eds.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, Schöningh: Paderborn 1995, str. 195–208.
- F.-L. HOSSFELD, „Art. Dekalog“, in: G. Müller (ed.), *TRE* 8, de Gruyter: Berlin & New York 1981, str. 408–413.
- F.-L. HOSSFELD, *Der Dekalog: Seine späten Fassungen, die originale Komposition und seine Vorstufen* (Orbis biblicus et orientalis 45), Göttingen 1982.
- H. HÜBNER, „Vetus Testamentum und Vetus Testamentum in Novo receptum. Die Frage nach dem Kanon des Alten Testaments aus neutestamentlicher Sicht“, in: I. Baldermann (ed.), *Zum Problem des biblischen Kanons* (JBTh 3), Neukirchener: Neukirchen 1988, str. 147–162.
- B. JANOWSKI, „Der barmherzige Richter. Zur Einheit von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit im Gottesbild des Alten Orients und des Alten Testaments“, in: R. Scoralick (ed.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes: Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (StuB 183), Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2000, str. 33–91.
- E. JENNI – C. WESTERMANN (eds.), *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, Kaiser: München 1975–1976 (2. Aufl.).
- A. JEPSEN, „Gnade und Barmherzigkeit im Alten Testament“, in: *Kerygma und Dogma* 7, 1961, str. 261–271.
- J. JEREMIAS, *Der Prophet Hosea* (ATD 24,1), Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1983.
- J. JEREMIAS, *Die Reue Gottes: Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung* (Biblich-theologische Studien 31), Neukirchener: Neukirchen 1997².
- E. KELLENBERGER, *Häsäd wä'ämät als Ausdruck einer Glaubenserfahrung. Gottes Offen-Werden und Bleiben als Voraussetzung des Lebens* (AThANT 69), Theologischer Verlag: Zürich 1982.
- G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Stuttgart 1933ff.
- L. KÖHLER – W. BAUMGARTNER (eds.), *Hebräisches und aramäisches Lexikon zum Alten Testament I*. Brill E. J.: Leiden 1967³.
- H.-J. KRAUS, *Psalmen 60–150* (Biblicher Kommentar, Altes Testament XV/2), Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 1961.
- H.-J. KRAUS, *Geschichte der historisch-kritischen Erforschung des Alten Testaments*, Neukirchener Verlag: Neukirchen-Vluyn 1982³.
- J. S. KSELMAN, „Art. Grace“, in: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary II*, Doubleday: New York 1992, str. 1084–1086.
- A. LEMAIRE, „Prieres en temps de crise: Les Inscriptions de Khirbet Beit Lei“, in: *Revue biblique*, 83, 1976, str. 558–568.
- T. LINAFFELT, „Biblical Interpretation and the Holocaust“, in: J. H. Hayes (General Editor), *Dictionary of Biblical Interpretation*, Abingdon Press: Nashville 1999, str. 514n.
- W. LOFTHOUSE, „Ḥen and ḥesed in the Old Testament“, in: *ZAW* 51, 1933, str. 29–35.
- F.-W. MARQUARDT, *Das christliche Bekenntnis zu Jesus, dem Juden: Eine Christologie*, Christian Kaiser Verlag: München 1990.
- M. METZGER, „Lobpreis der Gnade: Erwägungen zu Struktur und Inhalt von Psalm 103“, in: M. Weippert – S. Timm (eds.), *Meilenstein. Festgabe für Herbert Donner zum 16. Februar 1995* (Ägypten und Altes Testament 30), Harrassowitz: Wiesbaden 1995, str. 121–133.
- K. H. MISKOTTE, *Wenn die Götter schweigen. Vom Sinn des Alten Testaments*, C. Kaiser: München 1963.
- K. H. MISKOTTE, *Wenn die Götter schweigen*, Hartmut Spenner: Waltrop 1995⁴.
- K. H. MISKOTTE, *Biblická abeceda* (Bibliotheca Bohemica Batavica), EMAN: Heršpice 1996.
- J. NAVEH, „Old Hebrew Inscriptions in a Burial Cave“, in: *IEJ*, 13, 1963, str. 74–92.
- M. NOTH, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namensgebung*, Hildesheim 1966².
- G. DEL OLMO LETE, *Mitos y Leyendas de Canaan*, 1981.
- E. OTTO, *Theologische Ethik des Alten Testaments* (Theologische Wissenschaft 3,2), Kohlhammer: Stuttgart 1994.
- E. OTTO, „Rechtshermeneutik in der Hebräischen Bibel. Die innerbiblischen Ursprünge halachischer Bibelauslegung“, in: *Zeitschrift für altorientalische und biblische Rechtsgeschichte* 5, 1999, str. 75–98.
- R. PARET, *Der Koran. Kommentar und Konkordanz*, 1980.

- D. PATRICK, *The Rendering of God in the Old Testament* (Overtures to Biblical Theology), Fortress: Philadelphia 1981.
- L. PERLITT, *Bundestheologie im Alten Testament* (WMANT 36), Neukirchener Verlag: Neukirchen 1969.
- B. PÍPAL, *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Kalich: Praha 1997³.
- P. POKORNÝ, *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Vyšehrad: Praha 1993.
- M. H. POPE, *El in the Ugaritic texts* (Supplements to Vetus Testamentum 2), Brill: Leiden 1955.
- M. H. POPE, „The Status of El at Ugarit“, in: M. H. Pope, *Probative pontificating in Ugaritic and Biblical literature: collected essays* (Ugaritisch-biblische Literatur 10), Ugarit-Verlag: Münster 1994, str. 406.
- H. D. PREUSS, „Art. Barmherzigkeit (I. Altes Testament)“, in: G. Müller (ed.), *TRE* 5, de Gruyter: Berlin & New York 1980, str. 215–224.
- H. D. PREUSS, *Theologie des Alten Testaments: Bd. 1: JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*, Kohlhammer: Stuttgart 1991.
- M. PRUDKÝ, „Duo loci vel locus duplex unanimes: K literární a teologické integritě I. a 2. výroku dekalogu“, in: L. Beneš (ed.), *Ministerium Verbi Divini*, Kalich: Praha 1996, str. 103–117.
- G. VON RAD, „Die deuteronomistische Schem-Theologie und die priesterschriftliche Kabod-Theologie“, in: týž, *Deuteronomium-Studien*, Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1948, str. 25–29.
- R. RENDTORFF, „Die jüdische Bibel und ihre antijüdische Auslegung“, in: R. Rendtorff – E. Stegemann (eds.), *Auschwitz – Krise der christlichen Theologie*, Chr. Kaiser: München 1980, str. 99–116.
- R. RENDTORFF, „Die Bibel Israels als Buch der Christen“, in: C. Dohmen – T. Söding (eds.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, Schönigh: Paderborn 1995, str. 97–114.
- R. RENDTORFF, „Er handelt nicht mit uns nach unsern Sünden. Das Evangelium von der Barmherzigkeit Gottes im Ersten Testament“, in: R. Scoralick (ed.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes: Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (StuB 183), Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2000, str. 145–156.
- J. RENZ – W. RÖLLIG (eds.), *Handbuch der althebräischen Epigraphik*, I, Darmstadt 1995.
- H. G. REVENTLOW, „Art. Gnade (I. Altes Testament)“, in: G. Müller (ed.), *TRE* 13, de Gruyter: Berlin & New York 1984, str. 459–464.
- K. D. SAKENFELD, *The Meaning of Heseb in the Hebrew Bible: A New Inquiry*, Scholars Press: Missoula 1978.
- K. D. SAKENFELD, „Art. Love“, in: D. N. Freedman (ed.), *The Anchor Bible Dictionary IV*, Doubleday: New York 1992, str. 375–381.
- R. SCORALICK, „Art. Barmherzigkeit – I. Altes Testament“, in: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (eds.), *RGG* I: A–B, Mohr Siebeck: Tübingen 1998, str. 1116n.
- R. SCORALICK (ed.), *Das Drama der Barmherzigkeit Gottes: Studien zur biblischen Gottesrede und ihrer Wirkungsgeschichte in Judentum und Christentum* (StuB 183), Katholisches Bibelwerk: Stuttgart 2000.
- R. SCORALICK, *Gottes Güte und Gottes Zorn: Die Gottespredikationen in Exodus 34,6n und ihre intertextuelle Beziehungen zum Zwölfprophetenbuch* (Herders biblische Studien 33), Herder: Freiburg im Breisgau 2002.
- L. SCHEFFCZYK, *Katholische Dogmatik: Bd. VI: Die Heilsverwirklichung in der Gnade*, MM Verlag: Aachen 1998.
- H. H. SCHMID, *Gerechtigkeit als Weltordnung* (BHT 40), J. C. B. Mohr: Tübingen 1968.
- H. SCHRECKENBURG, *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte: und ihr literarisches und historisches Umfeld (1.–11. Jh.)*, Frankfurt 1990².
- H. SCHRECKENBURG, *Die christliche Adversus-Judaeos-Texte (11.–13. Jh.): mit einer Ikonographie des Judenthemas bis zum 4. Laterankonzil*, Frankfurt 1991².
- H. SCHRECKENBURG, *Christliche Adversus-Judaeos-Bilder: Das Alte und Neue Testament im Spiegel der christlichen Kunst* (Europäische Hochschulschriften: Reihe 23 650), Peter Lang: Bern 1999.
- G. SCHRENK, „Art. γράφη“, in: Kittel (ed.) *ThWNT* I, 1933, str. 750–761.
- H. SIMIAN-YOFRE – U. DAHMEN, „Art. ׀׀׀“, in: Botterweck – Ringgren – Fabry (eds.), *THAT* VII, 1993, str. 460–477.
- K. L. SPAWN, „As it is written« and other citation formulae in the Old Testament: their use, development, syntax, and significance (Beihefte zur ZAW 311), de Gruyter: Berlin 2002.
- H. SPIECKERMANN, „Barmherzig und gnädig ist der Herr...“, in: *ZAW* 102/1, 1990, str. 1–18.
- H. SPIECKERMANN, „Art. Gnade/Gnade Gottes: II. Altes Testament“, in: H. D. Betz – D. S. Browning – B. Janowski – E. Jüngel (eds.), *RGG* 3: F–H, Mohr Siebeck: Tübingen 2000⁴, str. 1024n.
- H. SPIECKERMANN, „God's Steadfast Love“, in: *Biblica* 81, 2000, str. 305–327.
- H.-P. STÄHLI, „Art. נ׀׀׀ (fürchten)“, in: Jenni – Westermann (eds.), *THAT* I, 1978³, str. 765–778.
- O. STEHLÍK, *Ugaritské náboženské texty: Kanaanské mýty, legendy, žalmy, liturgie, věštby a zařikávání*, Vyšehrad: Praha 2003.
- H. J. STOEBE, „Die Bedeutung des Wortes Haesaed im Alten Testament“, in: *VT* 2, 1952, str. 244–254.
- H. J. STOEBE, „Art. ׀׀׀ (Güte)“, in: Jenni – Westermann (eds.), *THAT* I, 1971, str. 600–621.
- H. J. STOEBE, „Art. ׀׀׀ (gnädig sein)“, in: Jenni – Westermann (eds.), *THAT* I, 1971, str. 587–597.
- H. J. STOEBE, „Art. ׀׀׀ (pi. trösten)“, in: Jenni – Westermann (eds.), *THAT* II, 1979², str. 59–66.
- H. J. STOEBE, „Art. ׀׀׀ *rĥm* (sich erbarmen)“, in: Jenni – Westermann (eds.), *THAT* II, 1979², str. 761–768.
- H. VORGRIMLER (ed.), *Neues Theologisches Wörterbuch*, Herder: Freiburg im Breisgau 2000.
- C. M. WILLIAMSON, *Interpreting difficult texts: anti-Judaism and Christian preaching*, SCM Press: London 1989.
- C. M. WILLIAMSON, *A guest in the house of Israel. Post-Holocaust church theology*, Westminster / John Knox Press: Louisville, KY 1993.

- E. WÜRTHWEIN, „Art. Gnade Gottes II., Im AT und Judentum“, in: K. Galling (ed.), *RGG II*, Mohr Siebeck: Tübingen 1958³, str. 1632–1634.
- M. ZEHETBAUER, *Die Polarität von Gerechtigkeit und Barmherzigkeit: Ihre Wurzel im Alten Testament, im Frühjudentum sowie in der Botschaft Jesu. Konsequenzen für die Ethik* (Studien zur Geschichte der katholischen Moraltheologie 35), Pustet: Regensburg 1999.
- E. ZENGER, „Význam starého zákona pro křesťany“, in: *Teologické texty* 3, 1992, str. 90–95.
- E. ZENGER, „Thesen zu einer Hermeneutik des Ersten Testaments nach Auschwitz“, in: C. Dohmen – T. Söding (eds.), *Eine Bibel – zwei Testamente*, Schöningh: Paderborn 1995, str. 143–158.
- E. ZENGER (ed.), *Einleitung in das Alte Testament* (Kohlhammer Studienbücher Theologie 1,1), Kohlhammer: Stuttgart 1998³.
- E. ZENGER, *První zákon: Židovská bible a křesťanství* (České katolické biblické dílo 9), Karmelitánské nakladatelství: Kostelní Vydří 1999.
- H.-J. ZOBEL, „Art. מִסְכָּח“, in: Botterweck – Ringgren – Fabry (eds.), *THAT III*, 1982, str. 48–71.