

HAYS, Richard B. *The moral vision of the New Testament: Community, Cross, New Creation : A Contemporary Introduction to New Testament Ethics*, New York: HarperCollins Publishers, 1996, 508 stran.

Metodologie knihy:

1. deskriptivní pohled (exegeze jednotlivých nz etických textů)
2. shrnující pohled (najít společné jmenovatele v různosti nz textů)
3. hermeneutika textů (a společných východisek)
4. pragmatický pohled (konkrétní kauzy vykládané skrze NZ text)

Začíná Pavlem (historicky první texty), poté evangelijní materiály s propojenými dalšími texty (tj. Sk a janovské dopisy). (srv. Pokorný: from the gospel to the gospels, 2014)

1. DESKRIPTIVNÍ POHLED

I. apoštol Pavel

a. teologický rámec pavlovské etiky

Je Pavlova etika založená teologicky? Nebo je to tak, jak tvrdí M. Dibelius, že s etikou v křesťanství se nepočítalo pro blízkost parúsie - a tedy Pavel jen přebírá a adaptuje obecné závěry současné společnosti (helenistické) pro konkrétní problémy ve sborech??? Hays však tvrdí, že Pavlova etika je „theologically grounded“. Ve stylu F 1, 27 – *vedťte život hodný Kristova evangelia*.

Pavel neposkytuje nikde systematický výklad křesťanské etiky oproti např. kumránským esejcům – Community Rule (1 QS), Ježíšova učení na hoře (Mt), Didaché či židovské Halachy v Mišně. (17) Místo toho Pavel volí cestu odpovědí na konkrétní situace a otázky ve sborech, na které jednotlivě odpovídá, reaguje.

Rámec Pavlovy etiky tvoří: eschatologie, kříž a nová komunita v Kristu.

ESCHATOLOGIE

„kosmické drama Božího smíření světa se sebou.“ (19). srv. 2 K 5,14b-18

Nové stvoření nastává, když jsme v Kristu. Je to součást obnoveného stvořitelského řádu (Ř 8,18-25). Zároveň se čeká na naplnění naděje plného obnovení při parúsi (1 Te 4; 1 K 15). „Už a ještě ne.“ Duch svatý je eschatologickým znakem, činitelem i předchutí naděje.

1 Tesalonickým

1 - očekávání Syna z nebe...

1,3 – skutky víry, námaha lásky, vytrvalost naděje i našeho PJK. *Přijetí eschatologické zvěsti evangelia je nevedlo k pasivitě, ale k činům* (x Dibelius – já).

modlitba, *aby Bůh sám posvětil* a připravil nás jako bezúhonné ke svému příchodu (1 Te 3, 12-13 a 1 Te 5,23-24)

1 Te 4 – mrtví budou vzkříšení nejprve a potom my budeme uchvázeni „spolu s nimi“. *není to řeč o nesmrtelnosti duše, že mrtví jsou v nebi s Ježíšem, ale o vzkříšení a obnovení společenství. není to ani varování před B.soudem, ale slovo potěšení* (4,18).

1 Te 5 – připravenost na boj a den Páně (víra, naděje, láska)

2 Korintským

nový věk... a „nová Duchem inspirovaná služba“ (2 K 3,18)

dílo smíření Krista má za následek, „abychom se stali spravedlností Boží (v něm – *„dodávám já z NA 27)“* (5,21). Tedy ne, abychom znali spravedlnost Boží či v ní věřili, ale „aby se církev stala Boží spravedlností“ (24) Církev inkarnuje Boží spravedlnost, dojde-li ke smíření skrze Krista. skrze utrpení a smrt Krista i my, hliněné nádoby

Římanům 8

není odsouzení v Kristu, nová realita skrze Ducha svatého (Ř 5-8)

„utrpení současného věku nelze srovnat s budoucí slávou, která má být na nás zjevena“ (Ř 8,18)

„stvoření toužebně očekává den...“ (8,18-25)

shrnutí: ti, kteří přijali Ducha svatého nejsou vyjmuti z utrpení – naopak – spolu se stvořením sténají po vykoupení jejich těl (8,23) *nikoliv vykoupení z těla, ale vykoupení našich těl.*

Dle Hayse velmi málo motivuje Pavel skrze poslední soud... ???

KŘÍŽ JAKO PARADIGMA VĚRNOSTI

Kristův kříž je činem Ježíšovy spásy. Neopakovatelnou smírcí obětí za nás. Není to jen dobrý příklad obětavosti, poslušnosti pro člověka.

Zároveň – Kristův kříž se stává *také* mocným příkladem pro morální život křesťanů. Pro Pavla se Kříž stává také metaforou pro naše jednání.

Ga 6,2 – „neste břemena jedni druhých, tak naplníte zákon Kristův“ = odkazuje na Kristův způsob života smrti za nás, kdy dobrovolně na sebe vzal naše viny a nesl je. Podobně Ř 15,1-3 „my silní máme povinnost nést (bastadzein // Ga 6,2) slabosti těch slabých a nemít zalíbení sami v sobě...

Vždyť Kristus neměl zalíbení sám v sobě, nýbrž podle slova Písma ‘urážky těch, kdo tě tupí, padly na mne’. a k tomu 5. verš: Bůh ať vám dá, abyste smýšleli po příkladu Ježíše Krista..“ Ž 69, 9 (mesiánský žlam utrpení spravedlivého) o Kristu je tu Pavlem použit jako příklad pro snášení těch, kteří mají slabí svědomí ve víře. *Jinými slovy, pro ty, které Ježíš zemřel, nyní vy kvůli nim nejste ochotni se omezit ve svém jídelníčku?* (14,15)

F 2,1-13: Hymnus navazuje už na kap. 1, Pavlovo vězení a utrpení je „pro Krista“ a apel: *vedte život hodný Kristova evangelia.* (1,27). Christologický hymnus je užit jako morální exhortace. Kristovo smýšlení k ponížení se je dáno za příklad (x E. Kasemann, R.Martin). Cílem je tedy „být v Kristu“ a tedy = „znát Krista, moc jeho vzkříšení a také mít podíl (koinónia) na jeho utrpení“.(F 3,1-10) Skutky a myšlení Kristovo jsou (sice jen v metafoře, kdy menší následuje většího, ale přece) tedy *napodobitelné*. Proto také Pavel vyzývá ke „spolunapodobování mě“ (popř. se mnou) Kristova jednání (F 3,17 a ještě více 1 Te 1,6!).

pistis lesou = nemusí jít o „víru v Ježíše“ ale lze přeložit také (gen.objektivní) „víra/věrnost Ježíšova“ – viz Ř 3,22. Tedy na jeho věrnost se my kvůli spáse upínáme, a z ní se bereme také příklad.

Víra/věrnost Ježíšova je tu x nevěrnosti Izraele (Ř 3,1-20) – srv. Ř 5,15-19. „Byl jsem ukřižován spolu s Kristem, nežiji už já, ale Kristus žije ve mně. A život, který nyní žiji v těle skrze víru/věrnost Syna Božího, který mě zamiloval a dal sám sebe za mne“ (Ga 2,19-20)

NOVÁ KOMUNITA: TĚLO KRISTOVO

Pavel klade veliký důraz na společenství jakožto výsledek setkání s Kristem.

Pavel nepíše obecné traktáty, ale píše dopisy církvím

Pavel nepíše obecnou etiku pro lidstvo, ale píše exkluzivně etické požadavky do prostředí církve (jakkoliv ví o Božím vítězství pro celé lidstvo a stvoření)

1 K 3 – nevíte, že jste Boží chrám a DS ve vás přebývá? *Pavel nepíše o individuálním křesťanovi, ve kterém je DS, ale o společenství věřících* (chrám jeruzalémský je nahrazen společenstvím církve; podobně kumránské společenství esejců)

Ř 12,1-2: přinášejte sami sebe jako živou oběť Bohu... je to slovo v plurálu! *Celé společenství má sebe přinášet jako oběť Bohu, stává se knězem/kněžstvem – obětníkem.*

Stejně tak tu je zásadní důraz na jednotu tohoto společenství.

už Pavlův zápas za jednotu židů i pohanů skrze Krista je spíše než teologickým zápasem proti legalismu (snaze dosáhnout zasluh před Bohem), spíše bojem proti „kulturnímu imperialismu“ židovské identity (John Barclay; Sanders, Dunn)

Ga 5 – skutky těla vedou k sobectví a předně rozbíjejí jednotu společenství // 1 K 3

1 K 1,9-10: jsme povoláni do *koinónia* jeho Syna, JK... nesmí být tedy roztržky, rozdělení

1 K 12-14: metafora těla Kristova... různost, jednota skrze Ducha. Jasně podřízení osobních darů, růstu a budování domu/těla církve. 1 K 13 – oddíl o lásce stmelující společenství je zařazen právě zde (nikoliv za 1 K 7 o manželství)

b. logika morálních apelů u Pavla

Nahrazuje či podřívá MILOST ETIKU? To je hlavní výtku už Pavlových oponentů, se kterou se vypořádává už ve svých dopisech (je zajímavé, že Ježíš a Pavel byli současníky široce přijímáni jako liberálové, antinomisté a rebelové – zatímco současné křesťanství je dnes vnímáno jako úzkoprské a moralistické).

logika Pavlových apelů: (39):

skrze spojení s Kristem jsme podstoupili proměnu, která působí, že „kráčíme v novotě života“ protože Bůh nás vysvobodil z moci hříchu, měli bychom naši oddanost dát tomu, kdo nás osvobodil protože Duch svatý je při práci v komunitě víry, ovoce Ducha bude manifestováno v životě společenství („kde je Duch při práci, tam bude výsledkem pokoj a svatost, nikoliv morální anarchie“ 37)

není to tak, že naše jednání bude udělat něco na oplátku tomu, kdo pro nás udělal přece tolik, ale morální čin je ve skutečnosti „logickým působením Božího vykupitelského díla“ (39)

Ga 5,13 – nepoužijte své svobody jako příležitosti pro tělo. Ga 5,26, Ř 3, 7-8; Ř 6,14;

Pavlova varování:

každý se musíme ukázat před soudnou stolicí Kristovou a dostat odplatu za to, co jsme dělali v tělo, ať dobré, tak zlé (2 K 5,9-10; Ř 2,1; 14,10-12; 1 K 3,10-17; 11,27-32)

Hays však tyto verše nevykládá, jen konstatuje a nakonec je dosti pomíjí. Opravdu Pavel legitimně nezakládá svou etiku také na vidině Božího soudu? Je to opravdu jen druhotná logika a motivace? Není v samotném jádru spolu s pozitivními apely?

1 K 13,2 a 1 K 4,18-21: Pavel hrozí trestem, holí, až přijde... Lze to chápat jako metaforické spojení Pavlova příchodu s Kristovou parúsií (odvážné, nevím).

„Podobné hrozby se však objevují jako měřítko poslední instance. Pavel obecně preferuje domluvu před sankcemi; charakteristicky vytváří usilovné argumenty dávající do popředí pozitivní výzvy k činům, které ukládá svým sborům.“ (40)

já: ano, bezesporu Pavel nenařizuje co dělat, aniž by to teologicky neargumentoval (rozdíl proti pozdější době NZ a církevních otců) ano, Pavel dává důraz na domluvu a pozitivní apel. PŘESTO: opravdu platí, že varování před posledním soudem je až varování poslední instance, kdy selhává pozitivní domluva a „teologické argumenty“ (tak s.40)? Není 2 K 5 a 1 K 3 naopak integrální součástí apelů na uskutečňování kristovského bytí křesťanů?

Hays sice tvrdí, že „nejhlubší logika Pavlova poselství zjevuje dialektiku soudu a milosti“ (40-41) a také, že „zpráva o Božím soudu je ve skutečnosti integrální součástí Pavlova evangelia, ne jeho antitezi“ (41), přesto toto více nevysvětluje a ve skutečnosti odkaz na Boží soud u Pavla chápe jako krajní (a defacto jako antitezi) možnost etické domluvy.. do jaké míry platí, že Ga 3,13 (zrušení kletby zákona) znamená, že naše požehnání či prokletí (Dt 27 a 28) už nezávisí na naší poslušnosti? Haysova argumentace stojí zde převážně na „Pavel obecně preferuje“ či „obvykle“... Chybí preciznější vysvětlení varovných pasáží a např., zda pozitivní i negativní apel nemůže být rétoricky, ale i teologicky zcela opodstatněný a do proto do značné míry i vyvážený? (úcta k Bohu znamená důvěru, lásku, ale i strach, bázeň...srv. Godly fear v Žd). Teologicky: není to právě tak, že lid nové smlouvy bude souzen podobně jako lid staré smlouvy podle skutků z víry? (Ř 2) – srv. Sanders, Dunn a jiní.

c. norma morálního života

Schopnost sebeomezení i ve věcech, kde mám svobodu pro dobro druhých, resp. abych druhé nepohoršil a nesvedl.

nejíst maso obětované modlám

svoboda nevzít plat za kazatelskou službu, na který mám jinak právo

Tato norma apoštolova se výrazně podobá hymnu z F 2. V 1 K 9, 19-23 „přestože jsem svobodný ve všem, učinil jsem se otrokem všech.“ Nejde jen o výrok Pavlovy kulturní přizpůsobivosti, ale mnohem více ochota omezit se ve své svobodě pro evangelium. Po korintských také žádá, aby se jako silní, stali slabými pro druhé. Z toho vyplývá, že *Pavel nehledá správnou halachu k problému, ani autoritativní učení Kristovo či apoštolského sněmu, ale vybízí k následování příkladu Krista (43).* Norma = „správný čin se posuzuje na základě christologického paradigmatu s pohledem na danou potřebu společenství.“

Tím je docíleno nejen pokory, ale hlavně jednoty společenství. Problém incestu v 1 K není zdůvodněn, pouze implicitně vyřčeno, že se to neděje ani mezi pohany – tedy se nepřímou argumentuje židovským Lev 18,8. Přesto i zde v tomto extrému nakonec je zřetel na komunitu – i málo kvasu, těsto prokvasí. Pavlovi jde nakonec o svatost a jednotu společenství.

d. síla k morálnímu životu

Stav: problém prezentovaný Ř 7 – vím, co dělat, ale nejsem schopen to udělat. Luterská pozice (nikoliv Lutherova) je *simul iustus et peccator* (zároveň spravedlivý i hříšník) má tendenci ale podcenit moc proměny Boží milostí. Ř 3 a Ř 7 není normativem morálního života!

Ř 8 (zvl verš 4) prezentuje, že Duch svatý dává moc žít novým způsobem podle Zákona. Tím není řečeno, že jde o již zažívaný triumf zde na zemi – Ř 8, 18-30 tuto vládu Ducha jasně uvádí jako dobu utrpení a čekání! Přesto nelze minout jasně deklarovanou Boží přítomnost, která se objevuje v církvi, která mění životy a uschopňuje. Je možné žít nově a činit nové skutky v naplnění Zákona. Tento motiv je u Pavla klíčový a nemůže být přehlížen (srv. Ř 12,1-2; 1 K 6,9-11; 2 K 3,12-18; Ga 5,16-26) a velmi zřetelně ve F 2,12-13.

Morální činnost/poslušnost je výsledkem spasení, nikoliv podmínka. Duch svatý se manifestuje ve společenství. Jakkoliv tu jsou prostřednické struktury (Písmo, Pavlovo učení, vyslání kazatelé, bohoslužba církve), nejde o pouhé potlačování vášní (jako v platónských filosofických tradicích), ale o moc Ducha. (45)

ZÁVĚR: Etika podle Pavla se nachází v širším komplexu Boží proměny světa skrze Ježíše Krista. Provázanost mezi teologií a etikou je zásadní. Smrt a vzkříšení Krista jsou klíčové momenty i pro etiku. Christomorphic life je norma pro etiku. Nové společenství v Kristu skrze moc Ducha.

e. konkrétní etické příklady

SEX

1K 7,1 – „je pro muže lépe, když žije bez ženy“ (aby se nedotýkal ženy) je spíše než úvodní Pavlův výrok citací postoje korintských, na která P. odpovídá.

1 K 7,2 - „abyste se uvarovali smilstva, ať každý *má* svou ženu a žena svého muže“. Sloveso *echein* je eufemismem pro sexuální styk (srv. 1 K 5,2). Dává to perfektní smysl, že tu Pavel mluví už k provdaným a ženatým, nikoliv svobodným. Tzn. že je doslova vybízí k aktivnímu sexuálnímu životu v manželství.

Pravděpodobně se tak děje v protikladu vůči některým helenistickým asketickým praxím (srv. Ko 2). Celibát byl vnímán jako znak duchovní síly. Navíc i v některých raných křesťanských obcích se Pavlův výrok „v Kristu už více není muž ani žena“ vykládal jako zrušení rozdílnosti pohlaví a apel k sexuální

abstinenční. Někteří korintští, kteří už mluvili jazyky andělskými se mohli cítit schopni žít v novém království bez sexuálních tužeb.

Muž i žena má autoritu nad tělem svého partnera. Tato vzájemnost poddanosti je zarážející v patriarchální společnosti! Je ještě více zarážející v současné autonomní individualistické společnosti!

Důvod je prozaický: snaha o askezi v manželství člověka vystavuje sexuálnímu pokušení jinde – nejjednodušeji prostitutka (7,5).

Jediná výjimka – ale i ta má být *ek symphonou* (vzájemným souhlasem) – ve stylu postu, tj. zvl. čas pro modlitbu. Ale ani v této věci Pavel nedává příkaz, ale pouze návrh. (ústupek pro asketismu chtivě)

některá pozorování:

nic tu není řečeno o vzájemné lásce při sexu (možná nepřímo v oné podřízenosti)

nic tu není řečeno o plodivém smyslu sexu

sex je povinností v manželství a ochranou před smilstvím

Pavel nijak neodlišuje laické či ordinované osoby v církvi v této věci

Vůči svobodným radí tak zůstat. V nedalekém 1 K 7, 29-31 to jasně prezentuje v apokalyptickém očekávání konce světa. Svou radu odůvodňuje principem v 1 K 7 17-24 „každý ať zůstane v tom postavení, ve kterém se nachází“. Manželství nutně zaměstnává jinými věcmi, svobodný je volný pro věci Páně. Tam, kde Pavel výslovně nemá příkaz Páně, tak preferuje svou vlastní volbu.

MUŽI A ŽENY V CÍRKVI

Rovnost – Ga 3,26-28 x podřízenost ženy – 1 K 14,34-35

Pozorování 1: *ženy se mohly modlit a prorokovat ve společenství* (1 K 11,3-16) Podle W.Meeks ponechává Pavel nezodpovězenou otázku ohledně vedení, pouze trvá na *konvencích*, které odlišují muže od žen (oblečení, vlasy).

Pozorování 2: mnohé ženy byly spolupracovnice Pavla.

Fébé byla diakonkou v Kenchrejích, Ř 16,1. Co vše zahrnuje *diakonos*? Obecně služebníka (tak i Pavel o sobě v 1 K 3 a 2 K 3) anebo důraz v Ř 16,2 na *prostatis* jako pomocnice nebo doslova „ten, kdo stojí před“?

Priscilla a Akvila – manželský tým, má velké ohlasy, požehnání (Ř 16,3-4; Sk 18). Není zde nikde zmínka subordinace.

další ženy v seznamu v Ř 16. Cca 4 + Junia, která je „prominentní mezi apoštoly“ (16,7). *já: je to muž či žena?*

Eudia a Syntyché – F 4 (bojovali v díle evangelia)

Kumulativní argument ukazuje, že hrály podstatnou roli v pavlovských společenstvích. Podle Meeks relativně vyšší postavení žen v pavlovských sborech muselo být pro jiné ženy atraktivní.

Slovo o tichosti žen při bohoslužbě (1 K14) – návrhy:

spíše jde o nezávazné mluvení při bohoslužbách, otázky k poučení, apod. než o zakázání jakkoliv mluvit (odráží korintskou situaci)

odráží to situaci provdaných žen x svobodné v 1 K 11.. ale pro to nejsou důkazy, navíc srv. Priscilla a Akvilla

jde o interpolaci – pozdější vsunutí nepavlovského textu. Některé mss verše 34-35 vsouvají na konec kapitoly (neexistuje však silný textologický důkaz)

podle Wire jde o konečný argument celé 11.kapitoly, který má nakonec umlčet provokující ženy. *jde o nejvíce spekulativní návrh.*

Hays (kupodivu) preferuje var.3, interpolaci (55). Každopádně jde o názor, který se objevuje v pastorálních epištolách. Takže to patří mezi „pavlovské“ slovo, třeba pozdější. Pavel jistě trvá na podřízenosti žen v některých symbolických projevech pohlaví.

f. pozdější vývoj pavlovské tradice

Efezským

eschatologický rámec je mírně zeslaben a kosmický pohled na církev zesílen
jednota židů a pohanů je viděna jako znak Božího plánu sjednotit kosmos a usmířit sám se sebou
Haustafeln – vzájemnost (není stabilní také, teologická interpretace nepřímou posouvá hranice ve vztahu pán a otrok, podobně v manželství), podřízenost ženy a láska v manželství - v tom jde tato vize manželství dále, než kdekoli jinde v Pavlových epištolách (pokud církev roste ke zralosti, jaký *telos* teprve bude mít manželství?)

zásadní změna je ztráta situačnosti dopisu ke konkrétní církvi, nahrazena mystickou vizí církve (*já: nakolik ale může být vysvětleno jednak nejasným určením dopisu „Efezským“ a také to stojí na předpokladu, že Pavlovy dopisy jsou vždy „situační“... opravdu musí být? srv. diskusi k Žd*)

1 Timoteovi

také psán do Efezu, ale má zřetelně ještě jiný tón než list Ef, natož ostatní pavlovské dopisy:
organizační tón

episkopové – mají vést dobře domácnost (vzor)

pokojný život církve ve zbožnosti, prosba za vládcu, absence střetu se státem

1 Tm 2,11-15 není zřetelně psáno Pavlovou rukou: spása není skrze mateřství ale smrt Krista a vyvýšení Adama, který nespáchal hřích (ale žena ano) se zdá být zřetelně x prvnímu Adamovi v Ř 5 jako typologii hříšného lidství.

vdovský řád

vyučování a zdravá nauka (ale málo teologických argumentů samotného učení)

eusebia – piety – zbožnost (godliness)? spíše reverence (uctívání).

peníze – předpokládá se, že i v církvi budou a nabádají se k dobrým skutkům a štědrosti (// 1 K 7, 17nn)

dosti zde chybí pavlovské důrazy na svobodu, utrpení s Kristem (to je přítomné v 2 Tm!), láska pro společenství a eschatologické napětí – nahrazeno světským důrazem na ctnost domácího řádu (*není tu viděno až příliš kriticky to, co se dá dosti vysvětlit zcela jiným charakterem a tématem dopisu?*)

Pavlovské propojení etiky s teologií zde mizí a bere se jako samozřejmé. Důraz na tradici učení.

II. Markovo evangelium

Metoda přístupu. Nelze vybírat jen etické části evangelia, neboť ty jsou provázány s narativem.

Záleží také, zda vykládáme Markovu teologii redakčně-kriticky, tj. izolováním zřetelně markovského materiálu nebo markovská proměna předmarkovského materiálu. Tento redakčně kritický přístup volí W.Schrage v *Ethics to the NT*. Rekonstruuje se Ježíšovská etika a pak až v jedné pozdější kapitole se teprve mluví o „etických akcentech v synoptických evangeliích“. Přístup Haysa volí naopak celostní přístup k Markovi (nezávisle na tom, kolik materiálu je původního a kolik přepracovaného). Otázka *historického Ježíše* je pro Haysa také důležitá, ale není klíčová. Základní data a tuto debatu otevírá ve zvl. kap. na str 158nn.

STRUKTURA MARKA A TEOLOGICKÝ PŘÍBĚH

se odvíjí od „počátku evangelia o Ježíši, Synu Božím“ (1,1). Jako čtenáři tedy víme, jak číst, rozumět, slyšíme demony, slyšíme hlas z nebe při křtu a hory proměnění. Na straně druhé, se podíváme nad

nechápvostí všech okolo, předně učedníků. Učedníci jsou takto negativně vykresleni, abychom se s nimi ale identifikovali v daném příběhu. (*já - + celá řada otázek dalších lidí v Mk, které se kladou na identitu Ježíše...*). Aby až na konci římský centurion vyznal Ježíše, Synem Božím (15,39).

K tomu ale přistupují i narativy (*pro mě zajímavě nové*)

v první polovině Marka Ježíš vypadá jako helenistický božský divotvůrce... ale vtip je v tom, že identita Krista zůstává nepoznána

učedníci jsou přistiženi „že stále nerozumí, očima nevidí, ušima neslyší“, když se přou o nedostatek chleba po nasycení tisíců

podivný příběh (jen v Mk) o dvojfázovém uzdravení slepého, který nevidí přesně a až poté vidí má bezesporu i symbolický význam „vidět“ Ježíše

Petrovo vyznání Krista (Mk 8) smí ukazovat na očekávání mesiáše v židovstvu (i když to zdaleka nemuselo být tak silné, jak se uvádí). Např. Žalmy Šalomounovy 17 kap. (1 st.př.Kr.). Petr začal konečně „vidět“, ale spíše jako uzdravený slepec, který nejprve považuje lidi za pohybující se stromy. Ježíš „kárá“ (*epitimesen*), aby „tohoto mesiáše“ nekázali. “Význam termínu „Mesiáš“ musí být předefinován na trpícího Syna člověka.” (79) Místo toho Petr „kárá“ (*epitimian*) Ježíše. Petr je spatřen jako pokušitel, satan.

Poté následuje Ježíšova řeč učedníkům a zástupům o následování a nesení kříže a schopnosti ztratit svůj život pro Ježíše. Odpovědět na Ježíšovu otázku „za koho mě považujete, že já jsem?“ není jen otázka po Ježíšově identitě, ale také po naší identitě. (79)

po klíčovém rozhovoru u Cesareje Filipovy začíná rapidně ubývat mocných činů (1x exorcismus 9,14nn; 1x uzdravení slepého; prokletí fíkovníku). I samotný exorcismus je poznamenán Ježíšovou netrpělivou ochotou „pokolení nevěřící, jak dlouho vás mám snášet?“ Jakoby mocné činy odváděly Ježíše od jeho hlavního úkolu (80).

Setník pod křížem vyznává Božího Syna. Kříž se stává kontrolujícím symbolem pro vysvětlení Ježíšovy identity.(80)

Marek nevysvětluje, jak je Ježíšova smrt spojená s naším spasením. Necháává ale zaznít slovo 10,45 „Syn člověka nepřišel, aby mu bylo slouženo, ale aby sloužil a vydal svůj život za mnohé“ a 14,22 ve VP „krev, která se vylévá za mnohé“. Ježíšova smrt je tedy „obětí“ za mnohé.

UČEDNICTVÍ: NÁSLEDOVÁNÍ UKŘIŽOVANÉHO MESIÁŠE

Marek popisuje jednoznačně Ježíšovu smrt v termínech kultické oběti. Stejně tak silně ale ji vidí i jako příklad k následování. (velmi podobně jako Pavel? pavlovský vliv na Marka? viz Pokorný) Z toho jak podává evangelium (nechápvost, nevíra, prázdné sliby, zapření) je zřejmé, že „Marek je sotva radostný optimista ohledně lidské schopnosti naplňovat Boží vůli.“ (82) Přesto je nárok k následování a požadavek k sebevydání se naprosto nekompromisní. (83)

Marek (oproti Mt) si neklade otázky ohledně motivace a myšlení srdce, jde mu o vnější plnou poslušnost.

U Marku (oproti Pavlovi) nenajdeme důraz na Ducha svatého, který uschopňuje. Duch bude inspirovat ke svědectví (Mk 13,9-11).

Marek úmyslně ponechává jako tajemství onu schopnost – po bezprecedentní odpovědi na reakci bohatého mladíka a zhození se učedníků, kdo může být spasen – však slyšíme: „u člověka to je nemožné, ale ne u Boha“. O tomto tajemství smíme vědět, i když mu nerozumíme (srv. BK jako zrna, které vyklíčí, ani nevíš jak)

Marek nemluví skoro o lásce. Pouze jednou na otázku po největším přikázání kombinuje Dt 6,4-5 a Lv 19,18. (*to je zajímavé, kdybychom postupovali redakční kritikou, asi bychom přitom zde začali srv. Schrage*)

Markovský Ježíš nikde nevyhlašuje lásku jako hlavní znak učednictví. Také Ježíšova cesta kříže není nikde popsána jako akt lásky, ale cesta poslušnosti vůli Boží. (84-85)

ESCHATOLOGICKÉ OČEKÁVÁNÍ: ZŮSTAŇTE VZHŮRU

...

Markův narativ jako kontext pro akci:

Nebesa jsou u Marka Bohem roztržená (jak volá Izajáš 63-64) – hlas z nebe při křtu (nebesa *schizomenous*) a při roztržení chrámové opony (*eschisthé*) – Bůh vstupuje na scénu. Démoni křičí. Čas se naplnil (1,15). Markovo „ihned“ (11x).

III. Matoušovo evangelium

historické pozadí Matoušova evangelia dle Hayse lze chápat v jakémisi vymezování se a ujasňování pozic vůči rodícímu se rabínskému judaismu, které také prochází novou (po pádu Jeruzaléma) etapu vlastní identity. (109)

JEŽÍŠ JAKO UČITEL

Už příběh narození alá Mojžíš naznačuje roli Ježíše. Podobně 5 bloků vyučování. Ježíš zde vystupuje jako autoritativní učitel. Udivuje svou mocí ve slovech nad zákoníky a farizeje. „ale já pravím vám...“ Ježíš se představuje jako ten, kdo pokračuje ve vykládání Tóry a bere ji vážně. Každé písmenko.

Ježíš učí Tóru a naplňuje ji (podle Mt dokonce více než farizeové!)

Ježíš sám je naplněním Tóry (11-14x proroctví o mesiáši, Ježíši naplněno)

ideál zákoníka, který vynáší z pokladu staré i nové (dost možná to je autoportrét Matouše) – Mt 13

VÝCHOVA PRO KRÁLOVSTVÍ

Velký důraz v Mt na církev a společenství (termín *ekklésia* 2x jen v Mt – 16,18 a 18,17).

Důraz na společnou poslušnost Kristu a následování jeho slov. (světlo na hoře, sůl země, apod.).

Oproti halaše či kumránským pravidlům, Matouš nenabízí žádný systém (zákazů, příkazů) k morální dokonalosti. Místo toho se církev učí poslušnosti Ježíšově učení. *Toto učení je prostředkem k hlubšímu cílu – změně charakteru, srdce*. (98) Čím srdce přetéká, to ústa mluví. Kdo se vystavuje Ježíšově učení a jedná podle něj – učí se dovednostem, moudrosti, jak jednat. (trochu podobné mudrosloví, ale zde v komunitním rázu).

Hermeneutika milosti. Ozeáš 6,6 „žádám milosrdenství, ne oběti“ je klíčový verš v Mt (9,13 a 12,7).

Právě milost je základním hermeneutickým klíčem (filtrem) pro čtení, učení a uplatňování zákona.

Mt psán cca 50 let po smrti Ježíše. V téže době Oz 6,6 zdůrazňován i v rodícím se rabínském judaismu (Jochanan ben Zakai) – jde se tento verš uplatňuje jako východisko pro situaci po zničení chrámu a nemožnosti obětovat. Ben Zakkai hovoří o skutcích lásky a milosti, které *nahrazují oběť za hřích*. Místo toho Ježíš sám ukazuje svou lásku a milost nad hříšníky. Podle něj Oz 6,6 povyšuje milost nad chrám, farizeismus i snahu o čistotu a dokonce i nad výklady Zákona (spory o sabbat, schrámy Mt 12).

zatímco o farizejích Ježíš říká (o učení a aplikaci Zákona), že svazují těžká břemena a nakládají je na záda lidem (Mt 23)

Ježíš sám říká: že, kdo nese těžké břemeno, ať přijde za ním, neboť jeho břemeno netíží a jeho jho je lehké (Mt 11). dost pravděpodobně tu Ježíš naráží na farizeje a mluví taktéž o aplikaci Zákona pro život, jen podle jeho hermeneutiky milosti.

Jako i Mk zařazuje Mt dvojpříkazání lásky. Mt k tomu ale přidává „na tom stojí celý Zákon a proroci“ – doslova je zavěšen. Dvojpříkazání lásky a Oz 6,6 je hermeneutickým filtrem pro čtení a naplňování SZ.

DISCIPLÍNA V CÍRKVI A ODPUŠTĚNÍ.

Jako Ježíšovo učení přesahuje to zákoníků, tak i spravedlnost učedníků má přesahovat spravedlnost farizeů a zákoníků. Mt 18 – základní diskurs o výchově a kázni v církvi

Kázeň v církvi

hřích nemá být v komunitě tolerován ale má docházet ke vzájemnému napomínání (to je už v Lev 19,17 – a přebírá i 1QS)

cílem napomínání je „získat bratra“ (je tu výrazný rodinný jazyk)

hříšník, který nečiní pokání nemůže zůstat ve společenství učedníků

ten, který je vyčleněn ze společenství se stává *cílem misijního úsilí* (srv. Ježíšovo setkávání s celníky, hříšníky i podobenství o ovci, která zbloudila a má být zavedena zpět) *já: protože nepochopil základy evangelia o milosti JK a pokání...*

= velká autorita je vložena na církev. Je zajímavé, že v tomto textu je svazování a rozvazování dáno komunitě (v pl), zatímco v Mt 16 výslovně o Petrovi (v sg).! Je to dáno jistě tím, že v církvi je přítomný Kristus.

Následná konverzace Petrova je zcela logická k výše zmíněnému postupu v kázni. Platí třikrát a dost? Ježíš vede k nekonečnému nastavení k odpouštění svému bratrovi. Tím je i na stranu odpouštějících naložen úkol lidsky neuvěřitelný – totiž vedoucí k božské dokonalosti a milosti Boží.

Zakončena je pasáž podobenstvím o odpuštění dluhů. Poslechnout Ježíšova slova (učitele) a „odpouštět není nic jiného než logickým prodloužením Boží milosti (mě dané).“ 104

MATOUŠOVA ESCHATOLOGIE

Eschatologické očekávání je přítomno, ale dle Hayse je znát, že se v Mt už necílí na blízké načasování příchodu, spíše se s ním jen počítá. Příběh o ukradení těla z hrobu se mezi židy povídá „dodnes“ (Mt 28), chrám byl zničen, příběhy a podobenství o prodlouženém příchodu pána ke služebníkům naznačují, že to bylo téma v matoušovské komunitě.

Přítomnost Ježíše – koncept Immanuel. Mt 1 až Mt 28. Ale také kde se 2 nebo 3 sejdou ve jménu mém, tam jsem uprostřed nich. (snad reakce na rabínské kde se 2 or 3 sejdou na Tórou, tam je Boží přítomnost – šekína. Možná i zde lze tedy chápat Ježíšovskou roli naplňující a přesahující roli Tóry.) Příběh Petrovy chůze po moři se má číst také čistě alegoricky – loďka církev v bouři, Petr kráčí, topí se – přítomný Ježíš vytahuje.

Eschatologie dává podklad pro etická varování a výzvy.

IV. Lukášovo evangelium a Skutky

Hays považuje ono *kathexés* (popořádku) v L 1,1-4 spíše než poukaz k historické přesnosti, tak k řádnému převyprávění příběhu Ježíše Krista, který L zasazuje do širšího rámce lidské, potažmo židovské historie – tedy dějinn spásy. Ty začínají SZ přes Ježíše, církev a Ducha svatého do současnosti.

CHRISTOLOGIE PODLE LUKÁŠE

„Duch Páně je nade mnou, abych...“ Na počátek narativu (x Mk) je zařazeno Ježíšovo vystoupení v nazaretské synagoze (hned poté, co byl pokoušen od ďábla na poušti, odkud vyšel „pln Ducha“!), které je odrazem všeho to, co bude následovat. Čtení a výklad Iz 61,1-2 a 58,6 jsou programem Ježíšovým pro jeho službu (a také hlavní christologické i eklesiologické motivy pro L-Sk), typický je i úžas nad slovy, jež střídá hněv (nad univerzalitou spásy a Ježíšovým „sebevědomím“) končící snahou o lynčování.

Ježíš se řadí do linie izraelských proroků... „dnes se naplnilo...“ a sám o sobě tvrdí, že je *pais theou* (EBED ADONAI)

Duch ho pomazal, tudíž je Christos (mesiáš), který jedná v moci a autoritě Ducha

služba je zaměřena na sociální spravedlnost, vysvobození z pout
toto spasení je otevřeno všem (univerzalismus)

Prorok jako Mojžíš. Hays (s Moessnerem a L. Johnsonem) tvrdí, že v L se rozvíjí mojžíšovský typ Ježíše v jeho prorocké roli. Exodus vyhlášený Krsitem//Mojžíšově, atd. Srv. také Sk 3,22-25; 7,37, apod.

já: nepříliš přesvědčivé. Mojžíš je klíčová figura, tudíž srovnání s Ježíšem je vždy možné, ale nepříliš typické pro Lukáše.

Spravedlivý martyr. Hays si všimá změny výroku i centuriona pod křížem oproti Mk, „tento muž byl spravedlivý“. A váže na to Iz 53,11 LXX a hlavně Moudr.Šal. 2, kde spravedlivý má trpět – pais theou. A taky žalmy. já: *Důraz na Ježíšovu spravedlnost/nevinnost tu je, ale není příliš zřetelné, že christologické vykreslení spravedlivého trpícího by bylo v něčem jedinečné u L oproti ostatním evangelistům a vzbuzovalo přímé konotace na Moudr.Šal. Spíše to ukazuje na lukášovské zaměření na hříšníky, nespravedlivé a samospravedlivé – a z toho všeho vychází spravedlivý Kristus trpící nespravedlivě. Tento zásadní motiv tu Hays pomíjí.*

Chybí tu klíčové christologické motivy rozvedené v podobenstvích – především o Milujícím Otci a milosrdném Samařanu. Zde se ve skutečnosti plně rozvíjí christologie Lukášova evangelia, myslím si.

CÍRKEV V MOCI DUCHA

Ježíš v moci Ducha je paradigmatickým pro službu církve. Velmi zřetelný rys ve srovnání L a Sk. Moc Ducha působící u Ježíše a apoštolů (podobné skutky). Ježíš (pln Ducha) však také trpí a umírá – stejně tak církev je pronásledována a svědkové (ač plní Ducha) trpí a někteří umírají. (velmi blízké k Ř 8!)

Nová komunita pod Boží milostí působící praktickou akcí. „Na všech spočívala velká milost, takže nikdo netrpěl nouzí“ (Sk 4,32-35) překládá *gar* ne jako „:“ ale jako důsledek. Velký důraz v L-Sk na postoj k majetku se promítá i do postoje církve. Postoj k majetku v L se prokazuje jako výstavní štít vztahu k Bohu (viz typic. socio-ekonom. oddíly v L). Proto i zkušenost první církve „kdy měli vše společné“ je projevem nejen nadšení, solidarity atd., ale právě jako správná reakce na majetke, resp. vztah k Bohu. Podle Aristotelovy Nich. etiky, přítel s přítelem má majetek společný. Podobně už v Dt 15 se popisuje ideální stav smluvního společenství, kde nikdo netrpí nouzí, ale dělí se s ostatním. V tomto duchu má být tento příběh čten.

Proměňující moc církve na stát nikoliv ozbrojenou silou, ale formováním jako proti-kultura či alternativa svědectví nesoucí komunity. (128) Conzellmann má pravdu, že křesťanství jako takové neohrožuje politickou vládu – pohled na úředníky a vládcy je veskrze pozitivní. Přesto Cassidy má částečně pravdu, že např. slova Ježíšova (moc ti byla dána) či Petrova ve Sk 4,24-30 otevřeně hovoří o politicích a pohanech, kteří také nesou díl viny za smrt spravedlivého Krista. „Lepší poslouchat Boha, a ne lidi“ se nemusí vztahovat jen na židovskou radu, ale i vládu. Když ta brání, Bůh posílá anděly a vyvádí Pavla se Silasem z vězení.

ESCHATOLOGIE V LUKÁŠOVI

Hays dokládá, že nepatrně ale kumulativně v porovnání daných textů s Markem Lukáš odsouvá okamžité očekávání parusie a spíše zdůrazňuje vytrvalost. V žádném případě neruší očekávání apokalyptického soudu, ale L-Sk nejsou laděny v očekávání brzkého konce jako spíše ke svědectví nyní (Sk 1,7-8 a 10-11). Jinými slovy, současná perioda církve má také místo v Božích dějinách spásy. (Fitzmyer)

Duch, který vede a dává rozhodnutí. Povolání pohanů do církve (zpětně lze promítnout od podobenství o marnotratném synu a starším bratru), velká role žen

V. Janovo evangelium a dopisy

Na první pohled chybí jakékoliv etické učení! Má výrazně „sektářský“ charakter – vydělení se od světa. Prikázání lásky se týká jen těch uvnitř společenství. Nechybí tu láska k nepřátelům? Hays opět razí cestu přes narativ, kde je skryta i pareneze.

CHRISTOLOGIE

V Ježíšovi je manifestována božská sláva od začátku do konce. Výrazný rozdíl oproti synoptikům. Zdá se, že výrazný pohled na božství a preexistentnost, vševědoucnost a moc Kristovu v evangeliích vypůsobovalo u některých v janovských sborech, že nepřišel v těle, proti čemuž se staví 1J. Mnozí ovšem dnes také přehání doketisticky laděným pohledem na Jana. Malokdo jako Jan naopak ukazuje i Ježíšovu lidskost a tělesnost! Podle Haysa je Janův portrét Krista právě chůzí mezi Kristovou božskostí a zároveň pozemskostí. Tento nebeský vykupitel (jako u gnostiků) je zároveň stvořitel světa (x gnostikům). To má implikace do etiky.

KOMUNITA UČEDNÍKŮ

Zůstávání v Kristu – klíčový a mnoha symboly opakovaný důraz.

Nejste ze světa, ale jste posláni do světa. Já vás posílám, říká PJK. Jan, stejně jako Pavel, Marek, Lukáš klade důraz na pokračování poslání Ježíšova. Jak konkrétně? 7 znamení v Janovi – mají být nějak opakovány? Nejsou tu skutky vůči chudým, slabým jako v L.

ano, Ježíš očekává, že učedníci budou konat zázračná znamení (podle J 14,12-14 dokonce větší než On sám!)

zůstává v Synu, věřit v něj, může žádat, a Bůh to splní

klíčová je fráze „takže můj Otec bude oslaven v Synu“ - to je hermeneutická mřížka i pro všechna Ježíšova znamení v evangeliu, a stejně tak má být i pro učedníky a jejich činy

Jeden z mála, zato velmi silný, příkazů v Janově evangeliu je Kristovo prikázání lásky. Prominentním příběhem vykreslujícím toto prikázání je Ježíšovo mytí nohou učedníkům. Tak jsem vám dal příklad... (J 13)

„Láska znamená: pokorná služba ostatním.“ (144)

Tato služba je v těsné souvislosti s Kristovým položením života za své přátele, ale také za svět (! J 1,29; 3,16). Tak se Janova vize lásky shoduje s pavlovskou vizí.

1 Janova 3,11 a 16-18 rozvádí tuto základní myšlenku do etické konsekvence „nelze milovat a ponechat bratra v nouzi bez pomoci. milujte nejen slovem, ale skutkem“

Podobně, láska k bratřím, která musí doprovodit lásku k Bohu – není triviální příkaz, ale i historicky odráží situaci komunit (1 J 4,20)

Historická situace janovských komunit pravděpodobně odráží vypuzení z židovských synagog (srv. J 9,22; 12,42; 16,2 a také *Birkat-Ha-Minim* rabínské synody v Jamne kolem roku 85 n.l.). Křesťané ztratili přístup k výkladu Písem, ke svátkům, od vazeb, rodinných, společenských, snad i ekonomických, sociální ostrakizace komunity a jistě i duchovní ohrožení (ztráta jistoty v bezpečí židovstva). Janovské důrazy proti synagoze a proti světu tak staví křesťany do zásadního střetu a hledání identity, která má být postavena na lásce uvnitř minoritní křesťanské komunity. Leccos je naznačeno i v debatě Piláta s Ježíšem, který mu říká, že Pilát nad ním nemá žádnou moc, leda tu, kterou mu dal jeho Otec v nebi. Král z jiného světa. Židé volají, nemáme krále, ale císaře – a tím sami sebe usvědčí.

ESCHATOLOGIE

Důraz na realizovanou eschatologii – už přešel ze smrti do života, „má“ život věčný, apod. Sláva BK byla manifestována už v Kristu. Marta vyznává správně, a Ježíš potvrzuje, že je vzkříšení i život, proto se ani smrti není třeba bát.

Příchod Parakléta vysvětluje a překlenuje zpožděnou parúsií. Hays zdůrazňuje, že tu řeč v mn.čísle – „ve vás“ a „mezi vámi“ bude Duch svatý a *staví se proti „sentimentálním formám křesťanského pietismu“, které text vykládá jako individuálním naplnění Duchem svatým! (151)* Smysl Parakleta je nejen pokračující přítomnost Kristova, ale také pokračující zjevení. Jak konkrétně se to bude dít? Spíše než skrze intuitivní pocity to bude skrze proroctví ve shromáždění. Vzkříšení poslední den (Jan 5,28n). Přesto je v J zachována víra v poslední soud, eschatologie naděje. Podle Hayse jsou tyto texty dílem starší tradice v evangeliu, ale zůstaly zde, ač pouze sekundárně. (já??? někdo dokonce uvažuje o pozdějším dodatku redakce). Nejlépe se tyto dva důrazy eschatologické snoubí v J 6 54 – kdo jí mé tělo a pije mou krev, toho vzkřísím v poslední den. Pro etické činy však v J nenajdeme ve futurální eschatologie mnoho podkladů.

Etické důsledky z janovské literatury:

dualita světlo/tma, apod. je důležitá

sociální tlak na asimilaci a vyrovnání s ostrakizací

solidarita a společenství (láska jeden k druhému)

odpuštění druhým (jako Beránek, který snímá hříchy světa)

Role Parakléta – Ducha v parenetické a morální podpoře

inkarnace dekonstruuje dualismus - stvoření, tělo matters! (mytí nohou, slzy u Lazara a apel 1 J pomoc lidem v nouzi)

VI. kniha Zjevení

Kniha Zjevení je „resistance document“ vůči tyranské vládě.

CHRISTOLOGIE a EKLESIOLOGIE: OBĚTOVANÝ BERÁNEK

Překvapivým christologickým znakem ve Zj je právě Beránek – nikoliv vojevůdce na koni, který ničí nepřátele. Ano, Ježíš je oslavený, je to Lev z Judy, jeho vzezření je vítězné, ale je to přitom ten obětovaný Beránek (28x). Jeho vítězství je v jeho smrti, oběti. Krev, kterou má na sobě, není nepřátel, ale jeho vlastní. Podobně jeho boj není mečem, ale „mečem jeho úst“ (Zj 19). Tedy Boží slovo je prostředek boje.

já: bojují zde nebeské jednotky, Kristus ale už dobojoval svou smrtí a zvítězil.

Církve zápasí o vytrvalost, vyznávání jména Ježíšova a zároveň někteří s vlažností a sebespokojeností v bohatství. Je to dle Hayse souboj s nároky impéria (*mě se zdá, že 7 dopisů ale dosti naznačují souboj i s falešným učením jasně židovského původu, nikoliv jen ohrožení Římem*). Velký důraz na sexuální obraz smilstva – tj. idolatrie (jakkoliv v seznamu Zj 21 je na mysli doslova smilstvo, vedle vražd).

Pád Babylona se teprve očekává. Zjevení 13 – centrální kapitola. Vedení války vůči svatým. Všichni šelmu uctívají, krom těchto, jejichž jména jsou zapsaná v knize života od Beránka, který byl popraven. Jak se mají zachovat věrní? Mají bojovat mečem? Ne, mečem sejdou, kdo mečem bojují. Výzva k vytrvalosti a věrnosti svatých (Zj 13,9-10).

NOVÉ NEBE A NOVÁ ZEMĚ

Motivace ustát utrpení. Soud také slouží jako varování k poslušnosti, ale ne tak silně jako např. u Mt. Přesto to není útrpná pasivita očekávání, která u Zj převládá. Ale jde o bdělý odpor moci současného věku.

Závěry:

Zjevení je dokument odporu proti modlářské tyranské vládě.

Silný dualismus Božího světa a světa ďábla. Nelze činit kompromisy.

sympatie jsou veskrze s malou utlačovanou skupinou křesťanů v mašinérii theo-politické moci bodává kritika bohatství a společenských rozdělení x solidarita komunity věrných“
oslava pádu zla, radost ze spravedlivé odplaty (není tu láska k nepřítelům, tito nepřítelé jsou démonického charakteru).

křesťan nemá povstat s mečem v ruce, násilím, ale vítězí skrze obětovaného Beránka a jeho slovo (srv. Zj 12,12!)... není to přitom apolitické úsilí, pouze nenásilné

eschatologická blízkost je varováním (přicházím a pohnu svícem... odplatím každému podle jeho činů)

otázka theodiceji – typická pro apokalyptiku – Bůh nakonec zvítězí, má to pod kontrolou (srv. lukášovská blahoslavenství)

2. SHRNUJÍCÍ POHLED

Metoda shrnutí – musí zachovat různost, konfliktní teze, není snaha harmonizovat, průměrovat; sledovat specifičnost žánru a literární pozadí.

Hays vytváří cosi jako „klíčové obrazy“ (194) či čochky (195) pro čtení NZ etiky. Princip je, aby tyto obrazy

1) našly textový podklad v celé šíři NZ 2) pokud stojí v přímém napětí s jiným učením, nemohou být brány jako klíčový obraz 3) podporuje tento obraz centrální a zásadní etické záměry textu, ve kterých se objevuje?

Hays udává 3 klíčové obrazy a zdůrazňuje i jejich pořadí (příběh dějin spásy), tvoří jakýsi kánon v kánonu tím, že určují pravidlo interpretace.:

SPOLEČENSTVÍ

V celé NZ etice převládá důraz na komunitu. Etika je předně mířena do křesťanských komunit, protože tam jsou převážně psány jednotlivé spisy. Otázka etiky NZ „nestojí ani tolik „co já mám dělat“, ale „co my máme dělat?“ (197). Hays velmi akcentuje tento důraz v protikladu se současnou individualistickou teologií. *Pod čarou akceptuje pohled, že jistě jde i o individuální etiku, ale vždy jako součást komunity.*

KŘÍŽ

Ježíšova smrt je paradigmatem pro věrnost Bohu v tomto světě. Společenství má mít „koinónii v jeho utrpení“ (F 3,10). Jde o akt sebevydávající se lásky. Slib vzkříšení provází naše jednání, ale jde o moc Boží, ne naši. Akt poslušnosti, nesení kříže, následování Kristova příkladu je primární úkol. Odehrává se ve společenství – nesení břemen druhých. Kříž není symbolem moci, ale pokory – umění se vzdát něčeho pro druhé.

NOVÉ STVOŘENÍ

Církev ztělesňuje moc vzkříšení uprostřed ještě nevykoupeného světa. Dialektická eschatologie – mezi Kristovým zmrtvýchvstáním a parúsií.

NIKOLIV: LÁSKA A OSVOBOZENÍ

Láska není dostatečně vystihující obraz (základ) pro NZ etiku. Proč?

Hays lásku nevidí jako klíčový motiv u Marka, ale ani Žd či Zj. Zato u všech těchto je spojující element vytrvalé poslušnosti příkladu Krista. K tomu navíc přistupuje kniha Sk, kde se termín „láska“ nevyskytuje nikde (ani jako sloveso). Sk nejsou knihou o lásce, ale o moci Boží. U L je v podobenstvích, ale ne tolik prý. *(zde bych se hádal, opět nedoceňuje centrálnost podobenství o*

milujícím otci!). Anebo jinak řečeno, pokud by láska měla být klíčovým obrazem pro etiku, pak se Mk, Žd, Zj, Sk dostanou na okraj.

láska není „obraz“ v pravém smyslu slova, ale spíš interpretace obrazu. Do značné míry to, co se míní slovem „láska“ je v NZ „kříž“ (tak i apoštol lásky – 1 J 3,16). Láska bez kříže nehraje v NZ žádnou roli (202). Proto by to bylo buď zdvojením a ještě více abstraktní.

láska, která přikrývá množství hříchů... podle Hauerwase „etika lásky bývá často jen přikrývkou etického relativismu.“ „Láska“ se tak leckdy staví proti disciplíně, ekonomickým závazkům, sexuální věrnosti. Příliš široký pojem.

Osvobození není dostatečně vystihující obraz (základ) pro NZ etiku. Proč?

jakkoliv „svoboda“ představuje širší textovou základnu v tom nejširším slova smyslu (osvobození, exodus z cizí moci), nemá plnou podporu u všech textů NZ. Např. Ef a pastorálních myšlenka osvobození nehraje primární roli pro etiku.

u myšlenky svobody je také nebezpečí přílišného zúžení na politickou rovinu a realizovanou eschatologii, takže eschatologie futurální (budoucí osvobození) lehce vyklouzne z pohledu. lepší než osvobození je obraz nového stvoření, kde je to zahrnuto vše. Svoboda je interpretace nového stvoření.

3. HERMENEUTIKA NZ: APLIKACE V KŘEŠŤANSKÉ ETICE

I. Jak užívat Písmo v etice

DRUHY BIBLICKÝCH VÝZEV

pravidla – přímé příkazy, zákazy

principy – obecný rámec (např. dvojpříkázání lásky)

paradigmata – příběhy, charaktery, příklady chování (Samaritán, příklad apoštola Pavla, atd.)

symbolický svět – pojmové kategorie, kterými vysvětlujeme realitu (např. padlé lidství, Bůh, který dává svítit slunce dobré i zlé, apod.)

DALŠÍ ZDROJE AUTORITY (interpretující biblické výzvy)

církevní tradice (Písmo je přitom *norma normans* a tradice *norma normata*)

rozum – filosofické promýšlení a vědecké poznatky

zkušenost – testimonium internum Spiritus Sancti (John Wesley)

UPLATNĚNÍ SLOVA

tzv. test nesení ovoce. Praktické uplatnění etické výzvy v komunitě víry.

VII. 5 reprezentativních hermeneutických strategií

a. Křesťanský realismus (Reinhold Niebuhr)

Americký teolog, kazatel, etik (1902-1971).

Ježíšova etika je ideál, který není možné naplnit. Vyžaduje se ale plná poslušnost Kristovu příkazu. Ježíš sám je historická postava, ale ve svém kristovství a lásce je Ježíš ideálem nad jakékoliv srovnání s historickými a politickými situacemi současnosti (*Dle Hayse Niebuhr de facto drží doketistického Krista, superčlověka*)

naše antropologická situace je čtena výrazně v duchu Ř 7 – chci činit dobro, ale nejsem schopen. Staví se tak proti pacifistům, liberálním teologům, jejichž snahy vnímá jako idealistické a nereálné. Realita je protestantského „nejsem schopen“. A mám následovat Krista.

cílem etiky je najít „balanc“ mezi lidskou situací a Ježíšovským ideálem, či přizpůsobení se dané situaci.

hlavním etickým (shrnujícím) obrazem je princip lásky, který se jako ideál musí přizpůsobit realitě a pro Niebuhra to je „rovnost“, „sociální spravedlnost“.

V otázce násilí N. volí cestu ne resistance – ale nikoliv ne-násilí. V reálném světě, kdy se odpovědně angažujeme, může dojít k boji, a pak je nutno někdy užít i násilí.

Niebuhr je konsekvencialista (tj. posuzuje vhodnost činů podle následků, které to bude mít) – proto zápas o spravedlnost musí být hodnocen na základě konsekvencí, které to přinese

Haysovo kritické hodnocení

v otázce popisné/deskriptivní odhaluje, že N. *nestaví na exegezi příslušných NZ a biblických textů*.

Spíše vybírá jednotlivé pasáže či jen verše, které považuje za klíčové. *A vytrhuje z kontextu historicko-kritického*.

v otázce shrnující/syntetické si Hays všímá, že N. užívá vysoce selektivně jen některé výroky Ježíše z kázání na hoře a poté několik pasáží z apod. Pavla, zvl. Ř 7. *Ostatní knihy i části NZ pomíjí*. Stejně tak nezasazuje do kontextu a *nevystavuje svůj křesťanský realismus do konfliktu s jinými texty* (např. Ř 8). Soustředí se především na lásku.

v otázce hermeneutické pomíjí přímé příkazy (pravidla) v NZ, stejně jako paradigmata a hlavní *důraz vložen na principy* (např. láska) a poté na *symbolický svět* (padlého lidství) – zde ale kupodivu *velmi málo na symboliku Boží možnosti měnit*. (kritika Martina Luthera Kinga, j.) Tradici přijímá spíše kriticky, zásadně argumentuje ale rozumově, historicky a nakonec skrze zkušenost. *Rozum a zkušenost nakonec jsou hlavními arbitry i nad závěry Písma v etice* (!) – např. když komentuje Pelagiovu vizi možnosti poslouchat Boží přikázání, neodpovídá exegeticky, ale historic. pozorováním a zkušeností, která stojí proti Pelagiovi.

pragmaticky – sbory okolo Niebuhra výrazné sociálně-politické angažování, jako jeho autor (N. dokonce poradce prezidenta). Menší zájem o církve jako takovou, spíše o stát a společnost.

b. Poslušnost Božímu příkazu (Karl Barth)

Karl Barth (1886-1968), Švýcar. Zápas s liberální teologií, Barmská deklarace 1934 – vyznávající církev proti nacismu. Boží zjevení ve slově, partikulárně v JK. Biblické zakotvení.

Podle Bartha patří etika ne jen k dogmatice, ale přímo k doktríně o Bohu, protože se vztahuje k Božímu příkazu k člověku. Etiku nevykládá v Kirchliche Dogmatik samostatně, ale chce ji přiřazovat na konec každého článku dogmatiky (nedožil se, nedokončil KD, tak chybí i kus etiky však). Zde Hays čerpá především CD II.

Tři pokušení ohledně etiky dle Bartha:

apologetika – pokušení ospravedlnit teol. etiku na neteologic. základě

diferenciace – pokušení oddělit teol. etiku od filosofic. etiky

spojování – pokušení doplňovat teol. etiku s filosofic. etikou

(např. tomismus v římském katolictví)

Boží slovo – tedy i etika – vchází suverénně do světa jako invaze. Navzdory rozumu, který se musí poklonit. Pro Bartha, to co je dobré a zlé bylo jednou provždy určeno v Božím slovu, které je ukřižovaný a vzkríšený Kristus. Jediný etický problém je, nakolik je lidské jednání oslavou milosti Ježíše Krista.

Klíčové je postavit se vírou na dílo JK. „příkaz Boží nás nekonfrontuje jako ideál... ale jako realita naplněná v osobě Ježíše Krista.“ Kristus je přitom nejen základ a obsah, ale i forma tohoto božského příkazu. (CD II,2 – str. 606) *velmi protikladné vůči Niebuhrovi*.

Boží příkaz pro nás není jen obecné pravidlo (prot. pak si ho každý budeme prakticky vykládat je podle sebe a svých představ), ale je vždy zároveň i velice konkrétní požadavek pro každého z nás. Podle Bartha však tento příkaz nepotřebuje interpretaci, protože i do nejmenšího detailu je sám sebe-vykládající. Barth tento postoj ale nevykládá rolí Ducha svatého, ale čistě skrze Písmo, které přichází k nám se svou vlastní interpretací ke čtenáři. Barth zdůrazňuje narativitu Písma, ze které příkazy proudí. Barth přitom varuje k jen převzetí Desatera či Kázání na hoře bez příběhu Bible. V zásadě ale Karla Barth spojuje Boha a Písmo v jedno, živou řeč Boží, tak jak je. Máme slyšet a poslouchat. Kázání na hoře máme vzít tak, jak je – nebrat ho jako ideál, ani jako zveličení, ani ho dát do kouta a poslouchat jiné příkazy, ale toto poslechnout a dělat.

Co ale znamená to, co Barth nazývá „slyšet příkaz Boží“? A jak poznat, že nemáme nyní dělat výjimku (např. když nemáme zabíjet, ale Bůh někdy ve své svobodě přikáže jinak- jak Barth dokazuje dle Písma)? Barth požaduje implicitně závislost na modlitbě a víru, že Bůh individuálně povede člověka k případným výjimkám (jinak by to, říká Hays, nedávalo smysl). Barth vidí válku jako zlo (píše CD III v roce 1951) a křesťan má dělat vše, aby válka nebyla nutná a nikoliv nevyhnutelná. Přesto v některých extrémních případech chápou válku jako možnou, na Boží příkaz.

Haysova kritická analýza

deskriptivní/popisná – exegeze občas svérázná, ale *Barth výrazně čte Písmo a argumentuje z něj v celcích, narativech*

syntetická – *Barth čte Písmo v kánonu (já: důraz chybějící u Hayse, jakkoliv to jistě lze pochopit z důvodů rozsahu knihy...)*. Pro Bartha vlastně *neexistují texty v nějakém napětí. Takové příklady vysvětluje učení o svobodě Božího příkazu* tak či onak. Nevykládá je téměř nikdy skrze historické či jiné hypotézy. *Zjevné kontradikce naopak slouží Barthovi k jeho dialektické teologii*. Základní optika, kterou *sjednucuje čtení Písma je JK*.

hermeneutika – „*příkaz Boží*“ který je třeba chápat v narativu Bible a Božího lidu zde + jako svobodné Boží slovo. Barth *bojuje proti hledání principů v Písmu*, které vytváří jakési neutrální zóny pro naše rozhodování. Zde se pak ke slovu dostává příliš hříšný lidský rozum. *Naopak velmi si cení paradigmata*, které jsou důležitější (postavy Bible k tématu), než-li samotný příkaz (nebudeš zabíjet). Přesto paradigmata nehápe jako analogie pro dnešek – to by bylo příliš povrchní (přitom ale Barth tak možná nevědomky často činí). *Barth pracuje kriticky s tradicí, rozum a zkušenost jsou vědomě potírány s ostrážitostí*. Tedy jen jako služebníci zjevení, nic více. Přírodní teologie, kam to pak sklouzává, je pro Bartha formou idolatrie.

c. Následovat cestu Ježíše (John Howard Yoder)

Yoder, americký teolog, etik, studoval pod Barthem v Basileji, menonita. Základní dílo je *Politics of Jesus* (1972). Zásadní teze jsou:

NZ nese celistvé svědectví, že Ježíš odmítá násilí a donucovací prostředky

příklad Ježíše je přímo relevantní a normativní pro křesťanskou komunitu

věrnost Ježíšovu příkladu je politická volba, nikoliv stažení se ze zápasu o společenské otázky

Yodrova kniha na základě Lukášova evangelia dokládá, že Ježíš je normativním člověkem ve své etice pro nás. Ježíšovy činy jsou silně sociální a politické (království Boží, propustit na svobodu vězně, dát zrak slepým, pokušení na poušti je o modlářské nabídce politické moci a nacionalismu, v Nazaretě vyhlašuje nejen naplnění duchovního obsahu Iz prorocství, ale je to sociální událost).

Komunita má ve znaku službu nikoliv vládnutí. Tento nový sociální pořádek komunity je nevyhnutelným ohrožením existujícího pořádku. Styl života učedníka zahrnuje i vyvrcholení, kterým je kříž. Vzít na sebe kříž a jít, znamená vzít na sebe osud revolucionáře. Moci a síly v povětrí, to jsou

démonské síly , které usurpují moc na člověkem, utlačovatelé. Církev je sama o sobě deklarací toho, že Ježíš je Pán, který porazil všechny mocnosti. Církev nebojuje, Kristus už vybojoval.

Haysův komentář

exegeticky velmi slušný přístup k textům, poctivý, informovaný
syntetický přístup – vynechává některé texty, kupodivu např. Sk , ale jinak využívá skoro celý kánon.
Kříž je pro něj *focal image* kánonu.

hermeneuticky – klade velmi malý důraz na konkrétní příkazy v NZ (např kupodivu chybí v tomto pacifistickém spisu Mt 5 o udeření do jedné tváře), Ježíš jako morální učitel je velmi upozaděn. Morální principy jsou vepředu, stejně jako paradigmatata – analogie (x Barth). Důraz na komunitní čtení a aplikování Bible. Oproti Niebuhrovi je Yoder optimističtější ohledně antropologie – v symbolickém názvosloví vidí člověka naplněného tajemnou božskou moudrostí. Svět je řízen Beránkem, který byl obětován. Etika nenásilí je pouze možná v rámci křesťanské víry. Vnější to bude fungovat i bez Krista, bude to i čitelné, ale bude chybět základ. Tradice, rozum a zkušenost hrají společnou integrativní roli.

d. Charakter utváření tradicí (Stanley Hauerwas)

Hauerwas, metodista, postmodernista prošel vývojem v teologických názorech. Začíná s barthovským (od H. Frei) důrazem na narativitu evangelií; také zaměření na Aristotela a Akvínského. Poté byl významně ovlivněn J.H.Yoderem a přejímá jeho důrazy:

Ježíš jako paradigma pro křesťanskou etiku

důraz na církev jako alternativní komunitu následování

nenásilí jako punc křesťanského života

V poslední době přechází k radikálnímu postmodernismu popírající, že texty Bible mají význam mimo konkrétní vykladačskou komunitu. Velký důraz na komunitu víry.

Hauerwasova zásadní teze (kniha *Unleashing the Scripture*) je, že nelze číst a rozumět Bibli, aniž bychom nejprve nežili svatý život duchovních otců (svatých). Je to součást jeho vidění života v narativním kontextu Bible, církve. Slyšet hlas Boží nebudeme, dokud jako komunita víry nebudeme žít v poslušnosti morálních příkazů JK. Hauerwas dokonce bojuje o to, aby se bible v Americe vzala z rukou jedinců a dětí, protože jejich způsob chování je příliš pokažený na to, aby četli a rozuměli. (!!! *anti-reformační požadavek !!! v něčem ale jistě pozoruhodné...*)

Jak ale docílit pravdivého chování v komunitě víry, nežli čtením Bible?

Hauerwas odpovídá: „skrze životy svatých“ (nejen těch oficiálních v katol.slova smyslu). Ti jsou svými životy interprety Písma, jejich následování nás přiblíží k porozumění textu.

Druhá odpověď zní – „skrze liturgii – zvláště eucharistii“. V eucharistii se objevuje narativita Kristova příběhu, možná více než v našich vyznáních a krédech. Eucharistie je církev formující jednání, které přináší nutné požadavky pro porozumění Písem. Bere si pro to příklad (v jednom ze svých kázání) z L příběhu cesty do Emaus, kdy učedníci nerozuměli Písmům, ale poznali Ježíše až při lámání chleba (!).

Podle H. je to tedy metodologická chyba ptát se „jak používat Písmo v křesťanské etice“. Kritizuje etiky, že přistupují k Písmu s epistemologickým optimismem, že snad mohou rozpoznat význam textu a pak ho užít do praxe. Podle H. je však význam textu možný najít pouze v účasti na komunitě, která je utvářena příběhem Ježíšovým. já: v zásadě má správný důraz na nutnost komunity církve, kde se Písmo vykládá, proti přílišnému nebezpečnému individualismu a také hermeneutickému optimismu (x racio, barthovsky). Je to správné varování, ale sotva to smí být požadavek nutnosti. Pak je sám chycen do vlastní pasti – nelze žít v komunitě podle ježíšovského příběhu, pokud se nepotýkám a nevykládám Písmo o Ježíši! Jak a kdy poznám, že už Písmo číst mohu? Jak lze žít život svatých bez

hlubšího porozumění toho, co žiji? Je eucharistie magickým prostředkem nebo narativem, a tedy opět žádá hlubší pochopení?

„Církev je organizovaná forma Ježíšova příběhu.“ (Hauerwas) S tím souvisí i metafora církve na cestě. Příběh, který nám převyprávěli ti před námi.

odpuštění – klíčová hodnota

rozdílnost členů komunity v jednotném příběhu Ježíše

flexibilita – k nečekané Boží milosti, např. v postoji vůči cizím, nebojí se překvapení

žít příběh eschatologicky – jsme v novém věku, kdy je možné nový způsob života

Haysova kritika:

deskriptivní pohled – užití Písma u H. je velmi výběrové a slouží jeho hlavním myšlenkám (protichůdné texty nereflektuje). Jeho přesvědčení (o nenásilí) předchází jeho čtení textů Písma „o nenásilí“ – což je u něj úmyslné (v kázání říká: není to tak, že z Kázání na hoře se učíme nenásilí, ale jen když čteme text jako komunita pacifistů můžeme porozumět, že to je o nenásilí...). Předpokládá komunitu, která „už správně ví, jak to je, aniž by kladla otázky“. Veliké nepřátelství vůči historické kritice, ač v začátcích byl kritickými ovlivněn a čerpá z nich. Důvodem je to, že „vyšší kritika“ je zajatá ideologií, která je cizí politice církve. Přiznává se, že jeho znalost Písma pochází od Akvinského, Luthera, Kalvína, Bartha, Yodera... (tím ale přijímá jejich „vyšší kritiku“, tj. exegetickou práci!). Přesto pozoruhodně jeho vize úzce korespondují s NZ.

syntetizující pohled – nikdy necituje ev. Jana, trochu Ř a 1 K, ale nikdy ne pastorální ep., Žd, Zj.

Nevyužívá také vůbec Sk – ač má tak silný důraz na příběh Ježíšova příběhu v komunitě! Nejvíce těží ze synoptiků a kázání na hoře. Základní filtr (image) Písma je příběh a cílem cesty je kříž. Realizuje se při eucharistii.

hermeneutika – paradigma (příběh Krista a svatých) a symbolický svět silnou roli. Obrovský důraz na tradici (Vatikán II Písmo a tradice = svatý vklad slova Božího). Hauerwas odmítá myšlenku, že Písmo může klást tradici výzvy – je to iluze. Písmo je přístupné pouze v tradici a skrze ni. Rozum žádná role a zkušenost někdy

pragmaticky – H. velký důraz na praxi, konkrétní složitá etická témata. Sám vidí, že není teologicky a eklesiologicky někde zakotven. Současná jeho církve spojená metodistická rozhodně nezastává jeho názory. Spíše se jeví být nejbližší řkc – jenže kvůli jejich učení o válce a ženách se jí straní. velmi si cení tradice ve svém metodologickém výkladu, ale sám některé z tradic odmítá podrobit.

e. Feministická kritická hermeneutika osvobození (Elisabeth Schussler Fiorenza)

Německá římsko-katolická badatelka, biblistka, která učí v USA – Notre Dame a Harvard, je prezidentkou Society of Biblical Literature a spoluzakladatelka editorka The Journal of Feminist Studies in Religion. Jejím cílem je znovuobjevit v patriarchálních textech Písma roli žen, která zde byla pohřbena. (já: je to tedy kritika nejen výkladu, ale i kanonické formy Písma!)

Příklad ženy, která pomazala Ježíše k pohřbu. Fiorenza podotýká, že v církevní tradici se nepřipomíná, v evangelijním materiálu je na okraji, při VP se připomíná vše možné, včetně zradivších učedníků, známe jméno Jidáše, ale neznáme jméno tohoto věrného učedníka - této ženy. Cílem biblické kritiky je obnovit to, co bylo ztraceno s novými otázkami. V knize *In memory of Her* přepisuje křesťanské dějiny.

Zároveň Fiorenza nesdílí skepticismus některých feministek, které Písmo a historii zcela zavrhnou jako nenapravitelné. Bible je jak zdrojem moci, tak i zdrojem útlaku. Fiorenza nechce destilovat z Bible feministické kérygma zbavené androcentrických tendencí. NZ nemůže poskytnout hermeneutickou normu pro křesťanskou etiku. Písmo musí být přeznačeno skrze osvobozující vizi. „Biblické zjevení a pravda je dána jen v těch textech... které transcendují kriticky jejich patriarchální

rámce a umožňují vizi křesťanských žen jako historických a teologických podmětů a aktérů.“ (Fiorenza).

Boží království je podle F. zcela *egalitarian* (rovnostářské), kde si jsou všichni rovni – je to Ježíšem ohlašovaná eschatologická realita. Ježíš bojoval proti patriarchálním systémům: x patriarchální manželství (Mk 10,2-9 a 12) ne-rodinný ethos Ježíšova hnutí (Mk 3,31-35 a Mk 10; L 11,27nn a L 12, 51) vztahy komunity nezaložené na vládnutí (Mk 10,42 a //) oslovení Boha „Otče“ nepotvrzuje patriarchální řád, ale naopak zakládá egalitářský (nikoho nenazývejte na zemi „Otče“ protože máte jednoho Otce v nebesích – Mt 23,9) Bůh jako Moudrost - božská Sofia (Moudrost) je ospravedlněna svými dětmi (L 7,35). Ježíš jako Moudrost je prý pozdější tradice. Podle F. je Moudrost-Bůh centrální důraz poselství Ježíšova hnutí (*Hays se podivuje, jak lehce k tomuto dochází bez důkazů*).

Co se žen týče, ty byly vůdčími postavami nového ježíšovského hnutí – jak lze rozkrýt z nejstarších tradic evangelijního materiálu. Realita vůdčí role žen v pavlovských sborech je do značné míry již zakryta nánosem patriarchalismu a potřebuje být nově rekonstruována. Podle F. ženy vedly a zajišťovaly sbory v NZ době. Pavlova role je dvojnásobná – na jedné straně uznává rovnost v Ga 3,28, zároveň ale znovu vrhá ženy do podřadných rolí a vyřazuje z plné účasti a služby v církvi. Tento proces v prvních stoletích zvítězil a trvá dodnes. *Fiorenza mluví hlavně k římským katolíkům, ale nejen k nim*. Pouze Marek a Jan zachovávají důrazy na lásku a slouží jako příklady.

Program Schussler Fiorenza je *ekklésia žen* na principu rovnosti. Protože žena je u F. viděna přednostně jako ta, které je utlačována (její tělo mláceno, znásilňováno, využíváno muži, apod.), v principu by mělo dojít k převzetí vedení církvi ženami, aby mohlo dojít k vzájemnému vyrovnání s muži. (*já: tedy neuvažuje o rovnosti, ale o převážení opačného sexismu!*) Fiorenza preferuje vznik ženských církví, které jsou součástí univerzální církve (jakožto jedna z denominací).

Ve vizi ženské církve chybí zcela pohled na „obětování se“ (to se Fiorenze spojuje s násilím na ženách), poslušnost a pojem kříž. (*vynikající postřeh Hays!*) Místo toho je akcentována rovnostářská komunita v nové zkušenosti B.království. Ženy mají jednat „v rozhněvané moci Ducha... k syčení, uzdravování a osvobození svého lidu, kterými jsou ženy.“

já: Je BK a církev = o rovnosti a osvobození? klíčová otázka se týká rolí, jak je spojuje s rovnostářstvím? Tato etika dotažená do cíle je děsivě xenofobní a morálně zcela rozvolněná (egalitářství otevírá cestu k homosexuálním partnerstvím, apod.). Jaký dopad může církev žen mít na manželství těchto žen – nepovede to k rozdělenému duchovnímu životu? (Fiorenza vůbec otázku manželství nezmiňuje). Vedeno silně emocionálním tónem „obran“ (často ale není jisto, kdo se tu brání) a filosofického předpokladu, optiky, která vzniká extra-scriptura. To je nejzávažnější. Síla je v poukázání na ženský element v Bibli a NZ (jakkoliv někdy až velmi imaginativní).

Hays:

ekklésia není rovnostářské shromáždění (helenistický obsah termínu), ale shromáždění Boží milostí (v NZ). Ekklesia of women je ve své podstatě v NZ nonsense její čtení NZ je dáno její optikou, nikoliv tím, jak psal text pisatel (já: špatná exegeze) čte celé texty a nevyhýbá se protichůdným, ale čte je po svém a upřednostňuje egalitářské postoje. Fiorenza ve skutečnosti „demytologizuje“ text od patriarchálních postojů Písmo jak je nedostačuje – jsou zde jen zbytky původního zjevení. Skutečnou autoritou není Písmo, ale „současný boj žen za svobodu“ skrze který se dá Písmo číst (*já: tento postoj má i Hauerwas, jenom sem dosazuje komunity víry formovanou tradicí*). Jinak řečeno, „autorita Písma je podřízena autoritě současné zkušenosti“ (280). Kázat na Haustafeln, tak jak jsou, znamená kázat Boha násilí... Zároveň F. nevykládá tak, že by to obešla, změkčila, upravila, ale přímo demaskuje patriarchalismus.

historic.situace vzniku textů je přenášena do hist.situace žen dnes.
vize autonomního člověka schopného se svobodně rozhodovat je považována za samozřejmost a není nijak zdůvodněna
vize Boha je na jedné straně tvořena teologickými symboly, ale prakticky především pohledem na současnou ženu a její prožívání

ZÁVĚR:

NZ etika se odehrává v oblasti komunity, kříže a nového stvoření

NZ musí mít autoritu co do obsahu i co do formy.

Nemůžeme číst nz texty jen v jednom modu (pravidla, principy, paradigmatata, symbolic.svět).

Paradigmatický modus – narativita, příběhy jsou fundamentální zdroje pro normativní etiku (já: lze takto určovat kánon v kánonu?) Hays argumentuje skrze evangelia a skutky, kde se na příbězích ukazuje, jak by to mělo vypadat, co se říká či v principech ukazuje... (příklad dává na Niebuhrovi, který vidí etiku Kázání na hoře jako nemožnou, neboť ji oddělil od příběhu Krista, který ukazuje, že láska k nepřátelům je hrozivá lidská možnost...). Pravidla a principy se musí propojit s příběhem. já: ale přízeň Kristův a příběh apoštolů nelze jednoduše kopírovat (otázka následování), zatímco jasný příkaz Kristův může často lépe definovat, stejně jako zjevený princip.. není lepší jednoduše harmonizace všech modů bez nadřazení jednoho? není zde narativita přeceněna?

tradice, rozum, zkušenost mají všechny místo v interpretaci NZ etiky, ale Bible musí mít hlavní slovo (Hays neargumentuje, proč to tak je kvůli délce této otázky...je to ale zásadní pro argumentaci vůči 5 směrům.. Hays bere Písmo jako axiom pro církve. Písmo stojí v opozici někdy i vůči tradici a zkušenosti i rozumu. Souhlas. Hays si ale musí dát zároveň pozor, aby „exegetický poctivý a zbožný způsob výkladu“ mu prakticky nenahradil pojem „autorita Písma“ a příliš ho neupokojil. Jak nebezpečně říká na str. 298: „divinely inspired experience that contadicts the witness of Scripture should be adimtted **only after sustained and agonizing scrutiny by a consensus of the faithful.**“) Není možné oddělovat nadčasovou pravdu v textu od kulturního nánosu. Podstatou biblického svědectví je i historicko-kulturní rozměr, včetně literárních forem svědectví, je to smysl Boží inkarnace.

Užití NZ pro normativní etiku vyžaduje celistvý akt imaginace (obraznosti). Kdykoliv se dotýkáme autority svědectví NZ, jsme nutně zapojeni do vytváření metafor. Smyslem je, abychom nevytvářeli jen analogické situace s dneškem, ale touto metaforou nad Písmem byli v rámci společenství proměňováni.

4. PRAGMATICKÝ POHLED (kazuistika)

I. Násilí a obrana spravedlnosti

f. Matouš 5,38-48

Zdánlivá nemožnost naplnění tohoto příkazu lásky k nepřátelům vedla v historii k různým výkladům (Hays nabízí asi 6).

první z 5 bloků z Mt, Mojžíš připomínající Sinaj, exodus.

pro učedníky (5,1-2) ale před zástupy (7,28). Aneb BK, město na hoře (polis s mírotvornou politikou), světlo a sůl v pluralistickém světě. (já: zde Hays příliš vsunuje současné výklady, Ježíš to nekázal před pluralisty, v zástupech byli ortodoxní monoteističtí židé!)

Ježíš přeznačuje, naplňuje, zintenzivňuje znění Božího zákona a tím ale podtrhuje jejich základní smysl

láska k nepřátelům překonávající nepřátelství je nejvíce vyčnívající znak této nové polis. (podle čeho tak Hays soudí? podle mne příliš specifikuje na nenásilí, spíše z Mt 5-7 jde o princip, paradigma sebezapření, štědrosti, lásce a následování Krista, než o odmítnutí násilí)

Hays se příklání k Yoderově výkladu, že Ježíšovo getsemanské pokušení vzdát se kalicha je pokušení „ozbrojeného odporu“ (já: !!! to je velmi nepravděpodobný výklad!)

Ježíšova smrt v bezmocnosti (a i matoušovský zmínka o zabránění boje s mečem při zatýkání) je výkladem pro Mt 5. Vzkříšení je Boží ospravedlnění Ježíšova činu. Mt 28 – posláni učedníky učit poslouchat Kristova přikázání – tj. především Kázání na hoře

Haysovo čtení Dt 19 (o nemilosrdné odplatě – která je obranou proti mstě) je trochu povrchní a jen ho přesvědčuje o nutnosti Ježíšova milosrdného „neodplácej“. Soud má Bůh. Tím „bezmocná skupina učedníků vystupuje z kruhu moci)

Guelich navrhuje Mt 5,38-42 číst v duchu Dt 19 v legálním, soudním smyslu (úder rukou je hřbetem naznačující degradaci), *nejde přednostně o přijetí nenásilného chování, ale spíše zřeknutí se soudit pro svá práva*. Hays s tím polemizuje a proti většině komentátorů (to férově přiznává!) má za to, že jde principiálně o fyzickou odpověď nenásilím.

„buďte dokonalí jako váš otec v nebi...“ Hays vykládá jako odrážení svatosti Boží a v lásce jako Otec. Chápe výrok jako shrnující i pro předchozí výroky. (*já: spíše jde o smysl teleios jako úplnost, komplementarita, aby nic nechybělo – ani toto..*)

g. další texty NZ

V porovnání s dalšími texty NZ, Hays tvrdí, že tu je všude jednoznačný apel na nenásilí jako cesta učedníka... Nikde není v Písmu Ohledně Ř 13,4 připouští, že stát má právo meče, ale to se netýká křesťanů (*nekomentuje situaci, kdy se obojí propojí?*) Ježíšovo očištění chrámu byl sice jakýsi násilný akt, ale jen ve způsobu prorocké demonstrace – nikdo netrpěl, nikdo nebyl zabit, nebyla to snaha ovládnout chrám... Evangelijní texty o kupování meče a přinášení meče do vztahů interpretuje (*správně*) symbolicky jako účinky Ježíšovy zvěsti v rozdělení. Jediný argument pro zbraně a vojenství lze nalézt v příbězích o vojácích, jejichž setkání s Ježíšem či první církvi nejsou problematizována, naopak ponechána jejich činnost. I tak Hays ale chápe spíše jako „anomální“ situaci v církvi a příklady, že evangelium zasahuje i „tyto lidi na okraji“. Pak také stručně řeší otázku svatých válek ve SZ – vidí jejich problematičnost a nakonec jejich neplatnost skrze NZ (Barth je připouští v rámci Boží svobody, který může někdy i tento příkaz dát)...

já: argumentace v zásadě v pořádku, ale vždy dochází k hermeneutickému kotrmelci, kdy texty o utlačování věřících, poslušnosti, oběti, apod. vykládá ne jako výzva k pokoře a sebeodevzdání, ale rovnou jako „jasný apel proti násilí a válce obecně“ (to ale není totéž... pouze implicitně vrhá nějaké světlo) Druhá má výtku se týká nereflektování biblických textů jako hovořících ke komunitě křesťanů (vztahy mezi sebou a jako křesťané vůči společnosti) a ne obecně o fungování společnosti (jejíž angažovanou a profesní součástí jsou i křesťané). Hays obojí neproblematicky slučuje – křesťan se zbraní v ruce nelze... O tom ale biblické texty přímo nemluví skoro nikde.

„Spravedlivá válka“ nemá v NZ opodstatnění. Historicky se objevuje v křesťanství až od Konstantina. Historicky křesťanský pacifismus byl vždy v menšině. Také Augustin argumentuje, že pro zachování pokoje je někdy užití síly *civitas terrena* možné. Důvod je také v tom, že v době vzniku NZ textů byla církev menšina, později ale křesťané byli i na úradech a všude a nesli i občanskou odpovědnost. Hays zastává tvrdě pacifistické názory i za cenu, že se tak církev dostane na okraj společnosti. Je to postoj Písma, který formuje i náš rozum a zkušenosti. (není to postoj strachu z války, zbabělosti, obecná úcta k hodnotě lidského života ani naivní představa, že lidi jsou vlastně hodní)

VIII. Rozvod a nové manželství

a. Marek 10,2-12 a //

Oddíl se nachází v markovském kontextu učednictví. Rozvod je znak tvrdosti srdce. (Zajímavé že v Mk 10,29 se nemluví o manželích, kteří by kvůli evangeliu opustili jeden druhého...). Byla to testovací otázka farizeů.

Co Mojžíš „přikázal“? ptá se Ježíš. Odpověď zní, co „povolil“. Legislativa v Dt 24,1-4. Ochrana ženy rozvedené. Ježíš mluví o tvrdosti srdce, odkrývá rozdíl mezi příkazem a povolením a jde k intenci

zákona skrze řád stvoření. Bůh spojuje – ale člověk rozpojuje. Do jisté míry Ježíš na farizejskou otázku po *pravidle* odpovídá skrze *symbolický svět*. Jeho odpověď je z Tóry.

Nový vztah je cizoložství vůči manželovi/manželce. *Podobnost s kumránským Damašským dokumentem, který také cituje Gn 1,27 proti novému sňatku*. Anebo je tu kárán rozvod za účelem nového sňatku. Každopádně překvapení je, že tímto činem cizoloží vůči svému pův.partnerovi. *Cizoložství byl prohřešek „na majetku muže, kterým je žena“*. Muž doslova „cizoložit nemohl“ Ježíš to ale otáčí. *Tím dává ženu na roveň muži. Stejně tak jako to, že žena se rozvede s mužem, bylo velmi nezvyklé v židovství (ale typické v helenistickém světě).*

b. Matouš 19,3-12; Mt 5, 31-32 a L16,18

„propustit z jakékoliv příčiny“? (rámce rabínské debaty – Šamai a Akiba). Ježíš odmítá tuto diskusi a zakáže rozvod – protože to je jedno tělo Bohem spojené. Farizeové argumentují „příkazem“ Mojžíšovým, Ježíš odpovídá, že jim bylo „povoleno“ rozvod pro tvrdost srdce.

A pak se přikloní k rabi Šamajovi - krom smilstva –nerozvádět, jinak smilníte vůči ženě. Podmínka k rozvodu je *porneia* (tak v Mt 19 a Mt 5)

smilstvo podobně jako *moicheia*

porneia ve smyslu Dt 22,22 – nevěsta se ukáže, že není pannou, pak má být propuštěna

porneia ve smyslu Lev 18,6-18 – tedy příbuzenský vztah (srv. jednání Josefa vůči Marii v Mt 1,19).

Mohlo by to regovat na matoušovskou situaci sborů, kde se setkávali s křesťany z helenistického prostředí, kde byly sňatky mezi příbuznými možné.

Hays se domnívá, že Dt 22 a Lev 18, 6-18 je příliš zúžené chápání pro *porneia*. Lev 18,19 se pak vztahuje i na sex při menstruaci, homosexualitu, styk se zvířaty, apod. Proto (v souladu i s obecným chápáním pojmu v řečtině té doby) *porneia* není terminus technicus pro jeden případ, ale zahrnuje všechny formy špatného sexuálního chování.

Mt 5 (// Mt19)– se zdá svou dikcí kopírovat Dt24,1 (errata dabar // parektos logou porneias). Rozvod není jako v Mk rovnocenný, ale pouze žena je uvedena do cizoložství a ten kdo si ji vezme, cizoloží. *Muž tu není de facto zbaven možnosti se znovu oženit.*

L 16 – více kopíruje Mk (nemá podmínkovou větu), ale jako Mt nevidí, že žena může spáchat cizoložství (když se jako rozvedená vdá), ale je to muž.

Celkově Ježíš napadá rovnocennost váhy rozlukového lístku se sňatkem. Nelze rozvést, krom *porneia*.

c. 1 K 7,10-16

Pavel zde shrnuje slova pozemského Ježíše. „Těm, kteří žijí v manželství, přikazuji - ne já, ale Pán - aby žena od muže neodcházela (dosl. žena nebyla od muže oddělena). A když už odejde, ať zůstane neprovdána nebo se s mužem smíří; a muž ať ženu neopouští.“ (10-11)

Obě slovesa *choristhénai* a *afienai* jsou termíny rozvodu (nejde jen o oddělení).

Pavel užívá židovského způsobu – pasívní tvar (ne žena neodcházela, ale „žena nebyla oddělena“) – tj. z vůle muže. Nicméně v helenistickém prostředí Korintu bylo možné pro ženu „propustit muže“ – jak vidno i ve v 13. Nebo sama odejít (v 11)

Pavel nejvíce // Mk se zákazem rozvodu pro muže i ženu. Nemluví zde ale o „cizoložství“.

Co se týče manželství s nevěřícím, Pavel dává vlastní návod (12-16):

účást v církvi pro nevěřící partnery nelze vynucovat (to je x např. Plutarchovi: *Rada nevěstám a ženichům* – žena se má podřídit v duchovních věcech manželovi...)

křesťanský partner není znesvěcen takovým manželstvím (srv. jinak 2 K 6,14-15 aj.!), ale věřící posvěcuje nevěřícího, stejně tak i děti jsou svaté, ne nečisté... Svatost je silnější než rituální nečistota. Tato odvážná myšlenka vede k otázce zda děti a partner mohou být spaseni skrze věřícího partnera? Ve verši 16 to Pavel předpovídá. Skrze lásku a svědectví věřícího? Anebo nějak mysticky přímo? (já – překlad doslova: „co ty pak víš ženo, jestli muže zachrániš? Nebo co víš, muži, jestli ženu zachrániš?“ podmiňovací věta nikoliv nereálná, ale reálná)

„jestli se nevěřící oddělí, ať se oddělí“ (*choridzesthó*). Pak není bratr a stra vázán. Bůh nás povolal k pokoji.

účast v komunitě víry je důležitější než manželství (já: Hays to moc vidí primárně eklesiologicky, ale zde jde předně o ono „pistos“ a „apistos“...)

věřící je vázán zůstat ve vztahu jak dlouho je možné, ale nemá bránit rozvodu z druhé strany Bůh nás povolal k pokoji. Zde vidí Hays důraz na komunitu

nemáme se rozvádět... ale nejsme „zotročeni“ (*dedoulotaji*) manželstvím, které patří k řádům „starého věku“ (7,31)... já: *odvážné...*

je možnost nového sňatku poté? To Pavel neřeší.. Spíše implicitně dle 7.kap. předcházejících veršů lze číst „zůstat v tom stavu, kterém jsme je lepší“ – přinejmenším pro panny a vdovy. ale koho to pálí, ať se ožení,vdá. já: *asi tedy necháno na rozhodnutí čtenáře. Pavel to asi nevidí stejně jako L 16,18, že každý další sňatek je cizoložství.*

d. Shrnutí – syntetický pohled z celého Písma

Marek a Pavel vidí oboustranně pro muže a ženy zákaz rozvodu. Matouš a Pavel udávají nějaké podmínky k rozvodu. Lukáš nedává podmínky a vidí i nový sňatek vždy jako cizoložství. Marek je proti rozvodu, ale neřeší možnost nového sňatku. Matouš nový sňatek umožňuje min. pro muže. Pavel tuto věc také ponechává min. otevřenou.

ROZVOD A NOVÉ HODNOCENÍ MANŽELSTVÍ

Klíčový je ale kontext jednotlivých výroků a pravidel. markovský a matoušovský kontext je reakcí na praxi, jak žít legálně podle Bible v mnohoženství. Z textů vyplývá, že Dt 24,1 nelze rozumět bez Gn 1 a 2! Jde tu o pochopení základní záměru, že „v manželství je muž a žena jedno tělo“.(já: *zde i Pavel má co říci z listu do Korintu – o jednom těle, prostitutkách, apod.*). Zde je také zajímavý příběh proroka Ozeáše a Boží lásky navzdory nevěrnosti, která překonává trest smířením. Jinými slovy, ani cizoložství nemusí končit rozvodem, ale je tu možnost smíření. Boží nenávisť k rozvodu je velmi silná u Mal 2,14-16.

Manželství se stává symbolem vztahu Krista a církve (Ef 5). Základem je láska schopná se obětovat – jako Kristus pro církev. Váha manželství v Žd 13,4. Eschatologické obrazy svatby – svatba Beránkova (Zj 19) x nevěstka (Zj 17-18).

Rozvod je udáván vždy jako krok špatným směrem, příp. jen jako výjimečná situace za jisté podmínky. Otázka rozvodu má vliv a kontext i pro společenství (1 K 7 či kázání na hoře pro církev a Mt 5) a nemá být řešena v ústraní mimo společenství (já: *to má ale i svá úskalí...*). Symbolika kříže je pro tento etický případ klíčová – manželství máme chápat skrze Kristovu službu, lásku, obět. Učedníci se zhrozili na ježíšovo slovo „to je lepší se neženit“ – ano – perspektiva manželství s tím, že není možnost rozvodu je cesta následování Krista, která není pro každého. Nové stvoření je obraz, který má manželství demonstrovat.

já: do jisté míry stojí za zvážení také silný biblický důraz na milost a odpuštění, které mohou hrát klíčovou rozhodovací roli otázku přijetí nového sňatku. Stojí tento princip či spíše paradigma Krista a hluboká metafora smíření nad pravidla ohledně rozvodu? Nakolik „Pavlova improvizace“ (Hays) v korintské situaci dává precedenc a příklad pro situační etiku („v duchu Písma“)?

e. hermeneutické výsledky

Texty ohledně rozvodu dávají jasná *pravidla...*,

jsou tu ale zmíněny i širší *principy*, které pravidla vysvětlují (Co Bůh spojil, člověk nerozděluj či Bůh nás povolal k pokoji).

Zde je také zřejmé, proč láska není dostatečné měřítko v etice rozvodu – a ani Ježíš, ani Pavel o lásce ve věci manželství a rozvodu vůbec nehovoří! Pouze v Ef se láska zmiňuje, ale nikoliv jako vládoucí princip manželství, jako spíše jak Kristus miluje církev a láska je spíše aktem služby. *Láska je výsledek manželství, ne jen příčina.*

Paradigmata trochu – příběh stvoření jako příklad, Kristus manžel, nevěsta církev. Pavel je paradigmatickým pro celibát. Nejvíce však se vztahuje k módu *symbolického* vyjádření: především Ef 5 a Zj (důrazy na smysl stvoření muže a ženy, eschatologické očekávání).

Tradice – v řkc přísné, ale rozvod možný kvůli nevěřícímu partnerovi (dodatečně se prohlásí např. započaté manželství na za anulované) nebo kvůli tomu, že partner nechce mít děti. Protestantismus připouští nové sňatky – ale konzervativní x liberální církve a praxe.

Praktické závěry – nesouhlas s řízením pocity, rozumem, ale vedení Písmem v otázce manželství a rozvodu. Církev by měla podporovat rozvedené, stejně jako pro singles. Měla by pro ně také zajistit podmínky pro společenství. Život bez manželství je rovnocenný a někdy dokonce žádoucí (1 K 7!) Možnost nových sňatků x L 16, ale ostatní ponechávají otevřené + lze číst v duchu 1 K 7, 17nn.

IX. Homosexualita

a. exegeze biblických textů

Jde v Bibli bezesporu o vedlejší téma, i mezi tématy etickými.

Gn 19,1-29 – Sodoma se stala pouze v pozdější vrstvě tradice jakýmsi synonymem pro zvrhlost a neposlušnost, ale neosvětluje otázku homosexuality.

Lev 18,22 a 20,13 – zcela jasné texty zařazující homosexuální praxi mezi ohavnost vedle dalších přečinů. Je otázka, jak číst tyto texty z perspektivy NZ – neboť SZ neděla systematicky rozdíl mezi rituálním a morálním zákonem. *A leccos z rituálního zákona v NZ už neplatí, je přeznačeno.*

1 K 6,9-11 – mezi zlovolníky, kteří nezdědí království Boží v seznamu vedle cizoložníků, modloslužníků, vrahů, zlodějů také jsou malakoi (termín se vyskytuje v helen.světě jako pejorativní název pro pasivní partnery homosexuálního aktu – zpravidla mladé chlapce)

arsenokoitai (termín je novum v řečtině – Pavel ho vytvořil nejspíše z Lev 18,22 a 20,13 *miškan zakur* či v LXX *meta arsenos koitén gynaikos* –ten kdo leží s mužem jako s ženou).

1 Tm 1,10 mezi bezzákonné a neposlušné řadí i *arsenokoitai*.

Sk 15,28-29 – Apoštolský sněm do minima požadavků pro křesťany z národů řadí i *porneia*. V širším slova smyslu to sem také patří. Snad apoštolové našli inspiraci v požadavku Lev 17,8nn a 18, 26, který platí i pro pohany.

Ř 1,18-32

kontext vysvětlení evangelia a Boží dikaiosyné (1,17), která se zjevuje proti naší adikia (1,18). Pavel hovoří o kořenu nepravosti – vzpoura stvoření proti Stvořiteli. Morální perverze je paradoxně výsledek Božího hněvu, ne jeho příčina. Pochází to z neuznání Boha a zavedení na zcestí našeho myšlení. Pavel tu nepopisuje jen pohanské jednání, ale obecně situaci člověka. Říkají, že jsou moudří, ale stali se blázny (1,22). „pokus o sebe-oslavení stvoření končí jeho sebe-destrukcí.“ (385)

Následující činy neprovokují Boží hněv, ale jsou spíše ukázkou, že Boží hněv a soud jsou už součástí tohoto světa.

Homosexualita je teprve až od Ř 1,24 zmíněna jakožto manifestace výše zmíněného stavu (není to text o homosexualitě! navíc k tomuto příkladu od v29 přibudou další).

problém homosexuálního chování je viděno ve světle Gn 1,27, která vidí komplementaritu muže a ženy jako teologický základ Boží stvořitelství

tématem je záměna (éllaxan) rolí (už 1,23 – stvořeného za Stvořitele) – 1,25 (výměna pravdy Boží za lež) – 1,26-27 (záměna přirozeného vztahu žen s muži)

co je ono přirozené (fysis)? ve stoicismu a v helenismu rozdělení mezi přirozeným a nepřirozeným je velmi časté rozlišení mezi heterosexualitou a homosexualitou (tak už Plato, Plutarch, Dio Chysostomos, aj.). Tak to silně přebírá i helenis.judaismus (např. Josephus a Philo výslovně). Pavel tu tedy stojí v řadě helenistic. a hlavně židov. postoje proti tomu co je přirozené - rozuměj, proti stvořenému řádu.

homosexualita není horší hřích než jiné, ale řadí se mezi širší katalog hříchů, jak pokračuje od v28 homosexuální aktivita nepřivodí Boží hněv – je sama o sobě trestem, anti-odměnou argumentuje se, že ona výměna poukazuje na heterosexuály, kteří se chovají homosexuálně – a nevztahuje se na *přirozeně* homosexuální orientaci. Pavel ale nerozlišuje přirozenou homosex. orientaci (je to anachronismus), veškeré homosexuální chování chápe jako důsledek pádu a odcizení se Stvořiteli.

hned po tomto výčtu však následuje Ř 2,1 Proto nemáš nic na svou omluvu, když vynášíš soud, ať jsi kdokoli. Tím, že soudíš druhého, odsuzuješ sám sebe. Neboť soudíš, ale činíš totéž. Soudit homosexuální orientaci nás chytá do pastí, že sami jsme na tom stejně.

b. shrnující a hermeneutický pohled

Boží stvořitelství pro lidskou sexualitu – muž/žena. ‘

Podmínky padlého lidství – týká se nejen svobodně zvolených hříchů, ale i těch, které jsme si svobodně ne zvolili. I *nezvolená* homosexualita spadá do hříšného chování.

Demytologizace sexu. Plnohodnotný život lze žít i bez sexu. Celibátní život je dokonce nazván jako cesta věrnosti (Mt 19 a 1 K 7). Sexuální touhy mají být rozpoznány manželství nebo podřízeny kázni abstinence. „*Nikdy se v rámci kanonické perspektivy sexualita nestává základem pro určení identity osoby nebo pro nalezení smyslu a naplnění v životě.*“ (391) Věci, na kterých záleží a definují nás, jsou spravedlnost, milost a víra (Mt 23,23).

3 optiky výkladu (komunita, kříž, nové stvoření)

Ochrana komunity- hříšné chování a v sexualitě rovněž má přímý dopad na život komunity – Lev 18, 24nn ale i důrazy v 1 K (např. 6,15 či 12,26 či 5,1-13!). Jedná se tu ale vždy o církve – nejsou to slova pro širší společnost.

Kříž. Kristus umíral za hříchem padlé lidství. Bůh miluje hříšníka. Boží hněv nad hříšníkem není jeho poslední slovo! To je klíčové pro to, jak se komunita víry má chovat vůči druhým lidem. Kříž je definitivním zlomem pro jakoukoliv duchovní, psychologickou i biologickou determinaci – Ř 6,12-14. Nové stvoření. Proměňující dílo Krista se děje už nyní, ale bude dokončeno až při příchodu Krista. V Duchu svatém sténáme a čekáme na vykoupění našich těl (Ř 8,23). Křesťan, který je osvobozen od hříchu má ale stále bojovat s hříšností až do svého vzkříšení.

Nenacházíme v Písmu *pravidla* pro a proti homosexuálnímu chování. *Princip* je, ale dosti obecný „tělem oslavujte Boha“ – izolovaně čten může vést k velmi divokým výkladům. Paradigma tu je, ale zcela negativní – homosexuální chování jako hříšné. *Symbolický svět* staví homosexuální chování do vzpoury vůči Bohu, stejně jako jiné věci.

Tradice 19 století zavrhuje homosexuální chování. Jsou tu ale také výroky, které nad NZ přidává, že homosexulatia je horší než smilstvo a vražda. To v žádném případě Písmo nepotvrzuje. Ale tradice církve není klíčová k přijetí postoje vůči homosex.

Rozum a věda. Velmi odlišné pohledy –od genetické, vrozené až po sociální. Možnost měnit chování, sotva sexuální orientaci, apod. Pro křesťanskou etiku však ani jednoznačný důkaz, že homosexualita je geneticky vrozená není argument pro přijetí homosexuality jako morálně normativního chování. (postoj bude podobný jako u genetické náklonnosti k alkoholismu, apod.) Je vrozenost dispozic klíčová v posouzení jejich morální nezávadnosti?

Nejsilnější argumenty přicházejí k přijetí homosexuality do církve skrze *zkušenosti*. Zbožní, milující homosexuálové, kteří prožívají Boží požehnání. Nemá jejich způsob života a je církev přijmout jako první církev z pohanů (kteří byli bráni za nečisté) se slovy Petra ve Sk 10,1nn „kdo jsme my, abychom bránili tomu, co Bůh koná?“ Anebo to je potvrzení, že máme poklad v hliněných a křehkých nádobách? (1 K) *Není ale přijetí pohanů do církve založena zdaleka nejen na nové zkušenosti skrze Ducha u Petra a Pavla, ale na mnoha dalších argumentech už od Abrahama a skrze Písmo? Jak homosexualita bude plně obhájena oproti sexuálnímu vztahu muže a ženy podle Písma? Situace je komplikovanější i díky homosexuálům, kteří bojují s praktikovanou homosexualitou a nejsou spokojeni se tendencemi homosex.tažení?*

Podle Hayse je homosexualita jen jedním z mnoha tragických znamení, že jsme zlomení lidé odcizení od Božího milujícího záměru. (400)

PRAKTICKÉ PODNĚTY

nikdo nemáme výmluvy, nesudme, všichni jsme pod Božím soudem a milostí (Ř 2) homosexuálové by měli být podporováni v občanských právech (a křesťané činit pokání za hrůzné postoje k nim)

homosexuálové patří do církve (pak by tam nemohli mnozí další hříšní). Ale žádá se život podle evangelia. Vedeme zápas, diskutuje nad Písmem, modlíme se..

homosexuálové by neměli pokračovat v intimním vztahu s druhými stejného pohlaví (jako se stavíme proti cizoložství a smilstvu obecně). Sexuální abstinence je cestou. Celibát není strašný osud. Ježíš i Pavel tak žili. Abstinence před manželstvím je možná a požadovaná. *Církev není místem jen potěšení, sebezpotvrzení, ale také kázně, následování Krista a zápasu.*

církev nemá žehnat homosexuálním svazkům. Jsou dvě cesty: heterosexuální vztah v manželství nebo sexuální abstinence. Je pravda, že pro Pavla abstinence je charisma, jžinka je volba manželství – pro homosexuální páry ta volba není. Ale jsou na tom stejně jako ti singles, kteří nenašli nebo nemají partnera, ač by chtěli. Nestačí jen jakási nová teologie stvoření, ale je tu také teologie hříchu, vykoupení. „Sexuální spasení“ ještě nenastalo... (402)

ordinace homosexuálů – ano, pokud se prokáže jeho obdarování a život v abstinenci. (stejně jako ve všech analogických případech povolání služebníků...)

X. Antijudaismus a etnický konflikt

Judaismus prvního století byl různorodý, nikoliv monolitní.

Nejranější křesťanství začínalo jako židovské sektářské hnutí. Většinu kritiky židů je třeba vnímat jako zápas sourozenců v jedné rodině.

Větší krize komunity nastává po relativním úspěchu misie mezi pohany a naopak neúspěchu mezi židy.

Pavel – „Bůh nezavrhl svůj lid“ (Ř 9-11) aneb tajemství židovské nevíry kvůli naroubování pohanů. Proroctví o obrácení židů, ale skrze Krista.

Lukáš/Skutky – Ježíš byl dán „k pádu a povstání mnohých“. Lukáš je v zásadě shodný s Pavlem v portrétu mnohého židovského odporu a nepřijetí evangelia, stejně jako potvrzení, že i mezi židy a skrze židy se židovsky evangelium šíří. Důraz na misií mezi pohany. Židé nejsou portrétováni tak negativně jako v Mt a J.

Matouš – vykresluje Ježíše jako židovského rabího, vykladače Zákona, mistra, mesiáše. Střety s farizeji jsou velmi ostré. Mnohá podobenství jsou (v porovnání s Mk a L) úmyslně vyostřená vůči židům. Např. nájemníci, kteří zabijí syna vinaře... ponaučení, „království Boží vám bude odňato a dáno lidu (ethnei). Předpovědi pronásledování křesťanů v synagogách. Nejsilněji pak výrok židů po předání Piláta, „krev jeho na nás a naše děti!“. *Tím je jasně svedena vina na židy za smrt Ježíše.*

Jan – nejostřeji ze všech vůči židům (70x v evangeliu a většinou negativně). Nejsilnější řeč v J8 – „váš otec je ďábel“, nejste z Boha, protože byste mi jinak věřili.

Poznámka: Hays neproblematicky čte evangelia (včetně výroků Ježíše) jako slova evangelisty, resp. daného sboru. Jde o silně literárně-kritickou metodu čtení, která ale má svá úskalí. Tak např. janovský akcent protižidovský vykládá ryze skrze zkušenost janovských církví, tedy o jejich interpretaci, nikoliv slova Ježíšova (podle Hayse v J 8 „nedává žádný smysl, aby to byl realistický záznam události života Ježíšova“ (427). Čistě metodologicky se pomíjí možnost, že by v Mt a J mohl Ježíš mluvit prorocky o vylučování ze synagog – a chápe to jako „flagrantní anachronismus“ (426) a tedy doklad, že jde o řeč křesťanů 80 či 90. let, nikoliv Ježíše. Ač se jinak staví vůči literární kritice rezervovaně (např. do jaké míry lze určit historického Ježíše a budovat etiku na zaručených výrociích Ježíše a spíše volí cestu čtení textu evangelia tak jak je... tj. x Schrage), tak se zde sám pouští do těchto vod bez varování a argumentace... ???

a. shrnutí

všechny NZ texty ukazují zmatení a frustraci nad izraelským nepřijetím Mesiáše

NZ nikde nerazí „teorii dvou smluv“ (spasení židů // křesťanů)

všichni shodně zaznamenávají persekuci křesťanů od židů (ač jen výjimečně docházelo k trestům smrti jako v Sk 7)

NZ texty nikde neukazují rasovou nenávisť – antisemitismus. Důvody nevraživosti jsou zřetelně náboženské a vyznavačské. Pisatelé NZ byli židé.

zápas je nutné chápat jako vnitřně židovské pnutí (tak Pavel a L). Mt a J ukazují vážnější rozdělení...

přesto i oni se jednoznačně přiklání k dědictví Izraele a židovských Písem a Jan trvá na Abrahamovi a Mojžíšovi, kteří svědčí o Ježíši. Není tu markionismus ani antisemitismus.

ZÁVĚR

podle Hayse máme číst tyto texty skrze Pavla (!!!), protože Pavel nejuceleněji o otázce hovoří a jeho postoj je kompatibilní s celým příběhem Bible (*já: Ježíšova slova nejsou?*) Opět také zmiňuje faktičnost dřívějšího data sepsání (*to je ale nerelevantní argument... co orální tradice evangelii?*)

Nakonec se naplno přiznává, že to je rozhodnutí ze zkušenosti – podle Mt a J to skončilo holocaustem, Pavel nabízí lepší řešení.

!!! nekonzistentní Hays – roli zkušenosti odmítá v celé knize výslovně jako druhotnou autoritu a vehementně proti ní argumentuje u homosexuality!!!

z hlediska *kříže* (tedy Kristova příběhu poslušnosti a oběti) se Matoušovy a Janovy důrazy stávají periferní a musí být kriticky zhodnoceny (tj. odmítnuty). Vznikly (na základě neúspěchů kázání židům apoštoly) a jsou podle Hayse prý nekonzistentní s nejhlubší christologickou logikou spisů.

Jak může Hays najednou odmítnout celé pasáže Písma, dokonce i evangelia, a dokonce slova Kristova??? Jak může jeho „všeobjímající“ metoda „skrže Kristův kříž“ de facto vyškrtnout části Písma, kde se o Kristu a kde sám Kristus mluví???

A opravdu **Matouš učí „supersessionism“** a **Jan „ontologický dualismus“ nakročný ke gnózi**?
Není spíš problém ve špatné hermeneutice těchto textů? Neznamena to spíše, že jsme Krista nepochopili? (či i zcela barthovsky – Bůh může přikázat a říct i to, co nechápu, co nesedí do naší metody interpretace?)

navíc: **opravdu Pavel a Lukáš nemá úplně stejné drsné důrazy** jako Mt a Jan? Hays sám v pozn.pod čarou upozorňuje na řeč Štěpána ve Sk 7, která je plná velmi ostrých invektivů vůči Židům!

Hays tu zápasí vědomě (moc nepřiznaně – jen na str 432) **opět za svou nauku o „nenásilí“** a tedy i všemu co by i jen vzdáleně mohlo vést k vyhocenému myšlení/střetu.. to je ovšem nebezpečná hermeneutika. Náznakem zcela zavrhuje i současnou roli žalmů proti nepřítelům jako zcela nepřijatelnou, apod...

ano, máme zvěstovat židům evangelium

XI. Potrat

a. relevantní texty

Neexistují biblické texty, které by se věnovaly otázce potratu.

Zmiňované texty hovoří jen obecně k otázce, ale nikoliv konkrétně k potratu plodu:

Ex 20 (nezabiješ)

EX 21, 22-25 (spíše se tu řeší incident napadení a ztráta plodu je řešena peněžní pokutou; v LXX lze včítat o trochu více... slovo plod deformován přeloženo jako „formován“ a tedy někdo chápe jako již pokročilé stadium plodu. Ale složitá argumentace)

Ž 139 – asi nejvíce hovoří o Božím předzvěděním našeho života v lůně, ale i předtím... vrhá to nějaké světlo (ač je to ale poetický text) – jehož hlavní poselství ale není na nenarozené dítě, ale na Boží péči o náš život a vědomí dokonce ještě před početím

L 1,44 – dítě v lůně Alžběty se pohnulo radostí při pozdravu Marie... nemluví nic o „osobnosti plodu“, je to čistě christologický text – radost ze Spasitele

Mt 19,14 – nechte děti přicházet ke mně, neboť jim patří král. nebeské... pochopitelně o narozených dětech

b. syntéza a hermeneutika

Dalo by se zařadit základní biblické *učení o těhotenství a dětech*. Děti jsou požehnání od Hospodina. Bezdětnost v Bibli je chápána jako utrpení (bezesporu také z hlediska ekonomické, sociální a bezpečí). Těhotenství jako takové není nikdy v Písmu problém, ale naopak důvod k radosti.

Symbolický svět Písma nám dává některé zásadní významy:

Bůh je stvořitelem života. Nikoliv člověk. Početí je Boží stvořitelství, u kterého jen asistujeme.

Proto hlavní linie argumentu nemůže být vedena „odkdy je plod člověkem“ a podle toho se s ním má zacházet, ale potrat je v jakémkoliv okamžiku násilným zásahem proti vznikajícímu životu, který je Boží činností.

Paradigmata v NZ

milosrdný Samařan – komu já jsem bližním? Těm, kteří jsou slabí, bezbranní, kterým hrozí opomenutí druhých a ponechání svému osudu – tj. smrti?

jeruzalémská komunita Sk 4 – nikdo netrpěl nouzi, protože docházelo ke sdílení a pomoci. V otázce potratu se často argumentuje ekonomickou situací rodičů a nedostatkem kapacit, sil, ale nepočítá se se základní podpůrnou službou komunity církve.

otázka potratu se přesouvá zodpovědnost na ženu bez muže. Ale otec nese odpovědnost a také on má být podporován ve společenství.

ochota nést případné těžkosti s péčí o dítě je třeba vidět i skrze úkol následovat Krista, který trpěl. Opět – to se neděje jen individuálně, ale ve společenství! (Ga 6,1-2)
Tradice: první doklad zákazu potratu v Didaché 2,2 a Barn.ep. 19,5... atd. Vždy v křesťanské tradici tu byl odpor k potratu. Vždy ale byla otevřenost ke speciálním případům (např. k záchraně života matky).

Rozum: argumenty vedené ve jménu „svoboda volby“ nejsou biblické ale čistě rozumové. Většina argumentace je vedena skrze vědní obory, medicínu, psychologii a filosofii (kdy začíná život). není to otázka „práv ženy“ x „práv nenarozeného dítěte“. Písmo nedává žádné právo na život. A už vůbec „práva na soukromí.“ Žijeme ne jen sami za sebe, ale ve společenství. „posvátnost života“ je pouze svatou krávou, která nemá co dočinění s NZ (454, odkaz na Hauerwas). Nejde o hájení posvátnosti života, ale toho, že život není náš, ale Boží. Křesťanská úcta k životu není o životě, ale předně o Bohu.
Písmo si neklade otázky „kdy začíná život“. Tímto nelze hájit potrat otázka „kvality života“ nebo „nechtěné dítě“ nemůže být argumentem. Kristus miluje „nechtěné“, chudé, mizerné.
není to důsledková etika, co se stane kdyby (aktivisté proti potratům: „co kdyby Marie šla na potrat s Ježíšem?“). aktivisté pro práva ženy: „co kdyby Hitlerova matka šla na potrat?“)

Zkušenosti – nejednoznačné a kulturně podmíněné. Některé matky mluví o vysvobození po potratu, pro mnohé naopak trvalá psychická zátěž...
Snad lze – především na základě zkušeností – povědět dvě výjimky (podobně jako u rozvodu, ač zde žádné nejsou, neboť není ani formulovaná problematika): ochrana života matky a dítěte z incestu či znásilnění. Otázka těžkého poškození plodu, mentální a jiné retardace – zde nás právě medicína vystavuje těžkému morálnímu rozhodování (dříve takové děti umíraly anebo se ani nenarodily) – dle Hayse záleží také na tom, jak se k tomu staví společenství církve se svou případnou podporou (*to je trochu ošajstlich, ale zdá se mi. Těžko zodpovědnost prakticky dát církvi!?*). Pokud církev nevidí zde svůj úkol, Hays uvažuje o možnosti potratu.

Hays se otevřeně staví nejen proti křesťanské hysterii prosazovat protipotratovou politiku, ale i jakékoliv snaze prosadit tuto věc do zákonů. Nelze našimi argumenty přesvědčit nevěřící okolí (pokud nesklouzneme do „hájení práv na život“) Naším úkolem je být svědky a ukázat v našich komunitách, že situace lze řešit jinak. A spíše se nasadit v otázkách důsledků, které přináší špatné řešení společnost (starost o bezbranné, ženy po potratu a „nechtěné děti“) *já: bezesporu reflektuje pohnutou situaci v USA, ale je to stále velmi defenzivní postoj! Nemělo být se svědectví v ruku v ruce i umírněná, teologická i rozumem aspoň částečně odůvodněná agenda proti potratu? Opět se tu ukazuje Haysova rozpolcenost a nedotaženost v rolích křesťan/církve a občan/křesťan. Poslanec-křesťan bude hlasovat proti potratu a musí to nějak zdůvodnit!*

Hays sice správně, ale trochu naivně se upíná k myšlence „co kdyby přišel příkaz k válce, ale nikdo by do války nešel“ // „co kdyby byla legální možnost potratů, ale nikdo by na potrat nešel, neboť by viděl na křesťanech, že to lze jinak řešit?“. *Jako hlavní křesťan.program jistě OK, ale idealistické to postavit jen takto a nehledat další cesty (zde asi Niebuhr má pravdu). Není to přitom nevíra v moc Božího Ducha.*

LOHSE, E. *Teologická etika Nového zákona*, Bratislava: Serafín, 2008 (1. vydání německy 1988), 237 stran.

I. úvod – vymezení a metoda

Úkol teol.etiky = „jaké důsledky vyplývají z vyznávání ukřižovaného a vzkříšeného Krista ve spisech NZ“ (9)

Lohse etiku zaměřuje především na formální podobu přikázání, pokynů, napomínání v NZ (11). Snaží se jít střední cestou mezi pouze systematickým zpracováním pojmů (teologie NZ) a mezi výklady jednotlivými spisy. Prvém případě hrozí ztráta situačnosti NZ textů, v druhém zase příliš velká roztržitost a nejednota křesťanského ponaučení. (12-13)

Prakticky Lohse postupuje historicky (začíná Ježíšem a poté Pavlem, Petrem a zbytek) – *já: tj.historicita narativu a postav, nikoliv vzniku spisů (x Hays)*. V jednotlivých spisech ale otevírá jen témata v blocích spisů (evangelia, apod.).

II. Etické tradice v NZ

a. SZ a židovství

SZ nemá samostatnou etiku. Ale v rámci SZ se vyskytují „příkazy, přikázání, nařízení Jahveho jako závazné usměrnění pro život vyvoleného lidu.“ (17) Vyjádření závaznosti etických norem stačí: „Já jsem Hospodin, Bůh tvůj.“

- proroci – jejich život a poselství
- mudroslovná literatura – „základem poznání je bázeň před Hospodinem“ (Př 1,7)
- Zákon – Tóra. Zákon má zdaleka největší váhu pro etiku. Podle Lohseho jsou to především jasné předpisy a zákazy či legislativní principy v Tóře. v pobiblickém židovstvu je Tóra přijímaná jako direktiva, „návod od Boha, který je skrze ni přítomný mezi svým lidem.“ (22) *Lohse zcela přehlíží narativnost Pentateuchu i Tenaku!*
- farizeové, esénci... katalogy etických příkazů. Rabi Hilel (20 př. Kr.): „co se ti nelíbí, nečiň jinému“. R.Akiba (+135 po Kr.): „Miluj svého bližního jako sebe samého. To je hlavní a všeobecné přikázání Tóry“. (24)

b. řecko-helenistický svět

Sokratova rozprava, Platón. Aristoteles – etická reflexe nasměrovaná na poznání ctnosti (arete), a pouze ctnostmi je možno dosáhnout štěstí (eudaimonia), které je cílem lidského života. (Etika Nichom.) Přitom toto štěstí není předně blahobyť, ale schopnost vyrovnanosti v daných podmínkách. Vyžaduje se umírněnost (*sofrósyné*) a zmužilost (*andreia*). Vždy hledat střední míru mezi extrém.

Epikuros – více individualistické štěstí. Moudrost k naplnění.

Stoici – Epiktetos (kniha *Enchirida*): být člověkem naplno, dobrým i zlým. Kontrolovat sám sebe.

Harmonie s přírodou. Jednoduchý způsob života bez nároků. Cynikové .

Vliv na helenistickou synagogu. Snaha propojit řeckou filosofii s Tórou, která je jí nadřazena. Typické u Pseudofokylida – židovský autor v době Ježíše vložil své výroky do úst řeckého básníka Fokylida (6.st.př.Kr.).

Philo Alexandrijský – typický alegorický výklad Písma. Znaky stoické filosofie.

III. Kristologický základ raně křesťanské etiky

a. Pánovo slovo

Podle Lohse máme Ježíšovy výroky chápat a přijímat z pohledu vzkříšeného Pána. (A to včetně a hlavně těch, které zazněly ještě během jeho pozemského života... *Lohse nijak nerozlišuje mezi slovy Pána ve Zj 1-4 a etickými výroky z kázání na hoře, apod.*

Ježíšova slova se citují převážně v kontextu etických napomenutí. Následuje seznam z apoštola Pavla, kde dochází k přímým i nepřímým citacím slov pozemského Ježíše. Princip je vidět i v evangeliích, kde se výroky mírně liší na základě užití výroku v dané církvi. Dle Lohseho to je jasný doklad autority Ježíšových slov a také způsobu, jakým první křesťané vykládali Ježíšova slova v daných situacích.

- *Lohse přitom nijak nereflektuje skutečnost, že slova pozemského Krista u Pavla jsou obzvláště skromná. Vybrané texty (působící jako vzorek) jsou ve skutečnosti vyčerpávající seznam! Tato zřetelná specifická vztahu Pavla s pozemským Kristem, které mnozí věnují pozornost, Lohse pomíjí. Mnohem více se zdá, že Pavel svou etiku orientuje spíše na Ježíšův příběh (zvláště pašije) než na Ježíšova slova!*

„Kde se Pánova slova uvádějí i z uvádějící formulí, jde obvykle od závazný charakter etického dosahu.“ (39) *kánon v kánonu? jakým způsobem se to vztahuje k ostatním výroky JK bez uvedení, resp. k celému kánonu Písma a příkazům apoštolským, již Lohse nevysvětluje*

b. Chození v Pánu

Etika křesťana se odvozuje od křesťanského bytí, které Pavel označuje jako bytí „v Kristu“. (44) Je tím myšleno v Kristu ukřižovaném a vzkříšeném. Toto „v Kristu“ je protipólem bytí „podle těla“ (Ga 2; Ř 8,8) či „pod zákonem“ (Ř 2). Tomuto bytí „v Kristu“ odpovídá také křest, který se děje eis Christon (Ř 6,3). Podobně „v Pánu“ (1 Te 3,8; 1 K 7,39; Ř 16,2; F 4,2).

Z tohoto vyplývá jednak nová svoboda, jednak nový závazek nežít podle sebe, ale jako nové stvoření. Prakticky se tu navazuje na židovskou halachu – chození po cestě poslušnosti Boží vůli podle přikázání. A také na cynicko-stoickou cestu správného způsobu života vedeným moudrostí a rozumem. (45)

V NZ se tato nová etika vyjadřuje tak, že je třeba „kráčet tak, jak je důstojné Boha“.

- Sem patří výroky: chování má být důstojné, hodné Pána (Ko 1,10), hodné evangelia (1,27), hodné našeho povolání (Ef 4,1), kráčení jako děti světla (Ef 5,8).
- také pavlovské „chození v Duchu“ (Ř 8,9). Být v Kristu je pro Pavla // být v Duchu. Být v Duchu znamená, že Pán v nás působí svou vůli a dává svobodu.
- rozhodující silou pro cestu věřících vyjadřuje předložka kata, která je „normou, na základě které má křesťan orientovat svůj život“ (46). Podle Ježíše Krista (Ř 15,5), hovořit podle Pána (2 K 11,17), chodit podle Ducha (Ř 8,4).

Významný u Lohseho je důraz na křesťanské chování, které má nepohoršuje a má pozitivní vliv na ty, kteří jsou venku. Chování má být takové, aby nezabraňovalo evangeliu, nekazilo pověst Krista a naopak přivádělo ke spasení druhá. Proto je tu důraz na počestnost (*euschemenos*, Ř 13,13), uspořádaný život (*kata taxin*, 1 K 14,40). Křesťanské chování nemá vyvolávat pohoršení (!) – ať už Židů, Řeků, nebo církve (čti 1 K 10,32n!).

poznámka: skvělá kapitola. veskrze ale vedená jen teologií apoštola Pavla – proč???

IV. Vláda Boha

a. Eschatologie a etika

Přiblížilo se království Boží. Klíčový koncept novozákonního poselství eschatologického charakteru. Nyní a ještě není. Království samo roste, působí, je blízko. S blízkostí království souvisí výzva k obrácení. A poté spojitost s konkrétní etikou. Naše konání se děje s vědomím příchodu posledního věku a konečné naděje. V tomto kontextu je třeba chápat Ježíšovy střety s farizeji nad přísné dodržování zákona a přikázání (zvl. soboty). Naše konání se děje bez nároku na odplatu zde na zemi (to oproti židovské perspektivě), ale na odměnu v nebesích.

- *Lohse vnímá kontrast mezi rituálním zákonem a příkazy Krista jako nepřeklenutelný... ale i rit. čistota podle Zákona měla také intenci vnitřní čistoty před Bohem. K tomu Ježíš ukazuje podle zákona a proti zákoníkům.*
- Lohse v eschatologii a etice křesťanů vůbec nezmiňuje otázku posledního soudu jakožto motivu jednání!

b. Následování Krista

Radikalita Ježíšova povolání k následování. Vybírá on. Žádá plnou poslušnost.

Následování Krista se děje ve společenství (více ale Lohse zde nevysvětluje).

Následování Krista znamená následovat vzkříšeného Pána. Lohse kupodivu v následování Krista akcentuje spíše a hlavně autoritu vzkříšeného Pána, který nám přikazuje slova a přikázání. Spíše než vzor a příklad trpícího Krista, který má být následován.

c. Přikázání lásky

„Přikázání lásky je interpretačním principem všech ostatních přikázání.“ (57)

Láska k bližnímu = být bližním druhým v duchu milosrdného Samařana.

Přikázání lásky se nejvíce a nejhlouběji prokazuje v příkazu milovat své nepřátele. Čtyřnásobně vyjádřené v L 6,27-28). V tom překonává etiku rabínskou i esénskou.

Tato láska má mít konkrétní zaměření.

Podle Lohseho „láska je schopná rozpoznat a udělat, co třeba“ (70). A dále „předpisy jsou myšlené jako návody ukazující lásce, co třeba dělat – ona se s nimi buď shodne nebo učiní opačně.“ (70)

- *velmi vysoké hodnocení tohoto interpretačního principu pro etiku NZ, které ovšem může být v praxi nesmírně problematické! Jak je láska schopná prakticky rozpoznat, co je dobré? je ve jménu lásky možné někdy jít proti konkrétním přikázáním? I těm Kristovým?*
- základní problém, na který poukazuje správně Hays, je v tom, že „láska bez konkrétního Kristova příběhu, jeho oběti, poslušnosti i kritiky hříchu“ nemůže sama sloužit jako etický rámec křesťanství. Spíše než láska – je to Kristus – kdo je tím rámcem etického chování.

V. Nová spravedlnost

a. etika Kázání na hoře

Lohse chápe nároky z kázání na hoře jako požadovanou novou spravedlnost.

Dějiny interpretace kázání na hoře:

- etika dokonalých (ne pro každého, ale např. pro mnichy)
- reformační důraz – vede k pokání, obrácení a uvědomnění si své nedokonalosti a neschopnosti naplnit
- etika zákona – vystavení tvrdšího zákona než mají zákoníci v Mojžíšově zákoně, je třeba se tomu podřídit (*?jaký rozdíl oproti první interpretaci?*)
- idealistická interpretace – máme se přibližovat k ideálu Mt 5-7, Bůh nechce po nás naplnit úplně všechno
- jde o interimní etiku = prozatímní, očekávalo se tehdy blízký příchod, tím, že nepřišel hned, platnost radikálnosti slov dnes takto jistě už neplatí (Sweitzer a další liberální teologové 20. stol.)
- etika pokoje politického – snaha aplikovat na společnost, pravidla řízení státu

Lohse se kriticky vyjadřuje o všech výkladech. Lohse srovnává s jinými židovskými tradicemi, rabínskými, stejně jako s helenistickými a ještě staršími proudy, kde se mnohé myšlenky objevují. Asi nejvíce doloženo napříč tradicemi a náboženstvími je: „nedělej to, co sám nechceš, aby ti někdo činil“.

Výklad Lohseho je:

- etické požadavky začínají zvěstováním Boží milosti. blahoslavenství_a (podle L tu jsou ale také 4x běda. Následují výroky o soli a světle, kde se zvěstuje už realita – nikoliv pokyn (vy jste). Tzn. je to výroky spásy, záleží nyní už jen na tom, jak neztratit darovanou spásu. „Poselstvo spásy, které je obsažené v blahoslavenstvích a výrociích o soli a světle, přesahuje také všechny ostatní etické ponaučení řeči na hoře jako základní, vedoucí téma.“ (83)
 - já: zásadní výrok. Zajímavý. Přesto chybí bližší exegetické zargumentování této teze, proč tyto výroky jsou fundamentální a ty ostatní tomuto podřízené? Asi správně, ale dosti intuitivní exegeze.
- etika řeči na hoře nedává „všeobecná pravidla moudrosti“, ale ohlašuje blízkost BK (85),
- vyžaduje se plná poslušnost. nejde o hrdinský čin, ale o naplnění skrze princip lásky.(1 K 13 !)
- odhalují přirozenost světa a proti nim staví Boží vůli
- poselství o pokoji a výzvou k pokání

b. Etické závěry z Ježíšova příběhu

Lohse přeřikává (zde poprvé) souviseleji základní akcenty jednotlivých spisů – Mk, Mt, L/Sk... a z nich vycházející etické závěry (nesourodý seznam)

- Lohse překvapivě považuje Mk sice za prvního, kdo shromáždil materiál, ale Mt je původní evangelium (dnes spíše ojedinělý badatelský názor)
- z jakého důvodu tu Lohse nevykládá evangelium Janovo???

„Ježíšův příběh“ znovu vykládá téměř výhradně skrze Ježíšovy výroky, poté zmíní i několik Ježíšových činů (uzdravení či výzva k následování). V zásadě tu hovoří jen o tradici o Ježíši zpracované redaktory.

- ve skutečnosti název kapitoly slibuje Ježíšův příběh, a ten tu jednoduše nezmiňuje. Lohse se pravděpodobně přísně metodologicky omezil na etické výroky a požadavky... (protože jinak letmo zmiňuje onen kristol.základ k etickému konání.. ale bez narativu. Tak holt vytrhává výroky z kontextu a druhak pomíjí, že příběh Krista sám vytváří nejsilnější paradigma etického chování...
- zcela tu chybí v Ježíšově příběhu pašijní příběh a Velikonoce!!!

VI. Usměrnění pro každodenní život

a. Správná cesta

Lohse rozvíjí termín „cesta“ jednak ze Sk (o křesťanském hnutí), jednak jako o křesťanském učení. Rozpoznává, že tato správná cesta má konkrétní podobu a konkrétně se projevuje – oproti cestě falešné (srv. úzká cesta a cesta široká v podobenství Ježíše). Katalogy ctností a neřestí – v Nz, ale také v helenistické a židovské literatuře. Lohse má za to, že jde o obecný jev a mohlo dojít k ovlivnění NZ. Navazuje na to Didaché a další rané spisy, které definují seznamy ctností a neřestí. Smysl těchto seznamů v NZ je ukázat na to, že nejde o abstraktní pravdu, ale že má konkrétní projev. Samotný výčet však Lohse nebere závazně, nemáme jej chápat kazuisticky. „Určovat tuto cestu přesněji na jednotlivé situace...je ponechané na zodpovědnosti jednotlivce.“ (104)

- nakolik to lze takto zobecnit? Nejsou katalogy samy o sobě závazné i svým výčtem, obsahem?
- opravdu to rozsuzuje „jednotlivec“ a ne „společenství víry“???

b. zodpovědnost svědomí

Na základě F 4,8: „Konečně, bratří, přemýšlejte o všem, co je pravdivé, čestné, spravedlivé, čisté, cokoli je hodné lásky, co má dobrou pověst, co se považuje za ctnost a co sklízí pochvalu“, Lohse

tvrdí, že pro křesťanskou orientaci se zohledňuje všechno z okolního světa. Stejně jako užívání rozumu.

- *nakolik tento verš vede k obecnému nezávislému zvažování a bádání mimo křesťanství a nakolik se tu už vychází z proměny života v Kristu?*

„Na to, abychom rozpoznali Boží vůli, třeba poslouchat hlas svědomí.“ (105) Lohse tuto tezi opírá o apoštola Pavla, který to převzal z helenistické synagogy, která to má ze stoické filosofie (!!!). Rozdíl mezi dobrem a zlem rozpoznává prý svědomí (G 3). Tzn. uvědomění si sebe sama. Podle Lohseho hlas svědomí „stojí přede mnou úplně nezávisle“. Lohse to dokládá z Ř 2,15 o pohanech. „Úsudek svědomí může být omezený“ není to „neomylná instance“. Pavel mluví o slabém svědomí těch, kdo nechtějí jít masa obětované modlám (1 K 7-8). Svoboda svědomí je podřízena lásce (ohled na druhé). Lohse bere tento příklad jako paradigma, kdy není dáno jasné řešení, co dělat, ale pouze princip lásky a ohledu směřuje i to, co svědomí povoluje.

- *??? svědomí dává poznávat Boží vůli? Není to spíše Kristus, Písmo a Duch svatý? Má s. stejnou autoritu? Jak se vztahuje k III.b)? Je svědomí nezávislé?*

c. Muž a žena

Silný patriarchalismus v Bibli, pozdější židovské i helenistické kultuře. Ježíš svým přístupem silně přeznačuje (lohse vyjmenovává všechny případy) – ženy i muži mají stejnou možnost následovat Krista. Pavel navazuje na Krista v rovnocenném pohledu na ženy jako příjemce spásy od Boha (Ga 3,28 a 1 K 11,1-16). U Pavla slyšíme i druhý hlas „zvyklosti“, žena zůstává podřízena muži. Ale i zde se to radikálně mění – je to nyní v duchu lásky.

Manželství a rozvod. Rozvod zakázán, manželství velmi ceněno. Výjimka cizoložství (církví dodaná klauzule), která (vykládá to Lohse) v případech tvrdosti srdce bylo možné ukončit manželství „které se nedá dále žít“. (116). Lohse tedy rozšiřuje podmínku na obecnější „tvrdost srdce“ – a bere to jako interpretační čochku pro možnost rozvodu.

- *je to exegeticky adekvátní řešení? nemluví se tu o něčem jiném?*
- *lze jednat podle této teze? kdy se nedá v manželství déle žít? Lohse ponechává otevřeně.*

Celibát si zasluhuje také přiměřenou úctou.

VII. Nové stvoření v životě věřících

a. ospravedlnění a nový život

V Kristu dostáváme Boží spravedlnost jako dar milosti, ne vlastní námahou (2 K 5; Ř 1,16). Pasivní tvar „vydaný za naše hříchy a vzkříšený pro naše ospravedlnění“ (Ř 4,25) ukazuje na Boží činnost. Odpuštění hříchů a ospravedlnění.

Máme pro to žít novým životem (Ř 6,4). Naše vzkříšení ale ještě nenastalo (Ř 6,5).

Jaký je vztah mezi indikativem a imperativem nového života? Obojí platí zároveň, křesťan se ale musí rozhodnout bojovat boj ducha proti tělu. Pavel tu ale nezastává stoický důraz na oddělenost od světa a vlastní vyrovnanost. Pro Pavla to je dění v eschatologické perspektivě. Svoboda, která dává zodpovědnost.

Správný postoj křesťana ve světě není určován apokalyptickými vizemi, ale je motivovaný kristologicky (Ř 14,8).

a. tělesné bytí křesťanů

Tělesnost je součástí života křesťanů. Skrze tělesnost se člověk střetává s jinými a vstupuje do společenství. (129)

Tělo ovládané hříchem (*soma tes hamartias*). Zůstává stále Božím stvořením. Ř 7.

Naděje vzkříšení těla – očekáváme *soma pneumatikón* či *sóma tés doxés* (2 K 5,1-4 a F 3). Pavel zastává celistvost člověka. Křtem je zapojen do těla Kristova. Proto jeho chování v těle má Boha slavit – nelze rozpojit duchovní a tělesné.

Sexuální vztah nepostihuje jen tělo, ale celého člověka. (x smilstvo aj.). Pán je Pánem i našeho těla. Dokonce Pavel v 1 K 7 brojí proti přílišnému asketismu a radí manželům, aby byli spolu a měli tělo pro druhého.

Negativní pohled na homosexualitu. Dle Lohseho Pavel nevysvětluje (*Lohse také nic nedodává, nespecifikuje...??*)

Tělesné společenství v církvi – v těle Kristově. Účast na VP (korintská krize).

b. ospravedlnění a poslední soud

Židovská apokalyptika...

Synagogální učení vedlo k činění dostatku dobrých skutků, které převáží ty zlé na posledním soudu. (137-138) *Lohse nedokládá... ???*

V křesťanské tradici se každý také musí objevit před soudnou stolicí Boží. Vážné a zavazující. Ale křesťanův osud nezávisí na dobrých skutcích, ale na své víře v Krista. Ospravedlnění z víry. Soudcem Bůh i Kristus, který je zároveň naším Spasitelem.

já: klasické reformační čtení. Ovšem realita židovského chápání ospravedlnění a soudu není takto přesná. Stejně tak asi je komplikovanější hodnocení skutků v křesťanství. „Ospravedlnění“ není zcela // „spasení“ v NZ...

VIII. Společenský rozměr víry

a. Křesťan a stát

Podle Lohseho převažuje pozitivní vidění státu jako Božího služebníka. Lohse do značné míry dokládá na Ř 13. Zároveň tu vidí vztah k helenistické filosofii a jejím postojům ke státu. Také Tit 3 a 1 Pt 2,13, kde je také motivace křesťanů (moc byla dána od Boha).

Kvůli povinnosti poslouchat Boha bude pro křesťany nutné zvažovat lojalitu vůči pozemskému Pánu. To už křesťané vědí. Podle Lohseho proto „nemáme považovat předpisy vůči představitelům státní moci jako neměnné a vždy platné předpisy“ (152). Křesťané mají zkoumat ve svém svědomí, kde úcta k Bohu klade hranice lidským požadavkům.

- *Lohse naznačuje ale nijak nestaví celý obraz Písma v této věci – srv. Zj 13, aj. !*
- *Pro Lohseho, tam kde dochází v Písmu i k jiným interpretacím, tam není křesťan nejspíše také vázán předpisům Písma a má to posoudit „dle svědomí“! To je zvláštní hermeneutický princip, který se u Lohseho ukazuje jako častý.*

b. Křesťan doma a v rodině

Lohse se soustředí především na Haustafeln (termín od Luthera) - Ef a Ko. Podobně dalším textům (Pt, Tim) o vztazích s ženami, apod.

- Dokládá, že podobné seznamy existovaly v současné antické literatuře jakožto povinnosti v domácnostech, vůči státu, rodině. Např. stoik Epiktétos (přelom 1/2 stol.n.l.), Seneca.
- Podle Lohseho helenistické synagogy převzali podobné tradice „z antické lidové filosofie“. (155). Nicméně tyto povinnosti podřadili tomu nejvyššímu, úctě vůči Hospodinu. (*tedy jakýsi pozitivní synkretismus?*) Tak Philo Alexandrijský či Josephus Flavius.

Zásadní přínos křesťanský spočívá v tom, že se tyto vztahy dějí v „Pánu“. Podřizujte se jeden druhému jako Pánu. Stejně tak výchova, poslušnost, vztah muže k ženě v lásce Kristově.

c. Etické učení v poapoštolské tradici

Lohse se na cca 5 stranách snaží postihnout apely (dle něj) pozdějších spisů (Ef, Ko, pastorální, apod.). Jde tedy o jen velmi obecný sumář, úvod do hlavních myšlenek. V zásadě zde vidí ztrátu eschatologického důrazu a větší odkazy na učení a plnění povinností. Postoj křesťana v této tradici podle Lohseho (2x v kapitole zmiňuje, takže asi *shrnující* komentář?): „správné konání se vždy vyhýbá dvěma extrémům: nevázanosti na jedné straně a asketickému rigorismu na straně druhé.“ Jde tedy o jakési „rovněžné plnění úloh, které nám jsou na světě určené“. (168)

IX. Příkázání a zákon

a. Kristův zákon

Lohse zpracovává Pavlovu teologii zákona. Vidí dosti dualisticky – zákon hříchu (protože se ho hřích zmocnil). židovský legalismus. Skrze milost a víru jedině spása. Pravý význam zákona z Tóry ale Pavel skrže abrahama.

Pak ale přichází zákon Kristův. Skrze Krista máme čist zákon, který pak již není ke smrti.... proto i pro nás platí desatero...

a. Nové přikázání

Nové přikázání lásky podle Janova evangelia. Nejde o všeobecnou lásku ke světu a bližním, ale bratrskou lásku, která sjednocuje společenství věřících.

Tato bratrská láska má svůj zdroj, motivaci, sílu ze zkušenosti s láskou Kristovou. „Pouze ten, kdo zakusil, že je objektem Ježíšovy lásky, opravdu dokáže milovat bratrskou láskou.“ (182) „Abyste se milovali navzájem, jako jsem já miloval vás (J 15). Život v této lásce dokazuje, že nejsme z tohoto světa, ale žijeme z Ducha. Jsme přátelé Kristovi. Žijeme podle jeho přikázání.

„Janova etika lásky je silně kristologická“. Právě na kristologii se také odhaluje etika falešných učitelů. Důrazy v 1 Janově proti těm, kteří učí, že *Ježíš nepřišel v těle*, souvisí s kritikou těch, kteří tvrdí, že lze *milovat Boha a nenávidět bratra.*

b. Zákon svobody

Jakubův silný apel. Zákon skrže Krista je zákonem svobody. Nezotročuje, ale osvobozuje. Víra bez skutků mrtvá. Ke spravedlnosti vedou víra i skutky (sociální důrazy...). Oproti Pavlovi Jakub nemluví o „skutcích zákona“, ale chápe zákon jako soubor etických příkazů. (*Já: zatímco Pavel se vymezuje jednak ke spolehnutí se na skutky zákona jako spásu zakládající, ale především na rituální a zvláštní eklesiologii zakládající skutky*). Cílem Jakuba je „podat pravidla života, který se líbí Bohu (192).

X. Zkouška utrpením

a. Základ naděje

Kontext utrpení koncem prvního století v 1 Petrově. Víra tu je definovaná jako naděje. Etické pokyny oproti Pavlovi přichází už před výklady. Etická motivace ale pak nachází základ v Kristově příkladu – zvláště hymnus v 1 Pt 2 na motivy Iz 53. Utrpení Krista. Existence křesťanů v kontextu společnosti, nepřátelské – netrpet za zločiny, být schopni vydat počet z naděje, kterou máte. Bojovat prot tělesným žádostem. Spořádaný život, „domácí tabule“ jako u Pavla je „kvůli Pánovi“ (2,13) a pro svědomí před Bohem (2,19). Vedení k posvěcení ruku v ruce k lásce vůči bratřím.

b. Vytrvalost ve vyznání víry

V utrpení jsou čtenáři listu Žd vyzváni k vytrvalosti vyznávání víry. Vyznání víry je určené jasně kristologickým zaměřením. Pochybujícím je připomenuto, že věčnou spásu už Kristus naplno zajistil. Jeho vykupitelskému dílu se nic nevyrovná – ani andělé, ani Áron a Mojžíš. Kristus vede lid do zaslouženého odpočinku.

Lohse etiku listu Žd (intuitivně) shrnuje: „*když se budou věřící dívat na Krista, který je předešel, dostanou od něho vždy jasný směr pro život. Všechny ostatní morální ponaučení zůstávají potom jakoby ve stínu tohoto základního povzbuzení, které určuje všechno.*“ (204) Praktické apely z Žd 13 – pohostinnost, pamatovat na vězně, úcta k manželství (Bůh trestá smilníky a cizoložníky), odsouzeno

je lakomství a chamtivost, dále obezřetnost před falešnými naukami. Lohse pak zvláště rozvádí jedno přikázání – které se prý nenachází jinde v NZ – nemožnost druhého pokání. Vážnost slov zdůvodněna kristologicky. Pro autora Žd je zapření víry hříchem par excellence. Nemá důvěru v Kristovo umučení a jeho odpuštění hříchů. Podle Lohseho tuto nauku (???) církev z Žd do tradice nepřebírala (tj. je mylná?) a Lohse odkazuje k Lutherovi, který kvůli tomu odmítl celý list Žd. Tak daleko Lohse nejde, ale tvrdí, že „nelze brát list Žd ve smyslu učení, které chápe pokání na způsob zákona“ (207). Lohse spíše přesouvá pozornost na situaci trpících čtenářů a snahu autora je posilnit.

tato nauka není výjimečná v NZ, jak Lohse tvrdí, jakkoliv je zde akcentovaná. Žd nedrží nemožnost pokání – to by Žd 12,1-2 nedávalo smysl (stejně jako apely Žd 4-5 a Kristova přímělná služba za nás v Žd 7)! Ale spíše řeší otázku trvalé „netečnosti“ či „nedbalosti“ slovu i po osvětlení Duchem svatým (kontext Žd 6). V tom je zcela v mainstreamu SZ, ale i apoštola Pavla a celého NZ.

c. Vytrvalost a věrnost

Zjevení Janovo chce povzbudit k vytrvalosti a věrnosti společenství víry v utrpení. Křesťanské komunity v M.A. čelí trvalému nebezpečí přizpůsobit se synkretickému okolnímu světu. Jsou vyzývány ale k oddělení se. Následuje naléhavá výzva (ve všech 7 sborech) k věrnosti. Je potřeba obstát v posledním čase, který je popisován. Šelma smrtelně zraněná a zázračně vyléčená působí obdiv celé země (Zj 13,5) – v jistém smyslu napodobila i Kristovu smrt a vzkříšení. Ale trvání její vlády je jen 42 měsíců (3,5 roku) jako v Da 7,25. Znak na čele je nazván jako *charagma* – tj. oficiální císařská pečeť. Lidé musí vzdávat úctu císaři jako Bohu. Tím jsou podmínky Zj 13 odlišné od Ř 13. I když se zdá, že mocnosti světa už zvítězili, mají ve skutečnosti jen omezenou moc. Bůh sám nakonec je největší soudce. Beránek zvítězil.

XI. Ranokřesťanská etika v neskorší antice

a. Etické konflikty a jejich rozřešení

Korintský sbor. Křesťané mají dovoleno všechno. Křesťanský libertinismus. Pavel se proti tomu velmi přísně staví.

Další situace je soužití křesťanů ze židů a z pohanů. Jde o to, který zákon pro židokřesťany platí, který už ne (rituální předpisy x Desatero). *já: ano, ale lze to vůbec takto oddělovat? To by žádný žid a rabín neudělal*. Kdy mohou být spolu s pohanokřesťany?

Podle Lohseho: „úloha křesťanské etiky, stejně jako postoj ke zděděným zákonům Izraele se dají objasnit pouze na základě pravdy evangelia.“ (218). Ga 2,5 a 14. Alternativní řešení bylo nalezení minima předpisů, které umožní soužití – apoštolský dekret (Sk 15) – to se ale neprosadilo nakonec.

V otázce silných a slabých v Korintu (svědomí jíst obětované maso či nejíst) Pavel volí etikou odpověď skrze lásku, která je větší než poznání a proto bere ohled na společenství. V Říme asketické tendence slabých neodsuzuje, ale podobně skrze lásku vyzývá silné i slabé k přijetí jeden druhého jako bratra, za kterého zemřel Kristus (Ř 14,9-15). *v Ř 14,9 je ale také silný motiv Ježíše jako soudce, který tu nezaznívá!* Podle Lohseho se tu etické rozhodnutí nerelativizuje, ani neponechává na libovolné cestě, ale volí se pravidlo kristologické (přijímejte se jako Kristus přijal vás). Lohse to ale pak shrnuje takto: „*vyznanie je ponecháno na svědomí každého člověka, aj keď ho váže láska... na tuto spornou etickou otázku nemožno tedy odpovídat triumfem zdánlivě silných nad slabšími bratry, leč vedomím, že Kristus umrel a vstal z mrtvých za nás všetky.*“ (222)

- podobně sporné otázky: vzdát se majetku či jím sloužit; zda se soudit mezi bratřími (Ř 13), v manželství či bez něj (1 K 7)

Na dvou stranách Lohse asi 10x zmiňuje podobné sporné situace „zvážit“. Nejde tu o zákon, kazuistiku ale zvážení ve světle evangelia („správné etické konání souvisí se správným vyznáním víry“ 224 = „Boží milosrdenství“) a zachování jednoty. A pak Lohse končí kapitolu: „třeba si důrazně připomenout pravdu evangelia... že křesťan je svobodný člověk ve všech věcech a ničemu není podrobený – na základě víry – a zároveň je otrokem ve službách všech věcí a každému je podrobený – na základě lásky.“

- *já: podle čeho tento princip Lohse sestavuje? Nakolik příklad apoštola je paradigmatickým pro nás? nakolik je to špatně zexegetováno? A co Ježíšovo „následuj mne“ a „dodržuj má*

příkázání“? Problém Lohseho přístupu je, že je výrazně eklektický a své výroky, sumáře nedává do kontextu ostatních knih NZ!!!

- nelze se ubránit pocitu, že ač tu má Lohse stále tu čochku pravdy evangelia (tak ovšem velmi nekonkrétně – občas láska, občas svědomí, občas Kristus, občas B. milosrdenství...na začátku Pánova slova), velkou roli tu hraje racionální argument jednotlivce. (zde oproti Haysovi chybí sebekritika rozumu a také aspekt komunity opět!)

b. Katecheze a katechismus

Lohse se staví proti názoru, že eschatologie a etika se vylučují. Podle něj naopak propojují.

„Kdo následuje Krista jako svého Pána, nemůže žít podle svých názorů, ale musí spíše poslouchat Pánova slova.“ (226) já: ano! ale jaká slova?

Podle Lohseho všude v raně křesťanské etice najdeme největší příkázání lásky.

- Proto v Kristu muž a žena jsou jedno. Společenské danosti vztahů v NZ ještě nejsou směrnice absolutní platnosti či neměnné kvality. já: na základě čeho to můžeme říci? proč?
- Vztah mezi otrokem a pánem je ponechán. Láska v Kristu však proměňuje vztahy obou.
- práce a povolání – máme pracovat vlastníma rukama (zde ale Lohse nezmiňuje nejn.příkázání lásky, ale pouze hodnost B. povolání...)
- vlastnictví a majetek – almužny (x radikalitě asketismu)
- vážit si státních úřadů – na tom nic nemění ani Zj, ač máme úctu dávat jen PJK
- snášení bolesti

Ctnost (areté) se v NZ nestaví na vrchol – oproti helenismu. Katalogy ctností a neřestí, na které se dnes poukazuje, nemá sloužit jako nauka o ctnostech, ale jako příklad chování zlého a dobrého.

„Raně křesťanské morální učení nechce bránit poznání a seberealizaci, ale chce ukázat, jak by křesťané měli svým chováním a svými skutky uctívat a chválit Boha.“ (230) já: částečně ano, ale leckdy opravdu chce bránit seberealizaci... obě věci se nejednou vylučují!!!

Lohse se domnívá, že neexistoval už tehdy křesťanský katechismus. Postupovalo se opačně.

Navazovalo se na existující mravní učení – SZ a helenistické texty, židovská přísloví a Ježíšova slova. Jako např. Jakub. Spíše tak v NZ nacházíme „črty katechismu“. Více pak v Didaché a Barn.list 18-20. Souhrn byl takovýto: Desatero se spojilo s příkázáním lásky, jehož normativnost se slovy Krista a závaznost se vyzdvihla eschatologií. já: a kde je příběh Kristův??? Nechtěli vytvořit katechismus, nový zákon, ale význam poslání podle Pána: „žít důstojně, jako se sluší vzhledem k Pánu a přiměřeně podle evangelia“. (231) .já: další (!!!) z řady pokusů o shrnutí smyslu a centra etiky NZ. Ale zůstává stále velmi obecné a nejasné...

c. Víra a jednání

Osobitost křesťanské etiky spočívá „v příkladném znázornění Kristova následování“ (232). Příklad vlivu křesťanské etiky v dalších obdobích po NZ (List Diognetovi či apologie Aristida.

ZÁVĚR

Není jasné jak a proč Lohse takto řadí jednotlivé kapitoly knihy za sebou. Nepostupuje ani podle kánonu, ani historicky, ani zcela logicky tematicky. Chvillemi snad podle důležitosti (první slova Kristova, která mají hlavní etickou váhu; poté následuje chození v Pánu – interpretace události víry křesťana v Ježíše, poté vláda Boha a zpět do eschatologie a k výrokům Ježíše...atd), ale to se časem také ztrácí. Spíše než jako promyšlená struktura knihy, kapitoly působí jako volně propojené přednášky na témata z oblasti NZ teologické etiky. Posléze se ukazuje potřeba probrat jednotlivé knihy (proč?) – takže zvláštní kapitolu má Žd, Jakub, 1 P a Zj. Není jasné proč ne pastorálky nebo L...

Každopádně z knihy nevznívá žádná jedna celistvá Teologická etika NZ, ale ani srozumitelně vyjádřené jednotlivé etiky NZ. Stejně tak tu nenacházíme jasný princip výkladu NZ etiky – snad kromě

aplikace zlatého přikázání lásky (které ale nepodrobuje kritice v jiných textech NZ). Trochu se o to snaží v XI.a) , ale i zde to je nejednoznačné a ne zcela kompatibilní se všemi předchozími kapitolami...