



PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA

ČOŽE JE ČLOVEK?

Ž 8, 5

SPRIEVODCA
BIBLICKOU ANTROPOLÓGIU





PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA

ČOŽE JE ČLOVEK?

Ž 8, 5

SPRIEVODCA

BIBLICKOU ANTROPOLÓGIU

Spolok svätého Vojtecha

Trnava 2022

© Libreria Editrice Vaticana, 2019
© Konferencia biskupov Slovenska, 2022
© Spolok svätého Vojtecha, 2022

ISBN 978-80-8161-549-8

PREDHOVOR

„Nie je nič naozaj ľudské, čo by nenašlo ozvenu v srdciach Kristových učeníkov.“ Takto sa vyjadruje pastorálna konštitúcia *Gaudium et spes* (§ 1), čím vyjadruje hermeneutický princíp svojich vyhlásení vychádzajúc z dejín ľudstva za pomoci svetla tajomstva Božieho kráľovstva. Toto úsilie sa javí ako základ poslania Cirkvi v súčasnom svete, v ktorom sa objavili nové potreby, nové problémy, nové výzvy. Už na konci Druhého vatikánskeho koncilu v roku 1965 sa skonštatovalo, že dnešná spoločnosť podlieha hlbokým zmenám, najmä v oblasti vedy a technológií, ale aj v oblasti medziľudských vzťahov, ktoré priniesli „skutočnú sociálnu a kultúrnu premenu, ktorá sa odráža v náboženskom živote“ (*Gaudium et spes*, § 4). Na jednej strane vznikla nerovnováha a rozpor medzi konaním a normatívnym myslením, medzi praktickým výkonom a morálnym svedomím, medzi postupujúcou špecializáciou a univerzálnym pohľadom na skutočnosť; a okrem neočakávaných konfliktov medzi generáciami sa objavil aj odlišný vzťah medzi mužom a ženou, s pohľadom na sexualitu, ktorý nie je v súlade s tradíciami, ktoré sa považovali za povinné a zaužívané. Na druhej strane sa presadilo čoraz výraznejšie úsilie o život plne zodpovedajúci prirodzenosti človeka za uznania rovnakej dôstojnosti každej osoby bez rozdielu rasy, pohlavia, ideologického zamerania; nadprirodzený rozmer sa niekedy javí zahalený v prospech čisto pozemských nádejí, a riešenia náboženskej povahy sa už nejavia ako relevantné pre pravdu človeka. „Pre tieto rôzne dôvody,“ hovorí *Gaudium et spes* (§ 10), „vzhľadom na súčasný vývoj sveta je čoraz viac tých, ktorí si kladú tie najzákladnejšie otázky alebo ich pociťujú s novou nástojčivosťou: Čože je vlastne človek?“

V posledných desaťročiach sa vyššie uvedená zmena ďalej zrýchľovala a otázky a správanie antropologického charakteru si vyžadovali, aby boli podrobené serióznemu rozlišovaniu. Túžbou Cirkvi – vernej prikázaniu svojho Pána – je dať sa do služby ľuďom a prinášať tú pravdu, ktorá privádza k skutočnému pokroku v súlade s Božím plánom. Práve poučená Božím zjavením, zaznamenaným vo Svätom písme, Cirkev naplňa svoje poslanie, keď do otázok a skúmania ľudí vnáša toto svetlo, ktoré pochádza z Bohom inšpirovaného Slova, a v srdciach všetkých pomáha spoznať dôstojnosť a povolanie človeka, stvoreného na Boží obraz (porov. *Gaudium et spes*, § 12).

V tejto línii treba vnímať iniciatívu pápeža Františka zveriť Pápežskej biblickej komisii úlohu pripraviť dokument o *biblickej antropológii* ako spoľahlivý základ pre rozvinutie filozofických a teologických disciplín so stále aktuálnym povedomím, že Sväté písmo predstavuje „najvyššie pravidlo viery“ (*Dei verbum*, § 21) a „dušu posvätnnej teológie“ (*Dei verbum*, § 24).

Dokument, ktorý predkladáme, predstavuje novinku, čo sa týka obsahu aj spôsobu prezentácie. Doteraz totiž nebola pripravená rozprava, ktorá by komplexným spôsobom vysvetľovala všetky hlavné body, ktoré vstupujú do definície toho, čo je človek v Starom a Novom zákone. Témy, poväčšine rozoberané izolovane, sú tu zosúladené do súvislého celku. Základom je originálny výkladový postup, ktorý za referenčný text zvolil počiatočné rozprávanie Gn 2 – 3 (doplnené o ďalšie rozprávania o prvopočiatkoch), pretože tieto biblické stránky považuje novozákonná literatúra a dogmatická tradícia Cirkvi za kľúčové. V týchto úvodných kapitolách posvätný autor exemplárnym spôsobom, aj keď len stručne, načrtáva to, čo konštituuje osobu človeka, a už od počiatku ju zasadzuje do dynamického procesu, v ktorom ľudské

stvorenie prijíma rozhodujúcu úlohu pre svoju vlastnú budúcnosť. Toto všetko je predstavené vo vzťahu k aktívnej a láskavej Božej prítomnosti, bez ktorej sa nedá pochopiť ani podstata človeka, ani zmysel jeho dejín.

Ako je uvedené v úvode dokumentu, každý z významných bodov ohlásených v počiatočnom rozprávaní je ďalej rozvinutý s odkazom na celú biblickú literatúru; rôzne tradície Starého zákona (v *Tóre*, v múdroslovných spisoch i v prorockých zbierkach) i tie v Novom zákone (v evanjeliách a v listoch apoštolov) prispievajú každá osobitným spôsobom k vytvoreniu komplexného obrazu postavy človeka, ktorý sa predstavuje ako tajomstvo, otvorené skúmaniu, a ako jeden z divov Božieho konania, ktorý podnecuje neprestajne chváliť Stvoriteľa (porov. Ž 8).

Zámerom tohto dokumentu je priviesť k vnímaniu krásy a tiež komplexnosti Božieho zjavenia týkajúceho sa človeka. Krása vedie k oceneniu Božieho diela a komplexnosť pozýva vyvinúť pokorné a nepretržité úsilie v oblasti výskumu, štúdia a odovzdávania. Učiteľom teologických fakúlt, ale aj katechétom a študentom posvätných predmetov sa týmto ponúka pomôcka, ktorá chce ukázať ucelený pohľad na Boží plán, ktorý sa začal samotným stvorením a postupne sa uskutočňuje až do svojho naplnenia v Kristovi, novom človeku, ktorý predstavuje „kľúč, stredobod a cieľ celých ľudských dejín“ (*Gaudium et spes*, § 10). Totiž „tajomstvo človeka sa stáva naozaj jasným iba v tajomstve vteleného Slova“ (*Gaudium et spes*, § 22) a toto sa predkladá ako bezpečný základ nádeje pre všetkých ľudí na ich ceste do kráľovstva spravodlivosti, lásky a pokoja, po ktorom každé srdce túži a očakáva ho.

kardinál Luis Ladaria, SJ

predseda Pápežskej biblickej komisie

30. septembra 2019, liturgická spomienka sv. Hieronyma

ÚVOD

1. Ľudské dejiny sú poznačené nepretržitou snahou skúmať. Izraelský učenec hovoril: „Ja, Kazateľ, bol som kráľom nad Izraelom v Jeruzaleme. A svojou myslou som sa dal na to, že múdro preskúmam a vystopujem všetko, čo sa deje pod nebom. To trápne zamestnanie uložil Boh Adamovým synom, aby sa ním umárali“ (*Kaz 1, 12 – 13*). Túžba poznávať predstavuje nepochybne jednu z charakteristík ľudského bytia, poukazovali na ňu už antickí filozofi a oceňovali ju, keďže vďaka nej sa ľudské bytie stáva kreatívnym, užitočným a lepším. K aspektu námahy, ktorý zdôrazňuje Kazateľ, treba tiež pripojiť pozitívny prvok hľadania pravdy a dobra (porov. *Múd 7, 25 – 30*). Starobylé hebrejské príslovie určuje kráľovi ako symbolu mudrca úlohu zaiste náročnú, no zároveň významnú: „Je Božou slávou zatajovať veci, je slávou kráľov veci vyskúmať“ (*Prís 25, 2*). A Sirachovec zase vyzdvihuje usilovnú pracovitosť pisára, ktorý „skúma múdrosť všetkých predkov a zapodieva sa náukou prorokov [...], preskúmava tajnosti múdrych výrokov a zapodieva sa záhadami múdroslovných výpovedí [...], cestuje po krajinách cudzích národov, skusuje, čo je dobré a čo zlé u ľudí“ (*Sir 39, 1 – 5*). Učenec sa totiž usiluje pochopiť zmysel udalostí, ktoré niekedy nadobúdajú dramatický nádych, inokedy sú preniknuté nádejou; a v tajomnom procese dejín si kladie otázku, aké je miesto človeka, aký je jeho pôvod, jeho poslanie a jeho cieľ.

Čože je človek?

2. Človek skúma nebo, aby pochopil jeho tajomstvá a aby z toho vyvodil svoje predtuchy, kráča cestami sveta

s úmyslom objaviť prostriedky pre svoj život a divy, ktoré by mohol kontemplovať, skúma každú vec a neustále si kladie otázky. No pri tomto nepretržitom hľadaní zostáva vždy tá istá základná otázka: Čo je človek?

Odpovede boli rôzne, a tak bolo aj mnoho kníh, ktoré sa nám zachovali z dávnych období; nachádza sa v nich ovocie impozantného úsilia toľkých bádateľov sprostredkovať lúč pravdy. V rámci tohto literárneho dedičstva osobitne vyniká kniha, zostavená množstvom autorov, ktorá však pochádza z toho istého zdroja inšpirácie. Je to dielo, ktoré charakterizuje jedinečný súlad, a to aj napriek tomu, že vznikalo v priebehu viacerých storočí a reagovalo na rozličné prejavy stále nových kultúrnych hodnôt. *Sväté písmo* je kniha, ktorá má pre veriacich neporovnateľnú hodnotu pre svoju božskú múdrosť a pre svoju schopnosť vzbudiť v srdci človeka slobodný a láskyplný súhlas s plnou pravdou. Je to totiž kniha, ktorá vznikla z hlbavého úsilia múdrych ľudí, dosvedčuje zápas, utrpenia i veľké radosti, je to kniha, ktorá prýšti z plodnosti ľudského srdca, no ktorá má predovšetkým svoj prvotný zdroj v inšpirujúcom vnuknutí Boha. Sväté písmo ako celok je „proroctvom“, ktoré v žiarivej pravde všetkým zjavuje, čo je človek (porov. *Dei verbum*, § 21; *Gaudium et spes*, § 12).

Vo svojich tisícročných dejinách ľudstvo pokročilo vo vedeckom poznaní, postupne zdokonalilo svoje povedomie o „ľudských právach“, čo dosvedčuje rastúci rešpekt voči menšinám, bezbranným, chudobným a marginalizovaným ľuďom, bojuje za ochranu životného prostredia a historického dedičstva, predkladá stále vhodnejšie formy občianskeho spolužitia. No napriek pokroku, ktorý je zrejmý predovšetkým v technologickej oblasti, napriek neustálemu a podivuhodnému príchodu rôznych prospešných vplyvov ako kvasu celej spoločnosti, je

každému pozornému pozorovateľovi zrejmé, že súčasná spoločnosť prechádza obdobím duchovnej krízy. Venovala sa tomu už konštitúcia *Gaudium et spes* (§ 4 – 10), keď vyjadrila ťažkosti a otázky, ktoré treba podrobiť svetlu Božieho slova.

3. Vo veľmi známom texte *Listu Rimanom*, ktorý hovorí o bezbožnosti a nepravosti ľudí, vidí sv. Pavol koreň morálneho úpadku v prevrátení vzťahu k Bohu, kvôli ktorému sa namiesto náklonnosti k pravému Pánovi pozornosť zameriava na skutočnosti úbohé a klamlivé: „Hovorili, že sú múdri, a stali sa hlupákmi. Slávu nesmrteľného Boha zamenili za podoby zobrazujúce smrteľného človeka, vtáky, štvornožce a plazy“ (*Rim* 1, 22 – 23). Kľaňanie sa svetským skutočnostiam v dnešných dňoch nenadobúda formu kultickej modloslužby; no tým sa nevylučuje, že opustenie pravého Boha – čo sa dokonca predstavuje ako oslobodenie a čím sa človek hrdí – napokon spôsobuje, že sa človek podrobuje princípom a direktívam lži a nepravosti (porov. *Rim* 1, 25). Chýbajúci rešpekt voči Bohu totiž podľa sv. Pavla vedie k zmätku vo vnímaní zmyslu sexuality ľudského tela a k vzplanutiu škodlivých vášní (porov. *Rim* 1, 24. 26 – 27); a tak je celá spoločnosť preniknutá neporiadkom, násilím, odporom a bezcitnosťou (porov. *Rim* 1, 28 – 31). Tieto bolestné a dramatické skutočnosti charakterizujú aj náš svet, v ktorom sa spochybňuje antropologická hodnota pohlavnej rozdielnosti, zaznamenáva sa krehkosť manželských vzťahov a šírenie domáceho násilia; vo všeobecnosti treba skonštatovať prítomnosť egoizmu a svojvôle, ktoré spôsobujú kruté vojny, ale aj rozvrat planéty s rôznymi neblahými formami chudoby a sociálneho vylúčenia.

Svätý Pavol zakončuje svoju kritiku slovami, že „tí, čo robia také veci... nielenže to sami robia, ale aj schvaľujú,

keď to robia iní“ (*Rim* 1, 32). Túžba po dobre, ktorá má viesť každého zodpovedného človeka, teda pobáda „hovoriť“, aby sa vyjavila tá „pravda“, ktorej sa „nepravosťou prekáža“ (*Rim* 1, 18) a vychádzajúc zo slov, ktoré pochádzajú od samotného Boha, takpovediac nanovo objaviť, čo je človek vo svojej dôstojnosti a vo svojom poslaní.

Katolícka cirkev vynaložila a vynakladá veľa energie na pomoc ľuďom dobrej vôle, aby prejavili pravú náklonnosť k dobru. Pápež František v tejto línii podnietil Pápežskú biblickú komisiu, aby pripravila dokument, ktorého témou by bola „biblická antropológia“. Cirkev vždy svoje poslanstvo opiera o Sväté písmo (porov. *Dei verbum*, § 24), no doposiaľ sa neobjavil oficiálny dokument, ktorý by ponúkol celkový pohľad na otázku, čo je človek podľa Svätého písma. Táto zverená, zaiste dôležitá úloha vyžadovala aj starostlivo uvážiť spôsob, akým vysvetliť to, čo Sväté písmo k téme antropológie uvádza.

Sprievodca biblickou antropológiou

4. Tento dokument sa chce stať verným výkladom celého Svätého písma ohľadom témy antropológie. Je teda nutné, aby sa zadefinovali smerodajné princípy, ktoré viedli k jeho vypracovaniu, ale rovnako treba súhrnným spôsobom predstaviť členenie tohto pojednania, aby sa tak uľahčilo jeho čítanie.

Niektoré hermeneutické princípy

Syntéza toho, čo Sväté písmo uvádza na tému antropológie, vyžaduje, aby sa brali do úvahy niektoré základné hermeneutické princípy. K správnosti metodologického postupu treba pripojiť aj patričnú úctu k osobitnému charakteru študovaného (posvätného) textu.

Poslušnosť Božiemu slovu

5. Sväté písmo je Božím slovom, je proroctvom, ktoré treba počúvať a ktorému treba prejaviť poslušnosť a úctu. Z toho vyplýva, že sa nemá „pridať“ ani „ubrať“ nič z toho, čo bolo zjavené (porov. *Dt* 4, 2; 13, 1; *Jer* 26, 2; *Zjv* 22, 18 – 19), a že posvätný text sa má vysvetľovať v tom istom Duchu, v ktorom bolo napísané (porov. *Dei verbum*, § 12).

Výklad je – alebo ešte lepšie – má byť úkonom poslušnosti. Teda poslušnosť voči tomu, čo Pôvodca chcel vyjadriť, vyžaduje schopnosť rozlišovať medzi tým, čo je v biblickom texte podstatnou súčasťou Zjavenia, a tým, čo je, naopak, iba *dobovo podmieneným* vyjadrením, vyplývajúcim z mentality a zvyklostí určitého dejinného obdobia. Je pomerne jednoduché chápať, že rituálne predpisy už z dôvodu svojej symbolickej povahy podstupujú rôzne obmeny už aj v rámci samotnej biblickej tradície, a treba preto pochopiť, čo sa chcelo nimi naznačiť, nie brať ich v ich doslovnosti; to isté sa dá povedať vo vzťahu k právnym ustanoveniam, osobitne v oblasti trestného práva, ktoré v priebehu storočí až po súčasnosť podstúpilo viaceré úpravy. Nový zákon vnáša jednoznačne do tejto tematiky inovatívny prístup a pre kresťanov predstavuje normatívny referenčný bod. Náročnejšie je rozlišovanie týkajúce sa koncepcií antropologickej povahy, ktoré sa nezhodujú s tým, čo vedecké disciplíny postupne objavili a teoretizovali. Je preto dôležité pozorne načúvať, čo hodlá biblický text podporiť dejinne a kultúrne podmienenými vyjadreniami, v ktorých sú zakorenené jeho tvrdenia. V tomto náročnom interpretatívnom procese nás prirodzene vedie Duch Svätý, ktorý pôsobí skrze evanjelióvu a apoštolskú tradíciu, cez *sensus fidei* Cirkvi a spoľahlivú múdrosť teológov verných zneniu biblického textu.

6. Poslušnosť Svätému písmu sa netýka iba jeho obsahu, ale rozvíja sa aj v osvojení literárnej formy, ktorou je Božie poslanstvo sprostredkované. Biblia je v prvom rade *podaním* dejín Boha s ľuďmi, dejín zmluvy od počiatku sveta po eschatologické završenie. Sväté písmo neslo- bodno chápať ako súpis dogmatických vyjadrení (o Bohu a o človeku), ale skôr ako dosvedčenie Zjavenia v deji- nách. Spôsob jeho vyjadrenia patrí prevažne skôr do symbolickej roviny ako do roviny čisto konceptuálnej; práve preto Písmo pripúšťa a podnecuje k nepretržitému úsiliu interpretatívnej aktualizácie, vždy vernej a vždy novej (porov. Mt 13, 52).

Tento dokument o biblickej antropológii nesledu- je nejakú vopred stanovenú myšlienkovú štruktúru (na základe nejakých teologických schém alebo akýchsi princípov stanovených vedeckými disciplínami), ale za programový základ považuje *rozprávanie Gn 2 – 3* (čítané spolu s *Gn 1*), ktoré je paradigmatickým textom: tento text v istom zmysle zhusťuje, čo je detailnejšie podané v iných častiach Starého zákona a sám Ježiš a pavlovská tradícia ho považujú za normatívny referenčný bod. Toto rozprávanie o pôvode treba čítať ako *vzor* (*typos*), čiže ako zaznamenanie udalosti symbolickej povahy, ktorá pro- rocky ohlasuje zmysel dejín až po svoje úplné završenie. Osvojíme si teda prístup *naratívnej teológie*, ktorý však nie je menej presný ako prístup používaný v systematickej teológii.

Keďže rozprávanie v *Gn 2 – 3* je predzvestou toho, čo má nastať, svojou literárnou formou uvádza rôzne tema- tické motívy, ktoré spolu načrtávajú profil ľudskej oso- by v súlade s Božím plánom a naznačujú celkový zmysel ľudských dejín. A tak pri sledovaní jednotlivých prvkov rozprávania tohto základného textu sa postupne vynára- jú konštitutívne aspekty toho, čo je ľudské; a vo vernosti

Písmu sú tieto aspekty tematizované s odkazom na celok biblického svedectva pri rešpektovaní rozdielnych spôsobov literárneho vyjadrenia, ktoré prispievajú k bohatstvu posvätného textu.

Celok Písma

7. Ak chce byť niekto poslušný Božiemu slovu, nie je adekvátne sústrediť sa iba na časť Písma, na nejaký text, ktorý je osobitne pôsobivý alebo súčasnou mentalitou považovaný za najvhodnejší. Na druhej strane vysvetľovať antropológiu *celej* Biblie sa javí ako priam neuskutočniteľný projekt vzhľadom na rozdielne literárne druhy a na rozličné myšlienkové perspektívy, ktoré sa objavovali v jednotlivých epochách; preto sa niektorým zdá, že komplexnosť Biblie bráni úsiliu o prijateľnú syntézu. Ak sa však uznáva pravdivosť Božieho slova, stáva sa povinnosťou projekt *biblickej teológie*, ktorý by adekvátnym a systematickým spôsobom vyložil posolstvo tohto celého „prorocstva“ počnúc *Knihou Genezis* po *Zjavenie apoštola Jána*, v textoch naratívnej prózy i v legislatívnych textoch, v prorockých rečiach i v sapienciálnych výrokoch, v *Žaltári* i v evanjeliách a apoštolských listoch.

Základným spôsobom, akým tento dokument vyjadruje poslušnosť celku Svätého písma, je snaha vysvetliť, ako je určitý aspekt antropológie, prevzatý z rozprávania v Gn 2 – 3, predstavený v hlavných častiach, ktoré tvoria biblickú literatúru. Tieto časti v dokumente nie sú prezentované na základe schémy diachronického vývoja (čo je poväčšine náročné dokázať), ale ako jednotlivé prvky tohto celku, ako kamienky mozaiky, ktorou je zjavenie. Pre Starý zákon je tradičným delenie na tri časti: (1) *Tóra* (Pentateuch), ktorá má osobitný normatívny charakter, (2) *Proroci*, ktorí poukazujú na význam dejín zmluvy,

vyzývajú k obráteniu a vyjavujú Boží zámer v ľudských záležitostiach a (3) *Múdroslovné spisy* s univerzálnym zameraním, v ktorých sa nachádza dôležitý príspevok rozumovej povahy človeka v užitočných výrokoch múdrosti. Dokument tiež systematickým spôsobom venuje osobitnú pozornosť (4) *Žaltáru*, pretože v modlitbe sú vyjadrené výpovede veľmi dôležité pre antropológiu. Časť venovaná Starému zákonu bude v našom podaní obsiahlejšia, a to nielen preto, že jeho text je tu úplnejší, ale hlavne preto, že Nový zákon preberá základné antropologické tvrdenia zo starobyklých Písem. Pre Nový zákon sme si osvojili jednoduché delenie na dve časti: jednak (1) sme sa zaoberali prínosom *evanjelií*, berúc do úvahy príklad a učenie Učiteľa Ježiša a poukázali sme osobitne na aspekty novosti; jednak (2) sme naviazali systematickým spôsobom tým, čo sprostredkúva *apoštolská tradícia*, osobitne sv. Pavol (v listoch, ktoré sa mu pripisujú), ako rozvinutie a aktualizáciu evanjeliového posolstva. Z toho teda plynie, že zámer byť vernými Božiemu slovu berie do úvahy jednotlivé osobitné vyjadrenia biblického textu a predkladá ich súčasnému človeku ako spásanosnú cestu života.

Otázka: Čože je človek? – príklad nášho postupu

8. Otázka: Čože je človek? sa stala názvom celého dokumentu. Zámerom je aj takto vyjadriť vernosť biblickému textu, nakoľko je tu prebraté jedno z jeho vyjadrení a je to zároveň aj výzva takto sa pýtať. Je totiž nutné vychádzať z tejto otázky, spúšťajúcej proces hľadania, ktorý nájde svoje završenie v načúvaní, čo Božie slovo ako inšpirovaný text vo svojej komplexnosti vyjadruje, aby sa táto komplexná otázka skonkretizovala v súbore jednotlivých otázok pre každý z aspektov, ktoré predstavujú problém človeka.

Keď sa zameriame na samotnú formuláciu otázky: Čože je človek?, vidíme, že sa objavuje opakovane a že je chápaná rozdielne v závislosti od konkrétnych situácií a tém jednotlivých (ľudských) respondentov. Východiskovým textom je pre svoj liturgický pôvod, zdá sa, text Ž 8, 5: modliaci prostredníctvom otázky vyjadruje svoj radostný úžas, keď uvažuje, ako sa nepatrnosti ľudského bytia (keď sa kladie do vzťahu s nebom, porov. Ž 8, 4) „ujíma“ Stvoriteľ a „ovenčuje ho slávou a cťou“, ved’ „syn človeka“ je ponad všetky iné živé bytosti (Ž 8, 6 – 9); chvála vznešeného mena Boha je na počiatku i na konci celého tohto hĺbania (porov. Ž 8, 1. 10).

Táto istá otázka sa v istom zmysle objavuje aj v Ž 144, 3, nie však ako východisko pre chválu, ale ako podklad pre úpenlivú prosbu. Modliaci totiž uvažuje nad dimenziou krehkosti a pomínutelnosti človeka (porov. Ž 144, 4; Sir 18, 8 – 10), čím takto vyjadruje potrebu pomoci, aby mohol žiť (porov. Ž 144, 5 – 8). Máme tu teda pred sebou istý druh „relektúry“ rovnakého literárneho motívu, za pomoci ktorej sa ponúka osobitný prínos chápania viery.

Iný spôsob chápania tej istej otázky ponúka ako ovocie rôznych skúseností sapienciálna tradícia. Jób pri nepriamom citovaní Ž 8 mení v istom zmysle jeho perspektívu (porov. Jób 7, 17). Zameriavajúc sa na slabosť každého stvorenia žiada Boha, aby pozastavil svoje „navštívenie“, ktoré sa mu javí ako príliš dôsledné skúmanie a dokonca ako neúctivé voči ľudskej biede (porov. Jób 7, 18 – 21). Vo svojej odpovedi Elifaz kladie tú istú otázku (porov. Jób 15, 14), ale preto, aby vyjadril, že nikto nie je čistý pred Bohom, a teda oponoval každému nároku svojho priateľa na spravodlivosť (porov. Jób 15, 15 – 16). A Sirachovec v súlade s debatou v *Knihe Jób* (porov. 18, 7) potvrdzuje rozmer slabosti a bezvýznamnosti stvorenia, no necháva

ho vyústiť do úctivého postoja zverenia „milosrdenstvu“ Pána (porov. *Sir* 18, 11 – 14).

9. Skúmanie by sa dalo rozšíriť na ďalšie texty Starého zákona, v ktorých sa síce neobjavuje priamo otázka „Čo je človek?“, no pýtajú sa podobne. Pozrime sa na postavu slávneho panovníka (porov. *Iz* 14, 13 – 14), ktorý je však bezočivý vo svojej povýšeneckej nadutosti („Či toto je muž, čo rozbúrila zem?“ *Iz* 14, 16) alebo na diskusiu, ktorá vzniká pri pozorovaní tváre trpiaceho a osláveného Služobníka (*Iz* 14, 16; *Iz* 52, 13 – 14). V Novom zákone vidíme, že túto otázku kladie Ježiš svojim učeníkom vo vzťahu k sebe samému: „Za koho pokladajú ľudia Syna človeka?“ (*Mt* 16, 13), „a za koho ma pokladáte vy?“ (*Mt* 16, 15). Výraz „syn človeka“ – nachádzajúci sa v *Ž* 8, 5 – v evanjeliu naznačuje mesiášsky rozmer, ako to vyplýva aj z Petrovej odpovede (porov. *Mt* 16, 16); *List Hebrejom* citovaním *Ž* 8 to potvrdzuje a vyhlasuje, že „veniec slávy“ sa dosahuje v smrti Krista v prospech všetkých (*Hebr* 2, 6 – 9). Keď Pilát predstavoval zástupu Ježiša utýraného na smrť, vyhlásil „Hľa, človek!“ (*Jn* 19, 5) a dosvedčil (bez toho, že by si to uvedomoval) naplnenie zjavenia. Slabosť a sláva si totiž neprotirečia, sú prepojené už v Božom diele stvorenia (*Ž* 8) a svoje dokonalé naplnenie nachádzajú v spásomosnom tajomstve Krista, ktoré sa stáva výrečným zjavením skutočného zmyslu človeka. Tento zmysel si veriaci prijímajú za svoj vo svojom vlastnom živote ako povolanie „stať sa podobnými obrazu Syna“ Božieho, aby boli aj oni „oslávnení“ (*Rim* 8, 29 – 30).

Človek vo vzťahu

10. V Biblii sa nenachádza definícia podstaty človeka, no sprostredkúva sa dosť členité premýšľanie o človeku

ako subjekte rôznorodých vzťahov. Vyjadrené ináč, dá sa pochopiť, čo Sväté písmo zjavuje o človeku, iba ak sa skúmajú vzťahy, ktoré ľudské tvory nadväzujú s celým reálnym svetom. *Laudato si'* pápeža Františka (§ 66) hovorí o troch základných vzťahoch, konkrétne o vzťahu k Bohu, k blížnemu a k zemi. Ďalšie vychádzajú z týchto troch, napríklad vzťah k času, k práci, k zákonu, k sociálnym inštitúciám a tak ďalej. Je teda zaiste užitočné vziať do úvahy jednotlivé komponenty ľudského bytia samy osebe, no treba ich vždy vnímať v kontexte jednotlivých vzťahov, aby človek nebol chápaný iba na základe toho, čo ho charakterizuje ako jednotlivca, ale rovnako aj v jeho pozícii „syna“ (Boha i človeka), „brata“ a zodpovedného za osud všetkých. Takto sa človek chápe na základe jeho „povolania“, pretože iba v spravodlivosti a v láske sa realizuje ľudská prirodzenosť. Toto vedomie bude neustále prítomné pri rozvíjaní textu tohto dokumentu.

Človek v dejinách

11. Ako bolo povedané, Biblia rozpráva príbeh vzťahu človeka k Bohu, alebo ešte lepšie vzťahu Boha k človeku. Na vysvetlenie tohto výkladového postupu a na pochopenie jeho významu nie je postačujúce predstaviť prezentáciu biblickej antropológie podľa statickej schémy, hoci by aj išlo o schému danú v počiatočnom rozprávaní; je totiž nevyhnutné vnímať človeka ako protagonistu celého procesu, v ktorom je prijímateľom priazne a aktívnym subjektom rozhodnutí, ktoré vplývajú na samotný zmysel jeho bytia. Nie je možné pochopiť človeka inak ako v rámci jeho celkových dejín. No v tejto súvislosti by nebolo správne osvojiť si akýsi naivný evolučný model (predpokladajúci neustály pokrok) a ešte menej by bolo

vhodné použiť schémy opačného smerovania (od zlatého veku po súčasnú biedu); nebolo by tiež správne prebrať ideu akéhosi cyklického opakovania (čo by znamenalo opätovný návrat toho, čo tu už bolo). Sväté písmo predstavuje *dejiny zmluvy* a v nich nič nie je predvídateľné; tieto dejiny sú skôr podivuhodným zjavovaním nečakaného, neuveriteľného, zázračného a dokonca aj nemožného (z pohľadu ľudí) (porov. *Gn* 18, 14; *Jer* 32, 27; *Zach* 8, 6). Rôzne prechody a premeny pomáhajú vnímať zmysel dejín ako Božiu prípravu novej zmluvy, kde Božie konanie utvára svoje vrcholné dielo, aby človek slobodne prijal pozvanie mať účasť na božskej prirodzenosti. Úlohou Biblie totiž nie je iba opísať skutočnosť alebo zadefinovať pravdu abstraktným spôsobom; je Slovom Boha, keďže sa obracia na ľudí, aby prijali rozhodnutia a zamerali svoj život na dobro, ktorým je Boh sám. Sväté písmo zaznamenáva otázky, ktoré sa rodia v srdci človeka, koriguje ich, usmerňuje a pripravuje na rozhodnutie, ktoré je každá ľudská osoba povolaná prijať. Ide o rozhodujúcu možnosť voľby, v ktorej sa uskutočňuje (v zmysle dokonalého naplnenia) poslanie láskyplnej pravdy, ktoré je vlastné Božiemu slovu. Tento dejinný rozmer a jeho naplnenie budú prítomné vo viacerých kapitolách nášho dokumentu; predovšetkým štvrtá kapitola predstaví biblickú antropológiu z pohľadu dejín spásy.

Základná orientácia pre čítanie dokumentu

12. Dokument sa delí na štyri kapitoly; toto delenie je dané postupom rozprávania v *Gn* 2 – 3.

Prvá kapitola predstavuje človeka ako Božie *stvorenie*. Toto je prvý a základný „vzťah“, ktorý dáva význam jednak skutočnosti, že bytie človeka je utvorené z „prachu“, a jednak tomu, že ono žije vďaka Božiemu „vdýchnutiu“.

Druhá kapitola vykresľuje stav človeka v *záhrade*; preberajú sa tu témy obživy, práce a vzťahu k iným živým bytostiam. Aj tieto dôležité vzťahy teda vstupujú do náčrtu zodpovednosti človeka pri uskutočňovaní Božieho plánu.

Hlavnou témou tretej kapitoly je *medziľudský vzťah*. Jeho základným jadrom je manželský vzťah a rozvíja sa v zložitej spleti rodinných a spoločenských pút. Budú spracované rôzne témy, ako napríklad hodnota sexuality a jej niekedy nedokonalé a nesprávne formy, vzťahy medzi rodičmi a deťmi, etika bratstva v protiklade k svojvôli a bojom. Niektoré z týchto tém boli predmetom pozornosti Učiteľského úradu Cirkvi aj v nedávnej posynodálnej exhortácii *Amoris laetitia*; predsa sme sa však domnievali, že v súhrnnom predstavení biblickej antropológie nemôže chýbať usporiadaná syntéza tém, ktoré sa týkajú rodiny.

Témou štvrtej kapitoly je *príbeh človeka*, ktorý sa prehrešuje voči Božiemu príkazu a volí si cestu smrti; na toto však nadväzuje Boží zásah, ktorý premieňa tento príbeh na udalosť spásy.

Úvod dokumentu ponúka niektoré princípy, ktoré vysvetľujú spôsob výkladu v dokumente a záver završuje tento výklad niekoľkými poznámkami duchovného a pastoračného rázu.

V každej kapitole sa cituje úryvok z Gn 2 – 3 (tučným písmom) a nasleduje krátky exegetický komentár (kurzívou), ktorého cieľom je zvýrazniť hlavné tematické prvky. Potom nasleduje rozpracovanie jednotlivých tém za pomoci systematicky podaných indikácií z rôznych častí Svätého písma, zo Starého i Nového zákona. Často sú vložené niektoré doplňujúce komentáre, ktoré majú pomôcť čitateľom, ktorí chcú hlbšie vniknúť do tematiky. Citáty Svätého písma preberáme obvykle z prekladu

Talianskej biskupskej konferencie;¹ v niektorých prípadoch sa uskutočnia pre väčšiu vernosť pôvodnému textu drobné úpravy.

Je možné, že nejaký čitateľ sa zaujíma o osobitnú biblickú tému, a preto prejde priamo na stránky, ktoré sa jej venujú. Z tohto dôvodu treba uviesť, že každá jednotlivá téma predstavuje kamienok mozaiky, ktorou je celá oblasť biblickej antropológie, a tak správne chápanie je možné iba v celkovej perspektíve.

Duch dokumentu

13. Božie slovo je svetlom: otvára horizonty nádeje, pretože zjavuje Boha, ktorý koná v dejinách so svojou nesmiernou silou dobra. Keď toto Slovo napomína, uzdravuje; keď nariaduje, premieňa srdcia; keď dáva prísluby, robí šťastnými. Ktokoľvek prijíma Slovo Boha, je zaplavený útechou, pretože vždy počúva proroka, ktorý ako tlmočník Spasiteľovho milostiplného zámeru vyhlasuje: „Potešujte, potešujte môj ľud“, „tráva zoschne, kvet zvädne, ale slovo nášho Boha trvá naveky“ (Iz 40, 1. 8).

Srdce pociťuje radosť nie pre pohľad plný záľuby voči tomuto svetu, ale preto, že človek pokorne prijíma Božie poslanstvo. Nie je to pre hrdosť, ktorú by človek pociťoval pre svoje vlastné nápadité úsilie, ale útecha prichádza a šíri sa práve pre Pánovo konanie: „Nech je zvelebený Boh a Otec nášho Pána Ježiša Krista, Otec milosrdenstva a Boh všetkej útechy! On nás potešuje v každom našom súžení, aby sme mohli aj my potešovať tých, čo sú v akomkoľvek súžení, tou útechou, ktorou Boh potešuje nás“ (2 Kor 1, 3 – 4).

1 Ak nie je uvedené ináč, v slovenskom preklade dokumentu sa používa text *Sväté písmo Starého i Nového zákona*. Spolok svätého Vojtecha, Trnava 2013.

Toto je zámer Božieho slova a v tomto duchu ponúkame tento dokument venovaný biblickej antropológii; ponúkame radosť z kontemplovania človeka, na ktorého Boh vylial nesmierne bohatstvo svojej milosti.

Prvá kapitola

ĽUDSKÁ BYTOSŤ STVORENÁ BOHOM

14. Sväté písmo uvádza „od počiatku“ (*Gn* 1, 1) protagonistu svojho rozprávania; je ním Boh skrze svoje stvoriteľské konanie, osobitne vo svojom jedinečnom vzťahu s človekom (*ʾādām*): v *Gn* 1 muž a žena naozaj predstavujú vrchol stvorenia (porov. *Gn* 1, 31). V paralelnom a doplňujúcom rozprávaní v *Gn* 2 je *ʾādām* predstavený ako prvé dielo Stvoriteľa, ktorému je všetko podriadené. Aby sa dala pochopiť podstata a povolanie človeka, je nevyhnutné – podľa Biblie – , aby sa na prvom mieste vyjasnil základný vzťah s Pánom, aby sa tak dalo preskúmať jeho významové bohatstvo.

Na vyjadrenie Božieho konania, ktoré predstavuje pôvod všetkého, rozprávanie v *Gn* 2 nepoužíva sloveso „stvorit“ (*bārā*), ktoré sa opakovane vyskytuje v prvom rozprávaní (porov. *Gn* 1, 1. 21. 27; 2, 3), ale využívajú sa viaceré jeho synonymá, napríklad „urobiť“ (*ʾāśāh*: *Gn* 2, 4. 18; porov. *Gn* 1, 7. 16. 25 – 26. 31; 2, 2 – 4) a „utvoriť“ (*yāsar*: *Gn* 2, 7. 8. 19; porov. *Iz* 29, 16; 43, 7; 45, 18; 64, 7; *Jer* 10, 16; *Am* 4, 13; *Ž* 95, 5). Ako bolo uvedené, biblický text nepochybne priznáva osobitnú dôležitosť stvoreniu človeka; netreba však opomenúť dôležitosť všetkých ďalších skutočností pochádzajúcich od Stvoriteľa, ktoré sú v iných textoch uvádzané ako predmet sapienciálneho skúmania (porov. *Jób* 38 – 41), úžasu plného obdivu (porov. *Sir* 42, 15 – 43, 33), kontemplácie a chvály (porov. *Ž* 8; 104).

15. Rozprávanie *Gn* 2, ako bolo povedané v Úvode, predstavuje nosný text nášho výkladu. Boh je subjektom dvoch stvoriteľských úkonov vo vzťahu k *ʾādām*: „utvoriť“

(Gn 2, 7a) a „vdýchnuť“ (Gn 2, 7b). Tieto dva úkony naznačujú delenie tejto kapitoly, ktorá sa venuje dvom podstatným aspektom človeka: na jednej strane jeho pôvodu „z prachu zeme“² a na druhej strane tomu, že „sa stal živou bytosťou“ vďaka Božiemu „vdýchnutiu“.

Prvý z týchto motívov – nestálosť bytia človeka – súčasná západná spoločnosť prežívala s pocitom úzkosti a vzdoru, niekedy aj s cynizmom alebo beznádejou; v iných kultúrach sa rozvinul pocit osudovosti i rezignácia. Druhý motív, ktorý vyjadruje, v čom spočíva osobitná povaha človeka, vo filozofii dosiahol isté špekulatívne rozvinutie skrze pojmy duše a ducha; v súčasnosti pre rozvoj neurologických vied vzniká riziko zredukovania osoby iba na bežný funkčný organizmus, ktorý je chápaný v pojmoch chémie a biológie. Biblická tradícia však prináša so sebou dôležité posolstvo, týkajúce sa jednak ľudskej pominuteľnosti a jednak duchovnej podstaty človeka; pri tomto je nevyhnutné nikdy nestratiť zo zreteľa Stvoriteľa, pretože bez tohto prvotného vzťahu nie je možné správne chápať tajomstvo ľudskej bytosti.

Gn 2, 4 – 7

⁴V tom čase, keď Pán, Boh, urobil zem a nebo, ⁵nebolo ešte na zemi nijaké poľné krovie a nepučala ešte ani poľná tráva, lebo Pán, Boh, nedal pršať na zem a nebolo ani človeka, ktorý by obrábal zem ⁶a privádzal na zem vodu (kanálov) a zavlažoval celý povrch zeme. ⁷Vtedy Pán, Boh, utvoril z hliny zeme človeka a vdýchol do jeho nozdier dych života. Tak sa stal človek živou bytosťou.

2 Slovenský preklad uvádza „z hliny zeme“.

16. V tomto rozprávání o stvorení prvé tvrdenie rozprávača naznačuje, že na počiatku nebolo žiadnej vegetácie (Gn 2, 4b. 5a); dôvodom tohto stavu je chýbajúci dážď a predovšetkým neprítomnosť človeka (ʾādām), ktorý by bol schopný obrábať zem (ʾādāmāh) (Gn 2, 5b). Zámerom je vyjadriť, že bez človeka strácajú význam aj ostatné stvorené veci. Navyše cez slovnú hračku prostredníctvom slov ʾādām a ʾādāmāh, ktoré sa dajú pretlmočiť ako „humánny“ a „humus“, sa vyjadruje úzke prepojenie medzi ľudským bytím (pozemšťanom) a zemou; a tento podstatný vzťah, predstavený najprv z pohľadu funkcionálneho (skrže poverenie obrábať zem), sa následne upresňuje odkazom na pôvod človeka (ʾādām), keď sa uvádza, že bol „utvorený“ Pánom, Bohom, z „prachu [pochádzajúceho zo] zeme (ʾādāmāh)“ (Gn 2, 7). Týmto spôsobom biblický rozprávač zasadzuje „pozemského“ tvora na miesto svojej existencie, v súlade s výrokom: „Nebesia si Pán vyhradil pre seba, ale zem dal synom človeka“ (Ž 115, 16); zároveň už od počiatku sa naznačuje nekonzistentnosť ľudského bytia, jeho krehkosť, jeho smrteľnosť, ktorú – ako uvidíme – zachytávajú aj ďalšie biblické texty, v ktorých sa prach často spája s konečnosťou a smrťou (Gn 3, 19; 18, 27). Práve ruky a dych Boha zabezpečujú konzistentnosť a život tomu, čo je prchavé, krehké a nestále (Gn 2, 7b).

17. V tomto zmysle obraz hrnčiara, naznačený slovesom „utvoriť“ (yāšar), ktoré sa tu používa na vyjadrenie Božieho konania, poukazuje zaiste aj na precíznosť úkonov a vrcholnú pozornosť tvorcu voči ním utvorenému výtvoru (Iz 29, 16; Jer 18, 1 – 6; Sir 33, 13). Toto vedie čitateľa k prijatiu základnej pravdy: hoci bol človek stvorený zo zeme a utvorený pre ňu, byť človekom neznamená iba byť synom zeme, nie je to ani dôsledok náhody, pretože svoj pôvod a svoje povolanie nachádza v láskyplnom pláne Boha, Stvoriteľa a Spasiteľa.

Túto pravdu vyjadruje – za pomoci iných pojmov – aj prvé rozprávanie o stvorení, v ktorom prostredníctvom slovesa bārāʾ

(stvorit'), trikrát zopakovaného vo vzťahu k ľudstvu (Gn 1, 27), sa vyjadruje výnimočnosť človeka vo vzťahu k ostatnému stvoreniu, ako keby Boh týmto svojím dielom vytvoril čosi úplne nové. Na podporu tejto interpretácie treba uviesť na jednej strane, že biblický rozprávač robí čitateľa účastným na tomto tajomnom Božom rozhodnutí („Urobme človeka [ʾādām]“: Gn 1, 26), čo naznačuje veľmi dôležitý obrat v rozprávaní; na druhej strane sa uvádza, že ľudstvo je stvorené na záver šiesteho dňa, potom ako Boh všetko preň pripravil, aby mohlo vyniknúť ako vrcholné dielo spomedzi stvorení, ktoré Boh utvoril.

18. V Gn 2 po prvom úkone utvorenia človeka z prachu (pravdepodobne za pomoci „vody privedenej na zem“: Gn 2, 6) rozprávanie uvádza ďalší Boží úkon: „vdýchol do jeho nozdier dych života (nišmat ḥayyîm), tak sa človek stal živou bytosťou (nepeš ḥayyāh)“ (Gn 2, 7b). Tento „dych života“ nie je jednoducho dych, ktorý umožňuje človeku žiť; skutočnosť, že o zvieratách, ktoré boli tiež utvorené z hlíny (porov. Gn 2, 19), sa neuvádza, že by ho vlastnili, privádza čitateľa k odlišnému výkladu: tento osobitný „dych života“ spôsobuje základný rozdiel medzi svetom zvierat a ľudských bytostí; ľudia môžu žiť iba prijatím Božieho dychu a tým, že ho prijali, sú povýšení do jedinečného postavenia. Avšak, ako uvidíme, aj ďalšie vlastnosti odlišujú človeka od ostatných stvorení, s ktorými potrebuje žiť v súlade: človek ako privilegovaný Boží tvor a nositeľ osobitného poslania (porov. Gn 2, 15) sa stáva príjemcom Božieho daru, ktorý z neho robí bytie vo vzťahu (porov. Gn 2, 18. 22 – 24), obdarované slovom (porov. Gn 2, 20. 23), slobodou a zodpovednosťou.

Konečnosť i veľkosť charakterizujú víziu biblických autorov, týkajúcu sa človeka, ktorý je charakterizovaný ako stvorenie, a teda nie ako tvorca seba samého, ako prepojený s prachom a so zemou, ako krehký a ohrozený smrťou, no zároveň spojený so svojím Stvoriteľom osobitným a jedinečným

vzťahom. Človek ako stvorenie uprostred iných stvorení je rovnako v zodpovednom postavení voči ďalším stvoreniam, ktoré sú súčasťou jeho sveta: aj v tomto spočíva jeho veľkosť.

Terminologické upresnenie

19. V tomto dokumente budeme často používať výraz „človek“ ako synonymum „ľudskej bytosti“, oba zahŕňajú mužov i ženy. Kontext napovie presný význam týchto termínov, ktoré sú samy osebe nejednoznačné. Napokon aj v hebrejskej Biblii výraz *ʾādām* niekedy označuje ľudskú bytosť vo všeobecnosti (porov. Gn 1, 27), inokedy muža (porov. Gn 2, 19. 23); toto sa týka tiež podstatného mena *ʾīš*, ktoré poväčšine označuje muža v protiklade k žene (*ʾiššāh*) (Gn 2, 24), avšak v niektorých prípadoch nadobúda význam „ktokoľvek“, a teda označuje akúkoľvek ľudskú osobu (porov. Gn 9, 5).

Biblická tradícia považuje vo všeobecnosti človeka za bytie, ktoré jestvuje v tele a je mimo neho nemysliteľné. Hoci v niektorých textoch – napríklad v rozprávaní Gn 2, 4 – 7 – je *ʾādām* (čiže ľudské bytie) charakterizovaný skrze protiklad dvoch konštitutívnych prvkov (prach a dych), tieto prvky nesmú byť vnímané ako autonómne a oddeliteľné entity. Práve v tele človek prežíva tú duchovnú skúsenosť, ktorá ho vyznačuje medzi všetkými ostatnými živými bytosťami.

20. V hebrejskej Biblii sa na označenie (ľudskej) osoby používajú termíny, ktoré odkazujú na telo, na jeho orgány a na rôzne telesné príznaky. Keď sa používa termín „mäso“ (*bāšār*) (porov. Gn 2, 23; 6, 1. 2 – 13. 17)³, neozna-

3 V niektorých z týchto textov slovenský preklad podľa zmyslu uvádza „telo“ ako pretlmočenie pôvodného „mäso“.

čuje sa ním nejaká časť človeka, ale skôr identita jeho samého ako bytia slabého, zraniteľného a smrteľného (porov. *Iz* 40, 6 – 7). Výraz „krv“ (*dām*) sa zase používa ako synonymum „života“ (*Gn* 9, 4; *Lv* 17, 11. 14) a vo viacerých prípadoch slúži na zadefinovanie osoby, osobitne z pohľadu jej zraniteľnosti (porov. *Ž* 72, 14; *Prís* 1, 18). Prvým významom podstatného mena *nepeš*, obvykle prekladaného ako „duša“, je v skutočnosti „hrdlo“, teda orgán dýchania a miesto pocíťovania smädu; z tohto dôvodu sa toto podstatné meno stáva aj symbolickým vyjadrením túžby (porov. *Ž* 42, 2) i samotného „života“ (*Gn* 1, 30; 9, 5; *Ž* 16, 10). Ďalším antropologickým termínom, často spájaným s *nepeš* (porov. *1 Sam* 1, 15; *Iz* 26, 9; *Jób* 7, 11; 12, 10), je *rûāḥ*, ktorý na prvom mieste označuje „vietor“ a odvodeným spôsobom životné „vanutie“; keď sa vzťahuje na človeka, vyjadruje to Božie vdychnutie, ktoré mu umožňuje žiť, ako to uvádza žalm: „Len čo odvrátiš svoju tvár, už sa trasú, odnimaš im dych (*rûāḥ*) a hneď hynú a vracajú sa do prachu“ (*Ž* 104, 29). Niečo podobné platí aj pre ďalšie orgány tela, napríklad srdce (*lēb*), obličky, kosti, útroby, ktoré vyjadrujú najvnútornejší a skrytý zdroj pocitov, rozhodnutí a duchovných skúseností. V poetických textoch sú skutočne tieto termíny často používané v spojení a v paralelizme na vyjadrenie osoby, zvlášť v jej v najvyššom vyjadrení, ktorým je vzťah s Bohom. Preto modliaci sa hovoria: „Túži a zmiera moja duša (*nepeš*) po nádvoriach Pánových; moje srdce (*lēb*) i moje telo (*bāšār*) vznášajú sa k Bohu živému“ (*Ž* 84, 3); „duch (*rûāḥ*) sa mi zmieta v úzkostiach; v hrudi mi srdce (*lēb*) meravie“ (*Ž* 143, 4); „svojou dušou (*nepeš*) dychtím po tebe v noci, áno, môj duch (*rûāḥ*) ťa vrúčne hľadá ráno“ (*Iz* 26, 9).

21. Po preložení hebrejskej Biblie do gréčtiny (Septuaginta = LXX) a osobitne v *novozákonnej literatúre* sa

objavuje nová terminológia a istý sémantický posun, k tomu prispel odlišný lingvistický systém, ale rovnako aj prebratie lexikálnych a myšlienkových prvkov zo súdobých filozofických prúdov. Predovšetkým sa stretávame s termínom „telo“ (*sōma*), ktoré je na niektorých miestach stotožnené s výrazom „mäso“ (*sarx*)⁴ (2 Kor 4, 10 – 11); toto druhé podstatné meno môže byť ekvivalentom „ľudského bytia“ (Gal 2, 16) a často sa používa na vyjadrenie aspektu jeho krehkosti (porov. Rim 6, 19; 2 Kor 4, 11; Gal 4, 13; Ef 2, 14), niekedy dokonca aj vo význame lákavých impulzov, ktoré sú v protiklade voči duchu (porov. Jn 6, 63; Rim 8, 5 – 8; Gal 3, 3; 5, 16 – 19; 6, 8; Ef 2, 3). Termín „duša“ (*psychē*) nie je ani tak označením netelesnej stránky osoby, ako je to v gréckej filozofii, ale skôr dimenzie života človeka (porov. Mt 10, 28; 1 Kor 15, 44). Podstatné meno *pneuma* sa u sv. Pavla i v ďalších novozákonných spisoch naopak používa na označenie Božieho Ducha, ale zároveň aj ducha človeka v jeho schopnosti nadviazať vzťah s tým, ktorý nás presahuje (porov. Mt 5, 3; 1 Kor 6, 17). Popri výrazoch, ktoré sú zreteľne intelektuálnej povahy, napríklad „mysel“ (*nous*) a „svedomie“ (*syneidēsis*) (1 Kor 1, 10; Rim 7, 23; 1 Kor 8, 7 – 13), sa objavuje termín „srdce“ (*kardia*), ktorý v súlade s biblickým chápaním označuje stred osoby ako zdroj pocitov (porov. Rim 9, 2; 10, 1; 2 Kor 2, 4; 6, 11; Flp 1, 7), najskrytejších myšlienok (porov. Rim 8, 27; 1 Kor 4, 5; 14, 25; 1 Sol 2, 4) a rozhodnutí náboženskej a morálnej povahy (porov. Mk 7, 21; Rim 10, 9; 1 Kor 7, 37; 2 Kor 9, 7).

4 V slovenských prekladoch je obvykle prekladané podľa zmyslu výrazom „telo“.

1. ĽUDSKÁ BYTOSŤ UTVORENÁ ZO ZEME

22. Práve uvedený krátky komentár k rozprávaniu *Knihy Genezis* v základných rysoch poukazuje na niektoré prvky, ktorými sa definuje človek a ktorých osobitná povaha je ďalej v biblickej tradícii rozvinutá prostredníctvom množstva termínov a obrazov. Základom však zostáva myšlienka, že človek je tajomstvom, podivuhodným zázrakom (porov. Ž 71, 7; 139, 14 – 15), predmetom neustáleho premýšľavého skúmania, a to práve pre skutočnosť, že spája v sebe protikladné a paradoxné črty. Ľudská bytosť, Boží obraz (porov. Gn 1, 26 – 27), ustanovený za pána v záhrade Edenu (porov. Gn 2, 8. 15), je v skutočnosti zároveň prachom, keďže bol vzatý zo zeme a do zeme sa má vrátiť (porov. Gn 2, 7; 3, 19). Človek je „telom“, čiže je krehký a pominuteľný (porov. Gn 6, 3; Iz 40, 6; Jer 17, 5; Ž 56, 5; 78, 38 – 39; Sir 14, 17 – 18; 17, 1), no zároveň panuje nad inými živými bytosťami. Je privilegovaným stvorením, povolaným podrobiť si zem (porov. Gn 1, 26 – 28), no zároveň je aj nositeľom neustále ohrozo- vaného života. Človek je totiž už zo svojej podstaty konfrontovaný so smrťou. A toto Sväté písmo dosvedčuje na mnohých miestach.

Skúsenosť ľudskej pominuteľnosti

23. S najväčším dôrazom vyjadruje drámu ľudskej pominuteľnosti *múdrosovná tradícia* (porov. Sir 40, 1 – 11; 41, 10); v tejto literatúre nachádzajú svoje vyjadrenie myšlienky a pocity, ktoré človek formuluje zo svojej konkrétnej skúsenosti tu na zemi.

V tomto zmysle je osobitne dôležitá *Kniha Jób*, ktorá približuje svojho protagonistu ako typického predstaviteľa človeka zápasiaceho so zmyslom života v utrpení.

Jób je predstavený bez bližšieho časovo-priestorového určenia (uvádza sa iba, že bol z krajiny Hus), a je takto typologickou postavou, v ktorej sa každý môže nájsť. Po tom, čo ho zasiahlo mnohoraké nečakané nešťastie, pri ktorom prišiel o všetok svoj majetok, o deti a napokon aj o zdravie a dostal sa až na prah smrti, Jób začína svoj nárek a svoj spor s Bohom, odmieta osud, ktorý mu bol určený a vyslovuje, že sa ani nemal narodiť alebo že by už chcel byť v pokoji podsvetia (porov. *Jób* 3, 11 – 16; 10, 18). Pretože, ako hovorí Jób, život je poznačený súžením a bolesťou (porov. *Jób* 3, 24 – 26; 7, 1 – 3; 14, 1 – 2; *Sir* 40, 1 – 8) a napokon smrťou (porov. *Jób* 7, 6 – 10).

24. V najstarších múdroslovných textoch a vlastne ani v žiadnej z tradícií Starého zákona nenachádzame explicitný odkaz na text *Gn* 3, 19, kde – podľa dosť rozšíreného výkladu (ktorý vychádza z *Gn* 2, 17) – by smrť bola predstavená ako dôsledok hriechu, ktorý spáchal prvý človek. Až v neskorom texte *Múd* 2, 24 sa uvádza, že „závisťou diavla prišla na svet smrť“, z čoho však napokon nevyplýva (je to prítomné až v niektorých častiach teológie sv. Pavla) všeobecné upadnutie do previnenia. Ak sa vo Svätom písme uvádza, že „mzdou hriechu je smrť“, z toho nevyplýva, že každú smrť (ani že každé utrpenie) treba považovať za dôsledok nejakého osobného previnenia (porov. *Lk* 13, 1 – 6; *Jn* 9, 2 – 3). Jóbovi priatelia sa usilovali vysvetliť nešťastie svojho priateľa v myšlienkovej línii, ktorú charakterizoval striktný zákon odplaty (porov. *Jób* 4, 7 – 9. 17 – 20; 8, 20; 11, 11; 15, 14 – 16; 22, 4 – 9), no Jób im odpovedal dobre zdôvodneným nesúhlasom (porov. *Jób* 7, 20; 9, 29 – 31; 16, 17 – 19; 29 – 31); a napokon sám Boh potvrdí reč svojho „služobníka Jóba“ (*Jób* 42, 7).

25. Smrť je v skutku veľkým problémom človeka, ktorý je jediným bytím schopným bolestne vnímať svoju vlastnú pomínelnosť; a práve proti tejto skutočnosti, ktorá je majstrovsky zadefinovaná ako „kráľ hrôzy“ (*Jób* 18, 14), Jób bojuje a zápasí. V jeho rozhovoroch s tromi priateľmi sa opakovane vynára skľučujúci pohľad na človeka ako smrteľnú, prchavú a pomínelnú bytosť. Na vyjadrenie tejto skutočnosti sa používajú viaceré obrazy: život človeka je ako dych (porov. *Jób* 7, 7. 16), ako kvet, čo dlho nevydrží (porov. *Jób* 14, 1 – 2), ako tieň, ktorý sa stráca (porov. *Jób* 8, 9; 14, 2); je stvorením utvoreným z hliny a jeho určením je vrátiť sa do prachu (porov. *Jób* 10, 9), ľudská bytosť smeruje k smrti ako oblak, ktorý mizne (porov. *Jób* 7, 9), pretože jej dni „rýchlejšie ako bežec utiekli a stratili sa, šťastie nezahliadli, sťa člnok z trstia sa iba preklzli, ako keď orol zlieta na korist“ (*Jób* 9, 25 – 26), utekajú rýchlejšie ako tkáčsky člnok, tratia sa bez nádeje (porov. *Jób* 7, 6). Utrpenie ako závdavok smrti núti človeka, aby sa konfrontoval so svojou pomínelnosťou a bez akýchkoľvek ilúzií kladie pred každého údel, ktorý je poznačený koncom. Hoci náboženská tradícia zdôraznila, že Boh používa palicu ako nástroj nápravy (porov. *Prís* 3, 11 – 12; *Jób* 5, 17 – 18; 33, 19; *Hebr* 12, 7 – 11; *Zjv* 3, 19), čím sa naznačuje, že bolesť môže mať aj liečivý účinok (porov. *Prís* 13, 24; 22, 15; 23, 13 – 14; 29, 15), predsa zostáva v platnosti, že smrť je v protiklade s pozitívnym výchovným zámerom (porov. *Jób* 14, 7 – 10; 17, 15 – 16).

26. Rovnako pre *Knihu Kazateľ* je smrť veľkou záhadou, skutočnosťou, ktorá, zdá sa, relativizuje každú vec: refrénom knihy je „márnosť, len márnosť, všetko je iba márnosť“ (*Kaz* 1, 2. 14; 2, 1. 11). Všetko sa javí ako zbytočné, pretože všetci takisto zomrú (porov. *Kaz* 3, 18 – 20), dokonca už teraz zomierajú, keďže ľudský život je vlastne

iba kráčaním v ústrety smrti (porov. *Kaz* 1, 4; 6, 3 – 6; 9, 10; 12, 5): keď sa to zhrnie, „všetko bolo vzaté z prachu a všetko sa do prachu navracia“ (*Kaz* 3, 20; *Sir* 17, 1 – 4; 40, 11; 41, 10) a nezostane žiadna spomienka na tých, čo tu boli (porov. *Kaz* 1, 11; 2, 16). Ak teda človek, hoci nadobúda rôzne osobitné životné skúsenosti, v skutočnosti kráča v ústrety smrti, potom sa vytráca akákoľvek odlišnosť s inými stvoreniami, svet stráca svoj zmysel, múdrosť a dlhovekosť strácajú cenu, pretože rovnaký osud so svojou neúprosnosťou už poznačil každú bytosť (porov. *Kaz* 2, 15 – 16; 3, 19; 8, 10. 14; 9, 2). Kazateľ pozýva prijať skromne a s vďačnosťou chvíľkové radosti života, ktorý je poznačený pominuteľnosťou (porov. *Kaz* 2, 24; 3, 12 – 13. 22; 5, 17; 8, 15; *Sir* 14, 14); no bytostná tragickosť ľudského života sa tým nerieši. Ani poeticky vycibrený opis konca ľudského života v poslednej kapitole *Knihy Kazateľ* nedokáže odstrániť trpkosť vedomia smrteľnosti (porov. *Sir* 41, 1). Používajú sa tu výrazy nevšednej krásy, zároveň sú však preniknuté trpkou trudnomyselnosťou:

„V dňoch svojej mladosti
pamätaj na svojho Stvoriteľa,
kým ti nepríde dni nešťastia [...],
až sa pretrhne zlatý povrazec
a rozbije sa zlatá čaša
i rozbije sa džbán pri prameni
a doláme sa koleso na studni.
A navráti sa prach do zeme, čím bol aj (predtým);
a duch sa vráti k Bohu, ktorý ho dal“
(*Kaz* 12, 1. 5 – 7).

Ticho kvôli smrti preniká všetko. Je tu, samozrejme, Boží súd, ktorý rozsudzuje medzi zlým a dobrým (porov. *Kaz* 3, 17; 11, 9; 12, 14), a kniha učí, že človek musí žiť

v bázni pred Pánom (porov. *Kaz* 3, 14; 5, 6; 7, 18; 8, 12 – 13; 12, 13; *Prís* 14, 26 – 27), ale smrť, už vpísaná do ľudského putovania, ako sa zdá, má moc spôsobiť, že všetko je márne.

27. Predsa však – ako ďalej hovorí múdroslovná tradícia – smrť nemá posledné slovo. Hrôza, ktorú človek pociťuje pred neúprosnosťou konca, v skutočnosti zjavuje, že bol stvorený pre život; mysliteľ, ktorý si kladie otázku o zmysle života, v konečnom dôsledku objavuje, že cieľom človeka je nesmrteľnosť. A *Kniha múdrosti* ako posledný príspevok starozákonnej myšlienkovvej tradície vyjadruje túto žiarivú budúcnosť plnú nádeje pre spravodlivého. Autor, ktorý sa s literárnym predstieraním predstavuje ako múdry kráľ Šalamún, hovorí o sebe ako o stvorení za pomoci osobitne pôsobivých výrazov:

„I ja som smrteľný človek ako všetci,
rodom z prvostvoreného pozemšťana.
Bol som ako človek utvorený v lone matkinom [...].
I ja som po narodení vdychoval vzduch spoločný.
Tak som padol na zem, ako všetci iní,
prvý hlas som plačom vydal rovnako jak všetci [...].
Všetci majú rovnaký vstup do života a ten istý
odchod“ (*Múd* 7, 1. 3. 6).

No na rozdiel od nerozumných, ktorí sa pod zámienkou krátkosti života oddávajú ľahkovážnemu užívaniu prítomných „dobier“ bez akéhokoľvek záujmu o chudobných a spravodlivých (porov. *Múd* 2, 1 – 20; *Ž* 73, 3 – 12), skutočný mysliteľ vie, že nesie v sebe ako métu nesmrteľnosť (porov. *Múd* 3, 4; 4, 1; 8, 13. 17; 15, 3). Spravodlivý, hoci je bezbožníkmi prenasledovaný a odsúdený na potupnú a bolestnú smrť (porov. *Múd* 2, 19 – 20), aj

keď zomrie predčasne (porov. *Múd* 4, 7), je v skutočnosti v bezpečí v rukách Boha (porov. *Múd* 3, 1), ktorý je „priateľom života“ (*Múd* 11, 26). Z tohto plynie otvorenosť pre večnosť:

„Lebo Boh stvoril človeka (*ton anthrōpon*)
pre neporušiteľnosť,
urobil ho obrazom svojej podoby;
závisťou diavla však prišla na svet smrť,
skúsia ho tí, čo sú jeho korisťou.
Duše (*psychai*) spravodlivých sú však v Božích
rukách,
muka sa ich nedotkne [...].
Lebo keď aj, podľa mienky ľudí, pretrpeli muky,
jednako ich nádej bola plná nesmrteľnosti“
(*Múd* 2, 23 – 3, 1. 4).

28. Už v dráme Jóba sa otvoril priezor, ktorý pomáha zachytiť odpoveď na veľkú otázku, týkajúcu sa utrpenia spravodlivého a smrti. Keď totiž na konci knihy (porov. *Jób* 38 – 41) Boh predstavuje svojmu vyzývateľovi obraz vznikať všetkého, pred Jóbovými očami sa vynára útešný pohľad na stvorený svet, kde sa odohráva ľudská existencia a kde sa prejavuje explózia života, ktorá môže mať svoj pôvod iba v Bohu všemohúcom a múdrom (porov. *Jób* 42, 2 – 3). Takto môže trpiaci jednotlivec vystúpiť z temnoty úzkosti a zmieriť sa so životom, aj keď poznačeným smrťou. A vyznaním vlastnej úbohosti (porov. *Jób* 40, 4) môže vyniknúť veľkosť človeka ako toho, komu sa prihovára Boh. Totiž prijatím vlastnej pominuteľnosti, ktorá sa už nechápe ako hrozba, ale ako to, čo privádza k pravde a do vzťahu, človek ako prchavý výdych a ako kvet, čo za deň pominie, môže vnímať seba ako človeka a Boha vnímať ako Boha: „Len z počutia som teba dosiaľ poznával, lež

moje oko teraz ťa už uzrelo“ (*Jób* 42, 5). Ešte pokornejšie to vyjadril Kazateľ: „Boh je (vysoko) na nebi a ty si zasa na zemi“ (*Kaz* 5, 1), no toto vyjadrenie implicitne obsahuje zrnko nádeje, pretože Boh na nebi „má moc nad smrťou i nad životom, zvädza k bránam podsvetia a zasa vyváža“ (porov. *Múd* 16, 13; *Dt* 32, 39; *1 Sam* 2, 6; *2 Kr* 5, 7; *Tob* 13, 2); „Boh nestvoril smrť, neteší sa zo záhuby žijúcich. Veď on stvoril všetko pre bytie: tvory sveta sú tu pre spásu a niečo v nich nijakého jedu záhuby, podsvetie tiež nepanuje na zemi“ (*Múd* 1, 13 – 14).

Izraelský ľud na púšti

29. Vedomie ľudskej krehkosti sa pre biblického autora zakladá na skúsenosti izraelského ľudu, s ktorým Pán vstúpil do osobitného vzťahu (označovaného ako „zmluva“). Dôležitú úlohu pre toto uvedomenie malo konkrétne dejinné obdobie – venuje sa mu rozprávanie v *Tóre*, keď po prechode cez Červené more oslobodení otroci nastúpili na dlhé putovanie púšťou smerom do kanaánskej krajiny. Veľkolepé udalosti, ale rovnako aj drámy, ktoré štyridsať rokov sprevádzali toto putovanie vyprahnutou a nepriateľskou krajinou, poznačili trvalým spôsobom pamäť Izraela a stali sa teologickým základom biblickej tradície a akýmsi symbolickým vyjadrením celého ľudského života. Hoci v priebehu dejín ľud postupne dosiahol, že jeho život sa stal menej neistým, začali stavať domy namiesto stanov a obrábať zem namiesto zbierania manny (porov. *Dt* 6, 10 – 12; 8, 11 – 16; *Joz* 5, 12), na púšť bolo potrebné stále pamätať (porov. *Dt* 8, 2), pretože človek je aj naďalej pútnikom na tejto zemi (porov. *Lv* 25, 23; *Ž* 39, 13; *1 Krn* 29, 15; *Hebr* 11, 13) a jeho pravý život nezávisí od „chleba“, ale skôr od toho, čo vychádza z Božích úst (porov. *Dt* 8, 3).

Počas putovania púšťou „otcovia“ deň čo deň znášali utrpenie pre provizórnosť ich života, ktorý závisel od toho, či nájdu prameň alebo či budú mať jedlo; boli vystavení rizikám tuláckeho života a stretom s úskočnými nepriateľmi (porov. *Ex* 17, 8 – 16; *Dt* 8, 15). Na mieste, z ktorého sa dá ťažko dostať bez vzájomnej jednoty a solidarity, Hebreji zakúsili nespokojnosť, rozdelenia, vzbury. Napriek tomu nikdy nezabudli, že ich predkovia práve na tomto mieste strachu a smrti zakusovali bedlivú prítomnosť ich Boha, bez ktorej by nedokázali prežiť (porov. *Jer* 2, 2 – 3. 6). Takto zostane navždy vtlačený do pamäti Izraela príbeh manny a prepelíc (porov. *Ex* 16, 1 – 35) alebo to, čo sa stalo pri meríbskych vodách (porov. *Nm* 20, 1 – 11), keď vytryskla voda zo skaly, ktorá stačila pre celé spoločenstvo i dobytok. Toto boli nespochybniteľné prejavy prozreteľnosti toho, ktorý počas putovania púšťou odpovedal na nestálosť a nebezpečenstvo darom každodenného jedla a pevnou ochranou (porov. *Dt* 8, 2 – 4; 29, 4 – 7; 32, 10 – 12).

30. Keby sme však zotrvali iba pri týchto potešujúcich spomienkach, znamenalo by to, že sme podcenili skutočnosť, že títo bývalí otroci v skúškach a ťažkostiach putovania začali želiť za „rybami [...], uhorkami a dyňami, pórom, cibulou a cesnakom“, ktoré jedli v Egypte (porov. *Nm* 11, 4 – 5), keď uprednostňovali obmedzené zdroje za bývalého útlaku pred úžasnou slobodou, ktorá im bola poskytnutá. Na púšti obvinili Boha a jeho poslov (osobitne Mojžiša a Árona) z toho, že ich odvedli na výpravu smrti (porov. *Nm* 14, 2 – 4). Týmto sa ukázalo, že keď nastane nedostatok alebo čosi neočakávané, nie je jednoduché stotožniť sa s neistou situáciou a pokračovať cestou viery. Dramatickou ilustráciou toho je rozprávanie o zlatom teľati, keď zaznela požiadavka adresovaná

Áronovi: „Pod', urob nám boha, ktorý pôjde pred nami“ (Ex 32, 1). Modla, ktorú potom utvorili a uctievali, svedčí o túžbe uniknúť pred neznámym a zbaviť sa závislosti od Boha. Pretože socha býčka dáva istotu, no zároveň redukuje božstvo na bezcenný obraz živého Boha (porov. Ž 106, 20).

Aj táto skúsenosť slabosti je súčasťou ľudských dejín; podľa biblickej tradície „otcovia“ pre svoju vzburu zahynuli na púšti. No „synom“ sa splnil Pánov prísľub a mohli vstúpiť do dobrej krajiny, ktorá je symbolom plného života (porov. Dt 1, 39). A toto Sväté písmo predkladá ako (kolektívny) „predobraz“ celého trvania ľudského života (porov. Iz 48, 21).

Modlitba smrteľného človeka

31. V biblickej tradícii, osobitne v *Žaltári*, sa krehkosť človeka stáva súčasťou modlitby a berie na seba podobu túžby, ktorá sa obracia na večného a dobrého Boha, majúceho pochopenie pre ľudskú slabosť. Vo viacerých žalmoch je vedomie o ľudskej pomínutelnosti vyjadrené prostredníctvom poetických obrazov, ktoré pripomínajú obrazy známe z múdroslovnej tradície: človek je iba ako výdych (porov. Ž 39, 6 – 7. 12; 62, 10; 144, 4),⁵ závan vetra (porov. Ž 78, 39), ako tráva na poli a kvet, ktorý rýchlo zvädnie (porov. Ž 37, 2; 90, 5 – 6; 102, 12; 103, 15 – 16), ako ranný sen (porov. Ž 90, 5), ľahké povzdychnutie (porov. Ž 90, 9), ako tieň, čo sa tratí (porov. Ž 102, 12; 109, 23; 144, 4), ako prach (porov. Ž 103, 14), čo sa vracia do prachu (porov. Ž 104, 29).

5 V slovenskom preklade sa prekladá voľnejšie výrazmi „vidina“, „prelud“.

Žalm 90 je zvlášť výrečným príkladom tohto antropologického pohľadu. Potom ako žalmista vyjadril v prvých veršoch večnosť, moc a prozreteľnosť Boha (v. 1 – 2), v protiklade k tomu poukazuje na pomínutelnosť človeka a jeho podstatnú krehkosť:

„Človeka (ěnôš) vraciaš do prachu
a hovoríš: ‚Vráťte sa, synovia človeka (*benê ’ādām*)‘ [...].
Uchvacuješ ich: sú ako ranný sen;
sú ako bylina v rozpuku:
ráno kvitne a rastie,
večer vädne a usychá [...].
V tvojom hneve sa nám mívajú všetky dni
a naše roky plynú ako vzdych.
Vek nášho žitia je sedemdesiat rokov
a ak sme pri sile, osemdesiat.
No zväčša sú len trápením a trýžňou,
ubiehajú rýchlo a my odlietame“ (v. 3. 5 – 6. 9 – 10).

Život človeka má svoju hranicu, človek je z prachu a do prachu sa vracia, v poslušnosti príkazu Boha: „Vráťte sa, synovia človeka“, čo sú v podstate jediné slová, ktoré v tomto žalme vyslovuje Boh a sú akoby ozvenou Gn 3, 19. Avšak pripomenutie vlastnej smrteľnosti modliaceho pohýna k úvahe sapienciálneho charakteru: „A tak nás nauč rátať naše dni, aby sme našli múdrosť srdca“ (v. 12; porov. tiež Ž 39, 5; Jób 38, 21; Sir 17, 2; 18, 9 – 10). Pravou múdrosťou je totiž uznať vlastnú pomínutelnosť, odlišnosť od Boha, svoju pozíciu stvorení poznačených konečnosťou. Na druhej strane sa však človek krátkeho života odovzdáva Pánovej moci:

„Hneď zrána nás naplň svojou milosťou
a budeme jasať a radovať sa po všetky dni života.

Rozveseľ nás za dni, keď si nás ponížil,
za roky, keď sme okusovali nešťastie [...].
Nech je nad nami dobrotivosť Pána, nášho Boha“
(Ž 90, 14 – 15. 17).

32. Človek, ktorý sa modlí, vie, že je slabý a smrteľný; a túto jeho pozíciu odráža jeho žalospev a jeho prosba, spojená so slzami (porov. Ž 42, 4; 56, 9; 102, 10). Pomínelnosť osobitne zakusuje ten, kto čelí situácii materiálneho nedostatku porov. (Ž 74, 19; 86, 1), kto je osamelý a bez pomoci (porov. Ž 22, 12; 25, 19; 38, 12), kto je zoslabnutý starobou (porov. Ž 71, 9. 18) alebo na koho doliehajú početní neľútostní nepriatelia (porov. Ž 3, 2 – 3; 22, 17; 69, 5). Keď sa hrozba smrti stáva reálnou, blízkou, dramatickou (porov. Ž 22, 15 – 16), prosba k Bohu sa mení na neúprosný „výkrik“ (Ž 13, 2 – 3; 22, 2 – 3), ktorý však nikdy neprestáva byť volaním plným dôvery (porov. Ž 22, 23 – 25), otvoreným istote, že napokon bude triumfovať životodarná moc dobrotivého Boha (porov. Ž 27, 13; 49, 16; 73, 23 – 24; 116, 9). Výrečným spôsobom to vyjadruje Ž 16:

„Preto sa raduje moje srdce
a moja duša plesá
aj moje telo odpočíva v nádeji.
Lebo nenecháš moju dušu v podsvetí
a nedovoliš, aby tvoj svätý videl porušenie.
Ukážeš mi cestu života.
U teba je plnosť radosti,
po tvojej pravici večná slasť“ (Ž 16, 9 – 11).

Človek ako pozemský tvor, bojací sa smrti, je stvorený pre nesmrteľnosť (porov. *Múd* 2, 23). Boh, ktorý ho stvoril, je verný Boh, ktorý sprevádza svoje stvorenie pri striedaní pokolení (porov. Ž 27, 13; 116, 9; 142, 6) a zjavuje

sa mu ako útočisko, pomoc a spasiteľ (porov. Ž 18, 3; 30, 11; 55, 17; 63, 8). Bezbožní sú ako pleva, ktorú vietor ženie pred sebou (porov. Ž 1, 4), tratia sa ako dym (porov. Ž 37, 20); spravodlivý je, naopak, odmenený trvalou životnou silou (porov. Ž 1, 3; 92, 13 – 15). V modlitbe sa takto človek otvára prísľubu večnosti, pretože vďaka živej viere sa smrteľník odovzdáva Pánovi života (porov. Ž 30, 4; 49, 16).

Boh dáva spoznať cestu života

33. *Prorocká tradícia* sprostredkúva Božie zjavenie tým, ktorí si kladú otázku, prečo je život taký krátky a poznačený smrťou; zároveň sa však Pánov hlas prejavuje ako potešujúci prísľub pre tých, ktorí stonajúc prosia o pomoc z neba. Prorocká literatúra prispieva dvoma hlavnými spôsobmi k téme ľudskej pomínutelnosti.

Proti hlúpej ľudskej pýche

Prvý príspevok prorokov sa rozvíja na spôsob múdroslovej literatúry ako *napomenutie* adresované mocným a vyjadrené vo forme pozvania uvažovať nad obmedzenosťou každého človeka, čo je základná pravda, ktorá privádza k „bázi pred Bohom“, prameňu múdrosti a teda aj života (porov. *Prís* 1, 7; 9, 10; 15, 33; *Jób* 28, 28; *Sir* 1, 14). Keď chýba vedomie, že človek je „stvorenou“ bytosťou, v dejinách sa to prejavuje ako opovážlivá nadutosť, ba dokonca ako pohrdanie Božím dielom. Preto Izaiáš v reakcii na falošnú múdrosť jeruzalemských učencov a pri kritike ich nerozumného očakávania beztretnosti predkladá obraz hlíny a hrnčiara:

„Beda tým, čo pred Pánom
hlboko skrývajú úmysel,

vo tme dejú sa ich skutky
a vravia: „Kto nás vidí a kto o nás vie?“
Vaša prevrátenosť! Či hrnčiar hodnotí sa ako hlina,
že tvor hovorí o tvorcovi: „Neurobil si ma!“?
A hrniec vraví hrnčiarovi: „Nechápe!““
(*Iz 29, 15 – 16; porov. tiež Iz 45, 9; Ž 94, 8 – 11*).

34. Obdarovanie osobitnou inteligenciou, bohatstvom a mocou vedie človeka k ilúzii, že je rovný Bohu. Pán, aby odhalil tento omyl vedomia, predpovedá neslávny koniec opovážlivého človeka (porov. *Iz 47, 7 – 11; Sof 2, 15*). Skvelo to ohlasuje Ezechiel v reči proti kráľovi Týru:

„Toto hovorí Pán:
Pre pýchu tvojho srdca
a že si vravel: „Boh som,
bývam v božskom obydli, uprostred mora,
hoc si len človek, nie Boh,
[...] privediem proti tebe
cudzie násilné národy [...].
Či budeš vraviť: „Bohom som ja“
do očí svojich vrahov?
Veď si ty len človek, a nie Boh,
v rukách tých, ktorí ťa prebodnú“
(*Ez 28, 2. 7 – 9; porov. tiež Iz 14, 10 – 15; 51, 12;
Ez 31, 1 – 14; Sk 12, 21 – 23*).

Múdre a spásanosné Pánovo konanie sa teda v dejinách prejavuje ako neprestajné poníženie pyšných (porov. *Iz 2, 17. 22*) a povýšenie ponížených (porov. *Iz 29, 19; 1 Sam 2, 3 – 10; Ž 138, 6; Jób 22, 29; Sir 11, 12 – 13; Lk 1, 51 – 53*). Nechce sa tým vyjadriť iba akési jednoduché dejinné uplatnenie zákona odplaty, ale naznačuje sa tým skôr, v čom spočíva pravda človeka vo vzťahu k zjaveniu Božej

slávy (porov. *1 Sam* 2, 3 – 8; *Iz* 26, 5 – 6; *Lk* 1, 52 – 53). Boh si totiž volí to, čo je nepatrné, slabé, bezmocné, aby práve skrze to zjavil milosrdenstvo všemohúceho Pána života (porov. *Iz* 41, 14; 52, 13 – 15; *Mt* 11, 25 – 27).

Prísľub života

35. Ďalším prínosom prorockej literatúry je slovo *útechy* (porov. *Iz* 40, 1), adresované tým, ktorí pociťujú pominuteľnosť života, ako ju zakusoval aj izraelský ľud, keď bol vo vyhnanstve v cudzej krajine. Obraz poľnej trávy, ktorá je symbolom prchavého života, je tu predstavený vo vzťahu k zjaveniu životodarnej moci:

„Každé telo je ako tráva
a všetka jeho krása ako poľný kvet [...].
Tráva zoschne, kvet zvädne,
ale slovo nášho Boha trvá naveky“ (*Iz* 40, 6. 8).

Božia sláva sa zjavuje (porov. *Iz* 40, 5) tam, kde slabosť prijíma vo viere Božiu moc, ktorá sa prejavuje ako životodarné slovo; slovo, ktoré zosiela Najvyšší, sa nevracia k nemu bez uskutočnenia toho, kvôli čomu bolo zoslané (porov. *Iz* 55, 10 – 11). Púšť rozkvitne (porov. *Iz* 35, 1), slepí, hluchí a chromí znovu nadobudnú plnú silu (porov. *Iz* 35, 5 – 6). Ba i vtedy, keď sa utláčaní domnievajú, že zlyhala všetka nádej (porov. *Ez* 37, 11), prorocký hlas sa ozýva, aby ohlásil zostúpenie Ducha, ktorý je schopný oživiť suché kosti (porov. *Ez* 37, 1 – 10). Boh totiž dáva prisľub: „Hľa, ja pootvárať vaše hroby, vyvediem vás z hrobov, ľud môj [...]. Vložíť do vás svojho ducha, že ožijete“ (*Ez* 37, 12 – 14). Vdýchnutie Pána Boha, ktoré na počiatku uskutočnilo, že prach sa stal živým bytím (*Gn* 2, 7), pôsobí ďalej v dejinách, keď dáva život zbedačenému

ľudu. Aj Izaiáš tlmočí zázrak obdivuhodného znovuzrodenia, keď píše:

„Tvoji mŕtvi ožijú!
Vstanú moje mŕtvolý!
Vzbudíte sa a plesajte,
ktorí bývate v prachu!
Veď tvoja rosa je rosou svetla
a zem porodí tieň“ (Iz 26, 19).

Z tohto potešujúceho proroctva budú čerpať budúce generácie; odkazuje naň Daniel, keď ohlasoval vzkriesenie spravodlivých (*Dan* 12, 2 – 3), a potvrdí ho aj matka z *Druhej knihy Machabejcov*, a to vo chvíli, keď jej synovia podstupujú popravu (*2 Mach* 7, 20 – 23). Novozákonné zjavenie zostane verné tejto prorockej línii (*Sk* 3, 24 – 26; 23, 6 – 8). A postava Eliáša, ktorého Pán uchvátil na ohnivom voze (*2 Kr* 2, 11), sa stáva predobrazom slávneho údela spasených (*1 Sol* 4, 17).

Pomoc Ježiša z Nazaretu tvárou v tvár ľudskej slabosti

36. Ako bolo práve uvedené, novozákonná tradícia prijíma náboženské dedičstvo posvätných Písem a obohacuje ho o dar nového a definitívneho zjavenia, keď dosvedčuje, že v Kristovi sa naplňajú všetky prorokmi ohlasované prísľuby ohľadom života (porov. *Mt* 8, 16 – 17; *Lk* 24, 27. 44; *Sk* 3, 18). On je Slovom, ktoré oživuje každé bytie (porov. *Jn* 1, 4; *Jak* 1, 18; *1 Pt* 1, 23 – 25), on vylieva Ducha, vďaka ktorému smrteľníci povstávajú k novému a trvalému životu (*Rim* 8, 11). Iba Boh môže uskutočniť divy tohto druhu (porov. *Jn* 3, 2; 9, 33); preto Ježiš z Nazaretu, jeden spomedzi ľudí, je vyznávaný ako „Boží Syn“ (*Mt* 14, 33; *Mk* 1, 1; *Lk* 1, 35; *Jn* 11, 27).

V evanjeliových rozprávaniach sú prítomné rôzne spôsoby, ako sa vysvetľuje krehkosť a pominuteľnosť človeka; evanjelisti ich neustále využívajú, aby zvýraznili naopak božskú moc (*dynamis, exousia*) Pána Ježiša (porov. *Mt* 9, 8; *Lk* 5, 17; 24, 19; *Jn* 17, 2) a aby tým, ktorých srdce je rozrušené (porov. *Mt* 11, 28), poukázali na prameň istej nádeje. Pominuteľnosť človeka ilustruje predovšetkým *choroba*, predzvesť smrti, keď sa prejavuje ako horúčka (porov. *Mk* 1, 30), vodnatieľka (porov. *Lk* 14, 1 – 4), „slabosť“ (*astheneia*), príznak ohrozeného zdravia (porov. *Mk* 6, 56; *Lk* 9, 2; *Jn* 4, 46), krvotok (porov. *Mk* 5, 25 – 29) alebo hrozné nešťastie malomocenstva (porov. *Mk* 1, 40; *Lk* 17, 11 – 19). Ďalej sú tu rôzne *postihnutia*, napríklad slepota (porov. *Mk* 8, 22 – 25; 10, 46 – 52), hluchonemosť (porov. *Mk* 7, 31 – 37), paralýza ruky (porov. *Mk* 3, 1 – 5) alebo nôh (porov. *Mk* 2, 1 – 12), ktoré spôsobujú, že je nemožné – dlhodobo (porov. *Jn* 5, 5) alebo niekedy dokonca už aj od narodenia (porov. *Jn* 9, 1) – vykonávať typické ľudské úkony: kvalita života je v týchto prípadoch tak veľmi ovplyvnená, že títo ľudia sú odsúdení na žalostnú existenciu. V iných evanjeliových rozprávaniach sa opisujú *situácie krajného nebezpečenstva*, napríklad keď sa nachádzali na púšti zástupy hladné a bez zásob (porov. *Mk* 6, 36 – 44; 8, 1 – 9) alebo keď bola loďka s apoštolmi zmietaná búrkou (porov. *Mk* 4, 35 – 41); taktiež nepriateľstvo protivníkov voči Ježišovým nasledovníkom predstavovalo zrejme ohrozenie života (porov. *Mt* 10, 17 – 25; *Jn* 16, 2). Napokon sa ľudia môžu ocitnúť aj v stave *otročstva*, keď musia čeliť ničivým silám (porov. *Mt* 17, 15), ktoré môže spôsobovať zlý duch, keď sa zmocňuje človeka (porov. *Mt* 9, 32 – 34; *Mk* 5, 1 – 13; 9, 14 – 27; *Lk* 8, 2; 13, 10 – 17).

37. Kristus „navštevuje“ (*Lk* 7, 16) tých, čo trpia touto mnohorakou slabosťou, a uzdravuje chorých, obnovuje

silu postihnutým, zachraňuje zo smrteľného nebezpečenstva, oslobodzuje toho, kto je v moci zlého ducha, a dokonca aj *kriesi mŕtvych* (porov. *Mk* 5, 35 – 43; *Lk* 7, 11 – 17; *Jn* 11, 38 – 44). V dejinách Izraela aj iní Boží ľudia dostali od Pána podobné schopnosti: Mojžiš dostal moc uzdraviť malomocných (porov. *Nm* 12, 9 – 15), Eliáš a Elizeus vykonali viaceré zázračné skutky (porov. *1 Kr* 17, 10 – 22; *2 Kr* 4, 1 – 7. 38 – 44) a vzkriesili mŕtvych (porov. *1 Kr* 17, 17 – 24; *2 Kr* 4, 18 – 37); aj o Izaiášovi sa hovorí, že uzdravil kráľa Ezechiáša za pomoci akejsi figovej náplasti (porov. *2 Kr* 20, 7). Avšak evanjeliová tradícia predovšetkým zdôrazňuje, že tieto uzdravenia a oživenia neboli iba akýmsi sporadickým úkonom, tvorili podstatu Ježišovho poslania (porov. *Mk* 1, 32 – 34; 6, 54 – 56; *Mt* 9, 35). Spasiteľ zasahoval pri rôznych chorobách a ťažkostiach; a títo zraniteľní ľudia, či už židia alebo pohania (porov. *Mk* 7, 24 – 30; *Mt* 8, 5 – 13), sa stávajú prijímateľmi obnoveného života, ak pohnútkou ich prosby bola autentická viera (porov. *Mt* 13, 58). Kristus navyše svoju božskú moc preniesol aj na svojich učeníkov a poslal ich do sveta s tou istou mocou uzdravovať, oslobodzovať a oživovať, aby tak dejiny mohli byť už vždy poznačené Božím spasenosným konaním (porov. *Mt* 10, 1. 8; *Sk* 2, 43; 3, 1 – 10; 9, 36 – 41).

Toto všetko je obdivuhodné (porov. *Mk* 2, 12) a evanjelisti to všetko zaznamenávajú ako naplnenie „mesiášskeho“ prísľubu, ako príchod Božieho kráľovstva (porov. *Mt* 11, 2 – 5; 11, 20). Človeku vystrašenému perspektívou smrti a sklúčenému pre svoje slabosti sa dostáva láskyplnej pomoci v telesnej podobe, ale je predovšetkým povzbudený aj vnútorne: viera v Krista oslobodzuje od strachu (porov. *Mk* 5, 36; 6, 50; *Mt* 10, 26. 28. 31; *Jn* 14, 1. 27; *Hebr* 2, 15) a ľudí plných nádeje vedie k chvále Boha úprimným a trvalým spôsobom (porov. *Mt* 9, 8; *Mk* 2,

12; *Lk* 5, 25 – 26). Za predpokladu, že je správne chápaný zmysel konania Ježiša (i jeho apoštolov) a v dejinách uskutočnené spásonosné úkony sú chápané ako „znamenie“ (*sēmeion*).

38. Ide o termín, ktorý evanjelisti používajú (niekedy aj v polemickom význame: porov. *Mt* 12, 38 – 39) a využíva ho osobitne sv. Ján (porov. *Jn* 2, 11. 23; 4, 54; 6, 2. 14). Keď Ježiš uzdravil slepého od narodenia, urobil čosi neslýchané (porov. *Jn* 9, 32), no jeho konanie malo ako prvotný cieľ ukázať, že on sám je svetlo sveta a vďaka jemu jedinému veriť v neho skutočne umožňuje prístup k životu (porov. *Jn* 1, 9; 8, 12; 9, 5; 12, 36). Lazár vyšiel z hrobu, ale opäť sa doň vrátil, taký je údely každého smrteľníka; no skrze výnimočnú zázračnú udalosť vzkriesenia mŕtveho Ježiš zjavil, že on sám je „vzkriesenie a život“ (*Jn* 11, 25). Analogicky uzdravenie ochrnutého je znamením odpustenia hriechov (porov. *Mt* 9, 1 – 8), rozmnoženie chlebov na púšti je prorockým predobrazom daru Krista samého v jeho tele (porov. *Jn* 6, 51) a tak ďalej. Kristus totiž prináša dar „večného života“ (*Mk* 10, 30; *Mt* 25, 46; *Jn* 3, 15 – 16. 36; 10, 28) a nielen akýsi dočasný liek na choroby alebo oddialenie tragického konca ľudskej existencie. Dokiaľ budú trvať dejiny, budú tu konkrétne a výrečné znamenia Božej moci, ktorá prichádza na pomoc ľudskej krehkosti; no tým sa Božie spásonosné konanie v žiadnom prípade nevyčerpáva. Evanjelisti nás sprevádzajú, aby sme vo viere uskutočnili prechod od znamenia ku skutočnosti a osvojili si eschatologický význam toho, čo dosvedčuje konkrétny prejav milosti. To sa napokon aj uskutočnilo ako prvotné a podstatné znamenie v samotnej osobe Ježiša ukrižovaného, ktorý vstal z mŕtvych k životu bez konca; každý človek, každej rasy a každej doby, je povolaný uznať v udalosti jeho zmŕtvychvstania

zázrak života, ktorý bol smrteľnému telu darovaný navždy.

39. Evanjelisti uvádzajú, že Ježiš z Nazareta často označoval sám seba „Syn človeka“ (*Mt* 11, 19; 12, 8; 16, 13; *Mk* 2, 10. 28). Tento titul obsahuje v sebe zaiste aj apokalyptické konotácie (porov. *Mt* 10, 23; 13, 41; 16, 27 – 28), no rovnako znamená, že Mesiáš, ako to aj sám vyjadril, je súčasťou ľudského rodu, a teda so svojimi bratmi zdieľa rovnaký údel krehkosti a smrteľnosti (porov. *Mt* 8, 20; 12, 40; *Rim* 8, 3; *Flp* 2, 7; *Hebr* 2, 17; 4, 15). Aj on totiž už od narodenia zakusoval núdzu pútnikov (porov. *Lk* 2, 7) a nebezpečenstvo smrti zo strany mocných (od kráľa Herodesa, porov. *Mt* 2, 13), prežil vyhnanstvo (porov. *Mt* 2, 14 – 15), podrobil sa poslušnosti rodičom (porov. *Lk* 2, 51), trpel hladom na púšti (porov. *Mt* 4, 2), pociťoval námahu kráčania a páľavu smädu (porov. *Jn* 4, 6; 19, 28), cítil únavu pri svojom pro-rockom poslaní (porov. *Mt* 17, 17; *Mk* 3, 20; 6, 31 – 32), plakal pri smrti svojho priateľa Lazára (porov. *Jn* 11, 35) aj nad blížkyim nešťastím Jeruzalema (porov. *Lk* 19, 41). Stal sa objektom nepriateľstva a výsmechu, vyhrážali sa mu (porov. *Lk* 4, 28 – 29), prenasledovali ho (porov. *Mk* 3, 6), týrali a odsúdili ho na krutú a potupnú popravu. Žil teda životom ľudí v tých najdramatickejších prejavoch utrpenia a poníženia (porov. *Flp* 2, 7 – 8) až po svoju smrť a pochovanie. Vo svojom srdci pociťoval úzkosť z predčasného a bolestného konca (porov. *Mt* 26, 37 – 38; *Mk* 14, 33 – 34; *Lk* 22, 44) a ako všetci trpiaci „v dňoch svojho pozemského života so silným výkrikom a so slzami prednášal prosby a modlitby tomu, ktorý ho mohol zachrániť od smrti“ (*Hebr* 5, 7); totiž „hoci bol Synom, z toho, čo vytrpel, naučil sa poslušnosti“ (*Hebr* 5, 8).

No tento údel, na pohľad nezmyselný, pretože bol nespravodlivý, aj keď Kristus si ho slobodne zvolil ako

prejav lásky k Otcovi a k svojim bratom (porov. *Mk* 8, 31 – 33; *Lk* 9, 51; *Jn* 12, 27), je cestou, ktorá vedie do slávy (porov. *Lk* 24, 26; *Flp* 2, 9). Lebo Ježiš „bol vyslyšaný pre svoju bohabojnosť“ (*Hebr* 5, 7): vzkriesený z mŕtvych na tretí deň, ako to predpovedal (porov. *Mk* 8, 31), sa stal „prvorodeným z mŕtvych“ (porov. *Kol* 1, 18; *Rim* 8, 29; *1 Kor* 15, 23; *Sk* 1, 5). V ňom, v Zmŕtvychvstalom, smrť stratila svoju moc, v ňom bolo podsvetie definitívne porazené (porov. *1 Kor* 15, 26; *Zjv* 20, 14; 21, 4).

Veriaci v Krista majú reálnu účasť na jeho tajomstve života (porov. *Rim* 6, 9 – 10; *2 Tim* 1, 10; *Hebr* 2, 14 – 15); aj oni sú pozvaní uskutočniť veľkonočnú udalosť prechodu od utrpenia a pominuteľnosti tohto života k nekončiacej radosti večného života (porov. *Jn* 14, 3. 19; *Zjv* 7, 13 – 17). Svätý Pavol a ďalší apoštoli sprostredkujú túto potešujúcu správu vo svojich listoch.

Pavlova chvála slabosti a nádej na vzkriesenie

40. Tajomstvo Krista, ktorý zomrel a vstal z mŕtvych, tvorí základné jadro apoštolského ohlasovania (porov. *Sk* 2, 23 – 24; 3, 13 – 15; 4, 10). Podobne aj sv. Pavol sústreďuje vo svojich listoch celé svoje „evanjelium“ do tohto ohlasovania (porov. *1 Kor* 15, 1 – 4; *2 Tim* 2, 8); a na tomto dvojčlennom vyjadrení „Ukrižovaný – Vzkriesený“ postavil svoju teológiu univerzálnej spásy. Tieto dva prvky, ktoré definujú základnú kristologickú udalosť, sú neodlučiteľné, a preto apoštol Pavol môže povedať, že jeho jediným poznaním je poznanie „Krista ukrižovaného“ (*1 Kor* 2, 2), čím však nechcel opomenúť oslávenie trpiaceho Služobníka. Toto je syntéza Pavlovho úsilia: „Aby som poznal jeho, moc jeho zmŕtvychvstania a účasť na jeho utrpení tým, že sa mu pripodobním v smrti, aby som tak nejako dosiahol aj vzkriesenie z mŕtvych“ (*Flp* 3, 10 – 11).

Chváliť sa slabosťou

41. Práve vo svetle tajomstva Krista, ktorý bol ukrižovaný a vzkriesený z mŕtvych, sv. Pavol paradoxne nachádza dôvod svojej chvály (porov. 1 Kor 1, 31; 2 Kor 11, 30; 12, 5) v ľudskej krehkosti, ktorá pre iných učencov predstavuje neriešiteľný problém a pre ľudí „tohto sveta“ je dôvodom pohoršenia (porov. 1 Kor 1, 18 – 25). „Slabosť“ (*astheneia*), ktorá sa prejavuje ako krehkosť, poníženie, obeť, utrpenie a porážka, nie je odmietnutá ako protirečiaca Bohu a človeku, avšak vo viere je vnímaná ako priestor, v ktorom sa žiarivo prejavuje Pánova oživujúca moc (porov. 1 Kor 4, 9 – 13). Apoštol Pavol ako služobník a nasledovník Krista (porov. 1 Kor 11, 1) nielen prijíma, ale si aj slobodne volí cestu slabosti (porov. 1 Kor 2, 3; 2 Kor 10, 10) ako jeho Majster (porov. 2 Kor 13, 4) v dôvere v Pánovo slovo, ktorý mu hovorí: „Stačí ti moja milosť, lebo sila sa dokonale prejavuje (*teleitai*) v slabosti“ (2 Kor 12, 9). Z tohto dôvodu sv. Pavol hovorí: „A tak sa budem radšej chváliť svojimi slabosťami, aby vo mne prebývala Kristova sila. Preto mám záľubu v slabostiach, v potupe, v núdzi, v prenasledovaní a v úzkostiach pre Krista; lebo keď som slabý, vtedy som silný“ (2 Kor 12, 9 – 10). Nepredkladá sa tu ideál akéhosi heroizmu stoikov, ani akési radikálne opovrhnutie hodnotami života; poukazuje sa tu na skúsenosť veriaceho, ktorú príkladným spôsobom zažil sv. Pavol vo svojej službe Kristovi, a tá spočíva vo víťazstve Božej moci, ktoré sa uskutočňuje práve v utrpení smrteľného tela, prirovnanému „hlinenej nádobe“ (2 Kor 4, 7). Z tohto dôvodu je život človeka predstavený ako paradoxný: „Zo všetkých strán nás sužujú, ale nie sme stiesnení; sme bezradní, ale nepoddávame sa; prenasledujú nás, ale nie sme opustení; zrážajú nás, ale nehynieme. Stále nosíme na tele Ježišovo umieranie, aby sa na našom tele zjavil aj Ježišov život“ (2 Kor 4, 8 – 10).

42. Niektoré texty sv. Pavla sa javia, ako keby istým spôsobom relativizovali pozemskú skutočnosť, keďže na niektorých miestach zaznieva presvedčenie o blízkom návrate (*parousia*) Pána (porov. *1 Kor* 7, 29 – 31); inde sa tiež objavuje kritický postoj k telu (*sarx*) chápanému v zmysle hriechnej žiadostivosti (porov. *Rim* 8, 6 – 8; *1 Kor* 3, 3; *Gal* 5, 16 – 17. 19 – 21; 6, 8). Toto by však nemalo oslabiť každodenné úsilie kresťana: práve preto, že „tvárnosť tohto sveta sa pomíňa“ (*1 Kor* 7, 31), je ešte naliehavejšie konať spásne skutky v podobe lásky (porov. *1 Kor* 13, 8 – 13; *1 Sol* 5, 8). Učenie apoštola celkovo zdôrazňuje, že žiadnej stvorenej skutočnosti nemožno prisúdiť absolútnu hodnotu; útecha nemôže pochádzať z niečoho dočasného, ale z neohrozeného ohlasovania zmŕtvychvstania: Kristus „aj keď bol ukrižovaný v slabosti, z Božej moci žije. Aj my sme v ňom slabí, ale z Božej moci budeme s ním žiť“ (*2 Kor* 13, 4). Z tohto vychádza výrok sv. Pavla: „Myslím, že utrpenia tohto času nie sú hodny porovnávania s budúcou slávou, ktorá sa na nás má zjaviť“ (*Rim* 8, 18; porov. *2 Kor* 4, 17).

Nádej na vzkriesenie tela

43. Ježišovo zmŕtvychvstanie ako predmet skúsenosti početných svedkov (porov. *1 Kor* 15, 5 – 8) sa pre sv. Pavla stalo základom viery vo „vzkriesenie mŕtvych“ (*1 Kor* 15, 13 – 14). Kristus je nový Adam: „Prvý človek, Adam, sa stal živou bytosťou, posledný Adam oživujúcim Duchom“ (*1 Kor* 15, 45); ak všetci zomierajú kvôli prvému Adamovi, „tak zasa všetci ožijú v Kristovi“ (*1 Kor* 15, 22; porov. tiež *2 Tim* 1, 10; 2, 11).

Ako sa uskutoční tento zázrak, zostáva zahalené tajomstvom. Svätý Pavol používa obraz semena, ktorý sa nachádza aj v evanjeliu podľa sv. Jána a vyjadruje sa ním

Kristovo spásonosné dielo (porov. *Jn* 12, 24); táto metafora slúži apoštolovi, aby ňou naznačil obdivuhodnú *premenu* ľudského tela, ktoré „sa seje porušiteľné, vstáva neporušiteľné; seje sa potupené, vstáva slávne; seje sa slabé, vstáva mocné; seje sa telo živočišne (*sōma psychikon*), vstáva telo duchovné (*sōma pneumatikon*)“ (1 Kor 15, 42 – 44).

Svätý Pavol hovorí o „tele“, aby vyjadril, že pri eschatologickom završení sa zachová identita každého jednotlivca, nedôjde k žiadnej fúzii alebo pohlteniu v akomsi hmlistom celku; na druhej strane za pomoci oxymoronu definuje ako „duchovné telo“ osobu premenenú Božím Duchom, pripodobnenú Kristovi, novému Adamovi, ktorý sa pre svoje zmŕtvychvstanie stal človekom „nebeským“ (1 Kor 15, 49).

44. Zmŕtvychvstanie teda nevyklučuje telo, naopak, povyšuje ho, keď ho pretvára na nesmrteľné a slávne. A tento cieľ sa netýka iba samotného človeka. Svätý Pavol, keď používa obraz rodičky (použil ho aj Ježiš v *Jn* 16, 21), evokuje rozvinutie života, ktoré zahŕňa celé stvorenie, podrobené pominutelnosti a zániku, trpiace ako pri pôrodných bolestiach, avšak v očakávaní „vykúpenia“ tela, ktoré predstavuje slávne završenie spásy, uskutočnenej Bohom a jeho oživujúcim Duchom (porov. *Rim* 8, 18 – 23. 28 – 30). Boh totiž hovorí: „Hľa, všetko robím nové“ (*Zjv* 21, 5), a teda ohlasuje sa tu nielen „nový človek“ (*Ef* 2, 15; 4, 24), ale rovnako aj „nové stvorenie“ (2 Kor 5, 17; *Gal* 6, 15), „nové nebo a nová zem“ (2 Pt 3, 13; *Zjv* 21, 1), na ktorých „už nebude smrti ani žiaľu; ani náreku, ani bolesti viac nebude, lebo prvé sa pominulo“ (*Zjv* 21, 4). Toto je tajomstvo viery a nádeje, trpezlivo ho očakávajú veriaci, ktorí „majú prvotiny Ducha“ (*Rim* 8, 23), ktorý je princípom večného života.

2. BOŽÍ DYCH V ČLOVEKU

45. Pojem človeka ako Božieho „stvorenia“ sa vo Svätom písme objavuje často s cieľom vyjadriť priepastný rozdiel medzi ním a Stvoriteľom, a tak vzbudiť v srdci pokoru ako cestu pravdy. Tento istý pojem má však zároveň v istom zmysle presne opačný aspekt, keďže cez samotný úkon stvorenia evokuje mnohorakú Pánovu starostlivosť (porov. *Iz 64, 7*) a obdarovanie duchovnou dimenziou, ktorá charakterizuje ľudské bytosti (porov. *Sir 17, 3 – 11*).

Ako to už bolo vyjadrené na začiatku tejto kapitoly, rozprávanie o stvorení v *Gn 2* v tomto zmysle uvádza obraz Božieho „vdýchnutia“, ktoré preniklo do Stvoriteľom stvárneného prachu a učinilo z neho „živú bytosť“, odlišnú od ostatných stvorení (porov. *Gn 2, 7*). V tomto úryvku sa tak používa jeden z viacerých spôsobov vyjadrenia, ktorými sa vo Svätom písme chce zachytiť osobitný, ba jedinečný status človeka. V Biblii sa skutočne nachádza veľké množstvo výrazov, metafor a pojmov, ktorých cieľom je objasniť tajomstvo bytosti, utvorenej zo zeme, avšak obdarenej schopnosťami, ktoré sú v istom zmysle „božské“. Z tohto daru potom vyplýva aj „povolanie“ človeka, ktoré sa chápe ako osobná i spoločenská úloha, ktorú treba plniť v priebehu dejín v poslušnosti zámeru Stvoriteľa. Toto všetko bolo „zjavené“ Bohom, aby človek poznal pravdu o svojej obdivuhodnej prirodzenosti. Teraz sa teda pozrieme, ako sa táto práve načrtnutá myšlienka rozvíja v jednotlivých literárnych tradíciách Svätého písma.

Človek ako obraz živého Boha (porov. Gn 1, 26 – 27)

46. Prvé rozprávanie o stvorení (v *Gn 1*) sa rozvíja za pomoci odlišných výrazov v porovnaní s *Gn 2, 7*, kde sa

používa obraz Božieho „dychu“; toto rozprávanie poukazuje na osobitnú povahu a výnimočnú dôstojnosť ľudskej osoby, keď tvrdí, že *’ādām* bol stvorený „na obraz a podľa podoby“ Boha (Gn 1, 26).

Niekoľko terminologických objasnení

Na prvom mieste si treba všimnúť, že v pôvodnom texte Gn 1, 26 sa nehovorí, že Boh stvoril človeka „na svoj obraz a podobu“, ako sa to bežne vyjadruje, ale doslova: „na obraz podľa podoby“, čo by sa dalo pretlmočiť dynamic-kým prekladom „na podobajúci sa obraz“. Keď sa hovorí o tom istom, v Gn 1, 27 sa používa iba termín „obraz“ a v Gn 5, 1 iba „podoba“.

Výraz „obraz“ (*ṣelem*) môže označovať maľbu alebo sochu (porov. 1 Sam 6, 5. 11; Ez 23, 14), teda diela, ktorých úlohou je znázorniť to, čo nie je prítomné alebo dokonca čo je neviditeľné (porov. Múd 14, 15 – 17). Toto podstatné meno má vo všeobecnosti negatívny významový odtieň. Na viacerých miestach totiž označuje modlu (porov. Nm 33, 52; 2 Kr 11, 18; Ez 7, 20; 16, 17; Am 5, 26), skutočnosti, ktoré nepočujú, nehovoria, nie sú schopné konať (porov. Ž 115, 5 – 7), akoby šlo o čosi „mŕtve“ (Múd 13, 18; 15, 5); a práve toto naopak stavia do popredia človeka, ktorý – v súlade s vyjadrením v Gn 1, 26 – je poverený „reprezentovať“ Boha, a to pre to, že žije a je schopný vytvoriť vzťah s inými duchovnými bytiami. V Žaltári sa termínom *ṣelem* označuje aj človek ako pominuteľné stvorenie (porov. Ž 39, 7; 78, 20), no tento významový odtieň nepopiera to, čo vykresľuje *Kniha Genezis*; ľudské stvorenie je totiž Božím „obrazom“ práve v krehkosti tela a konečnosti dejín.

Abstraktné podstatné meno „podoba“ (*demût*) vyjadruje vzťah podobnosti medzi dvoma skutočnosťami, ako

je to práve aj vo vzťahu medzi určitým predmetom a jeho výtvarným stvárnením (porov. Ez 23, 15). Keď biblickí autori dostali od Boha výsadu zmyslami vnímať nadľudské bytosti alebo udalosti, boli nútení povedať, že to, čo videli, bolo „podobné“ pozemským skutočnostiam (porov. Ez 1, 5. 26; 10, 21 – 22; Dan 10, 16). Boh je, samozrejme, „neporovnateľný“, nič nemožno k nemu prirovnať (porov. 2 Sam 7, 22; Iz 40, 18; Jer 10, 6 – 7; Ž 86, 8); no aj napriek tomu, hovorí Písmo, človek nesie v sebe stopy božského. Viacerí exegeti naznačili, že termínom „podoba“ sa chce zoslabiť význam podstatného mena „obraz“, a teda vyjadriť, že kópia (človek) nemôže byť v žiadnom prípade považovaná za identickú s originálom (Boh). Ako pravdepodobnejšie sa však zdá, že týmto termínom chcel autor Gn 1 skôr zdôrazniť privilegovanosť podoby medzi človekom a Stvoriteľom, ktorá tvorí prvotný základ dejinného dialógu medzi týmito dvomi subjektami. Inými slovami, to, že Boh chcel vytvoriť človeka (*ādām*) na svoj obraz, naznačuje, že Boh chcel vstúpiť do osobného zmluvného vzťahu s ním (porov. Sir 17, 12; 49, 16; Ž 100, 3).

Čo sa týka hebrejskej Biblie, spojenie „na Boží obraz“ sa vyskytuje iba na niektorých miestach *Knihy Genezis*, kde sa zároveň nachádzajú aj dôležité aspekty pre chápanie tohto výrazu.

Človek ako pastier živých tvorov

47. Ohlásenie Božieho plánu v Gn 1, 26 „urobiť človeka na obraz“ Boha sa bezprostredne spája s vetou, ktorá sa často chápe ako imperatív (alebo júsív), no ktorú by azda bolo lepšie pretlmočiť za pomoci vedľajšej vety účinkovej (alebo účelovej) – „aby vládol nad rybami mora i nad vtáctvom neba i nad dobytkom a divou zverou a nad všetkými plazmi, čo sa plazia po zemi“. V tomto texte je

Ādām predstavený vo svojom postavení pána, pretože bol obdarený mocou vládnuť nad všetkými ostatnými živými tvormi. Tento dôležitý aspekt je krátko na to opäť potvrdený, a to takmer tými istými slovami ako zrealizovanie skrze Božie požehnanie (porov. Gn 1, 28).

Všeobecnú a výlučnú nadvládu ľudí nad zvieratami nemožno stotožňovať s akýmsi násilným, na seba zameraným despotizmom, pretože jednak v tomto paradigmatickom rozprávaní sú všetkému žijúcemu dané za pokrm rastliny zeme (porov. Gn 1, 29 – 30) a jednak takáto nadradenosť by predovšetkým nezodpovedala obrazu Boha: Stvoriteľ totiž prejavuje svoju autoritu, aby chránil a podporoval život svojich stvorení (porov. Ž 36, 7; Gn 7, 1 – 3; Jon 4, 11; Ž 145, 9; Sir 18, 13; Múd 11, 24) a takto im zabezpečuje život, pokrm, plodnosť a všetko potrebné na ich prežitie. Človek ako obraz Boha na zemi teda prijíma úlohu spolupracovať na Božom konaní v prospech iných živých tvorov.

Môžeme si teda položiť otázku, ako sa konkrétne prejavuje táto spôsobilosť pre zvrchovanosť a táto úloha „panovať“ nad zvieratami. Je vylúčené, aby bolo toto panovať synonymom „podrobenia“ ľudským potrebám, pretože by to nezodpovedalo spôsobu, akým koná Boh. Pre presnejšie pochopenie tohto panovania podľa Božieho vzoru je vhodné prejsť do symbolickej roviny a využiť obraz „pastiera“, ktorý sa v rôznych biblických textoch používa na opis Božieho konania v prospech ľudí (porov. Iz 40, 11; Jer 31, 10; Ez 34, 11 – 16; Sir 18, 13; Jn 10, 1 – 18); analogicky je aj človek povolaný využiť všetky svoje schopnosti na starostlivosť o jemu zverené živé tvory a konať s plnou miernosťou tak, aby každý živočích podľa svojho druhu mohol žiť v harmonickom vzťahu s celým stvorením. To vyžaduje od človeka veľkú múdrosť, úctu k Božiemu dieľu a ekologickú zodpovednosť, ktorá v priebehu zvlášť nedávnych dejín nebola vždy prejavovaná.

Človek povolaný na splodenie života

48. V Gn 1, 27 sa dvakrát opakuje, že „Boh stvoril človeka (*ādām*) na svoj obraz“ a človek ako objekt Božieho konania sa tu chápe bez rozlišovania rodu, rasy alebo kultúry. Človek práve preto, že sa odlišuje od zvierat, ktoré boli stvorené každé „podľa svojho druhu“ (Gn 1, 21. 24 – 25), práve preto, že je jedinečný vo svojej podstate, je obrazom Boha, ktorý je jediný (porov. Dt 6, 4).

Svätopisec potom pridáva upresnenie, ktoré je v tomto kontexte prekvapujúce: „muža a ženu ich stvoril“; týmto spôsobom sa uvádza aspekt plurality, keď sa poukazuje na rozdielnu pohlavnú identitu, pre ktorú je každá osoba Božím obrazom osobitným telesným spôsobom (so všetkým, čo to so sebou prináša) a vo vzťahu s niekým iným, odlišným od seba samého. Sirachovec poznamenáva, že Boh stvoril „všetko dvojmo: jedno je iné ako druhé“, a tak „nič neutvoril tak, aby bolo nedostatočné“ (Sir 42, 25); pre každú ľudskú bytosť teda odkaz na druhé pohlavie bude pripomínať limit vpísaný do tela a zároveň vyúsťuje do výzvy k zjednoteniu, z ktorého vyviera život, čo je úkon, ktorým sa uskutočňuje dôležitý aspekt toho, že je Božím obrazom. Ak sa totiž človek podobá zvieratám, pretože tak ako ony bol utvorený ako „muž a žena“, predsa je zároveň podobný Bohu, pretože je schopný odovzdať život v láske a pre lásku: ľudské plodenie nemožno teda jednoducho opísať ako ovocie telesného vzťahu, pretože ono má schopnosť vyjadriť čosi „božské“, ak sa uskutoční spôsobom, akým Boh dáva život každému človeku, čiže s nezaslúženou láskavosťou. Táto téma bude širšie spracovaná v tretej kapitole tohto dokumentu.

Človek ako Božie dieťa

49. Vzťah medzi Božím obrazom a úkonom plodenia potvrdzuje aj ďalší text *Knihy Genezis*. Svätopisec, keď pokračoval v rozprávaní o pôvode, zopakoval ešte raz, že „keď Boh stvoril Adama, urobil ho na Božiu podobu“ (Gn 5, 1). A toto tvrdenie tvorí úvod k opisu ľudského množenia za pomoci tých istých výrazov (hoci ich poradie je tu zamenené), aké charakterizovali Božie konanie v Gn 1, 26: Adamovi „sa narodil syn (Set), jemu podobný, podľa jeho obrazu“ (Gn 5, 3). Jasne sa tu ukazuje, že charakteristiku „podobajúceho sa obrazu“ nadobúda syn od otca pri svojom narodení; každý jednotlivec vo svojom tele nesie naozaj stopu svojho rodiča. A touto krátkou poznámkou sa prvýkrát naznačuje motív predstavujúci človeka ako „Božie dieťa“ (Lk 3, 38; Sk 17, 28 – 29), motív, ktorý, ako uvidíme, nájde v Písme veľmi dôležité antropológické a teologické rozvinutie.

Človek ako zodpovedný za život

50. Posledný text *Knihy Genezis*, v ktorom sa nachádza spojenie „na Boží obraz“, je v Gn 9. Rozprávač už skôr poukázal, že narastajúca zloba ľudstva, zvlášť v podobe nemorálnosti a „násilia“ (Gn 6, 11. 13), priviedla až k riziku konca projektu Stvoriteľa (porov. Gn 6, 5). Človek, ktorý bol povolaný odovzdávať život a chrániť ho, sa paradoxne prejavil ako ničiteľ Božieho diela. Bol preto potrebný Boží zásah, ktorý sa prejavil v dvoch aspektoch: na jednej strane ako dramatický v podobe hrozného trestu potopy, ktorá odstránila previnilcov a zároveň aj všetky živé druhy; na druhej strane ako spásonosný, ktorý reprezentuje Noe so svojou rodinou a so všetkými druhmi zvierat, s ktorými sa v istom zmysle začína nové stvorenie

a nové ľudstvo. Toto všetko završuje večná zmluva medzi Stvoriteľom a všetkým žijúcim, v ktorej sa Boh zaviazal netrestať už nikdy potopou (porov. Gn 8, 21) a ktorou bolo na ľudstvo nanovo vyliate požehnanie, zahŕňajúce plodnosť a nadvládu nad zvieratami (porov. Gn 9, 1. 2. 7). Keďže sa tu ohlasuje nové stvorenie, neprekvapuje, že sa tiež pripomína, že človek bol stvorený „na Boží obraz“ (Gn 9, 6).

Nové nie je iba akýmsi zopakovaním starého. A tak biblický autor vyjadruje v porovnaní s Gn 1 dve dôležité obmeny, ktoré treba vždy chápať vo svetle Božieho obrazu; konkrétne ide o dva nové „príkazy“, ktoré zaväzujú človeka ako partnera zmluvy pri ochrane života (symbolizovaného „krvou“).

51. Prvá obmena sa týka stravovacieho režimu: človeku sa už neponúka iba pokrm (rastlinný) „všetkých rastlín“ a „všetkých stromov, majúcich plody“ (Gn 1, 29), ale za pokrm sa mu dáva aj mäso zvierat (porov. Gn 9, 3), avšak s dôležitým dodatkom – „iba mäso s dušou, ktorá je v krvi, nesmiete jesť“ (Gn 9, 4). Toto nariadenie sa interpretovalo ako istý limit takmer nezadržateľnému násiliu; treba však tiež naznačiť, akým spôsobom tento príkaz vyjadruje čosi o človeku v jeho podobe s Bohom. Formou *rituálneho* zákona sa *symbolicky* naznačuje, aký má byť prístup človeka: môže zabíjať zvieratá, ale v miere, v akej toto konanie umožňuje život človeka; nebude to posudzované ako zavrhnutiehodný akt násilia, ak sa bude vykonávať spôsobom, ktorý neničí (navždy) život. Rozdiel medzi týmito dvomi skutočnosťami (zabíjanie a rešpekt) nie je vždy jednoduché vystihnúť. V tomto zmysle môže poslúžiť drobný príkaz *Knihy Deuteronomium*, ktorý dovoľuje vziať si iba vajíčka jedného vtáka, no treba nechať uletieť matku (porov. Dt 22, 6 – 7). Toto nariadenie pomáha

chápať, že človeku je povolené využívať stvorenie („jesť“), no s podmienkou, že nebude narušený princíp života („krv“). Toto všetko sa dá tiež vnímať aj ako metafora súdneho konania.

52. Druhá, ešte dôležitejšia obmena je sformulovaná ako právny princíp sapienciálneho rázu, ktorý je cenný pre svoju dobre vypracovanú literárnu formu, ktorá prostredníctvom paronomázie vyjadruje vzťah medzi „krvou“ a „človekom“ (Gn 9, 6a):

„Kto preleje
krv (*dām*)
človeka (*ʾādām*),
človek (*ʾādām*)
jeho krv (*dām*)
nech preleje“.⁶

Človeku je tu zverená úloha uskutočňovať spravodlivosť cez uloženie trestu zodpovedajúceho spáchanému zločinu; konkrétne – na rozdiel od toho, čo bolo nariadené (vo vzťahu ku Kainovi) v Gn 4, 15, človek tu dostáva právo odsúdiť na smrť vraha, no s cieľom chrániť život. Za týmto ustanovením bezprostredne nasleduje aj zdôvodnenie: „lebo na Boží obraz som stvoril človeka“ (Gn 9, 6b). Týmito slovami sa na jednej strane vyjadruje základná hodnota ľudského života (pretože pochádza osobitne od Boha), takže kto by ju nerešpektoval, dopustil by sa previnenia voči samotnému Bohu (porov. Prís 14, 31); no na druhej strane sa tým zároveň uznáva, že človek je Božím obrazom, aj keď primerane trestá toho, kto siahol na ľudský život. Uskutočňovanie spravodlivosti je vznešená

6 Slovosled vety bol prispôsobený pôvodnému textu.

a povinná úloha zverená tomu, kto v priebehu dejín reprezentuje Boha v poukazovaní na zlo (porov. Iz 11, 4; Ž 82, 1 – 6; 101, 3 – 8).

53. V texte, ktorý vysvetľujeme, je správanie človeka vo všeobecnosti poznačené „zastrašujúcim“ motívom: naozaj práve „strach a hrôza“ poskytujú vysvetlenie nadvlády človeka nad zvieratami (porov. Gn 9, 2), no zároveň v krajnom prípade hrozba hrdelného trestu pôsobí počas dejín ako brzda pre ľudské násilie (porov. Gn 9, 6). Hoci je toto nariadenie (rituálne i právne) prezentované ako výraz zmluvy pokoja (porov. Gn 9, 8 – 16), je iba nedokonalým predobrazom „novej zmluvy“, ktorá bude uzavretá v Kristovej Krvi, bude slávená nekrvavým obradom chleba a vína a bude ju viesť nie strach pred trestom, ale láskyplný duch odpustenia v poslušnosti voči tomu, čo Syn chcel a aj uskutočnil ako všeobecné zmierenie.

Človek môže/musí byť „ako Boh“ pri uskutočňovaní spravodlivosti

54. Potom ako biblický rozprávač poskytol komplexný pohľad na celé ľudstvo (porov. Gn 1 – 11) s opakovaným poukazaním na jeho previnenia, sústreďuje svoju pozornosť na dianie okolo Abrahámovho ľudu. Vďaka chápaniu zmyslu týchto dejín a osvojením si ich posolstva čitateľ spoznáva, čo je potrebné, aby mohol byť človek „pripodobnený“ samotnému Bohu. K tomuto prispieva literárna tradícia Tóry, počnúc dvanástou kapitolou *Knihy Genezis*.

Každá osoba (ako potomok Adama) je schopná počúvať Boží hlas, ktorý hovorí v tichosti svedomia (porov. Rim 2, 14 – 15). Toto dokazuje prirodzenosť človeka, ktorý je rozumným a slobodným bytím, povolaným vstúpiť

v poslušnosti a láske do vzťahu s Bohom. Táto možnosť, vpísaná do ľudskej prirodzenosti, sa podľa Písma v priebehu dejín aj uskutočnila prostredníctvom ľudí, s ktorými Pán uzavrel zmluvu, napríklad s Noemom (porov. Gn 9), Abrahámom (porov. Gn 15 a 17) a jeho potomkami (porov. Ex 2, 24). Predovšetkým ľud Izraela vstúpil do trvalého vzťahu s Pánom (porov. Ex 19 – 20; Dt 5), prijal zmluvné záväzky (porov. Ex 24, 3. 7; Dt 26, 17 – 18), ktoré aj napriek nerovnosti zmluvných partnerov predpokladajú, že tieto subjekty sú si podobné a duchovne blízke. Jednou z metafor, ktoré vyjadrujú tento vzťah, je metafora synovstva: Izrael je skutočne označený ako „syn“ (Dt 14, 1; 32, 5 – 6. 19 – 20; Iz 1, 2; Jer 3, 19; 31, 20; Oz 2, 1; 11, 1; Mal 1, 6), ba dokonca ako Pánov „prvorodený“ (Ex 4, 22; Jer 31, 9).

55. Táto synovská prirodzenosť sa konkrétne uskutočňuje, keď Izrael *napodobňuje* Boha: „Napodobňujte Boha ako milované deti“ (Ef 5, 1). Takto sa aj v *Tóre* rozvíja koncept podobnosti s Bohom. Ak Pán miloval otcov (porov. Dt 4, 37; 10, 15), ich potomkovia sú tiež povolani odpovedať mu rovnakým spôsobom (porov. Dt 6, 5; 10, 12; 11, 1. 13). Pán odpočíval na siedmy deň a Izrael si bude počínať rovnako (porov. Ex 20, 10 – 11); Boh vyslobodil ľud z egyptského otroctva, a preto otec rodiny musí tiež v sobotný deň urobiť to isté gesto vo vzťahu k svojim podriadeným; analogicky každý pán umožní zrovnoprávnenie otroka na siedmy deň. Pán miluje cudzinca (porov. Dt 10, 18) a keď Izrael koná rovnakým spôsobom, koná ako Boh (porov. Dt 10, 19). Podobnosť s Bohom bude platiť v miere, v akej Izrael bude nasledovať Boha na ceste spravodlivosti (porov. Dt 6, 25) a svätosti. *Kniha Levitikus* opakovane uvádza: „Buďte svätí, lebo ja, Pán, váš Boh, som svätý!“ (Lv 11, 44 – 45; 19, 2; 20, 26; 21, 8; porov. tiež Ex 19, 6; Dt 26, 19).

56. *Sapienciálne texty*, ako je pre túto literatúru typické, si osvojili univerzálnu perspektívu. Čerpajú z pokladu im známeho zjavenia a odovzdávajú ho všetkým národom. Títo učenci slúžia pravde, keď kladú človeka na jeho správne miesto v rámci celého stvorenia:

„Boh stvoril človeka zo zeme
a stvoril ho podľa svojho obrazu.
A zasa ho prinavráti do nej,
ale – ako je sám mocný – vyzbrojil ho silou.
Udelil mu (obmedzený) počet dní a veku,
ale dal mu zasa moc nad všetkým, čo je na zemi.
Každému stvoreniu vložil strach pred ním,
aby bol pánom nad zverou a vtáctvom.
Z neho stvoril pomocnicu jemu podobnú:
dal im (slobodnú) vôľu, reč, oči a uši,
ako aj srdce na myslenie;
tak ich naplnil múdrou rozumnosťou.
Stvoril v nich rozumného ducha,
rozumom im naplnil srdce,
naznačil im, čo je dobré a čo zlé.
Svoje oko im vložil do srdca,
aby im ukázal veľkosť svojich diel“ (*Sir* 17, 1 – 7).

Na jednej strane – ako už bolo uvedené – učenci zdôrazňovali obmedzenosť ľudského bytia (porov. *Sir* 18, 8) a teda aj potrebu „bázne pred Bohom“, čo je nevyhnutný základ múdrosti (porov. *Prís* 1, 7; 2, 5; *Kaz* 5, 6; *Sir* 1, 14. 16. 18. 20); na druhej strane pripomínajú, že „Pánovým kahancom je ľudské svedomie, čo prekutáva všetky skryty života“ (*Prís* 20, 27; porov. *1 Kor* 2, 10 – 11) a upriamujú pozornosť na každého, kto je pripravený počúvať,

aký nevyčerpatelný prameň života a dôstojnosti prýští z múdrosti, ktorou Boh obdaroval človeka (porov. *Prís* 2, 7 – 22; 3, 13 – 26; *Sir* 4, 12 – 13; 6, 18 – 37; 15, 1 – 6; *Múd* 7, 7 – 14; 8, 5 – 8. 18), Stvoriteľom povolaného plniť úlohu vládcu nad svetom.

57. Ak je pravdou, že izraelskí učitelia sprostredkujú plody ich sekulárnej tradície, obohatenej o osobitnú skúsenosť nejakého význačného učiteľa (Prológ k *Sir* 7 – 14), zároveň oni sami neustále zdôrazňujú, že prameňom múdrosti je Boh (porov. *Sir* 39, 8 – 9; *Múd* 8, 21), a teda od neho pochádza rozumnosť, zásady a plody životnej múdrosti (porov. *Sir* 51, 13 – 14; *Múd* 8, 21). Boh chcel dať človeku účasť na svojej vnútornej duchovnej podstate (porov. *Múd* 7, 7; 9, 1 – 18), s ktorou stvoril svet a s ktorou ho spravuje (porov. *Prís* 8, 22 – 31; *Sir* 24, 3 – 22; *Múd* 8, 1), aby bolo vďaka tomuto základnému daru umožnené človeku pripodobniť sa Stvoriteľovi a Pánovi. Sapienciálnej tradícii je to vlastné a práve vďaka daru múdrosti sa pripomína, že človek bol stvorený na Boží obraz (porov. *Sir* 17, 3; *Múd* 2, 23) a bola mu zverená moc panovať na zemi (porov. *Prís* 8, 15 – 16; *Sir* 4, 16; *Múd* 6, 20 – 21; 8, 14).

Božie vdýchnutie, vďaka ktorému sa podľa *Gn* 2, 7 človek stal živou bytosťou, sapienciálna literatúra stotožňuje s „duchom“ múdrosti (porov. *Múd* 1, 5 – 6; 7, 22 – 30), ktorý robí stvorenie „nesmrteľným“ (*Múd* 2, 23; 4, 1; 5, 5. 15; 6, 18; 8, 13. 17), čo je vlastnosť úplnej podoby s Bohom. A v spojitosti s týmto obrazom človeka (*ādām*), ktorému je zverená zodpovednosť za živé tvory, izraelskí učitelia pripomínajú ľuďom ich povolanie panovať; úlohu vládnúť možno však plniť v súlade so spravodlivosťou (porov. *Múd* 1, 1) – teda v zhode s Božou „nadvládou“ nad svetom – iba s múdrosťou, ktorou Pán obdarováva toho, kto po nej túži a vzýva ju (porov. *Sir* 51, 13 – 14; *Múd* 8, 21 – 9, 17).

Boží člověk

58. *Prorocké knihy*, hoci nepoužívajú výraz „(na) Boží obraz“, ponúkajú čitateľom ideálny obraz človeka v zhode s Božím plánom; a to nielen potvrdením toho, čo hovoria prvotné texty ohľadom Stvoriteľovho zámeru, ale tiež dosvedčením jeho konkrétného uskutočnenia v priebehu dejín. Sú dva obrazy, v ktorých sa prejavuje „duchovná“ podstata človeka, podobného svojmu Pánovi; a v prípade oboch starozákonné prorocké texty nielen poukazujú na ich dejinné uskutočnenie, ale odkazujú aj na ich dokonalé eschatologické naplnenie.

Kráľ podľa Božieho srdca

Biblické texty predstavujú viaceré osobnosti ako príkladných vodcov Božieho ľudu, napríklad Mojžiša, Jozueho, Deboru, Samuela... Ich úloha „pastierov“ Izraela ich pripodobňuje samotnému Pánovi. No pozornosť je osobitne sústredená na postavu kráľa – nie však bez istých výhrad (porov. *1 Sam* 8) – ako na niekoho, v kom sa najplnším spôsobom prejavuje Boží dar. A zvlášť sa poukazuje na kráľa Dávida, „muža podľa Božieho srdca“ (*1 Sam* 13, 14; porov. tiež *Sk* 13, 22), predobraz Mesiáša (porov. *Jer* 3, 15; 30, 9), ako na osobu osobitného zmluvného vzťahu s Pánom a ako na adresáta prísľubu večného kráľovstva (porov. *2 Sam* 7, 8 – 16; *Ž* 89, 20 – 38). Z Dávidovho pokolenia totiž bude pochádzať ten, ktorého Boh obdaruje výnimočnou silou a dostane moc naveky kralovať na zemi, aby priniesol všeobecný pokoj. Prorok Izaiáš vysvetľuje tento prísľub v knihe Emanuela⁷, kde ohlasuje:

⁷ Je to časť prorockej knihy *Iz* 7 – 12, kde sa symbolické meno Emanuel („Boh s nami“) spomína (porov. *Iz* 7, 14; 8, 8. 10).

„na jeho pleci bude kniežatstvo
a bude nazvaný:
zázračný Radca, mocný Boh,
večný Otec, Knieža pokoja“ (Iz 9, 5).

Človeku sú tu teda prisúdené „božské“ atribúty, ktoré v dejinách stvorenie konkrétne premieňajú na obraz Boha Spasiteľa. A tieto atribúty sú plodom „ducha“ (רֹחַ), ktorého Pán vylial na svojho kráľa:

„spočinie na ňom duch Pánov:
duch múdrosti a rozumu,
duch rady a sily,
duch poznania a bohabojnosti“ (Iz 11, 2).

To, čo izraelskí učitelia predpovedali a vzývali, proroci prisľubujú a naplno sa to v dejinách Izraela uskutoční, keď sa zjaví dokonalý obraz Pána, „syn Dávida“ (Iz 11, 1; Jer 23, 5; 30, 9; 33, 15 – 16; Mich 5, 1 – 3; Mt 1, 1; Rim 1, 3), ktorý prinesie s obdivuhodnou múdrosťou a s Božou mocou celému svetu požehnanie.

Proroci, Boží muži

59. Podľa prorockej tradície je tu aj ďalší spôsob, akým je človek pripodobnený Bohu; a nejde tu iba o akýsi vznešený prisľub týkajúci sa ďalekej budúcnosti, ale o skutočnosť, ktorá je predstavená ako neustále prítomná v dejinách Božieho ľudu. Je ňou postava proroka, muža Slova, muža Božieho Ducha.

Muž Slova. Podľa rozprávania v Gn 1 Boh už od počiatku „hovorie“ a jeho slová sú počiatkom každej veci, každého živého tvora, každej duchovnej skutočnosti. Toto prvé Slovo označuje začiatok dejín, v priebehu ktorých ho

bude Stvoriteľ neustále aj naďalej vysielat', aby daroval život (Iz 55, 10 – 11). Človek bol stvorený ako osoba schopná pochopiť a sprostredkovať Božiu reč; a táto schopnosť sa naplňuje, keď človek slobodne prijíma slovo a prijíma úlohu odovzdať ho ďalej. Boh sa totiž zjavuje činmi a slovami a slová potom ďalej odovzdávajú ľudia. Sprostredkovateľ slova sa označuje ako „Boží muž“ (Joz 14, 6; 1 Sam 2, 27; 9, 6; 1 Kr 12, 22; 17, 24; 2 Kr 5, 8), „služobník (Pána)“ (Ex 14, 31; Nm 12, 7; Joz 24, 29; 2 Sam 3, 18; 2 Kr 9, 7; Jer 7, 25; Am 3, 7) a „prorok“ (Gn 20, 7; Dt 18, 15; 34, 10; 1 Sam 3, 20; Jer 1, 5; Am 2, 11; Mal 3, 23). Týmito označeniami sa vyjadruje úloha človeka autenticky „reprezentovať“ Boha. Pretože proroci, keď hovoria, vyjadrujú Boží hlas, ich slová sú Božie slová; majú rovnakú moc ako Pán sveta „rúcať i budovať“ (Jer 1, 10; 18, 7), spustiť vykonanie trestu (porov. 1 Kr 17, 1) i zázračne umožniť uskutočnenie spásy (porov. 1 Kr 17, 16). Postava proroka teda príkladným spôsobom ukazuje, ako človek môže byť a skutočne aj je obrazom, podobným Bohu.

60. Muž Ducha. V Gn 1, 2 Duch, ktorý sa vznáša nad vodami, uskutočňuje dielo stvorenia a v Gn 2, 7 sa uvádza, že *ġādām* sa stal živou bytosťou, pretože Stvoriteľ vdýchol do jeho nozdier svoj „dych“ života. Výrazy „dych“ (*rúāḥ*) a „dych“ (*nešāmāh*) sú synonymá (porov. Iz 42, 5; Jób 27, 3; 33, 4; Zach 12, 1), hoci prvý z nich má širšiu škálu významov a používa sa častejšie. Obraz Božieho dychu, ktorý preniká cez orgán dýchania (porov. Jób 27, 3), do tela (porov. Gn 7, 15. 22), do kostí (porov. Kaz 11, 5), odovzdáva životnú silu (Ž 104, 30), prorocká tradícia upravuje, keďže ho nepoužíva iba v tejto biologickej sfére, ale predovšetkým ho využíva ako symbol daru „duchovného“ života, ktorým sa stvoreniu sprostredkúva Stvoriteľom chcený dokonalý stav. Posvätný autor teda hovorí

o „duchu“ Boha, ktorý oživuje celý národ zredukovaný na suché kosti a umožnil mu opäť stáť pevne na nohách ako nadmieru veľké vojsko (porov. Ez 37, 10), ale tiež o Božom dare, ktorý uzdravuje srdce (porov. Ez 36, 26 – 27), ktorý sa zmocňuje ľudského tvora, aby mu udelil nadľudskú moc (porov. Dt 34, 9; Sdc 3, 10; 6, 34; 11, 29; 1 Sam 16, 13; 1 Kr 18, 12; Iz 42, 1); ľudí ustanovuje za „prorokov“ (Nm 11, 16 – 17; 2 Kr 2, 9; Iz 61, 1; Ez 11, 5; Joel 3, 1 – 2; Zach 7, 12; Neh 9, 30). Takéto vyliatie Ducha sa neobmedzuje iba na jednotlivcov, pretože celému Božiemu ľudu je určené prijať Božieho Ducha (porov. Nm 11, 29; Joel 3, 1 – 2); tento prísľub sa aj uskutoční na spoločenstve veriacich v Krista v udalosti Turíc (porov. Sk 2, 1 – 21; 1 Kor 2, 10 – 16) a týmto spôsobom sa aj dejinne naplno zrealizoval pôvodný zámer Stvoriteľa.

Meditácia v modlitbe o človeku „korunovanom slávou a cťou“

61. Sväté písmo dáva slovo učencom a prorokom, no v *Žaltári* zachytáva aj hlas modliacich a predkladá ho ako cenné, Bohom inšpirované dedičstvo. A uprostred pokladu týchto starobyklých modlitieb žiari ako draho-kam *Žalm* 8, pripisovaný Dávidovi, ktorý reprezentuje každého človeka vyvoleného pre kráľovskú dôstojnosť. V kontexte chvály Pána ako panovníka nad celou zemou (porov. Ž 8, 2. 10) žalmista motivuje svoj aplauz plný úžasu úvahou nad osobitným postavením človeka:

„Keď hľadím na nebesia, dielo tvojich rúk,
na mesiac a na hviezdy, ktoré si ty stvoril:
čože je človek (*ěnôš*), že naň pamätáš,
a syn človeka (*ben 'ādām*), že sa ho ujímaš?
Stvoril si ho len o niečo menšieho od anjelov,

slávou a cťou si ho ovenčil
a ustanovil si ho za vládcu nad dielami svojich rúk.
Všetko si mu položil pod nohy:
ovce a všetok domáci statok
aj všetku poľnú zver,
vtáctvo pod oblohou a ryby v mori
i všetko, čo sa hýbe po dne morskom“ (Ž 8, 4 – 9).

Otázka: Čože je človek? sa nachádza aj v Ž 144, 3, no v tom žalme otvára tému ľudskej krehkosti (porov. Ž 144, 4; Sir 18, 7 – 9) s prosbou o Boží spásanosný zásah (porov. Ž 144, 5 – 7). V Ž 8 predstavuje udivené zvolanie, ktoré vyúsťuje do piesne chvály. Nepatrnosť „syna človeka“, ktorá sa stáva zrejmou v porovnaní s majestátnosťou nebies, sa paradoxne stáva dôvodom radostného uznania, pretože modliaci sa cítia byť zahrnutý „starostlivosťou“ (doslova „navštívením“) Pána, ktorý skromné stvorenie obdaril „slávou a cťou“, a takto mu udelil *kráľovské* postavenie, iba o čosi menšie od toho Božieho, a preto človek môže na zemi využívať „moc“ podrobiť si všetky živé tvory. Takýmto obrazom víťazného triumfu (porov. Ž 110, 1 – 3; 113, 7 – 8) modliaci nechce viesť k akejsi samochvále, ale k oslave mena Pána (porov. Ž 8, 2. 10), ktorý je pôvodcom tohto zázraku.

62. V ďalších spevoch *Žaltára* sa k tomuto rozmeru chvály pridáva aj vyjadrenie prosby (porov. Ž 20, 2 – 3; 71, 1 – 9), aby bol „kráľ“ obdarovaný schopnosťou vykonávať reálne v dejinách svoju zvrchovanú úlohu a vydobyť víťazstvo nad všetkými nepriateľskými silami (porov. Ž 2, 8 – 9; 18, 33 – 49). Vždy je to však v atmosfére veľkej dôvery, že volanie človeka sa prepojí s Božím plánom a vôľou, ktorá dáva na zemi panovať (porov. Ž 21, 4) tomu, kto je Bohom vyhlásený za „syna“ (Ž 2, 7; 89, 27 – 28; 110, 3).

Veľmi pôsobivý príklad synovskej dôvery modliaceho sa nachádza v Ž 71:

„Ty, Pane, si moja nádej od mojej mladosti.
Od matkinho lona nám v tebe oporu,
od života matky si mojím ochrancom;
tebe vždy patrí môj chválospev“ (Ž 71, 5 – 6).

Ježiš Nazaretský, pravý človek, obraz Boha

63. V časoch cisára Augusta (porov. *Lk* 2, 1) sa na zemi objavil človek, ktorý sa mal stať dedičom trónu svojho otca Dávida v kráľovstve, ktoré nebude mať konca (porov. *Lk* 1, 32 – 33; 2, 11). Z tohto dôvodu dostane titul „Syn Najvyššieho“ (*Lk* 1, 32). Všetko, čo chcel Stvoriteľ odovzdať človeku „dychom“ vdychnutým do jeho nozdier, všetko, po čom učenci túžili a čo proroci ohlasovali, nad čím žal-mista žasol ako nad divom, ktorým bol obdarovaný „syn človeka“, sa uskutočnilo v osobe Ježiša, syna Máriinho, človeka spomedzi ľudí, pravého človeka.

Jeho život opisujú *evanjeliá*, ktoré prostredníctvom detailného rodokmeňa zasadzujú jeho pôsobenie do dejín jeho ľudu a celého ľudského rodu. *Evanjelium podľa Matúša* osobitne zdôrazňuje skutočnosť, že Ježiš je „syn Dávidov“ a „syn Abrahámov“ (*Mt* 1, 1): tento „syn“ tichého a pokorného srdca (porov. *Mt* 11, 29; *Jn* 4, 34; 5, 30; 6, 38) sa ako spoluúčastník zmlúv, v ktorých si Boh nezištne vyberá a obdarováva, stáva sprostredkovateľom a pôvodcom nového a dokonalejšieho spojenia s Bohom; jeho kráľovský majestát sa rozširuje na všetky národy, jeho požehnanie je prameňom večného života pre každého človeka (porov. *Mt* 25, 31 – 34; *Ef* 1, 3. 10). Podľa evanjelistu Lukáša nachádza zase Ježiš svoje miesto v úplnom zozname otcov, ktorý siaha až po „Adama, ktorý bol od

Boha“ (Lk 3, 38). Celé ľudské dejiny, nielen dejiny hebrejského ľudu, nachádzajú svoje naplnenie v synovi človeka, ktorý opäť privádza ľudstvo k sláve svojho prvopočiatku.

64. Jednotlivé evanjeliové rozprávania vykresľujú postavu osoby, ktorá sa zjavuje ako *Mesiáš* (porov. Mk 8, 29; Lk 9, 20; Jn 1, 41), *Svätý* (porov. Lk 1, 35; Jn 6, 69), *Boží Syn* (porov. Mt 14, 33; 16, 16; 27, 54; Mk 1, 1). Toto rozprávania nás učí, ako máme v ňom rozpoznať Boží obraz, a tak skrze neho poznať Otca (porov. Jn 6, 46; 14, 7 – 9) a získať večný život (porov. Jn 17, 3). Všetko, čo Ježiš povedal, všetky skutky, ktoré vykonal, zjavujú Boha svetú; lebo tak ako Stvoriteľ (porov. Gn 1, 31) aj on „dobro robí všetko“ (Mk 7, 37). V ňom je prítomné všetko, po čom stvorenie môže túžiť, a všetky dary, ktoré Boh môže udeliť (porov. Ef 3, 8; Kol 2, 3); každý môže byť z jeho nesmierneho duchovného bohatstva obohatený (porov. Ef 2, 7; 2 Kor 8, 9).

Ježiš je pravý *kráľ*, schopný podrobiť si všetky nepriateľské sily (porov. Jn 10, 28 – 29; 12, 31; 16, 33; Hebr 2, 8); na púšti bol medzi divou zverou (porov. Mk 1, 13), prikázal poslušnosť nečistým duchom (porov. Mk 1, 27) a utišil besnenie mora počas búrky (porov. Mk 4, 39 – 41), čo boli predobrazy jeho konečného víťazstva, „keď odovzdá Bohu a Otcovi kráľovstvo, keď zruší každé kniežatstvo, každú mocnosť a silu. Lebo on musí kraľovať, kým mu nepoloží všetkých nepriateľov pod nohy. Ako posledný nepriateľ bude zničená smrť, lebo mu všetko položil pod nohy“ (1 Kor 15, 24 – 27; porov. Ef 1, 22; Zjv 20, 14). Kristovo kráľovstvo ako dokonalé uskutočnenie nadvlády sľúbenej človeku (porov. Gn 1, 26) sa nerealizuje podľa akéhosi pozemského modelu (porov. Jn 18, 36). Vládcovia sveta totiž panujú nad svojím ľudom cez útlak a využívanie (porov. Mt 20, 25), zmocňujú sa vlastníctva svojich poddaných, ba ich až zotročujú (porov. 1 Sam 8, 10 – 17),

no „dobrý pastier“ prichádza slúžiť svojim bratom (porov. *Mt* 20, 28) a dáva za nich svoj vlastný život (porov. *Jn* 10, 11. 15. 18). Titul kráľ bol Ježišovi prisúdený na jeho kríži (porov. *Jn* 19, 19 – 22). Toto je pravý obraz kráľa, ktorý zjavuje Kristus pri „dokonaní“ svojho života (porov. *Jn* 19, 30). V odpovedi miestodržiteľovi Pilátovi vyhlásil: „Sám hovoríš, že som kráľ. Ja som sa na to narodil a na to som prišiel na svet, aby som vydal svedectvo pravde“ (*Jn* 18, 37). V *Liste Hebrejom* sa hovorí, že Kristus „bol ovenčený mocou a cťou, lebo pretrpel smrť“ (*Hebr* 2, 9; porov. *Ž* 8, 6); on bol „zdokonalený utrpením“ (*Hebr* 2, 10), pretože takto dokázal zvrchovanú lásku voči tým, ktorých „sa nehanbí volať bratmi“ (*Hebr* 2, 11). Rovnaký dynamizmus je prítomný aj v hymne *Flp* 2, 8 – 11.

65. Tento prekvapivý, ba paradoxný štýl panovania je typický pre „Ducha“; práve toto charakterizuje vládu Najvyššieho, Pôvodcu a Stvoriteľa všetkého dobrého, ktorý vždy uskutočňuje svoju nadvládu s rešpektom voči svojim stvoreniam a s plnou zhovievavosťou (porov. *Múd* 11, 23 – 36; 12, 18). Ježiša z Nazareta „splodil“ Boží Duch (porov. *Mt* 1, 20) a celé jeho poslanie viedol Duch, ktorý zostúpil (porov. *Mt* 3, 16) a spočinul na ňom (porov. *Jn* 1, 32). „Čo sa narodilo z Ducha, je duch“ (*Jn* 3, 6). Všetko v Kristovi má duchovnú podstatu, má teda božskú moc, nekonečne účinnú a zároveň zvrchovane ohľaduplnú. Apoštol Pavol hovorí: „Pán je Duch; a kde je Pánov Duch, tam je sloboda“ (2 *Kor* 3, 17). Vládovia zeme vnucujú svoju nadvládu silou donucovania, Kristus uskutočňuje svoju moc jemným upútaním pozornosti hĺbkou svojich slov (porov. *Lk* 4, 22; *Jn* 12, 32), poníženým ponúkaním pravdy, ktorá chce vzbudiť slobodný súhlas. Jedným z často uvádzaných titulov Ježiša je oslovenie *Učiteľ* (porov. *Mt* 8, 19; 19, 16; 22, 16; *Mk* 9, 17; *Lk* 7, 40; 11, 45; *Jn* 3, 10; 11, 28; 13, 13)

alebo *Rabbi* (porov. *Mt* 26, 25. 49; *Mk* 9, 5; 10, 51; *Jn* 1, 38. 49; 4, 31). Toto poukazuje na Ježišov *sapienciálny* rozmer, ktorý sa systematicky rozvíja počas celého jeho učenia, teda pri ponúkaní pravdy, ktorá prináša spásu. Nie je však podobný ľudským učiteľom (porov. *Mt* 7, 28 – 29; *Mk* 1, 22), pretože jeho poznanie je Bohom „inšpirované“ (*Jn* 6, 63; 12, 49 – 50), jeho autorita je jedinečná a univerzálna. Má múdrosť skutočného vládcu, kráľa obdareného Božím Duchom (porov. *Iz* 11, 2; 61, 1; *Múd* 9, 1 – 4). Je to múdrosť, ktorá jediná oživuje (porov. *Jn* 6, 63. 68; *Múd* 9, 18). Práve učením prichádza Kristus na pomoc ovciam bez pastiera (porov. *Mt* 9, 35 – 36; *Mk* 6, 34) a práve svojím hlasom ich privádza do ovčince a na pasienky (porov. *Jn* 10, 3 – 4. 16).

66. Pretože Ježiš je človek naplnený Pánovým Duchom, jeho život je životom proroka (porov. *Mt* 21, 11; *Mk* 6, 4; *Lk* 4, 24; 7, 16; 13, 33; *Jn* 4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17), „mocného v čine i v reči“ (*Lk* 24, 19). V Kristovi je všetko zjavením Otca (porov. *Mt* 11, 27), jeho slová vyjadrujú definitívne a dokonalé zjavenie Boha ľudstvu; on je samotným Slovom v tele, ktorý dáva spoznať toho, ktorého nikto nemôže vidieť (porov. *Jn* 1, 18). „Boh ho pomazal Duchom Svätým a mocou“ (*Sk* 10, 38), preto predstavuje duchovný vrchol ľudských dejín a uskutočnenie každého očakávania (porov. *Mt* 11, 2 – 6).

Ježiš z Nazareta, „oživený“ Duchom, svetu poukazuje na vnútorný princíp, ktorý mu umožňuje žiť; čiže zjavuje všetkým Otcovu *lásku*, ktorá sa v ňom stáva zdrojom a hnacou silou jeho spásonosného diela, ktoré apoštol Pavol zadefinoval ako „oveľa slávnejšiu službu Ducha“ (2 Kor 3, 8). Ako Boh Kristus odpúšťa hriešnikom (porov. *Mk* 2, 7. 10), ako Boh zavádza novú zmluvu (porov. *Mk* 14, 22 – 24), ako Boh „dýcha“ na apoštolov, aby im

sprostredkoval Ducha (porov. *Jn* 20, 22), ako Boh obdarováva večným životom (porov. *Jn* 10, 28). Preto apoštoli a evanjelisti dosvedčujú, že Ježiš je „Syn Boží“ (*Mk* 1, 1; 15, 39; *Rim* 1, 4; *Hebr* 1, 5; 3, 6), „Jednorodený Boh“ (*Jn* 1, 18), „prvorodený“ medzi Božími deťmi (porov. *Rim* 8, 29; *Kol* 1, 15. 18); on a Otec sú jedno (porov. *Jn* 10, 30). Z tohto istého dôvodu teologická tradícia, ktorú osobitne rozvinul sv. Pavol a jeho škola, opäť ponúkne metaforu „obrazu Boha“ a dá jej plný zmysel, keď ju aplikuje na Ježiša Krista (porov. *Rim* 8, 29; 2 *Kor* 4, 4; *Kol* 1, 15; *Hebr* 1, 3).

Kresťan, obraz Boha

67. Ježiš svojim učeníkom predložil cestu dokonalosti (porov. *Mt* 19, 21), plné uskutočnenie ľudského bytia; ako vzor mu dáva samotného Boha s jeho schopnosťou milovať: „budte dokonalí, ako je dokonalý váš nebeský Otec“ (*Mt* 5, 48), „budte milosrdní, ako je milosrdný váš Otec“ (*Lk* 6, 36). Podobnosť s Bohom, vpísaná už pri samotnom stvorení, sa tu predstavuje nie ako fakt, ale ako povinnosť, ako apel na slobodu, teda ako čosi zverené ľudskému úsiliu. Na druhej strane Učiteľ sám ponúka seba samého ako vzor nasledovania a vždy je to cesta lásky: „učte sa od mňa, lebo som tichý a pokorný srdcom“ (*Mt* 11, 29), „dal som vám príklad, aby ste aj vy robili, ako som ja urobil vám“ (*Jn* 13, 15), „aby ste sa aj vy vzájomne milovali, ako som ja miloval vás“ (*Jn* 13, 34; 15, 12). „Nové prikázanie“ (*Jn* 13, 34) už teda človek (Ježiš) uskutočnil; nie je to iba čosi možné (porov. *Dt* 30, 11 – 14), ale stalo sa skutočnosťou. Preto je inšpirujúcim základom ľudského konania, je žiarivým vzorom k napodobňovaniu (porov. 1 *Sol* 1, 6).

Totíž byť ako Boh, byť ako Kristus nie je iba jedným z príkazov, ani iba akýmsi usmernením túžby po vždy dôstojnejšom ľudskom živote. Láska bola darovaná, Duch

bol vyliaty na spoločenstvo v deň Turíc (porov. *Sk* 2, 1 – 4) a každý veriaci v srdci prijal Ducha Syna (porov. *1 Kor* 6, 19; *Gal* 4, 6; *1 Jn* 4, 13), aby sa tak stal podobným Kristovi (*Rim* 8, 29), „účastným na Božej prirodzenosti“ (*2 Pt* 1, 4), skutočným Božím dieťaťom (porov. *Jn* 1, 12; *Rim* 8, 14 – 17; *1 Jn* 3, 1).

Titul „Boží syn“, ktorý sa v prenesenom význame aplikoval na kráľa Izraela (porov. *2 Sam* 7, 14; *Ž* 2, 7; *1 Krn* 22, 10), na spravodlivého (porov. *Múd* 2, 16) a na ľud zmluvy (porov. *Ex* 4, 22; *Dt* 14, 1; *Jer* 31, 9. 20; *Múd* 18, 13; *Sir* 4, 11; *Rim* 9, 4), sa stáva skutočnosťou prostredníctvom „adopťívneho synovstva“ (*hyiothesia*) (porov. *Rim* 8, 15; *Gal* 4, 5; *Ef* 1, 5), udeleného tým, ktorí boli vierou a krstom pripojení ku Kristovi, jednorodenému Božiemu Synovi (porov. *1 Jn* 4, 9).

Kresťania, podobní pozemským ľuďom, sú podobní aj Pánovi (porov. *1 Kor* 15, 49): „My všetci s odhalenou tvárou hľadáme ako v zrkadle na Pánovu slávu a Pánov Duch nás premieňa na taký istý, čoraz slávnejší obraz“ (*2 Kor* 3, 18).

Záver

68. Biblická tradícia opakovane ponúka na svojich stránkach ako jeden zo svojich hlavných príspevkov tvrdenie, že človek sa považuje za *Božie stvorenie*. Nie je to v súlade s dnes dosť rozšírenými rôznymi kultúrnymi smermi, ktoré sa vo svojej antropológii vyhýbajú akejkolvek zmienke o božstve a týmto spôsobom požadujú pre človeka autonómiu a dôstojnosť, ktoré by boli zbavené akejkolvek náboženskej perspektívy.

Keď Sväté písmo do definície ľudskej osoby uvádza ako konštitutívny prvok *vzťah* k Stvoriteľovi, vnáša do myšlienkového sveta prvok veľkej múdrosti (porov. *Ž* 119,

73). Predovšetkým však oslobodzuje každé stvorenie od naivnej domnienky, že pochádza samo od seba, a zároveň povoláva osvojiť si skutočnosť, že každá osoba bola chcená a milovaná Otcom života, ktorý „pamätá“ a „ujíma sa“ každého syna človeka (porov. Ž 8, 5). Biblická tradícia navyše podporuje vo svedomí človeka princíp zodpovednosti, ktorý má základ práve v osobnej slobode, a je súčasťou plánu, v ktorom už od počiatku nie je možné odhliadnuť od vzťahu so všetkými ďalšími ľuďmi, ktorých spája rovnaký pôvod a rovnaký cieľ (porov. 1 Kor 8, 6; 1 Tim 2, 4 – 5). Napokon Božie slovo v žiadnom prípade nehatí, ale podporuje všetky tvorivé schopnosti človeka, ktorý sa chápe ako nositeľ „ducha“, vďaka ktorému sa stvorenie pripodobňuje svojmu Stvoriteľovi.

Druhá kapitola

ČLOVEK V ZÁHRADE

69. Podľa počiatocného rozprávania v *Gn 2* Stvoriteľ umiestnil človeka do „záhrady“, ktorú Boh na tento účel „vysadil“ pre svoje stvorenie (porov. *Gn 2, 8*). Použité výrazy bezprostredne poukazujú na pozitívne aspekty tohto určenia: záhrada totiž prirodzene vyjadruje plodnosť, krásu, užitočnosť a umiestnenie v Edene; vychádzajúc z významu tohto hebrejského termínu (*ēden*) navodzuje potešenie a pôžitok.

Ako ukáže komentár k biblickému textu *Gn 2, 8 – 20*, status človeka (*ādām*) tvoria tri základné prvky, ktoré určujú konkrétne jeho poslanie vo vzťahu k zemi, jeho prirodzené *prostredie* (porov. *Ž 115, 16*). Prvým prvkom je *jedlo*: človek čerpá z pôdy to, čo každodenne živí jeho existenciu; táto skutočnosť sa stáva predmetom premýšľania v celej biblickej tradícii. Druhým prvkom je výzva *pracovať* na uchovaní a rozvíjaní zvereného dedičstva, čo napomáha obžive a kvalite života človeka. Podobne ako predchádzajúca, aj táto téma sa javí ako veľmi dôležitá pre súčasnú sociálnu situáciu. Biblia ponúka k tejto téme cenný a smerodajný prínos. Tretím prvkom je *vzťah medzi človekom a zvieratami*. Zvieratá, ktoré sú zasadené do toho istého prostredia ako *ādām*, predstavujú príspevok okrem iného k jedlu a práci človeka. Táto na pohľad menej dôležitá téma je pomerne obsérne spracovaná v rozprávaní *Gn 2* a nachádza dosť značný ohlas v celej biblickej literatúre. Stáva sa preto povinnosťou sústrediť aj k tejto téme indikácie biblického textu, a tak si osvojiť vernejšie chápanie podstaty a povolania človeka.

Tieto tri prvky sú vzájomne medzi sebou prepojené, keďže ide o komplementárne vyjadrenia vzťahu medzi človekom a pozemským svetom. To však nevylučuje, že môžu byť spracované jednotlivo v ich špecifickosti, čím sa poukáže na bohatý význam každého z nich. Osobitne dôležitá téma Božieho zákazu jesť z ovocia stromu poznania dobra a zla (porov. Gn 2, 16 – 17) bude obsiahnejšie rozvinutá v štvrtej kapitole tohto dokumentu.

Gn 2, 8 – 20

⁸Potom Pán, Boh, vysadil na východe, v Edene, raj a tam umiestnil človeka, ktorého utvoril. ⁹A Pán, Boh, dal vyrásť zo zeme stromom všetkých druhov, na pohľad krásnym a na jedenie chutným, i stromu života v strede raja a stromu poznania dobra a zla. ¹⁰Z Edenu vytekala rieka, ktorá mala zavlažovať raj, a rozdeľovala sa odtiaľ a tvorila štyri toky. ¹¹Meno prvého je Pišon. To je ten, čo obteká celú krajinu Havilah, kde sa vyskytuje zlato, ¹²a zlato tej zeme je rýdze. Tam sa nachodí aj bdélium a kameň ónyx. ¹³Meno druhej rieky je Gihon. Tá obteká celú zem Kuš. ¹⁴Meno tretej je Hidekel (Tigris). Tá tečie naproti Asýrii. A štvrtá rieka je Perát (Eufrat). ¹⁵I vzal Pán, Boh, človeka a umiestnil ho v raji Edenu, aby ho obrábal a strážil.

¹⁶A Pán, Boh, prikázal človekovi: „Zo všetkých stromov raja môžeš jesť. ¹⁷Zo stromu poznania dobra a zla však nejeď! Lebo v deň, keď by si z neho jedol, istotne zomrieš.“

¹⁸Potom Pán, Boh, povedal: „Nie je dobre byť človeku samému. Urobím mu pomoc, ktorá mu bude podobná.“ ¹⁹Keď Pán, Boh, utvoril z hliny všetku poľnú zver a všetko nebeské vtáctvo, priviedol ho k Adamovi, aby videl, ako by ho nazval, lebo ako ho nazve, také bude jeho meno. ²⁰A nazval Adam menom všetok dobytok,

všetko nebeské vtáctvo a všetku poľnú zver. Ale pomoc, ktorá by mu bola podobná, nenašiel.

70. *Potom ako sa čitateľ biblického textu venuje téme veľkosti človeka, stvoreného na Boží obraz, a preto aj povolaneho pannať nad zemou (porov. Gn 1, 28), žasne pri konštatovaní, že nie 'ādām, ale Pán, Boh, vysadil záhradu a dal v nej vyrásť každému druhu pekných a dobrých stromov, medzi ktorými bol aj strom života a strom poznania dobra a zla (porov. Gn 2, 9). Prostredníctvom tohto literárneho údivu sa zvýrazňuje myšlienka daru, prítomná už pri prvotnom úkone stvorenia človeka, teraz zvýraznená poskytnutím pokladov zeme. Dochádza k zmene metafory, Pán, Boh, ako „hrnčiar“ sa stáva „roľníkom“ a v pozícii „vlastníka“ záhrady veľkoryso poskytuje svojmu stvoreniu všetky potrebné dobrá, užitočné pre život: od ovocných stromov, ktoré dávajú obživu, až po rastliny, ktoré obdivujeme pre ich krásu (porov. Gn 2, 9); rieky potom zabezpečujú plodnosť zeme (porov. Gn 2, 10 – 14), ktorá v sebe ukrýva vzácne minerály (porov. Gn 2, 11 – 12). V porovnaní s rozprávaním Gn 1 tu nie je zmienka o „nebi“; pozornosť sa tu totiž sústreďuje na „zem“, na jej bohatstvo života. A umiestnenie záhrady prostredníctvom názvov území a známych riek pomáha pochopiť, že Eden je v skutočnosti naša samotná zem, zverená zodpovednosti človeka.*

71. *Božie dielo na počiatku má ako svoj prvotný cieľ poskytnúť živým tvorom obživu, potrebnú na prežitie a na rast: plody stromov sú „chutné na jedenie“ (Gn 2, 9) a človek ich môže využívať všetky (Gn 2, 16) – teda aj „strom života“ – s jedinou výnimkou stromu poznania dobra a zla (Gn 2, 17). Toto obmedzenie nie je zúžením Božej veľkodušnosti, ani možnosti človeka; ide o nevyhnutnú súčasť pri definovaní skutočného postavenia človeka, ktorý je povolaný rozlišovať medzi dobrým a zlým, a tak prijať slobodne, s múdrosťou a v poslušnosti Boží dar.*

72. Rozprávač uvádza dvakrát, že Pán umiestnil človeka v záhrade (porov. Gn 2, 8. 15); prvýkrát je to ako pozvanie pochopiť veľkosť Božieho daru (porov. Gn 2, 9 – 14), druhýkrát sa tým poukazuje na to, že človeku bola zverená úloha pracovať a starať sa. Keďže v Gn 2, 15 sa už stvorenie stáva protagonistom, posvätný text ešte predtým bližšie charakterizuje Božie konanie cez slovesá „vziať“ a „umiestniť“. Sloveso „vziať“ (lāqah) na viacerých miestach vyjadruje Božie vyvolenie (porov. Gn 24, 7; Ex 6, 7; Nm 8, 16. 18; Dt 4, 20; 32, 11; Joz 24, 3; 1 Kr 11, 37; Ez 17, 22; 36, 24; Am 7, 15; Oz 11, 3) ako základ zmluvného vzťahu; tento význam môžeme teda vnímať aj v Gn 2, 15 (porov. Sir 17, 10). Pôvodná zmluva medzi Stvoriteľom a jeho stvorením má totiž svoj základ v Božom vyvolení; a z neho ako pri každej ďalšej zmluve vyplýva povinnosť adekvátnej odpovede zo strany človeka. Sloveso preložené ako „umiestniť“ (nûāh) nevyjadruje iba fyzické umiestnenie, ale zahŕňa aj aspekt „odpočívania“ (napríklad v Ex 20, 11; 23, 12; Iz 14, 7; 57, 2; Jób 3, 13; Est 9, 22; Neh 9, 28). Opis záhrady Edenu tak preniká atmosféra pokoja.

Úlohu človeka tiež charakterizujú dva slovesné korene, ktorých predmetom je v pôvodnom texte zámeno ženského rodu,⁸ vzťahujúce sa teda na „zem“ (Gn 2, 15; porov. tiež Gn 3, 23). Prvý slovesný koreň (ābad) vyjadruje úlohu pracovať⁹ (zmienená bola už aj v Gn 2, 5) a zahŕňa aj aspekt námahy a v istom zmysle dokonca aj otrocké postavenie; druhý koreň (šāmar) patrí do terminológie „opaterý“ a zdôrazňuje na jednej strane povinnosť prejať rešpekt voči prijatému daru a na druhej strane úlohu chrániť ho pred možným poškodením. V tejto fáze biblického rozprávania nie je zatiaľ prítomný žiaden aspekt trestu, ani nič pre človeka ponižujúce; naopak, avizuje sa tu

8 V slovenskom preklade je zámeno mužského rodu vzťahujúce sa na „raj“.

9 Slovenský preklad je špecifickejší, vzhľadom na kontext uvádza „obrábať“.

privilégium udelené stvoreniu byť zodpovedným za rozkvet života. Oba tieto slovesné korene sú aj inde často používané v náboženskom kontexte a vyjadrujú jednak uctievanie Boha (porov. Ex 3, 12; 4, 23; 7, 16; Dt 6, 13; 10, 12) a jednak zachovávanie príkazov (porov. Gn 17, 9 – 10; 18, 19; 26, 5; Ex 12, 17; Dt 4, 2; 10, 13); sú to povinnosti, ktoré v dejinách zmluvy upriamujú na Pána a na jeho zákon; ich predobrazom je v istom zmysle usilovné uskutočňovanie starostlivosti o zem. Tak ako v niektorých evanjeliových podobenstvách (porov. Mt 20, 1 – 7; 21, 28) pracovať vo vinici sa stáva symbolom poslušnosti Božiemu príkazu a pracovitosť sa prirovnáva „božskej službe“ vo veľkom chráme celého sveta.

73. Nový prvok v rozprávaní naznačuje Boží výrok, vyjadrený prekvapivou vetou: „Nie je dobre (lō' tōb) byť človeku samému“ (Gn 2, 18). V porovnaní s paralelným textom v Gn 1, kde opakovane zaznievala veta: „A Boh videl, že je to dobré“ (Gn 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31), v Gn 2 sa nachádza odlišný spôsob vyjadrenia, ktorý vychádza z toho, čo je zatiaľ nedokončené a nepostačujúce, aby sa vyjadrilo, že stvorenie dosahuje postupne svoje plné uskutočnenie. Ako nedokoncalá sa javí skutočnosť, že 'ādām je „sám“. Keď sa hebrejská príslovka (l'badđō), preložená prídavným menom „sám“, používa vo vzťahu k Bohu, vyjadruje, že je jediný Záchranca (porov. Ex 22, 20; 1 Sam 7, 3 – 4; Iz 2, 11. 17; Ž 72, 18; Jób 9, 8), no keď sa aplikuje na človeka, vyjadruje jeho osamelosť a neschopnosť (porov. Gn 32, 25; 42, 38; 2 Sam 17, 2). Z tohto dôvodu prichádza Stvoriteľ na pomoc človeku a poskytuje mu „pomoc“ (ēzer), ešte lepšie „pomocníka“ (porov. 2 Kr 14, 26; Iz 31, 3; Ž 30, 11; Jób 29, 12; Sir 36, 26), čo ho nielen oslobodzuje od trúfalej myšlienky, že by bol jediným bytím, žijúcim na zemi, ale predovšetkým ide o pomocníka, ktorý spolupracuje s ním na uskutočňovaní Bohom zvereného poslania. Upresňuje sa, že zámerom Stvoriteľa je pomoc, ktorá je doslova „ako pred

ním“ (k^enegdô). Tento hebrejský výraz – vyskytuje sa iba v Gn 2, 18. 20 – sa prekladá a interpretuje rôznymi spôsobmi; keďže sa táto pomoc nezrealizovala vhodne stvorením zvierat (porov. Gn 2, 20), nepriamo sa potom aplikuje na vzťah medzi mužom a ženou (porov. Gn 2, 23), aby sa vyjadrila ich rovnosť a vzájomný vzťah. V kontexte, ktorý rozoberáme, teda ohľadom Božej aktivity týkajúcej sa utvorenia zvierat, je, zdá sa, možné nateraz zjednodušene poznamenať, že Stvoriteľ chcel iba pomôcť človeku, keď mu poskytol viditeľnú a konkrétnu pomoc, ktorá mu aspoň nejakým spôsobom umožňovala vyjsť z jeho „samoty“.

74. Boh sa teda vrátil k svojej práci hrnčiara a skrze svoju stvoriteľskú moc dáva život rôznym druhom zvierat a vtákov; potom človeku predstavil výsledok svojej aktivity (porov. Gn 2, 19). Hneď ďalej nasleduje ďalšia dôležitá zmena v rozprávaní v porovnaní s Gn 1: v prvom rozprávaní Stvoriteľ sám pomenoval (porov. Gn 1, 5. 8. 10) a ohodnotil svoje dielo (porov. Gn 1, 31), v Gn 2 je však povolaný človek, aby dal meno jednotlivým živým tvorom (porov. Gn 2, 19 – 20a) a aby posúdil ich vhodnosť pre svoj život (porov. Gn 2, 20b). Dať osobitné meno každému druhu zvierat na prvom mieste znamená múdre rozlišovanie, vďaka ktorému sa stávajú zrejmyými podobnosťami a rozdielmi medzi jednotlivými tvormi, vytvára sa hierarchia jednotlivých druhov a čeladi, pre každého tvora sa dá stanoviť miesto v rebríčku jeho užitočnosti (porov. Múd 7, 15 – 21); Šalamún bol vskutku chválený pre svoju schopnosť „hovoriť o stromoch, od libanonského cédru až po yzop, ktorý vyrastá z múru“, ale tiež „o zvieratách, o vtákoch, o plazoch a o rybách“ (1 Kr 5, 13; porov. tiež Múd 7, 20). Na druhom mieste pre ľudí staroveku dať meno znamenalo istú formu moci; v našom rozprávaní to teda vysvetľuje, čo vyjadruje v Gn 1, 26. 28 použitá terminológia „vládnutia“, no s upresnením, že táto moc sa uskutočňuje cez poznanie a slovo.

Táto časť rozprávania končí tvrdením, že človek „nenašiel pre seba pomoc, ktorá by mu bola podobná“ (Gn 2, 20); a týmto sa otvára cesta novému a definitívnemu stvoriteľskému úkonu, teda utvoreniu človeka ako muža a ženy (porov. Gn 2, 21 – 25). Uskutočnenie tohto diela – to bude predmetom tretej kapitoly – v žiadnom prípade neumenšuje bohatstvo toho, čo Pán utvoril predtým, ako na to teraz poukážeme.

Anjeli

75. Zameranie na zem a na človeka je asi vysvetlením skutočnosti, že v rozprávaniach o pôvode (porov. Gn 1 – 2) nenachádzame žiaden odkaz na stvorenie „nebeských“ bytí, ktoré sú blízko Božiemu trónu (porov. Iz 6, 2 – 3; Mt 18, 10; Lk 15, 10), spievajú pieseň chvály Stvoriteľovi (porov. Ž 148, 2; Dan 3, 58; Zjv 5, 11 – 13) a verne uskutočňujú jeho príkazy (porov. Ž 103, 20 – 21). V biblických dejinách sú však často spomínaní ako poslovia (to je zmysel mena „anjeli“) a strojcovia záchrany (porov. Gn 16, 7; 22, 11. 15; 28, 12; 31, 11; Ex 3, 2; 14, 19; 23, 20. 23; Mt 1, 20; 28, 2; Lk 1, 26; 2, 9. 13 – 14; Sk 12, 7; Gal 3, 19; Hebr 1, 14; Zjv 5, 2); v niektorých prípadoch dostávajú osobitné označenia (cherubíni, serafíni, kniežatstvá, mocnosti) a bývajú aj označovaní vlastným menom (Gabriel, Michael, Rafael). Človek bude mať neustále skúsenosť ich blahodarnej prítomnosti, cez ktorú nebeský Otec zasahuje v prospech svojich detí (porov. Ž 91, 11 – 12).

1. JEDLO PRE ČLOVEKA

76. Každé žijúce stvorenie má potrebu živiť sa, aby tak umožnilo svoj rozvoj a čím dlhšie sa udržalo pri živote. To platí aj pre človeka, ktorý vždy zápasil so základnou potrebou jedla (porov. Ž 104, 27; Sir 39, 31). V našich

dňoch otázka jedla v mnohých chudobných národoch nadobúda dramatický rozmer jednak kvôli hrozným prírodným nešťastiam, ale predovšetkým kvôli násiliu a rozdielnostiam, ktoré spôsobujú mocní. No aj pre bohatých ľudí sa jedenie stáva veľmi dôležitým, avšak v podobe gastronomických inovácií, spojených s hľadaním ideálneho stravovania, ktoré sa považuje za dôležitý index kvality života.

Impulz živiť sa je vtlačený do tela a prejavuje sa pocitom hladu a smädu, poukazujúc na mocný pud sebazáchovy, ktorým je obdarený každý živý tvor. V tomto sa ukazuje zásadný rozdiel medzi stvoreniami a Stvoriteľom, jediným Bytím, ktorému je vlastný plný a trvalý život, a nemá preto potrebu obživy (porov. Ž 50, 9 – 13); pohanskí bohovia, ktorí sú predstavovaní ako túžiaci po honosných hostinách (porov. Dt 14, 1 – 22), reprezentujú nenáležitý obraz božstva (porov. Ž 106, 20).

Obživa človeka

77. Človek sa pre svoju základnú situáciu každodennej potreby, vyžadujúcej pokrm a nápoj, podobá zvieratám. No viaceré skutočnosti osobitným spôsobom charakterizujú jeho vzťah k jedlu. Predovšetkým si treba všimnúť, že kým zvieratám bola daná ako pokrm „všetka zelená tráva“ (Gn 1, 30), človeku Stvoriteľ povedal: „Hľa, dávam vám všetky rastliny s plodom semena [...] a všetky plody, majúce plody, v ktorých je ich semeno“ (Gn 1, 29), čím sa nepriamo naznačuje, že ľudia sú povolani siať a žať, a teda živiť sa nielen z toho, čo sa spontánne urodí na Pánom požehnanej zemi, ale aj z plodov vlastnej práce.

Ľudia ďalej „nehlcú“ jedlo s jediným cieľom utíšiť chuť k jedlu; sú totiž schopní aj vychutnávať pokrmy, a tak si ich s múdrosťou vyberajú, pripravujú a vychutnávajú.

Každý prejav nenásytnej hltavosti alebo bulímie majú za následok zničenie organizmu; neprimerané vyhľadávanie potešenia z jedla zároveň predstavuje neresť s ničivým účinkom na jednotlivca i spoločenstvo (porov. *Sir* 37, 32 – 34).

Ďalším dôležitým rozdielom je totiž skutočnosť, že obživa je pre človeka nielen prirodzenou potrebou, ale predstavuje aj kultúrny rozmer, pretože otvára vzťahy medzi ľuďmi a vedie k spájaniu a spoločenstvu. Malé dieťa dostáva od rodičov jedlo „pripravené“ práve pre neho a spojené so slovom, ktoré ho pozýva ochutnať ho; každé sústo je darom a toto podporuje princíp vzájomnej dôvery, ktorá sa zakladá na skúsenosti opakovaného prejavu vopred preukázanej lásky. Anorexia ako vážna porucha stravovania v skutočnosti znamená nielen odmietnutie jedla, ale rovnako aj nechuť pri prijímaní života. Vyjadrené všeobecnejšie, stôl človeka je obohatený rôznymi plodmi, je ovocím obchodných výmen a jeho kvalitu definuje múdra tvorivosť tých, ktorí dokázali pozdvihnúť nutričné hodnoty i chute pokrmov, ponúknuť ich a takto spríjemniť chvíle jedenia. Skutočnosť spoločného stolovania, pri ktorom dochádza v pokoji k vzájomnému deleniu o to, čo umožňuje žiť, je výrečným znakom bratského spoločenstva (porov. *1 Kor* 10, 17). Odsúdeniahodné je to, že sú ľudia, ktorí sú ponechaní zomrieť od hladu pre sebecký nezáujem iných, počas plytvania jedlom a pri márnej gastronomickej vyumelkovanosti; je morálne odsúdeniahodný ten, kto hoduje, kým chudák márne čaká pri dverách (porov. *Lk* 16, 19 – 21; *Sir* 34, 25 – 27). Chvályhodná je totiž iba taká hostina, ktorá je spojená s pohostinnosťou, s družnosťou, so zúčastnenou láskou.

Je tu ešte jeden aspekt, ktorý charakterizuje jedlo v živote ľudí: keďže ľudia majú schopnosť preniesť sa do symbolickej roviny, môžu prisúdiť jedlu vyšší zmysel

duchovnej hodnoty. Rozlomený chlieb sa takto stáva znamením vzájomného spoločenstva, baránok obetovaný na oltári sa chápe ako obeta seba samých Bohu, odriekanie v pôste vyjadruje hlad srdca a najväčšie túžby duše sa prirovnávajú vyberaným jedlám a výnimočným nápojom (porov. *Iz* 55, 2; *Ž* 119, 103; *Prís* 9, 3 – 6). Pretože človek nežije iba z chleba.

Tieto zhrnujúce poznámky pripravujú na prijatie komplexného posolstva, ktoré nám sprostredkúva Sväté písmo ohľadom výživy v živote človeka.

Jedlo ako Boží dar

78. Na začiatku Biblie, kde sú zaznamenané prvotné udalosti, sa jedlo predstavuje ako neustále rozdávanie zo strany Stvoriteľa svojim stvoreniam (porov. *Gn* 1, 29 – 30; *Ž* 104, 14); rastlinný pokrm, ktorý živí žijúcich, evokuje dimenziu pokoja medzi nimi (porov. *Iz* 11, 7; 35, 9; 65, 25). Pánovo prvotné požehnanie sa teda konkretizuje ako otcovský úkon, ktorý zabezpečuje obživu pre život (porov. *Gn* 1, 29; *Lv* 26, 3 – 5; *Dt* 28, 2 – 5. 8. 11 – 12; *Mt* 6, 26 – 32), a tak pre človeka, ktorý je schopný pochopiť tento všeobecný a trvalý *dar*, sa tento dar stáva vrcholným dôvodom jeho vďakyvzdania (porov. *Ž* 136, 25 – 26).

Príbeh, ktorý v samotnej *Tóre* nasleduje, sa však na prvý pohľad javí ako protiklad k tvrdeniu o Božej ušľachtilej veľkodušnosti, keďže človek v skutočnosti často zakusoval hladomor a biedu. Tri nasledujúce rozprávania poskytujú čitateľovi hlbšie pochopenie toho, ako je jedlo Pánom „regulované“ (nielen „darované“)¹⁰ pre dobro svojich detí.

10 V pôvodnom talianskom texte sa nachádza slovná hračka „regolato“ – „regalato“.

79. Prvým je rozprávanie, ktoré nasleduje po prvotnom hriechu. Prarodičia prestúpili Boží príkaz, ktorý sa týkal ovocia zo zakázaného stromu (porov. *Gn* 3, 6), a jedným z dôsledkov bolo prekliatie pôdy, ktoré sa prejaví bolesťou a námahou pri zabezpečovaní chleba na jedenie (porov. *Gn* 3, 17 – 19). Podobne aj keď Kain zabil svojho brata, prichádza kliatba, pre ktorú zem „neprinesie nijakú úrodu“ (*Gn* 4, 12). Tieto počiatočné príbehy sa predkladajú ako predobraz, ktorý sa stáva interpretáciou dejinných udalostí, v ktorých sa bude môcť alebo bude musieť uznať, že neúrodnosť polí je znamením Božej kliatby, spôsobenej hriechom (porov. *Lv* 26, 16. 20. 26; *Dt* 28, 16 – 18. 22 – 24. 30; 29, 21 – 22). A osobitne reč prorokov prepojuje fenomén hladomoru s Božím zákrokom proti vinníkom (porov. *1 Kr* 17, 1; *Iz* 5, 5 – 6; *Jer* 3, 24; *Ez* 4, 16 – 17; *Oz* 2, 11. 14; 8, 7; *Joel* 1, 7. 10 – 12. 15 – 20; *Am* 4, 6; 7, 4; *Ag* 1, 6; 2, 17). Boh však nikdy neprestáva byť láskavý; keď niečo odníma, tak iba na čas a s cieľom priviesť k obráteniu srdca (porov. *Oz* 2, 8 – 9) a napokon k ešte hojnejšiemu obdarovaniu dobrom (porov. *Dt* 30, 8 – 9; *Mal* 3, 10), v ktorom sa dokonale prejavuje Otcova dobrota, plná milosrdenstva.

80. Druhým naratívnym cyklom *Tóry* je rozprávanie, ktoré zachytáva udalosti dejín patriarchov. Tí, čo boli od Abraháma až po Jakubovu rodinu predurčení pre požehnanie (porov. *Gn* 12, 2 – 3), opakovane zažívali sucho a hlad (porov. *Gn* 12, 10; 26, 1; 41, 30 – 31. 36), avšak bez toho, že by sa to pripísalo nejakému ich previneniu (alebo zvyklostiam miestnych obyvateľov). Čitateľovi sa tu teda núka odlišný interpretačný kľúč, ktorý pomáha chápať nedostatok zdrojov nie ako trest, ale skôr ako príležitosť prejsť múdrosť a láskavosť zo strany jedných voči druhým. Patriarchovia z dôvodu sucha v kanaánskej

krajine boli nútení odísť do Egypta (porov. *Gn* 12, 10; 42, 1 – 2; 47, 4); obyvatelia tejto cudzej krajiny – ako to hovorí *Gn* 12, 3 – budú požehnaní alebo prekliati v závislosti od toho, či príjmu alebo poškodia cudzincov (porov. *Gn* 12, 17). Abrahám sám je prototypom takejto záchranej „ekonómie“: sýtil pocestných a jeho stan sa pre jeho pohostinnosť stal miestom neočakávanej hojnosti (porov. *Gn* 18, 1 – 16). A osobitne sa ukazuje na príklade Jozefovho príbehu, ako sa ťažká situácia môže zmeniť na priaznivú príležitosť pre dobro: múdry človek vie zvlášť využiť roky hojnosti a pripraviť sa na časy biedy (porov. *Gn* 41, 28 – 31. 36; *Sir* 18, 25); vďaka svojej múdrej predvídavosti, úsporám v spotrebe a uskladneniu úrody v sýpkach sa stal „prozreteľným“ protagonistom rodinných i celonárodných dejín. Okrem toho ten, kto má hojne, je vo svedomí vyzvaný, aby otvoril svoje zásoby (porov. *Gn* 41, 56) v prospech hladujúcich. A tak sa núdza nestáva prekliatím, ale podporuje eticky hodnotné vzťahy a smeruje k rozkvetu dobra cez spravodlivé konanie milosrdných. Táto osobitná zodpovednosť sýtiť hladujúcich sa čitateľovi Biblie predkladá ako trvalý program života (porov. *Iz* 58, 7; 2 *Krn* 28, 15; *Prís* 25, 21; *Sir* 4, 1 – 6; *Tob* 1, 17; *Mt* 25, 35 – 36; *Rim* 12, 20).

81. Tretí dôležitý naratívny celok v Pentateuchu sa týka štyridsiatich rokov, počas ktorých Izrael putoval púšťou a prešiel skúsenosťou hladu (porov. *Ex* 16, 3; *Dt* 8, 3) a znášal nedostatok vyberaných plodov obrábanej zeme (porov. *Nm* 11, 5; 20, 5). Posolstvo týkajúce sa jedla ako Božieho daru tu nadobúda tri rôzne významy, všetky dôležité pre svoju symbolickú hodnotu, ktorú Písmo pripisuje obdobiu putovania púšťou. (i) Na prvom mieste sa zdôrazňuje, že ocitnúť sa v suchej stepi je dôsledkom *hriechu*, ktorý spočíval v odmietnutí dobrej zeme,

ponúknuť Bohom (porov. *Dt* 1, 35), vo vzbure proti charizmatickému vodcovi Mojžišovi a v modloslužbe. Teda vždy, keď človek zakusuje „spúšť“, je podnecovaný, aby nastúpil na cestu obrátenia, aby mu Pán odpustil a dal mu vstúpiť do krajiny, oplývajúcej mliekom a medom (porov. *Ex* 3, 8. 17; 13, 5; 33, 3; *Dt* 8, 7 – 10; 32, 13 – 14). (ii) Predsa však Izrael aj v tejto dlhotrvajúcej situácii nedostatku zakusoval i napriek svojim opakovaným vzburám neustálu *prozreteľnosť* zo strany Pána (porov. *Dt* 29, 4 – 5; *Neh* 9, 20 – 21), napríklad pri zázraku vody, čo vytryskla zo skaly (porov. *Ex* 17, 5 – 6; *Nm* 20, 11; *Dt* 8, 15) a osobitne pri dare manny (porov. *Ex* 16, 4. 16 – 21; *Dt* 8, 3. 16), každodenného pokrmu (porov. *Ex* 16, 35), poskytovaného bez toho, aby ľud musel čosi robiť, iba zbieral a pripravoval (porov. *Ex* 16, 4; *Nm* 11, 8) jedlo, ktoré pochádzalo z neba (porov. *Ex* 16, 4. 16 – 21; *Ž* 78, 23 – 25; 105, 40; *Múd* 16, 20). Túto udalosť biblický rozprávač zaznamenal, aby podnietil dôverovať v Boha, osobitne v ťažkých chvíľach nedostatku; Otec života bude vždy sýtiť zástupy hladujúcich (porov. *Ž* 33, 19; 107, 4 – 9; *Iz* 49, 10) a takto v priebehu vekov obnovovať svoju blahodarnú, láskyplnú pomoc (porov. *Ž* 146, 7). (iii) *Kniha Deuteronómium* pri uvažovaní nad putovaním púšťou ponúka ďalší moment na zamyslenie, opäť s úmyslom napomôcť chápanie tajomstva Pánovej lásky pri poskytovaní svojho daru života. Mojžiš hovorí, že putovanie púšťou bolo časom „skúšky“ (*Dt* 8, 2); nebol to teda iba trest, ani iba miesto, na ktorom sa uskutočnil zázrak nečakanej nebeskej pomoci, ale je to tiež obdobie výuky, kedy je človek povzbudený, aby „sa rozpamätával“ (*Dt* 8, 2), „uvažoval“ (*Dt* 8, 3. 5; 29, 5) a rozhodol práve na základe skúsenosti „hladu“ (*Dt* 8, 3). Totiž to, čo sa javí ako negatívne a nezmyselné, sa stáva príležitosťou objaviť čosi nové o živote a o Bohu: napríklad „človek nežije len z chleba, ale že človek môže byť živý

zo všetkého, čo vychádza z Božích úst“ (Dt 8, 3; Mt 4, 4). Hladovanie, ktoré sa telu javí ako čosi zlé, stáva sa obdívuhodnou príležitosťou pre „srdce“ (Dt 8, 2. 5), ktoré sa môže priblížiť k pravému zmyslu života, ktorý nemá byť zredukovaný iba na jeho biologické fungovanie, podporované pozemskou výživou; pretože pravým životom človeka je v skutočnosti Boh sám (porov. Dt 30, 20) a to, čo naozaj živí, je jeho Slovo (porov. Múd 16, 26).

82. V tomto zmysle sa dá lepšie chápať, prečo rituály uzatvorenia zmluvy s Pánom nachádzajú v *posvätnom jedle* jeden z najdôležitejších prejavov: cez posvätené jedlo, prinesené do Božej prítomnosti (porov. Ex 24, 9 – 11), sa naznačuje, že ľudia môžu prežiť skúsenosť spojenia s najvyšším. V pamäti na podstatnú udalosť uzatvorenia zmluvy na Sinaji sa zachovali rôzne úkony symbolickej povahy, spojené s jedením, ktoré sú pevnou súčasťou každodenného života veriaceho Izraelitu. Ak život znamená živiť sa Bohom a jeho slovom, potom sa paradoxne veriaci môže aj postiť: nemá to byť len úkon pokánia, ale aj miesto modlitby a stotožnenia s *Tórou*, teda má to byť moment, kedy sa vyjadruje, že Pán je nevyčerpatelným prameňom života. A práve z hĺbky tohto presvedčenia bude veriaci pripravený pravidelne sa zrieknuť chleba a ďalších produktov zeme, ktorú obrába, jednak aby ich zasvätil Bohu ako výraz dôvery voči darcovi každého dobra (porov. Ex 22, 28 – 29; 23, 19; 34, 26; Lv 27, 30) a jednak ako prejav dobroty voči núdznym, levítovi, vdove, sirote, cudzincovi (porov. Dt 14, 22 – 27; 16, 11; 18, 4; 26, 11).

83. Dokonca aj *reštriktívne nariadenia*, napríklad nejest kozľa uvarené v mlieku jeho matky (porov. Ex 23, 19; 34, 26; Dt 14, 21) a všetky zákazy v stravovaní, týkajúce sa

nečistých jedál (porov. *Gn* 9, 4; *Ex* 22, 30; *Lv* 10, 8 – 11; 11, 1 – 47; 20, 25 – 26; *Dt* 12, 16; 14, 3 – 21), sú ponímané ako symbolický úkon, ktorý vyjadruje „svätosť“ ľudu (porov. *Lv* 11, 44 – 45; *Dt* 14, 2. 21); nie je to preto, že by to, čo Boh stvoril, bolo zavrhnutiehodné (porov. *1 Tim* 4, 4), ale pretože iba v poslušnosti Božím nariadeniam (dôvody sú rôzne) spočíva prameň života. V tejto súvislosti si pripomeňme príbeh Daniela a jeho troch priateľov, ktorí sa zriekli pokrmov a nápojov z kráľovského stola Nabuchodonozora a požívali iba zeleninu a vodu, no tým nielenže nadobudli „tváre krajšie a tučnejšie“ ako ostatní chlapci, ale tiež získali dar múdrosti, ktorá prevyšovala múdrosť všetkých čarodejov a veštcov v kráľovstve Chaldejcov (porov. *Dan* 1, 8 – 21). Bolo to totiž vďaka prijatiu hranice, ktorou človek symbolicky uznáva Boha ako Boha, a potom od neho všetko dostáva v neslýchanej hojnosti.

Nariadenia, týkajúce sa jedla, značne prispeli k posilneniu identity židovského ľudu v obdobiach, kedy hrozilo, že sa asimiluje v prevládajúcej kultúre. Sväté písmo dosvedčuje zachovávanie rituálnych nariadení tohto druhu zvlášť v neskoršom období, kedy Izrael stratil svoju plnú politickú nezávislosť alebo sa nachádzal v exile (okrem už citovaného *Dan* 1, 8 – 21 porov. *Tob* 1, 10 – 11; *Jdt* 10, 5; 12, 1 – 9. 19; *Est* 14, 17 – 18). V knihách Machabiejcov odmietnutie jesť bravčové mäso viedlo k mučenictvu (porov. *2 Mach* 6, 8 – 9. 18 – 31; 7, 1 – 42).

Zvoliť si správny pokrm

84. Keď sa izraelskí učenci zamýšľali a hodnotili, čo človek dostal k životu „pod nebom“ (*Kaz* 1, 13; 2, 3), spomedia Božích darov nemohli vynechať podstatný dar obživy (porov. *Sir* 29, 28; 30, 27; 39, 31). Kazateľ píše: „Poznal som, že pre nich niet lepšieho, ako radovať sa a dopriať

si blaženosti vo svojom živote. Aj to, že všetci ľudia môžu jesť a piť a dopriať si blaženosti za všetku svoju námahu, je dar od Boha“ (*Kaz* 3, 12 – 13; porov. tiež *Kaz* 2, 24; 5, 17 – 18; 8, 15; 9, 7). Niekomu sa táto perspektíva môže javiť ako príliš kusá, nakoľko okrem jedenia a pitia je tu pre možnú radosť aj iný priestor a odlišná skúsenosť; tento postreh Kazateľa však možno chápať aj v základnom a symbolickom zmysle, aký má jedlo v živote ľudí, teda ako príjemné požívanie plodov vlastnej práce a zároveň ako prijatie toho, čo Boh pripravil pre svoje stvorenie.

85. Centrálné miesto obživy v antropológii však nemá viesť k jej nepatričnému zdôrazňovaniu. Aj z tohto dôvodu učitelia vo svojich usmerneniach poukazovali na zdravý princíp *zdržanlivosti* pri jedení (porov. *Prís* 23, 1 – 3. 20 – 21; 30, 8 – 9; *Kaz* 10, 16 – 17; *Sir* 31, 16 – 21; 37, 30 – 34), verní výrok: „Našiel si med? Jedz, koľko je ti dosť, aby si sa ho nenajedol nadmieru a nemusel ho vydávať“ (*Prís* 25, 16). No predovšetkým pitie vína (alebo iných alkoholických nápojov) – hoci ono je vyjadrením a prostriedkom slávnostnej radosti (porov. *Sdc* 9, 13; *Iz* 24, 9; *Ž* 104, 15; *Kaz* 10, 19; *Sir* 31, 32 – 35; 40, 20) – má byť pod kontrolou a obmedzované (porov. *Prís* 20, 1; 31, 4 – 5; *Sir* 31, 30. 32 – 40; *Tob* 4, 15), aby sa nezvrhlo do opilstva, opojenia a hašterivosti:

„Kto bedáka? Kto (vraví): „Jaj!“?
Ktože sa vadí? Kto sa sťažuje?
Kto bez príčiny rany (trži)?
Ktože má oči zmútené?
Tí, čo sa (dlho) bavia pri víne,
čo chodia vychutnávať víno miešané.
Nepozerať ty na víno, jak skvie sa nachovo,
ako sa blýska v pohári!

Kľže sa (dolu hrdlom) lahodne,
lež naposledok štipne ako had
a kúsne ako zmija.
Oči ti budú vidieť veci čudesné
a tvoje srdce bude myslieť na pochatosti“
(Prís 23, 29 – 33).

Autor *Knihy prísloví*, rozvíjajúc svoje hodnotenie so zámerom poukázať na „dobrý (tôb) chodník“ (Prís 2, 9), relativizuje potešenie z jedla a dáva prednosť pred ním hodnotám pokoja a zmieru, bez ktorých by sa samo hodovanie stalo nepríjemným: „Lepšia (tôb) je zelenina za pokrm a láska popritom, ako vykrmiený vól a pritom nenávisť“ (Prís 15, 17), „lepší (tôb) je (krajec) chleba suchého a pokoj pri tom, ako dom mäsom obetným nabitý a pri tom svár“ (Prís 17, 1).

Ba ešte viac, učenec vie, že vynikajúce jedlo na svojom stole môže skutočne vychutnať, iba ak je ovocím spravodlivosti a šľachetnosti (porov. Jób 31, 17; Prís 23, 6 – 8; Sir 4, 1 – 6; Múd 2, 1. 6 – 11) a nebolo získané na úkor chudobných bratov (porov. Prís 13, 23; 22, 9; Sir 34, 25).

86. Ďalším krokom, v ktorom sa múdrosť Izraela približuje k svojmu vrcholu, je ten, ktorý učí, že pokrm, ktorý dáva život, podporuje rast a obšťastňuje, nie je natoľko pozemský pokrm, akokoľvek hojný, ochutený a výživný, ale *múdrosť* (porov. Sir 15, 3). Ako čítame v Prís 24, 13 – 14, med je iba symbolickým vyjadrením pravého vynikajúceho daru, ktorým bol človek obdarovaný: „Jedz, syn môj, med, lebo je dobrý (tôb), a medu samotok je sladký tvojmu podnebiu. Tak, vedz, (je) múdrosť tvojej duši.“ Vskutku „nie rozmanité plody živia človeka“, ale Božie Slovo, vložené do úst ako duchovný pokrm, aby oživovalo, posilňovalo a potešovalo veriacich (porov. Múd 16,

26; Ez 3, 3). Zosobnená múdrosť pozdvihuje teda svoj hlas a pozýva na hostinu, ktorú pripravila:

„Podťe (a) jedzte z môjho pokrmu
a pite z vína, čo som namiešala!
Opusťte pochabosť a budete žiť,
budete kráčať cestou rozvážnosti“ (Prís 9, 5 – 6).

„Pristúpte ku mne všetci, ktorí po mne túžite,
a nasýtíte sa z mojich plodov!
Lebo môj duch je sladší ako med
a mať mňa je (sladšie) ako plást medu.
Ktorí ma požívajú, budú väčšmi lačniť,
a ktorí ma pijú, budú väčšmi smädiť“
(Sir 24, 26 – 27. 29).

Ak materiálny pokrm utišuje hlad, pokrm múdrosti vzbudzuje túžbu (porov. Sir 24, 29; Múd 6, 17) a dychtivosť po pravde, ktorá nachádza radosť v neustálom procese jej hlbšieho pochopenia. Ak jedlo predlžuje život, múdrosť, keď sa šíri, udeľuje nesmrteľnosť (porov. Múd 8, 13. 17).

Túžba po živote: od pozemského jedla po duchovný pokrm

87. Veriaci modlitbou chváli Pána za dobrá, ktoré sýtia jeho život; zároveň si vyprosuje od Boha duchovný dar, ktorý nasycuje naplno jeho túžbu po živote.

Chvála s vďačnosťou

Prvým základným rozmerom modlitby v *Žaltári* je radostná pripomienka Boha ako Stvoriteľa a Prozreteľnosť, ktorý rozdeľuje pokrm neustále a univerzálnym spôsobom

všetkým živým tvorom (porov. *Sk* 14, 17). V *Ž* 104 chvála Pána vychádza z rozjímania nad dielom Boha, ktorý pokračujúc v zázraku počiatku dáva neustále rásť rastlinám, aby sýtili zvieratá, no predovšetkým človeka:

„Zo svojich komnát zvlažuješ vrchy,
plodmi svojich diel sýtiš zem.
Tráve dávaš rásť pre ťažný dobytok
a byli, aby slúžila človeku.
Zo zeme vyvádzaš chlieb
i víno, čo obveseľuje srdce človeka;
olejom rozjasňuješ jeho tvár
a chlieb dáva silu srdcu človeka“ (*Ž* 104, 13 – 15).

Tak ako v *Gn* 2 je Stvoriteľ oslavovaný za jeho konanie v oblasti starostlivosti o zem (porov. *Ž* 65, 10 – 11). Modliaci preto neprestajne prednášajú svoje dobrorečenie (porov. *Ž* 104, 1. 35) Tomu, ktorý „potravu dáva ťažnému dobytku i mladým havranom, čo k nemu krákajú“ (*Ž* 147, 9) a „sýti“ svoje deti „najlepšou pšenitou“ (*Ž* 147, 14), lebo „on dáva pokrm každému stvoreniu“ (*Ž* 136, 25), prichádza na pomoc hladujúcim (porov. *Ž* 107, 5 – 6. 9; 146, 7; porov. *1 Sam* 2, 5) a zabezpečuje, že nechýba jedlo chudobným (porov. *Ž* 132, 15). Ježiš, ktorý dobrorečil za chlieb (porov. *Mk* 6, 41; *Lk* 24, 30), sa stáva vzorom takéhto úctivého prijatia Otcovho daru.

Prosba o duchovný pokrm

88. Prosba o chlieb nie je v *Žaltári* príliš prítomná; táto požiadavka sa objavuje takpovediac nepriamym spôsobom (porov. *Ž* 144, 13) a je akoby zahrnutá v pochvalnom uznaní Bohu, ktorý naplňuje očakávania:

„Všetko to čaká na teba,
že im dáš pokrm v pravý čas.
Ty im ho dávaš a ony ho zbierajú;
otváraš svoju ruku, sýtia sa dobrotami“
(Ž 104, 27 – 28; porov. tiež Ž 33, 18 – 19; 145, 16).

Pretože Pán je pastier, ktorý sa stará o svoje stádo, z vlastnej iniciatívy ho vedie na úrodné pasienky a k tichým vodám (porov. Ž 23, 2) a ako pán domu pripravuje stôl pre svojich hostí, maže voňavými olejmi ich hlavu a všetkým ponúka kalich, ktorý preteká (porov. Ž 23, 5).

Modlitba je predovšetkým túžbou. A túžbu človeka nenaplní jedlo, hoci je nevyhnutné pre obživu jeho smrteľného tela. Túžba po nasýtení a po plnom živote sa rozširuje a vychádzajúc z múdroslovných tradícií smeruje prosbu na duchovný dar, na Boha samotného, na jeho Slovo a na jeho prítomnosť. Kto trpí, kto prehĺta slzy namiesto chleba (porov. Ž 42, 4; 102, 10), obracia sa na Pána slovami: „Po Bohu žízni moja duša, po Bohu živom; keďže už prídem k nemu a uzriem Božiu tvár?“ (Ž 42, 3); „Bože, ty si môj Boh, už od úsvitu sa viniem k tebe. Za tebou prahne moja duša, za tebou túži moje telo“ (Ž 63, 2). Skutočnú radosť prináša plnosť milosti a nie množstvo obilia a vína (porov. Ž 4, 8; 63, 4. 6; 65, 5). Prosba o nebeské požehnanie nevylučuje každodennú posilu jedla, no otvára sa aj očakávaniu pokrmu duchovnej povahy: „Hneď zrána nás naplň svojou milosťou (*hesed*) a budeme jasať a radovať sa po všetky dni života“ (Ž 90, 14). Keď Ježiš v modlitbe *Otče náš* učí prosiť o každodenný chlieb, otvára túžbu voči tomu, „čo je podstatné“, a tak sa vo verejnom uskutočňuje jeho postavenie dieťaťa, ktoré žije vo vzťahu s Otcom.

Proroci vyzývajú deliť sa a ohlasujú eschatologickú hostinu

89. Rozvinutá *prorocká literatúra* nadväzuje na usmerenia, ktoré poskytuje *Tóra*, a aktualizuje ich v konkrétnych dejinách Izraela (i sveta); preberá tiež podnety zo sekulárnych múdroslovných tradícií, nie však ako jednoduché rady, ale ako skutočnosti podrobené prísnemu Božiemu súdu.

Vo vzťahu k špecifickej téme obživy môžeme rozlišovať dva spôsoby literárneho vyjadrenia: na jednej strane je tu biblické *rozprávanie* (od *Knihy Jozue* po *Druhú knihu kráľov*), kde sa poukazuje na Pánove spásenosné skutky; na druhej strane sú tu *orákulá* prorokov (od Izaiáša po Malachiáša), v ktorých sa pranieruje hriech bohatého hodovania, na ktorom chýba spravodlivosť, no kde, osobitne v poslednej časti tejto literatúry, zaznieva aj radostné ohlásenie eschatologickej hostiny, prisľúbenej chudobným.

Prorocké rozprávanie

90. Ako na každom začiatku sú dejiny Izraela spočiatku zreteľne poznačené darom, spočívajúcim v tom, že Pán sveta (porov. *Ex* 19, 5) zveril svojmu ľudu „krajinu krásnu“ (*šôbāh*) (*Ex* 3, 8; *Nm* 14, 7; *Dt* 1, 25; 3, 25; 6, 18; *Joz* 23, 16), bohatú na zdroje každého druhu, pre ktorú sú typické osobitne vinice (porov. *Nm* 13, 23 – 24; *Joz* 24, 13), z ktorých pochádza „krv viniča... vína prevzácne“ (*Dt* 32, 14), výrečný symbol radosti. Keď Izraelčania vstúpili do kanaánskej krajiny, mohli jesť „z plodov krajiny nekvasený chlieb a pražené zrnó“, čím skončil strohý stravný režim reprezentovaný mannou (porov. *Joz* 5, 11 – 12). Podľa deuteronomistickej tradície Boží ľud sa dokonca mohol zmocniť bez námahy (porov. *Dt* 6, 11; *Joz* 24, 13)

a bez zásluh (porov. *Dt 9, 4 – 6*) nového Edenu, keďže Pán mu dal vstúpiť „do krajiny potokov, prameňov a jazier, ktoré vyvierajú na rovine aj po vrchoch (*Gn 2, 10 – 14*); do krajiny obilia, jačmeňa a viniča, figovníka a granátovej jablone, do krajiny olív a medu; do krajiny, kde budeš bez biedy jesť svoj chlieb a nebude ti v nej nič chýbať (*Gn 2, 9*), do krajiny, v ktorej kameňoch je železo a z ktorej vrchov sa dobýva meď (*Gn 2, 11b – 12*). Nuž keď sa naješ a nasýtiš, poďakuješ sa Pánovi za krásnu krajinu, ktorú ti dal“ (*Dt 8, 7 – 10*).

Žiaľ, ako to vyjadruje Mojžišova pieseň, ktorá prorocky naznačuje celé dejiny ľudu zmluvy, Izrael „stučnel, vykrmil, vypásol sa; zanechal Boha, svojho tvorcu“ (*Dt 32, 15*; porov. *Jer 2, 7; 5, 7*); hojnosť a sýtosť nevyvolali vďačnosť a vernosť Pánovi, ale viedli skôr k zabudnutiu a odboju, čo napokon viedlo aj k strate Božieho daru (porov. *Dt 32, 23 – 25*).

91. Predsa však uprostred tohto vo všeobecnosti nevydareného vývoja Boh zostáva prítomný a prejavuje svoju vernosť práve poskytovaním obživy diskrétnym, cieľovým, príkladným spôsobom. Paradigmaticky to znázorňuje Eliášov cyklus. Tento „muž Boží“ (*1 Kr 17, 18*), horlivý predstaviteľ výlučného pripútania k Pánovi, bol v čase sucha (spôsobeného hriechom modloslužby) zázračne sýtený najprv „krkavcami, ktoré mu prinášali chlieb a mäso ráno a chlieb a mäso večer“ (*1 Kr 17, 6*), neskôr „smidkou chleba“, ktorú mu pripravila vdova zo Sarepty (porov. *1 Kr 17, 7 – 16*), napokon „podpopolným pecníkom“, ktorý mu ponúkol anjel, keď bol na úteku v púšti (porov. *1 Kr 19, 5 – 8*). Tieto epizódy nie sú iba jednoduché povzbudivé anekdoty, keď sa chápu ako zjavenie Božieho daru, ktorý dáva život nielen prorokovi, ale aj každému, kto ho prijíma, lebo „kto prijme proroka ako proroka,

dostane odmenu proroka“ (Mt 10, 41). Malá hrst' múky od vdovy, ktorá sa zázračne rozmnožila, že mohla neobmedzene nasýtiť rodinu (porov. 1 Kr 17, 15; 2 Kr 4, 42 – 44), v skutočnosti symbolizuje spôsob, akým sa v dejinách prejavuje požehnanie, ktoré Stvoriteľ vylial na počiatku sveta a dal „semenu“ (rastlinnému i živočíšnemu) schopnosť rodiť zázračne množstvo „plodov“ (Jn 12, 24). Zázrak rozmnoženia sa však udeje, iba ak nechýba viera a prijatie pútnika, ktorý je symbolom samotného Boha (porov. Gn 18, 1 – 10; Mt 25, 35).

Slová prorokov

92. Ako vieme, proroci dávajú zaznieť Pánovmu hlasu, ktorý v prvom rade odsudzuje ťažký hriech; a pokiaľ ide o našu tému, ide predovšetkým o previnenia bohatých vodcov Izraela, ktorí si nevšímali svojich poddaných a žili bezstarostne, oddávajúc sa hodovaniu a pijatikám:

„Beda bezstarostným na Sione
a bezpečným na vrchu Samárie,
váženým prvého národa,
ku ktorým prichádza Izraelov dom [...].
Oddaľujete zlý deň,
ale trón násilia približujete.
Sedíte na pohovkách zo slonoviny,
vyvaľujete sa na lôžkach,
jete baránky zo stáda
a telce z prostriedku čriedy.
Vyspevujú si pri zvuku harfy,
vymýšľajú si hudobné nástroje ako Dávid.
Pijú víno z krčahov,
natierajú sa najlepším olejom,

ale pre podlomenie Jozefa sa netrápia“

(*Am* 6, 1. 3 – 6).

93. Tento Amosov živý opis, zaiste aj sarkastický, nachádza ozvenu aj u ďalších prorokov, ktorí zvlášť odsudzujú nadmerné užívanie vína (porov. *Iz* 5, 11 – 12. 22; 28, 1. 7 – 8; *Oz* 4, 11; 7, 5), ktoré sa takmer nevyhnutne spája s nezáujmom o konanie spravodlivosti (porov. *Iz* 5, 23; porov. *Prís* 31, 4 – 5) a znevažovaním charizmatických darov (porov. *Am* 2, 12; *Mich* 2, 11). Nejde iba o jednoduchú kritiku odsúdeniahodnej nemiernosti v jedle, ale ešte viac sa pranieňuje počinanie, ktoré škodí zbedačenému ľudu (porov. *Jer* 5, 28), veď takíto spupní ľudia sa v skutočnosti živia z mäsa svojich vlastných krajanov (porov. *Iz* 56, 11; *Ez* 22, 27; 34, 3. 10; *Zach* 11, 5; *Ž* 14, 4; *Prís* 28, 15):

„Čujte, pohlavári Jakuba
a kniežatá Izraelovho domu,
či nie vy máte poznať právo?
Nenávidíte dobro a milujete zlo,
sťahujete z nich kožu
a mäso z ich kostí.
Jedia mäso môjho ľudu;
sťahujú z nich kožu,
lámu im kosti
a kúsokujú ako do hrnca,
ako mäso do kotla“ (*Mich* 3, 1 – 3).

Keď po obvinení proroci pokračujú s hrozbou zničenia krajiny (porov. *Iz* 5, 5 – 6) skrze odobratie jej plodov (porov. *Iz* 5, 10; 24, 7 – 9; *Oz* 2, 11; *Am* 4, 6), ich cieľom je podnietiť k zmene života, ktorá sa má prejaviť nielen úctyhodnou striedmosťou, ale predovšetkým konaním konkrétnych skutkov spravodlivosti (porov. *Iz* 1, 17), čo

zahŕňa aj deliť sa s hladujúcimi chudobnými (porov. Iz 58, 6 – 7; Ez 18, 7. 16).

94. Ďalšia častá požiadavka prorokov vyzýva zanechať modloslužbu, ktorá je márna (porov. Jer 2, 8) a škodlivá, pretože modly „pohlcujú“ namiesto obdarovania (porov. Jer 3, 24), a nastúpiť na cestu k Pánovi, jedinému Darcovi bohatstva života. Podľa vzoru učencov a dajúc slovo Bohu to prorok vyjadruje takto:

„Oj, všetci smädní, poďte k vodám,
a ktorí nemáte peňazí,
poďte, kupujte a jedzte,
poďte, kupujte bez peňazí,
bezplatne víno a mlieko!
Čo vážite striebro za to, čo nie je chlieb,
a svoju robotu za to, čo nesýti?
Počúvajte ma a budete jesť dobroty,
v hojnosti sa bude kochať vaša duša.
Nakloňte si ucho a poďte ku mne,
poslúchajte, aby vaša duša žila“ (Iz 55, 1 – 3).

Veľké a konečné prisľúbenia, ktoré tvoria vrcholnú časť prorockej tradície, majú často podobu daru hojného, trvalého a slávnostného pokrmu (porov. Iz 1, 19; 7, 22; 30, 23 – 25; 65, 13; Joel 2, 23 – 26). Amos prisľubuje, že „oráč sa ženca bude dotýkať“ a že „vrchy budú pretekať muštom“ (Am 9, 13). Ozeáš to potvrdzuje, keď hovorí, že zem vydá „obilie, mušt a olej“ (Oz 2, 24; 14, 8); Izaiáš ohlasuje, že „Pán zástupov pripravil na tomto vrchu všetkým národom hostinu hojnú, hostinu s vínom, hojnosť vyberanú, víno najjemnejšie“ (Iz 25, 6), pokrm taký výživný, že navždy bude zničená smrť (porov. Iz 25, 8). Jeremiáš prorokoval o obnove viníc (porov. Jer 31, 5. 12) a o nasýtení

ľudu zmluvy (porov. *Jer* 31, 14) a Ezechiel zasa poukazoval na dobrodenie vody, ktorá vyteká zo svätyne a zabezpečuje rast všetkým druhom stromov, ktorých plody budú stále zrelé a ktorých listie bude liekom (porov. *Ez* 47, 12; *Ez* 36, 29 – 30). Nový Eden a Bohom prisľúbený dokonalý pokrm sú v skutočnosti symbolom vyslania Slova (porov. *Iz* 55, 1 – 3. 10 – 11; *Ez* 3, 1 – 3; *Jer* 15, 16; *Am* 8, 11 – 12), spásnosnej spravodlivosti (porov. *Iz* 61, 11; *Zach* 8, 17; *Ž* 85, 11 – 13) a v konečnom dôsledku samotnej Pánovej prítomnosti, ktorá predstavuje život v plnosti, ponúknutý tomu, kto má hlad a smäd po spravodlivosti (porov. *Mt* 5, 6).

Chlieb, ktorý daroval Kristus

95. Ježiša z Nazareta *evanjelisti* predstavujú nielen ako veľkého proroka (porov. *Mt* 21, 11; *Lk* 7, 16; 13, 33; 24, 19; *Jn* 4, 19; 7, 40; 9, 17), ale predovšetkým ako toho, kto naplňuje všetky slová prorokov (porov. *Mt* 1, 22; 4, 14; 5, 17; 8, 17; 12, 17; 26, 56; *Lk* 4, 21; *Jn* 1, 45; 6, 14; 12, 38; *Sk* 3, 18. 21. 24). Toto platí, aj čo sa týka pokrmu, ktorý bol často predmetom Učiteľovho vyučovania, čím sa na jednej strane potvrdzujú staré Písma a na druhej strane sa ponúka nový aspekt eschatologického naplnenia.

Každodenný chlieb

Už od počiatku svojho ohlasovania Ježiš vyzýval učeníkov, aby dôverovali Bohu, ktorý ako milujúci Otec nikdy nezabudne zabezpečiť všetko potrebné pre svoje deti. Preto napomína: „Nebudte ustarostení o svoj život, čo budete jesť [...]. Pozrite sa na nebeské vtáky: nesejú, ani nežnú, ani do stodôl nezhromažďujú, a váš nebeský Otec ich živí. Nie ste vy oveľa viac ako ony?“ (*Mt* 6, 25 – 26); a na inom mieste: „Ani vy sa nezháňajte, čo budete jesť

alebo čo budete piť, a nebudte ustarostení! Veď toto všetko zháňajú ľudia tohto sveta. Váš Otec predsa vie, že toto potrebujete“ (*Lk 12, 29 – 30*). Úzkostlivú starostlivosť treba nahradiť modlitbou dôvery; Učiteľ teda učí modliť sa s dôverou a hovoriť: „Otče, [...] chlieb náš každodenný daj nám dnes“ (*Lk 11, 2 – 3; Mt 6, 9. 11*), lebo, ako uisťuje, „každý, kto prosí, dostane, a kto hľadá, nájde, a kto klope, tomu otvorí. Alebo je medzi vami človek, čo by podal synovi kameň, keď ho prosí o chlieb? Alebo keby pýtal rybu, čo by mu dal hada? Keď teda vy, hoci ste zlí, viete dávať dobré dary svojim deťom, o čo skôr dá váš Otec, ktorý je na nebesiach, dobré veci tým, čo ho prosia“ (*Mt 7, 8 – 11*).

96. Netreba sa teda rmútiť, treba prosiť; veď Pán prostredníctvom paradoxného sapienciálneho výroku tiež dodáva, že sa nemajú hromadiť bohatstvá, ale treba sa s nimi deliť. V evanjeliu totiž čítame: „Nezhromažďujte si poklady na zemi, kde ich moľ a hrdza ničia“ (*Mt 6, 19*), lebo „aj keď má človek hojnosť všetkého, jeho život nezávisí od toho, čo má“ (*Lk 12, 15*). Múdrymi rozhodnutiami sú tie, ktoré neobohacujú v prospech seba, ale „pred Bohom“; na tento účel rozpovedal Pán podobenstvo o úspešnom (ale hlúpom) mužovi, ktorý si zaumienil postaviť nové skladiská na uloženie prebytočnej úrody, no ktorý zomrel ešte tej noci (porov. *Lk 12, 16 – 21; Ž 39, 7; 49, 14 – 15; Sir 11, 18 – 19*). Iné podobenstvo o zámožnom mužovi, ktorý „deň čo deň prepychovo hodoval“ a nestaral sa o úbohého Lazára, ktorý „túžil nasýtiť sa z toho, čo padalo z boháčovho stola“ (*Lk 16, 19 – 31*), chce pozvať „deliť sa s druhými“, čo je jediná cesta života v súlade s učením Mojžiša a prorokov (porov. *Lk 3, 11*). A napokon v podobenstve o poslednom súde Ježiš vyjadruje, že dať jesť hladujúcim a dať piť smädným je prvou podmienkou,

aby človek mohol byť prijatý do nebeského kráľovstva (porov. Mt 25, 34 – 35); tiež pripomína, že „kto by dal piť jednému z týchto maličkých čo len za pohár studenej vody [...], nepríde o svoju odmenu“ (Mt 10, 42). Výzva deliť sa nachádza v evanjeliu svoje vrcholné rozšírenie, keď Ježiš vyzýva predať všetko, aj to, čo podľa ľudskej podoby múdrosti zabezpečuje prežitie, a výťažok venovať chudobným (porov. Mk 10, 17 – 22).

Dokonalosť, ktorá sa zhoduje s cestou života v plnosti, spočíva totiž v tom, že človek ponúkne všetko, čo má, ako prejav lásky. Tak ako aj Pán Ježiš. Sviatostným symbolom jeho úplného darovania je obeta chleba na jedenie a vína na pitie ako ponúknutie jeho života pre život tých, čo sú jeho (porov. Mt 26, 26 – 28). Predobrazom toho bolo, keď nasýtil zástup na púšti (porov. Mt 14, 13 – 21; 15, 32 – 38), čo bolo znamenie jeho láskyplnej pozornosti voči hladujúcim (Mt 15, 32) a nepriamo pozvanie konať podobne (porov. Mt 14, 16).

Pokrm v náboženských obradoch

97. Zdôraznili sme skutočnosť, že v náboženskom prostredí Izraela má stolovanie aj svoj symbolický význam, ktorý sa vyjadruje pri liturgických obradoch; Ježiš toto všetko prebral, no sú tu aj dôležité nové aspekty.

Prvým osobitným prístupom Učiteľa je prekonanie židovských pravidiel, ktoré normatívne rozlišovali medzi čistými a nečistými jedlami. Evanjelista Marek hovorí, že Kristus „vyhlásil všetky jedlá za čisté“ (Mk 7, 19), lebo nie to, čo vchádza do človeka zvonka, ho poškvrňuje, ale to, čo vychádza zo srdca, napríklad zloba a nemravnosť (porov. Mk 7, 18 – 23). Príbeh, zaznamenaný v *Skutkoch apoštolov*, v ktorom bol Peter vyzvaný, aby jedol mojžišovským zákonom zakázané zvieratá, potvrdzuje, že už

sa nemá považovať za poškvrené a nečisté to, čo Boh očistil (porov. *Sk* 10, 15). Kresťanská tradícia teda s vďačnosťou prijala všetky pokrmy, ktoré Boh stvoril (porov. *1 Tim* 4, 3 – 5), a chápe „svätosť“ (porov. *Dt* 14, 2 – 3) cez dobré počínanie, preniknuté milosrdným rozdávaním (porov. *Lk* 11, 41), nie dodržiavaním rituálnych predpisov týkajúcich sa jedla.

Ďalšia oblasť novosti evanjelia sa týka pôstnej praxe. Príklad Jána Krstiteľa, ktorý sa utiahol do púšte a živil sa kobylkami a lesným medom (porov. *Mt* 3, 4; *Mk* 1, 6), sa v tom čase (a aj neskôr) považoval za ideál chvályhodného náboženského postoja, ktorý treba nasledovať v prísnosti a odriekaní (porov. *Mt* 9, 14). Ježiš, ktorý nanovo prežíval skúsenosť izraelského ľudu, strávil počiatočné obdobie na púšti s úmyslom prežiť v pravde výrok Pána, že človek nežije iba z chleba (porov. *Mt* 4, 4; *Lk* 4, 4); počas svojho verejného pôsobenia si však počínal odlišným spôsobom a bol kritizovaný niektorými svojimi súčasníkmi horlivcami (a „pokrytcami“), pretože „jedol a pil“ a navyše to bolo spolu s hriešnikmi (porov. *Mt* 9, 11; 11, 19; *Lk* 7, 34). Avšak príchod Božieho kráľovstva, ktoré je totožné s prítomnosťou Ženícha, vyžadoval nové znamenie, ktoré by práve naznačovalo koniec očakávania a radosť z prítomnej spásy (porov. *Mt* 9, 15 – 17; *Jn* 2, 1 – 11). Z tohto dôvodu sa Ježiš zúčastňoval slávností, aby symbolicky vyjadril, že v ňom sa završuje účasť vykúpených na eschatologickej hostine, ktorú predpovedali proroci a Kristus zahájil ako rozhodujúcu udalosť dejín (porov. *Mt* 8, 11; 22, 1 – 10; *Lk* 14, 15 – 24; *Zjv* 19, 7; 21, 6).

Aby pomohol pochopiť, že účasť na hostine sa nemá brať ako nejaké čisté uspokojenie zmyslov, Učiteľ ukazuje, aký duch má naplňovať spoločné chvíle. O správneho ducha ide iba vtedy, keď vyjadruje veľkorysú šlachetnosť srdca; k stolu sa totiž pozývajú tí, ktorí nemajú čím

odplatiť (porov. *Lk* 14, 12 – 14). Okrem toho na hostine si treba počínať s pokorou, zvoliac si posledné miesto (porov. *Lk* 14, 7 – 11; *Mt* 23, 6). A napokon na hostine sa paradoxne treba zúčastňovať s postojom služby; Ježiš naozaj povedal a sám bol v tom vzorom: „Kto je väčší? Ten, čo sedí za stolom, či ten, čo obsluhuje? Nie ten, čo sedí za stolom? A ja som medzi vami ako ten, čo obsluhuje“ (*Lk* 22, 27; porov. *Jn* 13, 1 – 17).

98. No najvýznamnejšiu novosť, ktorú priniesol Kristus, predstavuje trvalá pamiatka jeho smrti, ktorá sa sprítomňuje jedením chleba a pitím vína (porov. *Mt* 26, 26 – 29) v poslušnosti tomu, čo on sám prikázal. V sviatosti Eucharistie sa nariaďuje nový spôsob slávenia Veľkej noci oslobodenia a života, už nie s krvou a mäsom baránka, ale nekrvavým obradom, ktorý na jednej strane obnovuje znamenie pokojného nasýtenia na počiatku (porov. *Gn* 1, 29), no na druhej strane ukončuje krvavé obety starej zmluvy pre dokonalú obeť vykúpenia Božieho Syna (porov. *Hebr* 9, 12 – 14). Ako uvidíme následne, lámanie chleba bude pre kresťanov sviatosťou, ktorá ich identifikuje ako kresťanov, no nie ako čistý rituálny znak, ale ako sviatosť viery v Krista a ako uskutočnenie autentického bratského spoločenstva.

Duchovný pokrm

99. Učeníkom, ktorí išli nakúpiť potravu (porov. *Jn* 4, 8) a ktorí, keď sa vrátili, povedali svojmu Učiteľovi: „Rabbi, jedz!“ (*Jn* 4, 31), Ježiš odpovedal: „Ja mám ješť pokrm, ktorý vy nepoznáte [...]. Mojm pokrmom je plniť vôľu toho, ktorý ma poslal“ (*Jn* 4, 32. 34). Keď Pán povzbudzoval svojich poslucháčov, aby sa nestarali o každodenný pokrm, dodal: „Hľadajte teda najprv Božie kráľovstvo

a jeho spravodlivosť a toto všetko dostanete navyše“ (Mt 6, 33). A Marte, ktorá sa znepokojovala o službu pri stole, Ježiš naznačil v jej sestre Márii lepšiu postoj toho, kto sa živí z Božieho Slova (porov. Lk 10, 38 – 42). Ako to vyjadrovali už starobylé múdroslovné tradície, Učiteľ pozýva učeníka, aby si kládol otázku, čo je pravým pokrmom života, a aby ho potom hľadal a živil sa ním (porov. Lk 14, 15 – 24).

Prechod od „znamení“ chleba (porov. Mt 14, 13 – 21; 15, 32 – 39) k naznačovanej „skutočnosti“ nie je jednoduchý (porov. Mk 8, 14 – 21); z tohto dôvodu Pán napomínal zástupy, ktoré sa po nasýtení rozmnoženým chlebom domnievali, že dosiahli plné nasýtenie (porov. Jn 6, 26), a povedal im: „Nezháňajte sa za pomimutelným pokrmom, ale za pokrmom, ktorý ostáva pre večný život, a ten vám dá Syn človeka (porov. Jn 6, 27). Pre kresťanov pokrmom, ktorý bol daný pre večný život, je sviatosť Eucharistie; treba však pripomenúť, že ona samotná je „znamením“ prijatia Pána, jeho Slova, ktoré je Duch a život (porov. Jn 6, 63), a jeho úplného odovzdania v láske (porov. Jn 6, 51 – 57). Evanjelista Matúš teda vyhlási, že blahoslavení sú „lační po spravodlivosti“ (Mt 5, 6); prisľúbeným nasýtením je totiž to, ktoré sa uskutočňuje radostným prijatím tajomstva lásky Pána Ježiša (porov. Jn 6, 35).

Jedlo v živote kresťanských spoločenstiev

100. Keď sa čítajú biblické texty, ktoré hovoria o živote prvých kresťanov (*Skutky apoštolov a listy sv. Pavla*), pozornosť si zasluhujú dva základné aspekty. Prvý sa týka fyzického jedla a jeho vzťahu ku skutkom spravodlivosti a lásky; druhý súvisí s niektorými súčasťami posvätných obradov a vzhľadom na ne sa upresňuje, aká má byť cesta viery a lásky.

V núdzi

Ako sa v priebehu dejín často stáva, aj v spoločenstvách prvotnej Cirkvi nastali chvíle nedostatku, ako aj trvalé situácie ekonomickej núdze. V dôsledku toho bolo nutné prijať opatrenia na poskytnutie pomoci „hladujúcim“. V *Skutkoch apoštolov* sa uvádza, že grécky hovoriacim vdovám sa nedostávalo každodennej pomoci; toto viedlo k iniciatíve zriadiť úlohu „obsluhovania pri stoloch“, ktorá bola zverená „siedmim osvedčeným mužom“ (Sk 6, 1 – 3). Takto bola cirkevná štruktúra natrvalo poznačená službou poskytovania pokrmu núdnym. Neskôr sa celé jeruzalemské spoločenstvo ocitlo v ekonomických ťažkostiach, takže sv. Pavol bol požiadaný, aby zozbieral značné prostriedky na podporu „chudobných“ (Sk 24, 17; Rim 15, 25 – 28; 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8 – 9; Gal 2, 10). A tak pohaní, ktorí sa otvorili viere a boli naštepení na kmeň judaizmu, zabezpečili materiálne potreby tým, ktorí im sprostredkovali duchovné dobrá (porov. Rim 15, 27).

Totíž viera, ako učí sv. Jakub vo svojom liste, sa prejavuje v dobrých skutkoch a prvým medzi nimi je pomoc tomu, kto nemá jedlo (porov. Jak 2, 14 – 17); takáto láska sa okrem iného stáva znakom spoločenstva (*koinōnia*) medzi bratmi. Ako čítame v *Skutkoch apoštolov*: „Množstvo veriacich malo jedno srdce a jednu dušu. A nik z nich nehovoril, že niečo z toho, čo mal, je jeho, ale všetko mali spoločné (*koina*) [...]. Medzi nimi nebolo núdzneho, lebo všetci, čo mali polia alebo domy, predávali ich, a čo za ne utržili, prinášali a kládli apoštolom k nohám, a rozdeľovalo sa každému podľa toho, kto ako potreboval“ (Sk 4, 32. 34 – 35; porov. tiež Sk 2, 44 – 45). Stanovuje sa tu ideál bratstva (porov. Dt 15, 4), ktorý treba uskutočňovať ako znamenie príchodu kráľovstva, samozrejme za rešpektovania ekonomických štruktúr, ktoré sú pre každú epochu vlastné.

101. Spoločenstvo medzi bratmi (vo viere) sa prejavuje v prijatí účasti pri tom istom stole. Medzi kresťanmi prvého storočia však vznikli problémy a konflikty pre odlišné náboženské kultúry, keďže každá z nich mala svoje konkrétne požiadavky a stravovacie zvyklosti.

Prvú vážnu ťažkosť nastolili židokresťania, ktorí striktne dodržiavali mojžišovské predpisy, týkajúce sa osobitne nečistých jedál. Následne na slávnostnom zhromaždení Cirkvi v Jeruzaleme sa k tejto veci rozhodlo, že nie je nutné vyžadovať od neobrezaných bratov dodržiavanie obradných predpisov židovského zákona; požadovalo sa od nich iba „zdržať sa poškvrneneho modlami, smilstva (*porneia*), zaduseného a krvi“ (*Sk* 15, 20. 29). Vychádzajúc z prikázania, ktoré dostal Noe (porov. *Gn* 9, 4), a z predpisov, nariadeným cudzincom v krajine Izraela (porov. *Lv* 17, 7 – 14), sa dosiahol určitý kompromis, ktorý za zachovania niektorých hlavných náboženských a mravných povinností umožnil všetkým mať účasť pri tom istom stole. Otázky tohto druhu už nie sú dnes aktuálne v kresťanských komunitách; no princíp vnuknutý Duchom Svätým (porov. *Sk* 14, 28) zostáva stále platný, že kvôli spoločenstvu je každý pozvaný, aby bral do úvahy potreby svojho brata a vedel sa pre lásku zrieknuť nejakej dobovo podmienenej tradičnej praxe (porov. *Kol* 2, 22 – 23) alebo nejakého osobného prejavu slobody (porov. *1 Kor* 10, 23).

Túto teóriu sv. Pavol ponúka aj vo vzťahu k inej situácii, patriacej tiež do oblasti spoločného stolovania a týkajúcej sa otázky „zasväteného modlám“, čiže či je dovolené jesť mäso pochádzajúce z obiet prinášaných pohanským božstvám. Svätý apoštol opakovane a rozsiahlo viedol diskusiu na túto tému (porov. *Rim* 14, 1 – 15, 13; *1 Kor* 8, 1 – 23; 10, 14 – 33), čo naznačuje, že šlo o teoreticky náročnú

otázku a že to malo dosah na bratskú jednotu. Pavlovu argumentáciu môžeme zhrnúť vyjadrením, že princíp slobody, ktorý je sám o sebe legítimný a potrebný (porov. *Kol* 2, 16 – 17; *1 Tim* 4, 3; *Hebr* 9, 10; 13, 9), je však podriadený povinnosti láskyplnej pozornosti voči „slabému“ bratovi (nakolko sa drží zvyklostí, od ktorých sa nevie oslobodiť); apoštol pripomína, že Kristus za neho zomrel (porov. *1 Kor* 8, 11) a uzatvára: „Ak jedlo pohoršuje môjho brata, nebudem nikdy jesť mäso, aby som nepohoršil svojho brata“ (*1 Kor* 8, 13). Sloboda „silného“ sa takto stavia do služby lásky: „Či teda jete, či pijete, či čokoľvek iné robíte, všetko robte na Božiu slávu. Nebuďte na pohoršenie ani Židom, ani Grékom, ani Božej Cirkvi, ako sa aj ja chcem páčiť všetkým vo všetkom a nehladá, čo mne vyhovuje, ale čo osoží mnohým, aby boli spasení“ (*1 Kor* 10, 31 – 33).

102. Tým, čo sú všetci kresťania pozvaní jesť pri ich posvätnom obrade, je „chlieb, ktorý sa láme“, skutočné znamenie Krista (porov. *Mt* 26, 26; *Lk* 24, 35; *1 Kor* 11, 24) a znamenie spoločenstva s ním a s bratmi (porov. *Sk* 2, 42. 46; 20, 7. 11): „Chlieb, ktorý lámeme, nie je účasťou na Kristovom tele? Keďže je jeden chlieb, my mnohí sme jedno telo, lebo všetci máme podiel na jednom chlebe“ (*1 Kor* 10, 16 – 17). Apoštol potom vystupuje proti rozdeľeniu, ktoré znetvoruje „Pánovu večeru“ (*1 Kor* 11, 20), keď pri spoločnom stolovaní „jeden je hladný a druhý opitý“ (*1 Kor* 11, 21); takéto pomery sú v protiklade k tajomstvu, ktoré sa slávi (porov. *1 Kor* 11, 25), a tak kto nerešpektuje požiadavku bratského spoločenstva – namiesto toho, že by sa živil zo samotného Pánovho života, „ten si je a pije odsúdenie“ (*1 Kor* 11, 29).

Napokon treba dodať, že už pri prvom zhrnutí, ktoré opisuje život prvých kresťanských spoločenstiev, prijí-

manie chleba, ktorý sa láme, sa spája aj s vytrvalou účasťou na učení apoštolov (porov. *Sk* 2, 42). Toto vyučovanie je prirovnané k (duchovnému) pokrmu (porov. *1 Tim* 4, 6): je ako mlieko, keď ide o prvé základy viery, a neskôr je ako pevný pokrm, ktorý potrebujú pokročilí (porov. *1 Kor* 3, 1 – 2; *Hebr* 5, 12 – 13; *1 Pt* 2, 2). V súlade s celou biblickou tradíciou sa tu naznačuje, že pokrm, ktorý dáva pravý život, pochádza od Boha, ba je ním Boh sám (porov. *1 Kor* 10, 3 – 4).

2. POVINNOSŤ PRACOVAŤ ZVERENÁ ČLOVEKU

103. Vo Svätom písme je tematika jedla väčšinou spájaná s *Božím darom* (porov. *Gn* 1, 29 – 30); téma práce (porov. *Gn* 2, 15), naopak, zvyrazňuje *aktivitu človeka*, ktorá je nutná nielen na zabezpečenie obživy, ale umožňuje tiež lepšiu kvalitu života. Pracovná zodpovednosť je v *Gn* 2, 15 formulovaná ako účel („aby obrábal a strážil“) a zodpovedá samotnej konštitúcii človeka; čitateľ Biblie, ktorý si kladie otázku, čo je človek, je teda pozvaný, aby skúmal, aký je zmysel a hodnota *práce* a *ochrany* zeme, na ktorej bol *ľadám* usadený.

Človek ako pracujúci

104. Je veľmi rozšírená myšlienka, že práca je určitým druhom odsúdenia, z ktorého sa treba snažiť vymaniť; sú dokonca takí, čo ju považujú za dôsledok hriechu (porov. *Gn* 3, 17 – 19) z dôvodu, že sama osebe nesie so sebou istý rozmer námahy (porov. *Gn* 3, 17. 19; 5, 29) a otročenia (porov. *Jób* 7, 1 – 2), čo sa takto javí hlavne pri manuálnej práci, a ešte sa to zvyrazňuje, keď nastanú nespravodlivé pracovné podmienky (príkladom môže byť Izrael

v Egypte). Vo Svätom písme však nielenže ide o úlohu pridelenú človekovi ešte pred jeho previnením, ale tento príkaz predovšetkým predchádza celá séria úkonov Boha, ktorý ako nejaký majster zápasiaci s neforemnou materiálou dáva vzniknúť tomu, čo je „dobré“ (*Gn* 1, 4. 10. 12. 18. 21. 25. 31; 2, 9. 12). Mýty Mezopotámie, ktoré opisujú, ako boli ľudia stvorení pre prácu, aby tak zabezpečili jedlo pre bohov (porov. *Sk* 17, 25), sú tu od koreňa vyvrátené. Božie Slovo dosvedčuje, že Boh slúži svojmu stvoreniu, keď mu zabezpečuje pokrm a dáva mu príklad. V rozprávaní *Gn* 1 – 2 je totiž Stvoriteľ predstavený ako otec, ktorý učí svoje dieťa správneho spôsobu konania (porov. *Jn* 5, 19 – 20), a tak keď dieťa koná podobným spôsobom, konkrétne dosvedčuje skutočnosť, že je podobné tomu, ktorý ho splodil.

Samozrejme, kým konanie Boha nepodlieha námahe, stvorenie čelí lopote a únave (porov. *Iz* 40, 28 – 30); a kým Stvoriteľ bezprostredne dosahuje cieľ svojho zámeru (porov. *Iz* 48, 3; *Ez* 12, 25; *Ž* 33, 9), človek musí prijať časové oddialenie, aby videl ovocie svojho úsilia (porov. *Mk* 4, 27 – 29). Napriek všetkým týmto rozdielom treba uznať, že synovi človeka bola daná „moc“ konať vo svete, takže samotné stvorenie bolo takpovediac privedené k dokonalosti Božím dieťaťom jeho poslušným prispením. Nezamestnanosť a neistota v zamestnaní nie sú iba faktormi vážneho narušenia sociálneho poriadku, ale odporujú aj všeobecnému povolaniu človeka, čiže daru a povinnosti každého spolupracovať na podpore života všetkých.

Napodobňovanie Božieho konania by však nemalo byť obmedzené iba na samotný aspekt konania, ale má v sebe obsahovať aj prvky múdrosti a lásky, ktoré príkladným spôsobom ilustruje akt stvorenia (porov. *Jer* 10, 12; 51, 15; *Ž* 104, 24; 136, 5; *Prís* 3, 19 – 20; 8, 22 – 31). Sväté písmo totiž nevyvyšuje prácu ako takú, ale jej zameranie

na dobro. Duch múdrosti, flexibilný a mnohotvárný (porov. *Múd* 7, 22 – 23), bude teda viditeľný v práci človeka, osobitne vo vykonávaní rôznych remesiel a v jednotlivých zamestnaniach, ktoré počas dejín povyšujú rozumnú tvorivosť človeka v službe spoločnému dobru (porov. *1 Kor* 12, 7 – 11); a mocný duch dobra tajomne umožní, že ľudská pracovitosť sa pretaví do ovocia života v prospech detí a potom ich detí, z pokolenia na pokolenie.

105. Každá práca vo svojej podstate má za cieľ prinášať ovocie. Z toho vyplýva, že jestvuje určitá hierarchia a koordinácia medzi jednotlivými činnosťami, ako to bolo aj pri Božom stvorení, keď každá vec nastala vo svojom presnom momente (porov. *Gn* 1) a každá skutočnosť bola utvorená vo vzťahu k nasledujúcej (porov. *Gn* 2). Pre človeka z toho vyplýva, že jeho tvorivé konanie má byť usporiadané (porov. *Prís* 24, 27), v mnohých prípadoch má byť – za účtvej spolupráce – v súlade s konaním druhého, možno aj toho, kto ešte nie je prítomný na scéne dejín. Toto však nepredstavuje faktor „odcudzenia“, skôr to treba chápať ako istý odkaz, nezaslúžene poskytnutý tomu, kto ešte len príde a bude mať z neho úžitok, keď ho prijme ako dedičstvo otcov. Veď príslovie hovorí: „Jeden rozsieva a druhý žne“ (*Jn* 4, 37); a tak každý pracovník, aj keď si to neuvedomuje, obdarúva iných, tak ako Boh celé ľudstvo.

Toto nepopiera skutočnosť, že každý výkon si zasluhuje odmenu, vyjadrenú v podobe „mzdy“ v prípade, že práca bola požadovaná alebo uložená zamestnávateľom. Verejné ocenenie každého užitočného výkonu je potešujúcim faktorom pre každého pracovníka (porov. *Sir* 38, 36) a očakáva sa ako *právo*; pre toho, kto si objednal najakú prácu, je zase *povinnosťou* poskytnúť spravodlivú odmenu. Práca ako prostriedok na vytváranie vzťahov medzi ľuďmi je preto jednou z výsostných oblastí pre

sociálnu spravodlivosť, vďaka ktorej sa uskutočňujú ciele spoločenstva a životné ciele, po ktorých všetci túžia.

Z týchto súhrnných úvah možno už pochopiť, aký hutný antropologický význam má pracovná činnosť a prečo bola predmetom pozornosti Cirkvi pri jej neustálom úsilí formovať svedomie a podporovať sociálnu spravodlivosť. Keďže práca je „ľudskou“ aktivitou, je prirodzené, že je tiež poznačená nedokonalosťou a hriechom; Sväté písmo teda svojim bohatým dedičstvom pravdy pomáha poskytnutím usmernení a napomáhaním správnych rozhodnutí, aby sa neustále podporovalo skutočné „dobro“.

Človek ako ochranca stvorenia

106. Je nepochybné, že ľudská práca pripodobnená Božiemu konaniu nesie v sebe charakter pretvárajúcej činnosti (hoci, samozrejme, nie stvoriteľskej); do dejín totiž neustále vnáša čosi nové, niekedy radikálne mení už jestvujúce spoločenské štruktúry a v dôsledku toho zavádza nový životný štýl. Tento energický a strhujúci potenciál „práce“ potom v texte Gn 2, 15 dostáva istú brzdu, alebo lepšie hranicu, skrze cieľ, ktorý uložil Stvoriteľ človekovi, teda „strážiť“ zem, čiže stvorenie. Ľudské konanie nesmie rozvrátiť a už vôbec nie zničiť Božie dielo. Tento poriadok môže nadobudnúť rozmer viery, keď človek uznáva, že to, čo vlastní, je posvätným darom, pochádzajúcim od Boha. Potom bude mať hodnotu etického rozhodnutia – mimo akýchkoľvek náboženských záväzkov –, vždy, keď sa konanie prejaví ako ochrana, nie ako nezodpovedné plytvanie a drancovanie obdivuhodného spoločného pokladu. „Strážiť“ zem nie je teda aktivitou odlišnou od práce, ale skôr jej podstatnou súčasťou. Z tohto dôvodu nebude predmetom osobitného spracovania a následne sa tu sústredíme iba na niektoré stručné

poznámky, vychádzajúc z niektorých pôsobivých veršov Svätého písma.

Podivuhodný biblický obraz „ochrany“ života ponúka príbeh Noema. Práve vtedy, keď sa zdá, že svet je odsúdený na zánik pre skazenosť a ľudské násilie (porov. Gn 6, 5 – 7. 13), tento spravodlivý je Bohom povolaný pracovať, zostrojiť archu (porov. Gn 6, 14 – 16), v skutočnosti symbol našej zeme, a v nej sa môžu zachrániť všetky živé bytosti (porov. Gn 6, 19 – 21), aj tie, ktoré pre človeka nie sú bezprostredne užitočné, čiže napríklad aj nečisté zvieratá (porov. Gn 7, 2. 8). Nedá sa totiž chrániť zem bez starostlivosti o všetky formy života.

107. Aby sme pomohli pochopiť, ako sa má uskutočňovať ochrana stvorenia, môžeme pripomenúť dve malé prikázania *Tóry*; ide o dva príkazy, ktoré symbolicky vymedzujú hranicu – naozaj dosť tenkú – medzi spotrebou a uchovaním, medzi ničivým a ochranným konaním.

Prvé z týchto prikázaní sme už citovali v prvej kapitole v súvislosti so zodpovednosťou človeka za život; ide o Dt 22, 6 – 7: „Ak idúcky nájdeš na nejakom strome alebo na zemi vtáčie hniezdo s mláďatami alebo vajcami, keď na mladých a na vajciach sedí matka, nesmieš vybrať matku spolu s mláďatami; necháš ju uletieť a mláďatá si zoberieš, aby ti bolo dobre a aby si dlho žil.“ Keď sa posunieme trochu ďalej od tohto presného nariadenia pre poľovníkov, toto ustanovenie vyjadruje, ako cesta života a šťastia, ktorá sa vinie časom, vyžaduje vedieť správne využiť prírodné zdroje bez narušenia princípu života. Vyjadrené pomocou inej metafory, ide o pozvanie požívať ovocie bez toho, aby bol zoťatý strom.

Práve uvedený rastlinný motív umožňuje prechod k druhému prikázaniu *Tóry*, ktoré sa nachádza medzi usmerneniami týkajúcimi sa počínania počas vojny

a presnejšie počas obliehania mesta. Deštruktívny náboj, ktorý prirodzene vzniká z nenávisti voči nepriateľovi a ktorý často označuje priebeh vojny, je miernený, aby sa zabezpečilo pokračovanie života. Zákonodarca píše: „Ak budeš obliehať nejaké mesto pridlho a obkolesíš ho valmi, aby si ho dobyl, nevyrúb stromy, ktoré dávajú ovocie na jedenie, ani nenič sekerami okolitý kraj, veď sú to stromy a nie ľudia, a preto nebudú môcť rozmnožiť počet tých, ktorí budú bojovať proti tebe. Ale ak tam nebudú úrodné stromy, iba divé, ktoré sa na niečo hodia, vysekaj ich a urob si z nich pevnosti až dotiaľ, kým sa nezmocníš mesta, ktoré bude proti tebe bojovať“ (Dt 20, 19 – 20). Ovocný strom je tu odlíšený od „nepriateľa“ a hľadá sa naň z pohľadu života, nakoľko je schopný poskytnúť obživu tým, ktorí sú zapojení do spravodlivých odvetných akcií. Teda opäť cieľom zastavenia ničivého konania je ochrana toho, čo slúži pre dobro človeka.

108. Úzky vzťah medzi Stvoriteľom a zemou, ktorú on vytvoril ako užitočný dar pre ľudí, pomáha okrem iného pochopiť, že každý úkon ničiaci stvorenie je urážkou Pána. Na druhej strane – je to možno menej zrejmé, hoci je to v Biblii často potvrdené – keď sa hreší proti Bohu (prestúpením jeho prikázaní a odmietnutím jeho dobrotovej vlády nad svetom), jeho zem trpí, čelí procesu vysychania, neplodnosti, skazy. Z Božieho rozhodnutia svet, keď prekvitá a chradne, sa v istom zmysle stáva znakom toho, nakoľko je správny alebo mylný vzťah človeka s Pánom sveta (porov. Lv 18, 25. 28; Iz 24, 4 – 6; Oz 4, 1 – 4). Aj ten, kto neverí v Boha, môže tiež spozorovať, že úpadok prostredia je spôsobený nerozumnosťou a egoizmom človeka; z tohto dôvodu je aj pre neveriacich stav zdravia našej planéty vyjadrením spravodlivosti alebo nespravodlivosti ľudí.

Stvoriteľ zveril zem človeku. Prostredníctvom svojich prikázaní, ako to nepriamo naznačuje už aj Gn 2, 15, Pán nemá z poslušnosti človeka nejaký úžitok; jeho *Tóra* je vždy výlučne zameraná na dobro jeho dieťaťa a vo svojej podstate je úkonom lásky. A ako každé Božie prikázanie, aj príkaz chrániť zem je výzvou milovať. Milovať nielen veci, aj keď pekné a užitočné, nielen „prírodu“, hoci je nevyhnutná pre život jednotlivca, ale ešte viac milovať druhých, s ktorými sa delíme o to isté prirodzené prostredie, a milovať deti, ktoré zedia dedičstvo zanechané ich otcami. Sloveso „strážiť“ obsahuje aj význam uchovávať, zachovať a udržiavať určité dobro v priebehu času; ide o sloveso, ktoré upriamuje na budúcnosť a pripomína jednotlivcovi a určitému spoločenstvu, aby mysleli na budúce generácie a zabezpečili pre ne, aby našli „zem dobrú“ a mohli tak žiť šťastne, v súlade so zámerom Stvoriteľa.

Takto prichádzame k záveru, že ak limitom pre „pracovať“ je „strážiť“, samotná starostlivosť o zem vyžaduje tiež aktívne úsilie ľudskej pracovitosti. Ochrana prijatého daru nespočíva iba v pasívnom postoji nezasahovania. Človek je povolaný uskutočňovať projekty a podujatia, ktoré chránia zem pred degradáciou v čase a pred ničivým ohrozením zo strany zlých. Starostlivé udržanie ekosystému požaduje kreatívny prístup, podporený láskou k ľuďom, či už k súčasným biednym, ktorí už trpia pre nenásytnosť zopár mocných, alebo tiež k nevinným, ktorí čelia riziku, že budú bývať na zemi, zničenej neuváženou nedbanlivosťou našej generácie.

Práca a ochrana sú teda dve prepojené činnosti; a k obojm, ako hovorí žalmista, treba pristupovať v „spolupráci“ s Bohom samotným, pretože bez Boha každá ľudská aktivita stroskotáva, no s Bohom sa stáva tvorivou a užitočnou:

„Ak Pán nestavia dom,
márne sa namáhajú tí, čo ho stavajú [*práca*].
Ak Pán nestráži mesto,
nadarmo bdejú jeho strážcovia“ [*ochrana*] (Ž 127, 1).

Práca a jej zákony

109. Podľa biblickej tradície sa práve v *Tóre* nachádzajú normatívne usmernenia pre konanie človeka. Načrtnuté sú v naratívnej časti a potom jasne stanovené v legislatívnych textoch. Platí to aj o pracovnej aktivite, ktorú treba usmerňovať, aby zodpovedala zámeru Stvoriteľa a Pána.

Problémy súvisiace s prácou

V rozprávaniach *Knihy Genezis* sa objavujú rôzne aspekty pracovnej praxe, spravidla poznačené nejednoznačnosťou; z toho pochádza nepriama kritika, zameraná na niektoré pracovné postupy, zdanlivo neškodné, či dokonca chvályhodné, ale v skutočnosti škodlivé.

Po vyhnaní z raja Edenu *Ďdām* nedostal nové povinnosti; jeho úlohou naďalej zostáva „obrábať zem“ (*ġdāmāh*) (Gn 3, 23), no s upresnením, že pôda na obrábanie je matériou, „z ktorej bol vzatý“, čo je explicitný odkaz na smrteľnosť človeka (porov. Gn 3, 19). Navyše miestom jeho práce už nie je záhrada, ale „prekliata“ zem, ktorá „bude rodiť trnie a bodľácie“ a chlieb sa bude dať dorobiť iba „s námahou“ a „v pote tváre“ (Gn 3, 17 – 18). Túto charakteristiku pôdy však neslobodno zovšeobecňovať, pretože vo Svätom písme sa hovorí aj o úrodných poliach, podobných Edenu (porov. Gn 13, 10; Dt 8, 7 – 8) a Bohom požehnaných (porov. Dt 11, 11 – 12; 28, 3 – 5).

110. Perspektívu Gn 3, 17 – 18 vidíme následne ilustrovanú na postave Kaina, prvého syna Adama a Evy, ktorý je predstavený práve ako „roľník“, na rozdiel od jeho brata Ábela, ktorý bol „pastierom oviec“ (Gn 4, 2). Rozdielnosť v povolaniach (roľník a pastier) sa zdá byť motivovaná skutočnosťou, že práca na poli nepostačovala na poskytnutie obživy pre všetkých. Rozmanitosť pracovných činností však prináša so sebou aj rozdiely v oblasti kultúry a náboženskej praxe (porov. Gn 4, 3 – 4). Odlišný štýl života, spolu s odlišnou mierou blahobytu (porov. Gn 4, 4 – 5), vedie nevyhnutne k porovnávaniu, závidi a rivalite, ako to napokon dosvedčujú aj ďalšie dejiny ľudstva. Týmto rozprávaním Sväté písmo nemá zámer učiť, že sú povolania dobré (napríklad povolanie pastiera) a zlé (povolanie roľníka), ale skôr to, že treba konať dobro v povolani, ktoré sa vykonáva, bez narušenia práv tých, ktorí majú odlišné zamestnanie.

Diverzifikácia povolani ďalej pokračuje v Kainovom potomstve: niektorí z jeho „synov“ „bývajú v stanoch a chovajú dobytok“ (Gn 4, 20), čo teda naznačuje pastiersku činnosť; iní „hrajú na citare a na flaute“ (Gn 4, 21), čím je uvedené vznešené hudobné umenie; a ďalší „robia všelijaké veci z medi a zo železa“ (Gn 4, 22), teda venujú sa činnosti, ktorá vylepšuje pracovné postupy, no otvára aj cestu pre stále ničivejšie nástroje vojny, ktoré sa hodili pomstivému synovi Lamecha (porov. Gn 4, 23 – 24). Teda nie remeslo samotné je chvályhodné, ale spôsob, akým sa vykonáva. Aj to, čo je dobré, sa pre zlú náklonnosť srdca môže premeniť na príležitosť konať bezprávie.

111. Rozprávanie *Knihy Genezis* dodáva, že Kain „vystaval mesto“ (Gn 4, 17); teda vrah, ktorý bol odsúdený, že bude „nestály a túlavý“, že mu bude hroziť smrť od kohokoľvek, kto ho stretne (porov. Gn 4, 12 – 14), je paradoxne

na počiatku založenia mesta; miesta, ktoré dáva bezpečie a uľahčuje vzťahy a spoluprácu medzi ľuďmi. Mesto však nemá na stránkach Biblie stále iba pozitívne hodnotenie. Vybudovanie veľkého mesta, ktoré bude nazvané Babel (porov. Gn 11, 9) a ktoré malo vežu, čo mala siahať až do neba (porov. Gn 11, 4), Boh považoval za nesprávny krok, či už preto, že bol opovážlivý voči Najvyššiemu (porov. Gn 11, 6), alebo preto, že bol vyjadrením zámeru rozpínať sa, ktorý nerešpektuje rozdielnosť medzi jednotlivými skupinami ľudí (porov. Gn 10, 5). Táto nejednoznačnosť mesta je následne vyjadrená v rozprávani o Sodome, v ktorej sa prejavovalo násilie voči cudzincom a z tohto dôvodu bola Bohom zničená (porov. Gn 19, 1 – 29).

112. Keď sledujeme rozprávanie ďalej mimo *Knihy Genesis*, motív budovania mesta sa objavuje na začiatku *Knihy Exodus*, no čitateľovi sprostredkúva skôr odsúdeniahodné úmysly a spôsoby konania. Tu sa stavitel'ská práca prejavuje vo svojej veľmi krutej a potupnej podobe, hoci na počiatku ju faraón predstavoval ako iniciatívu výhodnú pre Egypťanov, pretože z jednej strany slúžila na vybudovanie „zásobovacích miest“, čo malo garantovať zásobu potravín do budúcnosti (porov. Ex 1, 11b), na druhej strane mala však viesť k podrobeniu a oslabeniu cudzieho obyvateľstva (Hebrejov), ktoré sa považovalo za nebezpečné (porov. Ex 1, 10 – 11a). Tyrania panovníka, ktorú faraón maskoval motiváciou obozretnej rozumnosti (porov. Ex 1, 10), v skutočnosti vytvorila systém útlaku, založený na neznesiteľných pracovných podmienkach pre podrobených ľudí, ktorí boli prinútení opustiť vlastné územia, zmeniť zamestnanie (porov. Gn 47, 5 – 6) a podrobiť sa stále náročnejšej (porov. Ex 1, 13 – 14; 5, 10) a trýznivejšej (porov. Ex 5, 14) otrockej práci. Obraz takýchto pracovných podmienok biblická tradícia fixuje ako symbol

„otroctva“, z ktorého Pán svoj ľud vyslobodí. A spomienka na tieto udalosti sa stala základom legislatívy týkajúcej sa osobitne ľudského konania.

Pracovná legislatíva

113. Zákon, ktorý dal Pán oslobodenému národu, sa týka všetkých oblastí života a medzi nimi aj pracovnej činnosti. Poskytuje jednak pokyny jednotlivcovi, ktorý ju vykonáva, a jednak usmerňuje vzťahy, ktoré z nej vyplývajú a ktoré teda treba usporiadať spravodlivo. Osobitnú pozornosť si zasluhujú štyri súbory zákonov.

(1) Príkaz soboty

Dôvod práce predovšetkým vyjadruje príkaz soboty, ktorý sa nachádza v samom srdci *Dekalógu* a je rozvinutý textovým rozšírením, ktoré nemá paralelu v ostatných okolitých príkazoch, čo je znakom jeho dôležitosti pre vieru Izraela. Veľmi prísne tresty voči previnilcom (porov. *Ex* 31, 14 – 15; *Nm* 15, 32 – 36) majú ako cieľ zvýrazniť jeho závažnosť. Navyše práve pri formulovaní tohto prikázania nachádzame väčšie rozdiely medzi dvoma redakciami *Dekalógu*, teda medzi *Ex* 20, 8 – 11 a *Dt* 5, 12 – 15, čo je ďalším potvrdením bohatstva významu, ktorý v sebe nesie príkaz soboty.

Norma sa týka ľudského „pracovať“ (*‘āsāh*), do čoho sú zahrnuté všetky „diela“ (*melā’kāh*) človeka (porov. *Ex* 20, 9; *Dt* 5, 13). Boh to označil ako „prácu“ (*‘ābad*) a prikázal ju konať počas šiestich dní, čím sa implicitne odsudzuje záhalčivosť, no zakazuje ju na siedmy deň (nazývaný „sobota“, čiže „zastavenie“), ktorý preto nadobúda úlohu limitu a stáva sa „znamením“ (*Ex* 31, 13. 17; *Ez* 20, 12) posvätenia času („aby si ho zasvätil“, *Ex* 20, 8; *Dt* 5,

12) a znamením vzťahu s Bohom („pre Pána“, *Ex* 20, 10¹¹; *Dt* 5, 14).

114. *Dekalóg* nerozvíja ďalej povinnosť byť pracovitý (nevenujú sa jej ani ďalšie zákonodarné usmernenia); zdôrazňuje predovšetkým privilegovaný deň, počas ktorého sa od Izraelitu žiada, aby prerušil svoju činnosť, aby mohol symbolicky vyjadriť svoju príslušnosť k zmluve s Bohom stvorenia a vykúpenia. Prilnúť k Pánovi má rovnakú cenu, ako úctivo prijať jeho dar. Keď veriaci opúšťa konanie vlastných rúk, zrieka sa každého svojho idolatrického výtvoru, ktorý by si nerozumne nárokoval, že je princípom života (hoci zotročuje, *Ex* 20, 4 – 5; *Dt* 5, 8 – 9); v radikálnej pasivite svojho bytia potvrdzuje, že žije iba vďaka Bohu, ktorý koná v ňom a v celom stvorení.

Na druhej strane sobota je dňom, počas ktorého veriaci nasleduje svojho Boha, keď sa pripodobňuje tomu, ako Pán urobil „na počiatku“ sveta a spásonosných dejín. *Kniha Exodus* naplno tematizuje myšlienku nasledovania Stvoriteľa, keď sa odvoláva na *Gn* 1 („spomni si“, *Ex* 20, 8): tak ako postupné odvíjanie týždňa určovalo konanie Stvoriteľa, tak to má byť aj v prípade jeho stvorení. Boh dal počas šiestich dní pôvod celému svetu (porov. *Ex* 20, 11a) a na siedmy deň „odpočíval“ (*Ex* 20, 11b); rovnakým spôsobom bude konať človek: svojou prácou bude aktualizovať Božie dielo a v sobotu sa bude tešiť z pokojného užívania všetkého, čo bolo „ukončené“ Stvoriteľom (porov. *Gn* 2, 1 – 2) a ním samotným.

115. Motivácia deuteronomistického redaktora je odlišná a komplementárna. Zákonodarca kladúc dôraz na slovesný koreň, ktorý vyjadruje prácu (*ʿabad*) a v ktorom je

11 V slovenskom preklade tohto verša chýba predložka.

jasne prítomný aspekt otročenia, evokuje „pamiatku“ (Dt 5, 15) na egyptské otroctvo, z ktorého Pán Izrael vyslobodil. Sobota je teda „zachovávaná“ (Dt 5, 12), keď sa prežíva ako deň slobody od akejkoľvek formy zotročenia, predovšetkým od toho, ktoré si človek spôsobuje sám modloslužbou. Keď si človek kladie limit vlastnej práci, konkrétne realizuje svoju nezávislosť od akejkoľvek vonkajšej povinnosti. Sloboda sa potom vyjadruje v užívaní voľného času, ktorý uniká riši zisku, či už ekonomickej povahy alebo spoločenského uznania.

Ďalej, nasledujúc Boha je sobota tiež dňom oslobodzujúceho úkonu zo strany *pater familias* voči tým, ktorí sú v dome podriadení jeho moci, od syna až po služobníka, od cudzieho nádenníka až po domáce zvieratá, ktoré majú účasť na každodennej námahe (Dt 5, 14). Sloboda, ktorú dáva Pán, je takto ponúknutá v prospech poddaných. Ruka (čiže moc) otca, ktorý umožňuje odpočinok svojim blízkym, uskutočňuje účinnú spásonosnú činnosť, zrovnateľnú s konaním Pána, ktorý konal „mocnou praviceou a zdvihnutým ramenom“. Žiaľ, účinná a blahodarná požiadavka zachovania soboty nebola vždy správne chápaná ani v židovskej tradícii (porov. Mt 12, 11 – 12; Lk 14, 5), ktorá jednostranne trvala na zdržiavaní sa od akejkoľvek formy konania (porov. Iz 58, 13 – 14; Lk 13, 14). Ježiš, Učiteľ, uzdravoval práve v sobotný deň, a takto uskutočňoval plný zmysel tohto posvätného dňa: tým, že oslobodzoval tých, ktorí boli držaní v otroctve mocou, ktorá bola ešte silnejšia ako faraónova, dával pochopiť, že „sobota bola ustanovená pre človeka, a nie človek pre sobotu“ (Mk 2, 27). Hlavne on sám sa ukázal ako „rovný Bohu“ (Jn 5, 18. 23), ako Spasiteľ (porov. Mk 3, 4; Lk 6, 9; Jn 5, 34).

116. Duch a blahodarná sila soboty sa ďalej prejavujú v ďalších zákonných ustanoveniach, čím sa potvrdzuje

spásonosný charakter tejto normy. Spomeňme ustanovenie o takzvanom „sobotňajšom roku“ (Ex 23, 10 – 11; Lv 25, 2 – 7), počas ktorého sa vlastníci pozemkov zdržiavali obrábania polí a veľkoryso dávali k dispozícii núdznym (porov. Ex 23, 11; Lv 25, 6) spontánnu úrodu pozemkov, ktoré vlastnili. Analogicky aj rôzne sviatočné výročia poznačoval príkaz: „nesmiete konať nijakú služobnú prácu“ (Lv 23, 7. 8. 21. 25. 28. 31. 35 – 36; Nm 28, 18. 25. 26; Dt 16, 8). *Kniha Deuteronomium* v tých dňoch pozýva „hodovať pred Pánom, svojim Bohom“ spolu so synom a dcérou, sluhom a slúžkou, cudzincom (tak ako v sobotu) a chudobným na pripomenutie záchrany z egyptského otroctva (porov. Dt 16, 11 – 12). Sviatok je ako výročná sobota pre spoločnú účasť Izraela na Božom požehnaní.

Nedeľa ako deň Pána

117. Hoci sa uznáva, že sú ľudia, ktorí sú počas sviatočných dní nútení pracovať pre dobro ostatných, je dnes potrebné viac ako inokedy znovu objaviť ducha biblického príkazu o sobote vo svete, v ktorom logika ekonomického zárobku ohrozuje dôstojnosť ľudí a kvalitu rodinných vzťahov. Kristovi učeníci si v prvý deň týždňa pripomínajú zavŕšenie oslobodzujúcej spásy, uskutočnenej v Ježišovom vzkriesení. Nedeľa ako čas modlitby, voľna a solidarity prispieva k rozvoju rodinných vzťahov okrem toho, že týždennej práci zachováva ľudskú tvár. Čas „odpočinku“ by teda nemal byť naplnený aktivitami, ktoré sa stávajú stresujúcimi podobne ako profesionálne aktivity, no nemá byť ani „zasvätený“ zábavám, ktoré nerešpektujú veľkosť a duchovný rozmer ľudskej osoby. V tejto perspektíve nedeľa nadobúda „prorocký“ rozmer, pretože nielenže potvrdzuje absolútny Boží primát, ale

rovnako aj tú dôstojnosť človeka, ktorá má prevážiť nad akýmkoľvek iným ekonomickým alebo organizačným dôvodom. Pánov deň (Zjv 1, 10) – deň slobody a solidarity – ako symbolická anticipácia „nového neba a novej zeme“ bude potom skutočne dňom syna človeka (porov. Mk 2, 27).

(2) *Zákony chrániace zamestnancov*

118. Legislatíva týkajúca sa „otroka“ je význačná a inovatívna vzhľadom na poriadok vtedajšieho sveta. Otrokom bol v Izraeli obvykle spoluobčanom, ktorý sa stal „sluhom“ a bol nútený poskytnúť svoju prácu pánovi ako odškodné za nesplatený dlh. *Kniha Levitikus* o ňom hovorí: „Ak tvoj brat pri tebe ochudobnel a predal sa ti, nedávaj mu robiť otrockú službu! Nech žije pri tebe ako robotník a ako prišelec! Bude ti slúžiť až do jubilejného roka“ (Lv 25, 39 – 40). Na jednej strane je teda predpísaná pozornosť a rešpekt voči „bratovi“ v núdzi, považovať ho za spolupracovníka a vyhnúť sa tak „panovať nad ním tvrdo“ (Lv 25, 43), na rozdiel od toho, ako sa Egypťania správali voči Izraelitom (porov. Ex 1, 13 – 14). Na druhej strane sa nariaďuje „prepustiť ho“ na siedmy rok (porov. Ex 24, 2; Dt 15, 12). Ba dokonca pamätajúc na to, čo sa stalo, keď Pán vyslobodil svoj ľud z otroctva (porov. Dt 15, 15), brat sa nemá nechať odísť „s prázdnyimi rukami“ (Dt 15, 13). A zákonodarca upresňuje: „Dáš mu na cestu zo svojich oviec, zo svojho humna a zo svojho lisu, čím ťa požehtal Pán, tvoj Boh“ (Dt 15, 14), aby tak chudobný mohol dôstojne obnoviť svoju činnosť bez toho, že by prešiel k zobraňaniu.

Zákaz akejkoľvek formy vykorisťovania je rozšírený aj na vzťahy medzi pánom a námezdným robotníkom (porov. Dt 24, 14). Zákon osobitne trvá na vyplatení odmeny

za prácu v ten istý deň (porov. *Lv* 19, 13; *Dt* 24, 15), berúc predovšetkým do úvahy potreby pracujúceho (porov. *Jób* 7, 2). Preto *Kniha Sirachovcova* hovorí: „Kto vylieva krv a kto krivdí nádenníkovi – sú (rovnakí) bratia“ (*Sir* 34, 27); a Jakub ako dedič hebrejských tradícií (porov. *Jer* 22, 13; *Mal* 3, 5) odsudzuje špekulantov veľmi tvrdými slovami: „Hľa, mzda, ktorú ste zadržali robotníkom, čo vám žali polia, kričí. A krik žencov došiel k sluchu Pána zástupov [porov. *Dt* 24, 15] [...]. Odsúdili ste a zabili spravodlivého; a on vám neodporuje“ (*Jak* 5, 4. 6).

(3) *Právne predpisy týkajúce sa správy verejných vecí*

119. V deuteronomickom kódexe nachádzame predpisy, ktoré usmerňujú „služby“ moci v izraelskom spoločenstve; osobitne ide o povinnosti sudcov (porov. *Dt* 16, 18 – 20; 17, 8 – 13), kráľa (porov. *Dt* 17, 14 – 20), kňazov (porov. *Dt* 18, 1 – 8) a proroka (porov. *Dt* 18, 9 – 22). Každá z týchto profesionálnych kategórií čelí pokušeniu neoprávnene využiť svoju autoritu na zabezpečenie výhod; z tohto dôvodu či už zákon (porov. *Ex* 18, 21; 23, 2. 6 – 9; *Dt* 1, 16 – 17; 16, 19 – 20; 17, 16 – 17), prorocká tradícia (porov. *1 Sam* 8, 3; *Iz* 1, 23; 5, 23; 33, 15; 56, 11; *Jer* 6, 13; 8, 10; *Ez* 22, 27 – 28; *Am* 5, 12; *Mich* 3, 5. 11) alebo sapienciálna literatúra (porov. *Prís* 1, 10 – 19; 15, 27; 17, 23; 28, 16) neustále zdôrazňujú nutnosť čestnosti, nezaujatosti, výlučného hľadania spravodlivosti pri výkone týchto povinností, zvlášť vo vzťahu k bezbranným. Možno ešte azda dodať, že v *Knihe Deuteronomium* sa každej z vyššie zmienených kategórií odporúča osobitná „čnosť“: sudcovi spravodlivosť (porov. *Dt* 16, 20), kráľovi pokora (porov. *Dt* 17, 16 – 17), kňazom dôvera v Boha zrieknutím sa pozemských majetkov (porov. *Dt* 18, 2) a prorokom úcta k pravde (porov. *Dt* 18, 20).

(4) „Služba“ určená Bohu

120. Nemalo by sa zabúdať, že Sväté písmo predstavuje kult vo svojich rôznych vyjadreniach a prejavoch ako výkon práce. Preto sa na tento účel používajú „pracovné“ termíny, napríklad sloveso *ʾabad* (porov. *Ex* 3, 12; 7, 16; *Dt* 6, 13; 10, 12) a podstatné meno *ʾabōdāh* (porov. *Ex* 12, 25 – 26; 13, 5; *Nm* 3, 7), čím sa naznačuje, že pri týchto úkonoch človek vykonáva svoje povolanie „sluhu“ svojho Pána. Pri tomto chápaní hrozí nejednoznačnosť, ktorá by, zdá sa, predstavovala Najvyššieho ako „pána“, ktorý vyžaduje, aby sa mu slúžilo, pretože to potrebuje (porov. *Iz* 43, 23 – 24). Možno z toho však vyvodit' užitočnú indíciu pre chápanie života ako „liturgie“, teda posvätnéj činnosti, ktorá spočíva vo vzdávaní vďaky Bohu, Pôvodcovi všetkého a univerzálnemu darcovi všetkých dobier. Z tohto dôvodu hoci kňazi v chráme zjavne porušujú sobotu (porov. *Mt* 12, 5), v skutočnosti ju dôstojne slávia.

Práca a modlitba

121. Vzťah medzi prácou a modlitbou je nepriamo prítomný v prikázaní o sobote: pri interpretácii tohto príkazu „zasvätenie“ siedmeho dňa sa totiž uskutočňuje prostredníctvom modlitby a liturgického kultu (porov. *Ž* 92, ktorý je uvedený ako „pieseň na Pánov deň“). Vyjadrené presnejšie, legislatíva týkajúca sa slávania sviatkov Izraela, okrem príkazu zdržania sa práce, pozýva aj k obetnému úkonu, ktorý je určený Pánovi v atmosfére chvály a dobrorečenia.

Viac rozvinuté je podanie Sirachovca, ktorý vyjadruje, že povolanie manuálne pracujúceho je už modlitbou

(porov. *Sir* 38, 39),¹² keďže práve to je asi nevyhnutná podmienka poníženého robotníka. Osobitne však vyzdvihuje mudrca, ktorý je oslobodený od služobných povinností a jeho prvým úkonom je predniesť Pánovi prosbu, aby získal ducha múdrosti, a tak vhodným spôsobom premýšľal o Božích tajomstvách (porov. *Sir* 39, 6 – 10). Podobne si aj kráľ Šalamún vyprosoval od Najvyššieho dar múdrosti, aby správne viedol ľud (porov. *Múd* 8, 21 – 9, 5; porov. tiež *1 Kr* 3, 4 – 15). Každé zamestnanie je teda dobré v tej miere, v akej vyjadruje spôsobom jemu vlastným úctivý vzťah k Bohu.

122. V *Žaltári* však nachádzame najúplnejší príklad toho, ako Izrael prežíval modlitbu vo vzťahu k dielu ľudských rúk. K vyjadreniu pohľadu na prácu vo svetle vzťahu s Bohom prispieva viacero aspektov.

Objavuje sa tu predovšetkým dosť mierumilovné po-nímanie každodennej „práce“ (*Ž* 104, 23), ktorá je zasadená do oslavného rámca stvorenia a je teda vnímaná ako prvok, ktorý nenarúša harmóniu života, ale vyzdvihuje múdrosť Stvoriteľa (porov. *Ž* 104, 24). Blažený je ten, kto má možnosť živiť sa „z práce svojich rúk“, keď sa okolo stola schádzajú manželia a deti, ktorí prijímajú požehnanie z neba (porov. *Ž* 128, 1 – 4).

Modliaci človek však nenachádza potešenie vo svojej pracovitosti; v modlitbe skôr uznáva s postojom úcty, že neúnavná ľudská činnosť, vykonávaná od rána do večera, zabezpečuje „ťažko zarobený chlieb“, kým Boh dáva to, čo je potrebné, v „spánku“ (keď sa všetka činnosť preruší; *Ž* 127, 2 – 3; porov. *Prís* 10, 22). Je „zbytočné“, teda bez skutočnej efektívnosti, keď človek stavia dom alebo bdie

12 V talianskom preklade, ktorý používa tento dokument, znie: „... utu-
žujú budovanie sveta a remeslo, ktoré vykonávajú, je ich modlitba.“

nad svojím mestom, ak Pán nekoná tam, kde sa človek namáha (Ž 127, 1). Táto Božia prítomnosť, ktorá nadobúda formu spolupráce, je v *Žaltári* vyjadrená ako spolupráca „rúk“, ruka Boha (Všemohúceho), ktorá prichádza dať silu a vytrvalosť (slabej) ruke človeka (Ž 89, 22). Z tejto pravdy vyviera prosba, ktorá žiada od Pána, aby „neopustil“ (Ž 138, 8), ba aby „upevnil“, čiže dal trvácnosť a pevnosť dielu ľudských rúk (porov. Ž 90, 17; Ž 18, 35; 80, 16).

Ruky veriaceho sa teda spínajú v modlitbe (porov. Ž 28, 2; 77, 3; 141, 2; 143, 6) a vyjadrujú tak očakávanie daru; no dvíhajú sa tiež v postoji chvály (porov. Ž 134, 2) za obdivuhodné a neúnavné dielo rúk Stvoriteľa (porov. Ž 8, 4. 7; 95, 5; 102, 26; 119, 73) a Spasiteľa (porov. Ž 44, 2; 78, 42; 109, 26 – 27; 139, 10). Takto Izraelita slávi Pánovu sobotu.

Nevyhnutnosť a obmedzenia ľudskej práce

123. Neprekvapuje, že *múdroslovná literatúra*, neustále zameraná na podporu života (porov. *Prís* 3, 2. 18. 22; 4, 13; 9, 11), je tou, ktorá sa vo veľkej miere venuje fenoménu ľudskej práce a s osobitnou výstižnosťou načrtáva jej rôzne aspekty a podrobuje ich dôkladnému skúmaniu.

V zbierkach, ktoré môžeme považovať za vyjadrenie „tradičnej“ múdrosti, nachádzame postrehy a rady, ktoré majú paralely aj v iných vtedajších kultúrach. V tejto literatúre je osobitne vyzdvihnutý pracovitý človek, zvlášť ak k vytrvalosti pripája usilovnosť, dôvtip a odvahu. V závere *Knihy prísloví* sa predstavuje príklad „dobrej ženy“, ktorá je podľa niektorých exegetov personifikáciou samotnej múdrosti, ktorú treba hľadať a „nájsť“ (*Prís* 31, 10) pre jej schopnosti a jej neoceniteľné výsady. Je opísaná v nepretržitej aktivite (porov. *Prís* 31, 15. 18), vykonávanej manuálnymi zručnosťami (porov. *Prís* 31, 13. 17. 19 – 20),

podnikavosťou pri uskutočňovaní zámerov (porov. *Prís* 31, 14. 16. 22. 24), konkrétnou ústretovosťou voči blízkym (porov. *Prís* 31, 11 – 12. 15. 21) i voči chudobným (porov. *Prís* 31, 20).

Na jednej strane tento sapienciálny svet chváli toho, kto je usilovný, pretože rozumná pracovitosť zabezpečuje dostatok (porov. *Prís* 10, 4; 11, 16; 12, 27; 21, 5) a moc (porov. *Prís* 12, 24); na druhej strane – často sa tu využíva antitetický paralelizmus – je neustále pranierovaný *lenivec*, pretože jeho nedbalosť, ospravedlňovaná v mene falošného strachu (porov. *Prís* 22, 13; 26, 13), nielenže neprináša úžitok druhým (porov. *Prís* 10, 26; 18, 9; *Sir* 22, 1 – 2), ale dokonca ničí samotnú osobu (porov. *Prís* 12, 27; 15, 19; 19, 15; *Kaz* 10, 18), spôsobuje chudobu (porov. *Prís* 10, 4; 12, 11; 20, 4. 13; 24, 30 – 34) a napokon privádza k smrti (porov. *Prís* 13, 4; 21, 25; *Kaz* 4, 5). Oplatí sa citovať niektoré z najvýstižnejších výrokov, ktoré s istou iróniou kritizujú toho, kto žije záhaľčivo:

„Chod', leňoch, k mravcovi,
pozoruj ruch jeho a skús!
Hoc nemá vojvodu,
predstaveného ani vladára,
pripravuje si v lete potravu,
zhromažďuje si pokrm cez žatvu.
Dokedy, leňoch, budeš vyspávať,
kedyže vstaneš zo spánku?!
Trošičku pospať, trošku podriemať,
trošičku ruky zložiť na lôžku!
A príde ako tulák bieda na teba
a núdza jak ozbrojený muž“ (*Prís* 6, 6 – 11).
„(Ako) sa dvere krúčia na čapoch,
(priam tak sa krúti) na svojej posteli lenivec“
(*Prís* 26, 14).

„Ak leňoch strčí ruku do misy,
ani len k ústam nevztiahne ju (späť)“
(Prís 19, 24; porov. tiež Prís 26, 15).

Byť lenivý je to isté ako byť hlúpy. Teda aby sa človek stal múdrom, treba podstúpiť námahu, podobnú práci na poli (porov. *Sir* 6, 18 – 21). Izraelskí učenci teda ako užitočný prostriedok odporúčajú *ruku*, ktorá vytvára bohatstvo; no nezabúdajú ani odporúčať umiernenosť (porov. *Prís* 30, 8 – 9; *Kaz* 4, 6; *Sir* 11, 10 – 11), skromnosť (porov. *Prís* 15, 33; *Sir* 3, 19 – 26; 10, 29 – 30) a predovšetkým spravodlivosť (porov. *Prís* 11, 5. 18; 12, 28; *Sir* 11, 22 – 23; 31, 8 – 11) a veľkodušnosť (porov. *Prís* 11, 24 – 25; *Sir* 4, 1 – 10), pretože bez týchto čností Pánovo požehnanie neprichádza (porov. *Prís* 10, 22).

124. *Kniha Sirachovcova* ponúka prehĺbenie, ktoré sa týka pracovnej činnosti, prostredníctvom predstavenia rôznych zamestnaní (porov. *Sir* 38 – 39), hodnotených vo svetle múdrosti. Osobitne je opísaná činnosť lekára (porov. *Sir* 38, 1 – 15), ďalej zamestnanie roľníka (porov. *Sir* 38, 26 – 27), remeselníka (porov. *Sir* 38, 28), kováča (porov. *Sir* 38, 29 – 31) a hrnčiara (porov. *Sir* 38, 32 – 34) slovami oceňujúcimi manuálnu zručnosť (porov. *Sir* 38, 35) a užitočnosť ich výrobkov pre spoločenský život (porov. *Sir* 38, 36. 39). Sirachovec dokonca hovorí, že títo pracovníci „upevňujú utvorený svet“ (*Sir* 38, 39)¹³, čo je pekná formulácia, vyjadrujúca uskutočnenie príkazu „strážiť“ stvorenie, ktorý dal Stvoriteľ ľuďom (porov. *Gn* 2, 15). Autor však uvádza aj obmedzenie ich uplatňovania múdrosti, potrebnej, keď treba radiť (porov. *Sir* 38, 37) a súdiť

13 Uvádza sa tu preklad z talianskeho textu, ktorý je dosť odlišný od slovenského: „Vo svojom svetskom zamestnaní sú však pevne zbehlí...“

(porov. *Sir* 38, 38), čo pripravuje chválu aktivity mudrca, ktorý, keďže nie je zamestnaný praktickými činnosťami (porov. *Sir* 38, 25), môže sa venovať štúdiu (porov. *Sir* 39, 1 – 3), poznávacím cestám (porov. *Sir* 39, 4 – 5) a modlitbe (porov. *Sir* 39, 6 – 7) a ktorý v tomto dosahuje vyšší prejav múdrosti (porov. *Sir* 39, 8 – 15; *Múd* 6, 15 – 21), ktorá je základom prospešného vyučovania tých, ktorí túžia po živote (porov. *Sir* 24, 40 – 47).

125. Tradičná múdrosť (prítomná predovšetkým v *Knihe prísloví* a *Sirachovcovej knihe*) vyjadruje teda v podstate pozitívne hodnotenie práce. Zaujatie kritického postoja je však prítomné v iných múdroslovných spisoch. *Kniha Kazateľ* je v určitom zmysle najradikálnejšou pri kladení otázky ohľadom „osohu“ (*yitrôn*), aký má nepretržitá námaha ľudí (porov. *Kaz* 1, 3; 3, 9; 5, 15): hovorí, že osobne vynaložil energiu a múdrosť do rôznych druhov činností a zabezpečil si bohatstvo a pôžitky (porov. *Kaz* 2, 4 – 10), no zakončuje: „Potom som obrátil pozornosť na všetky svoje činy, aké (kedy) prevádzali moje ruky, a tiež na všetky námahy, ktoré som vynaložil pri ich prevádzaní. A hľa, všetko to bola márnosť a honba za vetrom, lebo z toho nebolo osohu (*yitrôn*) pod slnkom“ (*Kaz* 2, 11). Táto horkosť sa stáva „nenávisťou“ voči práci, pretože jej výsledky budú ponechané druhým (porov. *Kaz* 2, 17 – 21), ba dokonca „nenávisťou“ k životu (porov. *Kaz* 2, 17), pretože dni človeka nie sú nič iné ako bolesti a úmorné trápenie (porov. *Kaz* 2, 23). Tento pohľad však nevyúsťuje do apatie alebo depresie; stáva sa skôr napomenutím nenadhodnocovať „osoh“ činností, ktoré každý môže vykonať „pod slnkom“, keďže každá vec, hoci aj pekná a rozumná, je podriadená režimu „márnosti“ (*Kaz* 4, 4), čiže pomínutelnosti.

126. Podobne sa aj v *Knihe Jób* objavuje, hoci trochu zahalene, kritické hodnotenie ľudského namáhania. V určitej forme poémy sú opísané dve náročné a dôležité činnosti – práca v baniach (porov. *Jób* 28, 1 – 11) a obchodovanie s cennosťami (*Jób* 28, 15 – 19) – ktorých cieľom je hľadanie vzácných materiálov. Predsa však na konci týchto dvoch odsekov sa Jób pýta: „Odkiaľ teda vyviera tá múdrosť?“ (*Jób* 28, 12) a „Odkiaľže vychádza teda táto múdrosť?“ (*Jób* 28, 20). Čiže v tomto texte sa neuvádza jednoducho v duchu tradície, že múdrosť je vzácnejšia ako zlato a drahokamy (porov. *Prís* 3, 15; 8, 11; *Múd* 7, 9), ale skôr, že aktivity ľudí, hoci aj veľmi odvážne a podnikavé, môžu síce viesť k nájdeniu cenností, no nedosahujú múdrosť, ktorú pozná iba Boh (porov. *Jób* 28, 23 – 27). Ide o pozvanie vyhýbať sa každej *hybris* a nachádzať práve v bázni pred Bohom správnu cestu človeka (porov. *Jób* 28, 28).

127. Napokon sa aj v *Knihe múdrosti* svojím spôsobom, keď sa hovorí o práci v jej najvznešenejších a najčistejších prejavoch, poukazuje na jej odsúdeniahodný aspekt, keďže autor hľadá na remeselníka tvoriaceho modlu, čo je klamné osídlo a pôvod zla v spoločnosti (porov. *Múd* 13 – 15). Rozvíja sa tu myšlienková línia, prítomná aj u prorokov (porov. *Iz* 44, 9 – 20; *Jer* 10, 1 – 5) a v *Knihe žalmov* (porov. *Ž* 115, 4 – 8), ktorá s iróniou zosmiešňuje nerozumnosť vytvárať modly. Z toho vyplýva nielen odmietavý postoj voči rôznym fetišom a talizmanom, ktoré sa v staroveku uctievali, ale aj napomenutie uznať a odmietnuť všetko modloslužobné, čo sa skrýva v rôznych výtvoch ruky (a srdca) človeka.

128. Modlami, hovoria biblické texty, sú „zlato a striebro“ (*Ex* 20, 23; *Dt* 7, 25; *Oz* 2, 10; *Hab* 2, 19; *Múd* 13, 10). Táto jednoduchá myšlienka pozýva uvažovať všeobecnejšie o téme bohatstva, ktoré sa obvykle vníma ako žiadaný výsledok rôznych foriem práce, nakoľko poskytuje istotu do budúcnosti a priťahuje pozornosť verejnosti. Starý zákon vyjadruje, že prosperita je jedným z požehnaní, ktoré Pán udeľuje spravodlivému (porov. *Gn* 13, 2; *Dt* 28, 12; *1 Kr* 3, 13; *Ž* 112, 3; *Prís* 14, 24; *Múd* 7, 11); no zároveň upozorňuje na lakomstvo a všetky formy nesprávneho vyvyšovania majetku, ktoré osudovo nadobúda modloslužobný ráz (porov. *Dt* 7, 25 – 26; *Ef* 5, 5). Na druhej strane Sväté písmo často hovorí o boháčoch, ktorí sú namyslení, násilní a nedbanliví voči chudobným, predurčení na odsúdenie pri Božom súde (porov. *Iz* 5, 8 – 10; *Jer* 12, 1 – 2; *Ez* 27, 25 – 27; *Am* 3, 9 – 11; 8, 4 – 6; *Ž* 49, 17 – 18; 73, 3 – 20; *Jób* 21, 7 – 18; *Kaz* 5, 9 – 10; *Sir* 31, 5 – 7). Vo svetle Nového zákona je veriaci pozvaný uznať „blessedness“ chudobných (porov. *Mt* 5, 3; *Lk* 6, 20), čiže nebažiť svojou prácou po bohatstve tohto sveta, ktoré tu napokon zostane (porov. *Lk* 12, 15 – 21). Pán hovorí, že „nemožno slúžiť aj Bohu, aj mamone“ (*Lk* 16, 13), preto pozýva hľadať a nachádzať to, čo je skutočne cenné, čo sa dá pripodobniť perle veľkej ceny (porov. *Mt* 13, 45 – 46), pre ktorú sa oplatí zanechať všetko a získať to, čo dáva večný život.

Ľudská práca a Božie „konanie“

129. Podobne aj pohľad prorokov na svet ľudskej činnosti je poväčšine kritický. Zdôrazňujú totiž, že aj keď sa uznáva, že pracovitosť a talent sú samy osebe dobré

a prinášajú dôležité výsledky, ľudské konanie nezodpovedá Božiemu povereniu, keď v sebe ukrýva prevrátenosť srdca a spôsobuje veľkú nespravodlivosť.

Konanie ľudí

Ako bolo naznačené v časti venovanej *múdroslovnej literatúre*, neustály boj prorokov proti modloslužbe je vyjadrený aj v rozhodnom odsúdení hlúpeho a rúhavého počínania, keď si niekto vytvára bôžika a prisudzuje mu božskú moc. Izaiáš s istou mierou sarkazmu opisuje človeka, ktorý stína strom, časť z neho vezme, aby rozpálil pec a uvaril si jedlo, a z jeho zvyšku si potom vykrese modlu, ktorú vzýva slovami: „Vyslobod' ma, veď si mi bohom!“ (Iz 44, 14 – 17). Omyl takejto činnosti spočíva v tom, že tvorca vkladá energiu (porov. Iz 41, 6 – 7; 44, 12) a veľkú zručnosť (porov. Iz 44, 13) do vytvorenia svojho predmetu kultu a robí ho pekným a žiarivým, keďže ho pokrýva zlatom (porov. Iz 40, 19; Jer 10, 4; Ez 16, 17; Oz 2, 10; Bar 6, 8 – 9) a zaodieva skvostným rúchom (porov. Jer 10, 9; Bar 6, 10 – 11), takže napokon pôsobí veľmi pôsobivo a vytvára dojem, akoby bol živý a večný. V skutočnosti je však modla klamnou vecou (porov. Iz 44, 20; Jer 10, 14), nemá v sebe dych života (porov. Jer 10, 14; Bar 6, 24), je úplne zbytočná (porov. Iz 41, 23; 44, 9; Jer 2, 8. 11; 10, 5; Hab 2, 18 – 19; Bar 6, 34 – 39. 52 – 68), zanikne vo svetle pravdy (porov. Iz 41, 29; 46, 1 – 2; Jer 10, 11). Výsmech remeselného nadania, ktoré ústi do neprijateľného náboženského konania, má ako cieľ nielen odsúdiť vytváranie posvätných bôžikov, ale aj každé ľudské úsilie, ktoré si robí nároky prinášať spásu.

K tomuto naliehavému odsúdeniu „zla“, prítomnému v modloslužbe (porov. Jer 2, 13. 19), ktorého protipólom je vyzdvihnutie jedinečnosti Pána, Stvoriteľa a Spasiteľa (porov. Jer 10, 1 – 16), proroci pridávajú ostrú kritiku tých

ľudských úkonov, ktoré narúšajú spravodlivý poriadok pod zámienkou zabezpečiť ekonomickú prosperitu alebo s klamným cieľom priniesť významný technologický posun. Nie je náročné vidieť, ako toto všetko nachádza svoj odraz aj v súčasnej dobe.

130. Prvá oblasť napomínania sa týka *poľnohospodárskych pozemkov*, ktoré sú hlavným základom pre obživu rodín, neustále ohrozovaných chudobou. Práca násilníkov spočíva v znemožnení práce bezbranných. Ako je ukázkovo vyrozprávané v príbehu o Nabotovi (porov. *1 Kr* 21, 1 – 6), boháč (v tomto prípade je to kráľ Achab, panovník Samárie) má zámer rozšíriť svoje vlastníctvo, chce „si nahromadiť“ a vziať to, čo patrí inému (porov. *Iz* 5, 8). Uvedené dôvody môžu byť rozličné, napríklad zvýšenie výnosov, diverzifikácia úrody, skrášlenie majetku alebo jednoducho rozšírením vlastníctva naznačiť svoj *status* zámožného človeka s prestížou, ktorá z toho plynie. Zákon nastavuje limit takejto žiadostivosti po hromadení statkov (porov. *Ex* 20, 17; *Dt* 5, 21) a osobitne zakazuje „prenášať medzníky svojho blížneho, ktoré predkovia ustálili“, čiže tie hraničné kamene polí, ktoré vymedzujú dedičný podiel každej rodiny v krajine, ktorú im Boh daroval (porov. *Dt* 19, 14; 27, 17; porov. *Oz* 5, 10; *Prís* 22, 28; 23, 10; *Jób* 24, 2). V *Knihe Jozue* sa totiž opisuje, že kanaánska krajina bola rozdelená prostredníctvom lósu (chápaného ako vyjadrenie Božej vôle) medzi jednotlivé kmene, rody a rodiny Izraelitov (porov. *Joz* 13 – 21); nejde o zaznamenanie dejinných udalostí, ale skôr o teologickú víziu (v naratívnej forme), ktorá na prvom mieste vyjadruje, že zem, v ktorej sa býva, je Božím darom (porov. *Lv* 25, 23) a na druhom mieste, že sa treba o ňu deliť spôsobom, že každému je umožnené „bývať“ ako obyvateľovi, ktorý si zabezpečuje svoje živobytie a užíva všetky svoje

občianske práva. Proroci stelesňujú túto perspektívu spravodlivosti, a preto odsudzujú plány a násilné konanie latifundistov, ktorí sa zmocňovali polí druhých a vyhánali z domov ich vlastníkov s jediným cieľom – osobne sa obohatiť (porov. *Iz* 5, 8 – 10; *Mich* 2, 1 – 5). Ešte všeobecnejšie, prorocký hlas kritizuje násilie pri zaberaní územi zo strany imperialistických režimov, ktoré využívajú na svoje ničomné ciele vyššiu vojenskú moc a bez akéhokoľvek rešpektu k životu zotročujú celé populácie (porov. *Am* 1, 3 – 2, 3; *Hab* 1, 5 – 10. 14 – 15. 17; 2, 6 – 8. 15 – 17).

131. Ďalšiu oblasť hodnú odsúdenia vidia proroci v *podvodnom obchodovaní*, založenom na zámene tých parametrov obchodnej výmeny („závažia a miery“), ktoré zákon požaduje ako garanciu nevyhnutnej podmienky rovnosti (porov. *Lv* 19, 35 – 36; *Dt* 25, 13 – 16). Pre rôzne druhy podfukov populácia nemajetných hladuje (porov. *Am* 8, 4 – 7; *Mich* 6, 9 – 15; *Oz* 12, 8 – 9). Na medzinárodnej úrovni sú odsúdené kráľovstvá – napríklad kráľovstvo Týru, ktoré obchodovaním dosiahlo enormný ekonomický prospech a univerzálnu prestíž (porov. *Ez* 27, 3 – 36) – pretože ich hrdý triumfalizmus v skutočnosti dosiahli nespravodlivosťou a násilím (porov. *Ez* 28, 15 – 18). Neodsudzuje sa každá výmena tovarov, naopak, je nevyhnutná pre zlepšenie životných podmienok. Odsudzuje sa iba profesionálna činnosť, ktorá zabezpečuje bohatstvo neprávom na úkor druhých.

132. Napokon oblasť *verejných prác*, osobitne dôležitá výstavba – napríklad kráľovských sídel, honosných príbytkov, obranných múrov, svätýň, mostov a ciest –, je tiež podrobená kritike zo strany prorokov. Veľkolepé projekty, ktoré dodávajú prestíž vládnucej triede a sú predmetom obdivu naprieč stáročiami, sú v skutočnosti často

ovocím týrania a násilia. Šalamún vybudoval paláce a dokončil veľkolepý jeruzalemský chrám, no cenu za to zaplatili jeho poddaní, podrobení tvrdej otrockej práci, porovnateľnej s egyptským otroctvom (porov. *1 Kr* 12, 4). Jeho syn Roboam situáciu ešte zhoršil (porov. *1 Kr* 12, 14). „Beda tomu, kto krvou stavia mesto a upevňuje osadu zločinom!“ (*Hab* 2, 12). Nešťastie postihne to, čo bolo vybudované a chránené neakceptovateľnými formami nespravodlivosti (porov. *Am* 3, 9 – 11; *Mich* 3, 9 – 12; *Sof* 3, 1 – 8), medzi ktoré patrí nevyplatiť mzdu robotníkom (porov. *Jer* 22, 13 – 17; *Mal* 3, 5).

Konanie Boha

133. V rozprávání *Gn* 1 – 2 je postupne najprv predstavené dielo Boha (ktorý stvoril, urobil, rozdelil, vysadil, daroval) a potom úloha zverená človekovi obrábať a strážiť záhradu, čím sa začínajú dejinné udalosti. V *Gn* 2, 2 – 3 sa hovorí, že Boh „odpočíval od všetkých diel, ktoré urobil“. Ako to vyjadruje zvyšná biblická tradícia, Pán v skutočnosti neprestáva konať (porov. *Jn* 5, 17): bez Boha niet dejín a dejiny nemožno pochopiť bez toho, aby sa vnímalo konanie Pána, Pôvodcu všetkého, v jeho konkrétnom prejave všemohúcnosti (porov. *Iz* 46, 10 – 11) a v jeho neustálej túžbe po dobre (porov. *Dt* 32, 4; *Iz* 26, 12).

Predovšetkým proroci dosvedčujú aktívnu prítomnosť Boha v ľudských udalostiach (porov. *Iz* 43, 13), a takto dodávajú inšpiráciu aj ďalším posvätným autorom. Vo svojich vyjadreniach používajú, samozrejme analogickým spôsobom, tú istú terminológiu, ktorou sa definuje „práca“, osobitne slovesá „robiť“ (*ʾāšāh*), „konať“ (*pāʾal*) spolu s podstatnými menami odvodenými z týchto slovesných koreňov a tiež termín „dielo“ (*melāʾkāh*) (*Gn* 2, 2 – 3; *Ž* 73, 28); všetko sú to slová v podstate synonymné.

Proroci nehovoria iba o úkone stvorenia sveta (porov. *Iz* 45, 12. 18; *Jer* 10, 12 – 13; 14, 22; 27, 5), ale používajú tú istú slovnú zásobu, predovšetkým keď približujú udalosť historickej povahy, napríklad vyvolenie Izraela s privilégiami s ním spojenými (porov. *Iz* 5, 12; *Hab* 3, 2). Z tohto dôvodu využívajú okrem vyššie uvedenej terminológie aj metafory z pracovného prostredia, ktorými napríklad prirovnávajú Boha roľníkovi, ktorý vysádza vinicu a stará sa o ňu (porov. *Iz* 5, 1 – 7; 27, 3; *Jer* 2, 21; *Ž* 80, 9 – 10), alebo hrnčiarovi, ktorý stvárňovaním dáva podobu jednotlivým bytiam (porov. *Iz* 29, 16; 43, 7; 44, 2; 64, 7; *Jer* 18, 6).

134. Veriaci vie, že Boh koná obdivuhodným spôsobom v ľudských dejinách (porov. *Iz* 12, 5; 25, 1; *Ž* 77, 13; 92, 5; 143, 5), a to nielen v počiatočnom momente, ale neprestajne a zvlášť keď svet pre zlobu ľudí prekonáva tragickú fázu skazy. Prorocký hlas zaznieva práve v takejto ťažkej situácii, aby odhalil, že Boh je aktívny, a to práve vtedy, kedy by všetci chceli povedať, že je neprítomný alebo bezmocný (porov. *Dt* 32, 27; *Iz* 5, 19). Ako to bude širšie rozvinuté v štvrtej kapitole, biblickí autori neustále dosvedčujú, že Božie konanie sa predstavuje ako urovnanie dvoch protichodných úkonov: hovorí sa totiž, že on dáva smrť a život (porov. *Dt* 32, 39; *1 Sam* 2, 6; *Múd* 16, 13; *Tob* 13, 2), ponizuje a povyšuje (porov. *Ž* 75, 8; *2 Krn* 25, 8; *Sir* 7, 12), raní, ale aj uzdraví (porov. *Dt* 32, 39), pustoší i buduje (porov. *Jer* 31, 28), formuje svetlo a tvorí tmu, spôsobuje blaho a utvára nešťastie (porov. *Iz* 45, 7). Božie konanie nie je jednoduché pochopiť (porov. *Jer* 9, 11; *Oz* 14, 10; *Ž* 92, 6 – 7; 107, 43), a to práve pre túto jeho protichodnosť; no napriek tomu oba tieto úkony sú dôležité a vyjadrujú spásonosný zámer Pána: skrze negatívny úkon ukazuje, aké sú negatívne dôsledky zla, spôsobeného človekom (porov. *Jer* 2, 19; *Prís* 16, 4), kým skrze pozitívny úkon – teda úkon, cez

ktorý sa jasnejšie prejavuje „pracovná“ aktivita Boha – sa ohlasuje konečný, eschatologický moment, v ktorom sa zjaví spásonosné dielo Pána dejín (porov. *Iz* 44, 23; *Am* 9, 12; *Hab* 1, 5). A aj tu sú použité metaforý, prebraté z pracovného prostredia, vďaka ktorým je Boh prirovnaný zlievačovi (porov. *Mal* 3, 2), staviteľovi (porov. *Iz* 44, 26; *Jer* 18, 9; 31, 4), záhradníkovi (porov. *Iz* 60, 21; *Jer* 24, 6). Sú to symboly, ktoré naznačujú obnovu všetkého, istý druh nového stvorenia (porov. *Iz* 43, 19; 66, 22), ktoré sa uskutočňuje v odpustení. Veriaci osvietení prorockým slovom budú teda môcť v plnej pravde zaspievať pieseň chvály slovami: „Veľké veci urobil s nami Pán“ (*Ž* 126, 3), „Veľké a obdivuhodné sú tvoje skutky, Pane, Bože všemohúci; spravodlivé a správne sú tvoje cesty, Kráľ národov“ (*Zjv* 15, 3; porov. *Ž* 111, 2 – 3).

Boh dáva spoznať túto svoju aktívnu prítomnosť prostredníctvom prorokov: nič nerobí skôr, ako by predostrel svoj múdry zámer svojim „sluhom“ (*Am* 3, 7; porov. tiež *Gn* 18, 17), ktorí sa vďaka svojmu slovu stávajú počiatkom múdrosti a prameňom nádeje pre svet. Proroci sú svedkami, nie pôvodcami spásy. Konajú „znamenia“, no nedávajú existenciu „skutočnosti“, tá je dielom jedine Boha. Predsa však bez nich, bez ich „práce“ by sa viera v srdciach nemohla prebudiť a Pánovo konanie by zostalo nepovšimnuté alebo by bolo odmietnuté. Starobyľí proroci, ktorých reči Izrael zachoval, budú mať ako svojich nasledovníkov prorokov novej zmluvy, trvalých svedkov konečného a dokonalého diela, uskutočneného Bohom v Kristovi.

Práca, služba, úrad

135. V rozprávaniach a rečiach *evanjelií* nachádzame osobitné povzbudenie k pracovnému výkonu, zameranému

na získanie konkrétnych výsledkov ekonomického rázu. Ešte presnejšie, nezdá sa, že by boli predstavené modely alebo poskytnuté usmernenia, ktoré by zavádzali inovatívne prvky v porovnaní s tradíciami Starého zákona.

Uvádza sa, že Ježiš bol „tesár“ (*tektōn*) (Mk 6, 3), „tesárov syn“ (Mt 13, 55), v súlade s tým, ako to bolo bežné odovzdávať v rámci rodiny rôzne remeslá. Jeho prví učeníci boli rybári (porov. Mk 1, 16 – 20); a o jednom z ďalších sa uvádza, že bol vyberačom daní (porov. Mk 2, 14). Tieto informácie naznačujú ocenenie manuálnych činností; majú však aj cieľ zvýrazniť prechod od povolania, naučeného od otca a zameraného na zabezpečenie rodiny, k poslaniu, ktoré vyvolalo charizmatické „povolanie“, ku ktorému podnietil Boh alebo nejaký jeho prostredník, aby sa začala nová aktivita pre dobro mnohých. Ako to bolo v prípade Mojžiša (porov. Ex 3, 1) a Dávida (porov. 1 Sam 16, 11; 17, 34), ktorí boli ako pastieri povolaní stať sa vodcami Izraela (porov. Ex 3, 10; 2 Sam 7, 8), v prípade Gedeona, Elizea a Amosa, roľníkov či sedliakov (porov. Sdc 6, 11; 1 Kr 19, 19; Am 7, 15), ktorí sa stali jeden vojvodom (porov. Sdc 6, 14), ostatní prorokmi (porov. 1 Kr 19, 21; Am 7, 14 – 15), tak aj apoštoli zmenili svoj spôsob profesionálneho života z dôvodu stretnutia s Kristom. Toto všetko by sa nemalo chápať ako nejaký postup podľa ľudských parametrov; ide skôr o výzvu stať sa Pánovými „služobníkmi“ na diele duchovnej povahy, ktoré prinesie so sebou prenasledovanie (porov. Mt 5, 11 – 12), poníženie (porov. Mt 23, 11 – 12) a dokonca odovzdanie vlastného života (porov. Mt 16, 25; 23, 34 – 35).

136. V evanjeliách, osobitne v podobenstvách, sa uvádzajú rôzne pracovné činnosti, napríklad práca rozsievачa (porov. Mt 13, 3), nádenníka (porov. Mt 20, 1), obchodníka s perlami (porov. Mt 13, 45), správcu (porov.

Mt 24, 45), šafára (porov. *Lk 16, 1*), ale aj bežná činnosť ženy v domácnosti, ktorá miesi múku (porov. *Mt 13, 33*). Z týchto zmienok nečerpáme osobitné poučenia profesionálneho charakteru, ale skôr stimul milovať pracovitosť, spolu s usilovnosťou a múdrosťou, čo sú predpoklady, pre ktoré je služobník spoľahlivý (porov. *Mt 8, 9; 24, 45; 25, 21*). Podporuje sa tu tiež pocit dôvery v zaručený výsledok dobre vykonanej práce (porov. *Mt 7, 24 – 25; 24, 46; 25, 29*), no nie s nárokom na zásluhy u Boha, pretože každý sa má považovať za „neužitočného sluhu“, ktorého uspokojuje, že si iba splnil svoju povinnosť (porov. *Lk 17, 10*).

V evanjeliách sa kladie veľký dôraz na „službu“ vyučovania a uzdravovania, vykonávanú Kristom a jeho učeníkmi, ktorá je interpretovaná v termínoch práce (porov. *Mt 9, 37 – 38; Jn 5, 17; 9, 4*). Vhodnými poučeniami a predovšetkým svojím príkladom Učiteľ zaúčal svojich apoštolov tomuto osobitnému poslaniu, ktoré je výsostne prospešné pre ľudské spoločenstvo. Toto dielo „pripodobňuje“ (porov. *Mt 13, 24. 31. 33. 44 – 45. 47*) práci oráča (porov. *Lk 9, 62*), rozsievачa (porov. *Mt 13, 3*), ženca (porov. *Mt 9, 37 – 38; Jn 4, 38*), pastiera (porov. *Jn 10, 14*), rybára (porov. *Mt 4, 19; 13, 47 – 48*), keďže prináša ovocie a očakáva mzdu ako odmenu za námahu (porov. *Mt 10, 10; 20, 2; Lk 10, 7*); toto všetko sa samozrejme chápe ako metafora. Okrem ocenenia úsilia v duchovnej oblasti (ako to vidíme už u Sirachovca) Učiteľ upriamuje túžbu k nebeskej odmene, ktorá je trvalá a zvrchovane oblažujúca (čím sa prekonáva kritika Kazateľa márnosti ľudského konania). Na druhej strane, keďže konanie Krista a jeho učeníkov napodobňuje konanie Boha samotného (porov. *Jn 4, 34; 5, 17; 17, 4*), stáva sa inšpiratívnym vzorom pre každú oblasť a spôsob ľudského úsilia a osobitne doň zavádza princíp „služby“ (*Lk 22, 26 – 27; Jn 13, 13 – 17*), „nezištnosti“

(Mt 10, 8; 2 Kor 11, 7), zrieknutia sa hromadenia majetku (porov. Mt 10, 10) a princíp veľkorysosti umožniť účasť aj iným na ovocí vlastnej práce (porov. Mt 19, 21).

Apoštolské dielo svätého Pavla

137. Apoštol Pavol vo svojich listoch pripomína niektoré základné povinnosti týkajúce sa práce. Nenachádzame tu, iba ak letmo, odkaz na povinnosť dať spravodlivú mzdu robotníkom (porov. Rim 4, 4); táto téma (ako už bolo uvedené) je dôrazne vysvetlená vo forme obžaloby v Jak 5, 4 – 6. V sociálnom kontexte, v ktorom sa počíta s pretrvávajúcim poddanstvom, sv. Pavol napomína pánov, aby mali postoj úcty a dokonca aj benevolencie voči otrokom (porov. Ef 6, 9; Kol 4, 1; Flm 8 – 17). A otroci sú povzbudzovaní k učenlivej podriadenosti pri vernom vykonávaní pridelenej práce (porov. 1 Kor 7, 21 – 24; Ef 6, 5 – 8; Kol 3, 22 – 25; 1 Tim 6, 1 – 2; Tít 2, 9 – 10; v tej istej línii sú uvádzaní aj „sluhovia“; porov. tiež 1 Pt 2, 18 – 20).

Ešte výrečnejší je Pavlov dôraz na povinnosť pracovitosti. Charitatívna činnosť, ktorá sa vykonávala v kresťanskom spoločenstve v prospech núdznych, a pravdepodobne aj očakávanie blízkeho Pánovho príchodu viedli mnohých (zvlášť v Solúne) k záhaľčivému počínaniu s dôsledkom sociálneho nepokoja. Svätý apoštol dosť tvrdo koriguje takéto nevhodné správanie; už vo svojom *Prvom liste Solúnčanom* píše: „Len vás, bratia, prosíme, aby ste v tom čoraz viac rástli a usilovali sa žiť pokojne, plniť si povinnosti a pracovať vlastnými rukami, ako sme vám prikázali; aby ste sa počestne správali voči tým, čo sú mimo, a aby ste nemuseli od nikoho nič žiadať“ (1 Sol 4, 10 – 12). Vzťah medzi prácou a napomáhaním spoločenského poriadku – čo treba mať na pamäti aj v dnešných dňoch – sa potom obsírnejšie zdôrazňuje v druhom liste

tomu istému spoločenstvu: „Počúvame, že medzi vami niektorí žijú neporiadne, nič nerobia, iba sa zháňajú za zbytočnosťami. Takýmto prikazujeme a vyzývame ich v Pánu Ježišovi Kristovi, aby pokojne pracovali, a tak jedli svoj chlieb“ (2 Sol 3, 11 – 12). Zásada, ktorej sa treba držať, je pôsobivo zhrnutá v slávnom výroku: „Kto nechce pracovať, nech ani nej“ (2 Sol 3, 10). V *Liste Efezanom* nachádzame potom ďalšie upresnenie: „Kto kradol, nech už nekradne, ale radšej nech pracuje a vlastnými rukami zarába, aby mal z čoho dať núdznemu“ (Ef 4, 28): pracovitosť je tu predstavená ako opak nespravodlivosti (vyjadrená ako „kradnúť“) a je pôvodcom lásky, pretože môže napomôcť potrebám chudobných (porov. Sk 20, 35).

138. Svätý Pavol nielen stanovuje počínanie, ktorého sa treba držať, ale seba opakovane predstavuje ako vzor nasledovania (porov. 1 Sol 4, 1; 2 Sol 3, 7 – 9) preto, že hoci bol služobníkom evanjelia, a teda mal právo na konkrétnu odmenu (porov. 1 Kor 3, 8; 9, 7 – 14; Gal 6, 6; 1 Sol 3, 9), dal prednosť zabezpečeniu prácou vlastných rúk (porov. 1 Kor 4, 12; 1 Sol 2, 9; 2 Sol 3, 7 – 8). Tento spôsob počínania potvrdzuje aj kniha *Skutky apoštolov* (porov. Sk 18, 3; 20, 34 – 35). Táto Pavlova voľba, na ktorej mu záležalo, aby nebol na obtiaž svojim komunitám (porov. 2 Kor 11, 9 – 10; 12, 13 – 14. 16 – 18; 1 Sol 2, 9; 2 Sol 3, 8), mala za cieľ predovšetkým zvýrazniť na povzbudenie všetkým nezištnosť jeho apoštolskej služby (porov. 1 Kor 9, 18; 2 Kor 11, 7). Toto počínanie je jasne interpretované v súlade s evanjeliovou tradíciou ako skutočná „práca“ (2 Tim 2, 15), vykonávaná s úplným nasadením, hoci je nesmierne náročná (porov. Gal 4, 11), ako práca prijatá ako „služba“ (*diakonia*) (1 Kor 3, 5; 4, 1), nariadená Pánom (porov. 1 Kor 9, 17) v prospech všetkých (porov. 1 Kor 9, 22). Svätý Pavol, vedomý si dôležitosti a naliehavosti tohto ušľachtilého poslania, zapojil

mnohých „spolupracovníkov“ (*synergoi*) do svojej služby (porov. *Rim* 16, 3. 9. 21; *2 Kor* 8, 23; *Flp* 2, 25; 4, 3; *1 Sol* 3, 2; *Flm* 24) a označil ich za „Božích spolupracovníkov“ (*1 Kor* 3, 9; porov. tiež *Mk* 16, 20). V súlade s prorockou tradíciou pripodobňuje misijné poslanie roľníckej (porov. *1 Kor* 3, 5 – 9) a/alebo stavebnej (porov. *1 Kor* 3, 10. 14) činnosti, no zároveň priznáva, že vždy je to iba Boh, ktorý dáva vzrast rastlinám (porov. *1 Kor* 3, 7) a iba Kristus tvorí pevný základ budovy, ktorou je Cirkev (porov. *1 Kor* 3, 11).

3. ZVIERATÁ V SLUŽBE ČLOVEKU

139. Ako už bolo uvedené v komentári ku *Gn* 2, 18 – 20, zámerom Stvoriteľa bolo poskytnúť človekovi pomoc, ba dokonca istého spojenca, ktorý by aspoň nejakým spôsobom pomohol v jeho „osamelosti“. Po potope Boh tiež uzavrel zmluvu s Noemom a jeho potomstvom a zahrnul do nej – podľa jeho slov – „každú živú bytosť, čo je s vami: vtáctvo, dobytok a všetku zver, ktorá vyšla z korába, všetky zvieratá, čo sú na zemi“ (*Gn* 9, 10). Početné výrazy, vyjadrujúce rôznosť a súhrn zvierat, majú ako cieľ zvýrazniť, že sa nemá myslieť iba na zvieratá, ktoré poskytujú človeku nejaký konkrétny úžitok; podobne biblická tradícia uvádza ďalšie aspekty rozdielnej a vyššej povahy ako užitočnú službu. V poslednej dobe niektorí vyjadrili kritiku na antropocentrickú perspektívu biblických textov a nepriamo sa požadovalo, aby sa zvieratám v istom zmysle prisúdil status rovnocennosti v porovnaní so statusom človeka. Sväté písmo však ponúka odlišný pohľad (porov. *Gn* 2, 20: „pomoc, ktorá by mu bola podobná, nenašiel“), z ktorého treba čerpať pravý zmysel. Ak Biblia predkladá ústredné postavenie človeka a predstavuje to ako Boží plán, neprisudzuje však človeku právo svojvoľne despoticky konať vo vzťahu k stvoreniam. Naopak,

povoláva ho do režimu „zmluvy“ (porov. Gn 9, 9. 12; Oz 2, 20) pri úctivom rešpekte hodnoty každého zvieraťa a pri aktívnej ochrane tohto osobitného Božieho diela.

Dnes – zo strany ochrancov zvierat, vegetariánov a vegánov – sa praktizujú a požadujú pravidlá života, ktoré by s postupujúcimi nárokmi chceli odstrániť využívanie zvierat. Hoci je to prijateľné ako odsúdenie krutého a egoistického zaobchádzania, nie je v súlade s biblickou tradíciou zabráňovať, aby zviera poskytovalo pomoc človekovi, alebo z opačnej perspektívy nie je dobré, aby sa človek zriekol daru, ktorý mu Stvoriteľ ponúkol.

V poslednej časti tejto kapitoly teda vyjadríme najdôležitejšie prvky vzťahu človeka so zvieratami. Nebudeme rozlišovať medzi rôznymi časťami Starého zákona a ani nebudeme osobitne brať ohľad na Nový zákon. Na vhodnom mieste iba naznačíme nové prvky, ktoré prináša so sebou evanjeliová tradícia.

Pomoc pre život

140. Človek bol Bohom povolaný, aby sa staral o záhradu. A v záhrade nie sú iba rastliny, ale tiež zvieratá, Bohom stvorené pre človeka. Povolanie človeka ako roľníka sa teda dopĺňa o povolanie pastiera, ktorý sa stará o živé tvory, ktoré mu boli zverené.

Táto zodpovedná činnosť sa prejavuje predovšetkým vo vzťahu k domácim zvieratám. Izraelský zákon ponúka v tomto smere cenné usmernenia, napríklad keď požaduje „nedávať náhubok býkovi, čo mláti na humne“ (Dt 25, 4); alebo keď ustanovuje, aby v sobotný deň ani býk, ani osol, ani nijaké iné zviera nemalo pracovať a mohlo tak využiť odpočinok spolu s tými, ktorí slúžia rodine (porov. Ex 20, 10; 23, 12; Dt 5, 14); alebo keď žiada, aby sa počas sobotňajšieho roku ponechali chudobným

a dobytku plody neobrábanej zeme (porov. *Ex* 23, 11; *Lv* 25, 6 – 7). Požaduje sa tiež „doviesť do domu“ stratené zviera s ochotou vrátiť ho právoplatnému majiteľovi (porov. *Dt* 22, 2) a poskytnúť pomoc býkovi alebo oslovi (brata alebo dokonca aj nepriateľa), ktorým hrozí, že upadnú pod nákladom (porov. *Ex* 23, 5; *Dt* 22, 4). Odsudzuje sa nenáležité kruté zaobchádzanie so zvieratom (porov. *Lv* 24, 18. 21) a trochu všeobecnejšie sa kladie limit nenásytlosti, ktorá by mohla ohroziť rozmnožovanie nejakého druhu (porov. *Dt* 22, 6 – 7).

141. Niektoré z týchto ustanovení možno azda chápať ako pomoc pri rozlišovaní a ako interpretačnú pomôcku, užitočnú – podľa analogického postupu – pre posúdenie vzťahu medzi „pánom“ (majiteľom, užívateľom služieb) a „služobníkom“ (podriadeným, poskytovateľom služby); zviera by bolo teda metaforou osoby zverenej etickej zodpovednosti svojho majiteľa. Vieme totiž, že regulu, týkajúcu sa „býka, ktorý pokole“ a spôsobí tak niekomu škodu (porov. *Ex* 21, 28 – 32), treba chápať (aj) ako usmernenie týkajúce sa povinností pána nedisciplinovaného služobníka (alebo dokonca aj otca násilníckeho syna). Apoštol Pavol pravdepodobne v súlade so zaužívaným postupom v rabínskom prostredí aplikuje normu *Dt* 25, 4 (týkajúcu sa náhubku pre mlátiaceho býka) na potrebnú kompenzáciu pre ohlasovateľa evanjelia (porov. *1 Kor* 9, 9; *1 Tím* 5, 18). A Ježiš zo starostlivosti, ktorá sa venovala domácim zvieratám, preberá návrh ohľadom toho, čo treba robiť pre núdznych (porov. *Mt* 12, 11 – 12; *Lk* 13, 15 – 16). Odpočínok poskytnutý dobytku v sobotu (porov. *Ex* 20, 10; *Dt* 5, 14) má ako cieľ zakázať, aby sa využívala práca zvierat v deň, keď sa oslavuje Božie dielo. Aplikácia tohto ustanovenia sa však môže rozšíriť na akýkoľvek druh

námahy, a to aj zo strany zotročených ľudí, ktorý by bol v prospech majiteľa. Pomoc oslovi zaťažnému nadmerným nákladom (porov. *Ex* 23, 5; *Dt* 22, 4) môže vyjadrovať povinnosť pomôcť osobe, ktorá bola nútené podrobená nadmernej a/alebo nespravodlivej námahe. A napokon pôst a vrecovina, ktoré kráľ Ninive nariadil aj pre zvieratá (porov. *Jon* 3, 7), by mohli azda naznačiť zahrnutie celého ľudstva do kajúceho obradu, teda aj tých, s ktorými sa ako s otrokmi zaobchádzalo ako so zvieratami.

142. Človek ako pastier nielenže nezneužíva ostatné živé bytosti, ale stará sa o svoje zvieratá (porov. *1 Sam* 12, 3). Takto to totiž učí aj múdroslovná tradícia:

„Spravodlivý sa stará o potreby svojho dobytku,
najvnútornejšie vnútro bezbožných je však ukrutné“
(*Prís* 12, 10; porov. tiež *Sir* 7, 24).

Chovateľ totiž privádza stádo na pašu (porov. *Ex* 3, 1; *Ez* 34, 14; *Ž* 23, 2), napája ho (porov. *Gn* 24, 11. 14. 19 – 20; *Ex* 2, 16 – 19), chráni ho pred predátormi (porov. *1 Sam* 17, 34 – 36; *Jn* 10, 11 – 13), buduje košiare a ohrady (porov. *Nm* 32, 16. 36; *Mich* 2, 12; *2 Krn* 32, 28). Podobne aj korekčné konanie, napríklad skrotenie spurného zvieraťa (porov. *Ž* 32, 9; *Prís* 26, 3), treba chápať ako prospešné pre samotné zviera, ktoré je cvičené pre ešte lepšiu službu (porov. *Jer* 31, 18). V tejto pastierskej činnosti človek (ako už bolo povedané) napodobňuje Boha. Treba tiež dodať, že medzi človekom a zvieraťom sa uzatvára istý vzťah „spojenectva“ a spolupráce, ktorý môže poslúžiť aj ako metafora vzťahu medzi vodcom/kráľom a poddanými.

Pastier starajúci sa o stádo čerpá z neho značný prospech a mal by si byť toho vedomý a byť povďačný:

„Dbaj veľmi na vzhľad svojho dobytku
a venuj (svojim) stádam pozornosť!
Bo nie (je) hojnosť naveky;
alebo (sa dedí) koruna z pokolenia na pokolenie?
Keď zmizla tráva a ukázala sa (svieža) mláďa
a po horách sa zozbierali byliny,
(potom) ti (donášajú) odev baránky
a capy (kúpnu) cenu pozemku.
A jesto mlieka kozieho dosť na výživu pre teba
aj na výživu pre tvoj dom a na živienie tvojich
služobníč“ (*Prís 27, 23 – 27*).

Človek sa nielen živí zo zvierat mliekom a mäsom, vajcami a medom, ale zberá aj vlnu pre svoj odev a kože pre rôzne potreby. Býk a osol pomáhajú človeku pri práci na poli (porov. *1 Sam 8, 16; 1 Kr 19, 19; Iz 28, 28; Prís 14, 4*), slúžia pre prepravu osôb (porov. *Nm 22, 21; Sdc 5, 10; Zach 9, 9*) a nákladov (porov. *Gn 44, 13; Ex 23, 5; 1 Sam 25, 18; 2 Sam 16, 1*). Kôň sa zase používa v boji počas vojny (porov. *Ex 15, 1; 2 Kr 18, 23 – 24; Oz 14, 4; Am 2, 15; Ž 20, 8; 33, 17*). Pes v príbehu o Tobiašovi sa zdá byť prototypom zvierata, ktoré robí spoločnosť (porov. *Tob 6, 1; 11, 4*). Niektoré z týchto úloh sú v súčasnosti vykonávané mechanickými prostriedkami, no ľudský život je nepredstaviteľný bez tejto prospešnej prítomnosti iných živých bytostí. Nábožensky založený človek v tom vidí cenný dar svojho Stvoriteľa (porov. *1 Tim 4, 4 – 5*).

Pomoc stať sa múdrymi

143. Na mnohých stránkach Biblie sa okrem toho poukazuje na to, ako správanie zvierat ponúka rôzne poučenia pre život človeka. Takto sa prejavuje ďalší aspekt pomoci, ktorý poskytuje Stvoriteľ človekovi práve skrze tie živé

bytia, do ktorých Boh vložil užitočné prejavy ducha múdrosti.

Zvieratá učia

Například mravec – ako už bolo predtým naznačené – je vzorom pracovitosti (porov. *Prís* 6, 6 – 11; 30, 25); a včela – „malá medzi lietavým (hmyzom)“, avšak s „plodom, ktorý je zo sladkosti prvý“ (*Sir* 11, 3) – môže naznačiť človekovi, aby si vážil výsledok (činnosti) bez toho, aby zohľadňoval nepatrnosť konajúceho subjektu. Nepatrnosť napokon nie je prekážkou dokonalých diel, ako to ukazujú mravce, hvizdáky, kobyľky a jašterica, ktoré učia všetkých, aj kráľa, ako sa zorganizovať a ako preniknúť do uzatvorených prostredí (porov. *Prís* 30, 24 – 28). Cenné vlastnosti, vpísané do jednotlivých druhov zvierat, pobádajú biblických autorov používať metafory, aby znázornili správanie Boha a spravodlivého človeka: Boh je teda prirovnaný k orlovi, ktorý nesie mláďatá na svojich krídlach (porov. *Ex* 19, 4) a bdie nad nimi (porov. *Dt* 32, 11); Ježiš hovorí, že chce zhromaždiť deti Jeruzalema „ako sliepka zhromažďuje svoje kuriatka pod krídla“ (*Mt* 23, 37) a prorok zase hovorí, že je podobný „baránkovi, vedenému na zabitie“ (*Iz* 53, 7; *Jer* 11, 19).

Niektoré zvieratá potom preukazujú isté schopnosti „úsudku“, prevyšujúceho úsudok ľudí. Balámova oslica videla skôr ako jej pán Pánovho anjela, ktorý zahatal cestu s vytaseným mečom v ruke (porov. *Nm* 22, 22 – 34), čo nechce byť výsmechom pohanského profetizmu, ale skôr kritikou človeka, ktorý je (niekedy) menej obozretný ako jeho jazdné zviera. Potvrďuje to aj Izaiáš, ktorý píše:

„Vôl si pozná gazdu
a osol jasle svojho pána;

Izrael nepozná,
môj ľud nepochopí“ (Iz 1, 3).

Zvieratá teda vedia rozpoznať, kto riadi, vedia tiež, kde nájsť jedlo; no osoby, ktoré dostali nespočetné poznávacie danosti, sa správajú hlúpo. Túto pravdu vyjadruje Jeremiáš, ktorý kladie do protikladu užitočný inštinkt sťahovavých vtákov s neschopnosťou zmeniť správanie, ktorá naopak charakterizovala ľud Jeruzalema:

„Ešte i bocian pod nebom pozná svoje obdobie;
hrdlička, lastovička, žeriav zadržia čas svojho
príchodu,
ale môj ľud nepozná Pánovo nariadenie (*mišpāl*)“
(Jer 8, 7).

Tajomstvo života, ktoré dosvedčuje svet zvierat

144. Toto všetko má pohnúť ľudí, aby „hľadeli“ na zvieratá a pozorne sledovali ich správanie, a to nielen, aby si osvojili z toho podnety pre svoje konanie (porov. Mt 10, 16), ale je ešte podstatnejšie, aby pochopili zmysel života. Aby Ježiš priviedol svojich poslucháčov k postoju rozumnej dôvery voči Bohu, obrátil sa na nich a povedal: „Pozrite sa na nebeské vtáky: nesejú ani nežnú, ani do stodôl nezhromažďujú, a váš nebeský Otec ich živí. Nie ste vy oveľa viac ako ony?“ (Mt 6, 26). „Nepredávajú sa dva vrabce za halier? A predsa ani jeden z nich nepadne na zem bez vedomia vášho Otca [...]. Nebojte sa teda, vy ste cennejší ako mnoho vrabcov“ (Mt 10, 29 – 31).

Je potom čosi tajomné („nepochopiteľné (vonkoncom)“) v spôsobe, ako orol letí nebom alebo ako sa had plazí po skale (porov. Prís 30, 19). Svet zvierat je totiž jedným z najtajomnejších miest, kde sa život vyjadruje

podivuhodným ťažko zachytiteľným spôsobom; a všetko toto roztvoril Boh pred očami Jób, aby prestal so svojím nárokom všetkému rozumieť a všetko kritizovať a nadobudol vedomie hraníc svojho poznania a zároveň vhodnejší postoj úcty voči Stvoriteľovi:

„Vieš ty, kedy kozy skalné liahnu sa,
kedy lane vrhnú, spozoroval si? [...]
Ktože slobodu dal oslovi divému
a kto onagrovi putá rozviazal? [...]
Ochotne ti byvol službu vykoná,
či bude pri tvojich jasliach nocovať?“
(*Jób* 39, 1. 5. 9).

„Tu, hľa, pred tebou je vodná potvora¹⁴ [...],
ktože zrakom svojím môže skrotiť ju,
kto jej môže trňom nozdry prepichnúť?
Na udicu lapíš krokodíla¹⁵ var',
jazyk jeho azda sputnáš povrázkom?“
(*Jób* 40, 15. 24 – 25).

Reč v *Knihe Jób* pridáva mnohé ďalšie príklady, uvádza detaily, zvýrazňuje aktivitu zvieracej ríše s cieľom pomôcť čitateľovi preniknúť do skutočnosti prekypujúcej vitality, a tak mu napomôcť v procese hlbšieho chápania života a dejín. Kto „uzrie“ vnútorným zrakom tajomstvo života pulzujúceho vo svete, uzrie Boha (porov. *Jób* 42, 5) a potom sa môže obrátiť na Stvoriteľa slovami samotného Jób:

14 V talianskom a mnohých iných prekladoch sa príslušný hebrejský výraz prekladá slovom „hroch“.

15 V talianskom a mnohých iných prekladoch sa uvádza samotný hebrejský výraz Leviatan, ktorý označuje mýtického morského netvo-
ra.

„Nuž dobre viem ja, že ty všetko urobíš,
nijaký tvoj zámer nemožno prekaziť.
Hovoril som, lenže neuvážil som
tie divy, čo chápať ver' som nemohol“ (*Jób* 42, 2 – 3).

Zvieratá ako znamenie Božieho konania

145. Boh si napokon poslážil zvieratami, aby pomohol vnímať svoju prítomnosť a svoj „súd“ v ľudských dejinách. Na prvom mieste ich využil ako prejav dobrotivosti, hoci niekedy paradoxným spôsobom: poslal krkavcov živiť proroka Eliáša (porov. *1 Kr* 17, 4 – 6); zariadil, že veľká ryba prehltila Jonáša (porov. *Jon* 2, 1), potom sa prihovril rybe a ona vyvrhla proroka na suchú zem (porov. *Jon* 2, 11); zabezpečil, že vyhladované levy ušetrili Daniela a vrhli sa na falošných obžalobcov spravodlivého (porov. *Dan* 6, 17 – 25). Tieto rozprávania – skôr legendárneho charakteru – predovšetkým ukazujú, že tieto tvory sú nástrojmi v ruke Boha pri uskutočňovaní jeho prozreteľnosti alebo aby pomohli pochopiť ľuďom to dobro, ktoré buď nechcú, alebo nedokážu pochopiť.

A práve tento aspekt sa ukazuje ako Pánom využívaný spôsob pri jeho trestajúcom zákroku. Čítame napríklad v *Knihe Exodus*, že pre drzosť faraóna Boh poslal žaby „pokryť egyptskú krajinu“ (*Ex* 8, 1 – 2), potom komáre (porov. *Ex* 8, 12 – 13) a jedovaté muchy (porov. *Ex* 8, 20), napokon kobylky, ktoré požierajú celú vegetáciu (porov. *Ex* 10, 4 – 6. 12 – 15). *Kniha múdrosti* pripomína tieto udalosti (porov. *Múd* 16, 1. 3. 9; 17, 9) a interpretuje ich ako jedno zo znamení Božej umiernenosti, ktorá keď zasahuje ničomníkov, zároveň ponúka čas na obrátenie (porov. *Múd* 12, 8 – 10. 19 – 21; 16, 6). Ten istý motív sa vracia aj neskôr v dejinách Izraela; vyskytuje sa v súvislosti s Kanaánčanmi, ktorí boli vypudení prostredníctvom sršňov (porov.

Ex 23, 28; Dt 7, 20; Joz 24, 12; Múd 12, 8), no aplikuje sa aj na Izrael, keď sa búril proti Pánovi a ohrozovali ho potom jedovaté hady (porov. Nm 21, 6; Dt 32, 24; Jer 8, 17; Múd 16, 5) alebo postihli ho roje kobyliiek, ktoré ničili polia (porov. Dt 28, 38; Joel 2, 25; Am 4, 9; 7, 1). Podobne šelmy Bohom poslané proti svojmu ľudu majú podobný význam (porov. Jer 2, 15; 4, 7; Oz 13, 7 – 8; Am 3, 12; Sir 39, 36 – 37).

Divé zvieratá

146. Samozrejme, sú aj škodiace šelmy a divé zvieratá, ktorých sa človek bojí a občas sa stáva ich obeťou; ide o problematický aspekt pre harmonický pohľad na stvorenie. V prvých dvoch kapitolách *Knihy Genezis* sa nenachádza žiaden náznak rivality alebo ohrozenia zo strany divých zvierat, pretože v tejto časti rozprávania chce posvätný autor poukázať na úplne nezaslúžený dar Stvoriteľa tým, ktorí boli utvorení na jeho obraz. Až v tretej kapitole vidíme, ako sa objavuje pokúšajúce zviera v podobe hada, ktoré využíva svoju lstivosť, aby ublížilo ľudskému tvorovi (porov. Gn 3, 1); budeme o tom hovoriť vo štvrtej kapitole. Je dosť bežné tvrdenie, že pre hriech Adama a Evy sa narušil súlad medzi živými tvormi; a jedným z dôsledkov tohto previnenia by mal byť aj počiatok agresivity divých zvierat medzi nimi navzájom i vo vzťahu k ľuďom. V Gn 3, 15 sa v skutočnosti uvádza iba nepriateľstvo hada voči potomstvu Evy a nezdá sa, že by Bohom vyjadrená veta podporovala rozpútanie dravosti zvierat. Čo Sväté písmo, naopak, jasne pomenúva, je, že dejiny človeka smerujú k svojej plnosti; človek počas svojich dní zažíva mnohé prejavy nedokonalosti, medzi ktoré patrí aj konflikt so živými tvormi, ktoré sa nachádzajú na jeho teritóriu. To spôsobuje bolesť a v nej človek konkrétne prežíva svoju krehkosť. Šelma sa tak stáva jednou

z najpoužívanějších metafor na vyjadrenie ohrozenia zo strany bezcitného nepriateľa (porov. *Jer* 4, 7; *Ž* 17, 12; 58, 5 – 7; *Dan* 7, 2 – 7). Veriaceho však povzbudzuje nádej, ktorá sa naplní vykúpením sveta (porov. *Rim* 8, 19 – 25), kedy budú môcť všetky živé tvory pokojne spolunažívať. Toto je prisľúbenie prorokov (porov. *Iz* 11, 6 – 8; 65, 25; *Oz* 2, 20), spojené s príchodom dobrého pastiera, ktorý uzavrie zmluvu pokoja a spôsobí, že zo zeme vymizne škodiaca zver (porov. *Ez* 34, 23 – 25). Možno v obraze Ježiša, ktorý „bol medzi divou zverou“ na púšti a posluhovali mu anjeli (porov. *Mk* 1, 13), vidíme nielen potvrdenie žalmu, ktorý dáva záruku ochrany spravodlivého (porov. *Ž* 91, 11 – 13), ale aj symbolický počiatok Božieho kráľovstva.

Pomoc pri starovekom kulte

147. Človek vyjadruje vzťah k svojmu (neviditeľnému) Bohu prostredníctvom vonkajších úkonov symbolickej povahy, spomedzi ktorých jedným z najčastejších a najvýznamnejších je *obetovanie* božstvu nejakého dôležitého dobra ako znak hlbokkej úctivosti, úpenlivej prosby dosiahnuť nejaký prejav priazne, poďakovania za dosiahnutú milosť. Vo všetkých starovekých civilizáciách a aj dnes v niektorých populáciách, ktoré praktizujú tradičnú zbožnosť, má medzi obetami osobitné miesto *obetovanie zvierat*, ktoré je niekedy strávené ohňom ako celopal, inokedy upečené a rozdelené medzi účastníkov posvätného rituálu ako znak spoločenstva.

Práve na vyjadrenie vzťahu k Absolútnu sa pri týchto posvätných rituáloch používa ako prostriedok to, čo je osobitne v sociálnom a ekonomickom kontexte považované za najcennejší dar. To, čo sa „zasväčuje“ Bohu, nie je totiž divé zviera, ulovené v lese, nie je to odpudivé zviera, ktoré by človek nejedol, nie je to zviera chromé alebo

neužitočné (porov. *Lv* 1, 3; 3, 1; 22, 18 – 25; *Mal* 1, 8. 14), ide o zviera dokonalé (porov. *Ex* 12, 5) a cenné, chované, aby sa stalo hodnou obetou pre Boha Najvyššieho. Jemu sa zasväčuje prvorodené zviera (porov. *Gn* 4, 4; *Ex* 13, 1 – 2. 11 – 12; 22, 28 – 29; *Dt* 12, 6; 15, 19), ktoré má v tom momente človek ako jediné k dispozícii, a tak sa naznačuje, že Bohu sa dáva všetko to, čo od neho pochádza.

Zviera je teda „zasvätené“ úlohe s najvyšším profilom náboženského významu. Staroveký človek v tom nevidel žiadne násilie, žiadnu zradu stvoriteľského plánu Boha. Ako každý znak má však aj obetovanie zvierat prirodzene istú viacznačnosť. V súčasnosti sa takýto spôsob vyjadrenia nábožnosti odmieta, paradoxne nie preto, že by cieľom bola väčšia úcta voči Bohu, ale aby sa ochránila „dôstojnosť“ zvierat a jeho (predpokladané) „právo“ na život. Hoci biblická tradícia vyjadruje rešpekt voči zvieratám, vo vzťahu k obetám ide opačným smerom.

148. V prorockých spisoch sa opakovane kritizuje osobitne nie samotný obetný rituál, ale skôr vonkajškovosť úkonov, ktoré nezodpovedajú pravde ľudského počínania v súlade so spravodlivosťou (porov. *Iz* 1, 11 – 17; 43, 22 – 24; 58, 3 – 5; *Jer* 6, 20; 11, 15; *Oz* 5, 6 – 7; 6, 6; *Am* 5, 21 – 25; *Mich* 6, 6 – 7; *Zach* 7, 4 – 6). Namiesto toho, aby sa obeta stala vyjadrením autentického náboženského postoja, stáva sa lživou maskou, náhradou horlivosti srdca, ba dokonca pokusom ovplyvniť Boha s cieľom dosiahnuť nejaký prospech (porov. *Sir* 35, 14 – 15) alebo vyhnúť sa jeho súdu (porov. *Ž* 50, 7 – 15). Samotná hojnosť obiet (porov. *Am* 4, 4 – 5), napríklad tisíce celopalov a potoky oleja (porov. *Mich* 6, 7), odhaľuje skutočnosť, že sa vytráca symbolický význam, ktorý sa primeranejším spôsobom vyjadruje pokorným obetovaním dvoch hrdličiek (porov. *Lv* 12, 8; *Lk* 2, 24). To, čo zaváži, je skrúsené srdce (porov.

Ž 51, 18 – 19), duch túžiaci po dobre (porov. Ž 40, 7 – 9), nie materiálny aspekt úkonu, i keby bol z liturgického hľadiska dokonalý.

Hoci bola kritika prorokov tvrdá, neznamenalala, že by posvätné obrady boli zrušené, ale naopak, sú dosvedčené v celej biblickej literatúre a sú prítomné aj v Ježišovej dobe. Samotný Učiteľ neodmietal túto náboženskú prax, iba ju podobne ako proroci podriadil povinnosti zmierenia s bratmi (porov. *Mt* 5, 23 – 24). Opakoval spolu s Ozeášom (porov. *Oz* 6, 6): „Milosrdenstvo chcem, a nie obeť“ (porov. *Mt* 9, 13; 12, 6), no tento výrok aplikoval aj na situácie, pri ktorých nešlo v pravom slova zmysle o záležitosť obetných rituálov. Okrem toho slávieval Veľkú noc, ktorá sa sústreďovala na obetovanie baránka (porov. *Lk* 22, 14 – 16). To, čo Kristus učil, a stalo sa to náboženskou praxou jeho učeníkov, sa na jednej strane zhoduje s prorockou tradíciou a privádza ju k jej završeniu: Pán zdôrazňuje skutočnosť, že sám človek sa má odovzdať Bohu ako obeť lásky (porov. *Rim* 12, 1), že má dať svoj život, aby v tomto úplnom darovaní vyjadril pravdu, že iba v Bohu je život (porov. *Mt* 16, 24 – 25; *Jn* 10, 17 – 18; 12, 25). Kristus, idúc ešte ďalej a aby jasne poukázal práve na to, že preliať treba vlastnú krv a nie krv iného živého tvora, ustanovil nový obetný rituál, „pamiatku“, ktorá pripomína, slávi a sprítomňuje jeho obeť na kríži, keď daroval svoje telo a svoju krv ako obeť „raz navždy“ (*Hebr* 7, 27; 9, 12; 10, 10) za mnohých (porov. *Mt* 26, 26 – 28). A tento nový rituál nielenže navždy ruší starobylé obety, ale symbolicky tiež naznačuje koniec násilia, pretože Kristus je pokoj (porov. *Ef* 2, 14 – 18) a v ňom bolo všetko zmierené, a teda opäť ideálne navrátené do čias raja (porov. *Gn* 1, 29 – 30), alebo vyjadrené vo viere ešte lepšie, do večného kráľovstva (porov. *Iz* 35, 9; 65, 25) plného spoločenstva so všetkým žijúcim a s Bohom.

Záver

149. Text *Gn* 2, 8 – 20 chce napomôcť kontempláciu stvorenia, keď ukazuje, že je to čosi „veľmi dobré“ (*Gn* 1, 31), nezaslúžený a trvalý Boží dar. Jedlo, ktoré je pokrmom žijúcich, a zvieratá ponúknuté ako pomoc človeku jasne vyjadrujú dobrotu vecí, ale predovšetkým dobrotu Boha voči svojim stvoreniam; podobne prácu určenú ľuďom treba vidieť ako zhodnotenie možností ruky a srdca toho, kto má na zemi status vládca.

Každý dar vytvára vzťahy a z prvotného daru sú implicitným spôsobom naznačené príkazy, ktorým sa biblická tradícia naplno venuje. Stvorenie ustanovuje predovšetkým fundamentálny vzťah medzi človekom a Bohom, zmluvu, ktorú Boh neprestajne zachováva a ktorú je človek povolaný slobodne prijať počas dní svojho života. A uskutoční to vyjadrením úcty, obetovaním prijatých darov, odovzdaním sa svojmu Pánovi v neustálom obetovaní. Uskutoční to tiež, keď bude chrániť zem a všetko, čo je na nej, ako cenný dar, keď privedie k úrode pôdy, ale aj dary, ktoré dostal, „prácou“ namáhavou, ale zároveň osožnou a prospešnou. Pretože každý dar zostáva darom, keď sa oň delí a odovzdáva sa ďalej, ak slúži na podporu dobra druhého.

Text *Gn* 2, 8 – 20 končí s niečím zatiaľ nenaplneným: Boh „nenašiel človekovi pomoc, ktorá by mu bola podobná“. Je preto potrebné postúpiť ďalej pri čítaní tohto základného textu a preskúmať ďalší rozmer Božieho daru, ktorý zvýrazňuje v medziľudských vzťahoch a zvlášť vo vzťahu medzi mužom a ženou to „veľmi dobré“, čo chcel Stvoriteľ pre ľudstvo.

Tretia kapitola

ĽUDSKÁ RODINA

150. Boh povedal: „Nie je dobre byť človeku (*ġdām*) samému“ (*Gn* 2, 18). Skutočnosť, že Stvoriteľ chcel, aby ľudstvo „od počiatku“ tvorili muž a žena (porov. *Gn* 1, 27; 2, 21 – 23), pobáda pozorne sa zamyslieť nad touto konštitutívnu odlišnosťou ľudského bytia a prebádať jej zmysel. Nestačí, hoci ide o nevyhnutnú vec, vyjadriť rovnakú dôstojnosť oboch pohlaví; je potrebné uviesť prvok ich vzájomného vzťahu, osobitne pri jeho ideálnom uskutočnení ako vzťahu lásky. Boží dych, ktorý vniesol život do Stvoriteľom stvárneneho prachu, prejavuje svoju pravdivosť a životnú silu vo vzájomnom zblížení muža a ženy, z ktorého pramení život. Dobrota stvorenia sa zhoduje s prekonaním „samoty“ a toto sa uskutočňuje v úkone prijatia druhého z lásky. A to v čoraz širších sférach vzťahu, od manželov k deťom a od bratstva rodinného života až po spoločenstvo so všetkými ľuďmi.

Vo Svätom písme sa nenachádza systematické pojednanie o vzťahu medzi mužom a ženou; predsa však od prvej po poslednú stránku je v Biblii táto téma prítomná, či už v konkrétnom vyjadrení *manželského zväzku* alebo vo svojom symbolickom význame ako obraz vyjadrujúci duchovné a transcendentné spoločenstvá. Dôležitosť tejto témy je zrejmá, a to aj pre rôzne prvky, ktoré implicitne zahŕňa. Predovšetkým téma tela pohlavne odlišeného „muža a ženu ich stvoril“ (*Gn* 1, 27), pri ktorom sa neberie do úvahy iba poslanie plodiť, ktoré má vo Svätom písme, zdá sa, prioritu pre primárnu hodnotu, pripisovanú životu, ale tiež psychologické a emotívne aspekty, ktorých dôležitosť pre každú osobu je všetkým

známa, hoci nie je vôbec jednoduché presne vyjadriť, v čom spočíva správna modalita pre každé z oboch pohlaví. Keď sa hovorí o láske v zmysle oddanosti, vernosti a tvorivosti, spontánne sa myslí na obraz manželstva, pretože v ňom sa citový rozmer spája s osobným rozhodnutím a pretože z tohto spojenia pramení história často bohatá na ovocie. No nechýbajú ani problémy, previnenia, násilie a zlyhania. V skutočnosti by manželská láska nemala byť stotožňovaná s bezprostrednou vášnivou príťažlivosťou, ktorá predstavuje nejednoznačnosť a nebezpečenstvo, ako na to upozorňuje predovšetkým sapienciálna literatúra. Okrem toho túžby muža a ženy spojených v manželstve nebudú vždy plne v súlade; zrodia sa napätia vo chvíľach rozhodovania, a tak sa nastolí otázka autority a jej významu pre ich spojenie. Toto sú niektoré z otázok, ktoré budú rozvinuté v prvej časti tejto kapitoly.

151. V Gn 1 sa stvorenie ľudského páru (porov. Gn 1, 27) bezprostredne spája s úkonom Božieho požehnania, ktoré je vyjadrené ako povolanie k plodnosti (porov. Gn 1, 28). Totiž z *manželského páru sa rodia deti*, ktoré sú neskôr tiež povolané k plodeniu. Z prvotného stretnutia teda pochádza nespočetné potomstvo ľudského rodu (porov. Gn 5, 1 – 32; 10, 1 – 32). V rozprávaní o patriarchoch sa stav neplodnosti na prvý pohľad javí ako popretie Božieho prísľubu, daného celému ľudskému rodu a zopakovaného osobitne Abrahámovi (porov. Gn 12, 2; 17, 5 – 6; Dt 7, 13 – 14); predsa však dejiny ľudu zmluvy (podrobené Božiemu konaniu) naberajú potom pozitívny smer, ktorý vrcholí zázračným rozmnožením synov Izraela (porov. Ex 1, 7; Iz 51, 2). Avšak jednoduché ocenenie plodenia nesie v sebe riziko, že sa bude javiť iba ako prejav pudu prežitia (druhu alebo konkrétnej „rodiny“), ak sa nezahrnie

prvok lásky, ktorý nielen vytvára nové vzťahy, ale ich aj podporuje a privádza k naplneniu. Láska rodičov voči deťom (porov. Gn 22, 2, kde je prvý výskyt slovesa „milovať“ vo Svätom písme), stojí na začiatku rodičovského vzťahu a z tohto základného aktu pramení potom možnosť, že ten, kto bol splodený a vychovaný s láskou, sa sám naučí milovať (porov. 1 Jn 4, 19), počnúc konkrétnou náklonnosťou voči svojim rodičom. Asymetria vo vzťahu medzi rodičom a zrodeným (na rozdiel od rovnocenného vzťahu medzi manželom a manželkou) predpokladá špecifický rozmer lásky, ktorý je niekedy náročné uskutočniť. Teda aj tu ako v každom vzťahu, v ktorom sa prejavuje sloboda, sa môžu vyskytnúť nevhodné a deštruktívne prejavy (porov. 1 Pt 2, 16). Táto tematika bude tvoriť druhú časť tejto kapitoly.

Rozmnožovanie ľudského rodu vytvára široké, rastúce, dynamické spoločenstvo. Ide o pozitívny faktor dejín, a to v miere, v akej podnecuje lásku medzi deťmi toho istého otca; lásku, ktorá sa prejavuje v spolupráci a porozumení. No vieme, že medzi *bratmi* nie vždy tečie dobrá krv, ako uvádza Sväté písmo už počnúc Kainom a Ábelom; rivalita, boje a krviprelievania poznačujú ľudské dejiny. Výzva k bratstvu, ktorá sa postupne rozširuje od pokrvnej rodiny na celú ľudskú pospolitosť, sa stáva Božím príkazom človekovi, aby tak stvorenie dosiahlo svoj vrchol dokonalosti. Toto bude predmetom poslednej časti tejto kapitoly.

Gn 2, 21 – 25

²¹Tu Pán, Boh, dopustil na Adama (*'ādām*) tvrdý spánok a keď zaspal, vybral mu jedno rebro a jeho miesto zaplnil mäsom. ²²A z rebra, ktoré vybral Adamovi (*'ādām*), utvoril Pán, Boh, ženu (*'iššāh*) a priviedol ju k Adamovi (*'ādām*). ²³Vtedy Adam (*'ādām*) povedal: „Toto je teraz

kosť z mojich kostí a mäso z môjho mäsa; preto sa bude volať mužena (’iššāh), lebo je vzatá z muža (’iš).“

²⁴ Preto muž (’iš) opustí svojho otca i svoju matku a priľipne k svojej manželke (’iššāh) a budú jedným telom.

²⁵ A obaja, Adam (’ādām) i jeho žena (’iššāh), boli nahí a nehanbili sa jeden pred druhým.

152. Táto krátka perikopa uzatvára rozprávanie o stvorení v Gn 2. Dva hlavné naratívne momenty nasledujú po sebe: prvý tvorí Božie konanie, ktoré dáva život mužovi a žene; druhý predstavuje stretnutie páru s ocenením človeka pre Božie dielo. Cieľom tohto rozprávania – ako aj toho predchádzajúceho – nie je poskytnúť výpočet toho, čo sa skutočne stalo, keďže posvätný autor využil literárny druh symbolického významu; je preto potrebné rozumné pochopenie tohto biblického textu. Všetci komentátori zhodne síce uznávajú dôležitosť jeho obsahu, ale sú tu interpretačné rozdiely, týkajúce sa či už celku tohto textu alebo jednotlivých detailov, ktoré rozprávač uvádza.

Prvý problém nastoľuje terminológia použitá na označenie hlavného subjektu rozprávania. Ako to už vyplýva z vyššie uvedeného prekladu (z hebrejských ekvivalentov uvedených v zátvorkách), je tu istá nejednoznačnosť týkajúca sa termínu *’ādām* (niekedy s členom, inokedy bez neho). V mnohých prípadoch, a tak je to určite v prvej časti Gn 2, toto podstatné meno označuje ľudské bytie vo všeobecnosti. Aj v pokračovaní rozprávania v nasledujúcej kapitole je tento význam prítomný, napríklad v Gn 3, 9 – 10, keď Boh prichádza do záhrady, aby vyhľadal človeka (*’ādām*), alebo v Gn 3, 22 – 24, keď ho vyháňa z Edenu. Okrem toho je zrejmé, že dar pokrmu, úloha pracovať a predovšetkým ustanovenie príkazu nejesť zakázané ovocie (porov. Gn 2, 16 – 17), podobne ako niektoré dôsledky hriechu (porov. Gn 3, 9 – 10. 19. 22 – 24), sa týkajú ľudstva vo všeobecnosti bez rozlišovania pohlaví.

Naopak, v iných prípadoch sa ten istý termín 'āḏām používa na označenie mužskej postavy, keďže sa jedná explicitne o vzťah s (jeho) „ženou“ (Gn 2, 22 – 23. 25; 3, 8. 12. 17. 20 – 21). Tento význam mužskej postavy je potom spečatený skutočnosťou, že 'āḏām sa stáva v určitom momente rozprávania vlastným menom (Adam) praotca ľudského rodu (porov. Gn 4, 1. 25; 5, 1 – 5).

153. *Nejednoznačnosť spojená s menom 'āḏām (analogicky je to v slovenčine pri výraze „človek“) dala vznik dvom spôsobom interpretácie tohto textu. Prvým spôsobom je čítanie, ktoré by sme mohli označiť ako „tradičné“, podľa ktorého rozprávanie opisuje stvorenie ženy zo strany Stvoriteľa, ktorý si poslušil hmotou („jedným z rebier“) odobratou z muža. Toto by aj potvrdzovalo vyjadrenie Adama: „Bude sa volať mužena, lebo je vzatá z muža“ (porov. Gn 2, 23). Ako tvrdia niektorí exegeti, v takomto prípade by biblický autor dôvtipne prevrátil to, čo je inak zrejmé, že všetci muži pochádzajú „zo“ ženy, keď opísal, že na počiatku žena vďačila za svoj pôvod mužovi. Svätý Pavol sa držal tejto línie, keď napísal: „Lebo ako je žena z muža [ek tou andros], tak je aj muž skrze ženu [dia tēs gynaikos] a všetko je z Boha“ (porov. 1 Kor 11, 12). Keď vychádzame z toho, čo napísal sv. apoštol, plynulo by z toho dvojaké poučenie: na jednej strane vzájomné uznanie, pretože „v Pánovi nie je ani žena bez muža, ani muž bez ženy“ (porov. 1 Kor 11, 11); na druhej strane by sa stanovil biblický základ pre hierarchické usporiadanie rodiny a spoločenstva (porov. 1 Kor 11, 7 – 10) z dôvodu, že „prvý bol stvorený Adam, až potom Eva“ (porov. 1 Tim 2, 11 – 13).*

V súčasnosti nie je táto sociologická perspektíva všeobecne prijímaná, a to aj preto, že biblický text umožňuje aj odlišné čítanie, exegeticky presnejšie. Už sme uviedli, že až po v. 20 hovorí autor o človeku ('āḏām) bez ohľadu na pohlavie; toto všeobecné predstavenie vyžaduje vyhnúť sa konkrétnej predstave

konfigurácie tohto bytia, už ani nehovoriac o nejakých „monštruóznych“ androgýnnych podobách. Pri človeku (ʿādām) sme teda pozvaní podstúpiť skúsenosť úplnej neznalosti, aby sme tak vďaka zjaveniu objavili, o aký Bohom uskutočnený obdivuhodný zázrak tu ide (porov. Gn 15, 12; Jób 33, 15). Nikto totiž nepozná tajomstvo vlastného pôvodu. Táto fáza nevedomosti je symbolicky znázornená úkonom Stvoriteľa, ktorý „dopustil na Adama tvrdý spánok“ (v. 21): spánok tu nemá funkciu úplnej anestézie, aby sa umožnila bezbolestná operácia, ale skôr naznačuje nástup nepredvídateľnej udalosti, pri ktorej Boh z jedného bytia (ʿādām) tvorí dve, muža (ʿiš) a ženu (ʿiššāh). A toto vyjadruje nielen ich podstatnú podobnosť, ale zároveň naznačuje, že ich rozdielnosť pobáda objaviť duchovné dobro (vzájomného) uznania, čo je základom spoločenstva lásky a výzvy stať sa „jedným telom“ (v. 24). Nie samote muža, ale samote ľudského bytia sa prichádza na pomoc prostredníctvom stvorenia muža a ženy.

Podobnosť a rozdielnosť

154. Vychádzajúc z rozprávání o stvorení v Gn 1 – 2 môžeme povedať, že pre bližšiu charakterizáciu jednotlivých Bohom stvorených bytostí je potrebné použiť jednak pojem podobnosti s ostatnými, jednak rozdielnosti. Všetky stvorenia sa podstatne podobajú pre svoju pominuteľnosť; všetky živé bytia totiž zomierajú, veci sa opotrebovávajú, ba dokonca aj nebesia „pominú“ (porov. Mt 24, 29. 35; porov. Iz 51, 6), hoci práve nebesia sú obvyklým symbolom toho, čo je trvalé (porov. Ž 89, 37 – 38); z toho vyplýva, že každé stvorenie je odlišné od Boha, ktorý je jediný je večný.

Stvorenia majú teda aspekty podobnosti medzi sebou, ale rovnako aj odlišnosti. V Gn 1 rozvrhnutie stvorenia na šesť dní má za cieľ aj zoskupiť bytia so spoločnou

charakteristikou (vody, nebeské telesá, rastliny, živočíchy); avšak aj v rámci jednotlivých dní je tu odlišnosť medzi hornými a dolnými vodami, medzi slnkom a ostatnými hviezdami, a potom rastliny a zvieratá boli stvorené každé „podľa svojho druhu“; napokon ľudský tvor, podobný a odlišný od zvierat, je jediný, ktorý sa podobá Stvoriteľovi (keďže je „na jeho obraz“), hoci je od neho ako stvorenie odlišný. Autor *Gn* 1 opakovane zdôraznil túto myšlienku prostredníctvom slovesa „oddeliť“ (*Gn* 1, 4. 6. 7. 14. 18); každé „zmiešanie“ (čiže nerešpektovanie odlišnosti) znamená návrat k prvotnému chaosu (porov. *Gn* 1, 2). Z tohto dôvodu nachádzame v *Tóre* rôzne ustanovenia zakazujúce miešanie (porov. *Lv* 19, 19; *Dt* 22, 5. 9 – 11); veriaci takto symbolickým počínaním vyjadruje poslušnosť, ktorá uznáva dôležité rozdiely, ktoré Boh uskutočnil už na počiatku sveta. Vyjadrené všeobecnejšie, požaduje sa trvalé rozumné rozlišovanie, aby sa nejakému stvoreniu neprisudzovala hodnota iného.

Aj v *Gn* 2, hoci pri odlišnom literárnom postupe a s menšou systematickosťou, sa uvádzajú prvky podobnosti medzi stvoreniami, napríklad keď sa hovorí, že *Ďadám* bol utvorený z rovnakej matérie ako zvieratá; avšak žiadne zviera nebolo „pomocou, ktorá by bola podobná“ človekovi, žijúcemu vďaka Božiemu dychu.

155. Toto prepojenie podobnosti a odlišnosti je napokon prítomné aj v rámci samotnej skutočnosti človeka. V *Gn* 1 je to vyjadrené vo v. 27, kde sa uvádza, že ľudské bytie bolo stvorené (v singulári, čo je znak podobnosti) „na Boží obraz“ (teda nielen muž, ako to uvádza *1 Kor* 11, 7) a hneď potom sa špecifikuje (za pomoci plurálu) skutočnosť muža a ženy (čo je základom odlišnosti v rámci spoločnej ľudskej prirodzenosti). V *Gn* 2 autor na vyjadrenie podobnosti medzi oboma bytiami opisuje ich utvorenie

z tej istej matérie; uvedený etymologický súvis medzi *iš* (muž) a *iššāh* (žena) okrem toho, že poukazuje na ich „príbuznosť“, zároveň naznačuje odlišnosť, ktorá vedie k manželskému zjednoteniu (v. 24), nevyhnutnému pre odovzdávanie života.

Vzťah manželského páru sa nemá chápať ako „splynutie“, v ktorom zaniká vlastná osobitosť každého z manželov. Tam, kde biblický text hovorí, že dvaja „budú jedným telom“ (*Gn* 2, 24), treba chápať, že v telesnom spojení sú manželia obdarovaní *znamení* ich úplnej, výlučnej, trvalej a nerozlučnej lásky. Je to znamenie, ktoré sa teda stáva zvráteným, keď v skutočnosti nevyjadruje vzájomnú definitívnu spolupatričnosť. A keďže ide o znamenie, ktoré vyjadruje skutočnosť lásky k druhému, v kresťanskej tradícii bude uskutočňované aj prostredníctvom inej formy telesného naplnenia: každý kresťan je totiž povolaný zjednotiť sa duchovne s Kristom, ale v konkrétnych prejavoch svojho tela, a tak utvoriť s ním „jedno telo“ (*I Kor* 10, 17; 12, 12 – 13; *Ef* 1, 23; 4, 4), čo vyžaduje rešpekt k odlišnosti jeho údov (porov. *Rim* 12, 4 – 5; *I Kor* 12, 14. 27; *Ef* 4, 16).

Podľa Svätého písma je odlišnosť vpísaná do telesného znaku sexuality, ktorého hodnotu treba akceptovať, vždy plnšie pochopiť a žiť v dokonalej spravodlivosti. Niektoré odlišné prejavy medzi mužom a ženou zaiste súvisia s kultúrnymi dejinami jednotlivých národov a medzi nimi sú aj také, ktoré si zaslúžia kritiku, keďže vyjadrujú negatívne sudy o druhom pohlaví (porov. *Sir* 25, 33; *I Tim* 2, 14), a tak spôsobujú správanie poznačené útlakom a násilím. Je potrebné vynaložiť trpezlivé a láskyplné úsilie pre vzájomné načúvanie medzi mužom a ženou, ktoré je živé odpúšťaním, aby v dejinách ľudstva došlo k adekvátnejšiemu vyjadreniu vzťahu medzi nimi, osobitne v podobe manželskej lásky, ktorá by bola obrazom zmluvy podľa Boha.

156. Niektoré detaily stvoriteľského úkonu Pána, Boha, si zasluhujú upresnenie. Predovšetkým hore uvedený preklad prekladá hebrejské sloveso *lāqah* výrazom „vybrať“ (v. 21 – 22. 23), čím sa vyjadruje významový odtieň odňatia; vhodnejšie by bolo preložiť „vziať z“, a tak zvýrazniť sémantický prvok zvolenia (vyvolenia) (porov. Gn 4, 19; 6, 2; 11, 29). Navyše starobylý grécky preklad (LXX), nasledovaný latinským prekladom (Vulgáta), prekladá výrazom „rebro“ (v. 21 – 22) hebrejský termín *šēlaʿ*, ktorý však vo všetkých ostatných biblických výskytoch (porov. Ex 25, 12. 14; 2 Sam 16, 13; 1 Kr 6, 34; Ez 41, 5. 9) neoznačuje nikdy nejakú konkrétnu časť (ľudského) tela, ale jednoducho „stranu“ alebo bok nejakého predmetu. Ak sa teda vyhneme odkazu na anatomický orgán (ako sme to už predtým navrhli), mohla by sa zvýrazniť myšlienka, že „muž a žena“ sú „bok po boku“, vzájomne podobní svojou konštitutívnou povahou; zároveň sú povolani byť si „bok po boku“, jeden vedľa druhého ako pomoc a spojenec. U Sira-chovca totiž čítame: „Kto dostal dobrú ženu, ten sa dostáva k bohatstvu, ona je pomocnicou aj stĺpom, o ktorý sa pokojne (opiera)“ (Sir 36, 26). Každý z nich má skutočne špecifickú konfiguráciu identity, u muža ju evokuje úkon „zaplnenia miesta (jeho boku) mäsom“ (v. 21), u ženy ju vyjadruje sloveso „utvoriť“ (*bānāh*: v. 22), ktoré má nepochybne význam ukončeného konania, takže to, že „bola utvorená“ (*bānāh*: porov. 16, 2; 30, 3), je v súlade s možnosťou zrodiť deti (*bānīm*). Trvanie na osobitnej identite oboch z nich, ktorá sa ukazuje v ich samotnej telesnej konštitúcii, zabezpečí, že ten druhý nie je vnímaný ako prostriedok na doplnenie toho, čo chýba, alebo jednoducho cenený iba ako akýsi komplementárny prvok, ale aby bol s úžasom a vďačnosťou predmetom túžby a prijatia ako osoba, ktorá nie je podriadená potrebám iného, ale je objektom chvály za to, že je dokonalým „dobrom“, ktoré stvoril Boh ako završenie svojho konania.

157. Druhá časť rozprávania sa sústreďuje na stretnutie páru (v. 22b – 25). Treba poznamenať, že Pán ho podnietil, keďže on „priviedol“ (doslova „nechal prísť“) ženu k mužovi (v. 22b), v čom je implicitne zahrnutý úmysel podporiť ich spojenie. Muž sa ujíma slova (v. 23) a na prvom mieste hovorí, že „teraz“ sa uskutočnilo to „dobré“, schopné prekonať samotu ľudského tvora (v. 18), dobro, ktoré samozrejme pochádza od Stvoriteľa, no vedome bolo prijaté jeho stvorením v slobodnom rozhodnutí lásky. Slávnostnými slovami vo v. 23 – 24 nie je totiž vyjadrená iba rovnosť oboch pohlaví; vyjadrenie „kosť z mojich kostí a mäso z môjho mäsa“ je v skutočnosti výpoveďou, používanou v kontexte „zmluvy“ (porov. Gn 29, 14; Sdc 9, 2; 2 Sam 5, 1 – 3; 19, 13 – 14) a slúži na vyjadrenie, že ten druhý bude považovaný za vlastné telo. Svätý Pavol v súvislosti s manželskou láskou – s explicitným odkazom na Gn 2, 23 – 24 – používa vyjadrenie, ktoré ide tým istým smerom: „Tak sú aj muži povinní milovať svoje manželky ako vlastné telá. Kto miluje svoju manželku, miluje seba samého. Veď nik nikdy nemal v nenávisti svoje telo, ale živí si ho a opatruje, ako aj Kristus Cirkev, lebo sme údmi jeho tela“ (Ef 5, 28 – 30).

Výzva utvoriť manželský zmluvný vzťah je prítomná vo v. 24, kde hovoriaci poukazuje na zmysel rozdielu medzi mužom a ženou: „Preto muž opustí svojho otca i svoju matku a prilipne k svojej manželke.“ Odkaz na rodičov sa v kontexte nášho rozprávania javí ako úplne nevhodný, a preto vedie čitateľa, aby vnímal, že sa tu ohlasuje ideálna cesta, načrtnutá pre človeka vo všeobecnosti: žena, Bohom privedená, ide v ústrety mužovi (v. 22) a muž, rozpoznajúc toto dobro, ide v ústrety žene (v. 24); každý z nich opúšťa skutočnosť, z ktorej pochádza, aby prostredníctvom ich vzájomného „prilipnutia“ uskutočnil tú jednotu („budú jedným telom“), ktorá sa stane pôvodom nového života a v dejinách sa stane znamením, do-svedčujúcim jediné otcovstvo, jediného Pôvodcu všetkého.

Rozprávanie zjavne končí v jemnejšom tóne poznámkou, že nahota nebola príčinou hanby pre muža ani pre ženu (v. 25). Nie je to iba vyjadrenie počiatočnej nevinnosti, (zatiaľ) nepoškvrnenej hriechom; tiež sa tým naznačuje, že pohlavné spojenie manželov je čisté, a to v miere, v akej sa v tele vyjadruje láska v súlade s Božím plánom. A keďže z tejto lásky pochádza život, bude tento vzťah chránený studom, ktorý je výrazom posvätnosti a vzájomnej úcty.

1. LÁSKA MEDZI MUŽOM A ŽENOU

158. Podľa biblického rozprávania prvými slovami, ktoré vyslovil človek tomu, kto bol schopný pochopiť ich zmysel, boli slová muža, ktorý uznáva, že má pred sebou subjekt (ženu), s ktorým môže žiť v zmluvnom spoločenstve (porov. Gn 2, 23). Ide o poetické slová, ktoré sú ocenením a oslavou daru, sú počiatkom nekončiaceho spevu, ktorý poznačí ľudské dejiny (porov. Jer 33, 11), až kým „nevesta“ (Cirkev), preniknutá Duchom lásky, povie svojho Ženíchovi (Kristovi): „Príď!“ (Zjv 22, 17), a tak sa završí život lásky a dokonalej radosti.

Pieseň lásky

Jedna celá kniha Biblie osobitného literárneho druhu sa nám ponúka ako exemplárna poéma o manželskej láske. Je to *Pieseň piesní*, ktorá sa nazýva takto, aby sa vyjadrilo, že ide o výnimočnú pieseň, pretože je to spev lásky každého muža a každej ženy, ktorí žijú, aby sa milovali a dvoma hlasmi vyjadrujú svoje city a svoju radosť. On a ona, milovaný a milovaná, sú medzi sebou úzko spojení, hoci si každý zachováva svoju identitu, ba zvyšuje ju túžbou a príťažlivosťou pre druhého (*Pies* 7, 11). Vzťah sa rodí zo vzájomne vnímanej krásy, rozvíja sa ako neustále

hľadanie a vzájomné poznávanie, uskutočňuje sa vo vytúženom spoločenstve. Takto sa prejavuje láska, schopná vytvárať šťastie ľudí a premieňať každý prvok sveta na slávnosť, ktorá poteší každého. A práve z toho zázraku je utkaná poézia *Piesne piesní*.

Krása

159. Manželská láska pramení z prekvapenia nad prejavom krásy druhého. Muža priťahuje pôvab ženy a ju zasa vábi mužský šarm:

„Aká si krásna, priateľka moja, aká spanilá!
Tvoje oči sú sťa holubice!
Aký si krásny, milý môj, aký pôvabný!“
(*Pies 1, 15 – 16*).

Motív krásy sa v *Piesni piesní* opakovane ozýva (porov. *Pies 1, 8; 4, 1. 7; 5, 9; 6, 1. 4. 10*): takto je vyjadrená jedna z kvalít ľudského tela, ktoré je obdivované bez pocitu hanby (porov. *Gn 2, 25*) vo svojej nádhere, ale predovšetkým cenené za to, že vedie k zaľúbenosti (porov. *Sir 36, 24*), pretože je to telo, ktoré vzbudzuje lásku, keďže hovorí o láske.

Toto by mohol byť spôsob čítania dejín spásy, v rámci ktorých sa uvádza atraktívnosť rôznych postáv, či už žien – napríklad Sára (porov. *Gn 12, 11. 14*), Ráchel (porov. *Gn 29, 17*), Abigail (porov. *1 Sam 25, 3*), Jóbave dcéry (porov. *Jób 42, 15*), Ester (porov. *Est 2, 7*) a Judita (porov. *Jdt 8, 7*) – alebo mužov – napríklad Jozef (porov. *Gn 39, 6*), Mojžiš (porov. *Ex 2, 2*), Dávid (porov. *1 Sam 16, 12*) a veľkňaz Šimon (porov. *Sir 50, 5 – 10*); okrem toho, že krása týchto postáv je dôležitým prvkom deja rozprávania, vzbudzuje u čitateľa náklonnosť, a tak sa cíti byť nimi fascinovaný,

že obdivuje ich príbeh. Napokon je však upútaný Mesiasom, „najkrajším z ľudských synov“ (Ž 45, 3).

Keď si zaľúbení hľadia do očí, vidia nehu, vlúdnosť a nárúživosť; zreničky žiaria a mlčky tak vyjadrujú pocity a znamenia lásky. Vyjadrené všeobecnejšie, všetky údy tela hovoria a vyjadrujú príťažlivosť a oddanosť. Milovaný vyzdvihuje milovanú poeticky, podrobne opisuje každú črtu jej tela (porov. *Pies* 4, 1 – 5); zároveň vyjadruje svoj obdiv i svoju túžbu:

„Celá si krásna, priateľka moja,
a škvrny na tebe niet“ (*Pies* 4, 7).

„Pod' [...], opušť [...],
očarila si moje srdce jediným pohľadom svojich očí,
jediným ohnivkom svojho náhrdelníka“
(*Pies* 4, 8 – 9).

A milovaná odpovedá obrazmi intenzívneho lyrizmu (porov. *Pies* 5, 10 – 16), opisujúc črty toho, ktorý je „milý, [čo] sa odlišuje od iných“ (*Pies* 5, 9) a je nazvaný „ten, ktorého z tej duše milujem“ (*Pies* 1, 7; 3, 2 – 4). Divy stvoreného sveta so svojimi plodmi (porov. *Pies* 4, 16; 2, 3; 5, 1) a so svojimi vôňami (porov. *Pies* 2, 12 – 13; 3, 6; 4, 6; 5, 1) sa používajú ako metafora, ktorá naznačuje zázrak milovanej osoby, ktorá je ako zavlažená „záhrada“ pôvodcom života (porov. *Pies* 4, 12. 15 – 16; 5, 1; 6, 2; 8, 13). Skutočne zakusujúc Boží dar Edenu (porov. *Gn* 2, 8 – 25) človek volá:

„Prišiel som, sestra moja, nevesta, do svojej záhrady.
Pozbieram svoju myrhu so svojou voňavou drevinou,
svoj plást jem a svoj med,
popíjam svoje víno a svoje mlieko“ (*Pies* 5, 1).

Vzájomné hľadanie a túžba po spoločensťve

160. Láska sa prejavuje ako hľadanie, ako túžba vidieť, stretnúť a objasť milovaného/milovanú. Žena sa pýta: „Povedz mi ty, ktorého z tej duše milujem, kde pásavaš?“ (*Pies 1, 7*) a dáva sa do pohybu:

„Na svojom lôžku po nociach hľadala som
toho, ktorého moja duša miluje.
Hľadala som ho, ale nenašla.
Nuž vstanem, mesto pochodím;
po námestiach a uliciach
budem hľadať toho, ktorého z tej duše milujem“
(*Pies 3, 1 – 2*; porov. *Pies 5, 6 – 8*).

A muž prichádza milovanej v ústrety (porov. *Pies 2, 8*) a šepká jej:

„Holubica moja
v rozsadlinách skál,
v úkryte na bralách,
daj zrieť mi svoju tvár,
daj počuť mi svoj hlas, veď sladký je tvoj hlas
a prekrásna je tvoja tvár“ (*Pies 2, 14*).

Milovaný totiž prichádza v noci túžby a klope na dve-re milovanej (porov. *Pies 5, 2*), vchádza do tajomnej komôrky, kde vzniká život (porov. *Pies 3, 4; 8, 5; Gn 24, 67*), aby sa láska uskutočňovala v intimite vzájomnej spolupatričnosti:

„Pod mojou hlavou jeho ľavica
a jeho pravica ma ľúbo privíňa“ (*Pies 2, 6; 8, 3*),

„môj milý je môj
a ja som jeho“ (*Pies* 2, 16; 6, 3; 7, 11).

Láska je obojstranný, nezaslúžený a veľkorysý dar;
ničí ju ten, kto si ju chce kúpiť (porov. *Pies* 8, 7 – 12).

Jedinečný vzťah

161. O snúbenici milovaný hovorí: „Iba jediná je holubička moja“ (*Pies* 6, 9); ona jediná totiž môže krásou a láskou nasýtiť túžbu svojho ženícha (porov. *Pies* 4, 10). Je nespočet dievčat (porov. *Pies* 6, 8), ale iba jediná je vyvolená, najkrajšia (porov. *Pies* 1, 8), najlepšia, „jak ľalia medzi trnám“ (*Pies* 2, 2), jasná ako slnko (porov. *Pies* 6, 10), hviezda, ktorá jediná ožaruje svet. Je výlučným vlastníctvom milovaného: „Si zatvorenou záhradou, sestrička moja, nevesta, si zatvorenou záhradou, zapečatenou studienkou“ (*Pies* 4, 12). A podobne milovaný je medzi mládenkami „sťa jabloň medzi plánkami“ (*Pies* 2, 3), má v sebe čosi viac ako iní (porov. *Pies* 5, 9), „vyniká medzi desaťtisícami“ (*Pies* 5, 10), a preto pre neho sú „odložené“ vynikajúce plody lásky (porov. *Pies* 7, 14).

A keďže *Pieseň piesní* čerpá svoju inšpiráciu vo svete Šalamúna (porov. *Pies* 1, 1. 5; 3, 7. 9. 11), a teda v prostredí polygamie (porov. *Pies* 6, 8 – 9), je význačné, že básnik má, naopak, v úmysle osláviť lásku vo svojej podobe výlučného a všeobjímajúceho vzťahu, na aký v skutočnosti poukazuje biblická tradícia, pretože on jediný dokáže plne uspokojiť.

Krehká láska, ktorú treba chrániť

162. Neobyčajná vášnivnosť, ktorá preniká *Pieseň piesní*, pomáha pochopiť jedno z jej najznámejších vyjadrení, nachádzajúce sa v závere tejto poémy:

„Láska je mocná ako smrť
a vášeň lásky tvrdá ako podsvetie.
Jej páľa – to ohňa plápolý,
jej plamene, to Jahveho je žiar“ (*Pies 8, 6*).

Tento sentiment, ktorý nič nedokáže uhasiť alebo odplaviť (porov. *Pies 8, 7*), by mohol viesť k nesprávnemu chápaniu jeho podstatnej krehkosti, pretože láska je v skutočnosti záležitosťou ľudského srdca a srdce zažíva skúsenosť temnoty, neistoty, nepokoja a sklamania. Vidíme totiž, že milovaná zbytočne všade hľadá lásku svojej duše (porov. *Pies 3, 1 – 2*) a samotné stretnutie je paradoxne predstavené v momente zmiznutia:

„Otvorila som svojmu milému –
lenže môj milý bol už preč, už ho tam nebolo.
Zatajoval sa vo mne dych, kým trval jeho príhovor.
Hľadala som ho, ale nenašla,
volala som ho, ale sa mi neozval“ (*Pies 5, 6*).

Okrem toho sú tu aj hrozby, ktoré prichádzajú zvonka, vyjadrené jednak strážami mesta, ktoré zbili a ranili ženu (porov. *Pies 5, 7*), jednak hlavne „maličkými líštičkami“, ktoré ničia vinice, pretože lačnejú po strapcoch zreleho hrozna (porov. *Pies 2, 15*). Týmto obrazom básnik vyjadruje sily chlipnosti, ktoré násilne ničia prekvitajúcu lásku. Bez ochrany láska prejavuje svoju zraniteľnosť

(porov. *Pies* 8, 8 – 9); nie je možné milovať bez ochrany milovanej osoby.

Slávnosť

163. V *Piesni piesní* je prítomná atmosféra slávnosti, pretože ženích a nevesta sa delia o svoje šťastie s inými: „Jedzte a pite, priatelia, a napite sa, najmilší“ (*Pies* 5, 1). Ženích hovorí: „Nadišiel spevu čas“ (*Pies* 2, 12). Sprítomnený je tu veľký deň korunovania kráľa (porov. *Pies* 3, 11; 7, 6) a jeho svadobná slávnosť (porov. *Pies* 3, 11; 8, 8): zlatý baldachýn (porov. *Pies* 3, 9 – 10) napreduje obklopený zástupom bojovníkov (porov. *Pies* 3, 7 – 8), elegantné sandále vedú tanečné kroky (porov. *Pies* 7, 1 – 2). Intimita, ktorá je šifrou tajomstva lásky, sa tu prepája s určitým verejným prejavom, takže sa zdieľa radosť srdca a všetkých privádza k nekončiacej chvále (porov. *Pies* 6, 9).

Krása *Piesne piesní* sa skvie krásou samotnej lásky. Je pôsobivé, že žena trikrát hovorí o milovanom absolútnym spôsobom ako o „láske“ (*hā'ahābāh*) (*Pies* 2, 7; 3, 5; 8, 4)¹⁶ a on jej odpovedá podobným spôsobom hovoriac: „Aká si krásna, aká spanilá, najmilšia (*ahābāh*), so svojimi slasťami“ (*Pies* 7, 7). Takto sa chápe, prečo sa táto poéma čítala ako veľká alegória lásky medzi Izraelom, milovanou Pánovou nevestou, a Bohom, ženíchom, ktorý sám je Láskou. Ako uvidíme, prorocké tradície využívajú rovnakú symbolickú podporu snúbeneckej lásky na znázornenie príbehu Božej oddanosti voči svojmu ľudu. A Nový zákon sa na to rôznymi spôsobmi odvoláva, napríklad keď v závere evanjelií rozpráva o stretnutí v záhrade medzi Zmŕtvychvstalým a Máriou z Magdaly (porov. *Jn* 20, 11 – 18).

¹⁶ V slovenskom preklade sú tieto slová editorom pripísané ženíchovi.

Pieseň lásky sa stáva modlitbou

164. Kto sa modlí, kontempluje Božie dielo a prijíma poučenie, čo je dôvodom chvály a radosti srdca. Medzi témami modlitieb, prítomných v *Knihe žalmov*, nachádzame aj oslavu snúbeneckej lásky v jej konkrétnom uskutočnení, v ktorom možno objaviť a sláviť Pánovo konanie.

Žalm 45, označený v úvode ako „pieseň lásky“, ako keby bol ozvenou *Piesne piesní*, sprítomňuje žiarivý moment sobáša kráľa s mladou princeznou; spomína sa krásu snúbencov (v. 3 a 12), nádhera ich odevu (v. 4. 10. 14 – 15), vône (v. 8 – 9), hudba (v. 9) so sprievodom, ktorý dal oslave slávnosť (v. 10. 13. 15 – 16), nákazlivú atmosféru radosti (v. 8. 9. 16). Na rozdiel od *Piesne piesní* však táto poéma nezdôrazňuje (láskyplnú) iniciatívu snúbencov, ale skôr Boží zásah, ktorý sa prejavuje vo vzťahu k ženíchovi ako požehnanie (v. 3) a posvätenie (v. 8) a voči neveste ako prísľub plodnosti (v. 17) a uznania (v. 18). Okrem toho kráľ je predstavený ako ideálna postava nadľudského charakteru, keďže sú mu prisúdené charakteristiky, obvyčajne vyhradené pre Boha: je označený „najmocnejší“ (v. 4), obdarený „velebou“ a „dôstojnosťou“ (v. 4), z jeho perí vychádzajú slová „miloty“ (v. 3), jeho napredovanie prináša „pravdu“ a „spravodlivosť“ (v. 5), jeho pravica koná „úžasné skutky“ (v. 5); ba dokonca je nazvaný „Boh“ (v. 7) a „Pán“ svojej nevesty (v. 12). Z tohto je pochopiteľné, že táto pieseň lásky sa interpretovala v mesiášskom zmysle ako dosvedčenie sobáša dávidovského Kráľa posledných čias, ktorý triumfálne zasadne ako víťaz na svoj trón spravodlivosti; jeho nevesta predstavuje Izrael, povolaný zabudnúť na dávnu spolupatričnosť (v. 11) a odovzdať sa úctivo túžbe svojho Pána (v. 12) a vstúpiť do paláca, kde je hojnosť a radosť (v. 16 – 17). Ľudská postava kráľovskej

svadby je teda v modlitbe vnímaná ako symbol príbehu lásky a víťazstva Mesiáša a Izraela; týmto spôsobom sa stáva spevom chvály a nádeje.

Snúbenecký motív je odlišným spôsobom prítomný v Ž 128 ako výraz blaženosti (v. 1). V tomto žalme je vyzdvihnutá predovšetkým plodnosť za pomoci obrazov vinice a olivových ratolestí (v. 3), uchovávaných v súkromí domu. Je to modlitebný text, pretože je oslavou Pánovho požehnania (v. 4) a pretože ho zvoláva (v. 5), aby sa prejavilo v bližšie neurčenej budúcnosti vo vedomí, že ľudské úsilie, hoci veľmi namáhavé, nebude schopné „postaviť dom“ (Ž 127, 1 – 2), pretože „plod lona“ je Pánovým darom (porov. Ž 127, 3). Pieseň manželskej lásky je v skutočnosti oslavou tajomného a mocného Božieho konania v dejinách lásky k ľuďom.

Ocenenie múdrych a ich varovania

165. Sapienciálnu literatúru Izraela tvoria knihy rôzneho obsahu, avšak vo všetkých je prítomné bezvýhradné ocenenie inštitútu manželstva, ako sme to už mohli vidieť v *Piesni piesní* a v *Knihe žalmov*, ktoré patria do veľkej zbierky označovanej „Spisy“.

Jeden zo spôsobov, ktorý používajú učenci na zvýraznenie významu manželskej lásky, bolo zostavovanie obrazných príbehov, v ktorých protagonisti predstavovali ideálne postavy, ktoré treba oceniť a nasledovať.

V *Knihe Rút*, ktorá spolu s *Piesňou piesní* patrí u Hebrejov medzi „päť zvitkov“, je ústrednou postavou moabská žena (Rút), ktorá ako vdova po Izraelitovi (Machlono- vi) zostáva nerozlučne spätá s rodinou manžela, keď sa zriekla svojho vlastného domova (porov. Ž 45, 11) i svojich náboženských tradícií a to v mene neochvejnej vernosti

putu lásky, ktoré vzniklo manželstvom. Známe sú jej slová svokre Noemi:

„Nenaliehaj na mňa, aby som ťa opustila a odvrátila sa od teba: lebo kde pôjdeš ty, pôjdem i ja, kde sa zdržíš, zdržím sa aj ja: tvoj národ sa stane mojím národom a tvoj Boh bude mojím Bohom. Kde ty zomrieš, tam zomriem i ja a tam budem aj pochovaná. Nech mi Pán tak urobí a nech mi tak aj pridá, že len smrť ma odlúči od teba“ (*Rút* 1, 16 – 17).

Spolu s Noemi Rút teda emigrovala do Judskej krajiny a tam našla završenie svojho príbehu lásky, keď stretla Bóza, ktorý ako blízky príbuzný poskytol pomoc tejto vdove a vzal si ju za ženu (porov. *Rút* 4, 10). Dramatické komplikácie v tejto povzbudivej novele slúžia na zvýraznenie zásluh protagonistov, ktorí v súbehu vzájomnej dobroprajnosti poukazujú na silu manželského spojenia, ktoré je schopné utvoriť trvalé putá medzi ľuďmi odlišných etník a tradícií, spojenia, ktoré je napokon obdarené úžasným plodom, keďže z Rút a Bóza sa narodil Obed, „otec Izaiho, otca Dávida“ (*Rút* 4, 17), ktorý je predobrazom Mesiáša. V tomto pôsobivom rozprávaní smrť nerozdeľuje rodiny; láskyplná vernosť spojená so zodpovednosťou (podnietená zákonom o levirátnom manželstve) sa stáva prameňom útechy a nádeje pre jednotlivcov i pre celú komunitu (porov. *Rút* 4, 11 – 17).

V gréckej reči sa zachovala ďalšia novela, ktorá rozpráva o ceste *Tobiáša* (syn starého Tóbiho, ktorý bol odvedený do Ninive) a jeho stretnutí so Sárrou, vdovou po siedmich manželoch. Ich manželské spojenie, zachovávajúce Mojžišov zákon (porov. *Tób* 7, 12 – 13) a posvätené modlitbou (porov. *Tób* 8, 4 – 8), sa stáva počiatkom života a radosti v rodine rodičov i svokrovcov (porov. *Tób* 8, 15 – 20; 11, 17 – 18).

166. Tieto príbehy so šťastným koncom majú za cieľ podniknúť k láske a vernosti manželov a povzbudzujú prekonať neprijemnosti a problémy s cieľom dosiahnuť šťastie. Podobne, hoci pri odlišnom postupe, *Kniha prísloví* ukončuje svoju výuku poémou, opisujúcou „dobrú“ ženu, u ktorej sa ako jej prvá prednosť uvádza:

„Bezpečnosť nachodí srdce jej muža v nej,
bo núdze o zisk niet.
Gazduje mu dobre, a nie zle
po všetky dni svojho života“ (*Prís 31, 11 – 12*).

A keď sa vyzdvihne usilovnosť a osožné vlastnosti takejto manželky a matky (porov. *Prís 31, 13 – 27*), nasleduje záverečná chváloreč:

„Keď prehovorí jej synovia, dobrórečia jej
a jej manžel zahrňa ju pochvalou:
„Rúče sa namáhalo veľa žien,
lež ty si ich všetky predstihla““ (*Prís 31, 28 – 29*).

167. Takýto ideálny obraz nevylučuje pohľad na problémy vzťahu manželského páru. Učenec si je totiž plne vedomý, že život v manželstve nie je vždy dokonalý: manžel býva niekedy lenivý, opitý a pochybý; žena nevrhá, hašterivá a dokonca nehanebná, čo má potom neblahé a potupné dôsledky (porov. *Prís 12, 4; 19, 13; 21, 9. 19; 25, 24; 27, 15 – 16; Kaz 7, 26 – 27; Sir 25, 27*). Je preto potrebné „nájsť“ dobrú ženu, pretože, ak je pravda, že „rozumná žena je od Pána“ (*Prís 19, 14*), je na mladíkovi, aby si ju vedel vybrať (porov. *Prís 18, 22*), pričom má uprednosťovať pred vonkajším pôvabom vlastnosti ducha (porov. *Prís 31, 30; Sir 42, 12*). A keď sa muž ožení, má sa vyhýbať

zvádžaniu „cudzinky“ (*Prís* 5, 1 – 14. 20 – 21; 7, 4 – 27; 23, 26 – 28) a zachovať výlučný vzťah so svojou ženou:

„Pi vodu z vlastnej studnice,
tečúcu (vodu) z vlastnej studienky!
Aby sa nevylievali von tvoje pramene
a na námestia stružky vôd.
Nech patria iba tebe samému
a okrem teba nikomu!
Nech je požehnaný tvoj prameň
a teš sa žene svojej mladosti!“ (*Prís* 5, 15 – 18).

Piť vodu z vlastnej studne je metafora túžby naplnenej v súlade so spravodlivosťou, je to správny stav, ktorý je v protiklade s neviazanou sexualitou (porov. *Prís* 31, 2 – 3; *Sir* 23, 21 – 37; 47, 21; *Tob* 8, 7); studňa, symbol nevesty, je požehnaná Bohom a jeho pohľad spočíva na celom živote človeka (porov. *Prís* 5, 21; *Ž* 1, 6). Aj keď tento druh textov môže byť interpretovaný alegorickým spôsobom, v ktorom ideálna nevesta predstavuje pravú múdrosť a cudzinka nadobúda význam svetskej múdrosti (porov. *Prís* 2, 16 – 17; 9, 13 – 18), predsa platí, že tu použitý komplex metafor sa zakladá na konkrétnej skutočnosti manželskej jednoty, na jej zmysle a požiadavkách.

168. Podobne aj *Kniha Sirachovcova* venuje mnohé svoje výroky vzťahu medzi mužom a ženou v manželskom vzťahu. Ako je to bežné v hebrejskej tradícii, uvádza sa perspektíva muža a úmyslom učenca je pripraviť mladých, aby si našli dobrú ženu (porov. *Sir* 7, 21; 26, 16 – 23). Dôležitosť tohto rozhodnutia, ktoré nie je bez rizika (porov. *Sir* 36, 23 – 28), azda zdôvodňuje niektoré výroky tejto sapienciálnej zbierky, ktoré používajú veľmi tvrdé

výrazy na adresu zvodných a zlých žien (porov. *Sir* 23, 32 – 33; 25, 17 – 36; 26, 10 – 15); z opačnej perspektívy to pomáha poukázať na krásu šťastného manželstva, v ktorom „manžel a manželka žijú v dobrej zhode“ (*Sir* 25, 2; porov. tiež 25, 11; 26, 1). Manželovi sa naliehavo prikazuje, aby bol verný svojej manželke a vyhol sa akejkolvek forme nevery (porov. *Sir* 9, 3 – 13; 19, 2; 23, 21 – 30; 26, 14 – 15; 42, 12 – 13); od otca sa vyžaduje osobitná bdelosť nad svojou dcérou (porov. *Sir* 7, 26 – 27; 22, 4; 26, 13; 42, 11) a má si uvedomovať, že pre svoju zraniteľnosť bude preňho neustálym „skrytým pokladom“, či ešte ako slobodné dievča alebo už ako vydatá (porov. *Sir* 42, 9 – 10).

169. V tomto druhu tradičnej literatúry teda nie je prítomný lyrizmus *Piesne piesní*, ale skôr konkretizovaná cesta múdrosti, nevyhnutná pre šťastie, ktoré môže človek dosiahnuť na zemi. V tejto línii sa pohybuje aj *Kazateľ*, ktorý, hoci je skeptický voči rôznym aspektom ľudského života, uznáva dobro pomoci, ktorú každý prijíma od svojho manželského partnera (čím sa nepriamo odvoláva na *Gn* 2, 18):

„Dvaja sú na tom lepšie ako sám človek:
za svoju námahu môžu dostať väčšiu odmenu,
a keď padnú, jeden zdvihne druhého.
Beda však samému, keď padne!
Nemá pri sebe druha, čo by ho zodvihol.
Aj sa (lepšie) zahrejú, ak dvaja ležia spolu,
ale sám – akože sa môže zahriať sám?
Veď dvaja vedia premôcť samého,
dvaja sa (skôr) postavia na odpor.
Trojmo usúkaný povrazec sa nepretrhne tak chytro“
(*Kaz* 4, 9 – 12).

Niektor by azda mohol interpretovať tento posledný príslovečný výrok vidiac v treťom prvku, ktorý robí puto pevným (pevnejším), odkaz na dieťa manželov alebo diskkrétne poukázanie na samotného Boha ako ochrancu a oporu manželskej lásky. No tento výrok azda iba jednoducho vyjadruje, že „v jednote je sila“, že manželstvo je toho zrejším dôkazom.

Ku koncu svojej knihy sa Kazateľ vracia k jednej z jeho obľúbených tém, k téme užívania jednoduchých radostí, ktoré človek na zemi dostal, a medzi nimi vyniká práve manželské šťastie:

„Nuž, hore sa! S radosťou požívaj chlieb
a popíjaj víno pri dobrej nálade,
lebo Boh mal už dávno radosť z tvojich diel.
Nech sú tvoje rúcha biele v každom čase
a olej nech ti nechybje na hlave!
Užívaj život so ženou, ktorú miluješ,
po všetky dni svojho nestáleho života,
ktorý ti dal (Boh) pod slnkom,
po všetky dni svojej márnosti.
Lebo to je tvoj podiel zo života
a zo všetkých tvojich námah,
ktorými sa ustávaš pod slnkom“ (Kaz 9, 7 – 9).

170. Toto všetko by sa mohlo javiť ako banálne (hoci ide o istý druh reлектúry Ž 128); avšak najjednoduchšie skutočnosti sú zároveň najvhodnejšie na vyjadrenie toho, čo platí pre každého človeka, ako príležitosť a prostriedok na dosiahnutie toho ľudského šťastia, ktoré Boh pripravil pre svoje stvorenia. Toto vysvetľuje, prečo sapienciálna tradícia vnímala manželský stav ako dôležitú metaforu vzťahu medzi jednotlivou osobou a múdrosťou (vzťahu,

ktorý je prameňom blaženosti: *Prís* 3, 17 – 18; *Sir* 15, 2; *Múd* 8, 18). Autor *Knihy múdrosti* to zapísal takto:

„Ju (= múdrosť) miloval som a po nej túžil od mladi, túžobne som si prial priviesť si ju domov ako nevestu a jej krásu som vrúcne miloval“ (*Múd* 8, 2).

„Preto som si zaumienil priviesť si ju domov, aby som s ňou žil.
Vedel som, že radkyňou mi bude v šťastí, tešiteľkou v starostiach a zármutku“ (*Múd* 8, 9).

„Keď sa vrátim domov, chcem pri nej pookriať; lebo styk s ňou nemá trpkosť, ani nudu spolužitie s ňou, iba veselosť a radosť“ (*Múd* 8, 16).

Ideálna žena *Knihy prísloví* (porov. *Prís* 31, 10 – 31) je (pravdepodobne) metaforou múdrosti; a múdrosť je v *Knihe múdrosti* opäť predstavená ako príkladná manželka (porov. tiež *Sir* 15, 2): z tejto cyklickej úvahy je možné vyvodiť plné ocenenie manželstva ako obrazu (javu a symbolu) života a radosti, ak zodpovedá svojej vnútornej hodnote, tomu, čo Stvoriteľ chcel od počiatku sveta.

Manželský zväzok v dejinách ľudstva: problémy, príkazy, priestupky

171. Antropologická perspektíva, ktorú predstavuje Sväté písmo, je perspektívou, ktorá v láskyplnom vzťahu medzi mužom a ženou vidí uskutočnenie zámeru Stvoriteľa týkajúceho sa človeka (porov. *Gn* 1 – 2). Opakované a jednomyselné ocenenie manželského vzťahu, ktorého korunou je splodenie a výchova detí, sa stáva základným

prvkom etickej a náboženskej štruktúry inšpirovaného textu. Sväté písmo neuvádza priamo dôvody takejto koncepcie, no poskytuje dôležité podnety, ktoré potom rozvinula v zmysle doktrínalnom a disciplinárnom židovská i kresťanská interpretačná tradícia.

Treba však poznamenať, že ideálny obraz načrtnutý v rozprávaní v Gn 2 (a rozvinutý izraelskými sapienciálnymi tradíciami), nie je rovnako prítomný v jednotlivých častiach Starého zákona. Ako ukáže osobitne tento odsek, Starý zákon a potom aj Nový poukazujú na problematické aspekty, nevhodné spôsoby a nedovolené správanie, ktoré narušujú dokonalý obraz manželskej jednoty, ustanovenej Bohom. Dôvody, pre ktoré sa inštitút manželstva stáva krehkým, sú viaceré a rôznym spôsobom závažné: môžu spolupôsobiť faktory ekonomického rázu alebo sociálnej prestíže alebo nevhodné zvyklosti, odovzdávané bez chápania ich nedokonalosti, a prirodzene sa tiež môžu prejavíť vášne ľudského srdca, ľahko náchylné k pochabosti a násiliu. Biblické dejiny zaznamenávajú líniu, ktorá vedie k postupnej a napokon k plnej konfigurácii manželského vzťahu; zároveň v opačnom smere vyjadruje s rastúcou prísnosťou odsúdenie nedovolených praktík (v oblasti sexuality), ktoré sú v protiklade k Božiemu zákonu.

V tomto odseku, aby sme umožnili istú jednotnosť v tomto pojednaní, v jednotlivých častiach výkladu načrtneme najprv to, čo uvádza Starý zákon, a potom predstavíme aj príspevok Nového zákona, a to v miere, v akej uvádza nové dôležité prvky.

A) Problematické prvky

172. Keď prechádzame biblickým textom, vidíme, že manželstvo nadobudlo v dejinách Izraela rôzne formy

so zvyklosťami a praxou niekedy odlišnou od pôvodného Božieho plánu. V niektorých prípadoch je to vo Svätom písme uvedené bez explicitného kritického hodnotenia.

Treba poznamenať, že v starozákonnej literárnej tradícii sa takmer výlučným spôsobom privileguje hodnota fyzického potomstva, ktorá nachádza dokonalé vyjadrenie v početných potomkoch (porov. *Gn* 24, 60), zvlášť potomkoch mužského pohlavia (porov. *Gn* 20, 15), pretože v množstve detí sa rozpoznáva uskutočnenie Božieho požehnania (porov. *Gn* 1, 27 – 28; 9, 1; 12, 2; 17, 16. 20; 26, 4; 28, 14; *Lv* 26, 9; *Dt* 28, 4. 11). Dar plodnosti sa teda neustále javí ako cenné dobro a ako hodnota, ktorú treba vyzdvihnúť. Toto vysvetľuje, prečo Abrahám súhlasil, že bude mať syna od slúžky Agar (porov. *Gn* 16, 3 – 4) a prečo mal Jakub deti nielen od dvoch žien, ale aj od ich slúžok (porov. *Gn* 30, 3 – 13). Popri legitímnych manželkách sa často objavujú aj „vedľajšie ženy“, ktorých status nie je zadefinovaný a nie je ani jasne odsúdený (porov. *Gn* 22, 24; 25, 6; 35, 22; 36, 12; *Sdc* 8, 31; 19, 1; 2 *Sam* 3, 7; 16, 22). Profil inštitútu manželstva, ako sa javí z textov Starého zákona, je teda ďaleko od dokonalosti. Okrem toho manželské zjednotenie obyčajne záviselo od vôle rodičov snúbencov (porov. *Gn* 21, 21; 24, 51; 29, 21 – 28; 34, 8; *Ex* 2, 21; *Joz* 15, 16 – 17; *Sdc* 14, 2), nie od slobodného rozhodnutia mladých ľudí, ktoré by sa zakladalo na pocite vzájomnej náklonnosti (porov. *Gn* 29, 15 – 30). Navyše patriarchálny systém spoločnosti a prevládajúce ponímanie ženy odvíjajúce sa od jej plodnosti sú dnes problematickými aspektami starozákonného manželského modelu.

Polygamia

173. Neplodnosť žien (porov. *Gn* 11, 30; 25, 21; 29, 31; 30, 1) a rovnako aj túžba po hojnom potomstve, ak nie

vytvorili, tak aspoň napomohli vznik fenoménu polygamie, zaznamenaného u Lamecha (porov. *Gn* 4, 19) a Ezaua (porov. *Gn* 26, 34; 28, 9; 36, 2 – 5), ale tiež aj u Abraháma (porov. *Gn* 25, 1. 6), Jakuba (porov. *Gn* 29, 15 – 30), Gedeona (porov. *Sdc* 8, 30), Elkánu (porov. *1 Sam* 1, 2) a neskôr u viacerých kráľov Izraela, napríklad u Dávida (porov. *2 Sam* 3, 2 – 5; 5, 13; 15, 16), Šalamúna (porov. *1 Kr* 11, 1 – 3), Roboama (porov. *2 Krn* 11, 21), Abiáša (porov. *2 Krn* 13, 21) a mnohých ďalších. Panovníkom umožňovalo viacero manželských vzťahov (porov. *Dt* 17, 17) uzatvárať užitočné spojenectvá s rôznymi krajinami, z ktorých ženy pochádzali; veľký počet detí mohol byť potom nástrojom vykonávania moci v rámci rodiny (porov. *2 Krn* 11, 23). Polygamia, ktorá v spoločnosti patriarchálneho typu mohla byť dokonca považovaná za spôsob ochrany nevydatých žien, sa nepriamo uznáva aj v židovskej legislatíve v ustanoveniach, týkajúcich sa dedičstva, odovzdávaneému deťom od dvoch žien („jednu, ktorú bude mať rád, a druhú nie“, *Dt* 21, 15 – 17), tiež v príkaze, ktorý sa týka povinností voči otrokyni, ktorú si niekto vzal za ženu, a mal ju popri ďalšej manželke (porov. *Ex* 21, 10). Polygamia sa tiež predpokladá pri niektorých ustanoveniach týkajúcich sa incestu (porov. *Lv* 18, 18; 20, 11; *Dt* 23, 1; 27, 20). Žiarlivosť a rivalita medzi ženami (porov. *Gn* 16, 4 – 6; 30, 1; *Lv* 18, 18; *1 Sam* 1, 7), často spôsobená nerovnakou plodnosťou, podobne ako nezhody medzi viacerými matkami (porov. *Gn* 37, 2 – 4), však spoluvytvárajú skrytú kritiku polygamického manželského systému, hoci bol akceptovaný. Zdá sa jasné, a potvrdzujú to odborníci na dejiny Izraela, že tu bol postupný vývoj smerom k monogamnému manželstvu. V Novom zákone nenachádzame žiadnu jasnú zmienku o polygámii, ani žiadne jej explicitné odsúdenie v zoznamoch nemorálneho sexuálneho správania. Zdá sa, že texty *1 Tim* 3, 2. 12 a *Tít* 1, 6, ktoré pre

biskupa, presbytera (staršieho) a diakona nariaďujú, aby bol „mužom jednej ženy“, chcú vylúčiť zo služby Cirkvi tých, ktorí opäť vstúpili do manželstva ako vdovci; ak by si, naopak, niekto myslel, že sa tu požaduje monogamia, musel by potom dospieť k záveru, že ostatných kresťanov sa táto povinnosť netýkala.

Prvoradú dôležitosť potomstva zvyrazňuje aj zákon *levirátu* (porov. *Dt* 25, 5 – 10), ktorý nariaďuje, že keď ženatý muž zomrie ako bezdetný, jeho brat si má vziať jeho manželku; prvorodený, ktorý sa narodí, bude „pomenovaný po zomrelom bratovi, aby jeho meno nebolo vytreté z Izraela“ (*Dt* 25, 6). Trest za počinanie Onana (ktorý „vylieval semeno na zem“ *Gn* 38, 7 – 10) sa má chápať ako sankcia za nenaplnenie vyššie uvedeného zákona; jeho odsúdenie teda nemá byť zovšeobecňované a aplikované na iné sexuálne prehrešky. Nariadenie levirátu (o ktorom sa pozitívne hovorí v *Rút* 4 a na ktoré sa odvolávajú saduceji v polemike s Ježišom v *Mt* 22, 24) by mohlo spôsobovať príležitostný výskyt polygamie. Možno si však klásť otázku ohľadom skutočného naplňania tohto zákona v priebehu dejín židovského ľudu, zákona, ktorý okrem iného, ako sa zdá, vôbec nebral ohľad na city budúcich manželov. Ako je to aj v prípade iných nariadení Starého zákona, Nový zákon nepresadzoval dodržiavanie tohto príkazu.

„Zmiešané“ manželstvá

174. Biblický rozprávač a zákonodarca adresujú kritiku, niekedy veľmi otvorenú, vo vzťahu k manželstvám medzi Izraelitmi a ľuďmi iných národov (osobitne tých, ktorí žili v kanaánskej krajine). Hovorí sa, napríklad, že dve hetejské ženy Ezaua „zarmútili Izákovu i Rebekinu dušu“ (*Gn* 26, 35); že rodičom nevadila polygamia, ale

zväzok so ženami cudzinkami bol poznačený konfrontáciou spolu s ich postojom voči jeho dvojčaťu Jakubovi, ktorý bol síce tiež manželom dvoch žien, avšak vybratých z okruhu „rodiny“ (Gn 27, 46; 28, 1 – 69). Iniciatíva rodičov zabezpečiť pre synov manželku z okruhu príbuzenstva sa zdôvodňuje ochranou vlastných náboženských tradícií a zvyklostí, ktoré prospievajú manželskému spoločenstvu; bola tu tiež snaha zachovať príslušnosť k „svätému“ Abrahámovmu ľudu, aby sa jemu prisľúbené požehnanie rozšírilo na jeho telesných potomkov (na jeho „semeno“). Z tohto dôvodu sinajský zákon zakazuje zväzky s Kanaánčanmi, vytvárané konkrétne prostredníctvom manželstiev (porov. Ex 23, 32 – 33; 34, 12 – 16; Dt 7, 2 – 4).

Takáto snaha o oddelenie bola v skutočnosti zoširoka porušovaná a v niektorých prípadoch rozprávač nešetrí svojimi výčitkami (porov. Sdc 3, 5 – 6; 14, 1 – 3; 1 Kr 11, 1 – 2; 16, 31). Po návrate z babylonského exilu – v kontexte obnovenia zmluvy – sa skutočne nariadilo prepustiť ženy cudzinky aj ich deti (porov. Ezd 9, 1 – 3; 10, 18 – 44; Neh 10, 31; 13, 23 – 27). V iných prípadoch však vôbec nezaznieva kritika na manželstvo so ženami cudzinkami, uzatvorené dokonca významnými postavami Izraela: napríklad od Jozefa pochádzajú Efraim a Manasses, ktorí sú synmi egyptskej matky (porov. Gn 41, 50 – 52); Mojžiš sa oženil s Madiánčankou (porov. Ex 2, 21 – 22) a bol kritizovaný (neprávom) pre svoju kušitskú ženu (porov. Nm 12, 1); Bóz je chválený za svoje manželstvo s Moabčankou Rút (porov. Rút 4, 13 – 17) a aj o Dávidovi sa hovorí, že mal medzi viacerými manželkami aj cudzinku (porov. 1 Krn 3, 2). Tieto úvahy teda vedú k tomu, aby sa nevyhrocovala záväznosť určitých právnych predpisov Starého zákona.

V kresťanskom prostredí sa táto tematika javí ako prekonaná, keďže zmluvný vzťah s Pánom sa uskutočňuje skrze vieru (porov. Sk 3, 25; Gal 3, 6 – 7) a už nezávisí od

príslušnosti k nejakému pokoleniu (podľa tela). Keď snúbenci obaja nie sú pokrstení alebo nie sú obaja „veriaci“, môžu vzniknúť podobné ťažkosti a dokonca aj veľké nezhody týkajúce sa náboženského počínania jednotlivcov a výchovy detí. V *Prvom liste Korinťanom* sv. Pavol približuje prípad „brata“, ktorý sa oženil s „neveriacou ženou“, a odporúča, aby ju neprepustil, ak chce zostať s ním; a rovnaké kritérium platí aj pre prípad kresťanky, ktorá má manžela odlišnej náboženskej príslušnosti (porov. 1 Kor 7, 12 – 13); je to preto, hovorí Apoštol, lebo kto je veriaci, posväcuje svojho neveriaceho manželského partnera a aj deti, ktoré sa narodia, sú „sväté“. Takto sa využívajú starozákonné kategórie zmluvy, preniknuté svetlom kresťanského tajomstva. Toto všetko prirodzene predpokladá hlbokú vzájomnú úctu medzi manželmi a spoločné rozhodnutia, ktoré sa týkajú detí.

Rozvod

175. Snúbenci manželstvo chápu ako skutočnosť, ktorá je ideálne predurčená trvať po celý život; v tomto sa odlišuje od príležitostných sexuálnych vzťahov a tiež od jednoduchého spoluzitia. Keď do konštituovania manželského stavu vstupuje nejaká právna autorita – rodinná, štátna alebo náboženská –, (trvalá) pevnosť vzťahu nadobúda verejný rozmer spolu s inštitucionálne chránenými právami a povinnosťami. Avšak na druhej strane manželská jednota musí postupne čeliť skúškam rôznej povahy, ktoré ohrozujú pevnosť vzájomného puta: môže sa vytratiť vzájomná náklonnosť; v istom momente sa ukazujú také závažné obmedzenia manželského partnera, že sa javia ako neúnosné; prejavy násilia a správanie, ohrozujúce dôstojnosť a dobro členov rodiny, v niektorých prípadoch vyžadujú odlúčenie manželského

partnera. Okrem toho jednotliviec, a niekedy aj náboženská legislatíva, uznávajú, že má „vyššiu“ hodnotu ako samotný záväzok manželskej vernosti (chápaný ako prejav viery alebo morálnej korektnosti) umožniť ak nie rozvod, tak aspoň odluku. Rôzne texty židovskej legislatívy totiž nazerajú na prípady rozvodu a niekedy ho uznávajú ako legítimny (porov. *Lv* 21, 7. 14; 22, 13; *Nm* 30, 10; *Dt* 21, 14; 24, 1. 3 – 4; *Sdc* 15, 2; *Ez* 44, 22; *1 Krn* 8, 8), inokedy ho zakazujú (porov. *Dt* 22, 19. 29; *Mal* 2, 16). Zatiaľ čo dnešní veriaci, najmä ak je to kresťan, má dovolené diskutovať o platnosti jednotlivých ustanovení starobylého zákona, v rôznych konkrétnych situáciách zostáva v platnosti princíp „rozlišovania“ čo najväčšieho dobra, aký sa ostatne uplatňuje v morálnej kazuistike a v samotných súdnych sieňach.

Podľa toho, čo sa dá odvodiť z rabínskych tradícií, v Izraeli neplodnosť ženy mohla byť legítimným dôvodom pre odluku; keďže plodenie bolo prvotným cieľom určeným manželskému páru, nové manželstvo sa považovalo za vhodné a dokonca aj nutné. V jasne patriarchálnom poriadku treba chrániť predovšetkým právo muža. Preto napríklad cudzoložstvo ženy (skutočné alebo predpokladané, porov. *Nm* 5, 11 – 31) mohlo spustiť procedúru prepustenia ženy (porov. 1, 19), avšak ako sa zdá, žene sa nepriznávalo podobné právo v prípade, keď sa previnil manžel. V súdnej praxi starovekého Izraela sa pravdepodobne brali do úvahy aj ďalšie, viac alebo menej závažné previnenia a nedostatky ženy pre zdôvodnenie rozvodu.

176. Text, citovaný aj v Novom zákone (porov. *Mt* 5, 31; 19, 7; *Mk* 10, 4), ktorý detailnejšie opisuje procedúru prepustenia, sa nachádza v *Dt* 24, 1 – 4. Pravidlo – ako obvykle – sa týka manžela; dáva mu na jednej strane právo prepustiť manželku a na druhej strane mu zakazuje zmeniť

rozhodnutie, ak by prepustená žena bola opäť voľná od nasledujúceho manželstva, ktoré uzavrela; zákonodarca sa teda snaží predstaviť ako závažné (pretože je definitívne) rozhodnutie ohľadom zväzku a okrem iného predpisuje spísať a odovzdať žene „pripustný list“ (*Dt 24, 2*; porov. *Iz 50, 1*; *Jer 3, 8*), ktorý dáva obom manželom právo uzatvoriť nový zväzok. Cieľom tejto detailnej procedúry je chrániť ženu pred svojvoľnými rozhodnutiami manžela. Prvok, súdne menej vydarený, sa nachádza v úvodnej časti tohto zákona, kde sa uvádza motív pre samotné prepustenie. Čítame tam totiž: „Ak si muž vezme ženu a bude ju mať a ona sa mu potom pre niečo *odporné* (*‘erwat dābār*) znepáči...“ Tento hebrejský výraz sa nikde inde nenachádza, z lingvistického hľadiska je nejednoznačný, a teda neumožňuje spresniť, pre aký dôvod sa môže manželovi znepáčiť manželka a rozhodne sa ju prepustiť; odtiaľto pochádza celý rad rôznych interpretácií a súdnych postupov, týkajúcich sa rozvodu v židovskom svete.

Nemáme spoľahlivé údaje, ktoré sa týkajú výskytu a skutočných prípadov rozvodu v starovekom Izraeli; biblické rozprávania v tejto veci mlčia. Prípad Michol, Dávidovej manželky (porov. *1 Sam 18, 27*), ktorá sa neskôr stala manželkou Faltiho (porov. *1 Sam 25, 44*) a napokon ju opäť získal Dávid (porov. *2 Sam 3, 14 – 16*), sa ťažko môže považovať za typický, už len preto, že nie je v súlade s vyššie uvedeným ustanovením *Dt 24, 1 – 4*. Tiež sme už uviedli, keď sa hovorilo o zmiešaných manželstvách, prepustenie žien cudzinek, nariadené tým, čo sa vrátili z exilu (porov. *Ezd 9 – 10*; *Neh 9 – 10*) s (predpokladanou) perspektívou nových manželstiev; v tomto prípade bol však rozvod vyžadovaný z „náboženského“ dôvodu.

177. *Ježišovo učenie*, týkajúce sa tejto témy, zavádza prvky radikálnej novosti, pretože Majster rezolútne zastával

nerozlučnosť manželstva a zakazoval rozvod a nový sobáš. Príslušné evanjeliové texty sa nachádzajú v *Mt* 5, 31 – 32; 19, 3 – 12; *Mk* 10, 2 – 11 a *Lk* 16, 18. U *Mt* a *Mk* sa táto otázka rieši v kontexte kontroverzie a v opozícii voči tomu, čo „bolo povedané“, u *Lk* sa nachádza iba izolovaný *logion*, zjavne mimo kontextu. U *Jn* nenachádzame žiadnu stopu tejto problematiky (iba že by sa uviedla Ježišova kritická poznámka týkajúca sa početných mužov Samaritanky v *Jn* 4, 18).

Aby sme predstavili Pánovo učenie, je vhodné rozobrať stať *Mt* 19, 1 – 12, ktorá sa nám javí ako najúplnejšia v tejto veci. Hovorí sa tam, ako niektorí farizeji v Judsku (porov. *Mt* 19, 1) chceli „pokúšať“ galilejského Učiteľa s cieľom postaviť do zlého svetla jeho výuku. Ich otázka bola pascou, keďže sa pýtali, či je dovolené prepustiť manželku „z akejkoľvek príčiny“ (*Mt* 19, 3). Ježiš si však nezvolil cestu kazuistiky (ktorá poukazuje na rozdiely v jednotlivých situáciách a motiváciách), ale – odcitujúc spolu *Gn* 1, 27 a *Gn* 2, 24 ako doklad pôvodného zámeru Stvoriteľa pri utvorení ľudského páru (porov. *Mt* 19, 4 – 5) – vyjadruje bez zahmlievania: „Čo teda Boh spojil, nech človek nerozlučuje“ (*Mt* 19, 6). A týmto vyjadrením nielen naformuloval základné pravidlo, ktoré zakazuje človekovi „rozlučovať“ pár, ale zároveň sa naznačuje aj dôvod, pretože manželstvo neutvára iba rozhodnutie snúbencov, ale je tu ako prvotný prvok zahrnutý aj božský úkon „spojenia“, úkon, ktorý nie je podriadený vôli človeka. Keďže Ježiš toto vyjadrenie adresoval židom, nerozlučnosť sa týka nielen („sviatostného“) manželstva kresťanov.

Farizeji reagovali na Ježišovo stanovisko a namietali (porov. *Mt* 19, 7), v súlade so štýlom doktrínálneho sporu, odvolávajúc sa na iný text Svätého písma, na *Dt* 24, 1 – 4, v ktorom sa nachádza práve Mojžišov „rozkaz“ prepustiť manželku. A Ježiš na to odpovedal slovami, že za

smerodajné treba považovať to, čo Boh ustanovil „od počiatku“ (*Mt* 19, 8), nie disciplinárne ustanovenie, ktoré vyhlásil Mojžiš v konkrétnom dejinnom období. Ježiš totiž vysvetlil Mojžišovo nariadenie ako „dovolenie“, ktoré motivovala „tvrdosť srdca“ Izraelitov; dovolenie, ktoré stráca hodnotu tam, kde je prítomná skutočnosť nového srdca, poučeného Pánovým Duchom. Inými slovami, Ježiš vyhlásil ako ukončenú starobylú nedokonalú prax, pretože s ním a v ňom sa stala možnou úplná poslušnosť pôvodnému Božiemu zámeru. V novom poriadku Ducha prepustenie manželky je totožné s cudzoložstvom, je teda vážnym prestúpením príkazu lásky, ktorý od manželov vyžaduje trvalú vernosť. Preto Pán povedal: „A hovorím vám: Každý, kto prepustí svoju manželku pre iné ako pre smilstvo a vezme si inú, cudzoloží“ (*Mt* 19, 9).

V *Mk* 10, 12 sa za cudzoložstvo označuje aj prepustenie zo strany ženy. V *Mt* 5, 32 Ježiš hovorí, že kto prepúšťa svoju manželku, „vystavuje ju cudzoložstvu“ (čo je odlišná formulácia od formulácie v *Mt* 19, 9, keďže považuje za závažné to, čo sa stane s manželským partnerom); okrem toho za cudzoložníka sa označuje aj ten, kto si berie prepustenú ženu (porov. *Lk* 16, 18).

178. Základná téza je jasná, no predsa sú tu aj nedoriešené prípady. Možno si, napríklad, položiť otázku, čo by povedal Ježiš o situáciách, v ktorých treba skonštatovať tvrdosť srdca, pre ktorú sú nevinné osoby obeťou násillia alebo boli opustené. Komplexnosť tejto problematiky sa ukazuje už aj v samotných odlišných formuláciách, ktoré vyjadrujú evanjeliové pravidlo nerozlučnosti. Pri niektorých veršoch sa zdá, že samotné prepustenie (čiže vynútené oddialenie manželského partnera) treba považovať za hriech, keďže ide o úmyselné „rozlúčenie“ toho, čo Boh „spojil“ (*Mt* 5, 32; 19, 6; *Mk* 10, 9), no na

iných miestach, ktoré sa javia ako upresňujúce, je skôr až následné manželstvo označené za „cudzoložstvo“, a to z (predpokladaného) dôvodu, že prelomenie puta sa stalo definitívnym a neodvolateľným (porov. Mt 19, 9; Mk 10, 11; Lk 16, 18b). Práve tento aspekt sa preto aplikuje aj na toho, kto si berie prepustenú ženu (Lk 16, 18b) bez posúdenia jej prípadnej nevinnosti. V rámci ustanovení Mojžišovho zákona prepustenie vyžaduje nejaký „dôvod“; a tento princíp nie je explicitne vyjadrený iba v Dt 24, 1, ale predpokladá sa vo všetkých (vyššie citovaných) prípadoch, v ktorých zákonodarca schvaľuje alebo odmieta povolenie rozvodu; toto vedie k tomu, aby sa nestaval každý prípad rozvodu na tú istú úroveň. A teda vidíme, že kým v Mk a Lk je zákaz formulovaný absolútnym spôsobom, na dvoch miestach *Evanjelia podľa Matúša*, ktoré zakazujú rozvod, je uvedená klauzula – v gréčtine vyjadrená *parektos logou porneias* (porov. Mt 5, 32) alebo *mē epi porneia* (porov. Mt 19, 9), ktorá nastoľuje výnimku zo všeobecného zákazu rozvodu skrze vyjadrenie „okrem prípadu...“. Termín *porneia* je však všeobecný a nepresný (podobne ako terminológia v Dt 24, 1): podľa niektorých odkazuje na niektorý z prípadov „zakázaného manželstva“ (čiže incestu), ktoré odsudzuje *Kniha Levitikus* (v kapitolách 18 a 20), a preto sa v komunite židovského pôvodu považovali za nevyhnutný dôvod odluky; podľa iných exegetov termín skôr označuje cudzoložstvo alebo nejaký iný závažný sexuálny prehrešok, umožňujúci prepustenie partnera (porov. Mt 1, 19).

Nebudeme vstupovať do jadra tejto diskusie. Ponúkne-
me skôr hermeneutickú úvahu všeobecného charakteru. Hoci máme pred sebou ustanovenie považované za „apodiktické“ (ako napríklad „nezabiješ“), zákonodarca alebo o to viac sudca musia stanoviť, ako ho správne aplikovať. Vidíme totiž, že dokonca aj všeobecný zákaz siahnuť

niekomu na život má, či už v starobylej legislatíve, alebo aj v tej súčasnej laického alebo kresťanského charakteru, celý rad zjavných „výnimiek“, ktoré v skutočnosti vyjadrujú práve presnú interpretáciu tejto požiadavky v komplexnosti konkrétnych situácií. Ak niekto zasiahne útočníka rozhodnutého vraždiť a spôsobí mu smrť, neprestupuje príkaz „nezabiješ“. Úmyslom je tu totiž zastaviť útočníka a ochrániť život napadnutého jediným možným spôsobom za týchto konkrétnych okolností. Ak Ježiš uzdravoval v sobotný deň, neprestupoval zákon, ale svojím konaním naplnil zmysel oslobodenia vnútorne prepojený s týmto príkazom. Apoštoli boli vyzvaní striasť prach zo sandál, keď nebudú prijatí; nie je to nedodržanie príkazu priniesť posolstvo pokoja, pretože toto ich gesto je posledným nástrojom, ako sa dá poslucháčom poukázať na tvrdosť ich srdca. Preto nekoná niečo protikladné voči manželstvu ten, kto – po skonštatovaní, že ich manželský vzťah nie je už vyjadrením lásky – sa rozhodne odlúčiť od partnera, ktorý ohrozuje pokoj alebo život členov svojej rodiny; paradoxne skôr poukazuje na krásu a svätosť samotného manželského zväzku, keď vyjadruje, že ten už nenapĺňa svoj zmysel v podmienkach nespravodlivosti a potupy. V pastoračnej praxi je dôležité osvojiť si túto perspektívu v podobe praktického rozpoznania možného dobra, či už v prospech ochrany a podpory manželského zväzku alebo v snahe pomôcť v situáciách, kedy je ľudské srdce krehké.

179. Čo sa týka ustanovenia o nerozlučnosti manželstva, máme spoľahlivú aplikáciu princípu rozlišovania v *Prvom liste Korintňanom* (porov. 1 Kor 7, 10 – 16). Svätý Pavol začína s Pánovým „príkazom“, hoci neuvádza doslovne to, čo sa nachádza v evanjeliách: „Tým, čo uzavreli manželstvo, prikazujem, ani nie ja, ale Pán, aby manželka neodchádzala od muža – ak by odišla, nech ostane nevydatá,

alebo nech sa zmieri so svojím mužom – a muž nech neprepúšťa manželku (porov. 1 Kor 7, 10 – 11). Všimnime si, že apoštol, keď hovorí o tom, čo nariadil Pán, rozlišuje medzi konaním ženy („odchádzať“) a muža („prepustiť“), čím sa poukazuje na odlišnú právomoc manželov; predsa však umožňuje istú iniciatívu ženy (ako v Mk 10, 12). Po všeobecnom vyjadrení (ktoré zakazuje odlúčenie) bezprostredne dodáva, že manželke je dovolené odísť za predpokladu, že sa znovu nevydá, aby sa prípadne mohla vrátiť k manželovi (toto je jedinečný spôsob chápania nerozlučnosti, keďže sa prijíma, že v manželstve sa dá žiť aj pri odluke). Neuvádza sa žiadne kritérium, ktoré by zdôvodňovalo alebo vylučovalo odluku.

Svätý Pavol potom pokračuje so svojimi osobnými odporúčaniami a usmerneniami, keď hovorí: „Ostatným hovorím ja, nie Pán...“ (1 Kor 7, 12). Treba predpokladať, že hoci apoštol uvádza svoje myšlienky, predsa má v úmysle byť vždy poslušný Pánovmu príkazu; je však nútený konfrontovať sa s komplexnými okolnosťami a poskytovať usmernenia, ktoré neuvádza všeobecná norma. A preto jasne prepája správny spôsob počínania s osobou, ktorá ho má prijať vo svojej osobitnej situácii. Keď hovorí o „ostatných“, odkazuje na komplikované manželské situácie, keďže manželstvo bolo uzavreté medzi „veriacim“ (pokrsteným) a „neveriacim“ (pohanom). Zakazuje tu prepustenie (z iniciatívy „veriaceho“), ak manželský partner „chce“ s ním/s ňou zostať; „no ak neveriaci chce odísť, nech odíde; v takomto prípade nie sú brat alebo sestra otrocky viazaní; veď Boh nás povolal žiť v pokoji“ (1 Kor 7, 15). Z toho možno vyvodiť, že sv. Pavol tu schvaľuje aj nový sobáš pre odlúčeného partnera.

180. Keď sa vrátíme k textu Mt 19, vidíme, že reagujú samotní Ježišovi učeníci a ukazuje sa, že je pre nich

náročné prijať Učiteľove tvrdenia: „Keď je to takto medzi mužom a ženou, potom je lepšie neženiť sa“ (Mt 19, 10). Túto námietku možno parafrázovať slovami, že vyžadovaním tohto ideálu (vyjadreného nerozlučiteľnosťou) sa samotný inštitút manželstva stáva málo lákavým. Ježišova záverečná odpoveď neodsudzuje tvrdenie učeníkov, v istom zmysle im dáva za pravdu, keď hovorí: „Nie všetci pochopia toto slovo, iba tí, ktorým je to dané“ (Mt 19, 11). Učiteľ tu nehovorí o hranici poznania, ale o neschopnosti srdca osvojiť si jeho poslanstvo náročnej lásky. Rovnakú vec hovorí aj v súvislosti s tým, kto sa nevie zrieknuť bohatstva (porov. Mt 19, 23 – 24) alebo kto je konfrontovaný s drámou kríža (porov. Mt 16, 22 – 23; 17, 23; 26, 31). Preto opakujeme to, čo už bolo povedané, teda že Ježiš predpokladá dar Ducha, ktorý jediný umožňuje žiť manželstvo v jeho láskyplnej bezchybnej vernosti.

Učenie Svätého písma zanecháva otvorené pole pre morálnu a pastoračnú teológiu: „tvrdosť srdca“ je stále prítomná, aj medzi pokrstenými, čo si vyžaduje múdrosť a milosrdenstvo od tých, ktorí vykladajú poslanstvo Ježiša a jeho túžbu po dobre.

B) Prípady prečinov

181. Sväté písmo uvádza nielen problematické aspekty inštitútu manželstva, ale tiež odsudzuje správanie, namierené proti dobru. Keďže protirečí Božej vôli, je sankcionované trestami, ktoré sú považované za primerané.

Incest

Biblia jednoznačne odsudzuje incest, chápaný ako pohlavný styk (a, samozrejme, aj manželstvo) medzi osobami, ktoré spájajú úzke príbuzenské vzťahy. Dôvod pre

tieto normy sa neuvádza; dá sa predpokladať, že podľa biblickej tradície manželská láska nemá kolidovať s inými a odlišnými emocionálnymi vzťahmi a rovnako by sa mal primerane zachovať rozdiel medzi jednotlivými generáciami. Nezdá sa, že by vždy bolo jasne zadefinované, aký pokrvný alebo príbuzenský vzťah sa stával dôvodom tohto zákazu; biblické rozprávania totiž nie sú vždy v súlade s legislatívou, ktorá sa v danej veci javí ako prísnejšia, hoci nie je úplne jednotná v jednotlivých zákonoch. Napríklad Abrahám mal za ženu nevlastnú sestru Sáru (porov. *Gn* 20, 12) napriek tomu, čo predpisuje *Lv* 18, 9. 11; Jakub sa oženil s dvomi sestrami (porov. *Gn* 29, 15 – 30), čo je potom vyslovene zakázané v *Lv* 18, 18.

Niektoré rozprávania odsudzujú takéto krvismilné správanie, ktorým sa spôsobuje urážka svojmu otcovi; v takýchto prípadoch sa totiž nedostáva potrebnej úcty rodičovi ako pôvodcovi života svojho dieťaťa (porov. *Ex* 20, 12; *Lv* 19, 3; *Dt* 5, 16). Takáto forma incestu je zaznamenaná v *Gn* 19, 31 – 35 (Lotove dcéry zneužili svojho opitého otca a svoje správanie si ospravedľňovali nutnosťou zabezpečiť potomstvo), ako aj v *Gn* 35, 22 a 49, 4 (Ruben spal s vedľajšou ženou svojho otca Jakuba a pre toto bude vylúčený z požehnaní; porov. *1 Krn* 5, 1). Treba tiež pripomenúť rozprávanie o Absolónovi, ktorý „vošiel k vedľajším ženám svojho otca (Dávida)“ na znamenie definitívneho odlúčenia od neho (porov. *2 Sam* 16, 20 – 22). Podľa niektorých exegetov je skrytým náznakom incestu aj rozprávanie o Chamovi, ktorý „uvidel nahotu svojho otca“ Noema (*Gn* 9, 22) a z tohto dôvodu bol prekliaty (porov. *Gn* 9, 25).

182. Legislatívne nariadenia sú v tejto veci dosť reštriktívne; týmto spôsobom podporujú rešpekt voči životu a stanovujú jasné hranice nekontrolovanému

pohlavnému pudu. *Kniha Levitikus* uvádza takmer vyčerpávajúcim spôsobom, ktoré vzťahy sú zakázané (porov. *Lv* 18, 6 – 18; 20, 11 – 12. 17. 19 – 21), kým *Kniha Deuteronomium* sa obmedzuje iba na niektoré zákazy (porov. *Dt* 23, 1; 27, 20. 22 – 23). Závažnosť takéhoto previnenia je vyjadrená na prvom mieste charakteristikou, ktoré ho definujú ako „ohavnosť“ (*Lv* 18, 26 – 27. 29 – 30; 20, 13. 17), „krvismilstvo“ (*Lv* 18, 17; 20, 14), „nehanebnosť“ (*Lv* 20, 12), „spreneveru“ (*Lv* 20, 21); na druhom mieste uvedené tresty – rôzne vyjadrené, napríklad odsúdenie na smrť, vylúčenie z ľudu a bezdetnosť – ozrejmuju, aké dôležité bolo pre zákonodarcu dodržiavanie týchto príkazov.

V Novom zákone môžeme považovať za dôležitú výčitku Jána Krstiteľa voči Herodesovi Antipasovi, ktorý sa oženil s Herodiadou, manželkou brata Filipa (porov. *Mk* 6, 17); prorok bol pravdepodobne presvedčený, že kráľ (strýko a švagor ženy) sa dopustil incestu, čiže prestúpil ustanovenia *Lv* 18, 13. 16; 20, 21. Svätý Pavol sa neskôr obrátil na kresťanov v Korinte a ohradil sa proti „smilstvu (*porneia*), o akom ani medzi pohanmi nepočuť“, keďže „niekto mal manželku svojho otca“ (*1 Kor* 5, 1); to-muto človeku apoštol nariaďuje vzdialiť sa od komunity (porov. *1 Kor* 5, 2. 11. 13), čo je opatrenie, ktoré sa vníma ako výhodné pre samotného vinníka: „(Toho človeka treba) vydať satanovi na záhubu tela, aby sa duch zachránil v Pánov deň“ (*1 Kor* 5, 5). Termín *porneia*, ktorý používa sv. Pavol v tomto odsúdení incestu, by mohol poskytovať indíciu v prospech tých, ktorí interpretujú takzvanú matúšovskú výnimku v otázke rozvodu (porov. *Mt* 5, 32; 19, 9) ako „zakázaný styk“. V tomto zmysle by sa chápala aj požiadavka na pohanov, ktorí sa obrátili, v *Sk* 15, 20. 28.

Cudzoložstvo

183. V Izraeli je zdôvodnením prikázania, ktoré kategoricky zakazuje cudzoložstvo (porov. *Ex* 20, 14; *Lv* 18, 20; *Dt* 5, 18), považované za previnenie, za ktoré sa udeľuje trest smrti (porov. *Lv* 20, 10; *Dt* 22, 22 – 27; *Ez* 16, 38 – 41; 23, 45 – 47; *Jn* 8, 5), skôr zaručenie legitímneho potomstva ako obrana manželskej vernosti (porov. *Sir* 23, 32 – 33). Tento príkaz sa nachádza v *Dekalógu* hneď po zákaze vraždiť. Treba však spresniť, že podľa Starého zákona dochádza k cudzoložstvu iba v prípade, ak má muž pohlavný styk s vydatou (alebo zákonne zasnúbenou) ženou; tieto normy sa nevzťahujú na prípad muža (tiež ženatého), ktorý má pohlavný styk so ženami, ktoré neviaže manželský zväzok (porov. *Gn* 38, 15 – 23; *Ex* 22, 15 – 16; *Lv* 19, 20 – 22; *Dt* 22, 28 – 29); disciplína sa v tejto veci javí byť dosť umiernená.

Sapienciálna tradícia vyzdvihuje bezúhonnú ženu; stačí si pripomenúť rozprávanie o Zuzane, ktorá riskovala smrť, len aby sa nedopustila cudzoložstva (porov. *Dan* 13, 22 – 23). Múdroslovní svätopisci na druhej strane upozorňujú mladého muža, ktorého by mohli zviešťať úskočné spôsoby ženy nevernej svojmu manželovi (porov. *Prís* 6, 23 – 35; 7, 1 – 27; 23, 27 – 28; *Sir* 9, 8 – 13) a rezolútne odsudzujú cudzoložstvo (porov. *Prís* 2, 16 – 17; *Sir* 23, 32 – 36; *Múd* 14, 24. 26), ku ktorému dochádza v skrytosti (porov. *Jób* 24, 15), ba býva umne utajované. Takto to totiž vyjadruje známe izraelské príslovie: „Taká je aj cesta cudzoložnej ženy: Naje sa, a (potom) si poutiera ústa a povie: „Neurobila som nič zlé““ (*Prís* 30, 20).

Cudzoložstvo jednoznačne odsudzujú proroci; stačí pripomenúť obvinenie, ktoré adresoval Nátan kráľovi Dávidovi, ktorý sa previnil vzťahom s Uriášovou manželkou Betsabe (porov. *2 Sam* 11, 1 – 12, 15; *Jer* 7, 9; *Oz* 4, 2;

Mal 3, 5). V textoch, ktoré používajú metaforu manželstva na vyjadrenie vzťahu medzi Bohom a Izraelom, cudzoložstvo je často použité v prenesenom význame, pretože chce vyjadriť nevernosť Izraela voči Pánovi (porov. *Jer 3, 8 – 9; Ez 16, 38; Oz 3, 1; Mt 12, 39; Zjv 2, 22*).

Podľa *Tóry* záväzok výlučného (sexuálneho) vzťahu s vlastným manželským partnerom priamo zaväzuje iba ženu, muž sa týka iba v prípade, že hreší so ženou iného; v Novom zákone je však každá nevera zo strany osoby v manželstve považovaná za cudzoložstvo, za hriech, ktorý vylučuje z Božieho kráľovstva (porov. *1 Kor 6, 9; Hebr 13, 4*). Navyše – pravdepodobne odvolávajúc sa na posledný príkaz desatora (porov. *Ex 20, 17; Dt 5, 21*) – Ježiš hovorí, že „každý, kto na ženu hľadí žiadostivo, už s ňou scudzoložil vo svojom srdci“ (*Mt 5, 28*; porov. tiež *Mt 15, 19*). Napokon treba uviesť, že kým starobylý zákon požadoval pre previnilca trest smrti, Ježiš cudzoložnici odpustil (porov. *Jn 8, 10 – 11*).

Prostitúcia

184. Termínom „prostitúcia“ označujeme nezodpovedné sexuálne vzťahy, obvykle výmenou za nejakú odmenu (porov. *Gn 38, 16 – 18; Ez 16, 31. 33*). Príbeh Júdu a Tamar (porov. *Gn 38*), rozprávanie o prostitútke Rachab (porov. *Joz 2, 1 – 6*), bezostyšné počínanie Samsona (porov. *Sdc 16, 1*) a epizóda o dvoch prostitútkach, ktoré prichádzajú po rozsudok za Šalamúnom (porov. *1 Kr 3, 16*), ukazujú, že prostitúcia sa nepovažovala za previnenie, zasluhujúce verejné potrestanie. Z toho možno azda vyvodiť, že to bolo čosi tolerované. Predsa však to, že šlo o neprístojný počin, vyplýva jednak z niektorých rozprávání (porov. *Gn 34, 31; 38, 23*) a jednak hlavne z prorockých

a múdroslovných tradícií, ktoré o prostitúcii hovoria ako o opovrhnutiahodnom počínaní (porov. *1 Kr* 22, 38; *Iz* 23, 15 – 16; *Jer* 5, 7; *Am* 2, 7; 7, 17; *Prís* 7, 10; 23, 27; 29, 3; *Sir* 9, 6; 19, 2 – 3). Prostitúcia slúži v celej biblickej literatúre ako metafora ohavného hriechu modloslužby (porov. *Ex* 34, 15 – 16; *Lv* 20, 5; *Dt* 31, 16; *Iz* 1, 21; *Jer* 2, 20; *Ez* 16, 16; *Oz* 2, 7).

Je preto prekvapivé, že v židovskej legislatíve chýba všeobecný zákaz prostitúcie. V *Knihe Levitikus* nachádzame dosť provokačný príkaz, keďže sa obracia na rodiča: „Nezneucti svoju dcéru tým, že ju vydaš na smilstvo, aby sa krajina nestala miestom nerestí a pareniskom smilstva!“ (*Lv* 19, 29). Možno diskutovať, či sa má táto norma chápať doslovne (odsudzovala by otca, ktorý využíva dcéru z ekonomických dôvodov) alebo či táto norma používa metaforické vyjadrenie, ktoré chápe prostitúciu ako obraz modloslužby (ako v *Ex* 34, 16 a v mnohých pro-rockých textoch, napríklad *Jer* 3, 1 – 3; *Ez* 16, 15 – 19; 23, 43 – 44; *Oz* 2, 4 – 7; 5, 3 – 4). Vo vzťahu ku kňazovi sú v danej veci nariadené prísnejšie predpisy v porovnaní s obyčajným Izraelitom; o ňom sa totiž hovorí, že si nemôže vziať za ženu prostitútku (porov. *Lv* 21, 7. 14); pre dcéru kňaza, ktorá sa oddá prostitúcii, čím zneuctí svojho otca, je stanovené upálenie na hranici (porov. *Lv* 21, 9).

Texty Nového zákona odsudzujú toho, kto sa oddá prostitúcii (porov. *1 Kor* 6, 15 – 20) a akejkol'vek nemorálnosti v pohlavnej oblasti (porov. *Rim* 13, 13; *1 Kor* 5, 9 – 11; 6, 9; *Gal* 5, 19; *Ef* 5, 5; *Kol* 3, 5 – 7; *1 Tim* 1, 10; *Tít* 3, 3; *Hebr* 12, 16; 13, 4; *Zjv* 21, 8; 22, 15). Pripomíname však, že Ježiš prejavil svoje milosrdenstvo práve verejnej hriešnici (porov. *Lk* 7, 36 – 50) a vyzdvihoval kajúcný postoj prostitútok, ktorý bol v protiklade k arogancii tých, čo sa považovali za spravodlivých (porov. *Mt* 21, 28 – 32).

Homosexualita

185. Inštitút manželstva, ktoré tvorí stabilný vzťah medzi mužom a ženou, je neustále predstavovaný ako čosi zrejmé a normatívne v celej biblickej tradícii. Nemáme žiadne príklady legálne uznaného „zväzku“ medzi osobami rovnakého pohlavia.

Už istý čas, osobitne v rámci západnej kultúry, zaznievajú hlasy, vyjadrujúce nesúhlas s antropologickým poňmaním Svätého písma, tak ako ho chápe a podáva Cirkev vo svojich normatívnych stanoviskách; toto všetko sa jednoducho považuje za odraz zastaranej, dejinne podmienenej mentality. Vieme, že viaceré biblické tvrdenia z oblasti kozmológie, biológie a sociológie sa postupne začali vnímať ako prekonané s postupujúcim presadením prírodných a humanistických vied; analogicky – ako vyvodzujú niektorí – nové a priliehavejšie chápanie ľudskej osoby vyžaduje podstatnú výhradu voči výlučnému vyzdvihovaniu heterosexuálneho zväzku v prospech analogického akceptovania homosexuality a homosexuálnych zväzkov ako legitímneho a dôstojného prejavu ľudského bytia. Navyše – ako sa niekedy argumentuje – Biblia hovorí málo alebo nič o tomto druhu erotického vzťahu, a preto sa nemá odsudzovať, a to aj preto, že často sa chybne zamieňa s iným abnormálnym sexuálnym správaním. Je preto potrebné skúmať texty Svätého písma, ktoré sa venujú problematike homosexuality, osobitne tie, v ktorých sa odsudzuje a pranieruje.

Je potrebné hneď zdôrazniť, že Biblia nehovorí o erotickej náklonnosti voči osobe rovnakého pohlavia, ale iba o homosexuálnych úkonoch. O nich sa hovorí v niekoľkých textoch, ktoré sa líšia literárnym druhom a dôležitosťou. Čo sa týka Starého zákona, máme dve rozprávania (porov. Gn 19 a Sdc 19), ktoré nevhodne naznačujú tento

aspekt, a potom normy v legislatívnom Kódexe (porov. *Lv* 18, 22 a 20, 13), ktoré odsudzujú homosexuálne vzťahy.

Príbeh o Sodome (Gn 19) a Gabae (Sdc 19)

186. Veľmi známe – a dokonca príslovečné pre otázku homosexuality – je rozprávanie o hriechu Sodomy, na ktorú dopadol Boží súd –, úplné zničenia mesta (porov. *Gn* 19, 1 – 29). Táto epizóda patrí do Abrahámovho cyklu. V rámci neho ide o akýsi opačný protiklad k príbehu muža poznačeného požehnaním, pričom Sodoma je paradigmou kliatby v podobe trestu katastrofických rozmerov (porov. *Dt* 29, 22; *Iz* 1, 9; 13, 19; *Jer* 49, 18; *Ez* 16, 56; *Nár* 4, 6; *Lk* 17, 29). Pre Abraháma a jeho rodinu je požehnanie vyjadrené únikom z každého ohrozenia a nebezpečenstva a predovšetkým v dare nespočetného potomstva (porov. *Gn* 15, 5; 17, 4 – 5; 22, 17); pre kanaánske mesto sa prekliatie dokonáva úplným zánikom života, teda stavom beznádejnej a trvalej neplodnosti.

Dôvodom tohto prekliateho osudu Sodomy je jej „hriech“, opakovane označovaný ako „veľmi ťažký“ (*Gn* 13, 13; 18, 20) a považovaný za neodpustiteľný, keďže v meste nebol ani ten minimálny počet „spravodlivých“, ktorí by mohli umožniť odvrátenie Božieho súdu nad jej obyvateľmi ako celkom (porov. *Gn* 18, 32). Aspekt pasívnej spoluúčasti celého obyvateľstva by sa teda javil ako priťažujúca okolnosť hriechu.

No v čom v skutočnosti spočíval hriech Sodomy, ktorý si zasluhoval takýto exemplárny trest? Predovšetkým treba poznamenať, že na iných miestach hebrejskej Biblie, ktoré hovoria o previnení v Sodome, nie je nikdy zmienka o sexuálnom prehrešku, uskutočnenom voči osobám rovnakého pohlavia. V *Iz* 1, 10 sa odsudzuje zrada voči Pánovi, v *Iz* 3, 9 sa všeobecne uvádza hriešne počínanie,

uskutočnené nehanebným spôsobom; v *Jer* 23, 14 sa Jeruzalem prirovnáva Sodome a Gomore, pretože v ňom dochádza k cudzoložstvu, k podvodnému počínaní a podáva sa pomocná ruka zločincovi bez akéhokoľvek náznaku obrátenia; napokon v *Ez* 16, 49 prorok tvrdí, že hriech Sodomy spočíval v pýche (porov. tiež *Sir* 16, 10), požívačnej ľahkovážnosti a nezáujme o chudobného. Zdá sa teda, že význačná časť biblickej tradície, ktorú dosvedčujú proroci, označuje Sodomu (a Gomoru) príznačne, avšak všeobecne, ako skazené mesto (porov. *Dt* 32, 32 – 34).

Máme však aj odlišnú interpretáciu, ktorá sa nachádza v niektorých textoch Nového zákona (porov. 2 *Pt* 2, 6 – 10 a *Júd* 7) a ktorá sa počnúc druhým storočím kresťanskej epochy presadila a stala sa obvyklým spôsobom čítania tohto biblického rozprávania. Mesto Sodoma sa preto pranieruje pre nepatričné sexuálne počínanie, ktoré sa označuje práve ako „sodomia“, ktorá spočíva v erotickom vzťahu s osobami rovnakého pohlavia. Na prvý pohľad by sa zdalo, že to nachádza jasnú podporu v biblickom príbehu. V *Gn* 19 sa totiž opisuje, ako dvaja „anjeli“ (v. 1), ktorí boli prijatí na noc ako hostia v Lotovom dome, boli napadnutí „mužmi Sodomy“, mladými i starými, úplne všetkým obyvateľstvom mesta (v. 4), s úmyslom sexuálne zneužiť týchto cudzincov (v. 4). Použité je tu hebrejské sloveso „poznať“, čo je eufemizmus vyjadrujúci pohlavný styk, čo potvrdzuje aj návrh Lota, ktorý bol ochotný s úmyslom ochrániť hostí poskytnúť dve dcéry, ktoré „nepoznali muža“ (v. 8).

187. Cieľom rozprávania však nie je ponúknuť obraz celého mesta, ovládaného neskrotnou žiadostivosťou homosexuálnej povahy; skôr je tu odsúdené správanie spoločenskej a politickej entity, ktorá nechcela prijať

s patričným rešpektom cudzinca a hodlala ho ponížiť, keď ho násilne prinútili podstúpiť potupné a pokorujúce zaobchádzanie. Toto ponížujúce konanie ohrozilo aj Lota (v. 9), ktorý prijímal zodpovednosť za cudzinca, ktorý „sa uchýlil do tieňa jeho strechy“ (v. 8); toto poukazuje na morálne zlo mesta Sodomy, ktoré nielen odmietalo pohostinstvo, ale netolerovalo, že v jeho strede je ktosi, kto, naopak, otvára svoj dom pocestnému. Lot totiž preukázal voči dvom „anjelom“ tie isté tradičné prejavy pohostinnosti (v. 1 – 3), aké ponúkol Abrahám trom „mužom“, ktorí prišli k jeho stanu (porov. Gn 18, 1 – 8). Toto prijatie zabezpečí Lotovi záchranu (porov. Gn 19, 16) a Abrahámovi požehnanie otcovstva (porov. Gn 18, 10). Toho, kto sa postaví proti cudzincovi a vážne ho urazí, postihne kliatba, ako to predpovedal Pán patriarchovi: „Požehnám tých, čo ťa budú žehnať, a preklájam tých, čo ťa budú preklínať“ (porov. Gn 12, 3).

Tento spôsob čítania príbehu o Sodome potvrdzuje *Múd* 19, 13 – 17, kde je dôvodom exemplárneho potrestania (najprv Sodomy a potom Egypta) skutočnosť, že „veľmi rozhorčenou nenávisťou správali sa voči cudzincom“. Niečo podobné nepriamo vyplýva aj z *Mt* 10, 14 – 15 a *Lk* 10, 10 – 12, kde sa hovorí o treste za odmietnutie tých, ktorých poslal Pán, o treste, ktorý bude ešte prísnejší ako ten, ktorý postihol mesto Sodoma.

188. Ďalší a ešte silnejší argument potom pochádza z rozprávania v *Sdc* 19, ktoré je v istom zmysle paralelné k rozprávaniu o Sodome: témou je tu ten istý hriech, avšak spáchaný „bratmi“ (*Sdc* 20, 23. 28) voči tým, ktorí patrili do iného izraelského kmeňa. Protagonistom rozprávania je levita z Efraimu, ktorý prišiel do benjamínovskej Gabay so svojou vedľajšou ženou a od istého starca (*Sdc* 19, 16 – 21) tam prijal tie isté prejavy pohostinstva, aké sa

uvádzajú v súvislosti s Abrahámom (*Sdc* 18, 1 – 8) a Lotom (*Sdc* 19, 1 – 3). No niektorí obyvatelia Gabay, „zlosynovia“, prišli za majiteľom domu s požiadavkou, aby im dal „poznať“¹⁷ hosťa (*Sdc* 19, 22); ich násilnosť sa potom vyburila na levitovej žene, že až zomrela (*Sdc* 19, 28), čo dokazuje, že neboli sexuálne priťahovaní mužom, ale túžili iba vybúriť sa na cudzincovi a ponížiť ho potupným zaobchádzaním, možno aj s konečným úmyslom zavraždiť ho (porov. *Sdc* 20, 5).

Záverom teda treba povedať, že rozprávanie týkajúce sa mesta Sodomy (a tiež Gabay) predstavuje hriech, ktorý spočíval v nepriateľskom a násilnom odmietnutí pohostinstva pocestnému, čo je previnenie považované za veľmi závažné, a preto si zasluhuje veľmi prísny trest, pretože odmietnutie druhého, núdzneho a bezbranného cudzinca, sa stáva počiatkom spoločenského rozkladu, ktorý nesie v sebe smrtonosné násilie, ktoré si zasluhuje adekvátny trest.

V naratívnych tradíciách Svätého písma nenachádzame indikácie, týkajúce sa homosexuálnych úkonov ani ako správanie, ktoré treba vytýkať, ani ako vystupovanie, ktoré treba tolerovať alebo súhlasne prijať. Priateľstvo medzi osobami rovnakého pohlavia (napríklad medzi Dávidom a Jonatánom, ktoré je vyzdvihnuté v *2 Sam* 1, 26) nemôže byť považované za náznak v prospech uznania homosexuality v izraelskej spoločnosti. Prorocké tradície neuvádzajú zvyklosti tohto druhu ani v Božom ľude, ani u pohanských národov; a toto mlčanie je v protiklade k tvrdeniam v *Lv* 18, 3 – 5. 24 – 30, ktoré prisudzujú Egypťanom, Kanaánčanom a vo všeobecnosti tým, čo neboli z Izraela, neprijateľné sexuálne správanie, akým

17 V slovenskom katolíckom preklade je namiesto tohto eufemizmu priame: „Chceme s ním obcovať!“

je aj homosexuálny vzťah. Ako uvidíme, toto naznačuje negatívne hodnotenie takéhoto počínania.

189. *Starozákonná legislatíva* je v tejto veci pomerne stručná. Normu v Dt 22, 5, ktorá zakazuje žene obliekať si mužský odev (alebo skrátka predmety) a mužovi dať si ženské šaty (alebo ozdoby), niektorí interpretujú ako odsúdenie ohavných (*tô'ēbāh*) praktík, napríklad zámenu pohlaví, k čomu dochádzalo v kanaánskom prostredí. Iní sa skôr domnievajú, že zmyslom tejto normy je podpora jasného rozdielu medzi mužom a ženou, v súlade s princípom „oddelenia“ a rozličnosti, uplatňovaného napríklad pri siatí alebo tkaní odevov (porov. Lv 19, 19; Dt 22, 9 – 11). Iní zasa uvažovali, že cieľom tohto príkazu bolo vyhýbať sa preoblečeniu, praktizovaného za účelom beztrestného páchania trestných činov (napríklad cudzoložstva, krádeže alebo dokonca vraždy).

Iba v *Knihe Levitikus* nachádzame presný súbor zákazov týkajúci sa zavrhnutiahodných sexuálnych úkonov a medzi nimi sa uvádza aj homosexuálny vzťah medzi mužmi. V Lv 18, 22 máme nariadenie: „Nesmieš nečisto obcovať s mužom tak, ako sa pohlavne obcuje so ženou. To by bola ohavnosť (*tô'ēbāh*)!“; a v Lv 20, 13 sa uvádza trest: „Kto by spal s mužom tak, ako sa obcuje so ženou, obaja spáchali ohavnosť (*tô'ēbāh*), musia zomrieť, ich krv bude na nich.“ Zákaz (mužského) homosexuálneho konania je vložený medzi zákaz incestu (porov. Lv 18, 6 – 18; 20, 11 – 12. 14. 19 – 21) a ďalších sexuálnych deviácií, napríklad cudzoložstva (porov. Lv 18, 20; 20, 10) a beštiality (porov. Lv 18, 23; 20, 15 – 16); závažnosť spáchaného skutku okrem označenia „ohavnosť“ dosvedčuje aj trest smrti. Nemáme zmienky, že by sa tento trest niekedy vykonával; avšak stále platí, že takéto počínanie sa pokladá za čosi, čo závažne protirečí starozákonnej legislatíve.

190. Zákonodarca neposkytuje dôvody ani pre zákaz, ani pre stanovený prísny trest. Môžeme sa však domnievať, že nariadenia *Knihy Levitikus* chcú chrániť a podporiť praktizovanie sexuality, ktoré je otvorené plodnosti, v súlade s príkazom Stvoriteľa, daného ľuďom (porov. *Gn* 1, 28), prirodzene so záujmom, aby bol tento úkon zasadený do kontextu legitímneho manželstva. Cieľ plodnosti, ktorý predpokladáme, že bol požadovaný týmto zákonom, by vysvetľoval nielen odsúdenie beštiality, ale tiež zákaz mať styk so ženou počas menštruačnej nečistoty (porov. *Lv* 18, 19; 20, 18; *Ez* 18, 6), teda v stave neplodnosti, popri „nečistote“ spôsobenej krvou; toto nariadenie rituálneho charakteru sa javí ako dôležité, iba ak je chápané v jeho symbolickej hodnote. Opäť v odkaze na *Gn* 1, 28 by sa tiež dalo uviesť, že systém „oddelenia“, a teda odlišností, ustanovený stvoriteľským pôsobením Božieho slova, nachádza svoj základný kameň v rozdiel medzi mužom a ženou; jeho symbolickú hodnotu potom popiera a ohrozuje spojenie osôb rovnakého pohlavia.

191. V *Novom zákone* nie je motív homosexuality prítomný v evanjeliách; explicitne sa nachádza iba v troch textoch listov sv. Pavla (porov. *Rim* 1, 26 – 27; *1 Kor* 6, 9 a *1 Tim* 1, 10). Tieto dva posledné texty tvoria súčasť zoznamov hriechov, ktoré istým spôsobom pripomínajú literárnu formu *Knihy Levitikus*; prvý text je dôležitejší a zasluhuje si osobitný komentár.

(a) *Do zoznamov*, ktoré uvádzajú správanie, zamedzujúce stať sa „dedičmi Božieho kráľovstva“ (*1 Kor* 6, 9 – 10; *Gal* 5, 21; *Ef* 5, 5; porov. tiež *Tít* 3, 3), sv. Pavol zahrňa aj hriechy z oblasti sexuality, poväčšine vyjadrené všeobecne, keď napríklad používa termín *porneia* (porov. *1 Kor* 5, 11; 6, 9; *Gal* 5, 19; *Ef* 5, 5; *Kol* 3, 5; *1 Tim* 1, 10) a iba zriedkavo

uvádza konkrétne úkony, napríklad cudzoložstvo (porov. 1 Kor 6, 9) a v dvoch prípadoch mužskú homosexualitu (porov. 1 Kor 6, 9; 1 Tim 1, 10).

V 1 Kor 6, 9 – 10

Všeobecnou kategóriou „nespravodliví“ (*adikoi*) – v protiklade k „svätým“ (*hagioi*) – je odsudzovaný ten, kto pácha nenáležité skutky, spájané s *pohanmi* (porov. tiež 1 Kor 5, 9 – 11). Apoštol využíva úvodnú rétorickú otázku „Neviete, že...?“ (osobitne v *Prvom liste Korintťanom*: 3, 16; 5, 6; 6, 2 – 3), aby zdôraznil vzdialenie od kresťanského spôsobu života a zvýraznil pravdu, ktorá by mala byť zrejماً jeho adresátom, ktorých Pavol v tom istom liste okrem iného chváli, že majú „každé poznanie“ (1 Kor 1, 5).

Uvádza sa tu zoznam desiatich previnení, rozdelený na dve časti (ako by šlo o akýsi *Dekalóg*, aktualizovaný na situáciu Korintťanov): vo v. 9. sa uvádzajú predovšetkým hriechy v sexuálnej oblasti; vo v. 10 hriechy chamtivosti (tieto vhodnejšie zapadajú do kontextu). V prvej sérii máme aj modloslužbu, ktorá je prekvapujúco zaradená medzi hriechy sexuálneho charakteru; uvidíme, že sv. Pavol aj v *Rim* 1 vytvorí vzťah medzi chýbajúcim uznaním Boha a previneniami v sexuálnej oblasti. Mužská sodomia (*arsenokoitai*) sa nachádza na konci prvej časti a pred ňou sa uvádza cudzoložstvo a zženštilé správanie (*mala-koi*). Rovnako ako v Starom zákone v *Dekalógu* aj v iných starozákonných zoznamoch tento zoznam určuje všetkým previnilcom rovnaký trest vylúčenia z kráľovstva; niektoré kategórie (napríklad chamtivosť a nactiutrhánie) treba, zdá sa, podrobiť rozlišovaniu, keďže v konkrétnych prípadoch by závažnosť tohto skutku mohla byť dosť odlišná.

192. Aj tu sa nachádza pomerne dlhý zoznam, ktorý poukazuje na „nespravodlivých“, na tých, čo sú mimo zákona (*anomoí*), v protiklade voči tomu, ktorý je spravodlivý (*dikaíos*). Azda sa dá vyčleniť prvá skupina piatich previnení (v. 9) od druhej (v. 10), pozostávajúcej tiež z piatich; zdá sa, že vzťah s *Dekalógom* je na pozadí, keďže sa postupuje od náboženskej rebélie k chýbajúcemu rešpektu voči rodičom, od vraždy k sexuálnym hriechom a končí sa krivou prisahou.

Kontext súvisí s priblížením mylných „náuiek“, ktoré zastávajú tí, čo sa považujú za „učiteľov zákona“ (1 Tim 1, 7), v protiklade k „evanjeliu o sláve blahoslaveného Boha“ (1 Tim 1, 11). Aj tu zoznam začína s „vieme, že...“, teda priblížením dobre známej veci.

Z týchto zoznamov môžeme vyvodiť, že kresťania považovali homosexuálne počínanie za vážne previnenie. Svätý Pavol tu v tejto veci neponúka žiadne zdôvodnenie, akoby šlo o dobre známu a akceptovanú vec, hoci sa mohli objavovať aj doktrinálne stanoviská (mimo kresťanskej komunity), ktoré zastávali odlišné názory. Zdá sa, že je potrebné spomenúť odkaz na predpisy *Knihy Levitikus* a všeobecne na tradíciu Starého zákona, ak nie pre iné, aspoň odvolajúc sa na spôsoby vyjadrenia (typické pre *Dekalóg*), ktoré sa ako z tradície známe napodobňovali v kresťanských komunitách.

(b) Úryvok Rim 1, 26 – 27

193. V úvodnej časti *Listu Rimanom*, ktorej cieľom je poukázať na všeobecné previnenie ľudí, čo sa stáva predmetom Božieho hnevu (porov. Rim 1, 18), pre ktorý všetci potrebujú ospravedlnenie v Kristovi (porov. Rim 3, 21 – 26), sv. Pavol

predkladá úvahu všeobecnej povahy (porov. *Rim* 1, 18 – 32), v rámci ktorej sa objavuje otázka homosexuality s postrehmi, ktoré pomáhajú chápať, ako sa takéto počínanie vnímalo a posudzovalo v prvotnej kresťanskej komunite.

Úvaha apoštola začína všeobecným poukázaním na „bezbožnosť a nepravosť“ a na „pravdu“, ktorá je nespravodlivosťou potláčaná (porov. *Rim* 1, 18). Je tu teda dvojčlen, pozostávajúci z dvoch prvkov, ktoré sme pozvaní mať na pamäti pri analýze: Na jednej strane hebrejsko-biblický koncept *spravodlivosti* (je tu vzťah k zákonu, teda pravidlo a disciplína počínania); na druhej strane koncept *pravdy* (v protiklade ku lži, porov. *Rim* 1, 25), ktorý nebol neznámy v hebrejskom svete, no zaiste bol veľmi dôležitý v gréckom prostredí. Text teda hovorí o nesprávnom počínaní, ale je tiež nastavený odsúdiť teórie, ktoré ospravedlňujú zlobu (porov. *Rim* 1, 32). Svätý Pavol na začiatku svojho pojednania, ktoré je vlastne aj vodiaca niť jeho argumentácie, odsudzuje skutočnosť, že hriešnici „sa stratili vo svojich myšlienkach a ich nerozumné srdce sa zatemnilo“ (*Rim* 1, 21) a tí, čo „hovorili, že sú múdri, stali sa hlupákmi“ (*Rim* 1, 22), keď svojím počínaním vyjadrovali „zvrátené zmýšľanie“ (*Rim* 1, 28).

194. Apoštolova obžaloba sa odvíja v troch momentoch:

(1) Prvý sa týka *vzťahu s Bohom*. Odsudzuje sa tu skutočnosť, že hoci ľudia majú pred očami realitu stvorenia, hoci majú rozum, aby chápali, nevedeli odlíšiť stvorenie od Stvoriteľa. Namiesto toho, aby vzdali slávu Bohu, uctievali „podoby zobrazujúce“ ľudí a zvieratá (porov. *Rim* 1, 20 – 25). Nechápali rozdiel, zamieňali si odlišné skutočnosti; z toho pramenila pomýlená náboženská prax (stotožnená s modloslužbou).

(2) Z tohto pomýleného chápania podľa sv. Pavla pramenia dôsledky antropologického charakteru, *predovšet-*

kým sexuálne neporiadky. „Preto..., (že) Božiu pravdu zamenili za lož, uctievali stvorenia a slúžili radšej im ako Stvoriteľovi“ (Rim 1, 25), objavila sa „nečistota“ (*akatharsia*), chápaná ako „hanobenie vlastného tela“; a toto sa prejavilo akoby charakteristickým spôsobom v mužskom a ženskom homosexuálnom počínaní. Skutočnosť, že „zamenili“ Boha za podoby (porov. Rim 1, 23), čiže „Božiu pravdu zamenili za lož“ (Rim 1, 25), sa predstavuje ako to, čo spôsobilo „zámenu“ v sexuálnych vzťahoch, pre ktorú je vzťah označovaný ako „protiprirodzený“ (Rim 1, 26). Tento výraz treba chápať ako čosi, čo je v protiklade s konkrétnou skutočnosťou, so skutočnosťou pohlavne odlišených tiel, ktoré nesú v sebe rozdielnosť a účel, ktorý nie je uznávaný a naplnený vo vzťahu medzi osobami rovnakého pohlavia. Podľa apoštola homosexuálne vzťahy by prejavovali iba „žiadosti srdca“ (čo je neobvyklá terminológia, ktorá vyjadruje nezriadené vášne, na iných miestach vyjadrené ako „žiadosti tela“: porov. Gal 5, 16 – 17; Ef 2, 3); toto všetko sa označuje ako „nehanebné náruživosti“ (Rim 1, 26), „nehanebnosť“ (Rim 1, 27), „poblúdenie“ (Rim 1, 27). Svätý Pavol takto kopíruje odsúdenie *Knihy Levitikus*, avšak s dôležitým rozdielom, že vnímal takéto počínanie ako dôsledok hlúposti, ktorá je sama v sebe istým druhom trestu: „Boh ich vydal nehanebným náruživostiam [...], tak si sami na sebe odniesli zaslúženú odplatu za svoje poblúdenie“ (Rim 1, 26 – 27). Človek by preto mal vidieť v sexualite, ktorá už neuznáva „prirodzené“ rozdiely, znak pokrivenia pravdy.

(3) Svätý Pavol ďalej dodáva, že tiež pre chýbajúce uznanie pravého Boha sa objavuje v *spoločnosti nezodpovedné a násilné počínanie*, ktoré zasahuje všetky medziľudské vzťahy. Opäť tu nachádzame pomerne rôznorodý zoznam (porov. Rim 1, 29 – 31), ktorý sa podobá na vopred uvedené zoznamy. Tento zoznam poukazuje na závažný

stav sveta, vnímaný pohľadom, ktorý osvecuje *Tóra*. Toto skreslenie hodnôt rešpektu a spoločenstva v rámci spoločnosti sa interpretuje vo svetle „Božieho súdu“ (porov. *Rim* 1, 32), ktorý by mal otvoriť oči pred klamstvom spôsobujúcim danú nespravodlivosť. Touto osobitnou oblasťou, týkajúcou sa vzťahov v spoločnosti, sa budeme zaoberať v nasledujúcich častiach tejto kapitoly.

195. *Záverom* sa dá povedať, že exegetické skúmanie textov Starého a Nového zákona poukázalo na prvky, ktoré treba zvážiť pri hodnotení homosexuality v jej etických aspektoch. Niektoré formulácie biblických autorov, napríklad aj disciplinárne usmernenia *Knihy Levitikus*, vyžadujú rozumnú interpretáciu, ktorá by uchovala hodnoty, ktoré chce posvätný text predstaviť, no treba sa vyhnúť doslovnému opakovaniu toho, čo nesie v sebe kultúrne črty vtedajšieho času. Príspevok humanistických vied spolu s uvažovaním teológov a moralistov je nevyhnutný pre adekvátny výklad tejto problematiky, ktorú tento dokument iba načrtáva. Okrem toho je potrebná pastoračná starostlivosť osobitne vo vzťahu k jednotlivcom, aby sa uskutočnila tá služba dobra, ktorú má Cirkev vykonávať vo svojom poslaní vo vzťahu k ľuďom.

Manželský vzťah v prorockej perspektíve

196. Posolstvo, ktoré sprostredkujú proroci v Božom mene, prirodzene kopíruje posolstvo *Tóry*, čo sa týka jej normatívnych aspektov. Vernosť v manželstve sa prirodzene považuje za povinnú, a preto je odsúdené cudzoľožstvo (porov. 2 *Sam* 12, 1 – 12; *Jer* 7, 9; 29, 23; *Oz* 4, 2; *Mal* 3, 5). V tejto literatúre však nenachádzame odsúdenie (ostatných) nevhodných sexuálnych skutkov; časté obviňovanie z prostitúcie, adresované Izraelu, v prenesenom

význame naznačuje modloslužbu (porov. Iz 1, 21; Jer 3, 6; Ez 16, 16; Oz 2, 7); analogicky vo väčšine prípadov výčitku za cudzoložstvo treba chápať ako zradu výlučného puta s Pánom (porov. Jer 3, 8; Ez 16, 32; Oz 2, 4).

Osobitnejší prínos týkajúci sa manželstva nám ponúka úryvok z *Knihy proroka Malachiáša*, ktorý kritizuje prax zavrhnutia ženy a zastáva vernosť prvej láske, keď zavádza pojem manželskej „zmluvy“, ktorej je Boh svedkom:

„Pokrývate Pánov oltár slzami, plačom a vzdychaním, takže sa viac neobracia k obete a neprijíma zavďačenie z vašich rúk. A spytujete sa: „Prečo?“ – Preto, že Pán je svedkom medzi tebou a medzi manželkou tvojej mladosti, ktorej si sa spreneveril, hoci je ona tvoja spoločnica a zmluvná (*berît*) manželka [...]. Nespreneveruj sa manželke svojej mladosti! Ak niekto prepúšťa z nenávisti, hovorí Pán, Boh Izraela, pokrýva si násilensvom rúcho“ (*Mal* 2, 13 – 16).

Ako vidíme, prorok označuje manželský vzťah za zmluvu medzi mužom a ženou s trvalou platnosťou (porov. tiež *Prís* 2, 17); a takéto ponímanie nám pomáha lepšie chápať voľbu prorokov znázorniť dejinný vzťah medzi Pánom a Izraelom skrze obraz manželstva. Ozeáš bol prvým, kto hojne využil výpomoc tejto symboliky (porov. *Oz* 1 – 3). Neskôr si ju osvojil predovšetkým Jeremiáš (porov. *Jer* 2 – 3), Ezechiel (porov. *Ez* 16 a 23) a posledná časť *Knihy proroka Izaiáša* (porov. *Iz* 54 a 62).

Zmluva (Pána s Izraelom) vyjadrená za pomoci manželských pojmov

197. Niektorí exegeti sa domnievali, že metafora manželstva, aplikovaná na vzťah Izraela s Bohom, sa používala v polemike voči náboženstvu Baála (toto meno v hebrejčine znamená „manžel“, „pán“) alebo všeobecnejšie

v opozícii voči rôznym pohanským božstvám, ktoré si nárokovali titul „manžel“ hlavných miest (označovaných ako „panna“, „dcéra“ niekoho). Vieme však, že bola rozšírená myšlienka, že manželstvo stálo pri základe zmluvných vzťahov medzi osobami a rodinami (porov. *Ex* 23, 32; 34, 15 – 16; *Dt* 7, 3), a preto sa nezdá, že by aspekt náboženskej polemiky (prítomný napríklad v *Oz* 2, 10) bol jediným vysvetlením manželského symbolizmu, ktorý využívajú proroci ako ilustráciu sinajskej zmluvy.

Na druhej strane je známe, že biblickí autori, keď hovoria o vzťahu izraelského ľudu k Bohu, si osvojili myšlienku „zmluvy“ medzi mocným panovníkom („pánom“) a jeho vazalom („služobníkom“), ktorá je regulovaná ustanoveniami o vzájomných právach a povinnostiach. *Dekalóg* predstavuje biblický ekvivalent takejto procedúry. Ďalej treba poukázať na dôležité podobnosti medzi zmluvou v oblasti politiky a zmluvou medzi manželmi: v oboch týchto metaforických súboroch je konštitutívnym a dôležitým prvkom slobodný súhlas oboch zmluvných strán. Zároveň zmluva vyžaduje podstatný záväzok lojality a vernosti, ktorý nepripúšťa neúprimnosť a zradu; napokon v závislosti od počínania „zazmluvnených“ sa vyjadruje ďalší postup s pozitívnymi alebo deštruktívnymi dôsledkami, dokonca až s možným anulovaním samotnej zmluvy. Toto všetko vysvetľuje, prečo sa oba symbolické svety – politický a manželský – často v prorockej literatúre pridružujú. Takéto pridruženie podporuje aj skutočnosť, že manžel sa vnímal ako autorita vo vzťahu k manželke a (svojim) deťom.

198. Skutočnosť, že inštitút manželstva sa využíva na opis vzťahu Boha s Izraelom, je znakom toho, že má sám vnútornú hodnotu; opätovne sa takto dosvedčuje „podoba“ medzi Bohom a človekom, medzi Božím

konaním a konaním, ktoré bolo nariadené ľuďom. Manželskú zmluvu uskutočnil dokonalým spôsobom Pán, čo objasňuje, ako ju majú manželia žiť. Toto odráža poslanstvo prorokov, nepriamo adresované manželskému páru. Na začiatku je tu vždy iniciatíva lásky (porov. Jer 2, 2 – 3), ktorú nepodnecuje vlastný prospech, ale čistý prejav dobrosrdečnosti voči manželskému partnerovi. Vernosť požadovaná manželstvom však spočíva v zachovaní hodnoty zjavenej na počiatku, v čase „mladosti“. Dokonca aj keď závažné hriechy (napríklad cudzoložstvo a prostitúcia) ohrozujú existenciu puta lásky, je možné, že počiatočná láska objaví cesty zmierenia cez odpustenie a dospeje tak k ešte hlbšiemu spoločenstvu (porov. Jer 4, 1 – 2; Oz 2, 16 – 22).

Ježišov príklad a náuka

199. V odstavci venovanom rozvodu sme videli, ako Ježiš vysvetlil status manželstva, keď sa odvolal na zámer Stvoriteľa, ktorý od počiatku chcel zjednotenie muža a ženy v jednom tele, čo má vyjadrovať lásku ako príbeh vernosti. Kristus vzhľadom na to, čo umožňoval deuteronomický kódex (porov. Dt 24, 1 – 4) a vzhľadom na odlišné spôsoby výkladu svojich súčasníkov, priniesol v tejto veci nový a nečakaný impulz, prirovnateľný lepšiemu vínu, ktoré sa kladie na stôl v deň svadby (porov. Jn 2, 10). Novosť evanjeliového posolstva sa rozširuje aj na ďalšie aspekty vzťahu muž – žena a niektoré sú skutočne pozoruhodné.

Ježiš a ženy

Ježiš v protiklade k rozšírenému podhodnotenému vnímaniu postavy ženy vo vtedajšom prostredí preukázal osobitnú pozornosť a úctu voči ženám, s ktorými sa

stretol, čím vzbudzoval niekedy prekvapenie a dokonca aj rozhorčenie u svojich súčasníkov (porov. *Mt* 15, 22 – 28; *Lk* 7, 39; *Jn* 4, 9. 27). Hoci Učiteľ zveril privilegované postavenie vo svojej Cirkvi Dvanástim, medzi tých, ktorí ho sprevádzali, prijal aj „mnohé“ ženy, medzi nimi Máriu Magdalénu, Janu, Zuzanu, ktoré sa nielen starali o materiálne potreby celej skupiny (porov. *Lk* 8, 1 – 3; *Mt* 27, 55; *Mk* 15, 40 – 41), ale mali aj účasť na tom istom misijnom poslaní. Máriu z Betánie dokonca sv. Lukáš predstavuje ako obraz príkladného učeníka, ktorý počúva pri Ježišových nohách (porov. *Lk* 10, 39; *Sk* 22, 3). Ten istý evanjelista zvýrazňuje nielen úlohu Márie z Nazaretu ako privilegovaného svedka tajomstva vtelenia Božieho Syna (porov. *Lk* 1, 26 – 38), ale pridružuje v rozprávaní o evanjeliovom počiatku ďalšie ženské postavy – napríklad Alžbetu (porov. *Lk* 1, 39 – 45) a Annu (porov. *Lk* 2, 36 – 38) – ako prorocké ohlasovateľky potešujúceho príchodu Spasiteľa.

Na niektoré zo žien Ježiš poukázal ako na vzor veľkorysosti (porov. *Mk* 12, 41 – 44), lásky (porov. *Lk* 7, 47), prorockej intuície (porov. *Mk* 14, 3 – 9). Práve ženy nasledovali Ježiša až na Kalváriu (porov. *Mt* 27, 55 – 56; *Mk* 15, 40 – 41; *Lk* 23, 49; *Jn* 20, 1), čím prejavili odvážnu a láskyplnú vernosť svojmu Učiteľovi a Pánovi.

Predovšetkým však treba zdôrazniť, že evanjeliá uvádzajú, že práve ženy – a osobitne Mária z Magdaly – ako prvé stretli Vzkrieseného a prijali od neho poverenie svedčiť o ňom bratom (porov. *Mt* 28, 1 – 8; *Mk* 16, 1 – 8; *Lk* 24, 1 – 12; *Jn* 20, 1 – 13. 17). Ide o naozaj významnú skutočnosť, keď si uvedomíme, že v tom čase sa príliš neprisudzovala dôveryhodnosť slovu žien (porov. *Lk* 24, 11; *Mk* 16, 11). Preto Kristus zveril mužom – považovaným za spoľahlivých svedkov – úlohu ohlasovať vzkriesenie; biblické rozprávanie však necháva otvorené dvere na

prijatie dôveryhodného hlasu ženy, keď nastali kultúrne podmienky primeranejšej úcty voči ženám.

Keď sv. Lukáš pokračuje v *Skutkoch apoštolov* v rozprávaní o živote kresťanskej komunity, poukazuje na prítomnosť žien, spolu s Máriou, Ježišovou matkou, v spoločenstve zidenom na modlitbu pri očakávaní Turíc (porov. *Sk* 1, 14); v súvislosti s úlohou žien v živote Cirkvi neskôr uvedie Tabitu pre jej dobrosrdečnosť (porov. *Sk* 9, 36 – 42), Máriu, matku Jána, ktorý sa volá Marek, pre jej pohostinnú domácnosť (porov. *Sk* 12, 12), Lýdiu ako príkladnú hositeľku (porov. *Sk* 16, 13 – 15) i štyri dcéry evanjelistu Filipa, obdarené charizmou prorokovania (porov. *Sk* 21, 9).

Celibát pre Božie kráľovstvo

200. Ešte jasnejší, Kristom zavedený inovatívny prístup sa týka dôvodu panenstva, zasväteného Božiemu kráľovstvu. Starý zákon zachytáva, že od proroka Jeremiáša sa žiadalo, aby sa zriekol manželstva, čo mal byť znak blížiaceho sa konca Jeruzalema (porov. *Jer* 16, 2); a ako sa nám zdá, aj ďalší proroci, napríklad Eliáš, Elizeus a Ján Krstiteľ, sa neoženili, čím vyjadrili úplnú oddanosť svojmu poslaniu. Ježiš ide osobne v stopách týchto prorockých svedkov, navyše prijíma poslanie Ženícha Izraela, čo je charakteristika – ako sme už videli – v prorockej tradícii rezervovaná Bohu. Nepriamym spôsobom je takáto charakterizácia Krista dosvedčená, keď Ježiš, aby naznačil novosť svojho zjavenia, povedal učeníkom Jána Krstiteľa: „Vari môžu svadobní hostia smútiť, kým je ženích s nimi? No prídu dni, keď im ženícha vezmú; potom sa budú postiť“ (*Mt* 9, 15); Ježiš odkazuje na seba ako na ženícha aj v podobenstve o svadbe kráľovho syna (porov. *Mt* 22, 1 – 14; *Lk* 12, 36) a v podobenstve o desiatich pannách, ktoré očakávajú príchod ženícha (porov. *Mt* 25, 1 – 12). Ešte

otvorenejšie v *Evanjeliu podľa Jána* Ján Krstiteľ dáva svoje svedectvo o sebe samom a o Kristovi za pomoci tohto symbolizmu: „Ženích je ten, čo má nevestu. A ženíchov priateľ, ktorý je pri ňom a počúva ho, veľmi sa raduje zo ženíchovho hlasu. A táto moja radosť je úplná“ (*Jn* 3, 29).

Čo sa týka učeníkov, Ježiš neponúkol nejaké normatívne predpisy, ktoré by nútili nasledovať jeho voľbu panenstva. Predsa však, zdá sa, treba predpokladať, že apoštoli a tí, čo ho nasledovali pri jeho potulnom poslaní, prijali stav celibátu alebo aspoň osobnú situáciu, ktorá ich uvoľňovala od manželských povinností. Text *Lk* 18, 29 – 30, ktorý istým spôsobom ilustruje situáciu tých, ktorí nasledovali Učiteľa, by sa mal vysvetľovať v tomto zmysle, keďže Ježiš v odpovedi Petrovi vyhlásil: „Veru, hovorím vám: Niet nikoho, kto pre Božie kráľovstvo opustí dom alebo ženu alebo bratov alebo rodičov alebo deti, aby nedostal oveľa viac v tomto čase a v budúcom veku večný život.“ Označenie „neschopní manželstva“ „pre nebeské kráľovstvo“ (*Mt* 19, 12) sa nepochybne vzťahuje aj na toho, kto si zvolí neuzavrieť manželstvo a nemať telesné deti, aby sa telom a dušou oddal spoločenstvu, a stal sa tak skrze Slovo plodným pre večný život.

Je totiž zřejmé, že Pán Ježiš prišiel nastoliť nový Izrael, ktorý už nebol splodený ľudským semenom, ale bol utváraný Slovom a oživovaný Duchom (porov. *Jn* 1, 13; 3, 5 – 6; *Jak* 1, 18; *1 Pt* 1, 23). Dvanásti – v protikladnom vzťahu k dvanástim Jakubovým synom – sú symbolickým počiatkom nového Božieho ľudu cez „synov“, ktorí sa nimi stávajú poslušnosťou viery. Kristova Cirkev totiž tvorí duchovnú rodinu (porov. *Mt* 12, 46 – 50), v ktorej je Boh jediným pravým Otcom (porov. *Mt* 23, 9). Toto všetko však neukladá záväzok celibátu všetkým kresťanom; panenstvo pre Božie kráľovstvo je skôr plodom osobitného „povolania“; na jednej strane vyžaduje osobitné

volanie a primeraný dar zo strany Pána a na druhej strane sa uskutočňuje v slobodnej odpovedi jednotlivca, ktorá sa realizuje v Ježišovom mene a pri jeho nasledovaní, takže celá jeho existencia sa stáva formou proroctva, ktoré ohlasuje eschatologickú skutočnosť (porov. *Mt 22, 30*).

Náuka svätého Pavla

201. Všetci vieme, že kresťanská „výpoveď“ dosahuje v listoch sv. Pavla dôležité rozvinutie teologického rázu; a toto platí aj v súvislosti so vzťahom muž – žena. Hoci je apoštola antropológia zakotvená v židovskej tradícii, predsa ponúka originálne výklady, spojené s usmerneniami a radami, ktoré mali značný vplyv v dejinách Cirkvi; niektoré jeho vyjadrenia však vzbudzujú dnes rozpaky, ktoré si zasluhujú, aby sa na ne poukázalo.

O manželstve

Vo vzťahu k sexualite vo všeobecnosti pavlovská tradícia zdôrazňuje „svätosť“ počínania, a preto odsudzuje akúkoľvek formu nečistoty (porov. *1 Kor 6, 18; Ef 5, 3; Kol 3, 5; Hebr 13, 4*). V súvislosti s tým stačí odcitovať úryvok z listu, ktorý je považovaný za jeho prvý:

„Viete, aké príkazy sme vám dali z moci Pána Ježiša. Lebo to je Božia vôľa, vaše posvätenie: aby ste sa zdržiavali smilstva a aby každý z vás vedel mať svoju nádobu vo svätosti a v úcte, nie v náruživej žiadostivosti ako pohania, ktorí nepoznajú Boha [...]. Veď Boh nás nepovolal pre nečistotu (*akatharsia*), ale pre posvätenie. A kto týmto pohŕda, nepohŕda človekom, ale Bohom, ktorý vám dáva aj svojho Svätého Ducha“ (*1 Sol 4, 2 – 8*).

„Čistotu“ tela sv. Pavol vníma ako dôsledok príslušnosti osoby k Pánovi:

„Telo nie je na smilstvo (*porneia*), lež pre Pána a Pán pre telo. [...] Vari neviete, že vaše telá sú Kristovými údmi? Môžem teda vziať Kristove údy a urobiť ich údmi neviestky (*pornē*)? Vonkoncom nie! Alebo neviete, že ten, kto sa spája s neviestkou, je s ňou jedno telo? Veď sa hovorí: ‚Budú dvaja v jednom tele.‘ Ale kto sa spája s Pánom, je s ním jeden Duch“ (1 Kor 6, 13. 15 – 17).

Koncept zmluvy (s Pánom) pomáha teda stanoviť normy pre uplatňovanie sexuality; z toho plynie ako dôsledok, že kresťanská „spiritualita“ sa prejavuje práve spôsobom, akým je prežívaná telesnosť.

202. Ten istý symbolizmus (zmluvy) sv. Pavol aplikuje na situáciu v manželstve v dobre známej stati v Ef 5, 22 – 33. Práve tu apoštol po opätovnom odcitovaní Gn 2, 24 používa kategóriu „veľkého tajomstva“ (Ef 5, 32), aby takto charakterizoval manželský vzťah ako dokonalé zjavenie lásky. Ako sme videli, proroci si poslúžili obrazom manželského vzťahu, aby znázornili dejiny zmluvy medzi Pánom a Izraelom; sv. Pavol teraz v istom zmysle aktualizuje starobylú tradíciu a uskutočňuje dvojitý posun. Prvým je, že Kristovi prisudzuje obraz Ženicha ako pôvodcovi „novej zmluvy“, ktorá bola uskutočnená už nie krvou obetných zvierat, ale darom samotnej osoby Ježiša, darom, ktorý očisťuje a posväcuje Cirkev, svoju nevestu (porov. Ef 5, 25 – 27). Dejinné rozšírenie lásky, ktoré starobylé proroctvá pripisovali Bohu (pomyslime na Ez 16, 8 – 14), sv. Pavol vzťahuje na konanie Krista, dokonalé završenie dejín spásy. Tento prvý posun prorockej metafory je v súlade s evanjeliovou tradíciou, v ktorej sa nachádzal odkaz na úlohu Krista ako Ženicha Izraela.

Druhý posun, dôležitejší z antropologického hľadiska, uskutočnil apoštol, keď chápal kristologickú realitu ako vzor pre vzťah (kresťanských) manželov. Nemalo by sa

javiť ako nevhodné alebo neprimerané ponúknuť (kresťanskému) manželovi príklad Krista, i keď vyjadruje náročnú povinnosť úplného sebadarovania; v evanjeliu sa totiž požaduje od Ježišových učeníkov, aby boli „dokonalí“, ako je dokonalý Otec (porov. *Mt* 5, 48), aby konali, ako konal Ježiš, aby milovali tak, ako miloval on (porov. *Jn* 13, 34; 15, 12). „Veľké tajomstvo“ sa fakticky uskutočňuje, keď sa ľudská osoba stáva subjektom, ktorý je schopný plnej podobnosti s Bohom v láske.

203. Ako problematická sa javí, a dnes je súčasným chápaním manželského vzťahu aj odmietaná, dedukcia, že ako je Kristus hlavou Cirkvi, tak „muž je hlavou ženy“ (*Ef* 5, 23). Svätý Pavol má v úmysle týmto spôsobom zdôvodniť právomoc manžela nad manželkou, pričom pravdepodobne prebral to, čo sa v kultúrnom prostredí v jeho časoch javilo ako „prirodzená“ vec, garantujúca poriadok v rodine, a tomuto ustanoveniu prisúdil náboženskú hodnotu. Vzťah medzi manželmi je teda zasadený do spletitého rámca asymetrických vzťahov, ktoré vyžadujú osobitnú formu poslušnosti zo strany podriadeného. Po odstavci venovanom vzťahu medzi manželmi v *Liste Efezanom* bezprostredne nasleduje odstavec týkajúci sa vzťahu medzi rodičmi a deťmi (porov. *Ef* 6, 1 – 4) a potom vzťahu medzi pánmi a otrokmi (porov. *Ef* 6, 5 – 9). To isté je prítomné v *Kol* 3, 18 – 22. Preto si možno klásť otázku, či takýto spôsob výkladu rešpektuje pojem rovnakej dôstojnosti manželov, ktorý sa javí okrem iného ako dosvedčený v *Gn* 2, 22. Ustanovenie, že „ako je Cirkev podriadená Kristovi, tak aj ženy mužom vo všetkom“ (*Ef* 5, 24; porov. tiež *Kol* 3, 18 a *1 Pt* 3, 1. 5), sa nezdá byť vhodným prikázaním definujúcim vzťah medzi manželmi, v ktorom by sa dokonalosť lásky mala vyjadrovať skôr dialógom alebo ešte lepšie prijatím pravdy, ktorú vysloví

ten druhý, takže obaja počúvajú to, čo chce Boh. „Učenie“ sa teda nepožaduje iba od ženy, ale aj od muža. A požaduje sa nielen od manžela, aby miloval a oddal celého seba, ale rovnako aj od manželky sa žiada takáto úplná oddanosť, akú vyjadril Kristus vo svojom láskyplnom odovzdaní Cirkvi.

204. Z týchto úvah vyvodzujeme dva dôsledky. (i) Prvým je potreba pochopiť v ich kultúrnom kontexte jednotlivé pastoračné vyjadrenia sv. Pavla, ktoré – azda v mene „tradície“ (porov. *1 Kor 11, 2*) – stavajú ženu do pozície podriadenosti, a to tak v rodine, ako aj v Cirkvi.

Apoštol vyžadoval, aby mala žena zahalenú hlavu pri modlitbe a prorokovaní (porov. *1 Kor 11, 5*), čo sa však považovalo za nevhodné pre muža (*1 Kor 11, 4*), pretože – ako hovorí – muž je „obrazom a slávou Boha, no žena je slávou muža. Veď nie je muž zo ženy, ale žena z muža. Ani nebol muž stvorený pre ženu, ale žena pre muža“ (porov. *1 Kor 11, 7 – 9*). Ako sme mali možnosť ukázať pri výklade *Gn 2, 18 – 24*, biblický text o počiatkoch nezdôvodňuje ani nadradenosť, ani autoritu muža nad ženou; zvyk zahalovania žien v spoločenstvách by sa teda nemal zachovať, ak vyjadruje ich nenáležitú podriadenosť.

V jednom úryvku pavlovskej tradície čítame: „Žena nech sa učí v tichosti a v úplnej podriadenosti. Učiť žene nedovoľujem ani vládnuť nad mužom, ale nech je tichá. Veď prvý bol stvorený Adam, až potom Eva. A nie Adam bol zvedený, ale žena sa dala zviešť a padla do hriechu. Ale spasí sa rodením detí, ak vytrvávajú vo viere a láske, v posväcovaní a v triezvosti“ (*1 Tim 2, 11 – 15*). Biblický základ (porov. *Gn 2 – 3*), uvedený pre všeobecné požadovanie podriadenosti žien, sa v tomto liste predstavuje ako čosi zrejmé; dnes je však takýto výklad spochybňovaný. Preto sa považujú za neprimerané uvedené disciplinárne

dôsledky pre ženy, napríklad povinnosť mlčať, zákaz vyučovať (čo je interpretované dokonca ako „vládnutie“) a povinnosť rodiť deti (ako keby malo ísť o odčinenie údajného Evinho hriechu).

V ďalšom úryvku *Prvého listu Korinťanom* sv. Pavol potvrdzuje vyššie priblížený spôsob počínania: „Ako vo všetkých cirkvách u svätých ženy nech na zhromaždeniach mlčia. Nedovoľuje sa im hovoriť, ale nech sú podriadené, ako hovorí aj zákon. Ak sa chcú niečo naučiť, nech sa doma opýtajú svojich mužov, lebo sa nesluší, aby žena hovorila na zhromaždení“ (1 Kor 14, 33 – 35). Je možné, že sv. Pavol sa tu odvoláva na Gn 3, 16, aby zdôvodnil podriadenosť žien voči mužom; no z tejto interpretácie by sa nemalo vyvodzovať, že je nevhodné, aby sa ženy na zhromaždeniach ujímali slova a azda aj s kompetenciou a múdrosťou poučovali svojich samotných manželov. Apoštolove odporúčania treba teda zasadiť do kultúrneho kontextu vtedajšej epochy a považovať ich predovšetkým za výraz jeho starostlivosti o poriadok na cirkevných zhromaždeniach.

Rôzne iné úvahy antropologického charakteru, ktoré možno sv. Pavol uviedol iba mimochodom, treba minimálne podrobiť otázkam. Nezdá sa, napríklad, primerané povedať mužovi, aby miloval svoju manželku, lebo „kto miluje svoju manželku, miluje seba samého“ (Ef 5, 28). Rovnako je zvláštne tvrdenie, že „žena nemá moc (ouk exousiazei) nad svojím telom, ale muž; podobne ani muž nemá moc nad svojím telom, ale žena“ (1 Kor 7, 4). Chápanie podstaty lásky a rovnako aj zmyslu darovania vlastného tela manželskému partnerovi požadujú dnes formulácie, ktoré sa líšia od formulácií Pavlovho listu.

205. (ii) Druhý dôsledok ide v istom zmysle v opačnom smere a vyjadruje ho otázka, kladená na rovnostársky

model, aký požaduje súčasná mentalita ako adekvátny vzťah medzi mužom a ženou. Ako možno prijať rozhodnutie v pomerne častom prípade rozdielnosti názorov medzi manželmi, ktoré by zaväzovalo oboch (a azda aj deti)? Ako možno zachovať svornosť v rodine, ak sa nikto „nepodriadi“ s prostou poslušnosťou mienke toho druhého? Zdá sa, že každá spoločenská skupina si vyžaduje nejakú autoritu, ktorá bude musieť vykonávať svoju úlohu s duchovnými darmi múdrosti a lásky, ktoré sú potrebné pre dosiahnutie súladu a spoločných zámerov. Ale ak sa v nejakom konkrétnom kultúrnom kontexte nepovažuje za vhodné, že jeden z manželov je poverený prejsť takúto službu autority, z toho vyplýva, že takáto striktné rovnostárska štruktúra vyžaduje od oboch manželov vysokú citlivosť pre (spoločné) dobro rodiny a poníženú disponovanosť počúvať druhého, takže sa treba láskyplne „podriaďovať“ pravde (čiže Božej vôli), ktorá sa zjavuje v trpezlivom dialógu rozlišovania. V opačnom prípade jeden bude mať prevahu nad druhým ľstivým spôsobom s nevyhnutnými negatívnymi dôsledkami na trvanie manželského zväzku.

O celibáte

206. Svätý Pavol v nasledovaní Pána Ježiša prijal osobne stav celibátu ako zásadné sebaodovzdanie službe evanjelia. Jeho učeníci sú jeho bratmi a deťmi (porov. *Rim 1, 13; 1 Kor 4, 14 – 15; Gal 4, 19*). Apoštol tiež ponúka viacero úvah, ktoré zdôvodňujú takúto životnú voľbu; je však vhodné poukázať v tejto veci aj na aspekty, ktoré sa javia ako problematické.

V odpovedi Korinťanom na viaceré otázky týkajúce sa manželstva sv. Pavol začína takto: „O tom, čo ste písali: Dobré je, keď sa muž nedotýka ženy. Ale vzhľadom na

nebezpečenstvo smilstva (*porneia*) nech má každý svoju ženu a každá nech má svojho muža“ (1 Kor 7, 1 – 2). Všeobecné vyjadrenie (je dobré pre muža nedotýkať sa ženy) treba chápať ako ocenenie panenstva, ktoré bolo možno spochybňované tými, ktorí chápali ako Boží „príkaz“, zaväzujúci všetkých, to, čo Stvoriteľ povedal človeku („plodte a množte sa“, Gn 1, 28). Druhá veta („ale vzhľadom na nebezpečenstvo smilstva...“) však vzbudzuje rozpaky, pretože sa zdá, že predstavuje manželstvo nie ako správnu voľbu lásky, ale iba ako ochranu pred nevhodnými pohnútkami (takto je to tiež v 1 Kor 7, 8 – 9). V pokračovaní listu sa ukazuje spôsob chápania manželstva a celibátu, ktorý sv. Pavol charakterizuje nie ako vyjadrenie Pánovho „príkazu“ (*epitagē*), ale skôr ako jeho osobnú radu (*Gnomē*) (porov. 1 Kor 7, 25; 1 Kor 7, 40; Flm 14). Tento rozdiel treba pozorne vziať do úvahy.

O „pannách“ (1 Kor 7, 25) píše: „Myslím teda, že je to dobré – pre terajšie ťažkosti (*anankē*) – , že je dobre, keď človek ostane tak, ako je. Si viazaný k žene? Nevyhľadávaj rozluku. Si bez ženy? Nehľadaj si ženu. Ale ak sa oženíš, nezhrešíš. A ak sa panna vydá, nezhreší. Ale takíto budú mať telesné trápenia (*thlipsis*) a toho vás chcem ušetriť“ (1 Kor 7, 26 – 28). Teda opäť je zdôraznené, že celibát je dobrý, ba lepší v porovnaní s manželstvom. Dôvod k tomu uvedený poukazuje na „ťažkosti“ (2 Kor 12, 10; 1 Sol 3, 7), ktoré sa asi prepájajú aj s dejinnými okolnosťami posledných čias (porov. 1 Kor 7, 29. 31; 2 Tim 3, 1), poznačenými – ako to čítame aj v Ježišovej eschatologickej reči – rôznymi „trápeniami“ (porov. Mt 24, 9. 21. 29; 2 Kor 6, 4), od ktorých by sv. Pavol svojich adresátov chcel uchrániť. Apoštol ponúka všeobecnú radu zostať v stave, v ktorom sa každý nachádza (porov. 1 Kor 7, 17. 20. 24). No zmeniť spôsob života môže byť nevyhnutnou odpoveďou na duchovné povolanie; manželstvo okrem toho nemôže

byť legitimizované iba tým, že nie je hriechom (porov. *1 Tim 4, 3*) a voľba celibátu nemôže byť únikom, ako sa vyhnúť nepríjemnostiam.

207. Svätý Pavol v pokračovaní svojich úvah ponúka ďalší dôvod pre uprednostnenie celibátu pred manželstvom: „Chcem, aby ste vy boli bez starostí. Kto je bez ženy, stará sa o Pánove veci, ako sa páčiť Pánovi. Ale ženatý sa stará o svetské veci, ako sa páčiť manželke, a je rozdelený (*memeristai*). Aj nevydatá žena a panna rozmyšľajú o Pánových veciach, aby boli sväté telom i duchom. Ale vydatá myslí na svetské veci, ako sa páčiť mužovi. No toto hovorím na váš prospech (*symphoron*)“ (porov. *1 Kor 7, 32 – 35*). Ak je správne vidieť v panenstve, slobodne zvolenom poslušnosťou voči Božiemu povolaniu, spôsob, ako vyjadriť a žiť úplnú oddanosť Pánovi, je veľmi problematické považovať manželstvo za cestu akoby opačnú, ktorou by sa manželia starali iba o svetské veci a usilovali sa páčiť svojmu manželskému partnerovi, a nie iba samotnému Bohu. „Rozdelenie“ alebo rozpoltenosť srdca nie je vnútorným limitom pre manželský stav, v ktorom je možné rozvinúť postoj svätosti, pravej lásky, aký sa Pánovi úplne páči. Preto úvahy, že je lepšie neoženiť sa so svojou snúbenicou (ak je toto zmyslom *1 Kor 7, 36 – 38*) alebo povedať vdove, že je lepšie opäť sa nevydávať, sú dôsledkami predošlých Pavlových argumentácií. Vo svetle celej biblickej tradície, keď sa vezme do úvahy krása a povolanie k láske v manželstve, treba hľadať iné dôvody pre povolanie k zasvätenému panenstvu.

Z textov sv. Pavla sa odvodzovalo, že kresťan sa nachádza pred dvoma možnosťami životnej voľby: medzi manželstvom, ktoré sa javí byť jednoducho uznané, a celibátom, ktorý je uprednostnený, pretože lepšie zodpovedá evanjelióvemu spôsobu života. Takéto dvojité delenie

treba zrevidovať, zvlášť ak velebenie jednej z „ciest“ má ako dôsledok podcenenie druhej. Každú z nich treba chápať ako „povolanie“ k svätosti so svojimi špecifikami; a každú možno prežívať v pravde iba vďaka daru Ducha lásky. Primeraný výklad tejto témy treba zveriť iným kompetentným, nie iba vykladačom biblického textu. Okrem iného by bolo treba rozvinúť dôležitosť vzťahu medzi mužom a ženou, prežívaného v čistote, či už tými, ktorí vstúpili do manželstva, alebo predovšetkým tými, ktorí si zvolili panenstvo pre Božie kráľovstvo. Ježišov príklad by mohol byť východiskovým bodom premýšľania, ktorého témou je priateľstvo medzi mužom a ženou ako všeobecné povolanie veľkého duchovného bohatstva.

2. LÁSKA MEDZI RODIČMI A DEŤMI

208. Stretnutie medzi mužom a ženou – ich vzájomné „poznatie“ a ocenenie – stojí na počiatku príbehu vzájomnej lásky, ktorej vytúženým ovocím je splodenie detí. V Gn 4, 1 čítame: „Adam potom poznal svoju ženu Evu a ona počala a porodila Kaina.“ Udalosť narodenia je potom počiatkom ďalšieho príbehu, poznačeného vzťahom detí k rodičom a vpísaného do konkrétneho časového rámca, a tak každý človek je „ľudským dieťaťom“ a „dieťaťom svojej doby“.

Tento spôsob uvažovania nachádza svoje literárne vyjadrenie v „*genealógiách*“ (hebrejsky *tôledôt*; grécky *genesis*), cez ktoré biblický rozprávač práve prostredníctvom zoznamu otcov a detí synteticky zaznamenáva jednotlivé obdobia ľudských dejín.

209. *Kniha Genezis* – v časti, ktorá približuje počiatky ľudstva – po opísaní pôvodu (*tôledôt*) neba a zeme (*Gn* 2, 4) a uvedení potomkov prvého ľudského syna Kaina (porov. *Gn* 4, 17 – 26) uvádza v troch veľkých genealogických zoznamoch (porov. *Gn* 5, 1 – 32; 10, 1 – 32; 11, 10 – 32) základné rysy prvotných dejín ľudstva a zároveň poskytuje informácie týkajúce sa rozšírenia jednotlivých etnických skupín po povrchu zeme. Ako to vyplýva z málo pravdepodobných časových údajov a rovnako aj z istej nejednoznačnosti pri identifikovaní jednotlivých postáv, zaiste sa nám tu nepredkladá spoľahlivý záznam z hľadiska historického. Úmyslom biblického autora je skôr vyjadriť „zmysel“ dejín, chápaný ako pravda a konečný cieľ ľudského plodenia: *pravda* dejín sa prekrýva so zjavením Božej prítomnosti na mieste, kde konajú ľudia. Toto programovo vyjadrila Eva pri narodení prvého ľudského syna, keď povedala: „Získala som človeka od Pána“ (*Gn* 4, 1) a neskôr sa to potvrdzuje pri početných Božích zásahoch, ktorých cieľom bolo nasmerovať sled udalostí smerom k požehnaniu, konečnému *cieľu*, Pánom zamýšľanému a uskutočňovanému.

V protiklade k potomstvu Kaina, ktoré je takpovediac narušené, keďže bolo poznačené kliatbou (porov. *Gn* 4, 11), prvá genealógia (porov. *Gn* 5, 1 – 32) uvádza potomstvo Adamovho syna Seta (bol náhradou za Ábela, porov. *Gn* 4, 25). O ňom sa hovorí, že „vtedy sa začalo vzývať meno Pánovo“ (*Gn* 4, 26), čo je anachronizmus, keď vezmeme do úvahy *Ex* 6, 3, no je to zároveň pravé náboženské svedectvo, ktorého úmyslom je vyjadriť, že pravý Boh bol od počiatku uznávaný a uctievaný (aspoň niekým, kto mal skúsenosť jeho prítomnosti). Desať mien – od Adama, hriešnika vyhnaného z Edenu, po Noema,

„spravodlivého“ (Gn 6, 9) a „potešiteľa“ (Gn 5, 29) – postačuje na zhrnutie diania v priebehu viacerých storočí, ktoré vyústilo po pohrome potopy do nového počiatku ľudstva pod znamením večnej zmluvy a obnoveného požehnania celého stvorenia (porov. Gn 6 – 9).

210. Druhá genealógia (porov. Gn 10, 1 – 32), ktorá sa odlišuje od prvej, pretože neuvádza žiadne časové indikácie, vymenúva viacerých potomkov troch Noemových synov: Jafeta (porov. Gn 10, 2 – 5), Chama (porov. Gn 10, 6 – 20) a Sema (porov. Gn 10, 21 – 31); rozprávač obrátením poradia ich narodenia upriamuje čitateľa na líniu patriarchov, v ktorej svoju podobu nadobudnú dejiny spásy. Tie sa konkrétne uskutočnili v kontexte „rozšírenia“ národov v jednotlivých častiach sveta: sú tu uvedené národy, ktoré budú následne veľmi dôležité v biblickom rozprávaní, čím sa akoby pripravuje scéna pre rôzne obdobia dejín Božieho ľudu.

Posledná veľká genealógia *Knihy Genezis* (porov. Gn 11, 10 – 32) totiž vyúsťuje práve do narodenia Abraháma, ktorý sa nachádza na konci zoznamu desiatich mien, ktorý od Sema prichádza až k synovi Táreho, stojaceho na počiatku dejín svojho ľudu, ktorý charakterizuje zmluva s Pánom. Všetky „pokolenia“ od počiatku ľudstva takto privádzajú až ku kľúčovej postave, k istému novému sľubnému počiatku. V tomto „otcovi“ sa totiž prvotné Stvoriteľovo požehnanie (porov. Gn 1, 28) stáva obdivuhodnou dejinnou skutočnosťou (porov. Gn 12, 2), keďže Abraháмова plodnosť nie je ovocím telesných schopností, ale oddanej poslušnosti viery.

Na záver hebrejského kánona *Prvá kniha kroník* – ako úvod svojho dejinného podania – využíva tento literárny druh (porov. 1 Krn 1 – 9) a vkladá s tendenciou k úplnosti všetky jednotlivé genealógie, ktoré nachádzame

rozptýlené v iných (predchádzajúcich) biblických knihách. Osobitne detailný výpočet potomkov dvanástich Jakubových synov slúži rozprávačovi ako úvod k predstaveniu Dávida ako mesiášskeho kráľa, ktorého zmluva s Pánom (porov. *1 Krn* 11, 1 – 3) je počiatkom nehynúcej nádeje pre Izrael (porov. *1 Krn* 17, 11 – 14).

211. Analogicky v *Evanjeliu podľa Matúša* (porov. *Mt* 1, 1 – 17) sa osoba Ježiša Krista predstavuje ako konečný konvergenčný bod celých dejín Izraela, ktoré sú rozdelené na tri cykly štrnástich pokolení, od Abraháma po Dávida (porov. *Mt* 1, 2 – 6a), od Dávida po Jechoniáša, kráľa pri deportácii do Babylonu (*Mt* 1, 6b – 11), od Jechoniáša po Ježiša (porov. *Mt* 1, 12 – 16), „syna Dávidovho, syna Abrahámovho“ (*Mt* 1, 1). Zmluva so svojimi prisľúbeniami nachádza svoje naplnenie v Kristovi, ako to následne ilustruje evanjeliové rozprávanie: plodenie prostredníctvom tela ustupuje, aby dalo priestor zrodeniu skrze Slovo.

Evanjelistu sv. Lukáš (porov. *Lk* 3, 23 – 38) začína od Ježiša a vracia sa k všetkým jeho predkom; o prvom zo spomínaných „otcov“ Jozefovi sa však iba „myslelo“, že je otcom, pretože narodenie Syna Najvyššieho bolo dôsledkom zásahu Ducha (porov. *Lk* 1, 31 – 35). Medzi ďalšími predkami nachádzame dobre známe postavy spolu s inými, ktorých životný príbeh nie je známy, s hlavným cieľom prepojiť „milovaného Syna“ (*Lk* 3, 22) s Adamom, pri ktorom sa uvádza, že pochádza od Boha (porov. *Lk* 3, 38).

212. Biblické rodokmene neustále sledujú modul z otca na syna. Niektorí môžu povedať, že je to jednoducho odrazom starobylého patriarchálneho vnímania. Iní sa však domnievajú, že týmto spôsobom pred telesným narodením (zo ženy) sa dávala prednosť aspektu právneho

uznania (zo strany otca) s udelením práv synovi, ktoré mu patrili. V biblickej tradícii to hlavne znamenalo prijatie syna do spoločenstva posvätnnej zmluvy za člena ľudu, ktorý žije vďaka Božiemu príslubu. Mužský potomok, ktorý sa narodí v „dome“ Abrahámových potomkov, je totiž skrze *obriezku* zapísaný medzi synov zmluvy z pokolenia na pokolenie: „Toto je moja zmluva medzi mnou a vami a medzi tvojím potomstvom po tebe, ktorú zachováte: Nech je obrezaný každý z vás, kto je mužského pohlavia!“ (Gn 17, 10). Mužská línia Izraelitov nesie teda na svojom tele „znak“ (Gn 17, 11) večnej zmluvy (porov. Gn 17, 13). Ježiš bol obrezaný na ôsmy deň (porov. Lk 2, 21), a tak sa stal synom Abraháma, ktorý prináša definitívne požehnanie všetkým národom (porov. Sk 3, 25 – 26; Gal 3, 14).

Obriezka

213. Obriezka, ktorú praktizovali viaceré starobylé národy (od Sýrie po Egypt, porov. Jer 9, 24 – 25), bola, zdá sa, pôvodne obradom manželskej iniciácie. Keďže je však v Izraeli nariadená ako úkon, ktorý sa má previesť na dieťať na ôsmy deň po jeho narodení (porov. Gn 17, 12; Lv 12, 3), jej význam sa značne mení. Historici sa domnievajú, že táto prax sa zaviedla v Izraeli ako znak náboženskej *príslušnosti* počas exilu, keď boli synovia Abraháma pozbavení iných prejavov svojej totožnosti a museli žiť medzi mezopotámskym obyvateľstvom, ktoré nebolo obrezané. Je možné domnievať sa, že rez na mužskom pohlavnom úde mal praktickú funkciu zbaviť tento orgán akejkolvek prekážky, aby sa uľahčil úkon plodenia; vo svetle biblického zjavenia sa však obriezka stáva skôr znakom náboženskej viery, ktorá vyznáva, že *plodnosť* a život pochádzajú zo zmluvného vzťahu s Bohom, nie iba z ľudskej mužnosti.

Podľa prorokov synovia Izraela síce niesli na svojom tele znaky svojho vzťahu so živým Bohom, no ich srdce bolo „neobrezané“ (*Lv* 26, 41; *Jer* 9, 25), nepatrilo Pánovi, nebolo s ním spojené úplnou láskou. Klamlivá dvojakosť, spočívajúca v rituálnej poslušnosti a v zarytej vnútornej nepoddajnosti, nemohla byť odstránená iba naliehavým napomenutím „obrezať svoje srdce“ (*Dt* 10, 16; *Jer* 4, 4). Bol nutný zásah samotného Boha, aby sa uviedla nová zmluva (porov. *Jer* 31, 31 – 34), ktorú ohlásila už *Kniha Deuteronomium* týmito slovami: „Potom Pán obreže tebe a tvojmu potomstvu srdce, aby si miloval Pána, svojho Boha, z celého srdca a z celej svojej duše, aby si mohol žiť“ (*Dt* 30, 6). Už to nie je pozemský rodič, kto robí rez do tela svojho syna, ale Otec života vtlača svoju pečať do vnútra jednotlivca, aby sa stala trvalou jeho príslušnosť k Bohu. A toto už nie je určené iba pre mužské pokolenie, ale je to dar pre každú osobu, takže všetci, muži aj ženy, môžu dokonale milovať svojho Pána a žiť večným životom.

214. Biblické genealógie v skutočnosti neuvádzajú vždy iba osobu otca. V určitých prípadoch sa spomínajú aj matky, ktoré sú na počiatku dôležitého vetvenia pokolení. Prítomné sú medziiným u sv. Matúša v Ježišovom rodokmeni, kde sa spomína Tamar (porov. *Mt* 1, 3), Rachab (porov. *Mt* 1, 5), Rút (porov. *Mt* 1, 5), Uriášova žena (Betsabe, porov. *Mt* 1, 6) a Mária, „z ktorej sa narodil Ježiš, nazývaný Kristus“ (*Mt* 1, 16). Vyjadrené všeobecnejšie, biblické podanie často zdôrazňuje úlohu rodičky, a to nielen pre udalosti týkajúce sa tehotenstva a pôrodu (niekedy sú dramatické, porov. *Gn* 35, 16 – 19), ale aj pre vplyv, ktorý má na budúcnosť potomstva (porov. napríklad *Gn* 27, 5 – 17. 42 – 45; *Ex* 2, 1 – 3. 7 – 9; *1 Kr* 1, 11 – 31).

Ešte všeobecnejšie, je dôležité zdôrazniť, ako je z antropologického hľadiska významné, že každá ľudská

bytosť pochádza z dvojitého princípu, zároveň zo ženy a muža, skrze úkon ich spojenia v láske. Každé odlúčenie manželov spôsobuje tržnú ranu pre psychologickú identitu osoby, ktorá prijíma život z rodičovského spoločenstva. Ak sa dieťa narodí z láskyplného zjednotenia rodičov, v súlade rodičovských citov a v jednote ich úmyslov si dieťa osvojuje zmysel existencie a rastie jeho osobnosť. A toto sa vyjadruje slovom, ktorým sa otec a matka obracajú na svoje dieťa, aby ho prijalo ako zárodok života, pretože toto slovo pochádza z lásky a učí láske.

A toto sa tiež odráža v náboženskej rodine. Nikto z rodičov sa totiž nemôže chváliť, že je jediným pôvodcom dieťaťa, toto je výlučne rezervované pre jediného Otca. Ani nestačí pohlavné spojenie s cieľom „urobiť dieťa“ (ako sa to obvykle vyjadruje v súčasnom jazyku), ak Boh neotvorí lono ženy, aby mohla počať a porodiť (porov. Gn 30, 2); preto Pánovi dobrorečia veriaci, keďže zjednotiac snúbencov (porov. Tob 8, 15 – 17) im dáva milosť dať telo ľudskému dieťaťu (porov. Rút 4, 13; 1 Sam 1, 19 – 20. 27).

Rodičovské úkony

215. Počnúc úkonom splodenia sa odvíja príbeh, v ktorom otec a matka rozvíjajú voči svojim deťom úkony lásky, prostredníctvom ktorých sa vyjadruje samotný zmysel rodičovstva a nepriamo aj synovstva.

(i) V prvej fáze života malého dieťaťa má prevládajúci význam postava matky z dôvodu tehotenstva, pôrodu, dojčenia (porov. 2 Mach 7, 27) a všetkých prejavov starostlivosti, ktoré nezmazateľným spôsobom poznačujú emocionálny vzťah medzi matkou a dieťaťom. Treba však uznať aj dôležitosť otca, ktorý „uznáva“ dieťa a právne ho včleňuje do rodinného a občianskeho spoločenstva.

Možno povedať, že aj keď mal otec účasť na splodení „podľa tela“, vždy uskutočňuje istú formu „adopcie“, keď prijíma stvorenie narodené zo ženy a vyhlasuje „toto je moje dieťa“. V starovekom Izraeli meno novonarodenému dieťaťu niekedy dáva matka (porov. *Gn* 29, 32 – 35; 30, 6 – 24; 35, 18; *Lk* 1, 59 – 63); väčšinou ho však dáva otec pri obriezke, takže novonarodený je včlenený do pokolenia ľudu zmluvy. Prípadná zmena mena v istom zmysle naznačuje nové zrodenie z dôvodu nového (duchovného) otcovstva (porov. *Gn* 17, 5).

(ii) Prijatie dieťaťa vyžaduje od rodičov prevzatie trvalého a konkrétného konania, zameraného na napomáhanie života ich dieťaťa, ktoré teda treba šatiť, živiť a chrániť od akejkoľvek hrozby. Dieťa žije v stave osoby v núdzi, no tento stav nie je chápaný ako čosi ponížujúce, ale skôr ako príležitosť pre podstatnú a radostnú skúsenosť byť milovaný každý jeden deň nezištným a veľkorysým spôsobom. Rodičia zároveň úkony každodennej starostlivosti spájajú so slovami, ktoré hovoria o počiatkoch životného príbehu dieťaťa, odovzdávajú múdre usmernenia užitočné do budúcnosti, vstúpajú etické a náboženské zásady, ktorými sa treba riadiť na udržanie života. Rodičia sa tešia, ak dieťa rastie v poslušnosti (porov. *Lk* 2, 40. 51 – 52), pretože počúvaním sa vyjadruje prijatie duchovného dedičstva rodiča (porov. *Prís* 10, 1; 15, 20; 23, 24 – 25; 27, 11; 29, 23).

(iii) Mladý človek sa stáva dospelým, samostatným a nezávislým; opúšťa teda otca a matku, aby si založil svoju vlastnú rodinu. Rodičia sa pripravujú na tento moment a poskytujú dieťaťu dedičstvo, ktoré mu patrí, a vyprosujú mu požehnanie prosperity, plodnosti a šťastia. V Izraeli pôda zverená práci syna sa stáva dôležitým symbolom daru, prijatého od predkov. Dobroprajné slová modlitby a blahoželania nad ňou vyslovené prinesú ako efekt nebeskú rosu (porov. *Gn* 27, 28).

Čitateľovi Svätého písma neunikne fakt, že tieto rodičovské úkony sa aplikujú na Boha vo vzťahu k Izraelu. Pretože Boh je Otec, ktorý dáva zrod svojim Slovom lásky, živí a vychováva, požehnáva a udeľuje dedičstvo pre život bez konca.

Povinnosti rodičov a detí podľa zákona

216. Dejiny človeka, vyrozprávané vo Svätom písme, sú realistické. Uvádzajú sa teda rôzne vzťahy medzi rodičmi a deťmi, niektoré chvályhodné, iné odsúdeniahodné. A môže to prekvapovať, pretože obvykle sa usudzuje, že tento vzťah by mal vždy inštinktívne vyjadrovať trvalý rozmer lásky, osobitne zo strany otca a zvlášť matky (porov. Iz 49, 15).

Avšak ak cit, ako sa zdá, vychádza prirodzene zo srdca rodiča, to ešte neznamená, že je vždy správne usmernený. V príbehu o patriarchoch čítame, že „Izák mal radšej Ezaua, lebo rád jedával divinu. Rebeka mala zasa radšej Jakuba“ (Gn 25, 28); tento nesúlad bude mať potom odraz v konflikte medzi oboma bratmi. Podobne „Izrael miloval najviac zo všetkých synov Jozefa, lebo sa mu narodil v jeho starobe, a dával mu robiť pestrofarebnú tuniku“ (Gn 37, 3); dôsledkom toho, „keď jeho bratia videli, že ho má otec radšej ako všetkých ostatných synov, začali ho nenávidieť a neboli schopní prívetиво sa s ním rozprávať“ (Gn 37, 4). V iných prípadoch otec nebol dostatočne prísny pri naprávaní svojich svojvoľných synov: kňaz Héli napomínal synov, ale netrestal primerane ich ničomné správanie (porov. 1 Sam 2, 22 – 25); Samuel nedokázal vychovať svojich synov, a tak úlohu sudcov vykonávali zvráteným spôsobom (porov. 1 Sam 8, 1 – 3); Dávid nezakročil vhodným spôsobom proti Amnonovi, ktorý sa previnil

znásilnením nevlastnej sestry Tamar, pretože „ho mal rád, lebo bol jeho prvorođený“ (2 Sam 13, 21).

Analogickým spôsobom deti nie vždy prejavujú úctu a poslušnosť voči svojim rodičom. Napríklad Ezau zarmútil otca i matku, keď sa oženil proti ich predstavám, ktoré boli správne (porov. Gn 26, 34 – 35). Jakub sa prehrešil proti Izákovi, keď si lživo vymámil požehnanie rezervované prvorođenému (porov. Gn 27, 33 – 35). Jozefovi bratia predali svojho brata a priviedli svojho otca k životu v smútku (porov. Gn 37, 34 – 35).

Vďaka týmto rozprávaniam sa ľahšie chápe potreba Božieho zákona, ktorý chce byť príkazom – rovnako pre rodičov i deti –, aby sa vrodená náklonnosť k láske rozvíjala v plnosti pravdy a spravodlivosti.

Legislatíva týkajúca sa rodičov

217. V srdci *Dekalógu* je sformulovaný predpis o sobote (porov. Ex 20, 8 – 11; Dt 5, 12 – 15), ktorý okrem iného požaduje od *pater familias*, aby bol nástrojom oslobodenia vo vzťahu k deťom, aby symbolicky na siedmy deň celá rodina prežívala slobodu, ktorú Boh daroval vyslobodením z egyptského otroctva (porov. Dt 5, 15). Je dôležité poznamenať, že práve preto, že otec sám zachováva ten istý príkaz, môže byť sprostredkovateľom poslušnosti tej pravej autorite Pána, ktorý neukladá otrocké povinnosti vo svoj prospech, ale povoláva k disciplinovanosti, ktorá vyjadruje autentický spôsob života. V atmosfére pokoja a slávnosti (ako je to pre sobotu typické) otec, keď ponúka deťom radosť zo slobody, podrobuje ich v skutočnosti zároveň prvému prikázaniu a pomáha im pripomenúť si a precítiť, že každý Izraelita sa zrieka modloslužobného diela svojich rúk (porov. Dt 5, 8), a takto

je slobodný, slúži iba Pánovi. Každý príkaz, ktorý dáva otec dieťaťu, bude musieť stelesňovať toho istého ducha, ducha slobody a poslušnosti.

Vychádzajúc z ústredného prikázania *Dekalógu* sa teda chápe lepšie, že základnou povinnosťou rodiča je odovzdať a vštepiť Božiu *Tóru* (porov. Ž 78, 3 – 7): Božie prikázania, ktoré otec prijal do svojho srdca, sa totiž stávajú témou jeho „hovorenia“ deťom doma i na ceste, od chvíle uloženia sa na spánok po moment vstávania a započatia práce (porov. *Dt* 6, 6 – 7). Poslušnosť, ktorú konkrétne žije otec zachovávaním zákona, sa stáva výchovným princípom pre dieťa (porov. *Dt* 6, 20), takže ovocím spravodlivosti uskutočňovanej celou rodinou je život a šťastie (porov. *Dt* 6, 24 – 25).

218. V tomto zmysle je rodič znamenitým „učiteľom“, pretože on prvý učí zmyslu života skrze slová múdrosti a cez konanie v súlade s dobrom, prijatým v poslušnosti Bohu. Odovzdávanie *Tóry* sa zakladá na skutočnom uznaní slobody dieťaťa: nie je vnucovaná s nátlakom, hoci je predstavovaná ako zaväzujúce puto. Ponúka sa ako cenný dar, hoci vyžaduje aj náročné rozhodnutia. Otec podnecuje v dieťati správne rozhodnutia. Neustále používa samotné slová Mojžiša, ktorý staval Izrael pred zásadnú alternatívu: „Hľa, dnes som predložil pred teba život i šťastie a smrť i nešťastie [...] Vyvol' si život, aby si zostal nažive ty aj tvoje potomstvo“ (*Dt* 30, 15. 19). Dieťa sa má rozhodnúť pre poslušnosť a poslušnosť sa uskutočňuje v láske k Pánovi (porov. *Dt* 30, 16. 20).

Takáto láska vyžaduje úplnosť (porov. *Dt* 6, 5), výlučnosť (porov. *Dt* 5, 7), dar seba samého. Tento posledný aspekt je príznačne opísaný v *Gn* 22. Boh žiadal od Abraháma, aby obetoval ako zápalnú obeť Izáka, „milovaného“ syna (*Gn* 22, 2). Otcova láska je tu podrobená

skúške (*Gn* 22, 1), aby sa podriadila poslušnosti Božej vôli. A tak, keď otec prestal považovať svojho syna za svoje vlastníctvo, dospel k plnej pravde svojho otcovstva. Pán nič nepredstiera, keď prikazuje obeť, on skutočne žiada, aby bol veriaci pripravený zrieknuť sa svojho života, a tak vyjadriť náklonnosť k tomu, ktorý je Pánom života. Mučeníci, keď sa odovzdávajú katovi, konkrétnym spôsobom vyjadrujú vieru vo večný život (porov. 2 *Mach* 7, 9. 14. 23. 29; *Múd* 3, 4 – 9), ktorý sa dosahuje zvolením Boha pred všetkým a nad všetko. Ježiš sám potvrdí túto pravdu rozhodujúcim spôsobom (porov. *Mt* 10, 39; 16, 25; *Mk* 8, 35; *Lk* 9, 24; 17, 33; *Jn* 12, 25). V Izraeli sa oddanosť Bohu symbolicky vyjadrovala obetovaním prvorodeného (porov. *Ex* 13, 2. 11 – 16; 22, 28; 34, 19 – 20; *Nm* 3, 13; 8, 16 – 17), ako to uskutočnila Anna, keď predstavila Pánovi syna Samuela, po ktorom tak veľmi túžila (porov. 1 *Sam* 1, 24 – 28), ako to uskutočnili Mária a Jozef s Ježišom (porov. *Lk* 2, 22 – 24). Tento úkon chce vyjadriť dar jediného syna, ktorý prinášajú rodičia Bohu, a on prijíma túto obeť a vracia ju darcovi. Pán je totiž iný ako Moloch, ktorý sa živí obetnými darmi, Pán nechce zabíjanie synov, usmrcovaných s úmyslom dosiahnuť nejaký prejav priazne zo strany božstva (porov. *Lv* 18, 21; 20, 2 – 5; *Dt* 12, 31; 18, 10; 2 *Kr* 3, 27; 16, 3; 23, 10; *Jer* 32, 35). Tým, že súhlasí s „výkupným“, prijíma na oplátku skromný obetný dar, aby sa tým naznačilo, že obetujúci je navrátený sám sebe, je posvätený poslušnosťou, je oživený samotným skutkom odovzdania sa Pánovi. O Abrahámovi hovorí totiž *List Hebrejom*: „S vierou obetoval Abrahám Izáka, keď bol skúšaný, a jednorodeného obetoval ten, ktorý dostal prisľúbenia a ktorému bolo povedané: ‚Po Izákovi sa bude volať tvoje potomstvo.‘ Usudzoval totiž, že Boh má moc aj z mŕtvych vzkriesiť. Preto ho dostal naspäť aj ako predobraz“ (*Hebr* 11, 17 – 19).

219. Dieťa je nasledovaním otca a z jeho podnetu povolané k poslušnosti. Deťmi sa totiž ľudia stávajú poslušnosťou. A prvotnou je poslušnosť rozvíjaná počúvaním rodičov. Ako sme povedali v predošlej časti, poslušnosť treba chápať ako úctivý súhlas so slovom tých, ktorí z lásky odovzdávajú deťom nie vlastné mienky alebo vôľu, ale blahodarný Boží zákon, ktorý je apelom na skutočnú slobodu, keďže človeku vyznačuje cestu lásky. V tomto zmysle kto počúva hlas rodičov, počúva hlas Boha. Dieťa je teda povolané, aby sa zrieklo nároku byť výlučným subjektom posudzovania i rozhodovania a prijalo s pokorou, rozumnosťou aj tvorivosťou usmernenia Božích svedkov a vnímalo ich ako dar, z ktorého pramení ovocie života.

Stále v srdci *Dekalógu* sa hneď po príkaze o sobote (adresované je rodičovi) nachádza prikázanie pre dieťa: „Cti svojho otca a svoju matku, ako ti prikázal Pán, tvoj Boh, aby dni tvojho života dlho trvali a aby sa ti darilo na zemi, ktorú ti dá Pán, tvoj Boh!“ (*Dt* 5, 16). Všetci poukazujú na charakteristiku, ktorou sa tento príkaz líši od ostatných tu uvedených, a to na jeho vyslovene pozitívnu formuláciu, či už vo vyjadrení tohto imperatívu alebo v uvedení dôsledkov jeho zachovania. Pri norme, týkajúcej sa soboty, zákonodarca uviedol motiváciu pre tento príkaz, keď poukázal na pôvod Izraela (a v prípade jeho znenia v *Knihe Exodus* sa pripomína stvorenie); vo vzťahu k úcte voči rodičom sa neuvádza žiadne zdôvodnenie, ale poukazuje sa skôr na budúcnosť prísľubom bližšie neurčeného dobra. Aby sa teda naplnil prísľub života, je potrebné pochopiť, čo nariaďuje prikázanie.

220. Hebrejským slovesom, použitým na vyjadrenie toho, v čom spočíva povinnosť dieťaťa voči rodičom, je

intenzívna forma slovesa *kābad*, ktoré by sme, vychádzajúc z bežného významu tohto slovesného koreňa, mali presnejšie preložiť spojením „vzdať slávu“. Toto sloveso (alebo jeho ekvivalenty spolu s podstatným menom *kābôd*) má často ako predmet samotného Boha (porov. *Sdc* 9, 9; 13, 17; *1 Sam* 2, 29; *Iz* 24, 15; 25, 3; 29, 13; 43, 23; *Mal* 1, 6; *Ž* 22, 24; 50, 15. 23; 86, 12; *Prís* 3, 9):

„Utlačovateľ núdzneho sa rúha jeho Tvorcovi,
ale ctí (*kābad*) ho ten, kto sa nad bedárom zmilúva“
(*Prís* 14, 31).

Toto privádza k záveru, že úcta prejavená rodičom obsahuje prvky posvätnosti, a to z dôvodu, že tieto predstavujú dejinné sprítomnenie Pôvodcu života. V *Lv* 19, 3 nachádzame v prvom prikázaní takzvaného „Kódexu svätosti“ (porov. *Lv* 19, 2) dopĺňujúcu terminológiu: „Nech sa každý bojí svojej matky a svojho otca“ a tu použité sloveso (*yāre*) vo všeobecnosti vyjadruje úctu voči Pánovi. Iné prikázania *Tóry* odsudzujú postoj v protiklade k úcte a nariaďujú veľmi prísne tresty pre previnilcov: „Kto zlorečí svojmu otcovi alebo svojej matke, musí zomrieť“ (*Ex* 21, 17; *Lv* 20, 9); „prekliaty, kto neuctí (*qālāh*) svojho otca alebo matku“ (*Dt* 27, 16); „kto udrie svojho otca alebo svoju matku, musí zomrieť“ (*Ex* 21, 15). Podobnú terminológiu používajú prorocké i múdroslovné tradície (porov. *Mich* 7, 6; *Mal* 1, 6; *Prís* 15, 20; 20, 20; 23, 22; 28, 7; 30, 17; *Sir* 3, 18).

Základný postoj voči rodičom je jasný, no nie sú jasne vyjadrené konkrétne prejavy, ktoré predstavujú úctu, pretože sú rozdielne v závislosti od veku detí a v jednotlivých dejinných obdobiach i v odlišných kultúrach národov sa špecificky líšia. Prejav lásky a úcty je totiž vždy symbolický, a to vôbec neznamená, že by šlo o čosi konvenčné a zbytočné, ale vo svojej jednoduchosti

predstavuje konkrétne vyjadrenie hodnôt veľkého etického a náboženského významu.

Bolo by neprimerané pokúsiť sa opísať niektoré z prejavov úcty voči rodičom, pretože, ako bolo povedané, menia sa v priebehu dejín a v závislosti od kultúr a tradícií. Môžeme však povedať, že úkon, ktorý najlepšie a všeobecne vyjadruje to, čo požaduje *Dekalóg*, je *poslušnosť*. Tá nie je uložená iba maličkým a neplnoletým, ale každému dieťaťu, ktoré prostredníctvom svojho otca a matky prijalo slovo *Tóry* a vďaka nemu vykročilo na cestu života.

Postavy autority v Izraeli

221. V deuteronomickom kódexe sú Izraelitovi predstavené ďalšie postavy s autoritou, ktoré v spoločenskom prostredí vyžadujú poslušný súhlas: ide o sudcov (porov. *Dt* 17, 8 – 13), kráľa (porov. *Dt* 17, 14 – 20), kňazov (porov. *Dt* 18, 1 – 8) a proroka (porov. *Dt* 18, 9 – 22). V súvislosti s prvou (sudcovia) a poslednou (prorok) kategóriou je explicitne uvedené, akoby na spôsob inklúzie, že každý Izraelita musí počúvať pokyny, ktoré dávajú (porov. *Dt* 17, 10. 13; 18, 15. 19); pre ďalšie formy moci sa táto vec javí ako vopred jasná, ako to vyplýva z celku biblickej tradície. Na druhej strane si všimnime, že kráľ má povinnosť odpísať zákon „podľa vzoru, ktorý si zadováži od kňazov kmeňa Léviho“ a čítať ho po všetky dni svojho života (porov. *Dt* 17, 18 – 19): zákonodarca týmto poukazuje, že ten, kto dáva príkazy (v posvätnnej alebo civilnej oblasti), je v skutočnosti prvý, kto má poslúchať, nemá vyhovieť svojej ľubovôli alebo potešeniu, ale má sa podrobiť múdrej a blahodarnej vôli Boha. Teda kto sa búri proti takejto ľudskej autorite, je neposlušný voči Bohu. Ďalej možno uviesť, že v izraelskej spoločnosti rôzne ustanovizne moci sú pozývané, aby vykonávali „otcovskú“

úlohu; z tohto dôvodu je titul „otec“ vo Svätom písme prisúdený aj kráľovi (porov. *1 Sam* 24, 12; *2 Kr* 5, 13; 16, 7; *Iz* 9, 5) a zodpovedným za nejakú komunitu (porov. *2 Kr* 2, 12; 13, 14; *1 Krn* 4, 14; *Sir* 4, 10 – 11). Poddanému a/alebo podriadenému sa v dôsledku toho nariaďuje úcta a rešpekt, podobné tým, ktoré sa vyžadujú v rámci rodiny. Aj keď sa nepožadujú city náklonnosti, aké poznačujú vzťah k rodičom, konkrétne prijatie nariadení zo strany poverenej autority je nutné, aby sa tým podporila aj svornosť a bratská solidarita v rámci každej komunity. V Novom zákone je poslušnosť voči náboženským predstaviteľom, voči pánom a aj voči politickým vodcom – ako uvidíme – často odporúčaná. Tomu, kto má moc, sa prirodzene nariaďuje absolútny zmysel pre spravodlivosť, ktorého primárnym prejavom je obrana slabých (porov. *Dt* 17, 20; *Iz* 10, 1 – 2; *Jer* 21, 12; *Ž* 72, 1 – 4; *Múd* 1, 1).

Náuka izraelských učencov

222. Rozprávania *múdroslovnej tradície* povzbudivého charakteru predstavujú „otcov“, ktorí zachovávajú výroky *Tóry* a prejavujú úsilie vštepiť dobré princípy svojim deťom. Napríklad Tóbi nešetril s odporúčaniami pre svojho syna Tobíáša, ktorý sa vydával na cestu (porov. *Tob* 4, 3 – 19), Mardochej vyzýval svoju adoptívnu dcéru Ester (porov. *Est* 2, 7), aby prejavovala zodpovednosť voči svojmu ľudu (porov. *Est* 4, 13 – 14) a Jób sa usiloval vykonať očistné ríty za svoje deti, ktoré možno na hostinách zhrešili proti Bohu (porov. *Jób* 1, 4 – 5). Matka z *Druhej knihy Machabejcov* dokonca až posmeľovala svojich siedmich synov, aby prijali mučeníctvo, a tak zachovali svoju vernosť Pánovmu zákonu (porov. *2 Mach* 7, 20 – 23).

To, čo je stručne vyjadrené v postojoch a slovách protagonistov týchto rozprávání, nachádza svoje potvrdenie

a rozvinutie v zbierkach múdroslovných výrokov, kde je možné čerpať z tohto pokladu náuky, ktorý z generácie na generáciu (porov. *Prís* 4, 3 – 5; *Sir* 8, 11 – 12; 33, 16 – 19) inšpiroval a usmerňoval počínanie rodiča a ktorý sa pre zakusované ovocie odovzdáva dieťaťu ako ešte neskúsenému učeníkovi (porov. *Prís* 1, 4, 22; 7, 7 8, 5; 9, 4), aby sa stalo schopným rozlišovať pravdu od zdania (porov. *Prís* 9, 17 – 18; *Sir* 11, 2 – 4; 19, 19 – 27; *Múd* 2, 1 – 22), cestu spravodlivosti od cesty previnenia (porov. *Prís* 1, 10 – 19; 8, 6 – 9, 20), nároky života, ktorý sa bráni pred pôžitkom, ktorý vedie k smrti (porov. *Prís* 1, 32 – 33; 2, 11 – 22; 4, 14 – 15; 5, 3 – 6; 7, 27; 8, 34 – 36). Konečným cieľom tohto odovzdávania múdrosti je zaistiť, aby dieťa milovalo to, čo miloval otec (porov. *Prís* 4, 6; *Múd* 7, 10 – 14), a teda túžilo neustále nadobúdať pravú múdrosť (porov. *Prís* 4, 7; 9, 9; *Sir* 6, 18 – 20; *Múd* 6, 17) a prostredníctvom nej dospelo k bázni pred Pánom (porov. *Prís* 2, 1 – 6; 9, 10), ktorý je Pôvodcom každého dobra (porov. *Sir* 1, 1; 11, 14 – 15; 40, 26 – 28).

Láska rodiča k potomstvu sa teda vyjadruje nie natoľko obdarovávaním v materiálnej oblasti, hoci je to prospešné alebo dokonca nevyhnutné, ale v neúnavnom poskytovaní duchovných dobier, ktoré sa všetky sústreďujú do úsilia poskytnúť dobrú „výchovu“ (hebrejsky: *mûsâr*; grécky: *paideia*). Táto úloha má dve základné podoby.

223. (i) *Rady*. Prvá spočíva v prijatí pôsobenia *slova*, ktoré je spoľahlivou ponukou zmyslu, a požaduje vypočutie a súhlas:

„Počúvaj, syn môj, napomínanie (*mûsâr*) svojho otca
a neopúšťaj naučenie (*tôrâh*) svojej matere,
bo krášlia tvoju hlavu vencom ľúbezným
a tvoju šiju (zlatým) náhrdelníkom“ (*Prís* 1, 8 – 9).

Mojžiš v Božom mene pobádal ľud, aby bol poslušný múdremu Pánovmu zákonu (porov. *Dt* 4, 1, 5 – 6) a nariadil priviazať si príkazy na ruku a na čelo ako pamätné znamenie (porov. *Dt* 6, 8). Otec a matka konajú rovnako, no s tým detailom, že predstavujú svoje poučanie ako cennú radu, pričom predovšetkým vyzdvihujú jeho krásu a bohatstvo, a tak pretvárajú obraz zákona z „jarma“ (porov. *Jer* 5, 5; *Neh* 9, 29; *Mt* 11, 29 – 30; *Sk* 15, 10) na „drahokam“. Každé povzbudenie príslovečného rázu je totiž perlou, ktorá prispieva k ozdoje človeka, ktorý ho prijíma (porov. *Prís* 1, 9; *Sir* 6, 30 – 32), je cenným dobrom, ktoré obohacuje viac ako každý iný poklad (porov. *Prís* 3, 13 – 15; 8, 11, 19), je svetlom na ceste (porov. *Prís* 6, 20 – 23; *Múd* 7, 29 – 30), je prameňom radosti (porov. *Prís* 2, 10; *Sir* 6, 29; 15, 6), je cestou života (porov. *Prís* 3, 2 – 4. 16 – 18) a slávy (porov. *Prís* 3, 16; 8, 18).

Mojžiš žiadal, aby Pánove slová boli prijaté do „srdca“ (*Dt* 6, 6). A to isté zdôrazňuje rodič, keď žiada slobodné rozhodnutie dieťaťa (porov. *Sir* 6, 33):

„Vnímaj moje slová, syn môj,
a nakloň ucho k mojim výrokom!
Nespúšťaj oči z nich,
chráň si ich v hĺbke srdca!
Lebo sú život pre tých, čo ich nachodia,
a uzdravením pre ich telo vonkoncom.
Veľmi stráž svoje srdce,
lebo z neho (vyvierajú) žriedla života“
(*Prís* 4, 20 – 23).

224. (ii) *Náprava*. Druhý spôsob, ktorým otec vychováva dieťa, sa uskutočňuje skrze úkony, ktoré na prvý pohľad odporujú láske, no sú v súlade s múdрым zámerom rodiča (porov. *Sir* 22, 6). Ide o použitie „palice“ chápanej

ako znak nástroja nápravy, ktorým sa trestajú pochybenia, prispieva sa k zmene správania a vstúpuje sa správne počínanie (porov. *Prís* 19, 25; *Sir* 23, 2 – 3).

V Mojžišovom zákone sa od rodiča požaduje, aby prísne trestal závažné priestupky svojho potomstva: *Kniha Deuteronomium* nariaďuje dokonca, aby bol otec medzi prvými, ktorí kameňujú jeho dieťa, ktoré podnecuje k modloslužbe (porov. *Dt* 13, 6 – 11; *Zach* 13, 3); v inom prípade sa ustanovuje, aby boli rodičia tými, čo aktivujú verejný proces, ktorý vyúsťuje do trestu smrti pre „zaťatého a nepoddajného syna“, „hýrivca a pijana“ (*Dt* 21, 18 – 21). Samozrejme, ide o krajné situácie, no zákonodarca ich považuje za nutný odstrašujúci prostriedok, aby sa chránilo spoločné dobro (porov. *Dt* 13, 12; 21, 21). V múdroslovných textoch aj pri vedomí, že určité tvrdošijné postoje sú škodlivé (porov. *Prís* 1, 32), sa vyzýva skôr k spôsobu trestania, ktorého cieľom je zachovanie života previnilca (porov. *Prís* 19, 18; 23, 13 – 14). Oplatí sa odciťovať niektoré výroky, ktoré ukazujú, že trestajúci úkon vyjadruje lásku voči dieťaťu, pretože mu pomáha kráčať cestou dobra:

„Kto ľutuje svoj prút, ten nemá svojho syna rád,
kto ho však miluje, ten ho priuča na trestanie
zavčasu“ (*Prís* 13, 24).

„Bláznovstvo väzí v srdci chlapčata,
trestajúci prút ho však stadiaľ vyženie“
(*Prís* 22, 15).

„Korbáč a karhanie dopomáha k múdrosti,
no samopašné dieťa robí hanbu svojej materi“
(*Prís* 29, 15).

„Kto si miluje syna, často používa (aj) tresty,
aby sa nakoniec radoval“
(*Sir* 30, 1; porov. tiež *Sir* 30, 9 – 13).

Tieto múdroslovné usmernenia možno príliš priamo pripodobňujú dieťa zvieratú, ktoré treba skrotiť (porov. *Prís* 26, 3; *Sir* 30, 8; *Jer* 31, 18). Používanie donucovacích a násilných prostriedkov dnes nemôže byť akceptované. No je dôležité uznať, že pri účinnej výchove mladého človeka sa nemožno vzdať aspektov nápravy a trestu, ktoré sú zverené múdremu a láskyplnému rozlišovaniu rodičov a vychovávateľov. To je aj príprava na pochopenie spôsobu, ako Pán vychováva ľudí, svoje deti (porov. *Dt* 8, 5; *Jób* 5, 17; *Múd* 11, 10; *Hebr* 12, 5 – 11; *Zjv* 3, 19):

„Nevzpieraj sa syn môj, keď ťa súdi (*mûsâr*) Pán
a nech ťa neomrza jeho karhanie,
lebo Pán karhá toho, koho miluje,
ako otec syna, ktorého má rád“ (*Prís* 3, 11 – 12).

225. Z tohto nepriamo vyplýva, čo je základnou povinnosťou dieťaťa, povolaného „ctiť“ rodičov s vďačnosťou za dar života (porov. *Sir* 7, 29 – 30). Táto povinnosť spočíva predovšetkým v prijatí s úctou a vďačnosťou slov múdrosti a usmerňujúcich počinov, aby sa v poslušnosti a trpezlivosti dieťa naučilo kráčať cestou života a robiť šťastnými otca a matku:

„Počúvaj radu a prijmi výčitku,
pretože (takto) zmúdrieš napokon“ (*Prís* 19, 20).

„Kto si ctí otca, bude dlho žiť,
kto poslúcha otca, občerstvuje matku“ (*Sir* 3, 7).

„Skutkom i slovom a so všetkou trpezlivosťou
si cti svojho otca,
aby zostúpilo na teba požehnanie od neho“
(*Sir* 3, 9 – 10).

„Múdry syn naplňuje (svojho) otca radosťou,
ale pochatý syn býva na zármutok svojej materi“
(*Prís* 10, 1; porov. tiež *Prís* 19, 26).

Úcta k rodičom sa prejavuje aj súcitom so slabosťou starých ľudí (porov. *Prís* 23, 22) a zabezpečením ich potrieb. Pripomenutie toho, čo otec a matka urobili pre svoje dieťa, musí byť pohnútkou na odplatu (porov. *Sir* 7, 29 – 30):

„Synu, zastaň sa v starobe svojho otca
a nezarmucuj ho, kým žije;
ak slabne na rozume, maj strpenie
a nepohrdaj ním, kým si pri sile;
lebo milosrdenstvo s otcom nebude zabudnuté“
(*Sir* 3, 14 – 15).

Hlas prorokov

226. Proroci na rozdiel od izraelských učencov, ktorí ktorí si všimali život v rodine, nehovoria zoširoka o vzťahu medzi rodičmi a deťmi. Ich osobitným poslaním bolo chrániť alebo obnoviť zmluvný vzťah s Pánom. A práve z tohto dôvodu využívajú metaforu Božieho otcovstva s cieľom vzbudiť lásku a pomôcť k obráteniu srdca (porov. *Iz* 1, 2; 45, 10 – 11; 63, 16; 64, 7; *Jer* 3, 19; 31, 9. 20; *Oz* 11, 1; *Mal* 1, 6; 2, 10; 3, 17). Iba príležitostne odsudzujú zlé počínanie detí voči otcovi a matke (porov. *Ez* 22, 7) alebo pranierujú spoluúčasť rodiny na páchaní zla (porov. *Jer* 7, 18; 12, 6; *Am* 2, 7).

Dva výroky si však zasluhujú byť predmetom pozornej úvahy, a to aj preto, že ich preberá Nový zákon, kde sú interpretované osobitným spôsobom.

(i) Micheáš v ôsmom storočí opisuje rozklad jeruzalemskej spoločnosti, v ktorej sa vraždili bratia (porov. *Mich* 7, 2), vládcovia pre nehanebnú chamtivosť prekrúcali výkon spravodlivosti (porov. *Mich* 7, 3) a zrady medzi priateľmi a členmi rodiny viedli k všeobecnej nedôvere (porov. *Mich* 7, 5). Tento prorok zakončuje svoje obvinenie poukázaním na morálny úpadok v rámci rodiny:

„Lebo syn opovrhne otcom,
dcéra sa postaví proti matke,
nevesta proti svokre,
každému sú nepriateľmi jeho domáci“ (*Mich* 7, 6).

Takýto negatívny obraz spoločnosti dosahuje svoj vrchol práve v nedostatku prejavov úcty, ktorú by malo každé dieťa prejavovať voči svojim rodičom. Srdce s jeho vrozenými hodnotami je akoby pozbavené svojej prirodzenosti. Takáto situácia sa takto javí byť bezvýchodisková. Prorok teda obnovuje svoju dôveru v Pána, v nádej na spásu, ktorá však nemôže prísť bez podivuhodného Božieho zásahu (porov. *Mich* 7, 7).

V *Mt* 10, 34 – 36 (rovnako aj v paralelnom texte *Lk* 12, 51 – 53) sa pri uvedení Pánovho výroku preberá terminológia z *Mich* 7, 6, no s dôležitými obmenami a s odlišným významom. Ježiš sa totiž prezentuje ako ten, kto „prišiel“ priniesť na zem „meč“ (*Mt* 10, 34), čiže rozdelenie (porov. *Lk* 12, 52), dokonca aj medzi členmi rodiny: „Prišiel som postaviť syna proti jeho otcovi, dcéru proti matke, nevestu proti svokre; a vlastní domáci budú človeku nepriateľmi“ (*Mt* 10, 35 – 36). Z celku evanjeliovej tradície vieme, že tento Pánov výrok nehlása vzburu alebo neúctu detí

voči rodičom; poukazuje však na nutnosť prednostnej lásky ku Kristovi (porov. *Mt* 10, 37; *Lk* 14, 26), ktorá požaduje od všetkých, od rodičov aj od detí, taký spôsob „odlúčenia“, ktorý by bol znakom výlučného a úplného príklonu k Bohu a k jeho tajomstvu smrti a zmŕtvychvstania (porov. *Mt* 10, 21 – 23. 39). Dá sa tiež predpokladať, že z prednostnej lásky ku Kristovi pramení ešte autentickejšia láska voči samotným rodičom. Neskôr uvidíme, ako túto tému ďalej rozvíja učenie Pána Ježiša.

227. (ii) Niekoľko storočí po prorockom pôsobení Micheáša, v období po babylonskom zajatí Malachiáš v atmosfére náboženskej obnovy završuje svoje proroctvo (a zároveň biblický prorocký kánon) výrokom prísľubu. Akoby v odpovedi na nádej Micheáša Boh hovorí:

„Hľa, ja vám pošlem proroka Eliáša,
skôr než príde Pánov deň, veľký a hrozný.
A obráti srdce otcov k synom
a srdce synov k ich otcom,
aby som neprišiel a neudrel zem kľatbou“
(*Mal* 3, 23 – 24).

Nad Izraelom, povolaným zachovávať Mojžišov zákon (porov. *Mal* 3, 22), visela ťaživá hrozba „kľatby“, aká bola svojho času určená Kanaánčanom (porov. *Dt* 7, 2), a teraz hrozila samotnému Božiemu ľudu. A tak teda koná Pán, aby deň súdu nebol na záhubu. Jeho dielo spočíva vo vyslaní proroka (Eliáša), ktorého slovo obráti „srdcia“ a obnoví vzťah medzi „otcami“ a „synmi“. Teda opäť, rovnako ako v *Mich* 7, 6, sa konštatuje hlboká nezhoda medzi rodičmi a deťmi (porov. tiež *Jer* 31, 29; *Ez* 18, 2 – 19). Zdá sa, že je dôsledkom príliš zdôraznenej generačnej odlišnosti spolu s dramatickou udalosťou exilu, čo akoby odviedlo

otcov od úlohy učiť Pánove predpisy a synov priviedlo k tomu, že neverili príslubom, ktoré boli v *Tóre*. Aby sa vylicila táto strata dôveryhodnosti pri komunikácii, Boh posielal proroka, ktorého mocné slovo je schopné dotknúť sa jemného tkaniva srdca a obnoviť podmienky odovzdávania a počúvania Božej vôle, v akých sa uskutočňujú Božie prísluby života. Teda proroctvo lieči zlo v rodine.

V evanjeliu je prorok Eliáš, ohlásený Malachiášom (porov. tiež *Sir* 48, 10), stotožnený s Jánom Krstiteľom (porov. *Lk* 1, 17), ktorého poslanie meniť srdcia pripravuje príchod spásy (porov. *Lk* 1, 76 – 77). Témou kázania Krstiteľa nebol vzťah medzi rodičmi a deťmi. Avšak výzva na osobné obrátenie je nevyhnutným prostriedkom na dosiahnutie vhodného vzťahu k blížnemu, počnúc členmi vlastnej rodiny. Osobitne sa to stáva naliehavým, keď z rôznych dôvodov nedochádza k odovzdávaniu tradičných hodnôt z generácie na generáciu.

Ježišov príklad a učenie

228. Lukášovo evanjelium je najbohatšie na informácie týkajúce sa Ježišovho detstva a jeho správania ako „syna“ voči Márii a Jozefovi. Zvlášť dôležité je v tomto smere rozprávanie v *Lk* 2, 41 – 52, kde sa hovorí o výročnej púti tejto rodiny do Jeruzalema na sviatok Veľkej noci, keď mal Ježiš dvanásť rokov. Pri tejto príležitosti mladý Ježiš (z právneho hľadiska už možno považovaný za plnoletého, a teda podriadeného zákonu) sa rozhodne zostať v chráme a viesť rozhovory s učencami, ktorí tam vyučovali. Svoje rozhodnutie, ktoré prekvapilo a zarmútilo rodičov, zdôvodnil slovami: „Prečo ste ma hľadali? Nevedeli ste, že mám byť tam, kde ide o môjho Otca?“ (*Lk* 2, 49). A týmto svojím vyhlásením naznačil, v čom spočíva poslušnosť, ktorej on prisudzoval absolútnu prioritu, keď

odhalil rodičom, že on je na prvom mieste synom Boha, z ktorého vôle prijal svoje (prorocké) poslanie. Veta, ktorou evanjelista zakončuje túto epizódu – „Potom sa s nimi [s Máriou a Jozefom] vrátil do Nazareta a bol im poslušný“ (*Lk 2, 51*) –, sa nemá vnímať ako protiklad k tomu, čo bolo predtým opísané: podriadenosť rodičom nemôže byť interpretovaná inak, ako jeden zo spôsobov poslušnosti vôli Otca, ako prostriedok, ktorý Kristus teda prijal a žil, pretože umožňoval rast „v múdrosti, veku a v obľube u Boha i u ľudí“ (*Lk 2, 52*). Boží Syn, ktorý udivoval učiteľov zákona pre múdrosť svojich otázok a odpovedí (porov. *Lk 2, 47*), sa podriadil procesu rastu každého ľudského dieťaťa a pokorne si osvojoval každodenný dar, ktorý sa mu ponúkal múdrosťou otca a matky.

Keď mal Ježiš asi tridsať rokov (porov. *Lk 3, 23*) a nadišiel čas jeho prorockého pôsobenia, ukončil vzťah závislosti od rodičov. Nebolo to pre dosiahnutú zrelosť podľa ľudských kritérií, ale pre osobitné volanie Ducha (porov. *Lk 4, 1. 14*), ktorý ho podnecoval opustiť pôvodné prostredie a založiť nové rodinné spoločenstvo. Keď ho matka a bratia hľadajú, aby ho odviedli domov (porov. *Mk 3, 21*) alebo aby si nárokovali nejakú prednostnú pozornosť, Kristus hovorí o skutočnosti nového spoločenstva, založeného na pozornom počúvaní Otcovho hlasu (porov. *Mt 12, 46 – 50; Mk 3, 31 – 35; Lk 8, 20 – 21*). Zjavovanie „Otca“ a nevyhnutnosť poslúchať ho totiž nepochybne tvorí srdce Ježišovho kázania. Hoci prejavil otcovské city voči deťom, ktoré privádzali k nemu (porov. *Mk 10, 13 – 16*), hoci sa niekedy ako Učiteľ obracal na svojich učeníkov a nazýval ich „deťmi“ (*Mk 10, 24; Jn 13, 33*), Ježiš vždy dosvedčoval, že titul Otca patrí iba Bohu a všetci bez rozdielu mu musia prejať súhlas (porov. *Mt 23, 9*).

229. Pokrvné putá a povinnosti voči rodine sú teda zrelativizované, alebo vyjadrené ešte lepšie, podriadené povolaniu pre kráľovstvo. A vyjadrené je to tvrdými a znepokojivými slovami, pretože spochybňujú predpokladanú prvotnú povinnosť starostlivosti o rodičov. Čítame totiž, že „jeden z jeho učeníkov mu povedal: ‚Pane, dovoľ mi najprv odísť a pochovať si otca.‘ Ale Ježiš mu povedal: ‚Pod’ za mnou a nechaj, nech si mŕtvi pochovávajú mŕtvych“ (*Mt 8, 21 – 22*). A na inom mieste sa Ježišovi pripisuje tento výrok: „Ak niekto prichádza ku mne a nemá v nenávisti svojho otca, matku, ženu, deti, bratov, sestry, ba aj svoj život, nemôže byť mojím učeníkom“ (*Lk 14, 26*; porov. tiež *Mt 10, 37*). „Nenávisť“ tu nemožno chápať ako neúctu alebo násilnosť voči členom rodiny, ale treba ju vnímať vo svetle iného Kristovho výroku, ktorým zdôraznil potrebu radikálne sa rozhodnúť iba pre Boha: „Nijaký sluha nemôže slúžiť dvom pánom; pretože buď jedného bude nenávidieť a druhého milovať, alebo jedného sa bude pridŕžať a druhým bude opovrhovať“ (*Lk 16, 13*; porov. tiež *Mt 6, 24*). Dokonca aj najhlbší ľudský cit, napríklad rodičovský alebo manželský, nemá mať vplyv na plnú oddanosť Božiemu kráľovstvu a jeho náročnej ceste lásky. Tým sa však nechce povedať, že cit a starostlivosť o otca i matku a o všetkých ďalších členov rodiny by nemohli byť výrazom lásky, a teda byť prostriedkom nasledovania Krista.

Stručne vyjadrené, to, čo vyplýva z evanjeliovej perspektívy, je (láskyplná) poslušnosť voči Bohu, a to až taká, že relativizuje akúkoľvek inú podriadenosť alebo zaväzujúcu povinnosť. A toto treba analogicky vzťahovať aj na iné formy poslušnosti, požadované civilnými i náboženskými autoritami. V tomto zmysle treba chápať odpoveď Petra a Jána členom jeruzalemskej veľrady: „Posúďte, či je správne pred Bohom vás poslúchať viac ako Boha“

(Sk 4, 19). Túto úvahu opätovne potvrdil samotný Peter, keď odpovedal na zákaz učiť v Ježišovom mene: „Boha treba viac poslúchať ako ľudí“ (Sk 5, 29).

Túto perspektívu prorockého rázu treba mať vždy pred očami, aj vtedy, keď uvažujeme nad usmerneniami z listov sv. Pavla a sv. Petra, týkajúcimi sa podriadenosti rodičom a politickým autoritám.

Pastoračné usmernenia apoštolskej tradície

230. V listoch, ktoré apoštoli posielali im zvereným spoločenstvám, nachádzame zopár normatívnych usmernení týkajúcich sa disciplíny v rodine a požadovaného správania voči verejným autoritám. Môžeme odlíšiť štyri kategórie, pričom každá je charakterizovaná konkrétnymi internými vzťahmi a v dôsledku toho osobitnými povinnosťami, hoci sa, ako uvidíme, objavuje konštanta „poslušnosti“, nariadená všetkým, ktorí sú podriadení. Konečnému cieľu spoločenského poriadku sú, zdá sa, podriadené ostatné hodnoty.

(i) *Rodičia a deti.* Prvú kategóriu tvoria rodičia a deti (porov. Ef 6, 1 – 4; Kol 3, 20 – 21). Limitovaná prítomnosť tejto problematiky v rámci pastoračných odporúčaní pavlovských listov (táto tematika chýba v listoch ďalších apoštolorov) a iba súhrnné uvedenie povinností jednotlivých súvisiacich subjektov vedie k predpokladu, že v spoločenstvách prvotnej Cirkvi sa nepovažovalo za nutné naliehavo povzbudzovať k dobrému vzťahu medzi rodičmi a deťmi. Všeobecné tvrdenia o deťoch „neposlušných voči rodičom“ – v Rim 1, 30 a 2 Tim 3, 2 – sa asi týkajú skutočností, ktoré boli kresťanskému svetu cudzie. Dnes však pociťujeme potrebu rozprávať viac o tejto téme, pretože sa rozšíreným spôsobom narušila dôvera

detí voči rodičom, ktorých menšia autorita má vplyv na výchovu mladých.

V oboch textoch uvedených na začiatku odstavca máme iba jeden príkaz pre *deti*, a to „poslúchať“ rodičov „vo všetkom“ (ako to spresňuje Kol 3, 20), pretože je to „spravodlivé“ (Ef 6, 1) a „je to milé Pánovi“ (Kol 3, 20). Explicitný odkaz na prikázanie *Dekalógu* (porov. Ef 6, 2 – 3) je pre apoštola pevný základ pre toto ustanovenie, že nepotrebuje ďalší komentár. Všimnime si, že stotožnenie medzi „ctiť“ (v *Dekalógu*) a „poslúchať“ (u sv. Pavla) sleduje vo veľkej miere interpretačnú tradíciu izraelského sapienciálneho prostredia, ktoré je jednotné v požadovaní počúvania a súhlasu s poučeniami otca a matky. Apoštol však predsa spresňuje, že dieťa je povolané poslúchať „v Pánovi“ (Ef 6, 1), čím prisudzuje podriadenosti osobitne kresťanský rozmer, pretože na pozadí sa nachádza príklad Pána Ježiša, Syna poslušného Otcovi až na smrť na kríži (porov. Flp 2, 5. 8). Ak v úkone poslušnosti „syn“ (ako uvidíme) nie je odlišný od „otroka“ (Gal 4, 1 – 2), je tu predsa veľký rozdiel: duchom pri synovskej podriadenosti je duch dôverujúcej lásky a ten sa líši od bežného prijatia povinného príkazu.

Rodičom sa odporúča „nedráždiť“ deti (Ef 6, 4; Kol 3, 21) kladením prehnaných nárokov a udeľovaním veľmi prísnych trestov, ktoré by mohli viesť k vzburе alebo prinajmenšom k malomyselnosti (porov. Kol 3, 22): múdrosť teda vyžaduje umiernenosť a trpezlivosť, a to aj pri donucovaní vykonávaní autority (porov. Múd 12, 16 – 21). Svätý Pavol potom dodáva: „Vychovávajte ich prísne a napomínajte ich v Pánovi“ (Ef 6, 4). Teda ak sa má rodič vyhnúť neprimeranej tvrdosti, nemá sa vyhýbať „prísnosti“ (*paideia*), ktorá je nevyhnutná pre formovanie mladého človeka. Vstúpiť do jeho mysle „napomínanie“

(*nouthesia*) Pána neodkazuje až tak na doktrínálny obsah, ako skôr na ducha pokornej a ochotnej lásky.

231. (ii) *Páni a otroci*. Druhú kategóriu, týkajúcu sa stále prostredia rodiny (v apoštolských časoch), tvoria „páni“ (*kyrioi, despotai*) a „otroci“ (*douloi*). Táto kategória je úzko prepojená s prvou, a to nielen pre bezprostrednú literárnu blízkosť, ale aj pre istú podobnosť v obsahu (porov. *Ef* 6, 5 – 6; *Kol* 3, 22 – 25; porov. tiež *1 Tim* 6, 1 – 2; *Tít* 2, 9 – 10; *Fln* 8 – 21; *1 Pt* 2, 18 – 25). To, že sa táto téma vyskytuje hojnejšie a v rôznych obmenách, ukazuje, že vzťah medzi pánmi a otrokmi si vyžadoval osobitnú pastoračnú pozornosť. Dnes môže toto učenie poskytnúť užitočné odporúčania pre vzťah medzi poskytovateľmi práce a zamestnancami, hoci tu už nejde o kontext rodinného prostredia.

Podriadení môžu byť „otrokmi“, teda v pozícii neustáleho otročenia (v protiklade k „slobodným“: porov. *1 Kor* 12, 13; *Gal* 3, 28; *Ef* 6, 8; *Kol* 3, 11), alebo jednoducho „služobníkmi“ alebo „domácimi“ (*oiketai*), ktorí vykonávajú dočasné a odmeňované služobné povinnosti. V grécko-rímskom svete bola bežnou prax mať otrokov pre vykonávanie rôznych úloh v domácnosti, nemuselo ísť nutne o tie najponížujúcejšie. A túto zvykosť prebrali aj hebrejské (porov. *Sir* 33, 25 – 33) a kresťanské rodiny. Dost' prekvapuje, že apoštoli nevyzývali pánov ako Pánových učeníkov, aby zrovnoprávnili svojich otrokov, čím by zadosťučinili aj predpisu starobylého zákona, ktorý požadoval ich oslobodenie v siedmom roku (porov. *Ex* 21, 2 – 4; *Dt* 15, 12 – 15). Aby sme boli presnejší, zdá sa, že táto prax sa obmedzovala iba na hebrejských otrokov a netýkala sa otrokov „kúpených z národov“ (porov. *Lv* 25, 44 – 46). Predsa však u kresťana uvažovanie o „bratovi“ (aj o tom pohanskom), za ktorého Kristus zomrel, mohlo vzbudiť prejavy novátorskej veľkorysosti. Proces, ktorým sa

uznala zásadná nespravodlivosť otroctva, si v skutočnosti vyžadoval mnoho storočí a nespočetné utrpenie, kým sa presadil ako všeobecné kultúrne dedičstvo. Z tohto dôvodu sa od interpreta biblického textu vyžaduje pohľad, ktorý je kritický, ale zároveň aj rešpektujúci dejinné podmienky, aby sa zo stránok Svätého písma čerpali správne odporúčania spravodlivosti a lásky, dôležité pre súčasného človeka. Napríklad zdá sa, že rada sv. Pavla zostať v stave, v akom sa kto nachádza (porov. *1 Kor 7, 17*), by sa nemala nasledovať. Namiesto slov: „Bol si povolán ako otrok? Nerob si z toho starosti. Ale ak by si sa aj mohol stať slobodným, radšej to využij“ (*1 Kor 7, 21*), sa zdá byť správnejšie podporovať proces zrovnoprávnenia, aby sa každý mohol oddať službe z rozhodnutia lásky (porov. *Ex 21, 5 – 6*), nie z povinnosti, ktorú ukladá niekto iný.

232. „Otrokom“ sa nariaďuje, aby „sa podriaďovali“ (*Tít 2, 9; 1 Pt 2, 18*) a „poslúchali“ (*Ef 6, 5; Kol 3, 22*) vo všetkom (porov. *Kol 3, 22; Tít 2, 9*) „pozemských pánov“ (*kata sarka kyrioi*) (*Ef 6, 5*) a preukazovali im úctu (porov. *1 Tim 6, 1; 1 Pt 2, 18*), nie aby sa páčili ľuďom, ale s duchom ochoty a postojom vernosti, ako keby sa služba preukazovala Pánovi (*kyrios*) (porov. *Ef 6, 6 – 7; Kol 3, 22 – 23*), ktorý odmení spravodlivo otroka aj slobodného (porov. *Ef 6, 8; Kol 3, 24 – 25*). Kto musí trpieť pre spupnosť pánov, je vyzvaný, aby prijal tento stav ako „milosť“ (*charis*), podľa príkladu Pána Ježiša, ktorý, keď s ním zle zaobchádzali, odovzdal sa tomu, ktorý súdi spravodlivo (porov. *1 Pt 2, 19 – 25*). Opačný postoj, inšpirovaný vzbúrou alebo pomstou, by mohol viesť k rúhaniu sa Bohu (porov. *1 Tim 6, 1*) a mohol by byť škodlivý pre kresťanské „učenie“ (*didaskalia*) (*1 Tim 6, 1; Tít 2, 10*). Z tohto celku usmernení sa dosť jasne vynára zámer nevystaviť sa obvineniu z rozvracačstva, ktoré by mohlo ohroziť evanjelizáciu.

(Kresťanským) „pánom“ sa odporúča, aby nechali bohom vyhrážky (porov. *Ef* 6, 9) a dali svojim služobníkom to, čo je správne a spravodlivé (porov. *Kol* 4, 1). Filemona sv. Pavol požiadal, aby prijal svojho otroka, ktorý mu utiekol (Onezima), nie ako otroka, ale ako „milovaného brata“ (*Flm* 16). Týmto vyjadrením sa naznačuje citové rozpoloženie, ktorému sa prisudzuje dôležitý význam, a to aj pre jeho konkrétne prejavy v konkrétnych situáciách života. Osvojenie si bratského rozmeru je totiž ešte dôležitejšie ako zrovnoprávnenie otroka, ak by ono malo byť uskutočnené bez lásky, iba kvôli legislatíve alebo pod nejakým spoločenským tlakom.

V týchto pastoračných odporúčaniach nachádzame nepochybne dôležité podnety pre duchovné chápanie týkajúce sa „služby“, ktorú musia v mnohých prípadoch kresťania preukazovať, niekedy dokonca aj v ponižujúcich a bolestných podmienkach. Apoštoli tak poukazujú na „ducha“, v akom sa majú prežívať podmienky podriadenia, aplikovateľné v rôznych prostrediach, napríklad v spoločenskom (vo vzťahu medzi robotníkmi/zamestnancami a poskytovateľmi práce) a politickom (medzi vládncami a podriadenými) prostredí. Je zrejmé, že láskavá múdrosť, ktorú ponúka evanjelium, spojená s konkrétnym posúdením ľudských práv, napomáha stále primeranejšiu reguláciu podmienok prác, ale rovnako aj reguláciu podriadenosti štátnym zákonom, z ktorej môže vziť požadovaný spoločenský súlad.

233. (iii) *Pastieri a stádo*. Treťou kategóriou osôb, nachádzajúcich sa v asymetrickom vzťahu, je kategória, ktorá je prítomná v kresťanských spoločenstvách, na čele ktorých stoja „biskup“ alebo „presbyter“ (starší) ako osoby náboženskej autority a *veriaci* im majú prejavovať poslušnosť a úctu. Čítame napríklad v jednom z prvých listov

sv. Pavla: „Prosíme vás, bratia, aby ste si vážili tých, čo pracujú medzi vami, sú vašimi predstavenými v Pánovi a napomínajú vás. Majte ich vo veľkej láske pre ich dielo!“ (1 Sol 5, 12 – 13). Toto odporúčanie preberá aj *Prvý list Korintňanom*, kde apoštol žiada od svojich adresátov, aby „sa podriaďovali“ tomu, kto sa venuje „službe svätým“ (1 Kor 16, 15 – 16). Potvrďuje sa to aj v *Liste Hebrejom*: „Poslúchajte svojich predstavených a podriaďujte sa im, lebo oni bdejú nad vašimi dušami a budú sa za ne zodpovedať; aby to robili s radosťou, a nie so vzdychaním, lebo to by vám neosožilo“ (Hebr 13, 17; porov. tiež 1 Pt 5, 5). Z týchto citátov vyplýva, ak už nie úplná zmena perspektívy, tak aspoň dôležitá obmena: ak síce pretrváva idea, že podriadený je vyzvaný, aby poslúchal, zdôrazňuje sa však – ako učí evanjelium (porov. Mk 10, 42 – 45) –, že „vodcovia“ sú „služobníkmi“, ktorí vynakladajú námahu v prospech spoločenstva a za svoje nasadenie sa budú zodpovedať Pánovi. Z tohto plynie už nie jednostranný pohľad na poslušnosť. Je čnosťou, ktorá charakterizuje všetkých, a to nielen vo vzťahu k Bohu, ale rovnako aj v bratských vzťahoch.

Z tohto dôvodu sú pomerne početné odporúčania, venované „pastierom“, aby sa ich služba (*diakonia*) vykonávala pre dobro stáda (porov. Jn 21, 15 – 17). Keď sa sv. Pavol predstavuje svojim komunitám, hovorí, že je akoby otcom (porov. 1 Kor 4, 15; Gal 4, 19; 2 Kor 6, 13; Flp 2, 22; 1 Sol 2, 11) alebo matkou (porov. 1 Sol 2, 7) a svoj príklad predkladá k nasledovaniu (porov. 1 Kor 4, 16 – 17). *Skutky apoštolov* zaznamenávajú jeho odporúčania starším (*presbyteroi*) efezskej cirkvi: „Dávajte pozor na seba a na celé stádo, v ktorom vás Duch Svätý ustanovil za biskupov (*episkopoi*), aby ste pásli Božiu Cirkev, ktorú si získal vlastnou krvou“ (Sk 20, 28; porov. tiež 1 Pt 5, 1 – 4). Bedlivosť vyžaduje starostlivú pozornosť voči pravde evanjelia a pred

prekrútenými náukami (porov. *Sk* 20, 29 – 31), ale aj úplnú nezištnosť a odovzdanú veľkorysosť (porov. *Sk* 20, 32 – 35). Ozvena tohto povzbudenía sa nachádza v *1 Pt* 5, 1 – 4. Viaceré ďalšie cenné usmernenia ponúkol sv. Pavol Timotejovi (porov. *1 Tim* 3, 1 – 7; 4, 6 – 16; 5, 1 – 3. 17 – 22; 6, 11 – 16. 20; *2 Tim* 1, 6 – 8. 14; 2, 1 – 7. 14 – 16. 22 – 26; 3, 14 – 4, 15) a Títovi (porov. *Tít* 1, 5 – 9; 3, 8 – 11), aby vykonávali svoju službu pastierov v súlade s duchom Krista. Láskové vykonávanie autority zo strany vodcov kresťanských spoločenstiev sa stáva vzorom, ktorý sa núka tomu, kto má moc v občianskej spoločnosti, aby si uvedomil dôsledky pokoja, spolupráce a napomáhania dobra, ktoré pramenia zo služby, vykonávanej podľa usmernení evanjelia.

234. (iv) Posledná kategória sa týka spoločenských a politických skutočností, ktorých sú kresťania prirodzene súčasťou a pre ktoré sú subjektami osobitnej formy poslušnosti. Apoštoli nemajú príležitosť dávať rady verejným autoritám: môžu sa však obracať na kresťanov ako *občanov*. Usmernenia v najrozvinutejšej forme nachádzame v *Rim* 13, 1 – 7, kde sv. Pavol približuje svoj vysoko pozitívny koncept občianskej moci, ktorý požaduje, aby „sa každý poddal vyššej moci“ (*Rim* 13, 1). Niektoré tvrdenia sa nám možno javia ako veľmi jednostranné, napríklad keď apoštol tvrdí: „Niet moci (*exousia*), ktorá by nebola od Boha. A tie, čo sú, ustanovil Boh. Kto sa teda protiví vrchnosti, protiví sa Božiemu poriadku (*diatagē*)“ (*Rim* 13, 1 – 2). Aj Ježiš povedal Pilátovi: „Nemal by si nado mnou nijakú moc (*exousia*), keby ti to nebolo dané zhora“ (*Jn* 19, 11). Zostáva tu však otázka týkajúca sa krutého vykonávania moci, pri ktorom by podriadenosť mohla znamenať nepatričnú spoluúčasť na zle (porov. *Zjv* 13, 3 – 4. 8. 12 – 17) a „občianska neposlušnosť“ by mohla byť povinnosťou občana, ktorý miluje pravdu

a spravodlivosť. Svätý Pavol potom zo svojich všeobecných vyjadrení vyvodzuje pravidlá správania vo verejnom priestore: „Preto sa treba podriaďiť, a nielen zo strachu pred hnevom, ale aj kvôli svedomiu (*syneidēsis*). Preto platíte aj dane, lebo tí, čo ich vyžadujú, sú Boží služobníci (*leitourgoi*). Dávajte každému, čo ste dlžní: komu daň, tomu daň, komu clo, tomu clo, komu bázeň, tomu bázeň, komu česť, tomu česť“ (*Rim* 13, 5 – 7). Rovnako aj Ježiš povedal: „Čo je cisárovo, dávajte cisárovi, a čo je Božie, Bohu“ (*Mk* 12, 17) a vyzval Petra, aby zaplatil chrámovú daň (porov. *Mt* 17, 24 – 27). Dôvody, ktoré uvádza Učiteľ, nie sú úplne v súlade s dôvodmi apoštola, ale určujúci smer je rovnaký, keď sa uznáva hodnota, ktorú verejná služba prináša spoločenstvu i jednotlivcom za predpokladu, že vykonáva svoju službu v súlade so spravodlivosťou a drží sa hraníc, ktoré sú jej určené, bez zasahovania do toho, čo je vlastné Bohu.

Okrem poslušnej podriadenosti (porov. *Tít* 3, 1 – 2) sv. Pavol tiež požaduje ako vec Bohu milú modliť sa za tých, ktorí majú moc, aby kresťania mohli „žiť tichým a pokojným životom vo všetkej nábožnosti a mravnej čistote“ (*1 Tim* 2, 1 – 3). Svätý Peter zo svojej strany potvrdzuje pavlovský príkaz podriaďovať sa ľudským autoritám (*1 Pt* 2, 13 – 14. 17) a uvádza ešte ďalší dôvod apologetického charakteru pre poslušné správanie: „Lebo to je Božia vôľa, aby ste robili dobre, a tak umlčali nevedomosť nerozumných ľudí, ako slobodní, ale nie takí, čo slobodu majú za prikrývku zloby, ale ako Boží služobníci“ (*1 Pt* 2, 15 – 16). Ako vidno, sloboda – charakterizujúca občana – je podriadená službe Bohu a uskutočňovaniu dobra.

235. Na záver tohto rozsiahleho pojednania, týkajúceho sa asymetrických vzťahov v rodine a v spoločnosti, môžeme povedať, že napriek rôznosti situácií sa

jednotne vyžaduje od podriadeného (dieťaťa, služobníka, veriaceho alebo občana) ponížený postoj poslušnosti. Čnosť poslušnosti, zdá sa, nie je v súčasnosti príliš atraktívna, no napriek tomu vyjadruje rozmer ochotnej lásky, ktorá je súčasťou najautentickejšej evanjeliovej tradície, nachádzajúcej v Kristovi najlepší príklad k nasledovaniu (porov. *Mk* 14, 36; *Gn* 4, 34; 5, 30; 6, 38; 8, 29; 14, 31; *Flp* 2, 8; *Hebr* 5, 8).

Od toho, kto je autoritou v dome alebo v spoločnosti, sa žiada čosi podobné (porov. *Ef* 6, 9), v zmysle, že vykonávanie moci musí byť vždy chápané ako „služba“, ako poslušná podriadenosť nielen vôli Boha Otca, ale aj bratovi, pred ktorým treba pokľaknúť a umyť mu nohy (porov. *Jn* 13, 13 – 17).

3. BRATSKÁ LÁSKA

236. Či už ide o pokrvnú rodinu alebo o príslušnosť k nejakému spoločenstvu alebo národu, „bratstvo“ predstavuje základný rozmer autentického života v spoločnosti. Nie je však automatické vidieť v druhom brata, podobne ako nie je jednoduché uznať, že sloboda každého by mala brať do úvahy rovnosť a práva blížneho. No predsa iba bratstvo umožňuje prístup k slobode a rovnosti, ktoré rešpektujú ľudskú osobu, pretože ak sú sloboda a rovnosť zakotvené a usmerňované zákonmi, toto sa netýka bratstva, ktoré vo svojom plnom význame vyžaduje osobné rozhodnutie, ktoré je ovocím vnútorného presvedčenia (alebo ešte skôr darom od Boha). Toto konštatujeme pri čítaní Svätého písma, v ktorom – napriek ideálom, ku ktorým vedie – sú dosť zriedkavé príbehy súladu medzi bratmi. A začať možno tromi príbehmi, opísanými v *Knihe Genezis*.

(1) *Kain a Ábel (Gn 4, 1 – 16)*

237. Už z prvej udalosti, týkajúcej sa synov Adama a Evy, vidíme vznik konfliktu medzi bratmi, hoci bez toho, že by to bolo spôsobené vrodenu predispozíciou k zlu zo strany jedného z týchto dvoch (opačne to interpretuje *1 Jn 3, 12*).

Rozdielnosť bratov. Kým narodenie prvorodeného Kaina samotná matka vyzdvihovala ako udalosť takmer božských rozmerov „získala som človeka od Pána“ (*Gn 4, 1*), pri druhom synovi rozprávač hovorí jednoducho: „A opäť porodila – jeho brata, Ábela“ (*Gn 4, 2*). Samotné meno tohto druhého syna v hebrejčine navodzuje ideu dychu, čohosi pominuteľného, akoby tento jedinec bol jednoducho iba ten druhý, iný, brat prvého. Preto treba brať vždy do úvahy ako dosť dôležitú časovú následnosť medzi bratmi. Vychádzajúc z nej sa totiž určuje priorita, nadradenosť a privilégia, ktoré sú v protiklade s predpokladanou rovnosťou medzi deťmi tých istých rodičov. Vyjadrené inými slovami, bratia nie sú si nikdy rovní. K tejto prvej (časovej) asymetrii sa pridáva ďalšia, týkajúca sa bývania a remesla, keďže Kain sa prirodzene stáva vlastníkom úrodných polí, kým Ábel musel prijať pozíciu pastiera, spojenú s náročným životom kočovníka. Ich náboženské prejavy zodpovedajú ich statusu roľníka a pastiera. Aj v tejto veci nevyplýva z textu *Knihy Genezis*, že Kainova obeta bola menej hodnotná ako Ábelova (ako to tvrdí *Hebr 11, 4*): oba rituály sú plne uznávané v rámci izraelského kultu. Predsa však „Pán zhliadol na Ábela a na jeho obetu. Na Kaina však a na jeho obetu nezhliadol“ (*Gn 4, 5*). Biblické zjavenie sa pravidelne vracia k tomuto provokatívnemu literárnemu prvku a vyjadruje, že Boh koná prekvapivým spôsobom, obdarováva toho,

koho chce, bez toho, že by sa brali do úvahy predpokladané práva alebo zásluhy jednotlivých protagonistov dejín. Vo viacerých prípadoch si možno všimnúť Pánovu záľubu v maličkých (porov. *Dt* 7, 7), pokorných a znevýhodnených (porov. *Lk* 1, 51 – 53), pretože práve oni dovoľujú Bohu, aby vyjadril jasnejšie svoju štedrú súcitnú lásku. Vyvolenie teda s dôsledkom podstatného rozdielu medzi osobami tvorí tajomstvo Božej slobody (porov. *Ž* 78, 67 – 68; 87, 2; *Mal* 1, 2 – 3), ktoré má človek prijať s úctou a dôverou.

Závisť. Text *Knihy Genezis* nehovorí, akým spôsobom obaja bratia spoznali „priazeň“, respektíve nepriazeň Pána. Možno to bolo pre odlišnosť ďalšieho prosperovania alebo pre nejakú inú udalosť, ktorá v Kainovi vzbudila sklamanie a smútok (porov. *Gn* 4, 5). Kto vníma seba ako menej obľúbeného, spontánne požaduje rovnostársku spravodlivosť, ktorá jediná je zjavne schopná uspokojiť všetkých. Z tohto dôvodu sa objavuje vnútorne zdôvodnený pocit žiarlivosti s cieľom znovunastoliť rovnosť subjektov. Závisť pre dobro udelené druhému tvorí teda prekážku pre bratstvo. Keď dáme slovo samotnému Bohu, biblický text poukazuje na nebezpečenstvo, ktoré prirovnáva zvieraťu, schúlenému pri dverách, ktoré hoci je hrozivé, možno „ovládať“ (*Gn* 4, 7). Boží hlas je hlasom svedomia, ktoré podnecuje k rozlišovaniu, zodpovednosti a pravde. Je to slovo namierené k srdcu človeka, aby sa vedelo rozhodnúť „robiť dobre“ a prekonať pokušenie.

Násilie. No zo srdca vychádza násilie (porov. *Mk* 7, 21 – 22). Kain oslovuje brata, ale – ako sa nám to javí z biblického textu, ktorý je v tejto veci eliptický – iba s cieľom dojednať stretnutie na poli a tam bez svedkov brat usmrčuje brata (porov. *Gn* 4, 8). Zločin bratovraždy nesie so sebou nielen prejav zneužitia sily, ale sa aj maskuje klamstvom, ľstou a falošnosťou. Ak sa držíme rozprávania

Knihy Genezis, zdá sa, ako by sa tento zločin ani nedotkol rodičov, ani ostatných (Kain ich však spomína v Gn 4, 14 ako možných vykonávateľov odvety). Boh sa však objavuje s otázkou: „Kde je tvoj brat Ábel?“ (Gn 4, 9a) so zámerom, aby si vrah uvedomil, že mu chýba ten, koho dostal ako dobro, ktoré treba chrániť. Kain odmieta akúkoľvek zodpovednosť svojím známym vyjadrením: „Neviem. Či som ja strážca svojho brata?“ (Gn 4, 9b). Pokus poprieť skutočnosť sa javí ako absurdný zoči-voči tomu, ktorý je schopný zachytiť nemé volanie krvi, ktoré sa zo zeme dvíha až k Stvoriteľovi (porov. Gn 4, 10). Ďalšou otázkou „Čo si to urobil?“ (Gn 4, 10) Pán chce prebudiť v previnilcovi vedomie závažnosti zločinu a hneď aj poukazuje na dôsledky spáchaného zla: prekliatie zeme, ktorá sa stáva neúrodnou, spôsobuje, že vrah je nútený žiť život „nestály a túlavý“ (Gn 4, 11 – 12), poznačený hrozbou pomsty od kohokoľvek, kto ho stretne (porov. Gn 4, 14). Z Kaina sa narodí Lamech, z násilia sa rodí násilie, v desivom stupňovaní hrozby a odvety, ktorých zámerom je, paradoxne, brániť život (porov. Gn 4, 23 – 25).

(2) *Ezau a Jakub* (Gn 25, 19 – 34; 27, 1 – 28, 9; 32, 4 – 22; 33, 1 – 17)

238. S podobnou, ale ešte komplexnejšou literárnou zápletkou sa opisuje rivalita medzi ďalšími dvomi bratmi – Ezauom a Jakubom, dvojčatami, ktoré zápasili medzi sebou už aj v lone matky (porov. Gn 25, 22), keď sa druhorodený pokúšal uchopiť pätu prvorodeného, aby ho predbehol. Ide o symbol vrodenej túžby každého človeka, ktorý chce víťaziť oslabovaním toho, ktorý je pred ním.

Rozprávač uvádza už od začiatku viaceré prvky odlišujúce týchto dvoch bratov: Ezau bol „červený“ a chlpatý

(porov. Gn 25, 25), obľubuje lov ako „muž stepí“, kým Jakub bol „tichý človek“, ktorý viedol život v bezpečí (porov. Gn 25, 27). Otec mal radšej staršieho, matka mladšieho (porov. Gn 25, 28). Zdá sa, že prvému jeho zamestnanie neprinášalo veľký úžitok, keďže ho vidíme, ako vyhladovaný žiadal od brata tanier polievky (porov. Gn 25, 29 – 30), pričom sa unáhlene zriekol svojich práv prvorodeného (porov. Gn 25, 31 – 34). Všetky tieto odlišnosti neospravedľňujú rivalitu, ktorej živnou pôdou bola, naopak, žiarlivosť. Závisť je tu opäť skrytým motorom nečestného počínania, ktorým druhý prevezme miesto prvému, nahradí ho, klamstvom sa zmocní toho, čo bolo určené pre toho druhého (porov. Gn 27, 1 – 29). Z tohto plynie ako prirodzený dôsledok túžba po pomste zo strany brata, ktorý sa vnímal byť oklamáný a dôsledkom toho – ako to dosvedčuje jeho otec (porov. Gn 27, 39 – 40), ho bude čakať budúcnosť so skromnými zdrojmi a v poníženej poddanosti. Ezauov hrozivý hnev bude viesť k odlúčeniu oboch Izákových synov (porov. Gn 27, 42 – 45), čo je znakom úpadku ich bratstva.

Celá táto záležitosť pôsobí dlhotrvajúci Jakubov exil, keď bol nútený dvadsať rokov ťažko pracovať pre svojho svokra (porov. Gn 31, 28 – 41). Napriek možnému ohrozeniu zo strany Ezaua, ktorý išiel naproti Jakubovi pri jeho návrate so štyristo mužmi (porov. Gn 33, 1), celá záležitosť sa uzavrela pozitívne, pretože ten, ktorý utrpel krivdu, nečakane prejavil gestá dojemnej nehy: „Ponáhľal sa mu v ústrety, objal ho, padol mu okolo krku a pobožkal ho a obaja plakali“ (Gn 33, 4). Ezau nechcel žiadne odškodné, pretože – na rozdiel od brata – bol spokojný s tým, čo mal (porov. Gn 33, 9). Prijal však dar, keď mu ho Jakub s naliehaním ponúkal ako znak pokoja a obnoveného spoločenstva (porov. Gn 33, 11). Obaja sa potom rozišli (porov. Gn 33, 12 – 17), možno aj preto, že Jakub sa necítil byť

plne v bezpečí a pravdepodobne aj pochyboval o bratovej úprimnosti. Ako pri všetkých ľudských záležitostiach je to obraz nedokonalého počínajúceho zmierenia, ktoré však nachádza svoje spečatenie v prítomnosti oboch bratov vo chvíli pochovania ich otca Izáka (porov. Gn 35, 29).

(3) Jozef a jeho bratia (Gn 37; 39 – 48)

239. Tretí príbeh *Knihy Genezis* je dobre známy: rozpráva o bratoch, ktorí sa spojili proti mladšiemu, ďalej o nešťastiach, ale aj o šťastí otroka, ktorý bol predaný do cudzej krajiny, a napokon o opätovnom stretnutí všetkých a o odpustení zo strany obete. Sapienciálny tón celého tohto príbehu vedie čitateľa, aby v ňom rozpoznal príkladnú cestu bratského zmierenia.

Jakubovi synovia boli synmi rôznych matiek (manžieliek i vedľajších žien), ktoré mali často medzi sebou konflikt (porov. Gn 30, 1 – 24). Táto rivalita sa potom prejavuje aj na úrovni detí, a to aj kvôli otcovi, ktorý miloval Jozefa viac ako ostatných (Gn 37, 3), pretože ho mal v starobe od Ráchel, obľúbenej manželky (porov. Gn 29, 30). Keď Jakub daroval výnimočnú tuniku milovanému synovi, týmto iba vyjadril práve jeho preferovanie a rozpútala sa žiarlivosť u bratov (porov. Gn 37, 4), ktorú ešte živila skutočnosť, že Jozef rozprával s nadradenosťou na základe svojich snov (porov. Gn 37, 5 – 11). Závist sa premenila na nenávisť (porov. Gn 37, 4. 8) a nenávisť viedla k násiliu. Vhodná príležitosť nastala, keď nebolo svedkov a bratia sa tak svojho brata mohli zbaviť. Prvotný zámer zabiť ho (porov. Gn 37, 18 – 20) sa zmenil na rozhodnutie predať ho, a tak si niečo zarobiť (porov. Gn 37, 26 – 27). Tuniku, ktorá bola dôvodom žiarlivosti, priniesli otcovi potrhanú a zakrvavenú ako falošný dôkaz nešťastia (porov. Gn 37, 31 – 33), v skutočnosti to bol však zjavný znak definitívneho

ukončenia bratstva. Neutíšiteľná otcova bolesť (porov. Gn 37, 34 – 35) nestačila na to, aby bola odhalená pravda a aby sa dotkla srdc previnilcov.

Jozefov osud v Egypte je pomerne komplexný. Stručne vyjadrené, jeho cieľom je na spôsob obdivuhodného podobenstva ukázať, ako sa obeť nespravodlivosti dokázala stať vďaka Bohom inšpirovanej múdrosti (porov. Gn 41, 39) autoritou, podriadenou iba faraónovi (porov. Gn 41, 40 – 44). Jeho osobný triumf nie je však závršným príbehom, ten ešte smeruje k vhodnej príležitosti pre zblíženie bratov. A táto nastala po mnohých rokoch, keď hlad v kanaánskej krajine donútil Jakubových synov prísť do krajiny Nílu nakúpiť obilie. Jozef, ktorého nespoznali, uvidel pred sebou svojich bratov a namiesto toho, aby plánoval pomstu, využil svoju moc a rôzne úskoky, aby prebudil v srdci tých, ktorí ho predali, city súcitnej lásky voči najmladšiemu bratovi Benjamínovi a voči otcovi (porov. Gn 44, 20 – 34). A hoci nedošlo k explicitnému uznaniu viny ako výrazu ľútosti za zločin spáchaný voči nemu, Jozef necháva prepuknúť v plač svoju miernosť (porov. Gn 45, 1 – 2. 14), zabúda na svoje minulé utrpenie, ktoré prekonáva radosť z opätovného stretnutia s bratmi. A spolu s nimi interpretuje celý tento príbeh ako obdivuhodný spásonosný Boží plán: „Jozef sa svojim bratom privrával: ‚No poďte ku mne!‘ Keď pristúpili bližšie, povedal: ‚Ja som Jozef, váš brat, ktorého ste predali do Egypta. A teraz sa netrápajte a nesužujte, že ste ma sem predali, lebo Boh ma sem poslal pred vami, aby ste ostali nažive [...]. A takto nie vy ste ma sem poslali, lež Boh“ (Gn 45, 4 – 8).

Toto skryté Božie konanie zacielené na obnovenie bratstva sa javí byť kľúčom čítania všetkých príbehov o bratoch. Kresťania vidia v rozprávaní o Jozefovi predobraz zjavenia Krista, brata odsúdeného na smrť pre závišť,

ktorý sa stal Pánom a vracia sa späť, aby zmieril so sebou a s Otcom hriešnikov a zjednotil ich ako jednu rodinu.

Dejiny národov

240. Problematické rozvíjanie vzťahov, ako to ilustruje *Kniha Genезis* v rámci prostredia pokrvného príbuzenstva, sa opakuje v pokračovaní biblického rozprávania na úrovni klanov, etník a národov. Všeobecné bratstvo je vpísané v spoločnom pôvode, pretože všetci ľudia pochádzajú od Adama a Noema. Avšak toto bratstvo nie je primeraným spôsobom uznávané, ba skôr je neustále narúšané, keďže sa prejavujú mnohé spoločenské špecifiká a rozdiely, ktoré poskytujú zámienku pre spupnosť, prebývajúcu v ľudskom srdci. Identita nejakej skupiny sa často vyjadruje a upevňuje v polemickej opozícii voči inej skupine. Dejiny sú teda už od počiatku poznačené rivalitou a vojnami. A ľudia museli zakaždým povstať z trosiek a pokúsiť sa napraviť to, čo sa narušilo, a nanovo načrtnúť obrysy pokoja a solidarity. Sväté písmo dosvedčuje dejinný proces, ktorý vychádza z konfliktnej situácie, privádzajúcej k situáciám veľkého utrpenia; no načrtáva aj ideálnu cestu, ktorú tvoria návrhy a príklady správneho počínania, nariadenia a ustanovenia, ktoré dávajú veriacim nádej, a to hlavne z toho dôvodu, že každá ľudská záležitosť je podriadená Božiemu konaniu na pozadí trvalej zmluvy medzi Pánom a ľudstvom.

Súperenie plné násilia je neustálym javom pred očami všetkým. Vzbudzuje strach a privádza dokonca k pochybovaniu o Bohu, o jeho moci nad dejinami a o jeho súcite s obeťami (porov. Ž 73, 1 – 14; 94, 3 – 7; Jób 24; Nár 2, 20 – 21):

„Dokedy mám volať, Pane, a nevyslyšíš?

Kričím k tebe: „Násilie!“, a nezachraňuješ?

Prečo mi dáš vidieť hriech
a pozeráš na nešťastie?
Útlak a násilie je predomnou,
rodí sa spor a vzniká zvada.
Preto sa ochromuje zákon
a nikdy neprerazí právo,
lebo bezbožník obchádza spravodlivého;
preto vychádza pokrivené právo“ (*Hab* 1, 2 – 4).

Čo je liekom na toto všetko? Podľa biblického vyjadrenia sa ponúkajú dve cesty, cesta sveta a Božia cesta.

Imperializmus a Božie kráľovstvo

241. Biblia opisuje dejiny sveta ako neustále prichádzanie dominantných mocností, ktoré si pre ich politickú organizáciu a hlavne pre ich technologickú a vojenskú spôsobilosť vynucovali nad národmi svoju hegemoniu a krutovládu, hoci zároveň vyhlasovali, že prinášajú pokoj a pokrok. Nenápadným spôsobom to naznačuje už krátke rozprávanie o pôvode *Babylonu* (porov. *Gn* 11, 1 – 9), mestského štátu, ktorý neskôr spôsobí koniec Judského kráľovstva, čím sa oficiálne končí naratívny cyklus dejín Izraela (porov. *2 Kr* 25; *2 Krn* 36). Legendárny charakter *Gn* 11 je pomerne zrejmý. To však nebráni symbolicky vnímať, ako vznikajú impériá, s akými úmyslami a dôsledkami.

Na začiatku rozprávania sa uvádza motív „uniformity“: „Vtedy bol na celej zemi jeden jazyk a rovnaké slová“ (*Gn* 11, 1). Možno to interpretovať ako istý druh dejinnej pravdy, keďže obyvatelia zeme boli všetci potomkami Noemových synov, pri ktorých sa predpokladá, že hovorili rovnakou rečou. Avšak v predchádzajúcej kapitole sa tvrdilo, že po potope sa národy rozšírili po zemi (porov.

Gn 10, 32) a každý národ mal okrem svojho vlastného teritória aj svoju osobitnú reč (porov. Gn 10, 5. 20. 31). Pôvodné tvrdenie tohto rozprávania je teda vhodnejšie chápať ako počiatočný moment projektu imperialistického charakteru, ktorý spočíval v uprednostnení a zavedení jednej reči ako dorozumievacieho základu, ako základu pre vybudovanie spoločnosti bez rozdielov.

Následne sa ohlasuje migrácia a usadenie na rovine (porov. Gn 11, 2), čo je symbol podmanenia si územia, ktoré pre jeho cenné zdroje umožňovalo vybudovanie občianskej štruktúry, ktorá sa utopicky vnímala ako jediná a univerzálna. Technika – vyjadrená výrobou tehál – sa vložila do služby projektu vybudovania „mesta“ (entity politického charakteru, ktorá zjednocuje pod tou istou záštitou všetkých občanov, ktorí sú podrobení rovnakému zákonu, spoločnému hospodáreniu a tým istým službám) prostredníctvom „veže, ktorej vrchol bude siahťať až do neba“ (ako najznamenitejší obranný prostriedok, a to nielen pozemský, ale aj náboženský, ak tu vnímame odkaz na mezopotámske *zikkuraty*) (porov. Gn 11, 3 – 4a).

Zámer tohto projektu sa prezentuje ako čosi veľmi potrebné, pretože na jednej strane umožňuje „spraviť si pomník“ (teda byť slávnymi nehynúcou slávou) a na druhej strane „neroztratiť sa po celej zemi“ (pretože z jednoty pochádza sila a bezpečnosť garantuje vzájomná súdržnosť) (porov. Gn 11, 4b).

Biblický rozprávač poukazuje na spôsob alúzie na (problematické) prvky, ktoré sa objavovali v rôznych impériách, s ktorými sa Izrael konfrontoval vo svojich tisícročných dejinách (od Egypta po Asýriu a Babylon od Ptolemaiovcov po Rimanov) a podstupoval hrozbu, že bude zničený z dôvodu svojej nenapodobiteľnej osobitosti. Rozprávania Gn 11 v tomto bode vkladá Boží pohľad na tento ľudský projekt a jeho čiastočnú realizáciu. Hovorí

sa, že Pán vyhlasuje, že „sú jedným národom, všetci majú jeden jazyk“ a toto – namiesto toho, aby sa to javilo ako čosi dobré – je považované za čosi škodlivé. A tak zasahuje tým, že narušuje znútra plánovanú konštrukciu cez „pomätenie“ jazykov, čím bol znemožnený plán, ktorý si tí ľudia stanovili (porov. Gn 11, 5 – 7). Kráľovstvo samo v sebe rozdelené smeruje k zániku (porov. Dan 2, 41 – 43; Mk 3, 24). Pánom uskutočnené „rozohnanie“ je odsúdením imperialistického sna a zároveň počiatkom nového, odlišného spôsobu zjednocovania ľudskej spoločnosti, ktoré sa podľa Nového zákona zrealizovalo na Turíce, kde sa všetky národy so svojimi jazykmi a dialektami zhromaždili pri spoločnom počúvaní prorockého slova, podporeného vyliatím Ducha (porov. Sk 2, 1 – 11): Božie kráľovstvo, spoločenstvo bratov sa buduje opačným spôsobom ako totalitaristický model. Apokalyptické spisy, ktoré vyjadrujú globálne vnímanie celých ľudských dejín, opisujú – tiež za pomoci obrazov pochádzajúcich zo sveta zvierat – obludný nástup impérií (porov. Dan 7 – 8; Zjv 13); a na útechu veriacich ohlasujú ich koniec (porov. Zjv 14, 8; 18, 2 – 3; 19, 11 – 21) za pokorného, ale mocného nastolenia večného kráľovstva (porov. Dan 2, 44 – 45), „svätého mesta“, v ktorom sú v láske zhromaždení všetci ľudia, z každého národa, kmeňa, ľudu a jazyka ako obdivuhodné Božie dielo (porov. Zjv 7, 9 – 10; 21, 1 – 4).

Izrael ako bratský národ

242. Starý zákon predstavuje písomné zaznačenie dejín konkrétneho národa, ktorého osobitosť spočíva v jeho zmluve s Pánom celej zeme (porov. Ex 19, 5 – 6). Ak Izrael, ktorý vnímal seba ako potomstvo Abraháma, Izáka a Jakuba, vysvetľoval svoju jednotu vychádzajúc z „telesného“ princípu, predstavovalo to iba jeden zo znakov jeho

skutočnej identity, ktorá pramenila z pozorného počúvania jediného pravého Boha. Totiž iba ak Izrael počúva Pánovo Slovo, bude odlišný od všetkých ostatných národov (porov. *Dt* 4, 32 – 40) a jeho dejiny budú prameňom požehnania pre celé ľudstvo. Iba ak sa každý Izraelita osobne dáva poučiť *Tórou*, môže byť semienkom nádeje pre svet.

Izrael je v skutočnosti národ ako každý iný, pozostávajúci z ľudí s odlišnými aspiráciami, tvoria ho mnohé kmeny a rody, často dodržiavajúce osobitné tradície a majúce privilegované úlohy v rámci národa. Dejiny však ukazujú, že individualistické tendencie a partikulárne záujmy ohrozujú svornosť národa.

Postačí zopár príkladov, ktoré sú prevzaté z komplexných udalostí v priebehu viacerých storočí, na ilustráciu tejto veci.

Benjamínov kmeň odmietol vydať vinníkov z mesta Gabay (porov. *Sdc* 20, 13) a musel potom bojovať proti koalícii ďalších izraelských kmeňov (porov. *Sdc* 20, 14 – 48). Jeho porážka a rozhodnutie o jeho vylúčení viedlo k hrozbe, že by navždy mohla zaniknúť táto časť Božieho ľudu (porov. *Sdc* 21, 3).

Z dôvodu zlého vládnutia Roboama, Šalamúnovho syna – odmietol radu starších „byť povolný“ voči svojmu ľudu (porov. *1 Kr* 12, 7) – kmene zo severu sa zjednotili do Izraelského kráľovstva, oddeleného od Judského kráľovstva (porov. *1 Kr* 12, 19). Toto rozštiepenie bolo už trvalé, s epizódami veľkej nevraživosti, napríklad počas sýro-efraimskej vojny, ktorá ohrozovala pokračovanie dávidovskej dynastie v Jeruzaleme (porov. *2 Kr* 16, 5 – 9; *Iz* 7, 1 – 9). Nepriateľstvo medzi Samaritánmi a Židmi pretrvávalo až do Ježišových čias (porov. *Lk* 9, 52 – 53; *Jn* 4, 9). Bol potrebný mimoriadny Boží zásah, ohlásený prorokom (porov. *Ez* 37, 15 – 27), k zjednoteniu dvoch drier do jednej palice dávidovského pastiera.

Už sme poukázali, aké je náročné bratstvo dokonca medzi deťmi toho istého otca v kontexte pokrvnej rodiny. Je jasné, že ešte náročnejšie je zjednotiť jednotlivcov a skupiny od seba vzdialené pre vplyv, záujmy a podmienky života. Tu sa teda rysuje úloha *zákona*, ktorý svojimi predpismi a sapienciálnymi podnetmi chce napomôcť jednotu za rešpektovania odlišnosti jednotlivých členov, za podporovania práv každého a za napomáhania solidarity voči znevýhodneným, aj keď si to nezaslужujú. *Tóra* totiž predpisuje „spravodlivosť“, ktorá sa neobmedzuje iba na rešpekt voči právu blížneho, ale vyžaduje aj plnú podporu života druhého. Zákon, ktorý je zakorenený v skúsenosti lásky Pána k otcom (porov. *Dt* 7, 8; 10, 15. 18) a živý spomienkou na Božiu pomoc, keď bol Izrael v ohrození (porov. *Dt* 6, 21 – 24), prijíma síce formu zákonných ustanovení, ale obracia sa na srdce Izraelitu (porov. *Dt* 6, 6; 30, 14) a požaduje od neho predovšetkým milovať Boha (porov. *Dt* 6, 5) a blížneho (porov. *Lv* 19, 18).

Eud solidarity

243. Každá osoba má vďaka zákonu rovnaké základné práva ako všetky ostatné. Z toho dôvodu je každý človek povolaný priznať takéto práva druhým. Toto univerzalistické uvažovanie nachádza svoj výraz už v príkaze, ktorý dal Boh Noemovým potomkom po potope (porov. *Gn* 9, 6), aby neprelievali krv človeka (*’ādām*): rešpektovanie života je konkrétne znamením absolútnej hodnoty toho, kto bol stvorený na Boží obraz.

Dekalóg, ktorý je syntézou náboženských a etických nariadení daných Izraelu, uvádza povinnosti voči druhému a využíva kategóriu „blížneho“ (*rē’ā*) (porov. *Ex* 20, 16 – 17; *Dt* 5, 20 – 21), čiže niekoho „blízkeho“, kto žije v tom istom obývanom priestore (porov. *Ex* 22, 6. 9. 13). Toto

poukazuje na konkrétnosť vzťahu. Vyššie uvedený hebrejský termín nesie v sebe dokonca rozmer „spoločníka“ (*Dt* 19, 5; *1 Kr* 20, 35; *Zach* 3, 8) alebo dokonca aj „priateľa“ (*Ex* 33, 11; *Dt* 13, 7; *Ž* 35, 14) a milujúceho (porov. *Jer* 3, 1. 20; *Oz* 3, 1). A toto privádza k tomu, aby sa druhý nepovažoval za jedného z mnohých alebo cudzinca, ale skôr za spoločníka, ktorého prítomnosť má priaznivé dôsledky. Z tohto dôvodu zákon nepredpisuje iba strohý rešpekt, ale nariaďuje: „Miluj svojho blížneho ako seba samého!“ (*Lv* 19, 18).

Pojem „blížneho“ má neobmedzenú šírku, pretože sa aplikuje na kohokoľvek, s kým sa stretá, a nehladá sa na žiadne špecifické etnické, konfesiónálne, kultúrne označenia. Podobné uvažovanie – hoci v užšej oblasti – sa týka aj kategórie „chudobného“ (*ʾānī*, *ʿebyōn*, *dal*), ktorou sa definuje osoba, ktorá potrebuje osobitnú láskavú pozornosť. V biblickej tradícii má chudoba takmer rovnaké postavenie ako status „vdovy“ a „siroty“ (pozbavených zdroja stálego príjmu z práce), ale je tiež vnímaná ako bežná pozícia „levítskeho“ kňaza (ktorý nevlastnil žiadnu pôdu v Izraeli) a tiež „cudzinca“ alebo „prišelca“ (*gēr*), ktorí boli tiež bez vlastníctva pôdy, a teda odkázaní na neistú prácu pomocného robotníka, nádenníka alebo domáceho sluhu. Pretože Pán „vysluhuje právo sirote a vdove a miluje cudzinca, dáva mu jedlo a odev“ (*Dt* 10, 18), Izraelita je povolaný nasledovať ho: „Aj vy majte radi cudzinca, lebo aj vy ste boli cudzincami v egyptskej krajine“ (*Dt* 10, 19). Aj ten, kto trpí pre nejaký hendikep, napríklad slepý alebo hluchý, má byť rešpektovaný a treba mu pomôcť bez ohľadu na akúkoľvek väzbu právnej príslušnosti. Preto je pochopiteľné, že Eliáš pomohol chudobnej vdove zo Sarepty vo fenickej krajine (porov. *1 Kr* 17, 7 – 16) a že Elizeus uzdravil malomocného pohana (porov. *2 Kr* 5, 1 – 19). To isté robil Ježiš bez akéhokoľvek rozlišovania. *Tóra* preto

zdôrazňuje povinnosť vyhýbať sa každej forme využívania kohokoľvek biedneho a núdzneho:

„Neodopri plácu biednemu a chudobnému, či už je brat alebo cudzinec, ktorý býva s tebou v krajine a v tvojom bydlisku. Vyplatíš mu mzdu ešte v ten deň pred západom slnka, lebo je chudobný a závisí od nej jeho život, aby nevolal k Pánovi a aby sa ti to nepočítalo za hriech“ (porov. *Dt 24, 14 – 15*). „Neprekrúcaj právo cudzinca a siroty, ani neber vdove odev do zálohu! Pamätaj, že si ťažko robil v Egypte a že ťa odtiaľ vyviedol Pán, tvoj Boh. Preto ti nariaďujem, aby si robil toto“ (*Dt 24, 17 – 18*; porov. tiež *Dt 27, 19*).

244. Zákon nielenže kategoricky zakazuje zneužívanie moci a akúkoľvek formu nespravodlivosti, ale požaduje tiež podniknúť rôznorodé iniciatívy, ponechané na slobočné rozhodnutie Izraelitu, s cieľom veľkoryso pomáhať chudobným. Preto sa vyzýva, aby sa ponechala časť úrody na poli, aby núdzni mohli prísť zahnať svoj hlad a nemuseli žobrať (porov. *Lv 19, 9 – 10; 23, 22; Dt 24, 19 – 22*), vedie sa k tomu, aby ten, kto koná slávnosť, podelil sa o jedlo s tým, kto je bez potrebných zdrojov (porov. *Dt 16, 11. 14; Neh 8, 10 – 12*), povzbudzuje sa vyjsť v ústrety tomu, kto je pozbavený zdrojov, s ponukou prvotín (porov. *Dt 26, 11*), ročného a trojročného desiatku (porov. *Lv 27, 30 – 33; Dt 14, 22 – 29; 26, 12 – 15*) a prikazuje sa požičiavať núdnym bez poberania úrokov (porov. *Ex 22, 24; Lv 25, 35 – 38; Dt 23, 20*), a to aj s rizikom, že to nebude vrátené (porov. *Dt 15, 7 – 11*), a takto prispieť k zániku chudoby (porov. *Dt 15, 4*), keď sa chudobnému ponúkne možnosť dôstojne rozvinúť nejakú ekonomickú aktivitu.

V týchto posledných ustanoveniach *Knihy Deuteronomium* sa objavuje ako paralelný a vzájomne súvisiaci ďalší pojem, pojem „brat“ (אָה), termín, ktorý v zákone

označuje spoluobčana a vyznávača rovnakého náboženstva, no nejde o pokrvného príbuzného. Puto „bratstva“ je faktorom, ktorý podnecuje k ešte väčšej solidárnosti. Totiž ohľadom „cudzinca“ (*nokrí*), teda obchodníka alebo dočasného pracovníka v Izraeli, v istých bodoch neplatia rovnaké normy (porov. *Dt* 14, 21; 23, 21), a to nie preto, že by sa nemusel rešpektovať, ale preto, že nie je považovaný za chudobného, ktorého treba chrániť. *Kniha Deuteronomium* vyzýva často uvažovať o „tvojom bratovi“ (*Dt* 15, 3. 7. 9. 11. 12; 17, 15; 22, 1), keď zdôrazňuje zodpovednosť veriaceho a pozýva k veľkodušnosti, ktorá neberie ohľad na pocity sympatie, vďačnosti alebo na prospech.

Konkrétny vzťah k blížnemu sa však môže javiť ako veľmi náročný z dôvodu zakúsenej krivdy, poškodenia, urážok, telesného ublíženia alebo iných útočných skutkov. Preto zákon riadi proces odškodnenia, ktorého zámerom je ukončiť eventuálne spory a vytvoriť podmienky pre spoločenský súlad. Predsa však môžu pretrvávať situácie nepriateľstva medzi bratmi. Hoci však ide o „nepriateľa“ (*ôyēb*), zostáva vždy „bratom“, zostáva vždy „blížnym“, ktorého treba milovať. Vyplýva to z dvoch ustanovení *Tóry*, ktoré treba čítať ako pôsobivé usmernenia a aplikovať ich analogickým spôsobom v rôznych okolnostiach života.

245. Prvá sa týka pomoci, ktorú treba poskytnúť niekomu, kto sa ocitol v ťažkostiach. Ponúknutým obrazom – symbolického významu – je obraz hospodára, ktorému sa stratilo zviera zo stáda alebo zaťažil nadmerným nákladom svoje ťažné zviera a hrozí mu, že príde o náklad aj o samotné zviera. Deuteronomický kódex označuje osobu v ťažkostiach ako „tvojho brata“ (*Dt* 22, 1 – 4) a opakovane žiada nepredstierať, že nebol videný. Rovnaká norma sa nachádza už aj v Kódexe zmluvy,

avšak s upresnením, že osoba, ktorej treba pomôcť, je „tvoj nepriateľ“:

„Ak natrafiš na býka alebo osla, čo sa zatúlal tvojmu nepriateľovi, prived' mu ho späť! Ak zbadáš, že osol tvojho odporcu padol pod svojím bremenom, neobídeš ho, ale pomôžeš mu ho zdvihnúť!“ (Ex 23, 4 – 5).

Z toho môžeme vyvodit', že od Izraelitu sa žiada vždy „podať pomocnú ruku“, prísť na pomoc blížnemu bez ohľadu na predošlú nevraživosť a vidieť v ňom iba brata v núdzi.

Druhý dôležitý predpis sa nachádza v takzvanom „Kódexe svätosti“ (Lv 19, 17 – 18). Subjektom normy je tu osoba, ktorá je presvedčená, že sa jej dostalo krivdy, a preto považuje druhého za „nepriateľa“. Je tu teda kontext konfliktného vzťahu, pri ktorom hrozí, že prebudí v srdci „nenávisť“ voči bratovi. Boh žiada „úprimne napomenúť“ druhého, priviesť ho k uznaniu previnenia, aby sa znovu-nastolila pravda a spravodlivosť, avšak bez konania pomstychtivým spôsobom a bez prechovávania hnevu, aby sa zachovalo prikázanie, ktoré hovorí: „Miluj svojho blízkeho ako seba samého!“ (Lv 19, 18).

Na záver môžeme teda uviesť, že *Tóra* nehovorí: „Milovať budeš blízkeho a nenávidieť tvojho nepriateľa.“ Takáto dichotómia protikladných pocitov je výsledkom interpretačnej tradície (porov. Mt 5, 43), proti ktorej sa Ježiš rezolútne postavil.

Lud vo vojne

246. Spravodlivý človek svojimi slovami a skutkami pripieva k pokoju. Často sa však ocitá v situáciách, v ktorých niekto druhý (brat alebo cudzinec) nezdieľa tie isté princípy a zameranie konania, pre ktoré je nútený čeliť konfliktu, podstúpiť boj alebo dokonca aj vojnu

– za ideálnych podmienok nechcenú – a v nej si počínať v súlade so spravodlivosťou. Voči protivníkovi, ktorý má hrozivé prejavy a násilné postoje, sa zákonom požaduje počínanie, inšpirované miernosťou.

Konflikty medzi spoluobčanmi

Skrytá rivalita medzi osobami a skupinami z dôvodu rozdielných záujmov, ideologickej rozdielnosti, poníženia alebo nepochopenia ľahko prepukne do vznášania nárokov a agresívnych postojov. Otvorenú rivalitu teda treba spracovať a urovnať v súlade s právom, nie jednoduchou prevahou moci. Základnou zásadou totiž je, aby sa v konflikte každý zriekol zámeru uskutočňovať spravodlivosť sám, v mene vlastného presvedčenia a podľa vlastných kritérií odškodnenia (čím sa nespravodlivo chválil Lamech, ktorý hodlal pomstiť sa sedemdesiatsedem ráz, porov. Gn 4, 24). Z toho plyní, že namiesto osobnej pomsty, pri ktorej (domnelá) obeť samu seba určuje za vykonávateľa trestu, si treba osvojiť postup, ktorým sa najlepšie umožňuje konsenzuálne riešenie rozdielov.

247. (i) Prvou cestou je nadviazať *dialóg* medzi stranami vedúcimi spor. Vzájomným rozprávaním a diskutovaním môžu súperí nájsť spôsoby kompromisu a rozumné dohody, ktoré v ideálnom prípade vyúsťujú do pokojných dohôd, založených na záväzkoch vzájomného rešpektu. Takto to urobil Izák v spore s Abimelechem (porov. Gn 26, 26 – 31) alebo Jakub s Labanom (porov. Gn 31, 43 – 54). Ako sme už vyššie uviedli, práve tomuto učí Mojžišov zákon (porov. Lv 19, 17 – 18) a k takémuto konaniu vyzýva Ježiš (porov. Mt 5, 25; 18, 15 – 18).

Evanjelium privádza tento dialogický postup k dokonalosti. Kresťan je povolaný k postoju úplnej miernosti

(porov. *Mt* 5, 5), keď sa má zrieknuť symetrickej reakcie (podľa zásady „oko za oko“, *Ex* 21, 24 – 25), aby sa stal „šíriteľom pokoja“ (*Mt* 5, 9), prejaveníím odzbrojenej a odzbrojujúcej láskavosti (porov. *Rim* 12, 17 – 21). Spravodlivosť „väčšia ako spravodlivosť zákonníkov a farizejov“ (*Mt* 5, 20) je taká, pri ktorej sa vracia meč na jeho miesto (porov. *Mt* 26, 52) a nastavuje druhé líce tomu, kto udiera prvé (porov. *Mt* 5, 39), teda je to tá, ktorá pre lásku k nepriateľovi (porov. *Mt* 5, 44) znáša krivdy a zneužívanie moci (porov. *Mt* 5, 39 – 41), a tak premieňa hnev na žehnanie (porov. *Lk* 6, 28) a na urážku odpovedá modlitbou za útočníka (porov. *Mt* 5, 44 – 47). Kristus stelesnil takéto počínanie vo svojom utrpení (porov. *1 Pt* 2, 23) a zanechal príklad, ktorý kresťanov inšpiroval k mučeníctvu (porov. *Sk* 7, 59 – 60). Odpustiť tomu, kto ti ublížil, sedemdesiat-sedem ráz (porov. *Mt* 18, 22), je to isté ako osloviť násilníka s konečným slovom zmierenia.

248. (ii) V istých prípadoch, ba dokonca často, cesta diálógu a čírej miernosti nie je uskutočniteľná (pretože by poškodila nevinné obete) alebo nedosahuje spokojnosť u oboch súperov. Zákon teda požaduje, aby sa nezhody urovnali prostredníctvom *mediátora* (osobného alebo kolektívneho), ktorý má schopnosť rozhodovať spravodlivým spôsobom vzhľadom na nevyriešený spor s cieľom dosiahnuť súlad medzi občanmi. Zdá sa, že v izraelských obciach pôsobili starší ako sudcovia pokoja alebo ešte skôr ako zmierovatelia, keď stanovovali celkovú výšku odškodného v prípade krívd spáchaných úmyselne (porov. *Dt* 22, 18 – 19) alebo pri škodách spôsobených neúmyselne (porov. *Ex* 21, 22. 30).

Túto mediátorskú stratégiu naznačuje Ježiš v *Mt* 18, 16 – 17, keď poukazuje na dôveryhodných svedkov a iniciatívu celého spoločenstva ako na spôsob nápravy v prípade,

že neuspeje vzájomný dialóg (porov. *Mt* 18, 15 – 16a). Podobne aj sv. Pavol požaduje, aby boli spory vyriešené bez obracania sa na pohanský súd, postúpením prípadu niekomu z Cirkvi, kto má schopnosť rozhodovať medzi bratmi (porov. *1 Kor* 6, 1 – 8).

249. (iii) Tento spôsob zmierujúcej mediácie, žiaduci pre jej umiernenú múdrosť zameranú na presvedčanie, nie vždy prináša výsledky. Preto zákon necháva zasahovať *súdnu* moc, ktorej je zverená úloha urovnávať spory medzi občanmi záväzným nariadením jeho neodvolateľných rozsudkov.

Súdnej moci sa v Starom zákone nepochybne prisudzuje dôležitosť. Podčiarkuje to už aj skutočnosť, že v *Knihe Exodus* k ustanoveniu kolégia sudcov (ktorí stoja po boku Mojžiša v sudcovskej úlohe) dochádza ešte predtým, ako ľud došiel k Sinaju (porov. *Ex* 18, 13 – 27), teda tam, kde bol vyhlásený zákon (porov. *Ex* 20 – 23). Čosi podobné potvrdzuje aj *Kniha Deuteronomium*, ktorá na začiatku knihy pripomína počiatok súdnej moci (porov. *Dt* 1, 9 – 18) a až potom približuje príkazy, ktoré treba zachovávať (porov. *Dt* 5, 6 – 22; 12 – 26). Vďaka tomuto narátiťnému dôvtipnému usporiadaniu Sväté písmo pomáha chápať, že zákon nemá spoločenskú účinnosť bez postavy sudcu, ktorý rozhoduje v súlade so stanovenými normami a udeľuje primerané tresty za priestupky.

Preto je pochopiteľné, že biblická tradícia prejavuje starosť ohľadom tých, čo berú na seba úlohu sudcov. V *Ex* 18, 21 sa predpisuje, aby boli zvolení „schopní, bohabojní muži, muži dôveryhodní a nezištní“; a v *Dt* 1, 13 sa na to isté poslanie odporúčajú „múdri, skúsení a osvedčení muži“. Zákon teda požaduje jednak morálnu integritu a jednak kompetentnosť a múdrosť. Práve tieto črty dodávajú dôveryhodnosť súdnej moci.

250. V občianskej spoločnosti neriešia sporné otázky v duchu spravodlivosti zbrane. Osobná pomsta a občianske vojny nie sú tolerované v spoločnosti usporiadanej právom. Avšak vo vzťahoch medzi národmi v prípade závažných nezhôd a v situáciách, keď chýbajú mediátori rozhodujúci *super partes* (uznávaní oboma protivníkmi), sa pristupuje k *vojne*, ktorá hoci je vnímaná ako zlyhanie rozumného dialógu, predsa je považovaná za posledný prostriedok na znovunastolenie pošliapaného práva. O vojne sa v Biblii hovorí veľa, zvlášť v Starom zákone. Odtiaľ pochádza obvinenie mnohých na adresu hebrejského ľudu, že je vnútorne súdržný a bojovný vo vzťahu k druhým. Je pravdou, že izraelské dejiny – ako napokon aj dejiny mnohých ďalších národov – sú sledom konfliktov, z ktorých niektoré vyprovokoval samotný Boží ľud, iné podstúpil s katastrofickými dôsledkami. Explicitným rozpútaním násilia nevyhnutne dochádzalo k udalostiam neúnosnej nejednoznačnosti. Každá rozumná osoba, ktorá číta biblické príbehy, v nich teda nachádza neuspokojivé a kritike otvorené prvky. Preto sa javí ako vhodné poskytnúť isté usmernenia pre správnu interpretáciu textov Svätého písma.

Na celom starobyľom Blízkom východe (a teda aj v Izraeli) sa vojna vo všeobecnosti chápala ako *ordálie*, teda ako udalosť, prostredníctvom ktorej sa uskutočňoval spravodlivý Boží súd vo vzťahu k obojmu súperom (dvaja králi, dve vojská), ktorí sa dožadovali svojich práv: božstvo – zo svojho nebeského trónu, ktorý je miestom najvyššieho súdu (Ž 9, 5. 8; 11, 4) – dáva víťazstvo tomu, na koho strane je pravda, a určuje porážku tomu, kto sa mýli. Nestrannosť je znakom tejto chvályhodnej spravodlivosti (porov. Dt 10, 17; Sir 35, 16). Boží zásah sa prejavuje

v skutočnosti, že víťazstvo a poníženie protivníkov často spôsobujú ohromujúce kozmické úkazy, ako keď sa napríklad na Pánov príkaz roztvorí a uzatvorí more (porov. *Ex* 14, 21 – 29), keď veľké kamene padajú z neba na nepriateľov (porov. *Joz* 10, 11) a zastavuje sa slnko, aby umožnilo „spravodlivým“ dokončiť úspešnú vojenskú operáciu (porov. *Joz* 10, 12 – 14). V každom prípade rôznymi spôsobmi a nuansami sa dosvedčuje presvedčenie, že víťazstvo dosahuje nie skúsenejší, ale nositeľ práva. A toto presvedčenie je výrazom viery v zvrchovaného a spravodlivého Boha, ktorý vo vhodnom čase obnovuje spravodlivosť na zemi, keď každému dáva podľa jeho skutkov (porov. *1 Kr* 8, 32; *Jer* 32, 19; *Ž* 62, 13; *Prís* 24, 12).

251. Podobné chápanie sa aplikuje aj na celok ľudských dejín a ich kľúčové momenty. Má teda vplyv nielen na interpretáciu počiatkov Izraela, keď ľud otrokov získal prevahu nad faraónovými vojskami, ale aj na postup takzvaného „zaujatia“ Kanaánu. Toto zaujatie niektorí považujú za bezprávie, ale ak sa pridržame biblického textu, celá táto záležitosť sa odvíja ako akt spravodlivosti. Kanaánčania sa totiž považujú za vinných pre závažné zločiny v súlade s Božím súdom (porov. *Gn* 15, 16) a Izraelitom je na jednej strane priznané právo usadiť sa a na druhej strane je im zverené poslanie nastoliť spravodlivosť zvrhnutím ničomníka. Nemohli by to konať, ak by to nebolo správne. Všetky tieto udalosti sú totiž neustále poznačené nápadnou nerovnosťou (vojenských) síl na bojisku (porov. *Nm* 13, 31): „ničomník“ je vybavený impozantnými obrannými systémami (porov. *Dt* 1, 28), má k dispozícii úctyhodnú výzbroj (porov. *Joz* 11, 4; *Sdc* 1, 19; 4, 3), kým „spravodlivý“ je bezbranný alebo vybavený iba nedostatočnými útočnými prostriedkami. No napriek tomu víťazí ten slabší, pretože Boh dáva víťazstvo. Biblické

rozprávania majú tento poučný zámer, a preto zvýrazňujú zázračný a nečakaný aspekt dobývania: múry Jericha sa zosúvajú (porov. *Joz* 6, 20) bez vojenského útoku, iba pre obchádzanie archy okolo mesta (porov. *Joz* 6, 12 – 16); Gedeon v boji s Madiánčanmi, početnými ako kobyľky (porov. *Sdc* 7, 12), bol Bohom vyzvaný, aby zredukoval svoje vojsko z tridsaťdvatisíc na tristo vojakov (porov. *Sdc* 7, 3. 8), a títo bez boja, iba trúbením na rohoch spôsobujú, že nepriatelia sa vzájomne pozabíjali (porov. *Sdc* 7, 22). Dávid, ktorý porazil Goliáša, je symbolom pravdy, že iba Pán dáva víťazstvo (porov. *1 Sam* 14, 41 – 51).

Iba v tomto zmysle sa dá hovoriť o „svätej vojne“, ktorá sa v žiadnom prípade nevedie v mene nejakej náboženskej ideológie, azda s cieľom podrobiť druhých vlastnému presvedčeniu, ale je to boj, v ktorom triumfuje Svätý prostredníctvom umierneného a spravodlivého človeka. Takúto vojnu teda reprezentuje šík, ktorý sa pohýna na spôsob procesie na čele s Pánovou archou a levítmi, ktorí spievajú Bohu na chválu (porov. *2 Krn* 20, 21). A takto bojujúci dosahujú víťazstvo prekvapivým spôsobom, zostávajú bez ujmy aj bez sebaobrany a víťazia nad nepriateľom bez násilia. Takýto spôsob sa uskutočňuje iba veľmi nedokonale v konkrétnych vojenských udalostiach; svoju plnú pravdu dosahuje skôr v duchovnom boji (porov. *Lk* 21, 18 – 19), kde veriaci získava prevahu nad zlým a jeho ohnivými šípmi (porov. *Ef* 6, 10 – 17).

Tento spôsob podávania dejín má nepochybne význam na spôsob podobenstva: na jednej strane chce vzbudiť vieru, aby sa prekonal strach čeliť nebezpečnému nepriateľovi (porov. *Dt* 1, 29); a na druhej strane ukazuje, ako si majú počínať tí, ktorí sú pozvaní konať spravodlivo v priebehu vojny.

252. Základné ustanovenia, ktoré sa týkajú postupu pri vojnovom ťažení, sú uvedené v *Dt* 20, 1 – 20. Zákonnodarca predovšetkým uvádza, že stret prináša strach, pretože protivník má k dispozícii väčšiu vojenskú silu (porov. *Dt* 20, 1). Nepriamo sa teda hovorí, že vojna, ktorá vôbec nemusí byť prejavom arogancie, musí byť založená výlučne na viere v Boha, ktorý jediný môže udeliť víťazstvo (porov. *Dt* 20, 4). Z tohto dôvodu zákon ustanovuje, že kto má strach, musí byť prepustený (*Dt* 20, 8), pretože jeho nedostatok viery by mohol viesť k strate odvahy aj u ďalších spolubojovníkov.

Nezáleží teda na tom, ak zostáva len zopár bojujúcich. Viera v Boha požaduje, aby sa neprihliadalo na počet alebo výzbroj vojakov. Zodpovední za verbovanie preto odmietnu tých, ktorí práve postavili dom alebo vysadili vinicu alebo sa iba prednedávnom zasnúbili (porov. *Dt* 20, 5 – 7). Cieľom je vyhnúť sa riziku predčasnej smrti u tých, ktorí predstavujú nádej ľudu, ale aby sa aj naznačilo, že budúcnosť nespočíva v koristi získanej na vzdialených miestach (porov. *Dt* 20, 14 – 15), ale v už prítomnom dare v izraelskej krajine.

Potom sa spresňuje, ako treba viesť vojnu. Prvou vecou má byť ponuka mieru (porov. *Dt* 20, 10 – 11). V kontexte, ktorý sme načrtli vyššie, sa predpokladá, že kto útočí (obliehaním), ten stelesňuje nejaký spravodlivý nárok. Preto ponúka protivníkovi, ktorého považuje za vinného, spôsob nápravy krivdy tým, že sa podriadi, aby sa neprelievala krv. V každom prípade je paradoxné, ak mier navrhuje ten, kto je v nižšom vojenskom postavení, hoci si je istý dosiahnutím víťazstva. „Prvotnou“ túžbou bojujúceho je však dosiahnuť dohodu bez násilia. Ak nie je tento návrh prijatý, ozbrojený stret je nevyhnutný

a smrť mnohých (porov. *Dt* 20, 13) spolu s plienením (porov. *Dt* 20, 14) sa stáva výrazom dramatického a neuspokojivého stavu vo vzťahu, v ktorom nedošlo k uznaniu pravdy a spravodlivosti. Vojny totiž prinášajú so sebou krviprelievanie, represálie, ničenie. Z tohto dôvodu sa v poslednom čase ľudia pokúšali obmedzovať brutalitu vojny zavádzaním pravidiel rešpektu voči protivníkovi a piety voči porazeným. Odporúčania Biblie a predovšetkým kresťanský duch môžu byť v tomto smere kvasom múdrosti a zhovievavosti v tomto scenári, ktorý je sám neľudský.

Tieto posledné úvahy si od nás vyžadujú ponúknuť isté vysvetlenie Božieho príkazu, ktorý požaduje „záhubu“ (*herem*) kanaánskeho obyvateľstva (porov. *Dt* 7, 2; 20, 17 – 18). Toto nariadenie možno vysvetliť iba vo svetle starobylého právneho systému, ktorý určoval trest smrti tým, čo sa previnili závažnými zločinmi, a vyžadoval absolútnu nekompromisnosť pri ukladaní trestu zo strany vykonávateľa spravodlivosti (porov. *Dt* 7, 16; 13, 9 – 11; 19, 13. 21; 25, 12). Je jasné, že z týchto rozprávání nemožno čerpať povzbudenie k agresívnemu počínaniu voči iným populáciám. Obraz netolerantného a neľútostného Boha, aký niektorí vyvodzujú z textov „dobývania“ Kanaánu, treba nepochybne uviesť na správnu mieru. Čitateľ je tu skôr pozvaný, aby chápal nutnosť uskutočňovať spravodlivosť (porov. napríklad *Mk* 12, 9), avšak spôsob jej realizácie musí zodpovedať kritériám v súlade so všeobecným právom a s učením evanjelia, ktorých inšpiráciou je úcta k životu, milosrdenstvo a túžba po zmierení (porov. *Lk* 23, 34).

Treba pripomenúť, že samotný (hebrejský) ľud, ktorý si Pán vyvolil ako nástroj spravodlivosti vo vzťahu k Egypťanom a Kanaánčanom, sa opakovane ocital na strane vinníkov a musel podstupovať Boží súd, ktorý v tomto

prípade vykonali pohanské národy (porov. *Iz* 10, 5 – 6; 47, 6; *Jer* 50, 23; 51, 20 – 23). Predpovedal to Mojžiš (porov. *Dt* 8, 19 – 20; 32, 21) a definitívne sa to naplnilo pádom Jeruzalema porov. (*Jer* 1, 15 – 16). Iba malý zvyšok, ponížený a trpiaci (porov. *Sof* 3, 12 – 13), sa teda stane svedkom Božej spravodlivosti v priebehu dejín, keď ponížený kráľ (porov. *Zach* 9, 9) prinesie na zem kráľovstvo univerzálneho pokoja (porov. *Zach* 9, 10).

Učenie mudrcov

253. Veľmi bohaté dedičstvo múdroslovných odporúčaní, ktoré nachádzame v Biblii, má nepochybne ako cieľ prispieť k súladu v spoločnosti, na jednej strane upozorením vyhybať sa vzájomným roztržkám (porov. *Prís* 3, 29 – 30; 6, 19; 30, 32 – 33; *Sir* 28, 10 – 14), na druhej strane pozvaním k veľkorysej láskavosti voči blížnemu (porov. *Sir* 22, 28 – 29; 37, 6). Je pozoruhodné, že prvý konkrétny príkaz v *Knihe prísloví* nariaďuje dostaviť sa včas na pomoc núdznemu:

„Neodopieraj dobrodenie núdznemu,
ak je to v tvojej moci urobiť.
Nehovor svojmu blížnemu: ‚Chod’ preč a (inokedy)
príd!’
a ‚Zajtra ti dám,’ keď máš naporúdzi (hneď)“. “

Tieto verše sa nemajú vnímať iba ako odporúčanie prejavovať uvážlivú láskavosť medzi blížnymi. Ide skôr o pozvanie adresované dobre situovanému človekovi, aby sa nevyhýbal vážnej povinnosti solidarity (porov. *Prís* 22, 9; *Sir* 4, 1 – 11; 29, 11 – 16; *Tob* 4, 7 – 11). Bohatý je však väčšinou predátorom, nie dobrodincom (porov. *Prís* 21, 26; *Sir* 13, 4 – 12). Sirachovec o tom píše: „Čo

majú spoločného svätec a pes? – Akýže je pomer boháča k chudobnému? Úlovkom pre leva je divý osol púšte – tak sú chudobní pastvou pre boháča“ (*Sir* 13, 22 – 23). Úloha mudrca v tejto veci nie je vôbec sekundárna. Je pravdou, že nemá k dispozícii bezprostredne účinné nástroje, pretože namiesto peňazí a meča pracuje so slovom, radou, podobenstvom a iróniou. Avšak múdrosť odovzdávaná druhým je nevyhnutným prostriedkom pri formovaní svedomia pri tej výchove, ktorá brzdí pudy a dáva osobe ľudskú tvár a srdce.

254. Učenec povzbudzovaním k láskavosti a bratskému spoločenstvu pozýva k stále vyššej forme vzťahu k blížnemu. Konkrétne solidarita voči druhým, verne prejavovaná neustále, zvlášť keď vzťahy podkopávajú rôzne protivienstvá (porov. *Sir* 6, 8 – 10; 12, 8 – 9), sa stáva faktorom stále väčšej súdržnosti medzi osobami (porov. *Sir* 22, 28 – 29), ktorá vyúsťuje do cennej skúsenosti *priateľstva*, ktorého hodnota je ešte vyššia ako rodinné putá (porov. *Prís* 18, 24; 27, 10). Jeho cenu môžeme pochopiť, keď vzniká medzi jednotlivcami, a vážiť si ho, keď nastáva medzi skupinami i národmi. Výroky mudrcov to potvrdzujú:

„Priateľ miluje v každý čas
a v súžení je z neho brat“ (*Prís* 17, 17).
„Verný priateľ je ako mocná pevnosť,
kto takého nájde, nájde si poklad.
Verného priateľa nemožno kúpiť
a hodnota jeho vernosti sa nedá vyvážiť zlatom
a striebrom.
Verný priateľ je akoby liek nesmrteľného života
a tí, ktorí sa boja Pána, nájdu ho“ (*Sir* 6, 14 – 16).

V biblickej tradícii nemáme rozprávania o priateľstve, okrem veľmi pekného podania o priateľstve medzi Jonatánom a Dávidom. Po víťazstve nad Goliášom vzniká medzi nimi dvoma veľmi tesné puto: „Jonatánova duša sa privinula k Dávidovej duši a Jonatán ho miloval ako seba samého“ (1 Sam 18, 1). Slovesom „milovať“ sa nepochybne vyjadruje aj citová zložka, ale treba to vnímať – aj v politickom kontexte následníctva trónu – aj ako zmluvu. Skutočne „Jonatán uzavrel s Dávidom zmluvu“ (1 Sam 18, 3), keď mu odovzdal svoj plášť, spolu s mečom, kúšou a opaskom (porov. 1 Sam 18, 4): týmto spôsobom syn kráľa prehlásil za vylúčenú akúkoľvek rivalitu a postúpil svojmu priateľovi možnosť zasadiť sa na trón. Jonatánova vernosť sa prejavila aj v obrane priateľa pred Šaulovým obviňovaním a hnevom (porov. 1 Sam 19, 1 – 7; 20, 1 – 42). A Dávid potvrdil veľkosť tohto priateľstva vo svojom žalospeve po smrti Jonatána, keď aj on vyjadril slovami lásky: „Krušno mi pre teba, brat môj Jonatán, veľmi si mi bol milý. Tvoja láska bývala mi vzácnejšia ako láska žien“ (2 Sam 1, 26).

Bratstvo i nepriateľstvo v modlitbe žalmov

255. Kto sa modlí, predstupuje pred Boha v stave osoby, ktorá patrí do ľudského spoločenstva. A toto spoločenstvo, ako to ukazujú aj predošlé stránky, sa prejavuje v protikladných aspektoch, ktoré potom majú vplyv na rozličné spôsoby modlitby.

Prvým spôsobom je vyjadrenie radosti, prameniacej v skúsenosti vydareného bratstva a nachádzajúcej svoj liturgický prejav v spoločnej púti do jeruzalemskej svätyne, kde sa schádzajú veriaci, aby prosili o pokoj pre bratov a priateľov (porov. Ž 122, 6 – 9). Pocit duchovnej radosti obdivuhodne vyjadruje Ž 133:

„Aké je dobré (*tôb*) a milé,
keď bratia žijú pospolu.
Je to sťa vzácny (*tôb*) olej na hlave,
čo steká na bradu, na Áronovu bradu,
čo steká na okraj jeho rúcha.
Sťa rosa na Hermone, čo padá na vrchy sionské.
Tam Pán udeľuje požehnanie
a život naveky.“

256. Druhý spôsob modlitby je v istom zmysle protikladom k prvému. Človek totiž nezažíva vždy nehu bratského súladu, ale ešte častejšie trpkosť, keď sa cíti byť v obklúčení početných krutých „nepriateľov“ (Ž 3, 2 – 3; 7, 2 – 3; 25, 19; 69, 5). Modliaci sa cíti byť opustený (porov. Ž 69, 9), zradený (porov. Ž 41, 10; 55, 13 – 15), ohrozený svojimi vlastnými spoločníkmi (porov. Ž 35, 7. 11 – 12. 15), preto predkladá Bohu svoje utrpenie a prosí ho o rýchle riešenie (porov. Ž 3, 8; 104, 35; 143, 12). Tento druh modlitby, ktorý je v *Žaltári* dosť prítomný, v mnohých vzbudzuje nevôľu a rozpaky. Táto prosba má totiž opačný tón ako city lásky, ktoré by zvlášť kresťanskí modliaci mali prejavovať. Ide až o takú ťažkosť, že nemálo veršov alebo aj celé žalmy sú vypustené z čítania počas liturgie.

Námietky nachádzajú svoje opodstatnenie v obzvlášť hrubom jazyku, aký niekedy žalmista používa. Keď sa totiž používajú všeobecné alebo metaforické výrazy, modliaci nevnímajú žiadny problém. Čiže ak veriaci odrieka „výrok Pána“, že Boh položí Dávidových nepriateľov za podnožku jeho nohám (porov. Ž 110, 1) a že „v deň svojho hnevu kráľov porazí“ (Ž 110, 5), uznáva v tom s radosťou uskutočnenie zásahu Boha, ktorý rozháňa pyšných, aby povýšil ponížených (porov. Ž 68, 7; 145, 9; 147, 6; *Lk* 1, 52). Bude však považovať za nepatričné, keď je v tom istom žalme povedané, že Mesiáš „bude súdiť národy: nakopie

sa mŕtvoly, po šírej zemi hlavy rozdrví“ (Ž 110, 6), a preto aj vynechá tento verš (bez toho, že by si uvedomil, že je tu inými, ale o to realistickejšími slovami vyjadrené to, čo bolo povedané predtým). Alebo nikto, keď sa ocitne v ohrození, nebude váhať povedať so žalmistom: „Nech sa hanbia a červenajú tí, čo mi číhajú na život“ (Ž 70, 3), avšak nebude schopný vysloviť slová Ž 137, 8 – 9: „Babylonská dcéra, ty ničiteľka, blahoslavený, kto ti odplatí zlo, čo si nám spôsobil; blahoslavený, kto chyti tvoje deti a hodí o skalú.“ Je preto potrebné, aby sa správne chápal a primerane preberal zmysel formulácií biblickej modlitby, ktorá konkrétnym a dokonca až brutálnym spôsobom vyjadruje túžbu vidieť, ako zlo mizne zo zeme.

Literárnym druhom týchto modlitieb je „nárek“, vyslovený v ideálnom prípade človekom prenasledovaným až na smrť, týraným a ponížovaným (porov. Ž 10, 7 – 11; 17, 10 – 12; 22, 17 – 19), je to prosba osoby, ktorá trpela a trpí bez toho, aby jej niekto prišiel na pomoc (porov. Ž 7, 3; 22, 12; 25, 16). Kresťan vníma takúto modlitbu vo svetle Krista na kríži. Modlitba je ako mocný a dramatický výkrik (porov. Ž 22, 2; 39, 13; 40, 2), ktorý sa dovoľáva pomoci od Boha, prosiac o vyslobodenie, o víťazstvo, o život. Prosi naliehavým spôsobom, aby protivník prestal útočiť a zúriť. Zmysel tejto prosby chápu všetci. Náročným sa však stáva chápať toto volanie, keď vyjadruje pocity nevraživosti a pomsty (napríklad v takzvaných „preklínacích žalmoch“: porov. Ž 83; 109). Môžeme teda vziať do úvahy tri aspekty, ktoré môžu napomôcť vhodnejšej interpretácii toho, čo sa nám ponúka ako text, ktorý je príkladom modlitby (ako „inšpirovaný“ text).

257. (i) Nárek prednáša trpiaci človek. Tieto žalospevy, zdôrazňujeme, predniesol trpiaci človek, ba osoba vydesená ohrozením a vysilená bolesťou. Preto používa prehnané

a vyhrotené výrazy, či už pri opise svojho nešťastia (porov. Ž 22, 17 – 18; 69, 5) alebo pri žiadaní o pomoc, ktorú očakáva ako rýchlu a definitívnu. Tvrdým a drsným jazykom sa vyjadruje závažnosť zla, ktoré v nevinnom vyvoláva neúnosnú bolesť. Keď si pri modlitbe niekto osvojuje slová žalmistu, takmer nikdy osobne nezažíva takú istú beznádejnú situáciu; môže však pozdvihnúť svoj vlastný nárek v mene prenasledovaných bratov (porov. Ž 94, 5 – 6), môže sa stať prosebným hlasom tých, čo nemajú hlas pre svoje hrozné trápenie. Kto sa vie stotožniť s tými, čo sú mučení, nebude sa báť vypustiť zo svojich úst volanie mučeníkov zo *Zjavenia apoštola Jána*: „Dokedy, Pane, svätý a pravdivý, nebudeš súdiť a pomstiť našu krv na tých, čo obývajú zem?“ (Zjv 6, 10).

(ii) *Modliaci žiada*: „zbav nás od zlého“. Každý žalm je modlitbou. Nie je to citový výlev proti nepriateľom ako výraz zúfalej odvety, ale predovšetkým ide o vzývanie Boha, ktorému modliaci zveruje úlohu uskutočniť spravodlivosť. Obeť sa zrieka osobnej pomsty (porov. Rim 12, 19; Hebr 10, 30), no túži, aby sa právo znovunastolilo v dejinách. Preto sa obracia na Pána ako na sudcu sveta, s dôverou, že zasiahne a uskutoční poriadok, aby bolo zlo navždy zničené (porov. Ž 3, 8; 137, 9) a nevinní mohli zakúsiť svoje víťazstvo, ktoré je aj víťazstvom Boha (porov. Ž 35, 27; 59, 14). Každá prosba obsahuje v sebe čosi nenáležité, ak sa zdá, že chce určovať Pánovi, ako má konať. Ak je však správne chápaná, vyjadruje, hoci za použitia nenáležitých výrazov, túžbu po vyslobodení a po živote, ktorým Boh odmeňuje pri vypočutí. Ježiš to totiž prisľúbil: „A Boh neobráni svojich vyvolených, čo k nemu volajú dňom i nocou, a bude k nim nevšímavý? Hovorím vám: zaraz ich obráni“ (Lk 18, 7 – 8).

(iii) *Kto sú „nepriatelia“ modliaceho?* Žalmy hovoria o národoch, ktoré sa búria proti Bohu a proti Mesiášovi

(porov. Ž 2, 1 – 2), naznačujú koalície, ktoré tvoria rôzne etniká, teraz už zaniknuté, napríklad Amalekiti a Asýřčania (porov. Ž 83, 6 – 9), vyjadrujú tvrdé slová proti Edomu a Babylonu (porov. Ž 137, 7 – 9). Je jasné, že tieto pomenovania a tieto predpokladané dejinné entity chcú byť iba „obrazmi“ nepriateľa, ktorý je súčasníkom modliaceho (porov. Sk 4, 23 – 30). Väčšinou však tento protivník, o ktorom hovoria žalmy, nemá tvár, nemá žiadne presné etnické zadefinovanie, je predstavený iba ako tyran, ničomník, rúhač, ukrutník. Kto sú teda nepriatelia modliaceho? Je potrebné tlmočiť s prorockým duchom, kto sa v živote jednotlivca alebo v dejinách celého Božieho ľudu prejavuje ako nepriateľská, nebezpečná, nespravodlivá a odsúdeniahodná sila. Za konkrétnych okolností je samozrejme možné dať meno týmto nepriateľom a prosiť Pána, aby navždy prestali spôsobiť škodu. Je však potrebné dosiahnuť istý duchovný pokrok v identifikácii „skutočného“ nepriateľa, ktorým nie je iba ten, kto ohrozuje fyzický život (Mt 10, 28) alebo dôstojnosť ľudí, ale predovšetkým ten, kto strojí úklady pre duchovný život modliaceho, kto podnecuje k nespravodlivému konaniu, kto zvádza a privádza k zlu. Tieto skryté sily ubližujú skryto a podvodne (porov. Ž 10, 8 – 9; 59, 4), zakrádajú sa ako levy, pripravené na korisť (porov. Ž 17, 12; 1 Pt 5, 8), podobajú sa hadom so smrteľným jedom (porov. Ž 58, 5; 140, 4). Javia sa ako anjeli svetla, no sú to naopak satanské sily (porov. 2 Kor 11, 14), voči ktorým treba prejavovať radikálny odpor (porov. Ž 26, 5; 139, 21 – 22). Preto pripomínáme, čo píše sv. Pavol Efezanom: „Nečaká nás zápas s krvou a telom, ale s kniežatstvami a mocnosťami, s vládcami tohto temného sveta, so zloduchmi v nebeských sférach“ (Ef 6, 12). Satan je hebrejský výraz, ktorý znamená „protivník“. On je nepriateľom, kvôli ktorému je nutné a naliehavé prosiť Boha, aby bol navždy zničený.

258. Poznanie Boha – ktorý sa zjavil ako ten, ktorý prejavuje svoju súcitnú dobrotivosť voči opusteným – by malo v izraelskom ľude vzbudzovať lásku k blížnemu a osobitne starosť o chudobných a znevýhodnených. No namiesto toho je tu hrozná skutočnosť panovníkov, sudcov, kňazov a boháčov, ktorí prekrúcajú právo a vážne sa previňujú proti spravodlivosti (porov. *Jer* 5, 28; *Zach* 7, 9 – 11): všetci sú skazení (porov. *Jer* 5, 1 – 9), opovrhujú vdovou a sirotou (porov. *Iz* 1, 23; 10, 2; *Ez* 22, 7. 25; *Mal* 3, 5), vykorisťujú slabých (porov. *Ez* 22, 29; *Am* 2, 7; 4, 1; 5, 11; 8, 4. 6), zmocňujú sa majetku blížneho (porov. *Iz* 5, 8; *Am* 2, 8; *Mich* 2, 1 – 2), pretože nemyslia na nič iné, iba na svoj nespravodlivý zisk (porov. *Jer* 6, 13; 8, 10; 22, 17; *Ez* 22, 27; 33, 31; *Hab* 2, 9).

Dejiny nie sú výrazom bratstva, ale nenávisti, „násilníci si rozložili stany po celej krajine“ (porov. *Ž* 74, 20). Preto proroci dvíhajú svoj hlas, aby obviňovali, napomínali, hrozili, pretože trestuhodné skutky znetvorujú skutočnosť Božieho ľudu, jeho povolanie k jednote a jeho poslanie byť znamením požehnania pre iné národy. Títo poslovia, Pánom neúnavne podnecovaní (porov. *Jer* 7, 25; 25, 4; 29, 19), apelujú na slobodu ľudí a požadujú obrátenie, ktoré spočíva v rozhodnutí konať dobro (porov. *Iz* 1, 16 – 17). Neboli vypočutí (porov. *Iz* 6, 9 – 10), ba dokonca sa im aj odporovalo (porov. *Jer* 1, 19; 11, 19; *Ez* 2, 6; *Am* 7, 12 – 13).

Preto prorocký hlas nemôže nič iné ako ohlasovať Boží trest, ktorý nielen zničí nespravodlivo nahromadené bohatstvo (porov. *Jer* 15, 13; 17, 3; 20, 5; *Oz* 13, 15; *Am* 3, 11), ale zázračne znovunastolí spravodlivosť prostredníctvom Dávidovho potomka, ktorý prinesie na zem právo a dobroprajnosť (porov. *Iz* 9, 6; 32, 1; *Jer* 23, 5; 33, 15 – 16)

a zabezpečí všeobecný pokoj (porov. *Iz* 32, 16 – 18; 57, 14 – 19; 66, 12; *Jer* 33, 6. 9; *Zach* 9, 9 – 10):

„Rozsudzovať bude medzi národmi
a naprávať početné kmene,
takže si z mečov ukujú radlá,
zo svojich kopijí viničné nože.
Národ proti národu nezdvihne meč
a nebudú sa viac priúčať boju“ (*Iz* 2, 4).

Z tohto mesiášskeho očakávania, z tejto nádeje žili otcovia a aj dnes z nich žijú ponížení a trpiaci. Kresťania vidia, že sa naplnili v Ježišovi z Nazareta a v tých, ktorí žijú z jeho ducha.

Ježiš a jeho „bratia“

259. Ježiš, ktorý sa narodil v rodine, je súčasťou spoločenstva bratov: niektorí sú jeho príbuznými (porov. *Mt* 13, 55; *Mk* 6, 3; *Jn* 7, 3. 5. 10; *Sk* 1, 14), iní predstavujú širší okruh tých, s ktorými zdieľa tradície, ustanovenia a náboženské presvedčenie (porov. *Mt* 5, 22 – 24. 47; 7, 3 – 5; 23, 8). Ako brat medzi bratmi (porov. *Hebr* 2, 11 – 12. 17) nepodceňuje tento spôsob spolupatričnosti. Stačí si spomenúť na jeho priateľstvo s Lazárom a jeho dvomi sestrami (porov. *Jn* 11, 1 – 3. 11. 36) alebo na jeho plač nad skazou Jeruzalema (porov. *Lk* 19, 41). Kristus však predsa relativizuje pozemské putá, podriaďuje ich kritériám vyššej hodnoty a otvára ich rozmeru ušľachtilejšej lásky.

Pokrvný vzťah nie je pre Pána základným prvkom pri utváraní spoločenstva bratov, tým je skôr pozorné počúvanie Otcovej vôle. Práve toto zdôrazňuje svojim príbuzným, ktorí ho prišli vyhľadať, a poukázal im na svojich učeníkov ako na svojich pravých bratov a sestry (porov.

Mt 12, 46 – 50; Mk 3, 31 – 35; Lk 8, 19 – 21). Túto skutočnosť potvrdil a ešte vyzdvihol, keď sa zjavil ako Vzkriesený (porov. *Mt 28, 10; Jn 20, 17*). Rozhodnutie pre kráľovstvo sa symbolicky vyjadruje v láskyplnom uprednostnení Pána pred povinnosťou solidarity voči rodine (porov. *Mt 10, 21; Lk 14, 26*).

Môžeme si všimnúť, že táto perspektíva bola už určitým spôsobom naznačená v Starom zákone. Učiteľ totiž preberá ustanovenia *Tóry* a privádza ich k dokonalosti (porov. *Mt 5, 17*). Osobitne preberá z tradície prvé prikázanie, ktoré požaduje úplnú lásku k Pánovi, a druhé, ktoré nariaďuje lásku voči blížnemu. Jeho prínos spočíva v ich spojení do jedného celku (porov. *Mt 22, 37 – 39; Mk 12, 29 – 31; Lk 10, 26 – 28*) a v tvrdení, že tieto dve neodlučiteľné prikázania predstavujú celý zákon i prorokov (porov. *Mt 22, 40; 7, 12; Rim 13, 9; Gal 5, 14; Jak 2, 8*). Úzke prepojenie týchto dvoch prikázaní zaistuje, že druhé, označené ako „podobné prvému“ (*Mt 22, 39*), je zahrnuté posvätnosťou a láska voči blížnemu sa prejavuje s podobnou účinnosťou a plnosťou, akú charakterizuje láska k Bohu.

260. Ježišovo učenie, ktoré predstavujú jeho slová a príkladné skutky, rozvíja toto základné jadro. Osobitne trval na najvyšších nárokoch lásky, ktoré treba preukázať „bratovi“, a tak toto „staré“ prikázanie učinil „novým“ (*Jn 13, 34; 2 Jn 1, 5*). Láska podľa Ježiša požaduje, aby nikdy nedochádzalo k urážke blízneho opovrhnutím a potupou (porov. *Mt 5, 22*), žiada, aby nebol súdený (porov. *Mt 7, 1 – 2; Lk 6, 37*), vyžaduje zrieknutie sa akejkoľvek pomsty chytivej odvety (porov. *Mt 5, 39 – 41*) a aby sa zabránilo ambíciám byť „prvými“ na úkor iných (porov. *Mt 20, 25 – 27; Mk 10, 42 – 45; Lk 14, 7 – 11; 22, 24 – 27*). Ale predovšetkým skutočné naplnenie prikázania sa uskutočňuje

konkrétnymi prejavmi *sebadarovania*. Učeník – ako to učí podobenstvo o milosrdnom Samaritánovi (porov. *Lk* 10, 30 – 37) – je ten, ktorý si počína ako blížny voči osobe v núdzi, prekonáva svoju náboženskú príslušnosť a prejavuje veľkorysú štedrosť, ktorá neočakáva pozemskú odplatu (porov. *Lk* 12, 33 – 34; 14, 12 – 14). Láska je totiž pravou, iba ak je poníženou „službou“ bratom, ako to ukázal Učiteľ a Pán, keď umyl nohy učeníkom (porov. *Jn* 13, 1 – 5), a takto dal príklad, aby sa to, čo on urobil, stalo vzorom kresťanského počínania (porov. *Jn* 13, 12 – 15; *Mt* 20, 25 – 28; *Mk* 10, 42 – 45; *Lk* 22, 25 – 27). Poskytnutie materiálnych dobier a preukázanie služby sú v skutočnosti znamením darovania vlastného života druhým (porov. *Jn* 15, 12 – 15; *1 Jn* 3, 16). Zreteľný rozmer univerzálnosti a úplná veľkodušnosť poznávajú kresťanský príkaz lásky k blížnemu.

Pán Ježiš sa skláňal k slabosti človeka a pomáhal bez toho, že by sa šetril, pri každom druhu choroby a núdze. A vyslal svojich učeníkov, aby konali podobne (porov. *Mt* 10, 8; *Lk* 9, 1; 10, 9). Žiadal ich dokonca, aby sa zriekli svojho majetku a pomohli tak chudobným (porov. *Mt* 19, 21; *Mk* 10, 21. 28 – 30; *Hebr* 13, 16; *1 Jn* 3, 17 – 18). Ktokoľvek prichádza na pomoc hladujúcim, cudzincom, uväzneným (porov. *Mt* 25, 31 – 46), ktokoľvek podá čo i len za pohár studenej vody núdznému maličkému (porov. *Mt* 10, 42), ten sa – odhliadnuc od iných označení – stáva podobným Kristovi, stáva sa autentickým interpretom lásky k blížnemu. Pre vštepenie tohto citu pre pohostinnú láskavosť sa Boh už na počiatku dejín zmluvy zjavil v podobe troch pocestných, ktorí potrebovali posilu (porov. *Gn* 18, 1 – 2). A Abrahám bez toho, že by to vedel, sa stal veľkorysým hosťiteľom anjelov (porov. *Hebr* 13, 2). Kristus sám ako Pán dejín a Vládca súdiaci svet, pri zjavení posledných čias prijíma podobu núdzneho a hovorí

všetkým: „Čokoľvek ste urobili jednému z týchto mojich najmenších bratov, mne ste urobili“ (Mt 25, 40).

Kresťanská láska sa rozširuje na všetkých, aj na tých najvzdialenejších a nepriateľsky ladených. Kristus totiž žiada odpustiť hriešnemu bratovi opakovane (porov. Mt 18, 21 – 22; Lk 17, 3 – 4) a uprednostniť zmierenie s bratmi pred akýmkoľvek prejavom kultu (porov. Mt 5, 23 – 24), aby tak Otec mohol prejať svoje spásenosné milosrdenstvo všetkým (porov. Mt 6, 14 – 15; 18, 23 – 35). Vyžaduje láskavosť bez výnimiek, a preto vyzýva konať dobro aj nepriateľovi, a tak nasledovať „dokonalú“ veľkodušnosť Stvoriteľa (porov. Mt 5, 43 – 48). Hoci sa toto všetko javí aké náročné na uskutočnenie, stáva sa to možným tomu, kto žije z Ducha lásky, ktorého dáva Boh (porov. Rim 5, 5; Gal 5, 22).

Bratské spoločenstvo kresťanov

261. Kniha *Skutkov apoštolov* nám ponúka zidealizovaný obraz prvotnej Cirkvi, ktorá sa zrodila z mocného daru Ducha lásky počas Turíc. Hovorí sa, že mnohí z rôznych národov a jazykov (porov. Sk 2, 6 – 11) sa obrátili pre Petrovo svedectvo (porov. Sk 2, 37 – 41) a zotrvali pri počúvaní učenia apoštolov (porov. Sk 2, 42), teda vzájomne zjednotení záujmom o Božie slovo. Preto mali „jedno srdce a jednu dušu“ (Sk 4, 32) a súlad ich vzájomných citov sa prejavoval v spoločnej modlitbe (porov. Sk 2, 42. 46 – 47) ako výraz ich spoločenstva v Pánovi (porov. Mt 18, 19 – 20). Okrem toho dávali do spoločného to, čo mali, predávali svoje majetky a delili sa o svoje zdroje podľa potrieb bratov (porov. Sk 2, 44 – 45; 4, 32), aby sa nikto neocitol v núdzi (porov. Sk 4, 34 – 35). Ukončenie chudoby, ktoré Tóra predstavovala ako Božie požehnanie svojho ľudu (porov. Dt 15, 4 – 6), sa uskutočňuje

obdivuhodným spôsobom cez konanie ľudí, ktorých pohýna Duch láskavosti. Jeruzalem sa toho stáva znamením – ako mesto, ktoré dáva zrod všetkým ľuďom (porov. Ž 87, 4 – 6) a ako pól, ktorý priťahuje a je prameňom pokoja pre všetky národy (porov. Iz 2, 2 – 5; 56, 6 – 8; Zach 8, 20; 14, 16) – a nachádza svoje plné uskutočnenie v Kristovej Cirkvi. Tento dokonalý scenár nie je utópiou. Poukazuje na hlboké tajomstvo kresťanského spoločenstva, ktoré sa stáva viditeľným tam, kde dýcha duch evanjelia cez rôzne kreatívne podoby bratskej lásky.

262. *Svätý Pavol* nám vo svojich listoch sprostredkúva konkrétny prehľad svojich komunít, v ktorých sa prejavoval takýto mocný kvas dobra (porov. Rim 15, 14; 1 Kor 1, 4 – 7; 2 Kor 8, 7; Flp 1, 3 – 11), hoci boli aj napätia a rozpory, ktoré sa rodia v ľudskom srdci, nezriedka úzkoprsom a nespútanom. Apoštol neprestajne zdôrazňoval, že jednota kresťanov nestojí na dobrej vôli ľudí, ale je plodom konkrétnej Kristovej milosti, ktorý zboril múr rozdelenia medzi židmi a pohanmi, zrušil v sebe samom nepriateľstvo, a tak „z oboch urobil jedno“ (Ef 2, 14 – 18). Vieme, že pre sv. Pavla spoločenstvo synov Izraela s pohanmi pri vyznávaní jediného Spasiteľa je srdcom jeho evanjelia. Zjednotenie oboch v jednom tele vytvára „nového človeka“ (Ef 2, 15), to nové stvorenie, pri ktorom „už niet Gréka ani Žida, obriezky ani neobriezky, barbara, Skýta, otroka, slobodného, ale všetko a vo všetkom je Kristus“ (Kol 3, 11; porov. Gal 3, 28).

Výrečným znamením tejto hlbokej jednoty je spoločenstvo všetkých na jednom chlebe a jednom kalichu: „Nie je kalich dobrorečenia, ktorému dobrorečíme, účasťou na Kristovej krvi? A chlieb, ktorý lámeme, nie je účasťou na Kristovom tele? Keďže je jeden chlieb, my mnohí sme jedno telo, lebo všetci máme podiel na

jednom chlebe“ (1 Kor 10, 16 – 17). To, čo kresťania slávia, keď jedia Pánovo telo a pijú jeho krv (porov. 1 Kor 11, 26; Jn 6, 53 – 58), je sviatosť ich spoločenstva. Preto táto sviatosť nemôže tolerovať roztržky (porov. 1 Kor 11, 18).

Preto sv. Pavol ustavične a naliehavo vyzýva utužovať putá bratského spoločenstva a odstraňovať nezhody a rozkoly medzi kresťanmi. Je tu totiž riziko, že vzniknú strany a skupiny pod vplyvom rôznych lídrov týchto komunít. Nemá sa hovoriť: „Ja som Pavlov“, „Ja Apollov“, „Ja zasa Kéfasov“, pretože Kristus nie je rozdelený a iba on bol ukrižovaný za všetkých (porov. 1 Kor 1, 12 – 15). Preto je tu naliehavé napomenutie apoštola: „Prosím vás, bratia, pre meno nášho Pána Ježiša Krista, všetci hovorte to isté, aby neboli medzi vami roztržky, ale aby ste boli dokonalí v rovnakom zmýšľaní a v rovnakom úsudku“ (1 Kor 1, 10; porov. tiež Rim 15, 5 – 6). Spoločný „úsudok“ nie je iba akýmsi ideologickým zosúladením, ale vyjadruje sa predovšetkým v konkrétnom preukazovaní lásky, osvojením si postoja „služby“ podľa príkladu Pána Ježiša (porov. Gal 5, 13 – 15; Flp 2, 1 – 8), nesúc si vzájomne bremená (porov. Gal 6, 2) a odpúšťajúc, ako to robil Ježiš, a tak zasievať pokoj (porov. Ef 4, 1 – 3; Kol 3, 12 – 15).

263. Novým, obľúbeným obrazom sv. Pavla, ktorý výrečným spôsobom ilustruje, ako má byť chápané spoločenstvo bratov v Kristovi, je obraz „tela“. Pri tomto symbolizme sú najdôležitejšie dve skutočnosti. (i) Prvou je nevyhnutná *súdržnosť* medzi jednotlivými údmi pre účasť každého z nich na tom istom „božskom“ živote (1 Kor 6, 15; 12, 27): „Jedno je telo a jeden Duch, ako ste aj povolani v jednej nádeji svojho povolania. Jeden je Pán, jedna viera, jeden krst. Jeden je Boh a Otec všetkých, ktorý je nad všetkými, preniká všetkých a je vo všetkých“ (Ef 4, 4 – 6). Každý úd, hoci odlišný od ostatných, je súčasťou

toho istého tela a plní v ňom osobitnú úlohu s osobitným významom (porov. *1 Kor 12, 14 – 26*). Ak trpí jeden úd, trpí celé telo, a ak ho vychvaľujú, všetky údy sa radujú spolu s ním (porov. *1 Kor 12, 26*). Tu pramení dôležitosť poslania „získať“ každého človeka (porov. *1 Kor 9, 19 – 23*), a tak prispieť k plnosti organizmu Cirkvi (porov. *Ef 1, 23*). (ii) Druhou skutočnosťou, ktorú treba zdôrazniť pri obraze tela, je ešte dôležitejšia pre sv. Pavla a je ňou *rozdielnosť* údov, nevyhnutná pre životaschopnosť organizmu: „Lebo ako máme v jednom tele mnoho údov, ale všetky údy nekonajú tú istú činnosť, tak aj my mnohí sme jedno telo v Kristovi a jednotlivo sme si navzájom údmi“ (*Rim 12, 4 – 5*). To, čo sa z vonkajšieho pohľadu môže javiť ako dôvod nezhôd, osobitne nadradenosti niektorých nad ostatnými, je apoštolom interpretované ako dar, ako charizma, ktorú treba vložiť do služby celému telu (porov. *1 Kor 12, 4 – 11*).

„Máme rozličné dary (*charismata*) podľa milosti (*charis*), ktorú sme dostali: či už dar prorokovať (*prophēteia*) v súlade s vierou, alebo dar slúžiť v službe (*diakonia*), alebo učiť pri vyučovaní (*didaskalia*), alebo povzbudzovať pri povzbudzovaní (*paraklēsis*). Kto teda dáva, nech dáva nezištne, kto je predstavený, nech je starostlivý, kto preukazuje milosrdenstvo, nech to robí radostne“ (*Rim 12, 6 – 8*; porov. tiež *1 Kor 12, 27 – 30*; *Ef 4, 7. 12 – 16*).

264. Zákon o kráľovi v deuteronomickom kódexe požadoval od panovníka, aby sa nevynášal a pamätal, že je bratom svojich poddaných (porov. *Dt 17, 20*). No v spoločenstve novej zmluvy sa bratstvo prejavuje, keď sa stávame služobníkmi iných (porov. *1 Kor 12, 22 – 25*). A toto sa týka všetkých, pretože každý dostáva Boží dar pre budovanie celého tela. Každý podľa svojej úlohy prispieva k rastu organizmu, až kým nedosiahne dokonalý

vzrast, aký chce Boh (porov. *Ef* 4, 13. 15 – 16; *Kol* 2, 19; *1 Pt* 4, 10 – 11). Tým, čo oživuje a dáva súdržnosť telu Cirkvi, je *láska* (*agapē*), dokonalý dar, jediná trvalá cnosť (porov. *1 Kor* 13, 8), na ktorú sv. Pavol poukazuje ako na najvyššie dobro (porov. *1 Kor* 13, 13), po ktorom treba túžiť viac ako po akomkoľvek inom dare (porov. *1 Kor* 12, 31; 14, 1; *Kol* 3, 14 – 15) a ktorého vlastnosti a prejavu opisuje obdivuhodným spôsobom:

„Láska je trpezlivá, láska je dobrotivá; nezávidí, nevypína sa, nevystatuje sa, nie je nehanebná, nie je sebecká, nerozčuľuje sa, nemyslí na zlé, neteší sa z neprávosti, ale raduje sa z pravdy. Všetko znáša, všetko verí, všetko dúfa, všetko vydrží“ (*1 Kor* 13, 4 – 7).

V inom liste sv. Pavla čítame:

„Láska nech je bez pretvácky. Nenávidte zlo, lipnite k dobru. Milujte sa navzájom bratskou láskou, predbiehajte sa vzájomne v úctivosti, v horlivosti neochabujte, budte vrúcneho ducha, slúžte Pánovi. V nádeji sa radujte, v súžení budte trpezliví, v modlitbe vytrvalí. Majte účasť na potrebách svätých, budte pohostinní. Žehnajte tých, čo vás prenasledujú – žehnajte a nepreklínajte! Radujte sa s radujúcimi, plačte s plačúcimi! Navzájom rovnako zmýšľajte; a nezmýšľajte vysoko, ale prikláňajte sa k nízkym. Nebudte múdri sami pre seba. Nikomu sa neodplácajte zlým za zlé; usilujte sa robiť dobre pred všetkými ľuďmi. Ak je to možné a závisí to od vás, žite v pokoji so všetkými ľuďmi. [...] Nedaj sa premôcť zlu, ale dobrom premáhaj zlo“ (*Rim* 12, 9 – 21).

Podobne aj v listoch ostatných apoštolov nachádzame prostredníctvom odlišných metafor a akcentov jednomyselné zdôraznenie solidarity a bratskej lásky. Svätý Peter vo svojom prvom liste odráža Ježišovo a Pavlovo kázanie: „Budte všetci jednomyselní (*homophrones*), súcitní (*sympatheis*), bratsky sa milujte (*philadelphoi*)! Budte milosrdní

a pokorní! Neodplácajte sa zlým za zlé alebo zlorečením za zlorečenie, ale naopak, žehnajte, lebo ste povolani, aby ste dostali dedičstvo požehnania“ (1 Pt 3, 8 – 9). A sv. Ján v súlade s Ježišovým učením trval na skutočnosti, že láska k Bohu (prvé prikázanie) vyžaduje lásku k bratovi: „Ak niekto povie: ‚Milujem Boha, a nenávidí svojho brata, je luhár. Veď kto nemiluje brata, ktorého vidí, nemôže milovať Boha, ktorého nevidí. A toto prikázanie máme od neho: aby ten, kto miluje Boha, miloval aj svojho brata“ (1 Jn 4, 20 – 21; porov. tiež 1 Jn 2, 3 – 11; 3, 10 – 11. 16 – 18. 23 – 24; 4, 11 – 12; 5, 1 – 2).

Záver

265. Celý priebeh tejto kapitoly má pri svojom komplexnom členení ako vodiacu niť *lásku*, ktorá sa obdivuhodným spôsobom prejavuje jednak v manželskom spojení a jednak v spôsobe oddanosti otca a matky voči svojmu potomstvu alebo v poslušnej úcte detí voči rodičom, ale tiež v solidarite, službe a odpustení, ktoré ozvlášťujú bratské vzťahy. Dá sa povedať, že Sväté písmo učí, že láska je duchovný rozmer, ktorý z človeka robí človeka, pretože ho robí podobným Bohu. Aj tam, kde sa konštatuje istá rovnocennosť (alebo „rovnosť“) medzi subjektami – napríklad vo vzťahu medzi manželom a manželkou, ako aj vo vzťahu medzi členmi civilného alebo náboženského spoločenstva – Biblia poznamenáva, že vždy je tu prvok odlišnosti (alebo „nerovnosti“), ktorý môže byť dôvodom závidi, súperenia, zneužívania moci. Láska sa prejavuje nielen nesúhlasom pri pokušení súperiť a ovládať, ale ešte viac pri premene vlastnej osobitosti a eventuálnej nadradenosti na prvok súdržnosti, aby sa tak prejavilo, že osobný dar je neustále na službu blížnemu. Veriaci majú v dôvere nádej, že láska preniká svedomie, vďaka čomu

sa ľudské dejiny stávajú obdivuhodnými pri poslušnosti Božiemu prikázaniu.

Láska je totiž *prikázaná* v Tóre i v evanjeliu. Hoci sú chvíle, kedy vychádza spontánne zo srdca, zostáva povinnosťou, ktorá si vyžaduje slobodné rozhodnutie a tiež úsilie, trpezlivosť a odvahu, spojené s dôverou Bohu a jeho príslubu. Láska je čnosť, ktorú človek zušľachtuje v každodennom životnom úsilí. No láska nie je iba prikázaná. Je tiež *darovaná* tomu, kto po nej túži. Nie je iba aspiráciou a snom. Je tiež tým, čo sa v dejinách skutočne realizuje. Duch lásky je odovzdávaný spoločenstvu v modlitbe, vďaka čomu je ono schopné obdivuhodnej, dynamickej a príťažlivej lásky.

Štvrtá kapitola

ĽUDSKÁ BYTOŠŤ V DEJINÁCH

266. Človek je bytosť dejinná. Ako všetky ostatné stvorenia má svoj počiatok. A toto je prvý znak jeho „dejinnosti“, chápanej ako ohraničenosť, čo je rozmer, ktorý ho odlišuje od Bytia, ktoré nemá počiatok ani koniec (porov. Iz 41, 4; 44, 6; Ž 90, 2; 93, 2; Sir 42, 21 – 22; Zjv 1, 8; 21, 6; 22, 13). Podľa textu Gn 1 *’ādām* začal svoju existenciu vo svete stvorenom ešte pred ním, ktorý ho prijal ako užitočného, a tak mu bolo umožnené žiť. Človek nie je prvým zo stvorení, ale bolo mu zjavené, že má v dejinách prvoradú úlohu. Časový rámec, ktorý poznačuje prvé rozprávanie o stvorení (sedem dní s večerom a ránom, ktoré nasledujú po sebe), čiže postupné odvíjanie skutočnosti v podobe „predtým“ a „potom“, jednotliviec vníma v rytme svojho dýchania a v tlkote svojho srdca a všetkým ho určujú cykly slnka a mesiaca (porov. Gn 1, 17 – 18). Plynutie dní a rokov, ktorého si je človek ako jediný na zemi vedomý, tvorí súčasť jeho prirodzenosti a jeho zodpovednosti v priebehu dejín.

Človek je bytosť dejinná, pretože každá osoba sa konkrétne rodí z jednej matky a jedného otca, ktorí ho predchádzajú v čase a sú pre neho znamením Pôvodcu, ktorého nikto nemôže poznať: „Ako nevieš – píše Kazaťel – ktorou cestou (potiahne) vietor, (ako nevieš), ako sa tvoria kosti v živote ženy ťarchavej, celkom tak nevieš, čo urobí Boh, ktorý všetko pôsobí“ (Kaz 11, 5). Niečo o našom počiatku môže rozpovedať svedok, ktorý sa zúčastnil alebo pomáhal pri našom narodení (osobitne rodič). Zmysel pôvodu sveta môže zjaviť iba Boh a tí, ktorých poverí. Práve preto sa v týchto posvätných textoch odovzdáva každému tajomná pravda o človekovi.

267. Hoci syna Adama charakterizuje pominuteľnosť, je protagonistom dejín. Dokáže totiž vplývať na udalosti, má schopnosť nasmerovať budúcnosť smerom k životu, ak počúva Božích svedkov, ale môže tiež všetko uvrhnúť k smrti, ak odmieta poslúchať. Na rozdiel od všetkých ostatných stvorení *ľadám* môže rozhodovať o svojom vlastnom osude a čiastočne aj o osude druhých. Keďže je stvorený na Boží obraz, nesie v sebe prirodzenú schopnosť, ktorá sa označuje ako *sloboda*, čo je podstatná vlastnosť duchovného bytia. Táto schopnosť, hoci nie vždy plným spôsobom, predstavuje podstatnú zložku človeka, tak ako to Boh chcel a ako Boh neustále pôsobí, aby sa prejavovala na ceste životom.

V biblickej hebrejčine nemáme abstraktný termín, ktorý by vyjadroval pojem slobody. Táto skutočnosť je však jasne naznačená inými jazykovými prostriedkami, ako hneď uvidíme, takže čitateľovi poskytujú jasné označenie zodpovednosti, ktorá prislúcha ľudskej bytosti. V Septuaginte sa nachádzajú občasné výskyty podstatného mena *eleutheria* (vo vzťahu k vyslobodeniu z otroctva, porov. *Lv* 19, 20; *Sir* 7, 23), avšak aj pre vplyv súdobej gréckej literatúry je terminológia slobody – definujúca samostatnosť rozhodovania bez vonkajších vplyvov – veľmi častá v Novom zákone (porov. *Jn* 8, 32; *1 Kor* 10, 19; *2 Kor* 3, 17; *Gal* 2, 4; 5, 1. 13).

V biblickom rozprávaní sa už na jeho prvých stránkach objavuje aspekt slobody, keď sa opisuje, ako sa Stvoriteľ prihovára človekovi a dáva mu *prikaz*. Boží hlas v *Gn* 1 vyznieva ako imperatív adresovaný aj ďalším stvoreniam, pretože „rozkazuje“ a všetko je stvorené (porov. *Ž* 33, 9; 148, 5). Predsa však vonkajší prejav a počínanie jednotlivých bytí, hoci niekedy bývajú predstavované v úkone poslušnosti Božiemu nariadeniu (porov. *1 Kr* 17, 4; *Jób* 28, 26; 38, 10 – 11; *Bar* 3, 35), nebývajú ovocím slobodného

súhlasu, ale skôr dôsledkom Božej vôle, ktorá sa presadzuje svojou autoritou (porov. Ž 115, 3; 135, 6 – 7). Iba človek môže vypočuť príkaz a vďaka autonómii, ktorá mu prislúcha, môže poslúchnuť alebo nie.

Zdá sa, že domáce zvieratá majú v istých prípadoch podobnú schopnosť a prisudzujú sa im „ľudské“ schopnosti a city. Táto podobnosť s bytím človeka však nesmie zatieňovať rozdiely. Biblia v každom prípade hovorí, že Boh oslovuje človeka, dáva mu spoznať svoju vôľu a žiada ho, aby ju uskutočňoval. Teda dáva sa nám poznať, že práve človek, a nie iné bytia, je adresátom Božieho príkazu.

Rozhodnutie súhlasiť alebo neposlúchnuť predstavuje základný spôsob, ktorým človek vyjadruje svoju slobodu. Dôležitosť témy príkazu, ktorým sa stáva reálnym úkon slobody, je potvrdená významom, aký sa prisudzuje príkazu v celom Svätom písme. Toto bude predmetom prvej časti tejto kapitoly, ktorej názov je „Človek pod zákonom“.

268. Sloboda rozhodovania sa konkrétne prejavuje v rozhodnutí, ku ktorému dochádza v konkrétnom momente dejín a z neho potom vyplývajú dôsledky pre budúcnosť. Ľudia robia počas svojho života mnohé a rôznorodé rozhodnutia, no najdôležitejšie sú tie, ktorými sa odpovedá alebo neodpovedá na Boží príkaz. Biblia totiž ukazuje, že hoci má život človeka aj tajomné aspekty – tiež aj z dôvodu prekvapivého Božieho konania (porov. Iz 45, 15; Ez 18, 25; Oz 14, 10; Ž 92, 6 – 7; Jób 28, 12 – 13; Kaz 3, 11; Sir 11, 4; Múd 17, 1) – môže byť vnímaný ako ten, ktorého interpretačným kľúčom je poslušnosť alebo neposlušnosť tomu, čo Boh nariadil. Tento hermeneutický princíp podstatným spôsobom určuje celú biblickú historiografiu. Vyjadrené konkrétnejšie, Sväté písmo dosvedčuje, že človek iba zriedka poslúcha a takmer vždy sa búri, čiže

využíva svoju slobodu ako nesúhlas a odpor voči Bohu. Biblia dokonca hovorí o „prvotnej“ neposlušnosti, o previnení, ktoré sa nachádza na počiatku ako východiskový bod ľudských dejín. Ako treba chápať túto perspektívu s jej dramatickými dôsledkami, bude predmetom druhej časti tejto kapitoly „Poslušnosť a previnenie“.

Stvorenie dosahuje v ľudskom bytí svoj vrchol, pretože synovi Adama je zverená zem. Avšak pre nevhodné použitie ľudskej slobody, čiže z dôvodu svojej neposlušnosti Božej vôli, svet čelil riziku záhuby (porov. Gn 6, 5 – 7). To by sa stalo, ak by nedošlo k prozreteľnostnému zásahu Otca života, hlavného protagonistu dejín. Stvoriteľ totiž nestvoril svoje stvorenia, aby ich ponechal sebe samým. Naopak. Ako opakovane uvádza Sväté písmo, on drží svet vo svojich rukách (porov. Ž 95, 4) a osobitne osud ľudí. A preto pôsobí tajomným, ale účinným spôsobom, aby sa ukázalo, že dejiny sa stávajú dejinami milosti, dejinami spásy. Ako sa to uskutoční, ako je to posolstvom nádeje pre veriacich, ukazuje posledná časť tejto kapitoly „Boží vstup do života hriešnikov“.

Aby sa uľahčila tematická prezentácia, zakotvená v biblickom rozprávaní o počiatkoch, v tejto kapitole priblížime verše z Gn 2 – 3 v úvode každej z týchto častí spolu s exegetickým komentárom, poskytujúcim základ pre ďalšie rozvinutie, ktoré ponúkajú jednotlivé literárne celky Starého a Nového zákona.

1. ČLOVEK POD ZÁKONOM

269. V rozprávaniach Gn 1 – 2 sú popri opise Božích úkonov uvedené aj Božie slová, ktoré pomáhajú pochopiť zmysel stvorenia. V Gn 1 si exegeti všimli, že Boh vyslovuje desať slov (ide o istý druh prvotného Dekalógu) a takmer všetky (okrem monológu v Gn 1, 26 a pri ponúknutí

jedla v *Gn* 1, 29) používajú želací slovesný spôsob. Sú to povely adresované svetlu (porov. *Gn* 1, 3), oblohe (porov. *Gn* 1, 6), vodám (porov. *Gn* 1, 9), zemi (porov. *Gn* 1, 11, 24), hviezdám (porov. *Gn* 1, 14), zvieratám (porov. *Gn* 1, 22) a napokon človekovi (porov. *Gn* 1, 28). Môžeme teda povedať, že v tomto počiatocnom rozprávaní Boží príkaz pomáha spoznať vôľu Stvoriteľa pri samotnom úkone jeho konania (explicitne sa to deje pri stvorení človeka v *Gn* 1, 26). Podobný štylistický mechanizmus využíva stručný a výstižný verš Ž 33, 9:

„Lebo on riekol a stalo sa,
on rozkázal a všetko bolo stvorené“
(porov. tiež *Iz* 48, 13; Ž 148, 5).

Nedá sa teda povedať, že „imperatívnymi“ formuláciami *Gn* 1 sú v skutočnosti predkladané „príkazy“, a to ani čo sa týka slov adresovaných ľudskému pokoleniu (porov. *Gn* 1, 28: „plodte a množte sa“), pretože tieto formulácie sú označené ako „požehnanie“ a nie ako príkaz. Toto koniec koncov potvrdzuje aj paralelný verš *Gn* 1, 22, kde sa rovnaká terminológia používa vo vzťahu k rybám a vtáctvu. Vyjadrené inými slovami, ľudskú plodnosť a „vládnutie“ nad zemou a nad zvieratami treba považovať skôr za počiatocný Boží dar, nie za prvý príkaz, ktorý treba naplniť, ako to, naopak, niektorí interpretujú. Môžeme však dodať, že do každého Pánovho daru je vnútorne vpísaná výzva prijať ho podľa jeho zmyslu. A iba človek je schopný zachytiť túto Božiu výzvu vedomým, rozumným a slobodným spôsobom.

270. Dosť odlišná je perspektíva *Gn* 2, pretože v druhom rozprávaní sa tento imperatívny rozmer Pánovho konania a slov, adresovaných človeku, javí zreteľnejšie. Je tu

predovšetkým nepriamy spôsob uloženia príkazu (čiže analogický formulácii Gn 1), ktorým sa k Božiemu príkazu pripája Stvoriteľom stanovený cieľ, ktorý je človek povolaný splniť. Je to vyjadrené v Gn 2, 15, kde čítame, že Boh umiestnil človeka do záhrady a zveril mu úlohu obrábať zem a strážiť ju.

Tento spôsob predstavenia povinnosti, ktorý vychádza z Božej iniciatívy, sa nachádza aj na ďalších miestach Svätého písma. Rozprávania o počiatkoch sú totiž ako by východiskom pre prikázanie. Takto sa v Gn 1 opíše stvorenie sveta počas šiestich dní a odpočinok Stvoriteľa na siedmy deň, čo je potom základom ustanovení Ex 20, 8 – 11, týkajúcich sa práce počas pracovných dní a oddychu od práce počas sobotného dňa, počas ktorého človek oslavuje Božie dielo. Alebo rozprávania o vyslobodení z Egypta (porov. Ex 1 – 15) predstavuje teologické východisko Dekalógu v Dt 5, 6 – 21: nielenže pomáha chápať, že modloslužba zodpovedá znovuupadnutiu do otroctva (porov. Dt 5, 9), ale príkazu o sobote prisudzuje význam oslavy slobody popri oslobodení členov rodiny od služobných povinností (porov. Dt 5, 12 – 15). Ďalším charakteristickým príkladom je text Iz 5, 1 – 4: tu prorok za pomoci podobenstva z roľníckeho prostredia ukazuje, že Božie konanie očakáva plody, ktoré prináša práve ľudská aktivita (to isté sa preberá v Mt 21, 33 – 41).

V Gn 2 sa potom nachádza forma príkazu adresovaného človekovi otvoreným spôsobom, čo si zasluhuje rozvinitejší komentár.

Gn 2, 16 – 17

¹⁶ A Pán, Boh, prikázal človekovi (*ʾādām*): „Zo všetkých stromov raja môžeš jesť. ¹⁷ Zo stromu poznania dobra a zla však nejedz! Lebo v deň, keď by si z neho jedol, istotne zomrieš.“

271. Príkaz. Prvýkrát sa v biblickom texte objavuje terminológia prikázania prostredníctvom slovesa šāwāh (použité je vždy v intenzívnom časovaní) a opäť sa objavuje v Gn 3, 11. 17 v kontexte Božieho „súdu“. Toto sloveso sa používa v Dekalógu (porov. Dt 5, 12. 15 – 16) a často v legislatívnych kódexoch (porov. Ex 23, 15; Lv 24, 23; Dt 19, 11). Podstatné meno mišwāh je jedným z odborných termínov pre (Boží) príkaz (porov. Ex 15, 26; 16, 28; 20, 6; Lv 4, 2. 13. 22. 27; Dt 6, 1; 7, 9).

Hebrejská terminológia pre „prikázanie“ je dosť bohatá: v podstate sa využíva na spôsob synonym, hoci niektorí exegeti sa usilujú upresniť významové odtiene pri jednotlivých slovesách a podstatných menách. Uvedieme najčastejšie termíny: *tôrāh* (poučenie, zákon), *hōq* (nariadenie), *mišpāt* (rozhodnutie, rozsudok), *‘ēdāh* alebo *‘ēdūt* (svedectvo), taktiež *dābār* (slovo), čo je síce všeobecný termín, ale dôležitý, okrem iného použitý na označenie „desiatich slov“ *Dekalógu* (porov. Ex 34, 28; Dt 4, 13; 10, 4).

Príkaz sa potom vyjadruje slovesnými tvarmi imperatívu, buď pozitívnym spôsobom ako nariadenie („pamätaj, že“, „zachovávaj“, „urob“, „cti“), alebo ešte častejšie negatívnym spôsobom ako zákaz („nezabiješ“, „nepokradneš“, „neurobíš si modlu“). V niektorých prípadoch sú tieto dva spôsoby spojené do jedného príkazu, napríklad pri prikázaní o sobote: „Šesť dní budeš pracovať a tvoriť všetky svoje diela, siedmy deň však [...] nebudeš konať nijakú prácu“ (Ex 20, 9 – 10).

272. Príkaz, ktorý Pán vyslovil v Gn 2, 16 – 17, má z formálneho hľadiska dvojčlennú štruktúru. Po normatívnom nariadení, vyjadrujúcom Božiu vôľu (porov. Gn 2, 16 – 17a), sa pridáva zdôvodnenie („lebo...“, Gn 2, 17b). Prikázanie ako také je dvojité, keďže zákazu („nejedz“) predchádza slávnostné pozitívne pozvanie (*‘ākōl tō’kēl*: „môžeš jesť“), vyjadrené

jazykovým prostriedkom, ktorý sa aj inde používa pri tvrdeniach normatívneho charakteru (porov. Ex 21, 28; Dt 6, 17; 7, 18; 1 Kr 3, 26; Prís 27, 23). Z toho plynie, že čo sa týka obživy, človek je vo všeobecnosti podriadený poslušnosti, či už vyhýbaním sa tomu, čo je zakázané, alebo jedením toho, čo Boh ponúka. Zdôvodnenie prikázania v Gn 2, 17b, keď sa vyjadruje verdikt, ktorý nesie so sebou trest smrti (môt tāmût: „istotne zomrieš“), poukazuje na tragické dôsledky previnenia. Hrozba smrti pôsobí ako čosi odstrašujúce a je teda pomocou, aby človek poslúchol. Na druhej strane tento dôsledok „smrti“ pomáha chápať, ako je previnenie v priamom protiklade k Božiemu konaniu, ktoré svojím dychom dáva človeku život (porov. Gn 2, 7).

V legislatívnych formuláciách právnych kódexov sa objavujú rôzne formy „zdôvodnenia“. Niektoré poukazujú na opodstatnenosť príkazu, keď objasňujú jeho zmysel vo vzťahu k nejakej dôležitej udalosti dejín spásy, napríklad keď sa nariaďuje milovať cudzinca, pretože Pán miloval Izrael, keď sa prisťahoval do Egypta (porov. Dt 10, 19). Častejšie uvádzané „lebo“ poukazuje zase na negatívne dôsledky neposlušnosti (napríklad v Gn 2, 17b). Typickým príkladom je zákaz vziať nadarmo Pánovo meno, „lebo Pán nenechá bez trestu toho, kto bude brať jeho meno nadarmo“ (Ex 20, 7; Dt 5, 11). Pri pozitívnych prikázaniach zákonodarca prevažne poukazuje na perspektívu života a radosti, ktoré sú dôsledkom poslušnosti (porov. Ex 20, 12; Dt 5, 16; 30, 19 – 20). Vo väčšine prípadov však príkaz nemá žiadne zdôvodnenie. A keď je vyjadrené, nerozvíja argumentáciu, ktorej cieľom by bolo ukázať zmysluplnosť predpisu. Tento spôsob „prikazovania“ teda, zdá sa, požaduje veľkú dôveru v toho, kto dáva príkazy.

273. *Príkaz sa predovšetkým predstavuje ako výraz vôle „druhého“, ako zvonku uložené nariadenie. Je to hlas druhého,*

ktorý vyžaduje určité počínanie alebo ukladá nejaké obmedzenie. Aj keď má táto požiadavka bezprostredne pozitívne kontúry, keď je vyjadrená ako povolanie žiť (porov. Ez 16, 6), prijať do vlastníctva nejaké dobro (porov. Gn 12, 1; Dt 1, 21), živiť sa znamenitým jedlom (porov. Iz 55, 1 – 2), samotná skutočnosť, že tento imperatív prichádza zvonka, je človekom vnímaná ako problematická: ak je na jednej strane príkaz chápaný ako nepríjemné zasahovanie, predsa na druhej strane predstavuje príležitosť pre osobu, ktorá sa môže preukázať ako schopná jednak prejaviť rozumnosť posúdením hodnoty príkazu, jednak preukázať predovšetkým svoju dôveru v zákonodarcu. Pre Boha je príkaz „darom“ (Dt 5, 22; 9, 20; 10, 4; Neh 9, 14), pre človeka nadobúda poväčšine aspekt „skúšky“ (Gn 22, 1; Ex 15, 25; 16, 4). V konkrétnych podmienkach jednotliviec zriedka vníma bezprostredne „dobro“ toho, čo mu je uložené. Prejavuje však svoju vieru, ak poslúchne, hoci nechápe (naplno) dobro toho, čo sa mu ukladá (porov. Hebr 11, 17 – 19).

274. Zákaz. Prikázanie Gn 2, 16 – 17 sa týka jedla, ktorého dôležitosť pre žijúcich bola už rozvinutá v druhej kapitole tohto dokumentu. Dobro obživy je tu osobitne zvýraznené Božím príkazom jesť zo „všetkých“ stromov záhrady: to, čo Stvoriteľ spravil, keď vysadil všetky druhy ovocných stromov (porov. Gn 1, 11 – 12; 2, 8 – 9), nachádza teraz svoju explicitnú hodnotu veľkorysého a štedrého daru. Predsa sa však tejto celkovej ponuke kladie limit. Boh žiada od človeka, aby nejedol ovocie jediného stromu, umiestneného vedľa stromu života (porov. Gn 2, 9), no jasne od neho odlišeného. Zákaz je vždy obmedzením, uloženým vôli mať všetko, tej túžbe (kedysi nazývanej žiadostivosť), ktorú človek pociťuje ako vrozenú snahu o plnosť. Súhlas s touto túžbou sa rovná nechať v ideálnom prípade úplne zatieniť skutočnosť darcu; teda odsúva Boha, no zároveň určuje koniec človeka, ktorý žije, pretože je darom Boha. Iba rešpektovaním príkazu, ktorý predstavuje

istý druh zábrany jednostrannému prejavu vlastnej vôle, človek uznáva Stvoriteľa, ktorého skutočnosť je neviditeľná, ale ktorého prítomnosť osobitne naznačuje zakázaný strom. Zakázaný nie zo žiarlivosti, ale z lásky, aby bol človek zachránený od šialenstva všemohúcnosti.

275. Poznanie dobra a zla. Príkaz daný človekovi sa javí sám o sebe ako svojvoľný. Ludový spôsob výkladu, ktorý hovorí o jablku ako o zakázanom ovocí, prezentuje toto nariadenie dokonca ako smiešne. Posvätný autor však svojím symbolickým jazykom (strom, ovocie, jesť) a pôsobivým vyjadrením (poznanie dobra a zla) uvádza dôležitý koncept, týkajúci sa prirodzenosti človeka a jeho úlohy v dejinách. Čo bolo človeku zakázané? A prečo je tento konkrétny strom pre neho tabu? Strom poznania dobra a zla je totiž symbolom pôvodu etických a náboženských hodnôt, je teda znamením skutočnosti Boha, ktorý je pôvodcom zákona a tým, kto určuje dobro. Nezávisle si vziať z tohto stromu jeho ovocie, čo je lúpežné počinanie, sa rovná túžbe byť ako Boh (porov. Gn 3, 22). Znamená to, že je tu zámer sám si určovať život. Poznaním dobra a zla môže obdarovať iba ten, ktorý je jeho prameňom, Boh, ktorý ho vlastní a odovzdáva ho svojim deťom. Človek ako stvorenie prijíma poznanie skrze poslušnosť, ktorou vyjadruje, že obdarováva Boh a že jeho dar prináša život.

Dejiny. Ako uvidíme, poslušnosť a neposlušnosť voči Božiemu prikázaniu sú faktory, ktoré určujú profil dejín. Izrael to bude dosvedčovať, keď osobitne vyrozpráva svoj príbeh Pánovho ľudu.

Boží príkaz na počiatku dejín izraelského ľudu

276. *Pentateuch* predstavuje tú časť Biblie, v ktorej sa štruktúrovaným spôsobom rozvíja vzťah človeka k Božiemu zákonu. Iné časti Starého zákona, podobne

ako aj novozákonná literatúra sa neustále odvolávajú na Tóru ako na základný a normatívny text (porov. *Mal* 3, 22; *Ž* 1, 2; *Sir* 2, 19; *Mt* 5, 17 – 19).

Zmluva a zákon

Podobne ako v *Gn* 2, aj v nasledujúcom obšírnom rozprávaní prikázanie nasleduje po dare a je s ním spojené: totiž samotné Božie pôvodné konanie utvára vzťah s človekom, z ktorého potom nutne vychádzajú práva a povinnosti. V biblickej literatúre tento vzťah získava označenie „zmluva“ (*berît*), čo je právny inštitút, ktorý na celom starobyľom Blízkom východe slúžil na reguláciu medziludských vzťahov, ale aj vzťahov medzi rôznymi skupinami a národmi. Tento inštitút zahŕňa v sebe zásadne tri konštitutívne prvky: (1) ústretovú iniciatívu jedného z dvoch zmluvných partnerov, ktorý disponuje vyššou autoritou a preukazuje prejavy priazne voči podriadenému; (2) usporiadanie korektných vzťahov cez zákonné ustanovenia; (3) pozitívne (požehnania) alebo negatívne (kliatby) následky, ktoré sú dôsledkom vernosti alebo zrady. Môžeme povedať, že koncept „zmluvy“ je základom naratívnej a legislatívnej zostavy Biblie. Aj keď sa pri predstavovaní jednotlivých zmlúv vyskytujú určité odlišnosti, napríklad pri zmluve s Noemom v *Gn* 9, 8 – 17, s Abrahámom v *Gn* 15 a 17, s ľudom Izraela v *Ex* 19 – 20 a 24 alebo s Dávidom v *1 Sam* 7 (porov. *Ž* 89, 4), všetky charakterizuje na prvom mieste nezaslúžený Boží dar, poskytnutý bez iného dôvodu, ktorým je iba Pánovo slobodné rozhodnutie lásky (porov. *Dt* 4, 37; 7, 7 – 10; *Ž* 89, 2 – 5), a na druhom mieste zaväzujúca povinnosť oboch partnerov, ktorí sú obaja povolani „zachovať“ puto zmluvy cez počínanie, poznačené vernosťou v láske (porov. *Dt* 7, 9. 12 – 13; *Ž* 89, 29; *Neh* 9, 32 a tiež *Gn* 17, 9 – 10; *Ex* 19, 5). Nevernosť však prináša so

sebou tragické dôsledky (porov. *Lv* 26, 4 – 33; *Dt* 8, 19 – 20; 11, 16 – 17; 28, 15 – 68; 29, 18 – 27).

Zmluva býva uzavretá za konkrétnych časových okolností, ale jej úprimnosť sa prejavuje v priebehu času. Biblické rozprávania ponúka dejiny zmluvy medzi Bohom a ľudstvom, medzi Pánom a jeho ľudom Izraelom, dejiny poznamenané vernosťou i nevernosťou povinnostiam, ktoré určujú tento vzťah. Opakovane sa uvádzajú Božie požehnania i kľatby, čím sa dosvedčuje trvalá platnosť tejto dojednanej dohody.

Posvätné rozprávanie a zákon

277. Rozprávania *Tóry* (od stvorenia sveta po smrť Mojžiša) zaznamenáva predovšetkým prvotné konanie Boha a v tomto zmysle poskytuje samotný základ pre zákon predložený človekovi, čím sa naznačuje jeho nutnosť a zmysel. Z daru pochádza zodpovednosť. Prikázanie neukladá človekovi povinnosť nejakého výkonu, ktorý treba poskytnúť Bohu v duchu princípu reciprocity (*do ut des*). Toto by bolo nezlučiteľné s čistotou Otcom preukázanej lásky (*Dt* 32, 6). Od syna sa však požaduje vernosť daru, ktorá spočíva v jeho zachovaní. Dar treba teda spoznať, prijať a žiť a práve v tomto spočíva zachovávanie prikázania.

Dar zákona

Zákon nie je v Izraeli vnímaný ako nejaká nepríjemná povinnosť, ktorú uložil vládca svojim poddaným, aby chránil svoje vlastné práva (porov. *1 Sam* 8, 11 – 17). Boh zjavuje svoju vôľu a predstavuje ju ako cestu života a šťastia, dostupnú pre kohokoľvek, kto chce ňou kráčať (porov. *Dt* 5, 32 – 33; 6, 1 – 3. 17 – 19; 11, 8 – 9).

Hoci zákonodarca otvorene hovorí, že tieto normy sú uskutočniteľné, ba dokonca jednoduché (porov. *Dt* 30, 11 – 14), predsa si je vedomý ich nárokov; aby napomohol poslušnosť voči nim, pripája k prikázaniu prísľub života a blaženosti (porov. *Lv* 26, 3 – 13; *Dt* 4, 1. 40; 28, 1 – 14; 32, 47) a okrem toho pridáva aj desivé hrozby kliatby, aby odľahčil pokušenie k ich porušovaniu (porov. *Lv* 26, 14 – 38; *Dt* 28, 15 – 68). Boží úkon odovzdania zákona sa teda vníma ako výchova ľudstva (porov. *Gal* 3, 24), ako istý proces vyučovania, ktorý utvára spravodlivú civilizáciu, pôvod univerzálneho šťastia.

Podoby zákona

278. Každé prikázanie, ktoré dal Pán Izraelu, vyjadruje konkrétny spôsob uskutočnenia dobra. Sú však príkazy väčšej dôležitosti, pretože sa týkajú základných aspektov vzťahu k Bohu a k blížnemu. Iné ustanovenia sa javia ako druhoradejšie, keďže sa týkajú sekundárnych oblastí alebo sú adresované iba niektorým kategóriám osôb (napríklad liturgické usmernenia). Exegéti prisúdili vyššiu hodnotu takzvaným „apodiktickým zákonom“, vyjadreným ako absolútny zákaz bez uvedenia dôvodov (pre ich vnútornú samozrejmosť) a výnimiek, ako je to pri *Dekalógu*: „nebudeš mať iných bohov“, „nezabiješ“, „nepokradneš“... Iné normy majú „kazuistickú“ formu, a teda sa predstavujú s odlišenými direktívami v závislosti od okolností a subjektov, ktorých sa to týka, napríklad prípad býka, ktorý zraní človeka (porov. *Ex* 21, 28 – 32). Aby sa to chápalo správne, nejde o nedodržanie ustanovenia, ale o usmernenia pre správny výklad príkazu (v tomto konkrétnom prípade príkazu nezabiť).

Dôležitejší sa javí byť rozdiel medzi zákonmi náboženskej a etickej povahy a predpismi symbolického rázu.

Prvé majú trvalú a univerzálnu platnosť, nepodliehajú obmenám v priebehu času a sú uskutočniteľné každým človekom na zemi – klaňanie sa Bohu, úcta k životu, k majetku druhého, k pravde – nepodliehajúce zmene. Iné normy, tiež veľmi užitočné pre budovanie identity národa, sú iba možným spôsobom vyjadrenia určitej hodnoty. Preto sa môžu meniť v závislosti od ich vhodnosti a spoločenskej účinnosti. Príkazy ako obriezka, zachovávanie soboty, očistných zákonov, ustanovení ohľadom čistých a nečistých jedál a tak ďalej obsahujú zaiste chvályhodné aspekty, ale môžu byť obmieňané pri ich aplikovaní alebo dokonca môžu byť aj zrušené, ak sa nové rozmery symbolického poriadku stanú vhodnejšími na vyjadrenie príklonu k Pánovi a k láske voči bratovi.

Vo Svätom písme vidíme, že Boh niekedy žiada poslušnosť jedinému prikázaniu, napríklad keď žiadal od Abraháma, aby uskutočnil obriezku (porov. Gn 17, 9 – 14) alebo keď požadoval obetovanie Izáka (porov. Gn 22, 1 – 2). Biblická tradícia však odovzdáva veriacemu Pánove príkazy organickým spôsobom, prostredníctvom zbierok, ktoré zahŕňajú celok nárokov zmluvy. Zdá sa, že je za tým inšpirácia štruktúrou zákonníkov, ktoré kolovali medzi panovníkmi starobylého Blízkeho východu. Máme napríklad formu *Dekalógu*. Najznámejší (porov. Ex 20, 1 – 17; Dt 5, 6 – 22) je ten, ktorý vyhlásil a zapísal Pán na Sinaji (porov. Dt 4, 13; 5, 22), všeobecne považovaný za syntézu Božej vôle vo vzťahu k Izraelu, pretože zakazuje nielen zlé skutky, ale aj slová a túžby protirečiace dobru. Iné dekalogické alebo dodekalogické (porov. Ex 34, 12 – 26; Lv 20, 9 – 21) zbierky sústreďujú nariadenia, ktoré sa týkajú konkrétnej oblasti náboženského alebo morálneho života.

Určitá štruktúra, v istom zmysle systematická, charakterizuje legislatívne zbierky, ktoré sa nachádzajú v troch

hlavných kódexoch Tóry. Takzvaný kódex zmluvy (porov. Ex 20, 22 – 23, 33) je, zdá sa, najstaršou legislatívnou zbierkou, týkajúcou sa rôznych oblastí kultovej, morálnej a civilnej povahy. Oveľa obsiahlejší a vypracovanejší je *deuteronomický kódex* (porov. Dt 12 – 26), ktorý okrem poskytnutia širokého legislatívneho materiálu vkladá – v súlade s pedagogickým prístupom knihy – prvky povzbudenia, aby sa napomohla uvedomelejšia poslušnosť. Najoriginálnejšími prvkami sú na jednej strane nariadenie jediného miesta kultu ako znamenia príslušnosti k jedinému Pánovi (porov. Dt 12, 2 – 28), na druhej strane súbor ustanovení v prospech núdznych skupín (vdovy, siroty, levíti, prisťahovalci). Takzvaný kódex svätosti (porov. Lv 17 – 26), takto pomenovaný pre opakovanú výzvu k svätosti, obsahuje normy, inšpirované spiritualitou kňazov, kde sa čistote a kultovej zbožnosti prisudzuje osobitná dôležitosť. Niektoré zákony dopĺňajú alebo upravujú predchádzajúce nariadenia z dôvodu zmenených sociálnych alebo ekonomických podmienok alebo z dôvodu plnšieho pochopenia dobra (ako to ukáže odstavec venovaný prorokom).

Mnohorakosť príkazov a jednota zákona

279. Židovská interpretačná tradícia svojou precíznosťou, ktorá ju charakterizuje, uznáva, že v Tóre sa nachádza 613 Pánových príkazov. Tento počet sa čoskoro začal vnímať ako osobitne zaťažujúci, hoci sa možno nemyslelo, že v súčasnej dobe je občan podriadený omnoho väčšiemu počtu zákonov a aj kresťan má zachovávať omnoho početnejšie kánonické normy a liturgické rubriky. Komplexnosť života totiž vyžaduje pluralitu príkazov, prostredníctvom ktorých sa vyjadruje rôznosť oblastí, okolností a situácií, ktoré všetky majú byť orientované smerom k spravodlivosti. Ak sú chápané správne,

aj najmenšie prikázania (napríklad vziať vtáčatá, ktoré sú v hniezde, a nechať uletieť ich matku, porov. *Dt* 22, 6 – 7) veriacemu symbolickým spôsobom naznačujú, ako prijať v konkrétnosti každodenného života správne rozhodnutie, ktoré podporuje život.

Na druhej strane samotné Sväté písmo osobitne v *Tóre*, ale aj v iných svojich častiach, pomáha čitateľovi sústrediť pozornosť na to, čo je podstatné pri dôslednom zachovávaní jednotlivých príkazov. Osobitne *Kniha Deuteronomium* zdôrazňuje fakt, že v skutočnosti je tu iba jediné prikázanie, prikázanie spočívajúce v oddanosti Pánovi v úplnej vernosti a je to vyjadrené dvomi literárnymi spôsobmi rovnocennej hodnoty.

Prvý (i) tvorí sloveso vyjadrujúce vzťah, ktorého predmetom je Pán. Najznámejším vyjadrením je *Dt* 6, 5: „A ty budeš milovať Pána, svojho Boha, celým svojím srdcom, celou svojou dušou a celou svojou silou“ (porov. tiež *Dt* 10, 12. 15; 11, 13. 15. 22; 13, 4). Sloveso „milovať“ môže byť nahradené alebo doplnené, a preto nachádzame synonymá, napríklad „slúžiť“, čiže podriaďiť sa (porov. *Ex* 23, 25; *Dt* 6, 13; 10, 12. 20; 11, 13), „báť sa“, čiže rešpektovať a ctiť si (porov. *Lv* 19, 14. 32; 25, 17. 36. 43; *Dt* 5, 29; 6, 2. 13. 24; 10, 12. 20), „vinúť sa“ (*Dt* 10, 20; 11, 12; 13, 5; 30, 20) a ďalšie. Takto sa dá chápať, že Boh žiada zaujať postoj „syna“ voči Otcovi (porov. *Mal* 3, 17 – 18).

Druhý spôsob zhrnutia zákona (ii) tvorí sloveso, ktoré vyjadruje úkon poslušnosti (napríklad počúvať, dodržiavať, zachovávať, pamätať, uskutočňovať, konať), ktorého predmetom môže byť jeden z mnohých termínov vyjadrujúcich zákon (prikázanie, príkaz, ustanovenie, nariadenie, predpis, Božie slovo...). V *Dt* 4, 1 – 2 čítame: „A teraz, Izrael, počúvaj prikázania a ustanovenia, ktoré ťa chcem naučiť konať, aby ste žili a dosiahli vlastníctvo krajiny, ktorú vám dá Pán, Boh vašich otcov. K slovám, ktoré vám

hovorím, nepridáte vôbec nič, ani z nich nič neuberiete; zachovávajúte prikázania Pána, svojho Boha, ktoré vám ukladám!“ (porov. tiež *Dt* 4, 5 – 6. 14; 5, 1. 32 – 33; 6, 1 – 3).

Tento druh prikázania sa nedá porovnávať s príkazmi, ktoré nariaďujú alebo zakazujú nejaký konkrétny skutok. Ním sa vyjadruje to, čo je implicitne prítomné v každom zákone, čiže to, že základným úkonom, ktorý Boh očakáva, je poslušnosť. Celý život veriaceho je takto chápaný ako prijatie postavenia *sluhu*, pripraveného uskutočniť vo všetkom vôľu svojho Pána.

Napokon treba pripomenúť, že osobitne v prorockej literatúre je možné vidieť jediné prikázanie v jeho schopnosti symbolicky vyjadriť globálny zmysel zákona, keďže jeho zachovaním alebo nezachovaním sa vyjadruje celková vernosť zmluve. Napríklad podľa Amosa hľadanie dobra sa uskutočňuje znovunastolením práva na súdoch (porov. *Am* 5, 15), nie putovaním do svätyne (*Am* 5, 5), hoci aj s početnými obetnými darmi (porov. *Am* 4, 4 – 5; 5, 21 – 25). Po exile mala práve starostlivosť o chrám predstavovať základnú povinnosť vo vzťahu ku komunite; podľa Aggea je Božie požehnanie totiž prepojené s rozhodnutím obnoviť Pánov dom (porov. *Ag* 1, 3 – 11). Podľa Jeremiáša spása Jeruzalema, ktorý obklúčilo babylonské vojsko, je úzko spojená s prepustením židovských otrokov (porov. *Jer* 34, 8 – 22). Napokon v období Machabejcov ustanovenia týkajúce sa čistých pokrmov nadobudli rozhodujúci zmysel, pre ktorý sa mučeníkom Izraela stáva ten, kto zomiera, pretože odmieta jesť bravčové mäso (porov. 2 *Mach* 7). Teda aj príkaz rituálneho charakteru môže za istých okolností vyjadriť plnú oddanosť Božej vôli a vernosť zmluve.

280. Všetky jednotlivé príkazy treba zachovávať. Predsa však odstupňovanie pri udeľovaní trestov v prípade previnenia (od trestu smrti po obyčajnú peňažnú pokutu) poukazuje na rozdiely v dôležitosti určitej normy v porovnaní s inou. V legislatíve Starého zákona a ešte všeobecnejšie v celej biblickej literatúre sa najväčšia dôležitosť prisudzuje úcte, ktorú treba prejať Bohu, pretože od rešpektovania Božieho práva a jeho vôle závisí aj poslušné osvojenie ostatných povinností. Medzi oblasťami, ktoré definujú medziľudské vzťahy, sa prvoradá hodnota pripisuje ochrane života. Rovnako aj rodina sa považuje za základné dobro a na jej ochranu sú stanovené prísne pravidlá v oblasti sexuality. Záväzky spravodlivosti vo vzťahu k nemajetným skupinám sa uvádzajú dosť obsírne, no nie sú stanovené sankčné mechanizmy v prípade ich nenaplnenia: sudcom sa prikazuje bezchybné vykonávanie spravodlivosti na súdoch (porov. *Ex* 23, 1 – 2. 6; *Dt* 1, 17; 16, 19 – 20), no nenachádzame normy, ktoré môžu zabezpečovať všeobecné presadzovanie ochrany slabých. Táto posledná oblasť sa javí ako istý horizont spravodlivosti, predkladaný šlachetnej oddanosti veriaceho, ktorú Boh posúdi svojím požehnaním alebo odsúdením (porov. *Ex* 22, 25 – 26; *Dt* 24, 10 – 15; *Mt* 25, 31 – 46).

Z tohto podania izraelského zákona sa vyvodzuje zámer *formovať* svedomie, aby veriaci poznaním dobra dospel k slobodnému rozhodnutiu uskutočňovať spravodlivosť, motivovaný skôr láskou ako strachom pred trestom.

„Hľa, dnes som predložil pred teba život i šťastie a smrť i nešťastie a prikazujem ti, aby si miloval Pána, svojho Boha, kráčať po jeho cestách a zachovával jeho príkazy, ustanovenia a nariadenia. Potom budeš žiť a rozmnožíš

sa – a Pán, tvoj Boh, ťa bude žehnať v krajine, do ktorej sa uberáš, aby si ju prevzal do vlastníctva [...]. Vyvol si život, aby si zostal nažive ty aj tvoje potomstvo, keď budeš milovať Pána, svojho Boha, a poslušne a verne sa vinúť k nemu; lebo pre teba to znamená život a dlhodobé prebývanie v krajine, o ktorej prisahal Pán, tvoj Boh, Abrahámovi, Izákovi a Jakubovi, že im ju dá“ (*Dt* 30, 15 – 16. 19 – 20).

Boh sám je považovaný za protagonistu v tomto diele formovania duší, jednak pre múdrosť nariadení a jednak pre jeho aktivitu dohľadu, posúdenia a postihu ľudského konania. Požehnania a kliatby, uskutočnené počas dejín, sa tiež stávajú sapienciálnymi nástrojmi, pomáhajúcimi vštepíť do srdca oddanosť pravému dobru. Na uľahčenie zapamätania a správneho poznania zákona biblická tradícia poukazuje aj na nástroj písomného zaznamenania: prikázania *Dekalógu* boli vytesané do kameňa (porov. *Ex* 24, 12; 34, 1. 4; *Dt* 4, 13; 5, 22; 9, 9 – 11; 10, 1. 3), čím sa naznačuje ich trvalá platnosť. Izraelitovi sa prikazuje zapísať príkazy a priviazať si ich na ruku a umiestniť ich na veraje dverí (porov. *Dt* 6, 8 – 9). Od kráľa sa požaduje odpísať zákon a čítať ho každý deň, aby správne vykonával spravodlivosť (porov. *Dt* 17, 18 – 19). Avšak iba keď bude zákon Pánom vpísaný do srdca všetkých, od najmenších po najväčších (porov. *Jer* 31, 31 – 34), Božie dielo naplno dosiahne svoj zámer.

Zákon v múdroslovných tradíciách

281. Prostredie izraelských učencov má v najvyššej úcte Pánov zákon, „neporušiteľné svetlo“ pre svet (porov. *Múd* 18, 4). Rodič a Učiteľ preto jednomyselne presadzujú morálnu a náboženskú výuku, jasne inšpirovanú zjavením Boha Izraela (porov. *Prís* 2, 1 – 6; 3, 11; *Sir* 17, 9 – 12; 24.

32 – 37; porov. *Bar* 4, 1 – 4). V textoch „tradičnej“ múdrosti (*Kniha prísloví, Kniha Sirachovcova, Kniha múdrosti*) nachádzame totiž mnohé povzbudení na spôsob povzbudení Mojžiša v *Tóre*. Ponúknuté hodnoty sú zakorenené v *Dekalógu* a všeobecnejšie v biblických ustanoveniach, preniknutých múdrosťou, odovzdávaných z generácie na generáciu. Postava „spravodlivého“ (*ṣaddîq*) sa zhoduje s osobou nábožného človeka, „ktorý sa bojí Pána“ (*yerē' ādōnay*), a s „mudrcom“ (*ḥākām*) (*Prís* 1, 1 – 7; 28, 4 – 5; *Sir* 15, 1; 19, 18; 24, 14 – 16; *Múd* 6, 1 – 4; 9, 9 – 17).

„Syn môj, ak prijmeš moje výroky
a moje prikázania schováš u seba,
ak budeš napínať ucho za múdrosťou
a nakloníš si srdce k umnosti [...],
vtedy porozumieš bázni pred Pánom
a získaš Božie poznanie [...].
(Až) vtedy porozumieš, (čo je) *spravodlivosť* a (čo)
právo (je),
(čo je to) statočnosť (a) každý dobrý chodník“
(*Prís* 2, 1 – 2. 5. 9).

Osobitný prínos múdroslovej literatúry spočíva v povzbudzovaní k zachovávaní zákona (porov. *Sir* 15, 1 – 6; 19, 18) prostredníctvom svedectva rodičov (porov. *Prís* 1, 8; *Sir* 2, 1), ktorí tieto príkazy predstavujú ako príjemné (porov. *Prís* 31, 2; *Sir* 3, 1). Okrem toho dôvtip výrokov a podobenstiev, veľmi výstižné metafory spolu s prenikavosťou aforizmov prispievajú k prijatiu *Tóry* a k výchove kohokoľvek k postoju pozorného počúvania, veď „dobré ucho s veľkou túžbou počúva múdrosť“ (*Sir* 3, 31). Učenec často nepodáva svoju náuku formou priameho príkazu. Každé slovo sa skôr ponúka učeníkovi s úmyslom vzbudiť v ňom správne rozhodnutie (porov. *Sir* 15, 15

– 21). Odporúčané dobro je totiž samo o sebe pozvaním a nárokom, je impulzom k rozhodnutiu pre spravodlivosť a život.

282. K tejto línii tradičnej múdrosti treba pripojiť kritický príspevok *Knihy Jób* a *Knihy Kazateľ*. Na stránkach *Knihy Jób* sa odmieta očakávanie človeka a dokonca aj explicitný Boží prísľub spravodlivej „odplaty“. Inými slovami, radikálne sa vyvracia presvedčenie, že dôsledkom konania v súlade so spravodlivosťou je život a blahobyť, ktorý by mal byť toho zaslúženým ovocím (porov. *Jób* 9, 22). Vieme totiž, že protagonista tohto príbehu je predstavený ako spravodlivý a vrcholne čestný (porov. *Jób* 1, 1. 8; 2, 3) a ani on sám neprestával prehlasovať svoju nevinnosť priateľom, ktorí ju spochybňovali (porov. *Jób* 6, 29 – 30; 13, 23; 23, 10 – 12; 27, 5 – 6; 29, 14 – 17; 31, 1 – 40). A aj napriek tomu naňho doľahli nevýslovne nešťastia a trápenie. Jóbov nárek, jeho žiadosť o vysvetlenie, adresovaná Bohu, predstavuje kritiku očakávania, že každá udalosť dejín automaticky podlieha súdu, a všeobecnejšie reprezentuje pochybnosť ohľadom spôsobu chápania Božieho prísľubu, ktorý má byť dôsledkom poslušnosti jeho prikázaniam. Boh sám vôbec neodsudzuje Jóbove slová (porov. *Jób* 42, 8), hoci boli vyslovené s trochou domýšľavosti (porov. *Jób* 38, 2; 40, 2. 8). Jeho námietky preniknuté bolesťou netreba teda vnímať ako protest rebela, ale ako nevyhnutnú otázku kladenú Jedinému, ktorý pozná cesty múdrosti (porov. *Jób* 28, 23 – 28).

Kniha Kazateľ podporuje svojím spôsobom polemiku *Knihy Jób*: nezdá sa, že by spravodlivý a nespravodlivý, múdry a hlúpy mali v skutočnosti odlišný osud v živote. Všetci bez rozdielu sú odsúdení na život bez spokojnosti, ktorý sa napokon zavráši smrťou (porov. *Kaz* 2, 15 – 16). Na druhej strane, ak niet nikoho takého spravodlivého, že by

konal iba dobro a nikdy nezhrešil (porov. *Kaz* 7, 20), aký zmysel má systém spravodlivej odplaty?

Azda preto múdry „kráľ nad Jeruzalemom“ (*Kaz* 1, 1), ktorý bol proti každému preháňaniu, zavádza miernosť dokonca aj do uskutočňovania spravodlivosti, chápanej ako morálny perfekcionizmus, uskutočňovaný škrupulóznym plnením mnohých vonkajších úkonov. A kritizuje aj vznášanie nárokov na múdrosť, dosiahnutej za pomoci veľkého úsilia a štúdia (porov. *Kaz* 1, 18; 2, 11), avšak bez toho, že by jeho učenie privádzalo k zlobe a pochybnosti, ktoré sú tu alternatívou:

„Nerob sa nadmieru spravodlivým,
ani si nepočínaj, akoby si bol veľmi múdry.
Veď prečo by si sa mal dožiť sklamania?
Nepočínaj si príliš zlostne,
ani sa nezachovaj až veľmi pochabo!
Veď prečo by si mal zomrieť nie na svoj čas?“
(*Kaz* 7, 16 – 17)

Tento učiteľ múdrosti nás podnecuje, aby sme ne-sľubovali úspech tomu, kto sa snaží o čnostné počínanie, a nezdôrazňovali úzke prepojenie medzi šťastím a čnosťou; zlým sa totiž darí (porov. *Kaz* 3, 16; 4, 1; 5, 7; *Jer* 12, 1 – 2; *Ž* 73, 2 – 12; *Jób* 21, 7 – 33). Predsa však svojím zdôrazňovaním „bázne pred Bohom“, chápanej ako postoj pokorného uznania Božej múdrosti a veľkosti (porov. *Kaz* 3, 14; 5, 6; 7, 18; 8, 12 – 13), Kazateľ pozýva prijať radosti života ako nezaslúžený Boží dar bez toho, že by sa považovali za odmenu za správne počínanie. Prirodzene sa to týka toho, čo je viditeľné „pod slnkom“. Prikázanie prináša život, ale treba správne chápať, o aký druh života ide. *Kniha múdrosti* teda bez popretia konkrétneho dobra, ktoré pochádza z čnosti,

otvára nadpozemskú perspektívu ako istú odmenu pre spravodlivých (porov. *Múd* 3, 1 – 9; 5, 15 – 16).

Pánove príkazy ako predmet modlitby

283. *Žaltár* sa predstavuje, akoby to bola *Tóra*, keďže sa delí na päť kníh podobne ako Pentateuch. Preto pomerne často vedie modliaceho, aby oceňoval, chválil a velebil (porov. *Ž* 56, 5. 11) Boží zákon, vždy chápaný ako cenný dar, ako nevyčerpatelné bohatstvo. V tomto ohľade stačí odkázať na tri žalmy (*Ž* 1; 19; 119), ktoré na spôsob crescendo oslavujú *Tóru* a do úst veriaceho kladú plnú oddanosť Božej vôli (*Ž* 40, 8 – 9).

Žalm 1

Žalm 1, ktorý tvorí úvod do celej tejto zbierky modlitieb, ohlasuje blaženosť a plnosť „spravodlivého“, ktorý dňom i nocou rozjíma nad Pánovým zákonom, pretože v ňom nachádza svoju záľubu (*Ž* 1, 1 – 2). Jeho „cesta“ je v protiklade k ceste „bezbožného“ a „hriešnika“ (*Ž* 1, 1. 6), či už ide o počínanie alebo dôsledok, ktorý z toho plynie: vernosť zákonu totiž nesie so sebou trvalú vitalitu a úspech (*Ž* 1, 3. 6), kým ten, ktorý kráča opačnou cestou, bude odviaty ako pleva vo vetre (*Ž* 1, 4. 6). Modliaci tu teda nedostáva jednoduché poučenie v podobe programu života. Samotným vyslovením slov žalmu posväcuje pravdu zákona a jeho oblažujúcu moc.

Žalm 19

284. Takto je to aj pri *Žalme 19*. Kto ho odrieka, v závere tejto piesne obetuje Bohu slová svojich úst, aby sa mu

páčili ako obeta (Ž 19, 15). Oslava zákona sa teda chápe ako chválospev Bohu a poďakovanie za jeho dar:

⁸ „Zákon (*tôrāh*) Pánov je dokonalý,
osviežuje dušu.

Svedectvo (*ʿēdūt*) Pánovo je hodnoverné,
dáva múdrosť maličkým.

⁹ Rozhodnutia (*piqqūdīm*) Pánove sú správne,
potešujú srdce.

Prikázania (*mišwāh*) Pánove sú jasné,
osvecujú oči.

¹⁰ Bázeň pred Pánom (*yirʾat ʾādōnay*) je úprimná,
trvá naveky.

Výroky (*mišpāṭīm*) Pánove sú pravdivé
a všetky spravodlivé.

¹¹ Vzácnnejšie sú než zlato,
než veľký drahokam,
sladšie sú než med,
než medové kvapky z plástu.

¹² Tvoj služobník sa v nich vzdeláva;
veď kto ich zachováva, dostane hojnú odmenu“
(Ž 19, 8 – 12).

Žalmista svojou chválorečou na Pánove príkazy ich zároveň ochutnáva, ako keby cítil sladkosť medu, a osvojuje si ich, a tak zakusuje osvieženie (porov. Ž 19, 8a) a potešenie (porov. Ž 19, 9a). „Odmenou“, ktorú z toho nadobúda (porov. Ž 19, 12b), je jeho osvietenie (porov. Ž 19, 9b. 12), nadobudnutie múdrosti (porov. Ž 19, 8b) pre žiarivosť pravdy Pánových príkazov (porov. Ž 19, 9 – 10).

A ako je to vždy, keď sa rozjíma nad Božím tajomstvom, k chvále za darované dobro sa pridáva prosba (porov. Ž 19, 13 – 14), ktorá osobitne požaduje odpustenie za skryté hriechy, ktoré srdce veriaceho zatiaľ neobjavilo,

a predovšetkým si od Boha vyprosuje, aby bol chránený pred pýchou, pred závažným hriechom (porov. Ž 19, 14), ktorý je rizikom práve pre toho, kto sa chváli svojou vernosťou prikázaniam zákona.

Prvá časť *Žalmu 19*, ktorej obsah je na prvý pohľad dosť odlišný, predstavuje nebeský svet (porov. Ž 19, 2) a osobitne denný cyklus slnka (porov. Ž 19, 5b – 7). Toto však predstavuje istý druh paralely alebo ešte lepšie symfonického súzvuku medzi chválou, ktorá zaznieva na nebi, a chválou modliaceho na zemi. Je tu isté kozmické zjavenie, ku ktorému majú všetci prístup, istý druh tichého slova, ktoré „rozpráva“ o sláve Stvoriteľa (porov. Ž 19, 2 – 5). Žalmista je schopný ho zachytiť a dať ho počuť každému stvoreniu, aj tým, ktorí nedostali dar zákona ako Izrael (porov. Ž 19; Ž 147, 20). Modliaci opäť poukazuje na úlohu hviezd sprostredkovať poznanie Boha (porov. Ž 19; Ž 19, 3), keď je osvietený rozjímaním nad *Tórou*, ktorá je žiarivejšia a oživujúcejšia ako slnko.

Žalm 119

285. Práve v *Žalme 119* vyjadruje *Žaltár* najúplnejšiu oslavu Božej *Tóry*. Ponúka sa ako dobre vypracovaný literárny celok, ktorého cieľom je symbolicky znázorniť úplnosť použitím formy akrostichu, v ktorom každé písmeno abecedy uvádza v tomto prípade nie jeden verš (ako v Ž 25; 34; 37; 111; 112; 145), ale „oktávu“, v ktorej sa ohlasuje a vyvyšuje neoceniteľná hodnota zákona (porov. Ž 119, 14. 72. 99 – 100. 127). V každej jednotlivej strofe (tvorenej 8 veršami) a pri dvadsiatich dvoch písmenách hebrejskej abecedy sa verš po verši uvádzajú rôzne termíny označujúce zákon (porov. vyššie uvedený Ž 19, 8 – 10) s cieľom vyjadriť obdivuhodné aspekty Božieho slova a rozličné prístupy, ktoré prejavuje modliaci voči Božej vôli.

Termín *tôrāh* (náuka) sa vyskytuje 25-krát a je prvým, ktorý sa používa (porov. Ž 119, 1). A ako to ukazuje už prvá strofa, tento termín je následne prepojený s rôznymi synonymami: *ēdāh* (svedectvo), *derek* (cesta, správanie), *piqqûdîm* (rozhodnutia), *hōq* (ustanovenie), *mišwāh* (príkaz), *mišpāt* (výrok), popri výrazoch *dābār* a *ʾimrāh* (slovo) (porov. Ž 119, 9. 11). Tieto podstatné mená sú niekedy používané v jednotnom čísle, aby sa vyjadrilo, že Pánova vôľa je jediná. Častejšie sa však vyskytujú v množnom čísle, aby sa pripomenula komplexná rôznosť prikázaní, ktoré riadia život veriaceho.

Tento literárny prostriedok stáleho opakovania chce pomôcť chápať, že niet inej skutočnosti, nad ktorou treba rozjímať, ako Božie slovo, venované Izraelu ako *Tóra*. Autor Ž 119 však neustále ponúka variácie na túto tému, ktoré predstavujú akoby žiarivé dúhové spektrum zákona, pomáhajúce zakúsiť a osvojiť si plody života, ktoré z neho vychádzajú. Vyjadrujú to slovesá, ktoré opisujú postoj modliaceho práve vo vzťahu k *Tóre*, napríklad „ísť“ (Ž 119, 1. 3), „zachovávať“ (Ž 119, 4 – 5. 9), „poznať“ (Ž 119, 7. 33 – 37. 73), „vypočítavať“ (Ž 119, 13), „rozjímať“ (Ž 119, 15), „spomínať“ (Ž 119, 16. 52. 55), „túžiť“ (Ž 119, 20. 40), „ochutnávať“ (Ž 119, 66. 103), „tešiť sa“ (Ž 119, 14. 16) a dokonca desaťkrát „milovať“ (Ž 119, 47. 48. 97. 113. 119. 127. 140. 159. 163. 167).¹⁸ Rôzne city ducha sú podriadené Božej vôli, takže celá osoba (Ž 119, 2. 34) sa v každom čase (porov. Ž 119, 20. 44. 97) sústreďuje iba na Pána a jeho prikázania, či už prosbou (porov. Ž 119, 5. 12. 22. 25) alebo chválou (porov. Ž 119, 7. 62. 89), s obnoveným úsilím

18 Uvedené odvolávky na verše vychádzajú z pôvodného talianskeho prekladu biblického textu. V slovenskom preklade preto nachádzame aj iné ekvivalenty, no obsah výpovede jednotlivých uvedených veršov sedí.

o vernosť (porov. Ž 119, 8. 11. 30 – 32) a s úplným odovzdaním sa Pánovmu konaniu (porov. Ž 119, 42 – 43. 49. 74).

V porovnaní so *Žalmom 1*, kde „cesta“ spravodlivého viedla opačným smerom ako cesta bezbožníka, v *Žalme 119* sa obe cesty pretínajú a spájajú. Modliaci nielen prosí o záchranu (porov. Ž 119, 117. 121 – 122) pred zlobou bezbožných, ale, hoci vyjadruje svoj smútok (porov. Ž 119, 28. 143), neochvejne vyhlasuje, že jeho radosť je už prítomná, a to práve vtedy, keď sa prikláňa k Pánovým príkazom:

„Tvoje ustanovenia sa mi stali piesňou
na mieste môjho putovania¹⁹“ (Ž 119, 54).

„Keby mi tvoj zákon nebol rozkošou,
vari by som bol už zahynul vo svojom pokorení“
(Ž 119, 92).

Dôraz, ktorý sa v *Žaltári* kladie na požiadavku nechať sa poučiť a viesť Pánom (porov. Ž 25, 4 – 5. 9; 86, 11; 94, 12; 143, 10), v našom žalme nadobúda svoje najvyššie vyjadrenie (porov. Ž 119, 12. 26. 64. 66. 68. 99. 108. 124. 135. 171). Božie slovo, zvlášť keď človeku zjavuje jeho poslanie, požaduje neustále prehlbovanie v rozjímaní, avšak sám Pán osvecuje a pomáha chápať, ktorá je to tá žiarivá cesta, na ktorú treba nastúpiť. Práve v tomto zmysle sa dá hovoriť o „zvnútornení“ zákona v srdci človeka.

Proroci ako ohlasovatelia a interpreti Tóry

286. Boží hlas, ktorý zaznel na Sinaji a ktorý Mojžiš sprostredkoval a zaznamenal, neprestajne pôsobí v izraelských dejinách skrze slová prorokov, ktorí sú podobne

19 Výrazom „putovanie“ sa myslí život v exile.

ako Mojžiš (porov. *Dt* 18, 15) svedkami Pánovej vernosti svojej zmluve a prikázaniam, vďaka ktorým je účinná. Je výrečné, že už na začiatku prorockej zbierky sa nachádza výzva „počúvať zákon Boha“ (*Iz* 1, 10) a v jednom z posledných veršov tejto zbierky čítame: „Spomeňte si na zákon môjho sluhu Mojžiša, ktorý som mu uložil na Horebe pre celý Izrael, na príkazy a nariadenia“ (*Mal* 3, 22). Úlohou prorokov je totiž vyzývať ľud, aby zachovával to, čo Boh stanovil ako podmienky zmluvy (porov. *Mich* 6, 8). Podľa príkladu sprostredkovateľa sinajského zákona proroci dopĺňajú svoje naliehavé usmernenia o hrozby a prísľuby, ktoré majú pomôcť ich prijatiu. V niektorých prípadoch vidíme, že sa predkladá pomerne jasný odkaz *Dekalógu* (porov. *Jer* 7, 1 – 15; *Ez* 18, 5 – 18; *Oz* 4, 1 – 3). Vo všeobecnosti sa pripomína povinnosť byť oddaný jedine Pánovi bez akejkoľvek formy synkretizmu a modloslužby (porov. *1 Kr* 18, 18. 21; *Iz* 1, 2 – 4; *Jer* 2, 11 – 13), spolu s nutnosťou konať spravodlivo vo vzťahu k chudobným a znevýhodneným skupinám (porov. *Iz* 1, 17; 3, 14 – 15; *Jer* 5, 28; *Mal* 3, 5).

Poslanie prorokov sa teda neobmedzuje iba na pripomínanie toho, čo Boh prikázal, pretože oni majú do činenia s ľuďmi odbojnými a tvrdošíjnymi (porov. *Iz* 1, 2 – 4; 6, 9 – 10; 30, 9; *Jer* 5, 1 – 5. 21; *Ez* 2, 3 – 5) a ich úlohou je vyzývať ich k zmene života (porov. *Iz* 1, 16 – 17; *Am* 5, 14 – 15), presvedčiť toho, kto opustil Pána, aby sa k nemu s pravým pokáním vrátil (porov. *Jer* 2, 19; 3, 10. 12 – 13; *Ez* 3, 16 – 21). Cieľom je ukázať im, aby opäť priznali úctu tomu, kto bol zneuctený (porov. *Iz* 1, 4; *Jer* 3, 22 – 25; *Oz* 2, 9), a teda neuposlúchnutý. Preto je prorocké slovo zaodeté pôsobivou literárnou formou, nie z nejakých estetických dôvodov, ale aby žiarila pravda v rúchu poézie a rétoriky prostredníctvom jazykových prostriedkov, ktoré sa

vedia dotknúť srdca a presvedčiť. Vďaka múdrosti, ktorú im daroval Pán, proroci pomáhajú lepšie chápať hodnotu vernosti Bohu za pomoci metafor, podobenstiev, ironických argumentácií. Izaiáš zostavil „pieseň priateľa“ o vinici s cieľom odsúdiť útlak chudobných (porov. *Iz* 5, 1 – 7). Jeremiáš za pomoci pôsobivých obrazov ukazuje, aká závažná je hlúposť Izraela, ktorý zamenil slávu svojho Boha za modlu, ktorá nie je na nič (porov. *Jer* 2, 11), a opustil prameň živej vody, aby si vykopal neužitočné cisterny (porov. *Jer* 2, 13). Ozeáš a Ezechiél využívajú metaforu manželstva, aby ukázali, aká je zrada odsúdeniahodná (porov. *Oz* 2, 4 – 15; *Ez* 16, 1 – 43). A Amos prednáša smútočný nárek nad prosperujúcim mestom Samária (porov. *Am* 5, 1 – 3). Lahko možno pridať mnohé ďalšie príklady. Hoci prorocké slovo pripomína staré prikázanie, je plné novosti, nie štylistickej, ale týkajúcej sa obsahu. Nielen pripomína minulosť, ale jasným slovom pomáha poslucháčom napredovať v poznaní Boha a ukazuje, ako Božia Tóra neustále povstáva, aby ožiarila temnoty srdca (porov. *Iz* 2, 3. 5; 42, 6 – 7; 58, 8; *Oz* 6, 5; *Mich* 7, 9; *Sof* 3, 5). Aj v tomto prípade vidíme, že tu pôsobí túžba nechať preniknúť Pánovo prikázanie do srdca ľudí.

287. Títo Bohom inšpirovaní muži okrem iného pomáhajú chápať zmysel zákona, keď predkladajú správnu hierarchiu príkazov, a teda učia proti každému neoprávnenému prekrúcaniu (porov. *Jer* 8, 8 – 9) objaviť, v čom skutočne spočíva Božia vôľa. Jedným z najčastejších motívov v tomto smere je motív týkajúci sa odmietnutia obetí, ktoré, hoci sú Pánom požadované, v skutočnosti iba maskujú nespravodlivosť. Samuel odsúdil iniciatívu Šaula priniesť celopal, pretože neposlúchol Pánov príkaz týkajúci sa koristi:

„Azda sa Pánovi páčia celopaly a obety
tak, ako poslušnosť Pánovmu hlasu?
Veď poslušnosť je lepšia než obeta
a poddanosť lepšia ako tuk baranov!
Lebo odbojnosť je (ako) hriech čarodejníctva,
svojvoľnosť je (ako) hriech modlárstva“
(1 Sam 15, 22 – 23).

Kult je označený ako modloslužba, ak nie je v súlade s tým, čo chce Boh. Podobné vyjadrenia používajú aj proroci: takmer doslova je to v Oz 6, 6 aj prostredníctvom iných výrazov a uvedením iných motivácií u takmer všetkých prorokov (porov. Iz 1, 11 – 15; 43, 22 – 24; 58, 3 – 5; Jer 6, 20; 7, 21 – 22; 14, 12; Am 4, 4 – 5; 5, 21 – 23; Mich 6, 6 – 7; Zach 7, 4 – 6) ako prísne napomenutie uvedomiť si neprípustnú rozpoltenosť svedomia u tých, ktorí majú záľubu v náboženských praktikách, no zanedbávajú povinnosť spravodlivosti.

Proroci zasahujú do dejín, aby učili rozlišovať, v čom spočíva Božia vôľa v niektorých osobitných okolnostiach, ktoré vyžadujú pochopenie udalostí v súlade s Božím myslením (a nie ľudským) prostredníctvom rozhodnutí, ktoré sa nemôžu oprieť o stanovené normy. V takomto prípade žiadajú poslušnosť ich vlastnému usmerneniu v mene toho, čo im Pán zjavil. Preto Izaiáš nariaďuje Achazovi, čo má urobiť, keď vojsko nepriateľskej koalície postupovalo proti Jeruzalemu, aby zosadilo kráľovské potomstvo (porov. Iz 7, 1 – 9); Jeremiáš odhalil Sedekiášovi potrebu vzdať sa babylonskému kráľovi, aby si zachránil život (porov. Jer 38, 14 – 23); opäť on oznámil odvedeným do zajatia prekvapivú Pánovu vôľu týkajúcu sa dlhého exilu, ktorá okrem iného požadovala „usilovať sa o blaho“ Babylonu (porov. Jer 29, 4 – 7).

Bez prorokov by sme nepochopili Božie príkazy a ani by sme ich nevedeli správne vykladať. Nevedeli by sme, aká je Božia vôľa v prípadoch, keď chýbajú konkrétne prikázania.

Ježiš a Božie prikázania

288. Ježiš bol uznávaný za proroka (porov. *Mt* 21, 11. 46; *Lk* 7, 16; 24, 19; *Jn* 4, 19; 6, 14; 7, 40; 9, 17). Keďže bol podobný Mojžišovi a ním bol predpovedaný ako zavŕšenie zjavenia (porov. *Lk* 24, 44; *Jn* 1, 45; *Sk* 3, 2 – 23), dáva nám poznať vôľu Otca, ako to môže urobiť iba Syn (porov. *Mt* 11, 27; *Jn* 5, 20; 8, 28; 12, 49 – 50; 14, 24; 15, 15; 17, 6 – 8). Neprišiel zrušiť Pánov zákon ani posolstvo prorokov (porov. *Mt* 5, 17; 7, 12), jeho poslaním je priviesť všetkých ľudí (nielen synov Abraháma) k plnej poslušnosti vôli jediného Boha. Ako súčasť línie prorokov od Samuela po Jána Krstiteľa (porov. *Lk* 16, 16; *Sk* 3, 24) nemôže nič iné ako potvrdiť zmysel prikázaní, aj tých najmenších (porov. *Mt* 5, 19), takže chápaním a milovaním aj najmenšieho písma alebo prostej črty prikázania sa človek stáva veľkým v nebeskom kráľovstve (porov. *Mt* 5, 18 – 19). Lebo dôležitá je iba veľká láska, ktorá sa prejavuje v pokornom zachovávaní aj nepatrného príkazu.

Ježiš podobne ako starovekí proroci učil „zachovávať“ zákon nie slovami „Pane, Pane“, ale uskutočňovaním Pánových slov (porov. *Mt* 7, 21 – 27; 21, 28 – 31; *1 Jn* 3, 18). Na rozdiel od zákonníkov a farizejov, ktorí učili zásady a ukladali druhým ťažké bremená, ale sami nekonali to, čo hovorili (porov. *Mt* 23, 2 – 4; *Jn* 7, 19), Učiteľ žije v úplnej poslušnosti vôli Boha, pretože miluje Otca (*Jn* 14, 31). Je „spravodlivý“ (*Mt* 27, 19; *Lk* 23, 47; *Sk* 3, 14; 7, 52; 22, 14; *1 Pt* 3, 18; *1 Jn* 2, 1. 29), pripravený zomrieť, aby splnil

Božiu vôľu (porov. *Mt* 26, 39; *Jn* 4, 34; 5, 30; 6, 38; 18, 11; *Rim* 5, 19; *Flp* 2, 8; *Hebr* 5, 8). Dokázal spoznať v príkaze lásky voči Bohu, spojenej s láskou k blížnemu, zhrnutie celej *Tóry* a všetkých prorokov (porov. *Mt* 22, 40). A keďže ide o cestu lásky, jeho jarmo je príjemné a bremeno naložené na učeníkov je ľahké (porov. *Mt* 11, 30).

289. Ježiš bol naplno verný svojej prorockej charizme aj v tom, že vedel vyjadriť pravý zmysel Božích prikázaní a postaviť sa proti posunom vo výklade, ktoré skresľovali žiarivosť Božích predpisov. Preto povedal, že nestačí žiť podľa toho, čo bolo povedané „otcom“, ktorí – možno, aby vyhovelí svojim učeníkom, možno iba preto, že nemali Ducha Božieho Syna – uprednostňovali ústretové a nedokonalé chápanie prikázaní. Pán vyhlasuje s autoritou Mesiáša: „No ja vám hovorím...“ (*Mt* 5, 22. 28. 32. 34. 39. 44) a poukazuje na najvyššiu požiadavku lásky, ktorá učeníka robí podobným nebeskému Otcovi (porov. *Mt* 5, 48). Keď žiada milovať ako miluje Otec, chce aby sme dokonale zachovávali jeho príkazy (porov. *Jn* 14, 15. 21; 15, 10; *1 Jn* 2, 3 – 6; 5, 2 – 3; 2 *Jn* 6), ktoré však treba chápať rozumným spôsobom. Takto treba aj vysvetľovať jeho „netradičné“ chápanie zákona (porov. *Mk* 7, 5. 8): sobota je ustanovená pre človeka a nie človek pre sobotu (porov. *Mk* 2, 27), tento deň je „zasvätený“, keď je prežívaný ako príležitosť na záchranu pre zotročených (porov. *Mk* 3, 4); jeruzalemský chrám musí byť zničený (porov. *Jn* 2, 19; porov. *Jn* 4, 21 – 24), lebo prestal byť domom modlitby a stal sa tržnicou (porov. *Jn* 2, 16), ba dokonca lotrovským pelechom (porov. *Mk* 11, 17); predpisy týkajúce sa čistých a nečistých jedál majú ako cieľ iba pripomenúť veriacemu výzvu k „svätosti“, ktorá pochádza z čistého srdca (porov. *Mk* 7, 14 – 23); posvätné obetovanie Bohu je zavrhnutiehodné, ak je konané so zvráteným zámerom nepomôcť

rodičom (porov. *Mk* 7, 9 – 13; *Mt* 15, 3 – 6); almužna, akú má Pán v oblube, je tá, ktorá sa zrieka každého pozemského uznania (porov. *Mt* 6, 1 – 4) a Bohom očakávaný pôst, ktorý treba konať s jasnou tvárou (porov. *Mt* 6, 16 – 18), sa má uskutočňovať iba za neprítomnosti ženicha (porov. *Mk* 2, 19).

290. A práve táto posledná poznámka poukazuje na ďalší aspekt prorockého zjavenia Pána Ježiša, ktoré poskytuje svetlo pre správne rozlišovanie „znamení čias“, pre rozpoznanie, v čom spočíva Božia vôľa v konkrétnom momente dejín (porov. *Mk* 13, 18; *Lk* 12, 54 – 59). Ježiš hovorí farizejom a saducejom:

„Keď sa zvečerí, hovorievate: ‚Bude pekne, lebo sa červenie nebo‘; a ráno: ‚Nebo je zachmúrené a červené, dnes bude búrka.‘ Vzhľad oblohy viete posúdiť, a znamenía časov neviete?!“ (*Mt* 16, 2 – 3).

Svetlo pre takéto rozlišovanie pochádza od toho, kto je pravým svetlom (porov. *Lk* 2, 32; *Jn* 1, 4 – 5. 9; 3, 19 – 21; 8, 12; 9, 5; 12, 46), schopným ešte viac osvetliť samotné príkazy *Tóry*, veď Ježiš je Učiteľom, ktorý svojich učeníkov robí „svetlom sveta“ (*Mt* 5, 14; *Jn* 8, 12; 12, 36). Totiž tak, ako sa stalo s Mojžišom a so staršími Izraela (porov. *Nm* 11, 16 – 17. 25 – 29), ako to urobil Eliáš pri rozlúčke s Elizeom (porov. *2 Kr* 2, 9 – 15), Kristus dal Ducha svojim učeníkom, takže nielenže mohli plniť Božiu vôľu z lásky a dokonalo, ale boli aj pripravení ísť do sveta ako proroci a učители (porov. *Mt* 23, 34), aby učili ceste lásky a odovzdávali toho istého Ducha, ktorým boli naplnení.

Pavol a zákon

291. Kresťanská Cirkev, utvorená kázaním apoštolov a vďaka daru Ducha, vyniká na spoločenskom pozadí

doby pre svoju mocnú etickú a náboženskú stopu. Jednotlivé spoločenstvá rozšírené v priebehu čias spája odkaz na dar spásy, ktorý prináša so sebou Kristovo vykupiteľské utrpenie, ktoré obnovuje veriacich a umožňuje im konkrétne žiť novým životom (porov. *Rim* 6, 19; *Ef* 4, 17 – 32; *Ef* 5, 1 – 20; *Kol* 1, 21 – 23; 3, 1 – 10; *1 Pt* 1, 14 – 16; 4, 1 – 6) ako „nové stvorenie“, ktoré navždy opúšťa neresti a hriechne návyky a prispôsobuje sa Božej vôli, vyjadrenej jeho príkazmi svätosti (porov. *2 Kor* 5, 17; *Gal* 6, 15; *Ef* 2, 15; 4, 24).

Takýto nejaký obraz ponúka kázanie apoštolov, ako ho opisujú *Skutky apoštolov* (porov. *Sk* 2, 37 – 41; 3, 19. 25 – 26; 5, 31; 8, 18), ale aj časti listov samotných apoštolov, obsahujúce pochvaly a povzbudenía. Nespočetné napomenutia, ktoré sa nachádzajú v týchto textoch, však pomáhajú chápať, že „obrátene“ je proces, v ktorom treba neprestajne pokračovať, tvorí duchovný dynamizmus kresťanských spoločenstiev. Listy, ktoré poslal sv. Ján siedmim cirkvám (porov. *Zjv* 1, 4), obsahujú pochvalu za vieru a vytrvalosť v skúškach, ale aj výčitky rôzneho druhu (porov. *Zjv* 2, 1 – 3, 22) s opakovanou výzvou zmeniť život, čo dosvedčuje, že evanjeliový ideál bolo potrebné neustále predkladať pozornosti veriacich, aby ho praktizovali. Čítame napríklad v napomenutí anjela sardskej cirkvi:

„Poznám tvoje skutky; že máš meno, akoby si žil, ale si mŕtvy. Bdej a posilňuj, čo ešte ostalo, a už malo zomrieť. Lebo tvoje skutky nenachádzam dokonalé pred mojím Bohom. Preto si spomeň, ako si prijal a počul, zachovávaj to a rob pokánie. Lebo ak nebudeš bdieť, prídem ako zlodej, a ani nezvieš, v ktorú hodinu prídem k tebe“ (*Zjv* 3, 1 – 3).

292. Niečo podobné sa nachádza aj v listoch apoštolov, akoby bolo nevyhnutné stále klásť pred zrak kresťanov

Bohom a Kristom predkladané normatívne pokyny, aby mali život. V týchto listoch sú iba zriedka explicitné odkazy na Mojžišov zákon ako na normu, ktorej sa treba držať (porov. *Rim* 10, 5; *1 Kor* 9, 9; *Jak* 2, 8 – 11; 4, 11), pretože to pravdepodobne mohlo viesť k judaizačným výkladom Tóry. Predsa však základné prikázania *Dekalógu* a výzva k láske k Bohu a k bratom predstavujú základnú osnovu celého kresťanského kázania.

Poslušnosť Bohu a jeho prikázaniám odporúča aj sv. Pavol, ktorý naliehavo vyzýva konať dobro (porov. *Rim* 6, 16; *Ef* 4, 20 – 24) a osobitne povzbudzuje k „láske“, ktorá je „naplnením zákona“ (*Rim* 13, 8. 10; *1 Kor* 13, 4 – 7). Všetky jeho príkazy by nemali zmysel, ak by povinnosť podriaďiť sa Božej vôli nebola stále platná a trvalá vo všetkých aspektoch života (porov. *Kol* 4, 12). A toto sa nemá diať nejakým vtieravým spôsobom, ale ako uskutocnenie Božieho synovstva (porov. *Gal* 3, 26; 4, 6 – 7), preniknutého láskou a vďačnosťou, podľa príkladu Krista (porov. *Rim* 5, 19; *Flp* 2, 5). Veľmi dôležitým textom v tomto zmysle je *Rim* 8, 14 – 17:

„Veď všetci, ktorých vedie Boží Duch, sú Božími synmi. Lebo ste nedostali ducha otroctva, aby ste sa museli zasa báť, ale dostali ste Ducha adoptívneho synovstva (*pneuma hyiothesias*), v ktorom voláme: ‚Abba, Otče.‘ Sám Duch spolu s našim duchom dosvedčuje, že sme Božie deti. Ale ak sme deti, sme aj dedičia: Boží dedičia a Kristovi spoludedičia; pravda, ak s ním trpíme, aby sme s ním boli aj oslávení.“

293. Vyjadrenia sv. Pavla o zákone sú dobre známe. Často bývajú interpretované, akoby mal v tejto veci opačný postoj. Takýto výklad relativizuje alebo dokonca zabúda na skutočnosť, že samotný apoštol nielenže sám vyhlasuje priamym spôsobom, že „zákon je svätý“, ale tiež

že „sväté, spravodlivé a dobré“ je prikázanie, v ktorom zákon nachádza svoje konkrétne vyjadrenie (porov. *Rim* 7, 12). Okrem toho sv. Pavol hneď potom, ako sformuloval učenie o ospravedlnení prostredníctvom viery bez skutkov zákona (porov. *Rim* 3, 28), si kladie otázku, či sa predstavením viery ako jediného pôvodcu a prostriedku ospravedlnenia neodoberá zákonu celý jeho význam, a odpovedá dôrazne: „Vôbec nie! Naopak, zákon potvrdzujeme“ (*Rim* 3, 31).

V tomto dokumente môžeme ponúknuť iba niektoré úvahy všeobecnej povahy s cieľom čosi ozrejmiť v tejto veci. A na prvom mieste v súvislosti s termínom „zákon“ (*nomos*).

Jeho použitie u sv. Pavla nie je vôbec jednoznačné. Používa sa totiž vo vzťahu k rôznym skutočnostiam a toto môže viesť k určitému nedorozumeniu pri interpretácii. Toto podstatné meno v istých prípadoch označuje Penta-teuch (porov. *Rim* 3, 21) alebo dokonca celý Starý zákon (porov. *1 Kor* 14, 21). V iných prípadoch sa špecifickejším spôsobom vzťahuje na Mojžišove zákonné ustanovenia (porov. *Rim* 2, 12; 4, 13; *1 Kor* 9, 8 – 9. 20) a niekedy odkazuje na poslanie, ktoré každý človek môže vnímať vo svojom svedomí (porov. *Rim* 2, 14 – 15; 7, 23). Jeho význam je ešte prirodzene odlišný, keď nachádzame výrazy ako „Kristov zákon“ (*Gal* 6, 2), „zákon viery“ (*Rim* 3, 27), „zákon spravodlivosti“ (*Rim* 9, 31), „zákon hriechu a smrti“ (*Rim* 7, 25; 8, 2) v protiklade k „zákonu Ducha, ktorý dáva život“ (*Rim* 8, 2).

Napriek tejto komplexnej terminológii v listoch sv. Pavla vynikajú čo do počtu a dôležitosti obsahu texty, v ktorých sa termín *nomos* vzťahuje na mojžišovský zákon, a medzi nimi osobitne tie, ktoré upierajú hodnotu skutkom zákona v prospech ospravedlnenia. Toto upretie, potvrdené v *Liste Rimanom* (porov. *Rim* 3, 28),

nachádza svoju prvú formuláciu v skoršom liste, adresovanom Galatánom (porov. *Gal* 2, 16). Práve v ňom uvedené okolnosti pomáhajú pochopiť presnejším spôsobom túto pozíciu. Niektorí židokresťania, ktorí prišli z Jeruzalema, požadovali nariadiť obriezku galatským kresťanom pohanského pôvodu (porov. *Gal* 6, 12 – 13). Táto požiadavka, ktorá podľa apoštola zahrňala aj podriaďiť sa všetkým príkazom *Tóry* (porov. *Gal* 5, 3; 4, 21), znamenala, že zákonu by sa prisudzoval ospravedlňujúci význam a v konečnom dôsledku by to viedlo k tvrdeniu, že Kristus zomrel nadarmo (porov. *Gal* 2, 21). Práve v tomto kontexte a pre možné krajné dôsledky týchto judaizátorských požiadaviek sv. Pavol upiera zákonu a skutkom, ktoré zákon požaduje, akýkoľvek význam v prospech ospravedlnenia ako základu postavenia človeka pred Bohom. Týmto základom nemôže byť nikto iný ako Boží Syn poslaný Otcom, narodený zo ženy pod zákonom, aby vyslobodil tých, čo boli pod zákonom (porov. *Gal* 4, 4). Viera v neho, nie skutky podľa zákona, je jedinou cestou, jediným prostriedkom, akým nás Boh ospravedlňuje (porov. *Gal* 2, 16).

294. Potvrdením tohto učenia v *Liste Rimanom* (porov. *Rim* 3, 28) sv. Pavol vyjadruje, ako to už bolo povedané vyššie, že ak je viera jedinou cestou ospravedlnenia, to neodoberá zákonu jeho význam (porov. *Rim* 3, 31). *Tóra* je ako dôležitá súčasť Svätého písma Božím zjavením, ktoré má svoje završenie v Kristovi (porov. *Rim* 1, 1; 3, 21). Ukazuje to príbeh Abraháma, ktorý „uveril Bohu a počítalo sa mu to za spravodlivosť“ (*Rim* 4, 1 – 25; porov. *Gal* 3, 6 – 29). Stal sa otcom veriacich, ktorí sú ospravedlnení prostredníctvom viery „v toho, ktorý vzkriesil z mŕtvych Ježiša, nášho Pána, vydaného za naše hriechy a vzkrieseného pre naše ospravedlnenie“ (*Rim* 4, 24 – 25). Podľa apoštola odsúdenie hriechu v tele, ktoré prijal Boží Syn,

má ako cieľ, aby „sa požiadavka zákona splnila v nás, čo nežijeme podľa tela, ale podľa Ducha“ (*Rim* 8, 4). Tak zjavenie Božej spravodlivosti prostredníctvom viery v Kristovu smrť (porov. *Rim* 3, 21) a oslobodenie od zákona smrti a hriechu vďaka pôsobeniu Ducha (porov. *Rim* 8, 2) umožnili, že veriaci môžu uskutočňovať spravodlivé požiadavky zákona nie podriaďujúc sa litere, ale moci Ducha (porov. *Rim* 2, 29; 7, 6; 2 *Kor* 3, 6), ktorého prijímajú ako dar (porov. *Rim* 5, 5). Svätý Pavol vychádzajúc z tohto presvedčenia povzbudzuje kresťanov k neustálemu skúmaniu Božej vôle, čo je základným prvkom skúsenosti veriaceho (porov. *Rim* 12, 2; *Flp* 1, 10; *Ef* 5, 10. 17; *Kol* 1, 9 – 10), orientovanej na poslušnosť, nie na hriech, ale na spravodlivosť (porov. *Rim* 6, 15 – 27; 8, 5 – 13).

2. POSLUŠNOSŤ A PREVINENIE

295. Prikázanie je vpísané do rozprávania o stvorení. Už tu sa začína história, ktorú Sväté písmo interpretuje v zmysle poslušnosti alebo prestúpenia Božej vôle. Prejdime teda od prvých dvoch kapitol *Knihy Genezis* k tretej, ktorá sa stáva takpovediac prechodnou. Na jednej strane totiž text predstavuje čosi prvotné, keďže ľudia sú stále umiestnení v záhrade Edenu (v postavení, ktoré sa kedysi označovalo ako „rajské“) a použitý spôsob rozprávania predstavuje literárny druh, ktorý nemožno definovať ako „historický“ (chápaný ako záznam konkrétnej udalosti, ktorá sa skutočne stala): na scéne sa objavuje had, ktorý hovorí, predstavujú sa stromy s osobitnými schopnosťami, vystupuje Boh, ktorý sa prechádza po záhrade a urobil kožené tuniky, alebo cherubi, ktorí zahatali prístup do záhrady plameňom žiarivého meča. Toto všetko vedie k tomu, aby sa rozprávanie čítalo ako symbolické podanie programového významu. Na druhej strane sa

však v tretej kapitole *Knihy Genezis* ľudia stávajú protagonistami, pretože práve ich skutky a ich slová z veľkej časti určujú priebeh rozprávania. Teda to, čo sa tu podáva, sú „ľudské“ dejiny, „pravé“ dejiny, pretože pomáhajú chápať, kto je skutočne človek. Pravý zmysel tohto rozprávania potvrdzuje celok biblického podania, v ktorom sa – opakovane, aj keď s mnohými obmenami – ukazuje, že hriech predstavuje konštantu príbehu človeka.

V Gn 3 sa nachádzajú dve naratívne sekvencie: (i) prvú tvoria v. 1 – 7, v ktorých sa opisuje hriech spáchaný prarodičmi; (ii) druhá vo v. 8 – 24 približuje Boží zásah prichádzajúci po previnení. Tento postup obsahuje materiál dvoch častí, ktoré završujú túto kapitolu.

Gn 3, 1 – 7

¹No had bol ľstivejší ako všetky poľné zvieratá, ktoré urobil Pán, Boh, a vravel žene: „Naozaj povedal Boh: ‚Nesmiete jesť z nijakého rajského stromu!‘?“ ²Žena odpovedala hadovi: „Z ovocia rajských stromov môžeme jesť, ³ale o ovocí stromu, ktorý je v strede raja, nám Boh povedal: ‚Nejedzte z neho, ani sa ho nedotýkajte, aby ste nezomreli!‘“ ⁴– Tu povedal had žene: „Nie, nezomriete, ⁵ale Boh vie, že v deň, keď budete z neho jesť, otvoria sa vám oči a vy budete ako Boh, budete poznať dobro a zlo.“ – ⁶A žena videla, že strom je na jedenie chutný, na pohľad krásny a na poznanie vábivý, nuž vzala z jeho ovocia a jedla, dala aj svojmu mužovi, čo bol s ňou, a on tiež jedol. ⁷I otvorili sa obom oči a spoznali, že sú nahí. Zošili figové listy a urobili si zásterky.

296. Rozprávanie tvoria dva momenty: najprv je tu dialóg medzi hadom a ženou (v. 1 – 5), v ktorom je zopakované to, čo Boh stanovil; potom nasledujú skutky ženy a muža (v. 6 – 7).

Text sa začína prekvapujúco, pretože uvádza osobitné zviera, ktoré nebolo predtým spomenuté, „hada“ (nāḥāš), ktorý má v rozprávaní rozhodujúcu úlohu (v. 1. 2. 4. 13. 14). Rozprávač hovorí, že „bol ľstivejší ako všetky poľné zvieratá, ktoré urobil Pán, Boh“ (v. 1) a tento prvotný údaj podnecuje, aby sa celá táto vec interpretovala ako sapienciálna konfrontácia medzi „ľstivosťou“ – ktorá vyjadruje inak cennú vlastnosť, hoci tu s dôsledkom úskoku a klamstva – a „rozumnosťou“ alebo „múdrostou“, ktorá tu síce nie je zmienená, a to preto, že hoci patrí k vybaveniu ľudskej osoby (porov. Prís 2, 2 – 3; 3, 13; 4, 1. 5. 7; Sir 14, 22 – 23; 17, 4 – 5) – ako schopnosť uvažovať, rozlišovať a rozhodnúť sa pre dobro – žiaľ, tu chýba a má to dramatické dôsledky.

Rozprávač v skutočnosti pôsobivou slovnou hračkou poukazuje na to, že na jednej strane je tu „ľstivá“ (‘ārûm) postava (v. 1) a pred ňou dve „nahé“ (‘ārûmmîm) bytosti (porov. Gn 2, 25). Ak možno nahotu bez ostychu (Gn 2, 25) interpretovať ako nevinnosť alebo dokonca ako intímnosť lásky medzi mužom a ženou, tu naznačuje zraniteľnosť nie fyzickú, ale intelektuálnu a morálnu, slabosť, ktorá sa stáva zrejmov v očiach samotných týchto ľudí po hriechu (v. 7).

Ľstivosť hada – ako uvidíme – sa predstavuje ako ocenenie jedného aspektu pravdy, konkrétne nejakej jej príťažlivej stránky. No dá sa to prirovnať návnade, ktorá skrýva nástrahu rybárskeho háčika. Hada „urobil Pán, Boh“ (v. 1), aby bol tak ako ostatné zvieratá „pomocou“ pre človeka (porov. Gn 2, 18); tu sa však prejavuje ako nepriateľ. Toto pomáha chápať, že samotné Božie dary sa môžu stať príležitosťou ku zlu, ak nie sú podriadené poslušnosti voči Pánovi. Človek je týmto spôsobom podrobený skúške a prejavuje svoju múdrosť, ak vie rozpoznať a odmietnuť lož. V iných biblických textoch je takáto situácia označovaná ako pokušenie (v hebrejčine prostredníctvom slovesného koreňa nāsāh, v gréčtine predovšetkým prostredníctvom podstatného mena peirasmos).

297. *Rozprávanie predkladá dialóg medzi hadom a ženou. Prvým aspektom hodným zamyslenia je opozícia medzi zvieraťom a človekom; niekto by tu mohol vidieť znázornený konflikt medzi inštinktom a rozumnosťou. Jednotlivec zakusuje vnútorný boj medzi „telesnými“ pudmi a svojím duchovným rozmerom (toto vyjadruje aj sv. Pavol v Rim 7, 7 – 25). V Gn 3 však had rozpráva tak, akoby chcel prebudiť rozumnosť ženy túžbou po „poznani“, nie iba akési vnímateľné uspokojenie.*

Diabol

Tradícia interpretácie nášho rozprávania vidí v hadovi stvárnenie zlého ducha (porov. Zjv 12, 9), ktorý sa označuje rôzne, napríklad satan (protivník), diabol (rozvracač), Belial (ničomník), Belzebub (pán múch) alebo Belzebul (pán trusu/nebeského príbytku). Hoci ho sv. Pavol definuje „boh tohto veku“ (2 Kor 4, 4), Sväté písmo nikdy nehovorí, že by táto „postava“ bola akýmsi zlým božstvom v protiklade k dobrému Bohu, pretože všetko, čo jestvuje mimo Boha, nemôže byť nič iné ako jeho stvorenie. Keďže ide o mocnú silu, schopnú nadobúdať rôzne a rôznorodé podoby (porov. Mk 5, 9), kresťanská tradícia uvažovala o „padlých anjeloch“, čiže o duchovných bytiach, ktoré sa vzbúrili proti Bohu, a preto boli vylúčení z nebeského kráľovstva a ponechaní na zemi, aby uskutočňovali istú nadvládu nad svetom (odtiaľ pochádza označenie Satana – knieža tohto sveta, porov. Jn 12, 31; 14, 30; 16, 11). Biblickými pasážami, ktoré hovoria o vzbúrených anjeloch, sú 2 Pt 2, 4 a Júd 6, kde sa však vyjadruje, že boli zvrhnutí do priepastí a väznení až do súdu, a teda neboli ponechaní potulovať sa po svete, aby zvädzali ľudí a vládli nad nimi (porov. Mt 12, 43; Lk 11, 24 – 26). V *Knihe Tobiaša* má démon Asmodej moc zabiť jednotlivých manželov Sára (porov. Tob 3, 8; 6, 14 – 16; 7, 3). V Novom zákone

sa démoni dokonca zmocňujú človeka a privádzajú ho k neľudským prejavom (porov. Mk 5, 2 – 5) alebo samovražedným sklonom (porov. Mt 17, 15); diabol tu koná ako „pokušiteľ“, ktorý zvádza na zlé (porov. Mt 4, 3; 1 Sol 3, 5; 1 Pt 5, 8). Hlas hada v dejinách často nadobúda podobu ľudských hlasov, napríklad hlas falošných prorokov a falošných učiteľov, ktorí svoje slová pretkávajú klamstvom (porov. Dt 13, 2. 4; Iz 9, 14 – 15; Mt 7, 15; 24, 11; 2 Pt 2, 19; 1 Jn 4, 1). Preto aj sv. Peter dostal od Ježiša meno satan, pretože kládol odpor vyjadreniam Božej vôle (Mk 8, 33). V *Zjavení apoštola Jána* sa Božie eschatologické víťazstvo uskutočňuje zničením satana a jeho „anjelov“ (Zjv 12, 9; 20, 2 – 3. 10).

298. *Ďalším aspektom, ktorý si zasluhuje úvahu, je rozprávačova voľba predstaviť ženu (namiesto muža alebo oboch ľudských bytostí) ako subjekt vo vzťahu s hadom. Text túto konkrétnu vec nevysvetľuje. Preto sa rozvinuli dve interpretačné línie, medzi ktoré patrí tá, vidiaca v žene postavu, ktorá je zraniteľnejšia, ľahšie oklamateľná. Pokušiteľ sa usiluje objaviť slabú stránku, aby zaútočil, ale prisúdiť žene menšiu rozumnosť alebo bdelosť predstavuje neprijateľný predsudok, vyvrátený v samotnom Svätom písme. Treba si totiž pripomenúť, že Múdroseť je obvykle predstavovaná ako ženská postava (porov. Prís 1, 20 – 21; 8, 1 – 4; Múd 8, 3), a to nie kvôli totožnosti s gramatickým rodom, ale preto, že práve postava ženy je schopná vyjadriť rozmanitú sapienciálnu aktivitu, spočívajúcu v odovzdávaní života, srdečnosti a radosti všetkým (porov. Prís 31, 10 – 31). Mnohé ženy v biblických dejinách sa ukázali ako múdrejšie a odvážnejšie ako muži. Ak sa príjme táto perspektíva, konfrontácia v Gn 3 neprebíha medzi veľmi prefikávaným bytím a hlupaňou, ale medzi dvoma stelesneniami múdrosti a „pokušenie“ sa vkladá práve do najvyššej schopnosti ľudského bytia, ktoré vo svojej túžbe „poznať“ riskuje, že*

zhreší pýchou, svojím nárokom byť bohom, odmietaním uznať, že je dieťaťom, ktoré všetko prijíma od svojho Stvoriteľa a Otca.

Komplementárna cesta pre chápanie voľby ženskej postavy spočíva v ozrejmení, že žena je v pravom slova zmysle tou, ktorá dáva život (a stáva sa matkou). Na tento významový od-tieň explicitne poukazuje odsúdenie v Gn 3, 16, ale aj prísľub, že jej „potomstvo“ (doslova „jej semeno“) zvíťazí nad hadom. Postavu ženy, ktorá dostáva meno Eva ako „matka všetkých ži-júcich“ (porov. Gn 3, 20), treba vnímať ako prejav schopnosti, ktorá je podobná tej Božej, schopnosti odovzdať život. Túžba „byť ako Boh“, na ktorej sa zakladá pokušenie, má svoje korene v dare, ktorého je žena privilegovanou príjemkyňou.

299. Pokušenie sa deje pomocou slov, ktoré klamú a zvádzajú. Prvé z vyjadrení hada (v. 1) sa javí ako provokácia, ktorá ako taká obsahuje zveličenia, ale dotýka sa aj neuralgického bodu, ktorým je limit stanovený Bohom bez bližšieho vysvetlenia. Veta – vo všeobecnosti považovaná za otázku, hoci v hebrejčine použitá forma sa javí skôr ako tvrdenie – môže byť preložená dvomi spôsobmi. (i) Prvý sa vyskytuje častejšie: „Naozaj povedal Boh: ‚Nesmiete jesť z nijakého rajskeho stromu?‘“ Takto had klame otvorene, keď predstiera, že človeku sa zakazuje aké-koľvek ovocie a v takomto prípade pokušenie spočíva v pred-stavení Boha ako niekoho, kto nechce živiť (a teda nechať žiť) ľudí. (ii) Druhý spôsob prekladu formuluje otázku subtilnejším spôsobom: „Naozaj povedal Pán: ‚Nesmiete jesť zo všetkých stromov?‘“; takto had neklame, ale iba poukazuje na skutoč-nosť, že človeku bol uložený limit, keď sa mu odoprel prístup k všetkému, pretože je tu čosi, čo zakázal Boh. Pokušenie sa teda týka práve zákazu ako takého a nepriamo vedie k otázke, „prečo“ je tu taký zákaz.

Odpoveď ženy (v. 2) na prvý pohľad vyznieva ako svedo-mité objasnenie plné rešpektu, nakoľko rozlišuje medzi ovocím stromov v záhrade, z ktorého človek môže jesť a tým, ktoré je

zakázané. Avšak bez toho, že by si to uvedomila, potvrdzuje, že niečo je zakázané, keď pridáva k Božiemu príkazu upresnenia, ktoré svedčia o jej (nesprávnom) chápaní toho, čo je zakázané. Žena nehovorí, že zakázaným stromom je strom „poznania dobra a zla“, ale strom, „ktorý je v strede raja“, akoby si ho zamienila so „stromom života“, pri ktorom ako jedinom rozprávač uvádza jeho umiestnenie. A o tomto strome (takto „centrál- nom“) žena dodáva, že Boh zakázal „dotýkať sa“ ho pod hrozbou trestu smrti, čo je upresnenie nie v súlade s Božím slovom, upresnenie, ktoré je zjavne nadbytočné, avšak je príznačné pre postoj toho, kto sa nachádza zoči-voči nejakému tabu, ktorého zmysel nepozná.

Potom nasleduje odpoveď hada (v. 4 – 5), ktorá spôsobuje definitívny zvrat v dialógu. Od „otázky“ prechádza ku kategorickému tvrdeniu, keď si nárokuje poznanie skutočnosti, ktoré nie je vôbec preukázané, ale ktoré sa javí ako presvedčivé pre ráznosť jeho vyjadrenia. Pokušiteľ radikálne prekrúca dôsledok (zakázaného) konania, ktoré namiesto spôsobenia smrti (ako to Boh ustanovil v Gn 2, 17) má viesť k dôsledku úžasného života, ktorým je „byť ako Boh“. A to práve jedením toho ovocia, ktoré dáva „poznanie dobra a zla“, pre ktoré sa otvárajú oči, aby videli... že človek si je bohom. Vábivá sila slov hada sa zakladá na dvoch prvkoch: prvým je pochybnosť (o Bohu), druhým je lákavá perspektíva (povýšenia človeka). Medzi týmito prvkami vzniká kruh ničivých dôsledkov: stratená dôvera k Bohu vníma ako presvedčivé slovo pokušiteľa; na druhej strane ponuka hmatateľných dobier, hoci bola iba imaginárna, naruša vieru v Pánove slová.

300. Účinnosť diablovho zvádzania možno vidieť v dôsledku, ktorý spôsobuje vo svedomí ženy (v. 6a). Dôvtip biblického rozprávania nám pomáha lepšie pochopiť nástrahu pokušenia. Klamlivé slová hada totiž zjavne spôsobujú tie dôsledky, ktoré sa v izraelských múdroslovných a modlitebných tradíciách

prisudzujú Pánovmu príkazu: oči sú takpovediac osvetlené, akoby predtým boli zaslepené domnelou naivitou a žena je schopná vidieť, čo je „dobré“, „chutné“ a dostupné. Avšak to, čo sa javí ako dobré v očiach oklamanej ľudskej osoby, je zásadne v protiklade k tomu, čo je dobré v očiach Boha. Namiesto túžby po Bohu a po pravom dobre (porov. Prís 11, 23; 13, 12) sa rozpútava dychtivosť po tom, čo sa dá zjesť (porov. Nm 11, 4; Ž 78, 29 – 30; 106, 14). Namiesto vnímania, že všetky stromy záhrady sú Božím darom a že zakázaný strom je znamením spásonosnej pravdy, žena verí, že objavila, že vo všetkom je iba klamstvo Stvoriteľa, cez ktoré skrýva svoju žiarlivosť voči ľuďom. V tomto prekrútení hodnôt možno vytušiť, ako pôsobí „diabolské“ navádzanie. Hriech sa už udial v srdci (porov. Mt 5, 28) ešte predtým, ako bol viditeľný navonok.

Skutok, ktorým dochádza k previneniu, spočíva v „jedení“ ovocia zakázaného stromu (v. 6b). Dôležitosť tohto motívu vyplýva z početných výskytov tohto slovesa v Gn 3, a to nielen v prvej časti rozprávania (v. 1. 2. 3. 5. 6), ale aj v druhej, či už pri vypočúvaní (v. 11. 12. 13. 17), alebo pri uložení trestov (v. 14. 17. 18. 19. 22). Na jednej strane jeť zakázané ovocie treba chápať v jeho prenesenom význame (porov. Prís 30, 20) v súmernom protiklade k syteniu sa tým, čo Boh ponúka pre život (porov. Dt 8, 3), na druhej strane prevažne každodennú skúsenosť jedla pochádzajúceho z námahy (porov. Gn 3, 17 – 19) treba chápať ako výzvu hľadať pravý pokrm radosti, no nie ako plod zeme, ako duchovný dar od Boha.

Hriech nachádza svoje rozvinutie aj v zmene vzťahu medzi mužom a ženou. Stvoriteľ chcel, aby žena bolo „pomocou“ pre muža. Teraz „muž, čo bol s ňou“ (v. 6b), sa stáva spoluvinníkom previnenia, a to práve prostredníctvom toho, že mu bolo „dané“ zakázané ovocie. Prvý výskyt tohto slovesa (nātan), ktorého podmetom je tu ľudská osoba, vyjadruje týmto spôsobom prekrútenie pojmu daru, lebo to, čo bolo ponúknuté, je kvasom smrti.

Rozprávanie končí skúsenosťou, prichádzajúcou po neposlušnosti (v. 7). Obaja vinníci vidia veci novým spôsobom: ich očiam sa stáva zrejším, že prísľub hada, že sa stanú ako Boh, nebol pravdivý, lebo vidia, že „sú nahí“. Nahota tu predstavuje stav krehkosti. Azda je aj prejavom „hanby“ za previnenie alebo aspoň pre zničujúci dôsledok ich počinu. No namiesto toho, aby uznali svoju chybu, ľudia zakrývajú biednym spôsobom znaky ich nerozumného previnenia „figovými listami“, ktoré sú márnou ochranou pred hrozbou smrti, komickým prostriedkom na ukrytie svojej neposlušnosti pred Bohom.

Previnenie a poslušnosť v ľudských dejinách

301. Rozprávanie Gn 3 ponúka čitateľovi obraz ľudského stvorenia, poznačeného veľkou nerozumnosťou, z ktorej pochádza úkon neposlušnosti voči Božiemu prikázaniu. Sväté písmo nechce týmto spôsobom poprieť zodpovednosť človeka predstavením hriechu ako osudového dôsledku nedokonalkej prirodzenosti človeka. Ak by to bolo tak, nebol by tu ani príkaz, ani trest, ktoré predpokladajú naozaj reálnu možnosť správne sa rozhodnúť. Cesta dobra v protikladu ku ceste zla predstavuje skutočne v biblickej tradícii opakovaný motív. Toto je otvorene vyjadrené na záver Tóry, kde Pán vyhlasuje:

„Hľa, dnes som predložil pred teba život i šťastie a smrť i nešťastie a prikazujem ti, aby si miloval Pána, svojho Boha, kráčal po jeho cestách a zachovával jeho príkazy, ustanovenia a nariadenia. Potom budeš žiť a rozmnožíš sa – a Pán, tvoj Boh, ťa bude žehnať v krajine, do ktorej sa uberáš, aby si ju prevzal do vlastníctva [...]. Vyvoľ si život, aby si zostal nažive ty aj tvoje potomstvo“ (Dt 30, 15 – 16. 19).

Sapienciálne prostredie a prorocký prúd – ako uvidíme – prevzali tento princíp a postavili ho ako ťažisko

svojho učenia (porov. *Iz* 1, 16 – 20; *Jer* 21, 8; *Ez* 18, 26 – 28; *Am* 5, 14; *Mich* 6, 8; *Mal* 2, 22 – 24; *Ž* 1, 6; *Prís* 8, 32 – 36; *Sir* 7, 1 – 3; 15, 11 – 22). Vďaka zjaveniu, že už od počiatku boli prarodičia obeťou zvodného klamstva, posvätný autor teda napomína a poučuje: pozýva byť bedlivými pred klamným vábením, ktoré vedie k smrti (porov. *Prís* 2, 8 – 19; 5, 1 – 14; 9, 13 – 18), a nepriamo poukazuje na nevyhnutnosť „spasiteľa“ pre tých, ktorí v pokušení padajú.

Šírenie zla

302. Pokračovanie biblického rozprávania potvrdzuje to, čo je príznačne vyjadrené v počiatočnom rozprávaní. Opakovaným spôsobom, akoby tu šlo o nejakú dejinnú konštantu, po predstavení Božieho daru nasleduje odsúdenie hriešneho počínania človeka, väčšinou iba jednoducho predstaveného bez presného určenia dôvodu, ktorý ho vyvolal, hoci sa dá vytušiť, že základom každého z nich je vo všeobecnosti istá nerozumnosť, náchylná dať sa oklamať. Zvodca, ktorý v rozprávaní *Gn* 3 prevzal hlas hada, nadobudne neskôr podobu cudzích pseudo-múdrostí (porov. *Ex* 23, 32 – 33; *Joz* 23, 12 – 13; *1 Kr* 11, 1 – 8; *Jer* 10, 2 – 5; *Prís* 7, 4 – 5; *Kol* 2, 8), falošného proroctva (porov. *Dt* 13, 2 – 6; *Iz* 9, 14 – 15; *Jer* 14, 13 – 16; 23, 9 – 32; *Ez* 13, 2 – 23; 14, 9; *Mich* 3, 5 – 8; *Zach* 13, 2 – 6; *Mt* 24, 11; *2 Tím* 3, 13), zvrátených vášní srdca (porov. *Jer* 17, 9; *Ž* 36, 2 – 5; *Prís* 26, 23 – 28; *Múd* 4, 12; 5, 2; 6, 2 – 4; 18, 30 – 31; *Sir* 5, 2; 9, 12 – 13; *Ef* 4, 22; *Jak* 1, 13 – 15). Ak sa dá povedať, že Kaina viedla závisť, aby zabil Ábela (*Gn* 4, 8), tak ako dohnala aj bratov, aby predali Jozefa ako otroka (porov. *Gn* 37, 28), ak sa dá uvažovať, že Lamech uskutočnil svoju prehnanú pomstu (porov. *Gn* 4, 23 – 24) s neprimeraným nárokom chrániť svoj vlastný život, predsa takéto podobné dedukcie nedokážu obsiahnuť tajomstvo zla,

nedokážu vysvetliť, prečo ľudia neodporujú pokušeniu a nechávajú sa „ovládať hriechom číhajúcim pri dverách“ (porov. Gn 4, 7). Podľa biblického rozprávača samotný Stvoriteľ je tým akoby prekvapený:

„Keď Pán videl, že ľudská neresť na zemi je veľká a že všetko zmýšľanie ich srdca je ustavične naklonené na zlé, Pán oľutoval, že stvoril človeka na zemi, bol skormútený v srdci“ (Gn 6, 5 – 6).

Aj po potope, keď ľudstvo dostalo takpovediac nový počiatok od „spravodlivého“ praotca (Gn 6, 9), prejavy zla, páchaného jednotlivcami alebo celými národmi, poznačujú sled dejín: Cham zneuctuje svojho otca (porov. Gn 9, 22 – 25) a národy sa v pýche spolčujú, aby postavili „vežu, ktorej vrchol bude siahať až do neba“ (Gn 11, 4). Rozprávania o počiatkoch ľudstva takto, zdá sa, ukazuje, že „syn Adama“ prejavuje svoju slobodu práve hriechnym úkonom nevďačnosti a hlúposti, pýchy a násilia, nie do svedčovaním svojej podobnosti s Bohom. Dejiny sa preto odvíjajú ako šírenie zla. A Sväté písmo vyjadruje jeho dramatickosť, a to aj prostredníctvom množstva termínov, ktoré moderné preklady uvádzajú ako: hriech, vina, vzbura, zloba, bezbožnosť, nečistota, ohavnosť, hlúposť, lož, zvrátenosť... Legislatívne kódexy Tóry zase poukazujú na rôzne spôsoby previnení, na ktoré biblické rozprávania – a rovnako aj všeobecná skúsenosť – poukazuje, že nie sú vôbec iba teoretické.

Prítomnosť „spravodlivého“

303. Biblická tradícia o počiatkoch však nepovažuje hriechnosť za vrodené dedičstvo, sprostredkované „otcami“. V tých istých dejinách totiž prekvapivo vystupujú aj príkladné postavy: „Hench chodil s Bohom a nebolo ho, lebo Boh ho vzal“ (Gn 5, 24); „Iba Noe našiel

milosť u Pána. [...] Noe bol najspravodlivejší a najbezúhonnejší muž medzi svojimi súčasníkmi. Noe viedol bohumilý život“ (*Gn* 6, 8 – 9). Abraháma sám Pán uznal za spravodlivého (porov. *Gn* 15, 6) a poslušného, takže sa stal praotcom požehnaného ľudu“ (*Gn* 22, 15 – 18). Teda keď Sväté písmo kladie vedľa seba dve protikladné skutočnosti, na jednej strane rozšírenie nákazlivého zla a na druhej prítomnosť bezúhonných osobností, poukazuje na skutočnosť ľudskej slobody. Tieto dve cesty, ktoré stoja pred stvorením, nie sú iba akousi teoretickou perspektívou, ale skutočne po nich kráčajú dobrí a zlí.

Motív „dvoch ciest“ je prítomný aj v Novom zákone použitím rôznych obrazov. Ježiš hovoril o tesnej a širokej bráne (porov. *Mt* 7, 13 – 14), o múdrom mužovi, ktorý stavia na skale, a o hlúpom, ktorý buduje na piesku (porov. *Mt* 7, 24 – 27), o dobrom semene a kúkoli (porov. *Mt* 13, 24 – 30), o dobrých a zlých rybách (porov. *Mt* 13, 47 – 50), o poslušnom synovi a o tom, ktorý neposlúchne (porov. *Mt* 21, 28 – 31), o múdрых a nerozumných pannách (porov. *Mt* 25, 1 – 13), o ovciach oddelených od capov (porov. *Mt* 25, 31 – 46), o farizejovi a mýtnikovi (*Lk* 18, 10 – 14)...

Prítomnosť spravodlivého muža, ktorý je počiatkom spravodlivosti a dobra pre svoje deti, je nepredvídateľná a tajomná, no pre čitateľa je to dôvod nádeje a aj vzor nasledovania. Pretože práve keď sa objavuje poslušný a dobrý človek, zjavuje sa nenápadné, ale zároveň mocne účinné pôsobenie Pána dejín, ktorý pôsobí, aby jeho deti mohli kráčať cestou spásy. Napríklad prostredníctvom spravodlivého Noema bolo zachránené ľudské pokolenie. A skrze Abraháma budú požehnané všetky národy. Ako sa opisuje v Jozefovom príbehu na záver rozprávačského cyklu *Knihy Genezis*, Boh je schopný pretvoriť príbeh hriechu na neuveriteľný výsledok, ktorým je život pre previnilcov (porov. *Gn* 45, 4 – 8; *Múd* 9, 17 – 18).

Preto keď Biblia používa výrazy, napríklad „pokolenie zlé a zaťaté“ (*Dt 32, 5*), „plemeno zločincov“ (*Iz 1, 4*), ako-by evokovala dedičné zaťaženie, podobne keď obviňuje ľud z nevery už od lona matky (porov. *Iz 48, 8*; *Ž 51, 7*) a potvrdzuje pravdivosť príslovia „Aká matka, taká dcéra“ (*Ez 16, 44*), zámerom je vzbudiť v človekovi rozhodnutie pre spravodlivosť (porov. *Ž 78, 8*), otvoriť srdce pre vieru v podivuhodný zásah Pána, ktorý – ako to hovorí sv. Pavol – „všetkých uzavrel do nevery, aby sa nad všetkými zmiloval“ (*Rim 11, 32*), takže „kde sa rozmnožil hriech, tam sa ešte väčšmi rozhojnila milosť“ (*Rim 5, 20*). V tejto perspektíve Mesiáš predstavuje toho Spravodlivého, ktorý dáva počiatok novému ľudstvu, znovuzrodenému a schopnému vernej lásky.

V dejinách Izraela

304. Prepojený dynamizmus hriechu a spravodlivosti sa presne potvrdzuje v dejinách Izraela. Vyslobodením z egyptského otroctva tento ľud prežil čosi ako zrod národa (porov. *Ex 14 – 15*). Predsa však táto udalosť milosti, sprostredkovaná poslušným konaním Mojžiša (porov. *Dt 34, 10 – 12*), namiesto toho, aby priviedla k jednomyseľnej a trvalej pozornosti voči Pánovej vôli, vyústila do nepretržitej série vzbúr (porov. *Ž 78 a 106*). Mojžiš hovoril svojmu ľudu: „Odo dňa, keď ste vyšli z egyptskej krajiny, až kým ste neprišli sem, priečili ste sa Pánovi“ (*Dt 9, 7*; porov. tiež *9, 24*). Popri nespočetnom šomraní a odopretí poslušnosti, ktoré poznačovalo štyridsať rokov na púšti, treba osobitne spomenúť hriech modloslužby, spáchaný na úpätí Sinaja (porov. *Ex 32, 1 – 6*), krátko po vyslobodení a prijatí zmluvy s Pánom, ktorá bola slávnostne uzatvorená so záväzkom počúvať slová zákona (porov. *Ex 19, 8*; *24, 3. 7*). Uctievanie zlatého teľaťa, nachádzajúce sa na

začiatku dejín tohto ľudu, predstavuje akoby prototyp hriechu Izraela. Toto previnenie sa potom neustále prejavuje rôznymi spôsobmi v pokračovaní dejín a privedie ku konečnej katastrofe (porov. 2 Kr 17, 14 – 23; 24, 3 – 4; Jer 1, 15 – 16).

Na druhej strane znamenie ľudskej slobody, ktorá sa prejavuje v plnej poslušnosti voči Pánovi, predstavuje nepretržitý rad Pánových „služobníkov“, osobitne prorokov, ktorých slovo – ovocie počúvania Pána – pôsobí pre záchranu, keď neúnavne vyzýva k obráteniu, ktoré sa môže uskutočniť v každom momente dejín (porov. Ez 18), aby tak Boh mohol odpustiť a obnoviť svoju zmluvu.

Príspevok múdroslovných tradícií

305. V múdroslovných spisoch nachádzame súhrnnú úvahu nad ľudským počínaním, hodnoteným vo vzťahu k *spravodlivosti*, ktorú vyjadrujú Pánove príkazy. Učenci necitujú explicitne prikázania Tóry, ani neposkytujú odporúčania uskutočňovať rituálne predpisy, špecifické pre Izrael, pretože ich pohľad chce byť univerzálny, a preto používajú všeobecné kategórie spolu s vyjadreniami platnými v každom čase a pre každú osobu.

Pokušenie a/alebo skúška

Prvý príspevok tejto literatúry spočíva v tom, že sa rôznymi spôsobmi venuje skúsenosti človeka, ktorý je konfrontovaný dvomi odlišnými perspektívami, dvomi argumentáciami, dvomi opačnými prístupmi k životu. A učenci na prvom mieste pozývajú k úvahe nad úlohou svedomia, povelaného hodnotiť (rozlišujú medzi zdáním a pravdou) a uskutočniť rozhodnutie, ktoré je priaznivé pre život.

Máme knihy, ktoré približujú tento motív a predstavujú ho ako skúsenosť *pokušenia* (teda v súzvuku s *Gn 3*). Pokušenie sa predstavuje v podobe obširnej a komplexnej argumentácie, ktorá je viac alebo menej v protiklade k argumentácii *Tóry*, a zvodca ňou príťažlivým spôsobom predstavuje budúcnosť, ktorá je poznačená niečím príjemným, bohatstvom alebo spoločenským úspechom. Príznačným príkladom toho je už od začiatku *Knihy prísloví* návrh „hriešnikov“ (*Prís 1, 10 – 14*), pozývajúcich k istej násilnej dobytvačnej výprave. Podobne to vyjadrujú pokrytecké slová cudzinky, cudzoložnice a klamárske, ktorá sľubuje skryté pôžitky (porov. *Prís 5, 3 – 6; 7, 4 – 27*), a napokon aj pozvanie hlúposti (porov. *Prís 9, 13 – 18*), ktoré sa podobá pozvaniu múdrosti“ (*Prís 9, 4 – 6*), takže ľahko privádza naivného do omylu. Hranicu medzi múdrosťou a bezočivosťou, medzi pozemským úspechom a Božím požehnaním, medzi pravdou a lžou nie je vôbec jednoduché stanoviť. A úlohou učenca je pomáhať objasňovať, aby učeník urobil rozhodnutie, ktoré ústi k životu.

306. *Sirachovec* tento literárny postup nevyužíva, hoci aj jeho výroky implicitne predpokladajú protiklad medzi múdrosťou, ktorú on sám sprostredkúva, a múdrosťou obhajovanou „hriešnikmi“ (*Sir 1, 30; 3, 29; 5, 11; 13, 21; 15, 20*). Učenec upriamuje pozornosť učeníka na zdanlivý úspech bezbožníkov (porov. *Sir 9, 16*); ba dokonca už od počiatku ho povzbudzuje čeliť „skúške“ (*peirasmos*), ktorá prichádza práve pri službe Pánovi (porov. *Sir 2, 1; 4, 18 – 19*), skúške, ktorá sa prejavuje, „ak ťa niečo sužuje“, čo má prospešný účinok prečistením spravodlivého tak, ako sa zlato čistí ohňom (porov. *Sir 2, 4 – 5*).

V istom zmysle *Kniha múdrosti* ponúka syntézu týchto dvoch práve predstavených perspektív. Preberá predovšetkým spôsob vyjadrovania *Knihy prísloví*, keď kladie

proti sebe reč múdreho (v tomto prípade Šalamúna) a zvrátené úvahy hriešnikov (porov. *Múd* 2, 1 – 20), ktorí „privolávajú smrť rukami i rečami“ (*Múd* 1, 16), pretože – uzavretím zmluvy so smrťou (porov. *Múd* 1, 16) – neorientujú svoju túžbu k Bohom prisľúbenej nesmrteľnosti (porov. *Múd* 2, 22 – 23), ale chcú priviesť ľudí k prchavému opojeniu, ktoré poskytuje neviazaný pôžitok (porov. *Múd* 2, 5 – 9). Zároveň osvojením si myšlienky Sirachovca autor tejto knihy ukazuje, že bezbožníci – nevediaci zničiť spravodlivého, ktorý im „vyčíta prestúpenia zákona“ (*Múd* 2, 12) – konajú proti nemu „potupou a mukami“, a tak „skúšajú“ jeho vieru v Boha Otca (porov. *Múd* 2, 19). V skutočnosti takto „skúša“ Pán svojich vyvolených, prečisťujúc ich ako „zlato v peci“ (*Múd* 3, 5 – 6), aby ich mohol uznať za hodných večnej odmeny (porov. *Múd* 3, 7 – 9; 5, 15 – 16). Ozvena týchto textov sa nachádza v evanjeliách, v rozprávaní o Pánovom utrpení (porov. *Mt* 27, 43).

Nespravodliví

307. Biblické múdroslovné tradície takmer jednotným spôsobom predkladajú čitateľovi cestu dobra v protiklade ku ceste zla a vyzývajú urobiť rozhodnutie v prospech spravodlivosti, ktoré je v zhode s rozhodnutím pre múdrosť a život (porov. *Sir* 17, 5 – 6). Totiž:

„Pred človekom leží život a smrť, dobro a zlo:
dostane to, čo sa mu ľúbi“ (*Sir* 15, 18).

Učenci konštatujú, že sú tu ničomníci a hriešnici (porov. *Prís* 1, 31), násilníci (porov. *Prís* 4, 17; 10, 11; 28, 15), pyšní (porov. *Sir* 10, 14 – 16), posmievači (porov. *Prís* 3, 34; 19, 29; *Sir* 15, 7 – 8) a nerozumní (porov. *Prís* 1, 22; *Kaz* 7, 5); oni sami tiež stelesňujú niektoré príčiny tejto

pokrivenosti rozumu a srdca. S určitým zjednodušením môžeme povedať, že častým dôvodom hriešneho konania je príťažlivosť pôžitku, bezprostredné uspokojenie (porov. *Prís* 1, 13 – 14; 7, 18; *Sir* 6, 2 – 4; 18, 30 – 33; 23, 5 – 6). Toto je pomerne ľahké pripustiť. Iný dôvod, ktorý uvádza predovšetkým Sirachovec, vysvetľuje príťažlivosť zlým, že sa vytráca „bázeň pred Bohom“, ktorá je „počiatkom múdrosti“ (*Sir* 1, 16; porov. tiež *Sir* 1, 25; 15, 1; 19, 18), a dôsledkom toho inšpiruje k správne mu počínaniu (porov. *Sir* 2, 18 – 21). Tento motív „bázne“ nie je v súčasnosti ľahko prijímaný, pretože sa javí, akoby protirečil dôstojnosti človeka a bol v protiklade ku ceste lásky, ktorej učí evanjelium. „Bázeň pred Bohom“ môže však byť predprípravou vyšších duchovných rozmerov a v mnohých prípadoch, keďže zahŕňa v sebe vedomie Božieho „súdu“ nad konaním každého človeka (porov. *Sir* 1, 8. 38 – 40; 4, 22; 5, 6 – 7; 12, 7; 16, 11 – 15; 17, 19; *Kaz* 5, 5 – 6; 12, 13 – 14), sa môže stať brzdou nemravnosti a zároveň podnetom k prijatiu zodpovedných rozhodnutí. Okrem toho termín „bázeň“ slúži v starozákonných textoch aj na vyjadrenie myšlienky „rešpektu“ voči niekomu s autoritou, a teda aj na vyjadrenie správnej úcty voči Stvoriteľovi a Pánovi, ktorá vedie k poslušnosti voči jeho príkazom. „Bázeň pred Pánom“ nie je teda vyjadrením strachu, ale je skôr prameňom radosti srdca (porov. *Sir* 1, 12. 20. 22; 23, 37), pretože vyjadruje dôveru v Božiu ochranu a v dar života, ktorý je spoľahlivo určený pre spravodlivého (porov. *Sir* 1, 13. 21; 34, 16 – 22). Tam, kde tento vnútorný postoj chýba, kde sa na Boha zabúda, kde sa ním dokonca opovrhne, nie je zvláštne, že sa množia prejavy nespravodlivosti. Toto sa zdá byť dosť jasné aj v súčasnej spoločnosti.

Niet nikoho, kto by bol spravodlivý pred Bohom

308. V múdroslovnej literatúre nachádzame napokon ďalší motív istej dôležitosti, hoci možno prekvapuje: keď vychádzame z konštatovania, že človek je nedokonalý, z jeho hlbkej nevedomosti, z morálnej slabosti, prichádzame k zovšeobecnenému záveru, sformulovanému s úmyslom vyjadriť dôležitú náboženskú pravdu, že „nikto nemôže byť považovaný pred Bohom za spravodlivého“. Spomedzi výrokov *Knihy prísloví* vyberáme: „spravodlivý vstane, hoc by padol sedem (ráz)“ (*Prís* 24, 16) a Sirachovec upozorňuje: „pamätaj, že všetci si zasluhujeme pokarhanie“ (*Sir* 8, 6). Uvádza sa to ako povzbudenie k pokornému, kajúcemu a súcitnému počínaniu.

Túto tému preberá aj *Kniha Jób* s odlišnými dôrazmi. Vidíme to v nasledujúcich citátoch, vložených do úst Jóbových „priateľov“:

„Kto spravodlivý je v očiach Pána,
kto pred svojím Tvorcom čistý je?
Ved' on svojim sluhom nedôveruje
a na anjeloch chyby nachodí,
tým skôr na tých, čo len v domoch z hlíny sú,
iba v prachu majú postáť svoju“ (*Jób* 4, 17 – 19).
„Čože je človek, aby čistý bol,
koho žena zrodila, aby bol spravodlivý?
Ved' on nemá dôveru vo svojich svätých,
nebo nie je čisté v jeho očiach,
ešte menej, kto ohavný, skazený –
človek, čo jak vodu pije hriech!“ (*Jób* 15, 14 – 16).
„Je človek spravodlivý pred Bohom,
čistý, koho porodila žena?
Ak jasne nesvieti už ani mesiac,
ani hviezdy nie sú v jeho očiach čisté,

o čo menej človečik, ten chrobák,
človeka syn, tento červíček!“ (*Jób* 25, 4 – 6).

Uviedli sme viacero citátov, aby sme ukázali, ako sa motív ľudskej hriešnosti môže stať zaručeným podnetom k pokornému počínaniu pred Bohom (porov. *Ž* 143, 2) a počiatkom cesty kajúcnosti (porov. *Sir* 17, 20 – 25). Toto však nemá slúžiť – ako to preukázali Jóbovi priatelia – na vysvetľovanie každého nešťastia, ktoré zasiahne ľudí, keď sa ono považuje za Božie potrestanie vinníkov (porov. *Jób* 32, 2 – 3). Vždy sa totiž treba vyhnúť akémukoľvek pohrdaniu človekom, Božím stvorením, pretože takáto diskreditácia nemôže vyústiť do skutočnej oslavy Pána.

Prísny pohľad prorokov

309. Pán prisľúbil Izraelu, že vzbudí proroka podobného Mojžišovi (porov. *Dt* 18, 15), aby sprostredkoval svoje slovo života v jeho rôznych dejinných podobách. Ten istý rečník (Boh) a sprostredkovateľ zaručenej hodnoty (prorok) nemôžu nič iné, ako prinášať ten istý obsah. Nevernosť, ktorú Mojžiš predpovedal pred svojou smrťou (porov. *Dt* 31, 16 – 18. 27 – 29), konštatovali aj jeho nasledovníci a poukázali na konkrétne udalosti a na konkrétnych protagonistov dejín.

Proroci „vidia“ vzburu Izraela, ale rovnako aj vzburu národov, pretože Pán zjavuje týmto svojim služobníkom zlo, ukryté pod rúškom nábožných prejavov (porov. *Iz* 1, 10 – 15; *Jer* 7, 8 – 11), ktoré boli spojené s hanebným počínaním, zákonom však schváleným (porov. *Iz* 5, 20 – 23; 10, 1 – 2; *Am* 2, 6), v podobe nemorálnych zvyklostí, nekriticky prijímaných (porov. *Jer* 5, 7 – 8; *Am* 2, 7; 6, 1 – 6), pod spôsobom násilných ideológií, propagovaných ako podrobenie sa Božiemu plánu (porov. *Iz* 10, 5 – 11; 14, 12 – 17;

47, 6 – 8; *Hab* 1, 7 – 10). Proroci, pohnutí božskou túžbou po spravodlivosti, hovoria a volajú. Ich hlas je vo všeobecnosti v protiklade k vyhláseniam vládcov, kňazov, falošných prorokov a tradičných vzdelancov, ktorí často iba upokojovali svedomie nepodloženými príslubmi. Preto sa prorockému slovu obvykle protirečí, a to aj preto, že dramatickým tónom ohlasuje budúce nešťastie, ktoré bude dôsledkom prítomného závažného zla, ktoré zasahuje celú spoločnosť. Zámer takejto hrozivej predpovede je však paradoxne pozitívny, keďže chce priviesť všetkých k obráteniu. Vrátiť sa na správnu cestu je možné, pretože Boh je pripravený odpustiť a obnoviť svoju zmluvu s ešte väčším darom ako tie, ktoré udelil v minulosti.

Hoci je prorocká literatúra „datovaná“, čiže hoci odkazuje na konkrétny dejinný moment a na ľudí konkrétnej doby, poukazuje na aspekty hriechu, ktoré sa objavujú v rôznych obdobiach a prejavujú u odlišných subjektov. Z tohto dôvodu sa uchovávali výroky prorokov a nanovo sa interpretovali s cieľom vyťažiť z nich poučenie a usmernenia. Navyše, hoci boli určené konkrétnym adresátom, hoci využívali rozdielne literárne štýly, hoci rozvíjali aj veľmi osobitné témy, predsa zbierky týchto výrokov sa zhodujú, keď predstavujú pohľad na dejiny, v ktorých je neposlušnosť Pánovmu zákonu dominantná. Bolo by však veľmi zjednodušujúce povedať, že prorok je povolaný výlučne iba na to, aby poukazoval na priestupky a predpovedal ich dôsledky v podobe trestu, pretože v skutočnosti Boh hovorí aj preto a predovšetkým preto, aby ponúkol nové zmluvy (ako napríklad s Dávidom a jeho potomstvom), aby podporil dobré zámery (napríklad budovanie chrámu) alebo aby podnietil k prejavom viery (v situáciách ohrozenia jeho ľudu), aby potvrdil neslýchané horizonty nádeje u tých, ktorí zakúsili spustošenie a pád. Nemožno však spochybniť zameranie

prorockých textov, ktoré odsudzuje všeobecnú nevernosť Bohu ako interpretačnú šifru dejín. V tomto zmysle môžeme poukázať na niektoré spoločné črty jednotlivých prorockých kníh.

Úplná nevernosť

310. Proroci niekedy svojmu spoločenstvu pripisujú zodpovednosť za porušenie všetkých hlavných prikázaní desatora (porov. *Jer* 7, 8 – 9; *Oz* 4, 1 – 3) alebo aspoň za takpovediac celý rad previnení, ktoré boli spáchané v rôznych vzťahových situáciách (porov. *Iz* 5, 8 – 24; *Am* 2, 6 – 8). Častejšie odsudzujú súhrnným a zovšeobecňujúcim spôsobom opustenie Pána (porov. *Iz* 1, 4; *Oz* 4, 10) modloslužobným počínaním (porov. *Jer* 1, 16; 2, 11 – 13), neposlušnosťou voči slovu ohlasovanému prorokmi (porov. *Jer* 11, 7 – 8; 13, 10; *Ez* 20, 8; *Zach* 1, 4; 7, 11 – 12), zabúdaním na prijaté dary (porov. *Jer* 2, 32; 18, 15; *Ez* 23, 35; *Oz* 2, 15), čoho dôsledkom je porušenie zmluvy (porov. *Jer* 11, 10; 31, 32; *Ez* 16, 59). V istých prípadoch prorok v konkrétnom ničomnom počínaní vidí jasný znak pohrdania Bohom, napríklad v predávaní nevinných ľudí (porov. *Am* 2, 6), v porušovaní soboty (porov. *Jer* 17, 27), v používaní falošných váh (porov. *Mich* 6, 10 – 11) alebo v prinášaní podradných zvierat na obety v chráme (porov. *Mal* 1, 6 – 8). Popri výčitkách za ojedinelé previnenia proroci odsudzujú stav tvrdošijného svedomia, takže samotné Božie Slovo sa javí ako neúčinné (porov. *Iz* 48, 4; *Jer* 4, 22; 13, 23; 17, 1; *Ez* 2, 4; 3, 7; *Zach* 7, 12). Prevažuje totiž počúvanie ubezpečujúceho hlasu falošných prorokov (porov. *Iz* 28, 15; *Jer* 6, 14; 23, 17; 29, 8 – 9; *Ez* 13, 8 – 10; *Am* 9, 10), kým nositelia strohého posolstva pravdy bývajú zosmiešňovaní a umlčivani (porov. *Jer* 26, 7 – 9; *Oz* 9, 8; *Am* 2, 11; 7, 12 – 13).

Týka sa to všetkých

311. Proroci často vyjadrujú, že celé ľudstvo je skazené: predovšetkým Izrael (porov. *Iz* 1, 21 – 23; 24, 4 – 5; *Jer* 6, 28; 9, 1; *Oz* 9, 1. 9 – 10; *Am* 9, 8; *Mich* 1, 5; *Sof* 3, 1 – 2; *Zach* 7, 11 – 12), ktorý je najviac zodpovedný, keďže je prvým príjemcom Pánových spásonosných skutkov (porov. *Am* 2, 9 – 11; 3, 1 – 2), ale rovnako aj všetky národy bez výnimky (ako to vyplýva zo zbierok prorockých výrokov v *Iz* 13 – 21; *Jer* 46 – 51; *Ez* 25 – 32; *Am* 1, 3 – 2, 3). V izraelskej spoločnosti nikto od najmenšieho po najväčšieho nekoná správne (porov. *Jer* 5, 1 – 5; 6, 13; *Ez* 22, 30; *Mich* 7, 2). A sú to práve verejné osobnosti, ktoré sa dostali na čelo, aby podnecovali k vernosti zmluve – kráľ, kňazi, sudcovia, proroci – tomu, kto stál na počiatku systematického prekrúcania hodnôt stanovených Pánom (porov. *Iz* 5, 20 – 23; *Jer* 2, 8; 5, 31; *Ez* 22, 25 – 28; *Mich* 3, 1 – 5; *Sof* 3, 3 – 4).

Proroci, ktorých vyslal Pán na obrátenie ľudu, preto konštatujú neúspech svojho poslania (porov. *Iz* 6, 9 – 10; *Jer* 6, 27 – 30; *Ez* 2, 1 – 7). Z ich slov pramení dramatický pohľad na dejiny, ktoré sú niekedy zhrnuté prostredníctvom podobenstva s nepriaznivým výsledkom pre nenapraviteľnú nerozumnosť a tvrdošijnosť (porov. *Iz* 1, 2 – 4; 5, 1 – 7; *Ez* 16; *Oz* 11, 1 – 4).

Avšak práve vo chvíli, keď sa zdá, že všetko jednoducho vedie ku konečnej pohrome, proroci ohlasujú obdivuhodnú a nepredstaviteľnú udalosť spásy, ktorú uskutočňuje Pán pre svoju odvekú lásku a svoju stvoriteľskú všemohúcnosť. Boh neopúšťa, Boh neruší svoju zmluvu. Dejiny nekončia trestom, ale udalosťou milosti. Práve tento aspekt bude témou poslednej časti tejto kapitoly.

Prijatie Božieho posolstva v modlitbe

312. *Žaltár* sa dá prirovnať posvätnej nádobe, ktorá sústreďuje vyextrahovaným spôsobom to, čo Pán dal poznať Izraelu prostredníctvom *Tóry*, učencov a prorokov. Obsahuje slovo a premieňa ho na slová, ktoré sa vkladajú do úst veriaceho, aby pri rozjímaní prijal za svoje zjavenie. Je vhodné poukázať na dva rozmery, pri ktorých dochádza k tomuto procesu zvnútornenia Božieho posolstva v modlitbe, a to s osobitným odkazom na motív pôsobenia hriechu v ľudských dejinách.

Prvým je rozmer, ktorý preberá *sapienciálny* motív „dvoch ciest“, v ktorom je cesta hriešnikov v protiklade k ceste spravodlivých. Toto pripomenutie slúži, aby sa znovu zdôraznila oddanosť veriaceho oblažujúcemu prameňu Pánovho zákona (ako sme to videli pri Ž 1). No *Kniha žalmov* neustále poukazuje predovšetkým na prítomnosť „ničomníka“, ktorú múdroslovné spisy hojne dosvedčujú jednak preto, že úspech svojvoľníkov predstavuje pre veriaceho pokušenie (porov. Ž 37, 1 – 14; 49, 6 – 13; 73, 2 – 13; 125, 3), ktoré možno prekonať iba dôveryplným očakávaním Božieho súdu a jednak preto, že násilie bezbožníkov podrobuje skúške chudobného a spôsobuje, že modlitba sa stáva prosbou o znovunastolenie dobra (porov. Ž 2, 8; 5, 10 – 11; 10, 1 – 18; 35, 4 – 10; 120, 2). Veriaci práve volaním o Božiu pomoc uskutočňuje spravodlivosť.

Druhým rozmerom modlitby je ovocie počúvania *prorockého* slova, ktoré tým, že odhaľuje hriech, a to aj hriech ukrývajúci sa za náboženské prejavy, vyzýva všetkých k úprimnému pokániu (porov. Ž 50, 7 – 23). Mnohé žalmy preto vyjadrujú otvorenosť srdca, ktoré pokorne uznáva svoju vinu a prosí Pána o odpustenie a spásu. Kto sa modlí, poslúcha príkaz proroka (porov. *Jer* 3, 21 – 25; *Oz* 14, 2 – 4). Kresťanská tradícia vyčlenila sedem „kajúcich

žalмов“ (Ž 6; 32; 38; 51; 102; 130; 143), ktoré sa ponúkajú ako správne slová adresované Pánovi ako úkon pokánia jednotlivca; k týmto žalmom by sa mohol pridať aj Ž 103. Popri tomto „osobnom“ spôsobe máme aj prosby spoločenstva, ktorými modliaci – reprezentujúci hlas celého ľudu (ako napríklad v *Ezd* 9, 6 – 15; *Neh* 9, 5 – 36; *Dan* 9, 4 – 19) – nielen vyznáva previnenia otcov a aktuálne viny (porov. Ž 78 a 106), ale v dejinách rozpoznáva opakované prejavy Božieho milosrdenstva pre jeho neochvejnú vernosť zmluve. Takto môžu už pery hriešnikov oslavovať chválou Pánovu dobrotu (porov. Ž 106, 1 – 2. 47 – 48; porov. *Iz* 63, 7 – 9).

Ježiš – Spravodlivý, ktorý prináša spásu

313. Evanjeliá jednotne začínajú predstavením prorockej postavy Jána Krstiteľa, ktorý na spôsob Eliáša (*Mt* 3, 4; porov. *2 Kr* 1, 8) ohlasoval na púšti nevyhnutnosť „obrátenia“ (*Mt* 3, 2. 8. 11), aby sa uniklo Božiemu súdu (porov. *Mt* 3, 7. 10). Túto výzvu adresovanú všetkým (porov. *Lk* 3, 10 – 14) však nepochopili tí, ktorí si mysleli, že obrátenie nepotrebujú, keďže sú potomstvom Abraháma (porov. *Mt* 3, 9; *Lk* 3, 8). Kým mýtnici a prostitútky – čiže verejní hriešnici – uverili Jánovmu kázaniu (porov. *Mt* 21, 32; *Lk* 7, 29), predstavitelia kňazov a starší Jeruzalema spolu so zákonníkmi a farizejmi nepočúvali hlas tohto proroka (porov. *Mt* 21, 23. 31; *Lk* 7, 30), lebo sa považovali za „spravodlivých“ (*Mt* 23, 28; *Lk* 16, 15; 18, 9).

Nutnosť obrátenia

Rovnaké poslanie vykonával Ježiš, keď Krstiteľa uväznili (porov. *Mk* 1, 14 – 15), a podľa Matúšovho evanjelia doslova prebral posolstvo svojho predchodcu: „Robte

pokánie, lebo sa priblížilo nebeské kráľovstvo“ (Mt 4, 17; porov. Mt 3, 2). Úlohu, ktorú Kristus prijal, možno zadefinovať ako volanie hriešnikov (porov. Mk 2, 17; Mt 19, 13; Lk 5, 32). Preto je tvrdé jeho napomínanie tých, ktorí odmietli jeho posolstvo (porov. Mt 11, 20 – 24; 23, 13 – 36; Lk 13, 2 – 5), no plné zľutovania sú jeho slová adresované poníženým a kajúcim hriešnikom (porov. Mk 2, 15 – 17; Lk 15, 2; 19, 1 – 10; 23, 39 – 43). Paradoxom evanjelií je konštatovanie, že „poslední“ budú prvými, ktorí vstúpia do Božieho kráľovstva (porov. Mt 21, 31; Lk 18, 14), no vyľúčení budú tí, ktorí sa považovali za „prvých“ na základe práva (porov. Mt 8, 11 – 12; Lk 13, 28 – 29).

Ježišovi učeníci boli vyslaní, aby pokračovali v poslaní svojho Pána a vyzývali ľudí obrátiť sa, aby dosiahli spásu (porov. Mk 6, 12; Lk 24, 47; Sk 2, 38; 3, 19; 17, 30; 26, 20). Proces odvrátenia sa od hriechu k spravodlivosti tak predstavuje trvalý rozmer ľudských dejín a týka sa všetkých, minimálne v podobe neustálej výzvy na dokonalosť.

Prekonať pokušenie

314. Evanjeliá nepribližujú iba skutočnosť „hriešnikov“, z ktorých niektorí sú tvrdošíjní, iní kajúci. Sú tu aj „spravodliví“, napríklad Mária, Služobnica Pána, pozorná na jeho slovo (porov. Lk 1, 38. 45), Jozef, jej manžel (porov. Mt 1, 19), Zachariáš a Alžbeta (porov. Lk 1, 6), Simeon (porov. Lk 2, 5), Ján Krstiteľ (porov. Mk 6, 20), Jozef Arimatejský (porov. Lk 23, 50) a mnohí ďalší. A, prirodzene, ako bolo uvedené aj predtým, Ježiš Nazaretský, spravodlivý *par excellence*.

Aj spravodliví sú podrobení skúške. Ich vernosť Bohu sa dokazuje a vyvyšuje práve vo chvíli, keď sa od nich požaduje rozhodnúť sa medzi poslušnosťou a vzburou,

medzi vernou láskou voči Bohu a súhlasom s nejakou príťažlivou pozemskou skutočnosťou. Toto nachádza výrečné potvrdenie práve v Ježišovom živote, v rozprávaní o *pokúšeniach* (porov. *Mt* 4, 1 – 11; *Lk* 4, 1 – 13; stručnejšie *Mk* 1, 12 – 13). Nejde iba o akúsi úvodnú epizódu v Pánovom živote, ale skôr o paradigmu jeho konania v dejinách (porov. *Hebr* 12, 2), ktorú iba potvrdzuje pokračovanie evanjeliového rozprávania.

Môžeme teda vidieť, že sa tu objavuje akýsi „typologický“ vzťah medzi tým, čo sa stalo na začiatku ľudských dejín s Adamom a Evou, ktorých oklamal had, a novým Adamom (porov. *Rim* 5, 4; *1 Kor* 15, 45), ktorý zvíťazil nad diablom. Analógiu medzi týmito dvomi rozprávami zvýrazňuje motív jedla, ktoré je predmetom neposlušnosti prarodičov, keďže jedli z ovocia zakázaného stromu, kým Ježiš, vyhladovaný po dlhom pôste, odmieta „chlieb“, pretože sa výlučne drží Božieho slova (porov. *Mt* 4, 4). Ešte dôležitejšia je však skutočnosť, že v *Gn* 3 neposlušnosť spočíva v túžbe byť „ako Boh“ (*Gn* 3, 5), no v prípade Ježiša pokúšenie sa týka jeho postavenia „Božieho Syna“ (*Mt* 4, 3. 6; *Lk* 4, 3. 9), ktoré však Kristus prežíval ako podriadenosť Otcovi.

Matúšovo a Lukášovo evanjelium opisujú trojité pokúšenie a umiestňujú ho na púšť (porov. *Mt* 4, 1; *Lk* 4, 1; takto aj *Mk* 1, 12). Na pozadí sa teda ukazuje ďalší „typologický“ protiklad medzi ľudom Izraela, Pánovým prvorođeným (porov. *Ex* 4, 22), búriacim sa štyridsať rokov (porov. *Dt* 9, 7), a Božím Synom, ktorý sa v priebehu štyridsiatich dní (ktoré symbolizujú jeho existenciu) na púšti osvedčuje ako poslušný a spravodlivý. Izrael šomral, lebo chcel iné jedlo ako mannu (porov. *Ex* 16, 2 – 3; *Nm* 11, 4 – 6), pokúšal Pána pre nedostatok viery (porov. *Ex* 17, 2. 7; *Nm* 14, 22) a klaňal sa zlatému teľatu (porov. *Ex* 32, 1 – 6). Pán Ježiš zvíťazil nad pokúšaním Satana a vyjadril, že sa

živí z Božieho slova (porov. *Mt* 4, 4; *Lk* 4, 4), že sa plne spolieha na Pána (porov. *Mt* 4, 7; *Lk* 4, 18), že sa zrieka každej formy modloslužby a klania sa iba Bohu (porov. *Mt* 4, 10; *Lk* 4, 8).

Lukáš zakončuje svoje rozprávanie bez uvedenia vstupu „anjelov“, ktorí prichádzajú posluhovať Ježišovi (porov. *Mt* 4, 11; *Mk* 1, 12), čo je znamením jeho víťazstva. On namiesto toho poznamenáva: „Keď diabol skončil všetko pokúšanie, na čas (*kairos*) od neho [Ježiša] odišiel“ (*Lk* 4, 13). Je za tým odkaz na „skúšku“, keď sa pokúšiteľ opäť objaví (porov. *Lk* 22, 3. 31; *Jn* 13, 27) a Kristus urobí definitívne rozhodnutie byť poslušný Otcovi.

Víťazstvo nad satanom

315. Ježiš nie je iba vzorom hodným nasledovania, pretože on sa neobmedzil iba na odolávanie diablovmu zvädzaniu, ale zasiahol do dejín, aby bojoval a porazil tú silu zla, ktorá uvádza do omylu ľudí a dokonca ich aj ovláda ako otrokov (porov. *Mt* 12, 28 – 30; *Lk* 13, 16; *Hebr* 2, 14 – 15). Evanjeliá preto uvádzajú časté rozprávania o exorcizmoch (porov. *Mk* 1, 23 – 27; 3, 11; 5, 1 – 20; 7, 25 – 30; 9, 14 – 29), kde Kristova mocná autorita (*exousia*) uskutočňuje oslobodenie človeka, ktorý je uzdravený (porov. *Mt* 4, 24; 9, 32 – 33; 12, 22; *Sk* 10, 38) a vracia sa mu schopnosť konať dobro (porov. *Mk* 5, 15 – 20). Na tomto sa ukazuje, že Ježiš je Kristus Spasiteľ. Dávni „spravodliví“ tiež konali v prospech záchrany ľudí im zverených, napríklad Noe, ktorý voviedol do archy svoju rodinu, alebo Mojžiš, ktorý svojím príhovorom odvrátil Pánov hnev od Izraela, alebo jednotliví sudcovia a vodcovia, ktorí s odvahou oslobodili ľud spod cudzej nadvlády. Ale iba Ježiš je pravým Spasiteľom, lebo tým, že vyhostil zo srdca ľudí tú mocnú prítomnosť, ktorá vedie k zlu, dal človeku slobodu zvoliť

si dobro a prilnúť k Božej vôli. Obrátenie, za ktoré bojujú všetci proroci, sa teda neuskutočňuje iba skrze dobrú vôľu jednotlivca, ale dosahuje sa spoločne skrze Kristovo vykupiteľské dielo.

Podobná moc vyháňať démonov bola odovzdaná jeho učeníkom (porov. *Mt* 10, 1; *Mk* 3, 15; *Lk* 9, 1), ktorí ju uskutočňovali „v mene Ježiša Krista“ (*Mk* 16, 17; *Lk* 10, 17). Môžeme v tom vidieť jednu z podôb trvalého poslania kresťanského spoločenstva. V dejinách sa totiž neustále znovu odohráva boj proti Satanovi (porov. *Rim* 16, 20), až kým Boh sám zničí navždy odporcu ľudského rodu.

Ospravedlnenie uskutočnené Kristom

316. Apoštol Pavol potvrdzuje úlohu Spasiteľa, ktorú evanjeliá pripisujú Kristovi. A zvýrazňuje jej význam vo vzťahu k „hriechu“, skutočnosti, ktorá sa stavia proti „spravodlivosti“, a to prostredníctvom komplexného doktrínálneho rozvinutia, ktoré tu môžeme iba nakrátko zhrnúť cez niektoré jeho hlavné vyjadrenia. Zámerom sv. Pavla je pomôcť chápať evanjelium, ktoré je „Božou mocou na spásu každému, kto verí“ (*Rim* 1, 16); chce ukázať, ako Božia spravodlivosť, ktorá sa zjavila v Kristovi, robí spravodlivými hriešnikov (porov. *Rim* 3, 21 – 26).

Všetci sú hriešnici

Jedno zo zásadných vyjadrení *Listu Rimanom* hovorí: „všetci zhrešili a chýba im Božia sláva“ (*Rim* 3, 23; porov. *Rim* 3, 9). A toto tvrdenie je najprv istým spôsobom preukázané bedlivým pohľadom na skutočnosť človeka, ktorý je ovocím prorockého „videnia“ dejín. Ono odhaľuje „každú bezbožnosť a nepravosť ľudí“ (*Rim* 1, 18), modloslužobníkov, nemravníkov a násilníkov (*Rim* 1, 19 – 32). Aj

tí, čo boli poučení Pánovým zákonom a sú presvedčení, že „sú vodcami slepých, svetlom tých, čo sú vo tme“ (*Rim* 2, 17 – 19), urážajú Boha, keď prestupujú príkazy zákona (porov. *Rim* 2, 23). Pavol preto preberá ako celok to, čo hlásali proroci Izraela a vlastne celá tradícia starých Písem. Ako dôkaz zo Svätého písma totiž uvádza celý rad citátov z *Knihy žalmov* a z proroka Izaiáša, počnúc parafrazou Ž 14, 3 alebo Ž 53, 4: „Nik nie je spravodlivý“ (*Rim* 3, 10) s cieľom „umlčať každé ústa“ a „aby bol celý svet pred Bohom usvedčený z viny“ (*Rim* 3, 19).

Svätý Pavol potvrdzuje tento svoj koncept svojím osobitným výkladom *Gn* 3, teda odkazom na počiatok ľudských dejín. Zdôrazňuje, že vstup hriechu do sveta sa uskutočnil „skrze jedného človeka“ (*Rim* 5, 12; *1 Kor* 15, 21), teda s jasným odkazom na Adama (porov. *Rim* 5, 14; *1 Kor* 15, 22), čo však z dôvodu použitia podstatného mena *anthropos* treba chápať v zmysle „ľudského bytia“, zahrňujúceho muža i ženu. Prvému „človekovi“ sa pripisuje „neposlušnosť“ (*parakoē*) (*Rim* 5, 19), „priestupok“ (*parabasis*) (*Rim* 5, 14), „previnenie“ (*paraptōma*) (*Rim* 5, 15. 18. 20), čo spôsobilo odsúdenie (*katakrima*) (porov. *Rim* 5, 16 – 17) a smrť (*thanatos*) (porov. *Rim* 5, 12. 14. 17. 21), ktorá zahrňuje všetkých (porov. *Rim* 5, 15).

Kristus ospravedľňuje

317. Svätý Pavol celou touto svojou dlhou a komplexnou argumentáciou sleduje cieľ dať vyniknúť daru „milosti“ (*charis*), ktorú v hojnosti vylial na všetkých Pán Ježiš Kristus (porov. *Rim* 5, 2. 15. 17. 20). Adam je „predobrazom“ (*typos*) toho, ktorý mal prísť (*Rim* 5, 14) a Kristus predstavuje antityp (ten, čo odpovedá vzoru) Adama, pretože svojou „poslušnosťou“ (*hypakoē*) (*Rim* 5, 19) priniesol

„ospravedlnenie“ (*dikaiōma*) (*Rim* 5, 16. 18) a život (*zōē*) (porov. *Rim* 5, 17 – 18):

„Lebo ako sa neposlušnosťou jedného človeka mnohí stali hriešnikmi (*hamartoloi*), tak zasa poslušnosťou jedného sa mnohí (*oi polloi*) stanú spravodlivými (*dikaioi*)“ (*Rim* 5, 19), „aby tak, ako hriech vládol v smrti, aj milosť vládla spravodlivosťou pre večný život skrze Ježiša Krista, nášho Pána“ (*Rim* 5, 21).

Svätý Pavol pozýva svojich adresátov k poslušnosti, avšak neopakuje presne napomenutia Starého zákona (ako ich čítame napríklad v *Knihe Deuteronomium*). Apoštol totiž hovorí presnejšie o „poslušnosti viery“ (*hypakoē pisteōs*) (*Rim* 1, 5; 16, 26; porov. tiež *Mk* 3, 15; *Rim* 15, 18), ktorá je podriadením sa daru milosti, ktorý premieňa človeka a robí ho schopným zachovávať Pánove prikázania (porov. *Rim* 8, 3 – 4) bez toho, aby sa tým mohol nejako vystatovať (porov. *Rim* 3, 27; 4, 2).

A s týmto príspevkom Nového zákona, v ktorom sa stáva zjavným Boží spásonosný zásah do ľudských dejín, pristupujeme k poslednej časti tejto kapitoly, ktorá obširnejšie rozvinie práve túto tému.

3. BOŽÍ VSTUP DO ŽIVOTA HRIEŠNIKOV

318. Vráťme sa k rozprávaniu o počiatkoch (porov. *Gn* 3, 8 – 24), aby sme pochopili, čo Pán urobil po previnení spáchanom mužom a ženou. To, čo čítame, sa obvykle vykladá ako Božie potrestanie, z ktorého vyplýva stav smrteľnosti ľudstva a okrem toho aj slabosť ľudského ducha, ktorý sa stal náchylnejším k hriechu. Ako upresníme v našom komentári, text predstavuje Pána, ako zavádza bolestivé opatrenia, no tie nemajú byť chápané iba ako akýsi čistý sankčný úkon súdneho rázu. Osobitne

trest smrti, ktorý podľa Pánovho príkazu (porov. Gn 2, 17) mal byť vykonaný „v deň, keď“ by prarodičia jedli zo zakázaného stromu, sa v skutočnosti nevykonáva hneď. Aj ostatné podoby trestu sa javia ako mierne v porovnaní so stanovenou sankciou. Navyše sa nezdá, že by sa z rozprávania Gn 3 dalo vyvodiť, že človek bol postihnutý nejakým vnútorným oslabením, ktoré by ho učinilo náchylným k zlu. Hoci je všeobecnou skúsenosťou fakt, že každý hriech zanecháva svoju stopu, ktorá negatívne vplyva na budúcnosť, nezdá sa byť prípustné, ani že Boh ju vyvoláva (pretože, ako uvidíme, on koná vždy, aby podporil dobro v človekovi), ani že nejaké morálne dedičné zaťaženie trvalým spôsobom ovplyvňuje slobodu ľudí.

Každý Boží úkon v dejinách ľudí je neustále zameraný na ich dobro, počnúc práve sankčnými opatreniami, ktoré nasledovali po hriechu. Pán nechce smrť hriešnika, ale jeho život (porov. Ez 18, 13. 32; 33, 11), ako to vyjadruje aj kožený odev, ktorým Stvoriteľ zaodel úbohú nahotu prarodičov.

Gn 3, 8 – 24

⁸A potom, keď [muž a žena] počuli hlas (qôl) Pána, Boha, ktorý sa za denného vánku prechádzal po záhrade, skryl sa Adam i jeho žena pred Pánom, Bohom, medzi stromami záhrady.

⁹I zavolať Pán, Boh, Adama a povedal mu: „Kde si?“

¹⁰On odpovedal: „Počul som tvoj hlas (qôl) v záhrade, nuž bál som sa, lebo som nahý, a preto som sa skryl.“

¹¹Vravel mu: „Kto ťa upozornil, že si nahý?! Jedol si azda zo stromu, z ktorého som ti jesť zakázal?!“ ¹²Adam odpovedal: „Žena, ktorú si mi dal (nātan) na pomoc, tá mi dala (nātan) zo stromu a ja som jedol.“

¹³Potom povedal Pán, Boh, žene: „Prečo si to urobila?!“ A ona odpovedala: „Had ma naviedol, i jedla som.“

¹⁴Tu povedal Pán, Boh, hadovi: „Preto, že si to urobil, prekliaty budeš medzi všetkým dobytkom a medzi všetkou poľnou zverou! Na bruchu sa budeš plaziť a prach zeme hltáť po celý svoj život! ¹⁵Nepriateľstvo ustanovujem medzi tebou a ženou, medzi tvojím potomstvom a jej potomstvom, ono ti rozšliape hlavu a ty mu zraníš päť.“

¹⁶Žene povedal: „Veľmi rozmnožím tvoje trápenia a ťarchavosť; v bolesti budeš rodiť deti a hoci budeš po mužovi túžiť, on bude vládnuť nad tebou.“

¹⁷A Adamovi povedal: „Preto, že si počúval hlas (qôl) svojej ženy a jedol si zo stromu, o ktorom som ti prikázal: ‚Nesmieš z neho jesť!‘, nech je prekliata zem (‘ădāmāh) pre teba; s námahou sa z nej budeš živiť po všetky dni svojho života. ¹⁸Trnie a bodľacie ti bude rodiť a ty budeš jesť poľné byliny. ¹⁹V pote svojej tváre budeš jesť svoj chlieb, kým sa nevrátiš do zeme (‘ădāmāh), z ktorej si bol vzatý, lebo prach si a na prach sa obrátiš!“

²⁰Adam nazval svoju ženu menom Eva (Život), lebo sa stala matkou všetkých žijúcich.

²¹Pán, Boh, urobil Adamovi a jeho žene kožený odev a obliekol ich.

²²Potom im Pán, Boh, povedal: „Hľa, človek sa stal ako jeden z nás! Poznal dobro i zlo. Len aby teraz nenačiahol (šālah) svoju ruku po strome života a nejedol a nežil naveky!“ ²³A Pán, Boh, ho vykázal (šālah) z raja Edenu, aby obrábal zem, z ktorej bol vzatý. ²⁴Ba vyhnal človeka a na východ od raja Edenu postavil cherubov a vytasený ohňový meč, aby strážili cestu k stromu života.

Text sa dá rozdeliť na tri časti: (1) Boh kladie otázky mužovi a žene (v. 8 – 13); (2) následne vyhlasuje nariadenia protagonistom udalosti, počnúc hadovi, potom žene a napokon mužovi (v. 14 – 19); (3) nakoniec Boh robí bezprostredné rozhodnutia

vo vzťahu k vinníkom tým, že ich zaodel koženým odevom a vykázal zo záhrady (v. 20 – 24). V preklade sme v zátvorkách uviedli niektoré hebrejské termíny, aby sme zvýraznili určité súvislosti, ktoré v moderných prekladoch zanikajú.

(1) Rozhovor medzi Bohom a ľuďmi (v. 8 – 13)

319. Boh preberá iniciatívu a stretáva sa s ľuďmi. Robí to diskrétnym spôsobom, keď dáva pocítiť svoju prítomnosť v záhrade (v. 8). Nik ho nevzýval, nik ho nehľadal. No prichádza tam, kde človek spravil chybu. Treba odmietnuť obraz Stvoriteľa, ktorý „sa prechádza“ po záhrade, ako keby bolo jeho zvykom vyjsť trochu na vzduch v určitú hodinu dňa. Text hovorí, že ho sprevádzal „denný vánok“ (v. 8), čo je výraz, ktorý sa inde nevyskytuje, no javí sa ako dôležitý pre symbolický význam použitých termínov. „Vánok“ (rûāḥ) naznačuje, že prichádza udalosť „spravodlivosti“ (Iz 4, 4; 11, 4; 28, 6), ktorá preoseje a rozptýli, čo je zlé (porov. Ž 1, 4). „Deň“ ako zjavenie svetla vo Svätom písme označuje vhodný čas konať spravodlivo (porov. 2 Sam 15, 2; Sof 2, 3; 3, 5. 8). Na druhej strane „deň“, ktorý sa pre hriech stáva predzvesťou smrti (porov. Gn 2, 17), sa zhoduje s dňom príchodu Pána, ktorý ponúka liek proti ľudskej nerozumnosti.

Ľudia „počujú“ (šāma‘) „hlas“ (qôl), ktorý vyvolal Boží príchod do záhrady (v. 8. 10). Práve preto, že nepočúvali Boží hlas, ale vypočuli klamný hlas (v. 17), Božia prítomnosť vyvoláva strach a podnecuje k úteku. Namiesto toho, aby vystúpili na svetlo (porov. Jn 3, 20), sa muž a žena ukrývajú medzi stromami (v. 8), ako keby ich to malo ochrániť pred pohľadom Boha, ktorý vidí všetko.

Boh potom dáva zaznieť svojmu hlasu, ktorý „volá“ (v. 9), čiže vyzýva k pravdivej konfrontácii. Pánovo slovo preberá podobu otázky: „Kde si?“ (v. 9); „Kto ťa upozornil [...]?!“ (v. 11a); „Jedol si azda [...]?!“ „Prečo si to urobila?!“ (v. 13). Tým sa

nechce povedať, že Stvoriteľ nevie, kde sa 'ādām nachádza, alebo musí sa pýtať, čo sa stalo, aby mohol vysloviť verdikt. Pri súdnom pojednávaní otázky zo strany sudcu majú práve ako cieľ overiť skutočnosti a určiť zodpovednosť vinníkov. No v našom rozprávaní má Pán skôr v úmysle nechať zaznieť z úst vinníkov uznanie ich pomýleného správania, aby si uvedomili zlo, ktoré on už dokonale pozná. Otázky sú totiž adresované iba mužovi a žene, ktorí jediní majú uznať svoj hriech, čo je cesta k spravodlivosti.

Mužovi (manželovi) Pán kladie rôzne otázky, ktoré mohli byť adresované aj žene (v. 9. 11). Pomáhajú vyvolať pocit „strachu“ spolu s hanbou kvôli „nahote“, ktoré vedú k úniku spreď Pánovej tváre. Nejaký pocit viny sa teda objavuje, avšak hoci muž uznáva, že „jedol“ zakázané ovocie, pripisuje vinu žene a nepriamo aj Bohu, ktorý mu ju „dal na pomoc“ (v. 12). Čiže chýba úprimné vyznanie, chýbajú gestá, ktorými sa dosahuje milosrdenstvo.

To isté sa deje pri žene (v. 13), ktorá priznáva, že jedla, ale ospravedľňuje sa tým, že bola oklamaná hadom (možno chcela aj naznačiť, že Boh ho stvoril s jeho nebezpečnou lstivosťou). Toto všetko však nevyjadruje pokánie. Preto Božia reakcia nadobúda podobu nápravy.

(2) Pánom stanovené nariadenia (v. 14 – 19)

320. Muž preniesol vinu na ženu a ona na hada. Boh sa preto obracia na týchto protagonistov, no postupuje v opačnom poradí, počnúc posledným zmieneným.

Všimnime si dva chytré literárne prostriedky, ktoré poukazujú na štylistickú zručnosť redaktora. (i) Prvým je stanovenie presných vzájomných vzťahov u adresátov Božích nariadení: v reči hadovi (v. 14 – 15) sa uvádza žena (v. 15) a v pokynoch pre ženu (v. 16) sa spomína muž (v. 16b). A ako protipól k tomu, čo sa stalo, je hadovi

(ktorý svojím klamstvom získal prevahu) povedané, že žena zvíťazí prostredníctvom jej potomstva (v. 15); žene (ktorá mlčky presvedčila muža) je oznámené, že muž bude nad ňou „vládnuť“ (v. 16b); a mužovi (ktorý bez námahy získal jedlo od ženy) bolo uložené jesť chlieb v pote tváre (v. 19). (ii) Druhý prostriedok je rečnického charakteru. Stať obsahuje inklúziu, tvorenú odsúdením hada (v. 14) a muža (v. 17 – 19): v týchto uvedených veršoch sa totiž objavuje motív „kliatby“, trest sa týka „jedenia“, ktorého trvanie sa rozšíri na „všetky dni života“, a verše sa završujú odkazom na „prach“. Totiž iba v prípade hada a muža je Božie nariadenie uvedené dôvodom („preto, že si to urobil...“, „preto, že si počúval hlas svojej ženy...“). Tieto všetky prvky, ktoré kladú dôraz na vzťahy medzi protagonistami, požívajú k tomu, aby sa Božie ustanovenia nevnímali izolovane (a ako adresované iba jednej postave).

Had je Bohom „prekliaty“ (v. 14), pretože predstavuje nepriateľa človeka a ako taký je odsúdený „hltat prach“, čiže živiť sa tým, čo je znamením smrti a čo namiesto nasýtenia zabíja. Hoci môže stále zaútočiť zákerným spôsobom na ľudské pokolenie, pre neho je už stanovená porážka, pretože jeho hlavu (princíp života tohto zvieraťa, ale zároveň aj prostriedok, ktorým zvädzal) rozšliape práve žena, ktorá sa stane víťazom prostredníctvom svojho potomstva. Kresťania vidia v tomto poslanstve predpoveď Panny a Krista, ktorí spoločne stáli na počiatku zničenia zla.

Vo vzťahu k ľuďom Boh ohlasuje „trápenie“ (‘iṣṣābôn) (v. 16 a 17), ktoré sa bude dotýkať práve toho, čo robí slávnymi a hrdými osoby muža a ženy. Po prvé plodenie detí, po druhé práca sú tým, kvôli čomu si stvorenie predstavuje seba ako bytie rovné Stvoriteľovi. Boh teda poznačuje znamením bolesti a námahy tieto aktivity, aby si ľudia pripomínali, že nie sú Bohom.

321. Potrebne sú dve doplňujúce poznámky.

(i) Žene je povedané, že bude „príťahovaná“ mužom (v. 16b). Podstatné meno *tšûqāh* (žiadostivosť, vášeň) môže v sebe obsahovať negatívny odtieň, ako napríklad v Gn 4, 7, kde sa takto hovorí o „hriechu“, číhajúcim pri dverách, pripravenom zaútočiť na človeka. No má aj pozitívny význam, napríklad v Pies 7, 11, kde vyjadruje lásku ženícha k neveste. Keďže výraz vo v. 16b nasleduje bezprostredne po zmienke o rodení matky (v. 16a), môžeme sa domnievať, že sa tu nachádza odkaz na popud ženy hľadať muža, ktorý by ju urobil matkou, čo nachádza široké potvrdenie v biblických rozprávaniach. V protiklade k tejto túžbe – ktorá vyjadruje zároveň potrebu ochrany – stojí „vládnutie“ (*māšal*) zo strany muža (porov. tiež Gn 4, 7), ako keby malo ísť o akési zabrzdenie niečoho nebezpečného. Vo všeobecnosti sa tu vníma potvrdenie autority muža nad ženou (a takáto situácia by sa potom interpretovala ako trest ženy) a ešte všeobecnejšie sa vyvodzuje, že hriech narušil vzťahy medzi mužom a ženou a spôsobil, že on nad ňou vládne. Možno sa dá ešte dodať, že (pohlavná) príťažlivosť – ako to plynie práve z Pies 7, 11 – sa týka rovnako aj muža, podobne ako aj túžba po otcovstve. Ak však „vládnutie“ nie je chápané ako ovládanie, ale ako počínanie, ktoré smeruje k správne rozhodovaniu, môžeme dospieť k záveru, že aj muž musí byť určitým spôsobom usmerňovaný ženou, aby takto priniesli ovocie vzájomného konsenzu. Táto možnosť chápania textu sa javí ako prirodzenejšia, keď uvažujeme aj nad dôsledkami ohlásenými mužovi.

(ii) *Námaha* pri práci (v. 17 – 19a) nemôže byť čosi, čo sa týka iba muža, hoci v staroveku obrábanie polí (prevažne) vykonávali muži. Trest každodennej námahy sa v skutočnosti týka všetkých ľudí a – vychádzajúc z Prís 31, 10 – 31 – je to práve žena, kto vykonáva neúnavnú prácu. Okrem toho aj „návrat do prachu“ (v. 19b) nie je obmedzený iba na muža. A keď sa vrátíme pár veršov dozadu, had hrozivo neútočí iba na ženu

(v. 15), *ale na každého človeka. Pomocou týchto poznámok chceme pozvať k výkladu textov o prvopočiatkoch spôsobom, aby sa nevhodne nepotvrďovali zvyky alebo zásady, ktoré Božie slovo, ak ho pozorne skúmame, neschvaľuje.*

A napokon treba poznamenať, že Boh nevyhlasuje v pravom slova zmysle trest smrti pre človeka. Hoci práve toto bolo bežným výkladom (opierajúcim sa pravdepodobne o Múd 2, 23 – 24), text Gn 3 hovorí, že človek (’ādām) sa bude namáhať, aby si zabezpečil jedlo po všetky dni svojho života, „kým sa nevráti do zeme (’ādāmāh), z ktorej bol vzatý“. Nesmrteľnosť – ktorú si pominuteľné bytie ťažko predstavuje – sa teda nemá považovať za stratené dobro, ale skôr za budúci príslub, ktorý človek dosiahne, keď sa v pokore poddá osudu smrti.

(3) Vykonávacie opatrenia (v. 20 – 24)

322. Po slovách nasledujú skutky. Nejde však o také, aké by sa očakávali na základe Božích výrokov. Okrem iného, prvý úkon koná muž a je to prekvapivé, zjavne mimo kontextu. Muž dáva svojej žene meno Eva, čím ju nazýva „matkou všetkých žijúcich“ (v. 20). V určitom zmysle sa tu prolepticky ohlasuje v podobe pochvalného uznania to, o čom sa rozpráva hneď potom (porov. Gn 4, 1; Gn 4, 25), o narodení detí zo ženy. Poznámka rozprávača ukazuje, že bezprostredne predchádzajúce Pánovo vyjadrenie (v. 19) nezabráňuje životu, keďže sa tu akoby prorockým spôsobom ohlasuje nekonečné potomstvo žijúcich. Navyše práve muž tu svojej žene priznáva titul slávy: tá, ktorá mohla/musela byť ponížená bolesťou pôrodu a „nadvládou“ muža, je vyvýšená pre svoju plodnosť. A namiesto zmeny vzťahu medzi mužom a ženou (porov. v. 16b) práve muž ohlasuje slávu ženy. Už azda aj toto nám pomáha nezavádzať do ľudských dejín procesy systematického a nezvratného úpadku. Hriech minulosti nie vždy robí morálne zbadačeným nasledujúce konanie.

Následne sa ohlasujú dve konkrétne opatrenia zo strany Boha. Prvé sa diametrálne líši od výkladu, ktorý v predchádzajúcich Božích slovách vníma iba trest (v. 16 – 19), pretože jasne zjavuje úmysel chrániť ľudí prostredníctvom symbolického úkonu, ktorým bol pre nich zabezpečený kožený odev, ktorým sa zaodeli (v. 21). Podobne aj po bratovražde spáchanej Kai-
nom Pán kladie na vinníka tajomné ochranné znamenie, aby tak chránil jeho život (porov. Gn 4, 15).

323. Odev v biblickej tradícii plní rôzne úlohy, niektoré praktické, iné symbolickej povahy. Je zahrnutý medzi základné potreby človeka (Sir 29, 28; porov. Gn 28, 20) a zároveň odlišuje ľudskú osobu od zvierat.

Ľudské telo treba zaodiať, aby bolo chránené pred chladom. Novorodenca treba zavinúť do plienok (porov. Ez 16, 4; Lk 2, 7. 12), čo je prvotná starostlivosť o dieťa. Plášť chudáka je jeho prikrývkou, aby sa zohrial (porov. Ex 22, 26), a kto je „nahý“, ba možno aj „obnažený“ pre svojvôľu iného (porov. Jób 24, 7. 9 – 10), hrozí mu smrť. Boh zabezpečil, aby sa odev izraelského ľudu neopotreboval počas štyridsiatich rokov na púšti (porov. Dt 8, 4; 29, 4), a to aj napriek tomu, že „otcovia“ sa búrili. Skutočnosť, že Stvoriteľ zaodel prarodičov, a to práve po tom, ako previnenie odhalilo ich nahotu, predstavuje jasné znamenie milosrdenstva. Zaodieť nahých je zapísané medzi záslužné skutky (porov. Iz 58, 7; Mt 25, 36), keďže je to v istom zmysle napodobovaním Božieho konania.

Odev, ktorý nosia ľudia, chráni aj sexuálnu intimitu osoby. Je akoby bariérou studu, ktorá sa kladie proti bezbrehej žiadostivosti. V tomto prípade biblický výraz „odhaliť nahotu“ niekoho odkazuje na nevhodný sexuálny vzťah (porov. Lv 20, 11 – 21). Počínanie Chama, ktorý „uvidel“ nahotu Noema (porov. Gn 9, 22), treba vykladať ako úkon, ktorý narušil dôstojnosť otca, kým Sem a Jafet

mu prejavili úctu, keď „išli chrbtom a zakryli otcovu nahotu“ (Gn 9, 23). Kožený odev v Gn 3, 21 môže byť vnímaný aj ako ukazovateľ toho, čo má byť v oblasti sexuality chránené.

Odev napokon dáva jednotlivcovi istý „status“, začleňuje ho do jeho vzťahu k iným (porov. Iz 3, 6 – 7). Muž sa oblieka iným spôsobom ako žena (porov. Dt 22, 5; Iz 3, 18 – 24). Vzácne šaty si obliekajú bohatí (porov. Lk 16, 19) a považujú sa za hodnotný majetok (porov. Sdc 5, 30; 14, 12 – 13. 19). Kráľ sa odlišuje svojím odevom (porov. 1 Sam 28, 8; 1 Kr 22, 30 – 33), kráľovná svojimi nádhernými šatami (porov. Ez 16, 10 – 13; Ž 45, 14 – 15), kňaz pre svoje rúcho (porov. Ex 28, 31 – 35; 39, 22 – 29; Sir 50, 11 – 12) a niekedy aj prorok pre svoje zvláštne oblečenie (porov. 2 Kr 1, 8; Mt 3, 4). Na svadobnej hostine kráľa je potrebný vhodný odev (porov. Mt 22, 11 – 12). Obliečť si vrecovinu a roztrhnúť si odev je kajúcim znamením pokory (porov. 2 Kr 19, 1 – 2; Iz 37, 1; Jer 4, 8; Mich 1, 8). Vyzliecť niekoho z jeho šiat môže znamenať potupný sprievodný trest pre odsúdeného (porov. Jer 13, 22. 26; Ez 16, 39; Oz 2, 5). Ježišovi sa vysmievali, keď ho zaodeli do purpurového pláštá (porov. Mk 15, 17 – 20), a ponížili ho, keď ho vyzliekli na ukrižovanie (porov. Mk 15, 24). Otec z podobenstva dal zaodieť syna (hriešnika) do najlepších šiat (porov. Lk 15, 22), a tak mu prinavrátil hodnotu syna. Kožený odev v Gn 3, 21, ktorý nahradil zošité figové listy (porov. Gn 3, 7), môže byť interpretovaný ako obraz takéhoto gesta odpustenia a rehabilitácie.

324. Rozprávanie končí vyhnaním muža a ženy zo záhrady (v. 22 – 24). Dôvod tohto rozhodnutia je zrejmý zo slov samotného Pána, ktorý konštatuje, že človek sa pre poznanie dobra a zla stal „ako“ božské bytie. Je jasné, že „prirodzenosť“ človeka sa týmto previnením nezmenila (k lepšiemu). Stvoriteľ však

vidí, že človek sa jedením zakázaného ovocia stal ako Boh. Toto viedlo k Božiemu rozhodnutiu „vykázať“ človeka, aby už nemal prístup k stromu života. Cherubi sú umiestnení pri bránu, aby „strážili“ cestu, ktorá bola človekovi zahataná. V súlade s naším interpretačným postupom treba aj toto posledné rozhodnutie Stvoriteľa vnímať ako prozreteľnosť, keďže pomáha chápať stvoreniu, že nesmie „načiahnuť svoju ruku“, aby uchopilo túžené ovocie, ktoré môže byť životodarné, iba ak je darované. Kvalita života človeka sa teda správne dosiahne vtedy, keď sa nebude usilovať narušiť Bohom stanovené hranice, ale otvorí sa očakávaniu, že brány záhrady sa opäť otvoria, aby mohol vďaka milosti prijať to, čo si chcel vziať pre hlúpu a namyslenú žiadostivosť.

Svedectvo Zákona a Prorokov

325. Biblická tradícia následne po tom, čo je programovo vyjadrené v Gn 3, poukazuje na skutočnosť, že človek prejavuje svoju slobodu konaním zla. Nie vždy a nie všetci ľudia sú hriešni, no predsa podľa Svätého písma je všeobecné ľudské previnenie dejinnou skutočnosťou s ničivými dôsledkami. A tak Stvoriteľ a Pán zasahuje do ľudských dejín, aby znovunastolil spravodlivosť.

Keď sa v spoločnosti udeje zločin, všetci spontánne tvrdia, že je potrebný úkon nápravy, ktorému zodpovedá jasne určené represívne opatrenie, stanovené sudcom, ktorý nestranne, ale aj s prísnosťou prideliť vinníkovi zaslúžený trest. Pri výklade biblických textov sa preto „súdna“ kategória považuje za vhodnú interpretáciu spôsobu konania Boha v dejinách a nepriamo sa na ňu poukazuje ako na spôsob postupu v ľudských štruktúrach pri uskutočňovaní spravodlivosti. Sväté písmo v Starom a predovšetkým v Novom zákone približuje však nielen konanie Boha ako sudcu, ale aj ako Otca. Inšpirované

slovo poukazuje v skutočnosti na *dva postupy*, dva spôsoby Pánovho zásahu, keď človek neuposlúchne zákon. Sú to dve rozdielne modalities, hoci medzi sebou vzájomne prepojené, obe využívané ako cesty spravodlivosti, a preto ich treba prijímať v ich komplementárnosti ako výrazy túžby po dobre, ktorá je vlastná samotnej Božej prirodzenosti. Prvým je spôsob „súdu“ (*mišpāt*), pri ktorom Boh vystupuje ako sudca, druhým je „spor“ alebo „polemika“ (*riḇ*), pri ktorom Pán koná ako Otec.

Hoci sú tieto dva spôsoby uskutočňovania spravodlivosti vyjadrené v biblickom texte prostredníctvom právneho slovníka, prinášajú so sebou celý rad normatívnych opatrení s rôznymi procedurálnymi postupmi. Na druhej strane treba mať na pamäti, že keď sa tieto procedúry aplikujú na Boha a na jeho konanie, treba ich vnímať ako „literárne druhy“, z ktorých treba zachytiť zmysel bez upadnutia do fundamentalistického čítania, pri ktorom by sa bralo doslovne to, čo v skutočnosti požaduje výklad.

(1) *Boh ako sudca*

326. Chápanie Boha ako sudcu je správne uznať, vždy keď Boh zasahuje, aby vyriešil podľa spravodlivosti *konfliktnú* situáciu, ktorá nastala medzi dvomi subjektami, z ktorých jeden predstavuje osobu nevinného (poškodená stránka, obeť, trpiaci), kým druhý predstavuje osobu vinníka (ničomník, agresor, násilník). Takto načrtnutá právna situácia zahŕňa teda tri subjekty: sudcu, obžalovaného a žalobcu. Od sudcu sa očakáva, že „bude súdiť medzi nimi dvomi“ (porov. Gn 16, 5; Dt 1, 16; Sdc 11, 27; 1 Sam 24, 13. 16; Ez 34, 20; Ž 75, 8), že určí, kto má pravdu a kto sa mylí, a vydá rozsudok, ktorý zodpovedá ich počínaniu (porov. Ž 28, 4; Prís 12, 14; 24, 12; Sir 16, 14;

Rim 2, 6; *1 Pt* 1, 17; *Zjv* 20, 12; 22, 12). Tento mechanizmus umožňuje autorite s legitímnou mocou konať dvomi spôsobmi: na jednej strane sprostredkovať *spásu* v prospech obete, ktorej právo bolo pošliapané, na druhej strane je tu *trestné* konanie voči vinníkovi, ktorému sa zabráni pokračovať v jeho bezpráví a bude potrestaný za už spáchané zlo (porov. *1 Kr* 8, 32; *Ž* 9, 4 – 5; *Kaz* 3, 17; *Sir* 35, 21 – 25) a ak je to možné, nariadi sa mu primerané odškodné (porov. *Ex* 21, 18 – 19; 22, 2b – 3; *Dt* 22, 18 – 19). Biblický autor často vyjadruje iba jednu z dvoch línií Božieho súdu, obvykle je to vyjadrenie stanoveného trestu. Druhá línia, ktorá naznačuje rozmer milosti v tomto zásahu, je však predpokladaná, spomína sa v širšom literárnom kontexte.

Zmysel tohto literárneho druhu

327. Keďže Boh je dokonalý v každom svojom diele (porov. *Dt* 32, 4; *Ž* 33, 4; 89, 15), jeho konanie ako sudcu nemôže byť nič iné ako bezchybný výraz šírenia dobra. Boží trón je chápaný ako *najvyššia* inštancia spravodlivosti (porov. *Ž* 9, 5, 8; 47, 9; 97, 2), lebo (i) je zvrchovane schopný vykonať svoje poslanie (porov. *Ž* 7, 12; 45, 7; 82, 8), keďže Boh všetko pozná, aj tajnosti srdca (porov. *1 Kr* 8, 39; *Jer* 17, 10; *Ž* 94, 9; *Prís* 5, 21; 15, 3; 17, 3; *Múd* 1, 6 – 10; *Sir* 15, 19 – 21; 23, 27 – 30). Žiaden vinník, hoci aj vysoko postavený, nemôže uniknúť jeho moci (porov. *Nah* 1, 6; *Ž* 10, 18; 66, 7; 76, 8 – 9, 13; 82, 1 – 8); (ii) je najvyššou inštanciou aj preto, že predstavuje istý druh odvolacieho súdu, ktorý napráva každý nespravodlivý ľudský verdikt (porov. *Iz* 3, 14 – 15; *Ž* 82, 2 – 7); (iii) je najvyššou inštanciou, lebo Pán nad celou zemou (porov. *Gn* 18, 25; *Dt* 10, 14) uplatňuje svoju právomoc nad celým svetom a podriaďuje svojmu súdu každý národ každého obdobia dejín (*Ž* 9, 8 – 9).

328. Keď sa obraz Boha ako sudcu používa bez uváženia, neraz vzbudzuje rozpaky a dokonca aj kritiku, pozorovateľnú aj v samotnom biblickom texte.

V prvom rade izraelskí učenci začali spochybňovať myšlienku, že každé nešťastie zodpovedá konkrétnemu trestu zo strany Boha. *Kniha Jób* ako celok predstavuje úpornú obhajobu v prospech uznania spravodlivosti protagonistu, ktorý musel vytrpieť mnohé nešťastia bez toho, že by vedel k týmto podstúpeným súženiam prisúdiť primerané previnenie. Aby sa teda zdokonalila striktná a systematická teória spravodlivej odplaty, rozvinula sa odlišná myšlienková línia, ktorá chápe straty na majetku a utrpenie spravodlivého ako *skúšku*, o ktorej rozhodol a ktorú dopustil Pán na „spravodlivého“ – od Abraháma (porov. *Gn* 22, 1) po „trpiaceho služobníka“ (*Iz* 53, 7 – 10) a potom až po prenasledovaného z *Knihy múdrosti* (porov. *Múd* 2, 19) – s cieľom preskúšať vernosť človeka a dať vyniknúť jeho úprimnému a nezištnému vzťahu k Bohu (porov. *Dt* 8, 2; 13, 4; *Sdc* 2, 22; *Iz* 53, 4. 12; *Ž* 66, 10; *Jób* 1, 9 – 11).

Okrem toho sa zvlášť v múdroslovnej tradícii prejavuje tendencia vysvetliť dynamiku potrestania zla bez ohľadu na priamy zásah súdneho orgánu. Objavuje sa totiž myšlienka, že zločinec svojím konaním spôsobuje dôsledky proti sebe samému, ako to vyjadruje príslovecný výrok: „Kto druhému jamu kope, sám do nej padne“ a „Kto gúľa kameň na iného, privalí jeho samého“ (*Prís* 26, 27; porov. tiež *Ž* 9, 16 – 17; 35, 8; 37, 15; 57, 7; *Prís* 1, 18. 32; 8, 36; 11, 27; *Jób* 4, 8; *Kaz* 10, 8; *Múd* 1, 16; 11, 16; *Sir* 27, 28 – 30).

Samotní izraelskí učenci (a niekedy aj proroci) však tvrdia, že keď sa lepšie prizrieme, v skutočnosti niet

spravodlivosti na zemi: zlým sa darí bez nejakých problémov, obeť trpia bez akejkoľvek nápravy a trvá to dlho, ba dokonca sa to javí ako dejinná konštanta (porov. *Jer* 12, 1 – 2; *Hab* 1, 2 – 4. 13; *Ž* 13, 2 – 3; 73, 2 – 12; *Jób* 9, 7; 21, 5 – 18; 24, 2 – 17; *Kaz* 7, 15). Takéto dramatické konštatovanie spochybňuje nielen Pánovu spravodlivosť pri jeho poslaní sudcu (porov. *Sof* 1, 12; *Mal* 2, 17; *Ž* 10, 13; 73, 11; *Jób* 21, 7 – 21; *Múd* 2, 18 – 20), ale spochybňuje aj jeho prítomnosť vo svete (porov. *Mich* 7, 10; *Ž* 10, 4; 14, 1; 42, 4. 11). Prečo Boh nezasiahne? Prečo nepočúva volanie obetí? Prečo necháva, aby ničomník konal násilie? (porov. *Hab* 1, 2 – 4; *Ž* 94, 20). Otázky tohto typu sa v biblickom texte vracajú pomerne často.

Slobodné počínanie Boha

329. Dôležitá línia odpovedí na tieto otázky sa nachádza vo vyjadrení, že Boh v skutočnosti nekoná vždy ako sudca v ľudských dejinách: práve vo vzťahu k hriešnikom jeho spôsob počínania nesleduje vždy normy trestného konania, pretože on vo svojej nepochopiteľnej múdrosti, hoci rešpektuje slobodu človeka, koná vždy s cieľom dosiahnuť najvyššie možné dobro, ktoré je na prospech všetkých protagonistov ľudského diania.

Totíž namiesto toho, aby hneď zasiahol so svojimi trestnými opatreniami, Boh vzbudzuje *prorokov*, aby sa stali sprostredkovateľmi spravodlivosti prostredníctvom svojho slova (porov. *Gn* 18, 17. 22 – 33; *Ex* 32, 7; *1 Sam* 3, 11 – 14; *Gn* 1, 2; 3, 4; 4, 11). A toto z neho nerobí sudcu, ale Spasiteľa.

Ústrednou úlohou prorokov je pomôcť hriešnikom spoznať ich zlobu, pretože oni ju neobľomne popierajú, skrývajú ju, nevnímajú jej závažnosť. Nie však ako prvý krok k odsúdeniu. Poslanie prorokov je totiž vždy

zamerané na *obrátenie* zlých, na ich návrat k Bohu a ku konaniu dobra. V tejto perspektíve majú proroci v hĺbke veci poslanie „orodovníkov“, pretože hlásajú, že Pán túži po spáse, že „nemá záľubu v tom, aby zomrel bezbožný, ale aby sa bezbožný vrátil zo svojej cesty a žil“ (Ez 33, 11).

Aby sme správne pochopili Božie konanie voči hriešnikom v priebehu ľudských dejín, nemáme sa teda upriamovať iba na súdny proces, vedený spravodlivým sudcom (s prípadným prejavom zhovievavosti), ale je potrebné skôr vnímať, že tu prebieha iný spôsob konania, konanie Otca vo vzťahu k svojim neposlušným deťom.

(2) Boh ako Otec

330. Ak berieme do úvahy presnejším spôsobom trvanie „dejín“, čiže času, v priebehu ktorého sa človeku ponúka možnosť uskutočňovať vlastné slobodné rozhodnutia, treba uznať, že poväčšine obrazom Boha, ktorý biblický text ponúka, nie je obraz sudcu, ktorý rozhoduje medzi dvomi stranami sporu a presadzuje svoju vôľu v neprospech zámeru bezbožníka. V prorockej literatúre (teda v literatúre, ktorá zaznamenáva Božie Slovo v priebehu dejín) sa Pán osobitným a systematickým spôsobom predstavuje ako partner zmluvy, ktorý v mene práva a povinností, ktoré boli stanovené a slobodne prijaté, vyčíta druhej strane (Izraelu) celý rad odsúdeniahodných skutkov. V tejto perspektíve teda preberá pozíciu žalobcu, nie sudcu.

Tento spôsob postupovania, ktorý má súdny charakter a aj normy rešpektujúce právo a spravodlivosť, nie je postavený na súdnom pojednávaní prebiehajúcim na súdnom dvore, ale pripodobňuje sa skôr „sporu“ (*rîb*), ktorý prebieha v prostredí rodiny. Spor tu prebieha medzi dvomi subjektami bez rušivej prítomnosti tretej

strany, pretože buď ani nejestvuje súdna autorita, ktorá by prevyšovala oboch súperov, alebo nie je vôľa zverejniť nehodu, keďže by tým hrozilo definitívne zničenie vzťahu. Spor sa preto nedá skutočne vyriešiť inak ako dohodou oboch partnerov tohto vzťahu. Keďže sa zamýšľame, ako Boh zasahuje voči hriešnikom, treba pripomenúť, že on uzavrel zmluvu iba z čistej lásky (porov. *Dt* 7, 7 – 8; 10, 15); pre svoju vernosť prijatému záväzku nechce, aby vzťah skončil, ale aby sa znovunastolila spravodlivosť v pravde. To, o čo ide Božiemu žalobcovi, je v konečnom dôsledku zmierenie dosiahnuté (Pánovým) odpustením, ktoré je počiatkom (ľudského) počínania, poznačeného poslušnosťou a poctivosťou. Napokon treba uviesť, že rodinný spor svojou dynamikou a svojimi cieľmi predstavuje „literárny druh“, ktorý vhodným spôsobom zachytáva Pánovo *dejinné konanie* voči svojmu hriešnemu ľudu.

Sväté písmo využíva rôzne obrazy, aby predstavilo Pána v jeho úlohe žalobcu: niekedy je predstavený ako vládca, ktorý odsudzuje neverné konanie svojho vazala (porov. *Iz* 1, 24; *Mich* 1, 2 – 7; 6, 1 – 8; *Mal* 1, 6; *Ž* 50, 1 – 6); v iných prípadoch vystupuje ako manžel zradený svojou manželkou (porov. *Jer* 3, 1 – 4; *Oz* 2, 4); inokedy je prirovnaný k otcovi zápasiacemu s odbojnými deťmi (porov. *Dt* 32, 5 – 6; *Iz* 1, 2 – 4; *Jer* 3, 19; *Oz* 11, 1; *Mal* 1, 6). Otcovský obraz Boha umožňuje lepšie chápať rôzne aspekty rodinného súdneho sporu: otec stojí na počiatku tohto vzťahu z vlastnej iniciatívy, čo je prejav jeho nezištnej, bezpodmienečnej lásky; on plní úlohu verejne uznanej autority (ako *pater familias*). Na druhej strane je prvým zodpovedným za správanie svojich detí a má právne, sapienciálne a citové prostriedky potrebné na to, aby sa obnovili spravodlivé vzťahy medzi členmi rodiny. Obraz Otca s jeho poslaním milosrdenstva preto nachádza svoje naplnenie v novozákonnom zjavení ako výraz novej zmluvy.

Dynamizmus rodinného sporu medzi Pánom a jeho ľuďom môže byť stručne zhrnutý prostredníctvom troch Božích krokov.

(a) *Slová, ktoré vedú k zmene života*

331. Na rozdiel od sudcu, ktorý – keď sa potvrdí previnenie – vynáša rozsudok a umlčiava stránky sporu (či obžalobu alebo obhajobu), Otec vstupuje do sporu, aby podnietil a priviedol k odpovedi vinníka (porov. *Mich* 6, 3). Svojimi slovami odsudzuje zlo, ktoré dokonale pozná, s cieľom pomôcť, aby odbojníci „spoznali“ svoje previnenie (porov. *Joz* 7, 19; *Iz* 59, 12; *Jer* 2, 19; 3, 13; 14, 20; *Ž* 32, 5; 51, 5; *Prís* 28, 13). Cieľom tohto slova je priviesť k uvažovaniu, pohnúť k dojatiu, napomôcť rozumné rozhodnutie. Pánovo (prorocké) Slovo nie je teda vynesení neodvolateľného rozsudku (ako na súdnom dvore), ale vždy je ponukou nového života.

V určitých prípadoch hriešnik uznáva svoju vinu otvoreným vyznaním (porov. *Jer* 3, 22 – 25; *Ž* 106, 5; *Neh* 9, 33; *Dan* 9, 5 – 11) a pripravuje sa na úkony, ktoré verejne prejavujú jeho pokánie, napríklad sypať si popol na hlavu, roztrhnúť si odev, konať pôst, priniesť obety za hriech (porov. *Iz* 1, 11 – 13; *Jer* 4, 8; *Joel* 1, 13 – 14; 2, 15; *Jon* 3, 5 – 8). Toto všetko koná, aby získal odpustenie (porov. *Oz* 14, 3 – 4; *Ž* 51, 1 – 6). Boh však často vidí, že srdce bezbožníka sa naozaj nezmenilo: slovné vyjadrenia nie sú úprimné a kajúce úkony sú iba divadlom, keďže nie sú spojené so skutočnou zmenou života, ktorá by sa prejavovala vernosťou Bohu a spravodlivosťou voči blížnemu (porov. *Iz* 1, 16 – 17; 58, 3 – 7; *Jer* 6, 20; 7, 21 – 23; *Am* 5, 21 – 24). To, čo Pán v skutočnosti požaduje ako znak úprinného pokánia, je príznačne vyjadrené v *Mich* 6, 8: „Oznámili ti, človeče, čo je dobré, a čo žiada Pán od teba:

iba zachovávať právo, milovať milosrdenstvo a pokorne chodiť so svojím Bohom.“

(b) Výstražné skutky – použitie prostriedkov nápravy

332. Slová božského žalobcu, hoci sú rozumné a vyslovené v hneve, v mnohých prípadoch, ba dokonca takmer vždy končia nevy počuté. Otec teda pristupuje k trestu práve preto, že miluje svoje dieťa (porov. *Prís* 3, 12; 13, 24; 19, 18; 22, 15; 23, 13 – 14; 29, 15. 17; *Sir* 22, 6) a chce ho zachrániť, aby sa nestratilo. Toto opatrenie, na prvý pohľad málo zhovievavé, má ako cieľ pomôcť vinníkovi pochopiť omyl svojho počínania a následne vzbudiť túžbu po návrate k zmluvnému vzťahu (porov. *Iz* 1, 5; 27, 7 – 9; *Jer* 2, 30; *Oz* 2, 9; *Am* 4, 6 – 11). Trest má liečivý účinok. Nepredstavuje sankciu, aká uzatvára súdnu cestu (ako je to pri súdnom procese), ale ide o dočasný prostriedok, je to istá príprava na odpustenie a zmierenie (porov. *Dt* 32, 39; *Jer* 33, 4 – 9; 2 *Krn* 7, 13 – 14; *Múd* 16, 10 – 13; *Tob* 13, 2).

(c) Odpustenie a nová zmluva

333. Otec dosahuje cieľ svojho obžalobného súdneho konania, keď môže odpustiť. Vždy po tom túži, avšak úkon odpustenia sa uskutočňuje, keď ho vinník prijíma s kajúcim a vďačným duchom ako prejav nezaslúženej milosti. Pokánie sa totiž vyjadruje v uznaní hriechu a v odovzdaní sa veľkému Pánovmu milosrdenstvu (porov. *Ž* 51, 3), keď je spojené s úprimným rozhodnutím poslúchať prikázania.

Konečný moment sporu (*rîb*) sa teda uskutočňuje ako obnovené prepojenie Otcovej blahodarnej vôle a slobodného súhlasu dieťaťa. Je to prepojenie v pravde, ktoré dáva vyniknúť Pánovej láske a jeho spásanosnej moci.

Celé prorocké posolstvo Starého zákona je prísľubom tejto udalosti a celý Nový zákon je dosvedčením blaživého naplnenia toho, čo bolo ohlásené ako zmysel dejín a prejav toho sa neobmedzuje iba na samotný Izrael, ale rozširuje sa na všetky národy, zhromaždené pod tou istou pečaťou milosrdenstva v novom a trvalom zmluvnom vzťahu.

334. Biblické dejiny zaznamenali proroci; autori, ktorí „vidia“, ako Boh vedie udalosti a môžu teda ukázať, ako koná vo vzťahu k počínaniu ľudí, niekedy zahrňajúc štedrosťou, inokedy veľkoryso naprávajúc pomýlené postoje. Inšpirovaný rozprávač konkrétne *interpretuje* to, čo sa deje: presne opisuje fakty, selektuje ich, dáva ich do súvisu s úmyslom pomôcť „vidieť“ Božiu prítomnosť, ktorá, hoci neviditeľná, sa „dáva vidieť“ tomu, kto má čisté srdce a ducha pripraveného počúvať. Ak sú dejiny záležitosťou človeka, keďže otcovia a synovia ich deň čo deň cez svoje víťazstvá a pády tvoria a znášajú, podľa Biblie dejiny sú v skutočnosti príbehom Boha s ľuďmi, sú dejinami zmluvy, v ktorých sa zjavuje odveká vernosť Otca voči ľuďom, jeho deťom.

Cyklické dianie

335. Práve z dôvodu tohto celkového chápania sa prorocké rozprávania javí ako istý druh cyklického, opakovaného postupovania, ako keby ani neboli dôležité ani jednotlivé postavy, ani časovo podmienené okolnosti, keďže pretrvávajú rovnaké duchovné podmienky, ktoré sa týkajú človeka aj Boha. Príznačným spôsobom to dosvedčuje *Kniha sudcov*, ktorá tvorí začiatok prerozprávania udalostí izraelského ľudu. Tento ľud sa stal samostatným po svojom usadení v kanaánskej krajine. Istý

druh pomerne šablónovitej „literárnej schémy“ slúži ako interpretačný kľúč pre každé ľudské konanie, pretože človek a Pán sú vždy tí istí a dejiny to potvrdzujú.

Jasný príklad tohto literárneho postupu sa nachádza na prvých stránkach *Knihy sudcov* v texte *Sdc* 2, 1 – 16, ktorý zhrnieme v jeho základných bodoch.

(i) *Hriech modloslužby*: „Izraelovi synovia robili, čo je zlé v Pánových očiach, a slúžili bálom. Opustili Pána, Boha svojich otcov, ktorý ich vyviedol z krajiny Egyptanov. Chodili za inými bohmi – za bohmi národov, ktoré boli okolo nich“ (*Sdc* 2, 11 – 12). Zrada voči Pánovi je tu takpovediac doložená zabudnutím na prijaté dobrodenia (porov. *Sdc* 2, 10). Odtiaľ pochádza aj vzdialenie medzi generáciou otcov a generáciou detí, ktoré si osvojili počínanie okolitých národov, práve tých, ktoré Boh požadoval odstrániť, aby sa nestali pre nich zvodnou pascou (porov. *Ex* 23, 33; *Dt* 7, 25). Východiskovým bodom je teda priestupok, ktorý spočíva v nedostatočnom uznaní Božieho daru a v strate vlastnej identity (keďže je tu túžba byť ako ostatní).

(ii) *Boží hnev*. Rozhodnutie ľudu pre hriech „dráždi“ Boha (*Sdc* 2, 12) a vyvoláva jeho reakciu: „Tu vzbĺkol Pánov hnev proti Izraelitom a vydal ich do rúk lupičov, ktorí ich drancovali. Predal ich do ruky okolitých nepriateľov, takže už nemohli odolať svojim nepriateľom“ (*Sdc* 2, 14). Antropomorfným obrazom hnevu sa Pán prirovnáva človeku, urazenému v jeho najhlbších citoch, ktorý danú situáciu považuje za neudržateľnú, a preto pristupuje k jej zmene. To sa uskutočňuje nie usmrtením vinníkov, ale ich ponížením cez istý druh ich zotročenia (v našom texte je to vyjadrené obrazom ich „predaja“ cudzincom). Objavuje sa tu dejinná „figúra“ v protiklade proti prvej udalosti spásy, uskutočnenej práve tým, ktorý ich oslobodil z egyptského otroctva. Je to hrozivá udalosť

pre obraz Boha, ktorý z nej plyní, obraz vpísaný pomedzi „kliatby“ sinajskej zmluvy (porov. *Lv* 26, 17. 33; *Dt* 28, 64 – 68). Takýmto opatrením je odhaľovanie zla, pretože modloslužba je v skutočnosti otročením modlám (porov. *Dt* 5, 9; *Sdc* 2, 11. 13. 19), zatiaľ čo okolité národy, s ktorými bolo uzavreté spojenectvo, sa v skutočnosti javia ako násilní nepriatelia. Tento okamih však nie je konečným bodom dejín, pretože je iba „skúškou“ hriešnikov (porov. *Sdc* 2, 22), aby sa vrátili k prameňu života.

(iii) *Spásonosný zásah*. Zotročenie je žalostným stavom. Ľudu „sa veľmi zle vodilo“ (*Sdc* 2, 15), a preto „vzdychal“ pre podstupované súženie a útlak (porov. *Sdc* 2, 18). Nárek je vyjadrením utrpenia, ktoré vzbudzuje Božie „pohnutie“ (*Sdc* 2, 18). Zároveň je nárek vždy aspoň nepriamo „volaním“, ktoré prosí o pomoc (porov. *Ex* 2, 23 – 25; *Dt* 26, 7 – 8; *Sdc* 3, 9. 15; 4, 3; 6, 6; 10, 10. 12) a milosrdný Boh odpovedá na toto volanie: „Pán vzbudzoval sudcov, ktorí ich vyslobodzovali z ruky lúpežníkov“ (*Sdc* 2, 16). Jasne tu vidíme konečný, spásonosný zásah, ktorý celú záležitosť mení na „dejiny spásy“. Boh koná skrze svojich prostredníkov, ktorí sú tu nazývaní „sudcovia“, nie preto, že by boli poverení súdiť na súdnom dvore, ale preto, že im bola zverená úloha uskutočniť spravodlivosť, ktorá spočíva v oslobodení utláčaných (skrze zápas, ktorý je uskutočnený v poslušnosti v súlade s Božími nariadeniami).

Kruh, ktorý plyní od hriechu k spáse, sa s nejakými odchýlkami opakuje v každej epoche (porov. *Sdc* 2, 17 – 20; 3, 7): na jednej strane sa tak potvrdzuje, že ľudia sa ľahko nechávajú oklamať (ako to ukazuje rozprávanie v *Gn* 3), pričom na druhej strane je čitateľovi zjavené, že Pán neustále skrze odpustenie premieňa zlo na dobro. Jeho spásonosný dar teda vnáša do dejín nový prvok, ktorý je prekvapivý a sľubný. Takto tu nie je iba opakovanie toho istého, ale je tu dynamizmus milosti, ktorá sa má naplniť.

Pokrok dejín a ich završenie

336. Keď proroci pozorovali plynutie času, všímali si, že čas je poznačený jedinečnými a neopakovateľnými udalosťami. To sa udialo už pri prvopočiatkoch ľudstva, keď pre úplnú zvrátenosť ľudského srdca Pán rozhodol o potope, ktorá mala zničiť všetko žijúce na zemi (porov. Gn 6, 5. 17). Pri tejto príležitosti sa však objavuje „zmluva“ s Noemom a jeho rodinou (porov. Gn 6, 18; 9, 8 – 11), ktorá je označená ako večná (Gn 9, 16) prostredníctvom znamenia dúhy, ktorá bude pripomínať, že „už nikdy nezahynie všetko živé vo vodách potopy a že už nikdy nebude potopa“ (Gn 9, 11). Po prvý raz sa v biblickom rozprávaní objavuje myšlienka večnej zmluvy a nezvratného prejavu milosrdenstva.

Biblický rozprávač následne hovorí o konkrétnych okamihoch dejín, v ktorých Pán vyhlasuje, že uzatvorí osobitnú zmluvu s ďalšími protagonistami, čím poznačuje svojím zásahom ľudské dianie, a tak prichádza čosi nové, nie ako to, čo bolo predtým. Celé dejiny Izraela sa zakladajú na troch osobitných udalostiach ako na kľúčových bodoch: tri zmluvy predstavujú začiatok období, poznačených osobitnými prisľúbeniami, ktoré neboli predtým známe.

(i) Izrael sa označuje za ľud zmluvy predovšetkým vo vzťahu k Abrahámovi a k prisľubu požehnania (porov. Gn 22, 16 – 18; 26, 3; 50, 24), ktorý mu Pán dal, a uzavrel s ním a s jeho potomstvom večnú zmluvu (porov. Gn 17, 7. 13. 19). Stalo sa to v konkrétnom momente dejín, a to bez toho, že by sa to, čo predchádzalo, mohlo považovať za príčinu tejto novej skutočnosti. Totiž pokiaľ ide o predtým uvedenú cyklickú schému, Boh nezasahuje, aby zachraňoval pred bolestnými dôsledkami hriechu. Jeho zjavenie je neočakávané, tak ako aj vyjadrenie prisľubu,

ktorý predchádza potrebe a naplňa nádejou plynutie času, keďže vyberá človeka, ktorý prinesie požehnanie každému rodu na zemi.

(ii) Do tohto zmluvného vzťahu zapadá sinajská zmluva (porov. *Dt* 7, 7 – 8; 29, 12), ktorú biblický rozprávač tiež vníma ako prekvapujúci dar zjavenia, ako zakladajúcu skúsenosť jedinečného charakteru (porov. *Dt* 4, 32 – 38) s trvalou platnosťou (porov. *Dt* 29, 28; *Sir* 17, 10; *Rim* 11, 29). Nie preto, že by Izraeliti boli schopní prejať absolútnu vernosť, ale preto, že Boh neprestane „plniť“ svoj záväzok v prospech ľudu, ktorý si zvolil.

(iii) Tretia rozhodujúca zmluva, zmluva medzi Pánom a Dávidom, bola uzavretá, aby priniesla naplnenie prísľubu daného otcom, že dostanú do vlastníctva krajinu Kanaán. Predstavuje sa však nečakaným spôsobom ako slobodné Božie rozhodnutie a je označená ako „večná zmluva“, pretože sa podstatne zakladá na Božej dobrotvosti, pre ktorú Pán v prípade hriechu kráľových synov uloží trest s hojivým účinkom, no nikdy od nich neodníme svoju vernú lásku (porov. 2 *Sam* 7, 14 – 15; 23, 5; *Ž* 89, 31 – 38; *Sir* 47, 24).

337. V mene a na základe týchto zmlúv sa dejiny Izraela stávajú svedectvom spôsobu, ako Boh koná v dejinách. Takto je hlboký prvok nádeje vpísaný do srdca veriacich spolu s dôverou, že Pán naplno uskutoční tento prekvapivý dobrý zámer. Takto, hoci na konci kráľovstva Samárie a potom pri páde Jeruzalema a pri skľučujúcom babylonskom zajatí srdcia Abrahámových detí zostali skľúčené, obávajúc sa konca svojich dejín a zmlúv s Bohom, Pán vzbudil prorokov, aby ohlasovali príchod „novej zmluvy“, ktorá bude završením všetkých Božích prísah a prísľubov. Ide o definitívny zvrat ľudských dejín (porov. *Iz* 42, 9; 43, 18 – 19; 48, 6 – 8; 65, 17 – 20), pretože v tomto

zmluvnom vzťahu Boh navždy odpúšťa hriech a utvára nový ľud, ktorý je schopný žiť vernosť a lásku predtým nepoznanú:

„Hľa, prichádzajú dni, hovorí Pán, keď uzavriem s domom Izraela a s domom Júdu novú zmluvu [...]: Svoj zákon dám do ich vnútra a napíšem ho do ich srdca. A budem im Bohom a oni budú mojím ľudom. Už sa nebudú vzájomne poučovať a brat bratovi nebude hovoriť: „Poznajte Pána!“, pretože ma všetci poznajú od najmenšieho po najväčších – hovorí Pán. Lebo im odpustím vinu a na ich hriech si viac nespomeniem“ (Jer 31, 31. 33 – 34).

„Potom budem na vás kropiť čistú vodu, že sa očistíte; od všetkých vašich škvrn a od všetkých vašich modiel vás očistím. A dám vám nové srdce a nového ducha vložím do vás; odstránim z vášho tela kamenné srdce a dám vám srdce z mäsa. Svojho ducha vložím do vášho vnútra a spôsobím, že budete kráčať podľa mojich nariadení, zachovávať moje výroky a plniť ich. Budete bývať v krajine, ktorú som dal vašim otcom, a budete mojím ľudom a ja budem vašim Bohom“ (Ez 36, 25 – 28; porov. tiež Ez 11, 19 – 20).

Dejiny spásy sa teda završujú týmto obdivuhodným zázrakom milosti. Kristus vyhlási, že sa to uskutočnilo v jeho osobe a evanjelisti to dosvedčia ako jedinečnú udalosť všeobecnej spásy.

Dejiny, ako ich videli izraelskí učenci

338. Ako sme to už viackrát uviedli, učenci mali pohľad na skutočnosť, v ktorom brali do úvahy jej univerzálne a trvalé prvky. Dejiny preto vnímali skôr v ich opakujúcich sa podobách, pretože človek zostáva vždy ten istý, aj keď sa menia epochy. V tomto zmysle je príznačným úvod do *Knihy kazateľ*:

„(Jedno) pokolenie prichádza, (iné) pokolenie odchádza.

Zem však stojí naveky“ (Kaz 1, 4).

„Čo bolo, je to, čo aj zasa bude.

A čo sa už stalo, to sa opäť stane.

Nič nie je nové pod slnkom.

Ak je niečo, o čom by človek povedal:

„Pozri, toto je niečo nové!“,

už to bolo v časoch,

ktoré boli pred nami“ (Kaz 1, 9 – 10).

Takéto konštatovanie má nepochybne svoju pravdu. Predsa ho však vyvracia prorocký hlas, ktorý ohlasuje nástup toho nového a neslýchaného v ľudskom dianí:

„Nespomínajte udalosti dávne,
o veciach predošlých neuvažujte.

Hľa, ja robím čosi nové,

teraz to klíči, nebadáte?“ (Iz 43, 18 – 19).

V podobnom duchu tu máme aj múdroslovné tradície, ktoré uvažujú o jednotlivých udalostiach dejín. Chápanie človeka sa takto obohacuje svetlom, ktoré plynie z osobitných Božích zásahov do ľudského diania.

339. *Sirachovec* na záver svojej zbierky príslovečných výrokov po pripomenutí Pánových stvoriteľských diel (porov. *Sir* 42, 15 – 43, 37) pristupuje k uvedeniu slávnych postáv dejín, ktoré oslávil sám Pán.²⁰ Z tohto dôvodu spomína osobnosti, o ktorých hovorí biblická tradícia.

²⁰ Citát *Sir* 44, 2, na ktorý odkazuje dokument, sa v katolíckom preklade nenachádza. Slovenský ekumenický preklad v *Sir* 44, 1 – 2 uvádza: „Chváľme slávnych mužov a našich otcov dávnych pokolení. Pán prejavil svoju veľkú slávu, svoju odvekú vznešenosť.“

Počnúc Henochom (porov. *Sir* 44, 16) až po Šimona, syna Oniášovho, jeruzalemského veľkňaza (porov. *Sir* 50, 1 – 23), sa uvádzajú rôzne postavy jedinečných a vo všeobecnosti obdivuhodných vlastností ako dosvedčenie dejín, ktoré sú bohaté na obdivuhodné udalosti. V tomto prehľade sú aj zmienky o hriechu, ktorého sa dopustili ľudia (porov. *Sir* 45, 22 – 23. 29; 46, 9. 13; 47, 13), ale obnovené zmluvy – od Noema (porov. *Sir* 44, 19) po Abraháma (porov. *Sir* 44, 21 – 23), od Mojžiša (porov. *Sir* 45, 5 – 6) a Árona (porov. *Sir* 45, 8. 19) až po Dávida (porov. *Sir* 45, 31; 47, 13) – dosvedčujú dejiny spásy, ktoré pozývajú chváliť Pána, „ktorý koná veľké diela po celom svete“ a „zaobchádza s nami podľa svojho milosrdenstva“ (*Sir* 50, 24).

No predovšetkým v *Knihe múdrosti* sa učenec zamýšľa nad chodom dejín a vidí v nich pôsobenie múdrosti Pána, priateľa života (porov. *Múd* 11, 24. 26), ktorý je označený ako „spasiteľ všetkých“ (*Múd* 16, 7). Už od prvotných čias sa Boží zásah predstavuje ako spásonosný úkon: pri Adamovi (porov. *Múd* 10, 1 – 2), pri zemi zaplavenej vodami potopy (porov. *Múd* 10, 4), pri Lotovi (porov. *Múd* 10, 6) každá epizóda ukazuje, že „múdrošť zachránila od lopôt tých, ktorí jej slúžili“ (porov. *Múd* 10, 9). Autor sa zaujíma predovšetkým o počínanie Boha vo vzťahu k hriešnikom. Poznamenáva, že Pán prejavuje „milosrdenstvo“ Izraelitom, keď sú „skúšaní“ akoby otcom, ktorý ich chce napraviť a s hnevom odsudzuje protivníkov svojho ľudu, keď koná ako prísny kráľ (porov. *Múd* 11, 9 – 10). Tento dvojitý postoj by sa mohol javiť ako neprijateľný, ak by nebol vnímaný v súlade s tvrdením, že Boh koná vždy s „mierou, počtom, váhou“ (*Múd* 11, 20), keď používa odstupňované tresty (porov. *Múd* 12, 2) s cieľom priviesť hriešnikov k uvažovaniu (porov. *Múd* 11, 15 – 16; 12, 25) a k pokániu (porov. *Múd* 11, 23; 12, 10. 19 – 20). Dejiny

spásy sú teda Božím dielom, ktoré vyžaduje, aby ho ľudia pochopili a prijali.

Spásonosná cesta v modlitbe

340. Žalmy predstavujú stopu, ktorú veriaci nasleduje, aby získal skúsenosť Božieho spásonosného zásahu vo svojom osobnom príbehu hriechu a v príbehu hriechu národa, s ktorým sa cíti byť solidárny. Modliaci predovšetkým počúva Pánove napomenutia a jeho výzvu na obrátenie (porov. Ž 81, 9 – 14; 95, 8 – 11). A keďže ich považuje za správne, ako dôsledok ho to vedie k vyznaniu svojho hriechu a k prosbe o Pánovo milosrdenstvo (porov. Ž 6, 2 – 3; 32, 5; 38, 5; 130, 3 – 5). Výrečný príklad takejto duchovnej cesty ponúkajú *žalmy 50 a 51*, ktoré treba čítať spoločne pre ich vnútorné prepojenie (naznačujú ho aj dôležité spoločné lexikálne prvky).

Žalm 50 je text netypickej modlitby. Vyznieva totiž ako prorocká reč, pretože Pán sa tu zjavuje v celej svojej vznešenosti (v. 2 – 3), volá kozmických svedkov zmluvy (v. 4) a takto prisudzuje slávnosť a spravodlivosť procesu obžaloby (v. 6) sústredenému práve na tých, ktorí s ním uzavreli zmluvu prostredníctvom obety (v. 5). A hovorí tu Boh (v. 1. 7). Kto sa modlí tento žalm, prijíma pravdu Božích slov a opakuje ich, aby si ich osvojil, aby spoznal, na akú cestu treba nastúpiť v poslušnosti Božej vôle. Ako to vidíme v rečiach prorokov, aj tu Pán odmieta obety, ktoré sa považujú za zbytočné a dokonca urážlivé (ako keby mal Stvoriteľ potrebu požívať obetné dary nábožných) (v. 8 – 12). A práve prikázaniami, ktoré nariaďujú spravodlivosť voči bratovi (v. 16 – 20), sa poukazuje na stav, ktorým sa získava spása (v. 22 – 23). Dvakrát zaznieva pozvanie priniesť Bohu obetu chvály (*tôdāh*) (v. 14 a 23). A prostredníctvom tohto výrazu chce Pán skôr – ako pozvať

k chvále – priviesť bezbožníka, aby uznal svoj hriech, čo je prvým krokom „kráčania bez úhony“, ktoré vedie k spáse (v. 23) a umožňuje tým aj vzdať Bohu úctu (v. 15).

V *Žalme 51* – známom pod názvom *Miserere* – sa slova ujíma človek, keď odpovedá na to, čo počul od Pána. A táto modlitba na prvom mieste prosí o milosrdenstvo, ešte presnejšie žiada, aby Pán prejavil svoju súcitnú lásku a udelil odpustenie, ktoré odstraňuje hriech (v. 2 – 4. 11). Táto prosba je preniknutá plným uznaním viny (v. 5 – 8), pretože práve takáto „úprimnosť“ a takáto „múdrosť“ sa páčia Pánovi (v. 8). Modliaci potom, vedomý si skutočnosti, že „sa v neprávosti narodil“ (v. 7), žiada od Boha, aby bol znovustvorený prostredníctvom daru nového „srdca“ a „ducha“ svätosti, ktoré mu umožnia pevne pokračovať v konaní dobra (v. 12 – 14). Z tohto potom prýšti chvála Boha (v. 17), ktorá sa dvíha ako obeta milá Pánovi, pretože ju prináša srdce skrúsené a ponížené (v. 19).

Príchod milosrdenstva v osobe Ježiša

341. Božie proroctvá sa naplňajú, očakávanie človeka sa ukončuje a je preniknuté radosťou, príchod milosti sa stáva dejinnou skutočnosťou, ktorú ľudia môžu vidieť, počuť, ktorej sa môžu dotknúť rukou (porov. *Mt 13, 16 – 17; Jn 4, 25 – 26; 9, 35 – 37; 1 Jn 1, 1 – 4*). Minulosť je poznačená hriechom, no prítomnosť je teraz ožiarená Božím kráľovstvom, ktoré sa priblížilo (*Mt 4, 17*), ba prišlo s plnou spásonosnou mocou Všemohúceho (porov. *Lk 11, 20*). A to preto, že

„Slovo sa telom stalo
a prebývalo medzi nami.
A my sme uvideli jeho slávu,
slávu, akú má od Otca jednorodený Syn,

plný milosti a pravdy [...].
Z jeho plnosti
sme my všetci dostali
milosť za milosťou [...].
Boha nikto nikdy nevidel,
Jednorodený Boh,
ktorý je v lone Otca,
ten o ňom priniesol zvesť“ (Jn 1, 14 – 18).

Meno Božieho Syna je Ježiš, Spasiteľ
(porov. Mt 1, 21).

Kristus zjavuje Otcovo milosrdenstvo

342. Evanjeliá dosvedčujú, že Ježiš je Mesiáš (čiže Kristus), o ktorom hovorili starobylé Písma (Jn 1, 41. 45). On sám otvoril myseľ svojich učeníkov, aby pochopili proctvá, ktoré ohlasovali bolestnú smrť a zmŕtvychvstanie Krista, z ktorého pramení obrátenie a odpustenie hriechov všetkých ľudí (Lk 24, 46 – 47). Božia spása sa totiž ponúka všetkým ľuďom, ktorí veria (porov. Mk 16, 16). Toto posolstvo prichádza počnúc Jeruzalemom do všetkých končín zeme (porov. Sk 1, 8; 13, 47). Zavŕšenie milosti sa šíri z Izraela ako požehnanie pre všetky národy, takže sa Boží dar stáva *univerzálnym*, určeným „všetkým“ (Sk 10, 34 – 36).

V Ježišovi sa zjavuje Božia iniciatíva. On neočakáva, že hriešnici sa k nemu vrátia, ale sám ich ide *hľadať* ako pastier, ktorý zanecháva deväťdesiatdeväť oviec, aby šiel hľadať a priviesť späť tú, čo sa stratila (porov. Lk 15, 4 – 6). Ježiš sám vyhlasuje, že prišiel kvôli hriešnikom (Lk 5, 31), aby „hľadal a zachránil, čo sa stratilo“ (Lk 19, 10). Preto sa tešil, že mohol jesť s mytíkmi a hriešnikmi (porov. Mk 2, 15 – 17; Mt 11, 19), čím pohoršoval tých, ktorí nechápali

milosrdenstvo (porov. *Mt 9, 13*), keď pripravoval slávnosť, aká sa koná v nebi aj pre jedného hriešnika, ktorý robí pokánie (porov. *Lk 15, 7*). Milosrdenstvo, ktoré prichádza od Pána, sa prejavuje v skutočnosti, že odpustenie je udelené aj vtedy, keď nie sú prejavené city a skutky pokánia. Toto sa uvádza v súvislosti so ženou pristihnutou pri cudzoložstve (porov. *Jn 8, 10 – 11*) alebo s ochrnutým, ktorého spustili cez strechu (porov. *Mk 2, 5*). Ježiš umyl nohy svojim učeníkom (porov. *Jn 13, 1 – 11*) skôr, ako by pocho-pili zmysel tohto jeho gesta (porov. *Jn 13, 7*); a to isté urobil aj Judášovi, ktorý ho zradil (porov. *Jn 13, 21*). Pánovo odpustenie nepožaduje náročné kajúčne postupy, ale jednoduchú prosbu o milosrdenstvo, ako to bolo u mýtnika v chráme (porov. *Lk 18, 13 – 14*), u zločinca ukrižovaného spolu s Ježišom, ktorý povedal jednoducho: „Spomeň si na mňa, keď prídeš do svojho kráľovstva“ (*Lk 23, 42*). A Ježiš na kríži sa modlil slovami: „Otcе, odpusť im, lebo nevedia, čo robia“ (*Lk 23, 34*).

V podobenstve o synovi, ktorý sa vracia do otcovho domu, keď premárnil všetko, čo mal, máme síce jeho uznanie viny (porov. *Lk 15, 21*), no toto jeho vyjadrenie predstavuje iba nedokonalé pokánie, ktoré je motivované skôr túžbou mať aspoň trochu chleba (porov. *Lk 15, 17 – 20*). Napriek tomu sa zdá, že Otec neberie do úvahy ani nedostatočný dôvod na návrat, ani slová, ktoré nie sú úplne pravdivé. A s úžasnou veľkodušnosťou prijíma toho, ktorý bol stratený, aj ho zaodieva dôstojnosťou a umožňuje mu mať účasť na slávnostnej hostine (porov. *Lk 15, 22 – 24*). Ani neprekvapuje, že to nedokáže uspokojiť nasledovníkov nábožnosti, ktorá má záľubu vo vlastných skutkoch. Z tohto dôvodu starší syn z podobenstva, ktorý sa chváli tým, že nikdy neprestúpil príkazy svojho otca, nechápe a neprijíma, že sa koná slávnosť pre toho, ktorý viedol neviazaný život (porov. *Lk 15, 29*). No otec

vychádza, aby hľadal aj jeho (porov. *Lk 15, 29*) a prosí ho, aby prijal dynamizmus Božieho milosrdenstva. Očakával totiž, že aj tento namyslený syn, keď to pochopí, vstúpi do domu, kde je radosť, kde sa oslavuje obdivuhodný dar návratu do života.

343. Naplnenie prorociev, dokonalé a definitívne zjavenie Pána v ľudských dejinách, má – ako sme práve ukázali – znaky prekypujúcej plnosti. Obrazy prorokov, ktoré naznačujú príchod spásy, majú často hyperbolický charakter, pre ktorý ich prirodzene netreba brať doslova; napríklad keď Izaiáš vyhlasuje, že „v tom čase“ „svetlo mesiaca bude ako svetlo slnca, svetlo slnca však bude sedemnásobné“ (*Iz 30, 26*), čo je príslub, ktorý treba čítať v súvislosti s iným prorockým textom, ktorý hovorí: „Slnko ti už nebude svetlom vo dne, ani k žiare ti už nezasvieti mesiac, ale Pán ti bude večným svetlom a tvoj Boh tvojou ozdobou“ (*Iz 60, 19*; porov. *Zjv 21, 13; 22, 5*).

Spása, ktorú uskutočnil Kristus, nebude teda obdivovaná (iba) vo viditeľnom prejavení moci, ktorá uzdravuje chorých a kriesi mŕtvych, ani v schopnosti zastaviť samotným hlasom búrku na mori, ale skôr v prenikavom, no nežnom odovzdaní Ducha lásky, ktorý predstavuje skutočné uzdravenie a pravé znovuzrodenie ľudí so srdcom, ktoré je podobné Božiemu srdcu v láske.

Totíž jednou z dôležitých črt – málo zdôraznenou interpretáciou v novozákonných textoch – je poukázanie na to, že to, čo bolo v Starom zákone rezervované pre Boha, je teraz pri Novej zmluve uskutočnené človekom. Jeden z dôležitých prejavov tejto obdivuhodnej zmeny sa dá vidieť práve v moci odpúšťať. Evanjelista Marek hovorí, že keď Ježiš povedal ochrnutému: „Synu, odpúšťajú sa ti hriechy“, zákonníci v srdci uvažovali: „Čo to tento hovorí? Rúha sa! Kto môže okrem Boha odpúšťať hriechy?“

(Mk 2, 5 – 7). No Ježiš zdôrazňuje, že „Syn človeka má na zemi moc odpúšťať hriechy“ (Mk 2, 10), pretože bol naplnený Duchom, ktorý ho robí milosrdným ako Otec.

A možno ešte neslýchanejším spôsobom sa zavŕšenie dejín spásy uskutočňuje vo chvíli, keď Kristus odovzdáva tú istú „moc“ Petrovi ako skale, na ktorej je postavená Cirkev (porov. Mt 16, 19) a aj všetkým ostatným apoštolom (porov. Jn 20, 22 – 23) i celému kresťanskému spoločenstvu (porov. Mt 18, 18). Ba dokonca Pán Ježiš predkladá ako „prikázanie“ odpúšťať bratom a dokonca aj nepriateľom (porov. Mt 5, 44 – 48), veď zanecháva prikázanie milovať, ako miloval on sám (porov. Jn 13, 34). Teda ak bol stanovený príkaz odpúšťať, ktorý v istom zmysle predstavuje vrchol lásky, znamená to, že je možné ho uskutočniť, a to vďaka Duchu Svätému, ktorý bol vyliaty v srdciach veriacich. Ba Božia spása, čiže jeho odpustenie, sa neuskutočňuje v prípade človeka, ktorý neodpúšťa svojim bratom (porov. Mt 6, 14 – 15; 18, 28 – 35; Lk 6, 37). Odpustenie sa prijíma v odpustení. To, čo sa človeku javí ako nemožné, pretože je to príliš „božské“, je v skutočnosti možné vďaka daru milosti. Kto verí, bude teda vyzývať Ducha, jediného pôvodcu božskej lásky, bude prosiť Otca, aby mu udelil svoje odpustenie, a tak sa bude môcť stať dieťaťom Boha, ktoré sa mu podobá v láske a je schopné milosrdenstva, ktoré je svetlom spásy pre celé ľudstvo (porov. Mt 5, 13).

Všeobecná spása

344. Základným jadrom apoštolského kázania je ohlasovanie spásy, uskutočnenej Kristom:

„Boh, bohatý na milosrdenstvo, pre svoju nesmiernu lásku, ktorou nás miluje, hoci sme boli pre hriechy mŕtvi, oživil nás s Kristom – milosťou ste spasení – a s ním nás

vzkriesil a daroval nám miesto v nebi v Kristovi Ježišovi, aby ukázal v budúcich vekoch nesmierne bohatstvo svojej milosti dobrotou voči nám v Kristovi Ježišovi“ (*Ef* 2, 4 – 7).

Apoštol Pavol, ako sme už ukázali aj predtým, sústreďuje svoje poslanstvo na ohlasovanie „ospravedlnenia“ hriešnikov, čo je jeden zo spôsobov, ktorým sa vysvetľuje odpustenie, ktoré prináša spasu. Tu pridávame iba zopár poznámok s cieľom zvýrazniť osobitný prínos jeho „evanjelia“.

Prvá poznámka sa týka poukázania na absolútnu prioritu milosti, ktorú sv. Pavol opakovane zdôrazňoval proti každej pyšnej domýšľavosti, že sa dá dosiahnuť spása vlastnými skutkami. Pri završení dejín spásy v Kristovi totiž nastáva „nové stvorenie“ (*2 Kor* 5, 17; *Gal* 6, 15), ktoré zahŕňa všetko, čo bolo stvorené (porov. *Rim* 8, 18 – 25). Tento samotný pojem pomáha chápať, že je dielom Boha dať existenciu a život jeho (novým) stvoreniam a zaiste nie moralizujúce úsilie ľudí (porov. *Ef* 2, 8 – 10). A tento najvyšší dar sv. Pavol nepredstavuje ako nejaký obyčajný liek na nevydarený dejinný proces hriešneho ľudstva, ale ako uskutočnenie „Božieho rozhodnutia“ (*Rim* 8, 28), ktoré uskutočnil ešte pred stvorením sveta (porov. *Ef* 1, 1 – 14). Apoštol totiž píše, že „ktorých predpoznal, tých aj predurčil, že sa stanú podobnými obrazu jeho Syna, aby on bol prvorođený medzi mnohými bratmi. A tých, ktorých predurčil, aj povolal, a ktorých povolal, tých aj ospravedlnil, a tých, čo ospravedlnil, aj oslávil“ (*Rim* 8, 29 – 30). „Sláva“, ktorú Stvoriteľ daroval „synovi človeka“ (*Ž* 8, 6), sa završuje v pravde v konečnom príchode spásonosnej milosti. Dejiny teda zjavujú víťazstvo Boha ako víťazstvo lásky, pretože žiadna moc na zemi ani na nebi, ani v podsvetí „nás nebude môcť odlúčiť od Božej lásky, ktorá je v Kristovi Ježišovi, našom Pánovi“ (*Rim* 8,

39). Toto je večná, nezničiteľná zmluva. Ak je pravda, že všetci ľudia sú hriešnici a potrebujú odpustenie, nezachráni ich ani ich úsilie, ani ich zásluhy, lebo sú Bohom „ospravedlnení zadarmo (*dōrean*) jeho milosťou (*charis*), vykúpením v Kristovi Ježišovi“ (*Rim* 3, 24). Boh totiž „dokazuje svoju lásku k nám tým, že Kristus zomrel za nás, keď sme boli ešte hriešnici“ (*Rim* 5, 8; porov. *Ef* 2, 11 – 18). A pre túto jeho smrť z lásky je Duch vyliaty do srdca veriacich, takže môžu žiť podľa vôle Boha a prinášať ovocie „lásky (*agapē*), radosti, pokoja, zhovievavosti, láskavosti, dobroty, vernosti, miernosti, zdržanlivosti“ (*Gal* 5, 22).

345. Tento nesmierny dar bol daný nielen ľudu Izraela, ale všetkým ľuďom (porov. *Sk* 10, 34 – 35). Toto je ťažisko Pavlovho posolstva, za ktoré sa zasadzoval, a to nielen aby odstránil pýchu tých, čo sa chválili obriezku, ale aby aj čo najviac vyzdvihol nezaslúženosť spásy v Kristovi. Viera je možnosťou pre všetkých a vďaka viere (nie pre konanie alebo skutky akéhokoľvek druhu) sa pristupuje k milosti a plnosti života (porov. *Rim* 5, 1 – 2; *Rim* 3, 27 – 30). Vďaka dynamickej a tvorivej viere, „činnej skrze lásku“ (*Gal* 5, 6).

Svätý Pavol v žiadnom prípade nezanedbáva povzbudzovanie, ktoré podnecuje k počínaniu, ktoré je hodné Boha a prijatej milosti. No tým, čo predchádza a stáva sa základom preukazovania lásky, je Pánovo odpustenie, cez ktoré zmieruje so sebou celé ľudstvo (porov. *Rim* 5, 11; *Ef* 2, 16; *Kol* 1, 20). Apoštolské poslanie sa stáva nástrojom tohto spásonosného sprostredkovania:

„To všetko je od Boha, ktorý nás skrze Krista zmieril so sebou a zveril nám službu zmierenia. Veď v Kristovi Boh zmieril svet so sebou a nepočítal ľuďom ich hriechy. A nám odovzdal slovo zmierenia. Sme teda Kristovými

vyslancami a akoby Boh napomínal skrze nás. V Kristovom mene prosíme: Zmierte sa s Bohom!“ (2 Kor 5, 18 – 20).

Záver

346. Vychádzajúc z určitého výkladu Gn 3 sa sformulovalo pomerne negatívne vnímanie človeka, poznačeného už od počiatku stavom hriechu. Avšak skôr ako priestupok je tu prikázanie, ktoré je prospešným, poučným a povzbudivým opatrením (pretože poukazuje na dobro a keďže ho prikazuje, považuje ho aj za čosi možné). Boh ho dal poznať svojim ľudským stvoreniam, ktoré boli ako jediné povolané poslúchnuť, pretože ako jediné sú slobodné, na Boží obraz. A ešte skôr ako prikázanie je tu dar Boha, pochádzajúci z jeho dychu života, dar Ducha, ktorý sa môže prejaviť ako múdrosť, proroctvo, spravodlivosť a láska; tiež dar podrobiť si všetky stvorenia zeme, ktoré Boh dáva k dispozícii človeku, lebo iba človek je schopný prijať každú vec a premeniť ju na čosi prospešné na chválu Stvoriteľa. Ešte pred hriechom je tu zmluva, ktorú Boh chcel a prejavil cez svoje dary. Ešte pred hriechom je tu láskyplná a dokonalá Božia vernosť.

Ak sa aj človek ako krehké a protirečivé, hlúpe a nevďačné bytie v priebehu času ukazuje ako neschopný plniť úlohu partnera v obdivuhodnom spoločenstve s Bohom, toto nesmie viesť k nejakému systémovému pohrdaniu ľudstvom v spojení s hlbokým pesimizmom týkajúcim sa chodu dejín. Pretože takto sa zabúda na Boha, na Boha dejín, Boha verného láske, ktorý tam, kde sa množí hriech, ešte väčšmi rozhojňuje milosť (porov. Rim 5, 20). Dejiny spásy vyvyšujú Boha pre jeho nezaslúženú, veľkorysú, nevyčerpatelnú lásku (porov. Rim 8, 31 – 38). No vyvyšujú aj človeka, ktorého Pán urobil schopným

skutočne prejaviť svoju prirodzenosť „syna“, nielen ako prijímateľa, ale aj nositeľa lásky, čo je potom dôvodom nádeje pre každé pokolenie, ktoré prichádza, až kým tu nebude iba láska, pretože všetko bude podriadené Bohu, ktorý bude „všetko vo všetkom“ (1 Kor 15, 28).

ZÁVER

347. Čitateľ očakáva na posledných stránkach syntetický pohľad na prejdenú cestu. Niekedy si takto chce uľahčiť námahu analýzy a považuje za postačujúce zachytiť súhrnným, zjednodušeným spôsobom to, čo autor detailne rozviedol. V súčasnosti komunikácia prebieha naozaj v podobe krátkych správ, akoby nejakých sloganov, bez dokazovania, bez riešenia detailov; a mnohí sa takýmito pilulkami živia. V iných, zriedkavejších, no prínosných prípadoch čitateľ hľadá syntézu, nie aby sa vyhol čítaniu celej knihy, ale aby upriamil svoju pozornosť na body, ktoré autor považuje za kľúčové. V takomto prípade sa závery stávajú istou orientáciou, aby sa mohol začať náročný proces čítania rozumným a pozorným spôsobom.

Čo sa týka tohto dokumentu, základné línie boli poskytnuté už v *Úvode*. A zhrnúť nakoniec to, čo bolo predmetom rôznych úvah, by sa mohlo javiť ako v protiklade k zámeru, ktorý sme chceli uskutočniť na predošlých stránkach. Bolo by totiž nehodným človeka i samotného Boha zredukovať biblické poslanstvo o antropológii do niekoľkých formulácií, keďže už od začiatku bolo povedané, že človek je tajomstvom a že sa v ňom ukrýva obdivuhodný Boží zámer, ktorý by mal každý osobne skúmať, aby pochopil jeho zmysel, a tak žil.

Konkrétnejším spôsobom, vynaložené úsilie pri jednotlivých kapitolách nášho textu chce poukázať na obdivuhodné bohatstvo Zjavenia, ktoré tvoria rôzne odtiene, protiklady, rozvinutia myšlienok a podnety, pri ktorých sa iba naivný človek môže domnievať, že ich obsiahol. Teda práve v schopnosti vnímať túto komplexnosť, bez strachu pred touto úlohou, bez domnienky, že bolo

pochopené celé obdivuhodné Božie konanie, sa uskutočňuje to správne čítanie. Nielen týchto stránok, ale celej Biblie. Čítanie je procesom, predstavuje dynamizmus, v ktorom dochádza k rastu pri rozumnom osvojovaní si posolstva, ktoré však nikdy nie je vyčerpané. Pred nami vždy zostane otázka: „Čo je človek?“ A spolu so Sirachovcom sme pozvaní uznať, že toto tajomstvo „nestačí preskúmať ani ten, kto sa prvý ujme (práce), ako ju nepreskúma ani ten, kto sa na to neskôr podujal [čiže my]“ (*Sir* 24, 38).

348. Jednotlivé kapitoly s ich časťami a aj jednotlivé odstavce tohto dokumentu sú akoby bránami, ktoré chcú pootvoriť biblický text, ktorý je komplexný, rozmanitý a náznakový, naším myšlienkovým svetom často vnímaný ako málo harmonický. No práve tu máme prístup k Božiemu Slovu, ktoré treba počúvať. Početné citáty Svätého písma, ktoré nachádzame v priebehu výkladu, nie sú nejakým predvádzaním erudície, ani nejakým dokazovaním predložených formulácií, ale predstavujú pomôcku pre osobné prehĺbenie danej témy, sú ďalšími bránami, ktoré vedú ku kontemplácii utešujúcej pravdy o človeku vo svetle Boha. Totiž mohli by sme pridať mnohé ďalšie témy, aspekty a problémy v tomto našom pojednaní, mohli by sme použiť mnohé iné postupy. Iné interpretačné prístupy sú nielen legitímne, ale aj nutné, aby sa dalo dospieť k menej všeobecnému pohľadu na to, čo je podľa Biblie človek, Bohom stvorený ako syn, ktorý je účastníkom obdivuhodnej zmluvy s Otcom.

Snaha zadefinovať jednu formuláciou, čo je človek, je ako urobiť fotografiu človeka v jednom konkrétnom momente jeho života a domnievať sa, že tento „obraz“ môže vhodne vystihnúť celý jeho príbeh, všetko, čo prežil. Môžeme preto azda povedať, že jednotlivé kapitoly

tohto dokumentu sú postupne ponúkané obrazy ľudského bytia z rôznych uhlov pohľadu a s odlišným zamieraním s úmyslom predstaviť biblickú antropológiu menej súhrnným spôsobom. Na týchto našich stránkach sa navyše namiesto statického obrazu neustále predkladá postup, „cesta“, ktorá sa zakladá na pripomenutí počiatkov a pokračuje počúvaním dejinného svedectva, ktoré prináša so sebou mnohé rozmanité prvky, no nie je tu snaha vnímať pravdu v nejakom jedinom bode, dokonca ani v tom vrcholnom, ktorý by okrem iného nemal zmysel bez toho, čo mu predchádzalo.

349. Naše mnohostranné a dynamické napredovanie, prirovnateľné plamienku Ducha, chce predovšetkým ukázať, že pravda človeka nie je v skutočnosti „viditeľná“. Nie preto, že vnútorný a duchovný rozmer nie je prirodzene možné vnímať zmyslami, hoci môže byť aspoň naznačený prostredníctvom metafor a symbolov. Ešte dôležitejšie je to tak preto, že to, čo je človek, nie je primerane znázornené ani tým najprecíznejším opisom jeho dejinného obrazu, zakresleného najúplnejším zaznamenaním „objektívnych“ skutočností (porov. *Kaz* 3, 11). Tajomstvo človeka má svoj základ v tajomných hĺbkach jeho pôvodu, ktorý sa predstavuje ako zázračné formovanie tvora v lone ženy, kde sa zo zopár buniek utvára syn človeka bez toho, že by samotná matka vedela, čo sa v nej deje (porov. *2 Mach* 7, 22), pretože na tomto tajomnom mieste koná Boh (porov. *Jer* 1, 5; *Ž* 119, 73; 139, 13 – 14; *Jób* 10, 8). Táto udalosť na počiatku je „predobrazom“ celého života človeka, pretože prorocky naznačuje, že v spleťtých nečakaných zvratoch ľudského života koná mocná stvoriteľská sila, nikým nepoznaná (porov. *Jn* 1, 31). To, čo vzniká, tajomný a sľubný, iba čiastočne chápaný zrod stvorenia, je pravou skutočnosťou každého človeka.

Zrodenie – napríklad keď pri pôrode zo ženy prichádza na svetlo sveta dieťa – je vždy zjavením, predtým nepredstaviteľnou víziou, prekvapivým a utešujúcim objavom. A takto to bude aj na konci, keď budeme „uspôsobení“ a utvorení ako nové stvorenia, ako Božie deti (porov. 2 Kor 5, 1 – 5). Sväté písmo totiž hovorí, že to, čím sme, nie je zatiaľ naplno zjavené (porov. Kol 3, 3 – 4). Svätý Ján píše:

„Milovaní, teraz sme Božími deťmi, a ešte sa neukázalo, čím budeme. Vieme však, že keď sa on zjaví, budeme mu podobní, lebo ho budeme vidieť takého, aký je“ (1 Jn 3, 2).

To, čo sme, teda pravda o ľudskom bytí, nachádza svoje vyjadrenie v skutočnosti, že sme povolani byť skutočne „Božími deťmi“ (1 Jn 3, 1). Teda nielen stvoreniami, nielen rozumnými a slobodnými bytosťami, nielen synmi človeka, ale aj deťmi Najvyššieho, podobnými jemu, a to podobnosťou, ktorú je ťažké pochopiť a vyjadriť, ale ktorá bude naplno zjavená pri završení jestvovania, kedy obraz prenechá miesto skutočnosti a podobnosť človeka s Bohom dosiahne svoju plnosť v hľadení z tváre do tváre, plnosť jednorodného Syna, ktorý odzrkadľujúc sa v Otcovi dostáva od neho vrcholné zjavenie lásky, ktorá je podstatou podobnosti s Bohom (porov. Jn 1, 18).

350. Hľadením na Ježiša, vytrvalo rozjímajúc nad jeho životom je možné dosiahnuť isté chápanie toho, akou vznešenosťou bol obdarený syn človeka (*Gaudium et spes*, § 22), len o niečo menší od Boha (porov. Ž 8, 6). Nebude stačiť hľadať v evanjeliách nejaký povzbudivý výrok alebo nejakú utešujúcu skutočnosť, ani nebude dostatočné osvojiť si jeho tajomstvá svetla. Bude potrebné vstúpiť do temnoty poníženia, bude nutné uprieť zrak na znetvorenú tvár Krista, ktorý prišiel o všetku svoju krásu (porov. Iz 53, 2), pretože práve v ceste poníženia, utrpenia,

nespravodlivosti znášanej z lásky možno zahliadnuť vznešenú veľkosť človeka, v tajomstve jeho znovuzrodenia Bohom. Nie po skončení utrpenia, ale v samotnom srdci kríža kresťania dostávajú možnosť vnímať pravdu (porov. *1 Kor 2, 2*). Pilát bez toho, že by to vedel, to vyjadril, keď predstavil Ježiša zástupom slovami: „Hľa, človek“ (*Jn 19, 5*). Tak ako Kristus, aj veriaci musí prejsť tou istou cestou, aby sa premenil na taký istý obraz Syna pôsobením Pánovho Ducha (porov. *2 Kor 3, 18*).

OBSAH

PREDHOVOR	5
ÚVOD	9
Čože je človek?	9
Sprievodca biblickou antropológiou	12
Niektoré hermeneutické princípy	12
Poslušnosť Božiemu slovu	13
Celok Písma	15
Človek vo vzťahu	18
Človek v dejinách	19
Základná orientácia pre čítanie dokumentu	20
Duch dokumentu	22
Prvá kapitola	
ĽUDSKÁ BYTOSŤ STVORENÁ BOHOM	24
Gn 2, 4 – 7	25
1. ĽUDSKÁ BYTOSŤ UTVORENÁ ZO ZEME	
Skúsenosť ľudskej pominuteľnosti	31
Izraelský ľud na púšti	37
Modlitba smrteľného človeka	39
Boh dáva spoznať cestu života	42
Proti hlúpej ľudskej pýche	42
Prísľub života	44
Pomoc Ježiša z Nazaretu tvárou v tvár ľudskej slabosti	45
Pavlova chvála slabosti a nádej na vzkriesenie	50
Chváliť sa slabosťou	51
Nádej na vzkriesenie tela	52

2. BOŽÍ DYCH V ČLOVEKU.....	54
Človek ako obraz živého Boha	
(porov. Gn 1, 26 – 27)	54
Človek ako pastier živých tvorov	56
Človek povolaný na splodenie života.....	58
Človek ako Božie dieťa.....	59
Človek ako zodpovedný za život.....	59
Človek môže/musí byť „ako Boh“	
pri uskutočňovaní spravodlivosti	62
Múdrosť, sprostredkovateľka života	
a zvrchovanosti	64
Boží človek.....	66
Kráľ podľa Božieho srdca	66
Proroci, Boží muži	67
Meditácia v modlitbe o človeku	
„korunovanom slávou a ctou“	69
Ježiš Nazaretský, pravý človek, obraz Boha.....	71
Kresťan, obraz Boha.....	75
Záver.....	76

Druhá kapitola

ČLOVEK V ZÁHRADE.....	78
Gn 2, 8 – 20	79

1. JEDLO PRE ČLOVEKA.....	84
Jedlo ako Boží dar.....	87
Zvoliť si správny pokrm.....	92
Túžba po živote: od pozemského jedla	
po duchovný pokrm.....	95
Chvála s vďačnosťou	95
Prosba o duchovný pokrm.....	96
Proroci vyzývajú deliť sa a ohlasujú	
eschatologickú hostinu.....	98

Prorocké rozprávanie	98
Slová prorokov	100
Chlieb, ktorý daroval Kristus	103
Každodenný chlieb	103
Pokrm v náboženských obradoch	105
Duchovný pokrm	107
Jedlo v živote kresťanských spoločenstiev	108
V núde	109
Spoločné stolovanie	110

2. POVINNOSŤ PRACOVAŤ ZVERENÁ

ČLOVEKU	112
Práca a jej zákony	119
Problémy súvisiace s prácou	119
Pracovná legislatíva	122
(1) Príkaz soboty	122
(2) Zákony chrániace zamestnancov	126
(3) Právne predpisy týkajúce sa správy verejných vecí	127
(4) „Služba“ určená Bohu	128
Práca a modlitba	128
Nevyhnutnosť a obmedzenia ľudskej práce	130
Ľudská práca a Božie „konanie“	135
Konanie ľudí	136
Konanie Boha	139
Práca, služba, úrad	141
Apoštolské dielo svätého Pavla	144

3. ZVIERATÁ V SLUŽBE ČLOVEKU

Pomoc pre život	147
Pomoc stať sa múdrymi	150
Zvieratá učia	151
Tajomstvo života, ktoré dosvedčuje svet zvierat	152

Zvieratá ako znamenie Božieho konania.....	154
Pomoc pri starovekom kulte	156
Záver	159

Tretia kapitola

ĽUDSKÁ RODINA	160
Gn 2, 21 – 25	162

1. LÁSKA MEDZI MUŽOM A ŽENOU	170
Pieseň lásky	170
Krása.....	171
Vzájomné hľadanie a túžba po spoločenstve.....	173
Jedinečný vzťah	174
Krehká láska, ktorú treba chrániť.....	175
Slávnosť.....	176
Pieseň lásky sa stáva modlitbou	177
Ocenenie múdrych a ich varovania	178
Manželský zväzok v dejinách ľudstva:	
problémy, príkazy, priestupky	184
A) Problematické prvky	185
Polygamia.....	186
„Zmiešané“ manželstvá.....	188
Rozvod.....	190
B) Prípady prečinov.....	198
Incest.....	198
Cudzoložstvo	201
Prostitúcia.....	202
Homosexualita.....	204
Manželský vzťah v prorockej perspektíve.....	215
Ježišov príklad a náuka	218
Ježiš a ženy	218
Celibát pre Božie kráľovstvo	220
Náuka svätého Pavla	222

O manželstve.....	222
O celibáte.....	227
 2. LÁSKA MEDZI RODIČMI A DEŤMI.....	230
Povinnosti rodičov a detí podľa zákona.....	238
Legislatíva týkajúca sa rodičov	239
Legislatíva pre deti.....	242
Náuka izraelských učencov	245
Hlas prorokov.....	250
Ježišov príklad a učenie	253
Pastoračné usmernenia apoštolskej tradície.....	256
 3. BRATSKÁ LÁSKA.....	264
Dejiny národov.....	271
Imperializmus a Božie kráľovstvo.....	272
Izrael ako bratský národ.....	274
Ľud solidarity	276
Ľud vo vojne	280
Učenie mudrcov.....	289
Bratstvo i nepriateľstvo v modlitbe žalmov	291
Posolstvo prorokov	296
Ježiš a jeho „bratia“	297
Bratské spoločenstvo kresťanov	300
Záver.....	305
 Štvrtá kapitola	
ĽUDSKÁ BYTOŠŤ V DEJINÁCH	307
 1. ČLOVEK POD ZÁKONOM	310
Gn 2, 16 – 17.....	312
Boží príkaz na počiatku dejín izraelského ľudu	316
Zmluva a zákon	317
Posvätné rozprávanie a zákon	318

Dar zákona.....	318
Zákon v múdroslovných tradíciách	325
Pánove príkazy ako predmet modlitby	329
Proroci ako ohlasovatelia a interpreti Tóry	333
Ježiš a Božie prikázania.....	337
Pavol a zákon.....	339
 2. POSLUŠNOSŤ A PREVINENIE.....	344
Gn 3, 1 – 7	345
Previnenie a poslušnosť v ľudských dejinách	352
Šírenie zla.....	353
Prítomnosť „spravodlivého“	354
V dejinách Izraela.....	356
Príspevok múdroslovných tradícií	357
Pokušenie a/alebo skúška.....	357
Nespravodliví	359
Niet nikoho, kto by bol spravodlivý pred Bohom	361
Prísny pohľad prorokov	362
Úplná nevernosť.....	364
Týka sa to všetkých.....	365
Prijatie Božieho posolstva v modlitbe.....	366
Ježiš – Spravodlivý, ktorý prináša spásu.....	367
Nutnosť obrátenia.....	367
Prekonať pokušenie.....	368
Víťazstvo nad satanom.....	370
Ospravedlnenie uskutočnené Kristom.....	371
Všetci sú hriešnici	371
Kristus ospravedľuje.....	372
 3. BOŽÍ VSTUP DO ŽIVOTA HRIEŠNIKOV	373
Gn 3, 8 – 24	374
Svedectvo Zákona a Prorokov.....	383
Cyklické dianie	392

Pokrok dejín a ich završenie	395
Dejiny, ako ich videli izraelskí učenici.....	397
Spásonosná cesta v modlitbe.....	400
Príchod milosrdenstva v osobe Ježiša.....	401
Kristus zjavuje Otcovo milosrdenstvo	402
Všeobecná spása	405
Záver.....	408
 ZÁVER.....	 410



PÁPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISIA

ČOŽE JE ČLOVEK?

Ž 8, 5

Sprievodca biblickou antropológiou

Z talianskeho originálu *Che cosa è l'uomo?*

Un itinerario di antropologia biblica (30 settembre 2019),

Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019,

preložil Milan Sova

Odborná spolupráca Jozef Jančovič

Lektoroval Ivan Šulík

Vydal Spolok sv. Vojtecha – Vojtech, spol. s r. o.,

Trnava 2022, ako svoju 4 401. publikáciu

Edícia *Dokumenty Svätej stolice*, 101. zväzok

Zodpovedná redaktorka Katarína Kročková

Sadzba Peter Valach

Obálku navrhol Pergamen

Tlač Finidr, Český Těšín

Prvé vydanie

www.ssv.sk, eVojtech.sk

objednávky: 033/590 77 18, objednavky@ssv.sk

Členská zľava 15 % platí v obchodnej sieti SSV.

ISBN 978-80-8161-549-8