

## Podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25-37) jako inspirativní text pro étos sociální a charitativní práce – Biblické podněty pro praxi pomáhání

Petr Štica, KTF UK

Podobenství o milosrdném Samařanovi patří k těm biblickým příběhům či perikopám, které jsou nezřídka uváděny, interpretovány a citovány za hranicemi křesťanské sociální práce (diakonie).<sup>1</sup> Podobenství je zmiňováno rovněž v rámci sociální práce, která nevychází z křesťanské motivace či explicitně náboženské tradice, ani není zařazena do církevního kontextu, a lze jej nalézt rovněž v odborných publikacích z tohoto oboru.<sup>2</sup> V rámci diakonie a charitativní práce pak má tento biblický text své neopomenutelné místo – příběh o Samařanovi bývá tradičně interpretován jako významný text a v určitém slova smyslu jako modelová biblická perikopa pomáhajícího jednání, jako předobraz křesťanské diakonie. Herbert Haslinger upozorňuje na to, že zvláštní místo a význam biblické perikopy o milosrdném Samařanovi pro křesťanskou sociální práci je zároveň velkou výzvou pro křesťany a teology v 21. století, aby toto biblické podobenství s ohledem na diakonii a sociální práci dále promýšleli a reflektovali, respektive aby bylo jeho poselství konkretizováno v souvislosti s aktuálním étosem sociální a charitativní práce.<sup>3</sup> Tuto výzvu se snaží naplnit následující studie, jejímž cílem je představit, v jakém ohledu může být podobenství o milosrdném Samařanovi inspirativní a podnětné pro současný étos diakonie.

Na úvod je třeba stručně zmínit některé základní hermeneutické předpoklady a souvislosti a poukázat na vztah biblických textů a etické, respektive teologickoetické reflexe v rámci sociální a charitativní práce: Písmo sv. představuje pro teologickoetickou reflexi zásadní pramen. Písmo je pro křesťany a teology neopomenutelným, referenčním bodem mj. proto, že představuje nejzákladnější pramen, z něhož společenství věřících prožívá a zakouší, kým je – jedná se o určité „místo“ a prostředek projasnění identity pro křesťany, jejich sebechápání a náhled na svět jako celek.<sup>4</sup> Zároveň je však třeba uvést, že biblické texty nelze při teologickoetické reflexi používat na způsob „kamenolomu“, nýbrž jejich používání

<sup>1</sup> V následující studii bude pro označení křesťanské sociální práce, respektive charitativní práce používáno slovo diakonie. Diakonii či charitou je v klasickém pojetí myšlena „sociální práce křesťanských církví“. – Srov. LEHNER, M.: *Caritas – Die Soziale Arbeit der Kirche: eine Theoriegeschichte*, Freiburg i. Br.: Lambertus 1997.

<sup>2</sup> Srov. např. ENGELKE, E.: *Die Wissenschaft Soziale Arbeit. Werdegang und Grundlagen*, Freiburg i. Br.: Lambertus 2009, s. 30-32; RAUSCHENBACH, T.: *Die sozialpädagogische Jahrhundert. Analysen zur Entwicklung Sozialer Arbeit in der Moderne*, Weinheim – München: Juventa-Verlag 1999, s. 157-158.

<sup>3</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie: Grundlagen für die soziale Arbeit der Kirche*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2009, s. 247.

<sup>4</sup> Srov. HEIMBACH-STEINS, M.: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, in: HEIMBACH-STEINS, M. (ed.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1: Grundlagen*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2004, s. 87-88.

v rámci etické reflexe předpokládá osobní<sup>5</sup>, celistvé čtení Písma a zaměření na smysl a jádro biblického textu. Hermeneuticky korektní přístup k biblickým textům zahrnuje jak vědomí zvláštního významu těchto textů pro etickou reflexi, tak vědomí dějinné podmíněnosti a hranic biblické argumentace, potřebu vnímání celistvosti Bible a potřebu integrálního, intencionálního a aproximativního přístupu k biblickým textům.<sup>6</sup> Teologickoetická reflexe se musí opírat o spolehlivé poznatky exegetického bádání.<sup>7</sup>

Biblické texty tedy představují trvalý inspirativní zdroj pro (nejen) křesťanskou etickou reflexi. V Bibli však nelze nalézt bezprostředně aplikovatelné etické normy a přímá řešení pro současné problémy<sup>8</sup>, nýbrž biblické texty předkládají *základní orientační kritéria*, jejichž *kreativní užití a promýšlení*, která vyžadují adekvátní hermeneutický přístup, pomáhají při nalézání eticky korektních řešení, platných i v současné době.<sup>9</sup> Biblické texty mohou stimulovat interakci mezi vlastními zkušenostmi a životními situacemi a lidskými zkušenostmi dosvědčenými v Bibli. V této *interakci* se odehrává rovněž teologickoetická reflexe diakonie. Podobenství o milosrdném Samařanovi představuje v tomto smyslu jeden z klíčových biblických textů pro etiku diakonie a nabízí podněty, které předpokládají jejich další kreativní promýšlení s ohledem na současnou diakonii včetně její odborné reflexe.<sup>10</sup>

<sup>5</sup> Důležitá je jak osobní a zaujatá čtení biblického textu, tj. taková, která se odehrává s vědomím, že v ní jde o nás a že se dotýká našeho konkrétního života, tak zároveň čtení s pohledem upřeným na realitu světa, uprostřed něhož žijeme. Žádoucí aktivní vztah čtenáře jako věřícího, myslícího a poznávajícího subjektu, který k textu přistupuje se svými otázkami a vlastním životním kontextem, implikuje zároveň určitou mnohost čtení a chápání textu. Proto při snaze o čtení a porozumění biblického textu nejde o pouhé dešifrování původně myšleného, nýbrž jde spíše „o metodicky kontrolovanou pluralitu možností interpretace“ – LESCH, W.: *Bibelhermeneutik und theologische Ethik: philosophische Anfragen*, in: BONDOLFI, A. – MÜNK, H. J. (ed.): *Theologische Ethik heute: Antworten für eine humane Zukunft. Hans Halter zum 60. Geburtstag*, Zürich: NZN-Buchverlag 1999, s. 16. Čtenář k biblickému textu přistupuje se svými zkušenostmi, problémy, individuálními danostmi a sociálními a kulturními specifiky.

<sup>6</sup> K problematice vztahu biblických textů, hermeneutiky a teologickoetické reflexe srov. ŠTICA, P.: *Vztah Bible, biblické hermeneutiky a křesťanské sociální etiky – Metodologické poznámky k utváření teologickoetické reflexe, Theologica 1 (2010)*, v tisku.

<sup>7</sup> „Kde biblická exegeze otevírá systematické teologii vědecky spolehlivý přístup k pramenům teologického poznání, musí tyto exegetické znalosti představovat pro dogmatickou a morálněteologickou reflexi základ při její vlastní práci.“ – SCHOCKENHOFF, E.: *Naturrecht und Menschenwürde: universale Ethik in einer geschichtlichen Welt*, Mainz: Matthias-Grünewald-Verlag 1996, s. 236. Rovněž tato studie recipuje exegetické bádání.

<sup>8</sup> „Bible nepřináší bezprostřední normativněetické orientace či řešení současných sociálněetických problémů, ale představuje *ústřední referenční bod k objevování identity a sebechápání* těch, kteří se vztahují k Bohu Bible.“ – HEIMBACH-STEINS, M.: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, s. 90.

<sup>9</sup> Tuto skutečnost potvrzuje i nedávno zveřejněný dokument Papežské biblické komise *Bible a morálka*. – Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Bible a morálka: biblické kořeny křesťanského jednání* (2008), Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2010, s. 9-10 (předmluva kardinála Williama Levady).

<sup>10</sup> Teologickoetická reflexe vycházející z biblických podnětů předpokládá nutně odborné znalosti oblasti, na níž se daná reflexe vztahuje. V biblicky orientované etické reflexi nejde o prosté přenesení nebo bezprostřední aplikaci konkrétních biblických norem či parenezí na dnešní jednotlivé případy, ale o nápadné strukturální paralely k otázkám, o nichž dnes pojednává aplikovaná etika. Jde především o sledování základních eticky relevantních linií, které vychází z integrálního přístupu k biblickému textu.

Užití biblických textů v teologickoetické reflexi sociálních skutečností je třeba vnímat diferencovaným způsobem. Marianne Heimbach-Steinsová uvádí čtyři funkce, které má Písmo sv. ve vztahu ke křesťanské sociální etice: Vedle funkce heuristicko-hermeneutické (nacházení *základní orientace* a vůdčích linií křesťanské antropologie a etiky<sup>11</sup>), odůvodňující (nacházení *odůvodnění* některých základních antropologických a etických náhledů, např. Gn 1,26-28 jako odůvodňující text pro křesťanskou antropologii) a kulturnědějinné funkce orientované na recepci (působení textu v dějinách, v tradici a kultuře) zmiňuje funkci stimulující (biblické texty jako prostředek *motivace a senzibilizace* pro jednání ve smyslu následování Krista).<sup>12</sup> Podobenství o milosrdném Samařanovi může být s vědomím výše uvedených skutečností interpretováno jako jeden z parenetických (povzbuzujících) a eticky relevantních textů pro étos sociální a charitativní práce a étos služby a pomáhání.

V následující studii se nejprve zamyslíme nad celkovým zaměřením podobenství a poté si na jednotlivých postavách vystupujících v podobenství ukážeme, v jakých konkrétních aspektech může být tento biblický text inspirativní pro současnou diakonii a etickou reflexi sociální a charitativní práce.

### Text podobenství o milosrdném Samařanovi (Lk 10,25-37)

„Tu vystoupil jeden zákoník a zkoušel ho: „Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?“ Ježíš mu odpověděl: „Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš?“ On mu řekl: „Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí“ a „miluj svého bližního jako sám sebe.““ Ježíš mu řekl: „Správně jsi odpověděl. To čin a budeš živ.“

Zákoník se však chtěl ospravedlnit, a proto Ježíšovi řekl: „A kdo je můj bližní?“ Ježíš mu odpověděl: „Jeden člověk šel z Jeruzaléma do Jericha a padl do rukou lupičů; ti jej obrali, zbili a nechali tam ležet polomrtvého. Náhodou šel tou cestou jeden kněz, ale když ho uviděl, vyhnul se mu. A stejně se mu vyhnul i levita, když přišel k tomu místu a uviděl ho. Ale když jeden Samařan na své cestě přišel k tomu místu a uviděl ho, byl pohnut soucitem; přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a obvázal mu je, posadil jej na svého mezka, zavezl do hostince a tam se o něj staral. Druhého dne dal hostinskému dva denáry a řekl: „Postarej se o něj, a bude-li tě to stát víc, já ti to zaplatím, až se budu vracet.“ Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“ Zákoník odpověděl: „Ten, který mu prokázal milosrdenství.“ Ježíš mu řekl: „Jdi a jedvej také tak.“

<sup>11</sup> Srov. předcházející poznámku.

<sup>12</sup> Srov. HEIMBACH-STEINS, M.: *Biblische Hermeneutik und christliche Sozialethik*, s. 104.

### Úvodní poznámky

Samotné podobenství o milosrdném Samařanovi se nachází pouze v Lukášově evangeliu, a to v 10. kapitole ve verších 30b-35. Jedná se s vysokou pravděpodobností o text pocházející ze starobylé tradice, který se díky svému literárnímu charakteru a podobě vztahuje snad přímo na kázání historického Ježíše. Autor Lukášova evangelia toto podobenství redakčně zapracoval do vlastního zpracování perikopy o dvojím přikázání lásky, kterou má společnou s matoušovským a markovským podáním.<sup>13</sup> Co se týče samotného vyprávění, čerpal při jeho zpracování z vlastního pramene (L). Autor evangelia spojil oba původně zřejmě nezávislé texty v jeden konzistentní narativní celek, který je literárně mistrně vystavěn.<sup>14</sup>

Základní otázkou je, zdali je text pro současnou diakonii eticky normativní.<sup>15</sup> V dějinách výkladu se zvláště v době církevních otců vyskytovaly interpretace uvedeného textu v tom smyslu, že podobenství o milosrdném Samařanovi má především christologický význam. Podle tohoto výkladu je Samařan chápán zejména jako obraz Ježíše Krista, přesněji řečeno obraz Boha, který se v Kristu pro nás lidi učinil člověkem a sklání se ke každému člověku s pomáhajícím a spásu přinášejícím jednáním, zahrnujícím osvobození jak na rovině materiální, tak osvobození na rovině duchovní.<sup>16</sup> Samařanovo jednání je v tomto smyslu chápáno primárně jako symbol vykupitelského díla a jednání Ježíše Krista.<sup>17</sup> Může tato christologicky či soteriologicky zacílená interpretace být oslabením etické valence textu? Jak zdůrazňuje Benedikt XVI., je tomu i v uvedeném chápání přesně naopak – pokud má Samařan primárně symbolizovat Krista a jeho vykupitelské dílo, je zároveň a nutně předobrazem a určitým modelem jednání pro Ježíšovy učedníky, kteří mají Krista následovat a jeho jednání

<sup>13</sup> První část rozhovoru Ježíše s učitelem Zákona vypracoval autor Lukášova evangelia z látky v Mk 10,17 a 12,28-31. Zároveň je třeba zmínit, že lze vypožorovat četné paralely mezi matoušovským a lukášovským podáním. – Srov. ECKEY, W.: *Das Lukasevangelium: Unter Berücksichtigung seiner Parallelen. Teilband 1: Lk 1,1 – 10,42*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 2004, s. 483-485. V citované publikaci je možné najít rovněž podrobný popis rozdílů a shod mezi jednotlivými podáními v synoptických evangeliích.

<sup>14</sup> Struktura textu: I. první rozhovor – dvojí přikázání lásky (v. 25-28) – pramen Mk; II. druhý rozhovor – podobenství (v. 29-37) – L. Oba paralelně vystavěné oddíly jsou „vzájemně propojeny tak, že spíše teoreticky zaměřená debata v prvním oddíle je v druhém části konkretizovaná.“ Není bez zajímavosti, že „otázka po věčném životě“ se v druhé části Lukášova evangelia objevuje již pouze v souvislosti s otázkou bohatého mladíka. – Srov. DILLMANN, R. – PLAZ, C. M.: *Das Lukas-Evangelium. Ein Kommentar für die Praxis*, Stuttgart: Verl. Kath. Bibelwerk 2000, s. 213-215 (citát s. 214).

<sup>15</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 248-249.

<sup>16</sup> K celostnímu křesťanskému pojetí spásy, k pojmovému rozlišení různých rovin osvobození („spása podle člověka“ a „spása podle Boha“) a k důsledkům tohoto pojetí pro život církve srov. POSPÍŠIL, C. V.: *Teologie služby: kniha (nejen) pro ty, kdo se věnují křesťanské charitě a diakonii*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2002, s. 175-181.

<sup>17</sup> Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas. 2. Teilband Lk 9,51-14,35*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag 1996, s. 82.

napodobovat, i v rámci mezilidských vztahů, tedy následovat Ježíše v jeho pomáhajícím a osvobozujícím jednání služby, jež lze vypořádat rovněž z jeho veřejného působení. Pokud bychom tedy vykládali postavu Samařana primárně jako předobraz Krista a jeho vykupitelského díla, nebyl by tím etický imperativ, který se v podobnosti nachází, oslaben, nýbrž naopak mnohem spíše ukázán ve své plnosti – ve vztahu ke vzoru pomáhajícího jednání, kterým je Ježíš.<sup>18</sup> François Bovon upozorňuje na to, že christologický výklad byl dominantní ve starověku i středověku. Podle něj je však třeba podobnosti o milosrdném Samařanovi situovat spíše do etické oblasti. Nicméně i on zdůrazňuje, že je velmi důležité vnímat tuto etickou perspektivu a vykládat ji v christologickém a soteriologickém rámci jako následování Krista, který sám jednal jako Samařan v uvedeném podobnosti a v jehož jednání se zrcadlí působení Boha, který se sklání ke každému člověku.<sup>19</sup>

Zmiňovaná perikopa je bezpochyby christocentrická, a to rovněž v tom smyslu, že Ježíš je hlavní postavou celé perikopy. Vystupuje zde ve dvou rolích – jako partner v rozhovoru s učitelem Zákona a jako vypravěč podobnosti. Celý příběh je vystaven na dvou rozhovorech, jejichž literární rozbor poukazuje na jejich symetrickou strukturu a vzájemnou podobnost<sup>20</sup>:

<b>I. první rozhovor – dvojí přikázání lásky (v. 25-28) – Mk</b>	<b>II. druhý rozhovor – podobnosti (v. 29-37) – L</b>
1. otázka ZÁKONÍKA (v. 25)	1. otázka ZÁKONÍKA (v. 29)
2. protioptázka JEŽÍŠE (v. 26)	2. Ježíš vypráví normativní příběh (v. 30-35) + protioptázka JEŽÍŠE (v. 36)
3. odpověď ZÁKONÍKA + normativní citát z Písma (v. 27)	3. odpověď ZÁKONÍKA (v. 37a)
4. JEŽÍŠOVO povzbuzení k jednání (v. 28)	4. JEŽÍŠOVO povzbuzení k jednání (v. 37b)

Je pozoruhodné, že obě kola rozhovoru ukončuje Ježíš slovy povzbuzujícími k jednání – verš 28 „to čiň a budeš živ“ a ve verši 37b „jdi a jednej také tak“. Celkově čtvrtý výskyt řeckého slova pro jednání (*poieó*) významně poukazuje na to, že sám Ježíš jako vypravěč podobnosti upozorňuje na zásadní fakt: Poselství podobnosti o milosrdném Samařanovi má výrazně etický význam a zákoník stejně jako čtenář biblického textu se podle něj mají ve svém jednání orientovat. Ježíš poukazuje na to, že poselství Písma sv. nelze chápat sebeúčelně – biblické texty nemají být východiskem pro pouhé teoretizování, nýbrž naopak mají být

<sup>18</sup> Srov. RATZINGER, J./ BENEDIKT XVI.: *Jesus von Nazareth. Erster Teil: Von der Taufe im Jordan zur Verkündigung*, Freiburg i. Br.: Herder 2007, s. 239-241.

<sup>19</sup> Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 98-99.

<sup>20</sup> Srov. Tamtéž, s. 82-83.

východiskem pro praxi a jednání. Ježíš vystupuje proti čistě formalistickému chápání Zákona a zdůrazňuje, že Zákon spočívá v dynamickém naplňování přikázání lásky – spočívá v *činné lásce*. Ježíšova povzbuzení k jednání, směřovaná primárně k tážajícímu se zákoníkovi, ale určená všem čtenářům, by se dala parafrázovat následujícími způsobem: „Jednej podle Zákona, ale naplňuj ho tak jako Samařan, totiž takovým jednáním a zacházením, v němž se obracíš bezpodmínečně k člověku, který trpí nouzí.“<sup>21</sup> Zákon nestačí sám o sobě, ale musí se nechat poměřovat základní mírou, kterou je bezpodmínečná, činná láska a osvobozující sklonění se k člověku, zvláště k tomu, který potřebuje pomoc.<sup>22</sup>

Ježíš zdůrazňuje ještě další důležitou skutečnost: není možné oddělit sociální jednání od teologického významu a motivace, nelze oddělit jednání a víru. Podobnosti o Samařanovi definuje teologickou pravověrnost jako správné jednání, jinými slovy poukazuje na to, že teologická pravověrnost (ortodoxie) se projevuje v křesťanské ortopraxi, která má diakonickou podobu. Žádná interpretace víry nesmí stát v kontrastu vzhledem k požadavku bezpodmínečného sklonění se vůči člověku v nouzi. Takové diakonické jednání ve smyslu ochotné a bezpodmínečné služby vůči potřebným je bezpodmínečným nárokem na všechny, kteří se pokládají za Ježíšovy učedníky. Ježíš a autor Lukášova evangelia ukazují, že sklonění se k druhému je naplněním Zákona stejně jako naplněním víry a že je nutnou součástí ortopraxe učedníků následujících svého Mistra, který přišel proto, aby sloužil, vyvedl lidi z jejich vnějších a vnitřních spoutaností a pomohl jim v jejich konkrétní situaci nouze. Víra se má osvědčovat v diakonickém jednání.<sup>23</sup>

Pro poukázání na základní aspekty podobnosti o milosrdném Samařanovi bude naše pozornost dále zaměřena na podněty pro současnou diakonii a sociální práci ve smyslu pomáhání člověku v nouzi, které lze v textu nalézt.<sup>24</sup> Etické podněty budou strukturovány kolem jednotlivých postav vystupujících v rámci biblického vyprávění.<sup>25</sup>

### Učitel Zákona – nové promyšlení v rámci pomáhajícího jednání

<sup>21</sup> HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 250-251.

<sup>22</sup> Srov. EBERSOHN, M.: *Das Nächstenliebegebot in der synoptischen Tradition*, Marburg: Elwert 1993, s. 231-232.

<sup>23</sup> „Pro autorova Lukášova evangelia tvoří teologie, popř. christologie a diakonie jednotu. Tato jednotu je měřítkem a má platit jako zkušební kámen pro teologii a církev také v dnešní době.“ – HOPPE, R.: *Von der Grenzenlosigkeit christlichen Helfens. Überlegungen zum Gleichnis vom barherzigen Samariter* (Lk 10,25-37), in: HASLBECK, B. – GÜNTHER, J. (ed.): *Wer hilft, wird ein anderer. Zur Provokation christlichen Helfens*, Berlin: Lit-Verlag 2006, s. 33.

<sup>24</sup> Podle Mezinárodního etického kodexu sociální práce z roku 2004 spočívá obsah a materie sociální práce v následujícím: Sociální práce podporuje „změnu, řešení problémů v lidských vztazích a také zmocnění a osvobození lidí v zájmu zvýšení blaha.“ – Mezinárodní etický kodex sociální práce, čl. 2. Citováno podle FISCHER, O. – MILFAIT, R. a kol.: *Etika pro sociální práci*, Praha: JABOK 2008, s. 196

<sup>25</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 252nn.

Zákoník nemusíme nutně vnímat jako nedůležitou postavu, která vypravěči (Ježíši a autorovi evangelia) slouží pouze k tomu, aby posunovala děj dopředu, ale můžeme jej chápat jako plnohodnotnou postavu, která může poukazovat na skutečnosti, jež jsou relevantní rovněž pro diakonii. V příběhu je zákoník totiž postavou, která musí nově promýšlet své náhledy a měnit své perspektivy.<sup>26</sup>

Zákoník vstupuje do rozhovoru s osobně formulovanou otázkou „Co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?“. Jde mu tedy o *jeho* spásu a o jeho dobré chování, o to, jak bude přijat lidmi a Bohem. Ježíše se ptá především proto, že chce vyzkoušet jeho chápání Zákona a přeje si, aby Ježíš jeho vlastní náhledy potvrdil. Jako učitel a vykladatel Zákona sám dobře ví, že dvojí přikázání lásky k Bohu a k bližnímu je základem a shrnutím celé Tóry, a i ostatní svědci rozhovoru to musí vědět. Skutečně nová otázka přichází až ve druhé části – otázka na to, kdo je *bližní*.

Uvedená otázka má pro učitele Zákona sehrát ve vztahu k Ježíši stejnou úlohu jako otázka první – má potvrdit jeho (doposud) jasné náhledy této skutečnosti. Zákoník si patrně vykládal mravní požadavek lásky k bližnímu (Lv 19,18) tak, jak to bylo v Ježíšově době obvyklé, tedy že přikázání lásky se týká příslušníka židovského národa. Ježíš ale logiku tohoto tázání v průběhu vyprávění otáčí a záhy z toho, kdo je podrobován zkoušce, přechází do role toho, kdo se druhého ptá a zkouší ho.<sup>27</sup> Svoji protiotázkou se nejen vyhýbá tomu, aby jeho odpověď na zákoníkovy otázky byla buď příliš banální (pokud by jako bližního identifikoval příslušníka židovského národa), nebo vzbuzující přímo kontroverzi (pokud by za bližního označil „také někoho jiného než žida“), nýbrž zároveň otázkami, které klade, přivádí učitele Zákona k novému pohledu na věc. Z rozhovoru je dobře patrné, že zákoník uvažuje o problému z egocentrické perspektivy, jde mu především o *jeho* sebeospravedlnění. Ježíš a autor evangelia poukazují na to, že tento egocentrický postoj je třeba v základu změnit.

Pro étos diakonie je pozoruhodné, že Ježíš během celého podobenství přivádí učitele Zákona k *novému pohledu* na dvojí přikázání lásky a na to, kdo má být pokládán za bližního, kterému ve světle starozákonního přikázání lásky má být věnována pozornost a poskytnuta pomoc: Otázka tak, jak ji klade učitel Zákona („Kdo je můj bližní?“), chápe bližního jako *objekt* pomáhajícího jednání. Právě tak je ostatně po většinu podobenství chápán přepadný muž. Ježíš však v průběhu vyprávění logiku otáčí a ukazuje, že bližního nemůžeme chápat

<sup>26</sup> Srov. Tamtéž, s. 252-254.

<sup>27</sup> Ježíš v rámci rozhovoru velmi rychle obrací role – z dotazovaného a zkoušeného se stává tazatel. Proto lze otázku učitele Zákona z v. 29 chápat jistým způsobem i jako obranu: „První kolo přivedlo učitele Zákona do úzkých. Zatímco ve v. 25 měl iniciativu, ve v. 29 je spíše v pozici obrany. Chce se [proto] ospravedlnit.“ – BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 87.

„staticky“, jako *objekt* pomoci, nýbrž jako bližního identifikujeme *subjekt* pomáhání, toho, kdo pomáhá – bližním je podle podobenství Samařan, který pomáhá člověku v nouzi.<sup>28</sup>

Otázka je podle Ježíše od začátku špatně položena, nemá znít „Kdo je můj bližní?“, ale „Komu se prokážu jako bližní?“. Bližní tedy není ten, kterého definuje učitel Zákona jako *svého* bližního, a toho, kdo do této kategorie nespadá, pak může pokládat za člověka, kterého lze vynechat z vlastního okruhu pozornosti<sup>29</sup>, nýbrž naopak jiní identifikují *pomáhajícího* jako svého bližního. Tato zásadní proměna perspektivy vede učitele zákona a čtenáře textu od teoretického přemýšlení k nutnosti *praktického jednání* v této věci a do středu rozhovoru nestaví Ježíše jako toho, který má osvědčit svou pravověrnost a potvrdit zákoníkovy názory, nýbrž *učitele Zákona*, který se má člověku v nouzi prokázat jako bližní. Učitel Zákona „musí počítat s tím, že je principiálně od každého člověka identifikovatelný jako bližní, a že má být připraven principiálně každému člověku se bližním stát.“<sup>30</sup>

Dále Ježíš odvádí pozornost od zákoníkova sebeospravedlnění a sebezpotvrzování a zdůrazňuje, že pro „získání života věčného“ a pro správně pomáhající jednání, které se projevuje činnou láskou a službou, je důležité *obrácení od přehnaného soustředění na sebe*.

Postava zákoníka může být pro étos diakonie inspirativní především proto, že pomáhající by měl stále **nově promýšlet vztah** pomáhajícího a toho, komu je pomáháno, a to ve dvojitým ohledu:

1. Pomáhající by měl v rámci pomáhání umět opustit sebestřednou logiku a snažit se **vycházet z perspektivy potřebného člověka**. Určující pro vztah pomoci má být perspektiva člověka trpícího nouzí. Jedinec, který pomáhá, respektive sociální či charitativní pracovník není a nemá být prostě suverénním pánem pomáhajícího jednání, který by nezávisle na pohledu a přáních klienta určoval, *jakou* pomoc potřebuje konkrétní člověk v nouzi a jaká mu má být poskytnuta. Člověk, který se nachází v nouzi a vyhledává a potřebuje pomoc, je a má být základním východiskem pro étos sociální a charitativní práce. V nemalém množství případů má ostatně ke zlepšení situace rovněž nejlepší kompetence. Oldřich Matoušek k tomu výstižně poznamenává, že i když není vždy v možnostech sociálního pracovníka provádět detailní mapování klientova přirozeného světa a klientovy perspektivy, bez „schopnosti podívat se na klientův problém jeho očima v kontextu jeho světa nelze zjistit, zda klientovi

<sup>28</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 252.

<sup>29</sup> Z otázky „Kdo je můj bližní (*plésion*)?“, kterou klade učitel Zákona, jako by vyplývala jiná otázka: Kdo je pro mě tedy „cizincem“, tím, jehož se moje láska netýká, jemuž nemusím prokazovat milosrdenství, lásku a pomoc? – Srov. HASLINGER, H.: *Handelt der Samariter solidarisch? Zum (gar nicht so klaren) Zusammenhang von Diakonie und Solidarität*, in: GROBE KRACHT, H.-J. – SPIEB, C. (ed.): *Christentum und Solidarität. Bestandaufnahmen zu Sozialethik und Religionssoziologie*, Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2008, s. 147.

<sup>30</sup> Tamtéž.

opravdu pomáháme.<sup>31</sup> Výzva dívat se na problém a klientův svět co nejvíce očima toho, komu je poskytována pomoc, a požadavek empatie představují tedy základní perspektivu a východisko úspěšné sociální práce a křesťanského étosu diakonického jednání. *Obrat ke klientově perspektivě* představuje první a základní východisko celé sociální práce.

Plný obrat k perspektivě člověka v nouzi rovněž znamená, že kdo je činný na poli diakonie, měl by si stále uvědomovat, že život člověka v nouzi podléhá často jiným měřítkům a zákonitostem, než jaké prožívá a v jakých se pohybuje pomáhající, a že situace každého jednotlivce představuje určité tajemství a zahrnuje vlastní prostor, do něhož může pomáhající vstupovat jenom v určité míře. Součástí uvedené změny perspektivy je nárok kladený na pomáhajícího, aby prostě nevnucoval člověku, kterému pomáhá, vlastní představy a schémata řešení, nýbrž aby se koncentroval na naslouchání, případně doprovázení a na hlubší poznání klientova světa a jeho problému.

2. Zákoník může čtenáře příběhu podnítit také k **promyšlení vlastních východisek, motivací** a perspektiv, které se objevují v rámci pomáhání. Diakonie nemá být polem, na němž se realizují čistě egocentrické či partikulární zájmy pomáhajícího.<sup>32</sup> To není totéž jako legitimní osobní motivace, radost z pomáhání a pocit seberealizace, které hrají roli důležitých motivujících faktorů v rámci pomáhajících profesí. Přesto optika podobenství o Samařanovi upozorňuje na to, abychom vlastní motivace podrobili sebereflexi a novému promyšlení, aby perspektiva, s níž k pomáhání a k potřebám ostatních přistupujeme, nebyla zaměřená pouze na uspokojování našich potřeb a realizaci našich představ, ale aby neztratila charakter služby a pomáhání a byla zaměřená na druhého. *Sebereflexe*, příp. *evalua*ce vlastního pomáhání, postupů, perspektiv a motivací během pomáhání pak může přispět nejen ke zkvalitnění dané sociální a charitativní práce, nýbrž rovněž k zabránění syndromu vyhoření.

Další osobu v biblické perikopě, první postavu, která vstupuje na scénu v samotném podobenství, představuje člověk, který je přepaden. Tento muž je symbolem toho, že rozhodujícím měřítkem pomáhajícího jednání je konkrétní nouze člověka.

### **Muž – nouze jako rozhodující měřítko**

Prvním aktérem podobenství je „nějaký muž“, který jde z Jeruzaléma do Jericha. Jeho identita, zdali se jedná o žida, pohana nebo Samařana, zůstává neznámá a nevyjasněná a není

to ani významné. Důležité je, v jaké se nachází situaci – je přepadený, okradený, zbitý a v kritické situaci ohrožení života. Je tedy představen prostě a jednoduše jako člověk v nouzi.<sup>33</sup>

V návaznosti na otázku, která stojí před samotným podobenstvím, totiž jestli se pojem bližního a požadavek lásky vztahuje na jiné osoby než na příslušníky izraelského národa, musíme konstatovat, že pro diakonické jednání, které ztělesňuje Samařan, není tato skutečnost vůbec podstatná. Můžeme v tomto smyslu hovořit o principiální **univerzalitě**, která stojí v pozadí celého uvažování, poněvadž pomáhající Samařan se nijak neorientuje podle příslušnosti zraněného k jakékoli skupině. Kritérium, které je pro Samařana rozhodující, je zcela jiné: naplňování lásky k bližnímu platí přednostně tomu, kdo potřebuje konkrétní pomoc.<sup>34</sup> „Bližní se nedá definovat žádnými náboženskými, etnickými, geografickými nebo jinými znaky. Všechny zvláštnosti, které by člověka mohly vzdálit od jiného člověka, který potřebuje pomoc a je slabý, ztrácejí v konkrétní praxi svůj význam.“<sup>35</sup> Autor evangelia vyzývá čtenářky a čtenáře k tomu, aby svůj život utvářeli podle tohoto imperativu, aby byli schopni a připraveni překračovat náboženské a národnostní hranice, a to zvláště tehdy, setkají-li se s člověkem, který potřebuje pomoc. Klíčový požadavek plynoucí z podobenství o milosrdném Samařanovi lze formulovat následujícím způsobem – solidarita se musí přednostně týkat člověka v situaci nouze a pohotovost k solidaritě musí být univerzální.<sup>36</sup>

Základním kritériem pro poskytnutí pomoci je tedy **nouze**. Konkrétní nouze člověka poté určuje a má určovat jak *imperativ* pomoci, tak *formu a obsah* této pomoci, tedy to, jak má pomoc vypadat.

Další aktéry příběhu představují lupiči, kteří jsou přímými viníky situace nouze přepadeného člověka. I oni upozorňují na další skutečnost, kterou je třeba v rámci diakonie reflektovat.

### **Lupiči – systémový charakter nouze**

Nemůžeme sice tvrdit, že situaci nouze přepadeného člověka zapříčinily přímo společenské poměry, přesto je třeba zohlednit sociální podmínky, v nichž k události přepadení dochází. Všichni aktéři, kteří se v rámci podobenství objevují, vstupují do určité situace. Není náhodou, že na rozdíl od přepadeného muže, který není nijak blíže popsán, je místo, v němž k přepadení dochází, identifikováno docela přesně.

<sup>33</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Handelt der Samariter solidarisch?*, s. 146.

<sup>34</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 254-255.

<sup>35</sup> DILLMANN, R. – PLAZ, C. M.: *Das Lukas-Evangelium*, s. 217.

<sup>36</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Handelt der Samariter solidarisch?*, s. 148.

<sup>31</sup> MATOUŠEK O. a kol.: *Sociální práce v praxi. Specifika různých cílových skupin a práce s nimi*, Praha: Portál 2005, s. 26.

<sup>32</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 254-255.

Podle sociálněhistorických bádání byla cesta mezi Jeruzalémem a Jerichem<sup>37</sup> v Ježíšově době oblíbeným místem aktivit organizovaných skupin lupičů. Byla to zóna mezi dvěma vysoce postavenými městy, která patřila k chudším oblastem již tak chudé Palestiny, což ještě zhoršovalo sociální napětí v této oblasti. Ježíšovi posluchači toto místo pravděpodobně znali a znali i poměry, které zde panovaly. Znamená to, že přepadení, k němuž v podobenství došlo, je možné chápat – ačkoli nepřímou – jako důsledek určitých sociálních důvodů. Nouze tu nemá charakter individuální, nýbrž má také svůj sociální kontext a své společenské příčiny.<sup>38</sup>

Lupiči jsou jako jediní aktéři, kteří jsou uvedeni v rámci podobenství, popisování v množném čísle, jsou tedy představeni jako skupina osob. Přepadení neproběhne jako dílo jednotlivce, nýbrž jde zřejmě o plánovaný čin, který má své *sociální příčiny*. Ačkoli tyto příčiny nemohou omluvit zavrženého jednání lupičů, je důležité posuzovat jejich jednání v souvislostech. Tak mohou být lupičové, kteří zapříčiňují nouzi přepadeného člověka, vnímání rovněž jako lidé nacházející se v určité situaci nouze. Přepadení, k němuž dochází v rámci podobenství, se mezi Jerichem a Jeruzalémem odehrává „z určitých důvodů stále znovu. Nouze zde má *systém*. Lupiči nejsou jednoduše pouze osoby, které jednájí špatným způsobem, nýbrž objevují se struktury, které zdejší nouzi způsobují. Ježíšovi posluchači toto místo znali a věděli o podmínkách, které zde vládly. I když je tedy v podobenství řeč o pomoci, která má být poskytnuta, příp. odepřena přepadenému, a nikoli o změně celých struktur, tuší v podobenství posluchači v názvucích systémový charakter nouze a potřebu systémového zmírňování a odstraňování nouze.“<sup>39</sup>

Uvedená skutečnost upozorňuje na dvě důležité skutečnosti pro étos diakonie a sociální práce:

1. V rámci pomáhajícího jednání se nesmí zapomínat na to, že konkrétní problém či situace nouze má svoje **kontexty a příčiny**. I ty je třeba řešit. Diakonie se nemůže spokojit s takovým řešením situace, které by se omezovalo pouze na akutní pomoc. Ta sama je pochopitelně důležitá a může vyřešit některé nejnaléhavější problémy, nedokáže ale řešit problém v jeho podstatě a celistvosti. Trvalé řešení situace nouze předpokládá znalost a řešení příčin nouze s ohledem na kontext, v němž se člověk trpící určitým problémem pohybuje.

2. Diakonie musí vedle individuální pomoci člověku v nouzi usilovat rovněž o **změnu sociálních struktur a bojovat proti sociálním příčinám** nouze jednotlivců, kteří jsou vždy

<sup>37</sup> Cesta mezi Jerichem a Jeruzalémem je dlouhá vzdušnou čarou přibližně 20 km. Lidé v rámci této relativně krátké vzdálenosti museli překonat přibližně 1 000 metrů nadmořské výšky.

<sup>38</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 255-256.

<sup>39</sup> Tamtéž, s. 256.

zapojení do patřičných společenských systémů. Křesťané a charitativní organizace stejně jako sociální pracovníci mají proto vědomě usilovat o **přiměřené politické a sociální angažmá** (nikoli ve smyslu přímé politické činnosti, nýbrž v rámci celospolečenské diskuze a aktivního zapojení v rámci občanské společnosti) a vstupovat do celospolečenské diskuze při utváření patřičných sociálněpolitických, sociálních a právních nástrojů. V tomto smyslu má být solidární a pomáhající jednání jedním politickým.<sup>40</sup> Cílem je přispívat k tomu, aby byly co nejvíce omezeny příčiny individuální nouze.

Sociální podmíněnost lidského bytí nás přivádí k zájmu o druhé a k péči o utváření dobra celého společenství ve smyslu spravedlnosti a solidarity.<sup>41</sup> Vědomí solidarity nás přitom zavazuje nikoli pouze k individuální pomoci, nýbrž rovněž k úsilí o odkrytí sociálních struktur problému (zde lupičství) a jejich změnu v tom smyslu, aby situacím nouze bylo co nejvíce zabraňováno.<sup>42</sup> Solidarita by neměla být redukována na individuální pomoc, nýbrž má zahrnovat politickou a sociální dimenzi.<sup>43</sup>

Prvními aktéry, kteří jsou v příběhu konfrontováni se situací nouze zraněného člověka ležícího na cestě, jsou kněz a levita.

### **Kněz a levita – normalita vyhnutí se**

Kněz i levita jsou zde zachyceni jako prominentní zástupci židovského společenství víry. Oba patřili do nejvyšších společenských skupin okupované Palestiny a oba byli předními představiteli židovského náboženství, od nichž by se jako od vykladačů Zákona očekávalo, že se člověka ležícího na cestě zastanou. Očekávalo by se, že budou při spatření přepadeného člověka následovat základní požadavek přikázání lásky k bližnímu z Lv 19,18, jenž je dále

<sup>40</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Handelt der Samariter solidarisch?*, s. 148.

<sup>41</sup> Solidaritu lze chápat jako vědomí o tom, že jako osoby stojíme s druhými lidmi na stejné zemi a že se tedy nacházíme ve stejné situaci. Z toho vyplývá důsledek: jsme povoláni k pospolitosti a ke vzájemnému činnému společenství, podle toho máme jednat. Koncept solidarity je výrazem toho, že k člověku bytostně patří jeho socialita, že je společenskou bytostí. V tomto ohledu je člověk jako osoba a jeho rozvoj závislý na soužití ve společenství, ve společnosti jako celku. Je vždy v různé míře odkázán na druhé a na jejich pomoc. Solidárnímu jednání předchází společné bytí a vědomí o tomto bytí. – Srov. BAUMGARTNER, A.: *Solidarität*, in: HEIMBACH-STEINS, M. (ed.): *Christliche Sozialethik. Ein Lehrbuch 1: Grundlagen*, Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 2004, s. 283.

<sup>42</sup> Srov. KAMPHAU, F.: *Der Preis der Freiheit. Anstöße zur gesellschaftlichen Verantwortung der Christen*. Hg. Von Paul Deselaers, Mainz: Matthias-Grünwald Verlag 1987, s. 160; srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 256.

<sup>43</sup> Srov. LIEBSCH, B.: *Originäre Solidarisation versus Pseudo-Solidität. Kritische Anmerkungen zur aktuellen Theorie-Diskussion um Solidarität*, in: GABRIEL K. (ed.): *Jahrbuch für christliche Sozialwissenschaften*. 48. Band: *Solidarität*, Münster: Aschendorff 2007, s. 162.

konkretizován a rozvinut v přikázání lásky k cizinci (*géroví*) v Lv 19,33-34<sup>44</sup>, a to tím spíše, že se patrně vraceli z chrámové bohoslužby.<sup>45</sup> Toto očekávání však zůstává nenaplněno.

Český ekumenický překlad jejich neposkytnutí pomoci vystihuje slovy „viděl ho a vyhnul se mu“. Řecký originál zde používá málo používaný termín *antiparerchomai*. Slovesu *erchomai* (jít) jsou zde předřazeny hned dvě negativní předpony vyjadřující negativní postoj a odmítnutí: *anti* = proti a *para* = přes (ve smyslu přehlédnout). Evangelista zde nezvykle ostrými slovy zdůrazňuje distancování se obou vysoce postavených náboženských představitelů od těžce zraněného člověka. Oba se zcela vědomě zraněnému vyhýbají.<sup>46</sup>

Hlavní napětí uvnitř příběhu spočívá v tom, že jsou zde do kontrastu postaveny dva protikladně jednající aktéři: na jedné straně kněz a levita, od nichž by čtenář jako od prominentních představitelů soudobého judaismu očekával, že se zraněného zastanou a pomohou mu, pomoc odpírají, na druhé straně Samařan, zástupce znepřáteleného národa, od něž by židovský čtenář nic dobrého nečekal, se rozhodne pomoci.<sup>47</sup>

Biblický text nás na postavě kněze a levity upozorňuje na jednu zásadní věc – na to, že obětavá a bezpodmínečná služba není samozřejmostí, že nepřichází sama od sebe a nelze ji automatickým způsobem předpokládat u profesionálních pracovníků v pomáhajících profesích, ani u věřících nebo náboženských představitelů. Diakonie je skutečností, která vyžaduje vytrvalé a **vědomé úsilí**.

Nyní obrátíme pozornost k předobrazu diakonického jednání, kterým je v podobenství Samařan.

### **Samařan – ideál pomáhajícího jednání**

Samařani byli etnickou skupinou žijící na severu Izraele, která se po pádu severního království začala výrazně prolínat s pohanským obyvatelstvem. Okolo 4. století před Kristem se oddělili od Judska a založili si vlastní kult Hospodina. Následkem toho byli od židů

<sup>44</sup> Uvedený starozákonní úryvek, který rozvádí přikázání lásky k bližnímu, zní: „Bude-li přebývat s tebou ve vaší zemi někdo jako host, nebudete mu škodit. Ten, kdo bude s vámi přebývat jako host, bude vám jako *domorodec* mezi vámi. Budeš ho *milovat* jako sebe samého, protože i vy jste byli hosty v zemi egyptské. Já jsem Hospodin, váš Bůh.“ Mnozí autoři upozorňují na to, že přikázání lásky k cizinci (*géroví*) je výmluvným znamením a dokladem toho, že rovněž starozákonní přikázání lásky k bližnímu má univerzální, nikoli partikulární charakter a nemělo by být interpretováno v partikulárních kategoriích, ať už náboženských, nebo etnických. Univerzálně chápané přikázání lásky k bližnímu se konkretizuje a typizuje v lásce vůči cizinci. – Srov. ŠTICA, P.: *Přijetí cizince v Bibli: Podněty pro etickou reflexi tématu*, Praha 2010, v tisku.

<sup>45</sup> Srov. ECKEY, W.: *Das Lukasevangelium*, s. 489. Popis je zcela realistický, neboť kněz i levita patrně vykonali v jeruzalémském chrámě kněžskou službu a vraceli se do Jericha, které bylo považováno za kněžské město. – Srov. HOPPE, R.: *Von der Grenzenlosigkeit christlichen Helfens*, s. 28.

<sup>46</sup> Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 87. Bovon toto napětí tlumočí slovy: Přestože se oba vrací z bohoslužby a přepadeného spatřují, „zavírají oči. Nepristupují ke zraněnému, vzdalují se od něj, jsou v zajetí rituálních pravidel a egoistických motivů.“ – Tamtéž.

<sup>47</sup> Srov. EBERSOHN, M.: *Das Nächstenliebegebot*, s. 224-226.

považování za neplnoprávné Izraelity a náboženské kacíře. Byli vyloučeni z účasti na jeruzalémské chrámové bohoslužbě a bylo s nimi jednáno s velkým opovržením.<sup>48</sup> K tomu je třeba poznamenat, že politicko-náboženské konflikty mezi Izraelity a Samařany dosahovaly v Ježíšově době historického kulminačního bodu.<sup>49</sup>

Je tedy veskrze paradoxní skutečností posilující dramatické vyznění příběhu, že Ježíš za předobraz správného diakonického jednání volí právě Samařana, který sám je zástupcem skupiny, jež je v soudobém Izraeli ostrčena na okraj. Pro étos diakonie je důležité, co vyznačuje pomáhající jednání Samařana, jehož jednání Ježíš představuje jako předobraz naplnění dvojího přikázání lásky a diakonie. V rámci příběhu lze u Samařana vyzorovat pět aspektů milosrdenství a pomoci<sup>50</sup>:

- a) soucítění
- b) záchranu – akutní pomoc
- c) dopravení do bezpečí – vytvoření jistoty
- d) starost, péči
- e) opuštění.

#### *a) soucítění*

Rozhodující rozdíl v protikladném postoji kněze a levity na jedné straně a Samařana na straně druhé lze spatřit hned v počátku jejich setkání s přepadeným: Zatímco představitelé židovského náboženství zraněného mýjejí, když přichází Samařan a spatří ho, je „pohnut soucitem a přistupuje k němu“. Klíčové je zde spojení „pohnut soucitem“. Není bez zajímavosti, že evangelista v této souvislosti užívá sloveso *splanchnízomai*, které se v Septuagintě používá pro označení Božího milosrdného jednání a i v lukášovských spisech je spojováno s jednáním Boha a Ježíše Krista. Samařan tak zde napodobuje jednání samotného Boha.<sup>51</sup> Sloveso se odvozuje od řeckého slova *splanchnon*, které označuje srdce, nitro člověka. Samařan je tedy podle slov evangelia hluboce a niterně zasažen, je skutečně zevnitř „ze srdce pohnut“. Je zcela na místě v jeho případě hovořit o prokázání milosrdenství, poněvadž jedná z vnitřních pohnutek – soucítí s bídou trpícího člověka a nechá se jeho situací

<sup>48</sup> Mezi židy a Samařany vládla značná antipatie, a to nikoli pouze v souvislosti s chrámovou bohoslužbou (která se konala u Samařanů na hoře Gerizím, u židů na hoře Sión) a se správným čtením Písem (Samařané uznávali jako posvátné knihy pouze Pentateuch). Jejich nevráživost se rozvíjela rovněž na základě různého pojetí mesianismu a především v souvislosti s klíčovou otázkou, kdo je pravým Izraelitou. – Srov. JOHNSON, L. T.: *The Gospel of Luke* (Sacra Pagina Series. Volume 3), Collegeville: Liturgical Press 1991, s. 162.

<sup>49</sup> Srov. EBNER, M.: *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Stuttgart: Kath. Bibelwerk 2004, s. 46-48.

<sup>50</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 259-261.

<sup>51</sup> Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 90.

nouze zasáhnout. Samařan pomáhá „ne proto, že by byl k tomu motivován nějakým zavazujícím předpisem, že by to od něj přímo vyžadoval přepadený nebo že by tím sledoval nějaký cíl. Pomáhá, protože se ho situace přepadeného muže dotýká.“<sup>52</sup>

Tuto skutečnost můžeme v rámci diakonického jednání interpretovat jako požadavek **empatie**, která je důležitým znakem a základem veškerého pomáhajícího jednání.

#### *b) záchrana*

Samařan podle evangelijního vyprávění zraněnému nalévá olej do jeho ran, dezinfikuje je a obvazuje je. Tak vykonává to, co bychom mohli nazvat první pomocí, aby zachránil život přepadeného člověka a vyvedl ho z bezprostředního nebezpečí a naléhavé situace nouze. Tím, že přepadenému nalévá olej do ran, dezinfikuje je a obvazuje, prokazuje Samařan kvalifikovanou pomoc<sup>53</sup>: Samařan je nejen pohnut soucitem, a proto pomáhá, nýbrž – a to je pro pomáhající jednání rovněž významné – ví, *jak* má v dané situaci pomoci.

Uvedený aspekt Samařanova pomáhání poukazuje jednak na potřebu **akutní pomoci**, kterou je třeba poskytnout přednostně vzhledem k potřebám člověka v nouzi, a jednak na požadavek odborné kvalifikace a **odborných kompetencí** v rámci pomáhajících profesí.

#### *c) dopravení do bezpečí*

Akutní pomoc je vzápětí doplněna důležitým prvkem – Samařan zraněného člověka nakládá na svého mezka, vyvádí ho ze situace nouze a přivádí jej do bezpečí. Ubytování v hostinci hraje ve stabilizaci jeho situace zásadní roli – Samařan jej vyvádí ze situace bezprostředního nebezpečí, vnáší stabilitu do jeho situace a prostředkuje mu zkušenost ochrany a bezpečí. Vytvoření **podmínek bezpečí** lze vnímat jako důležitý aspekt v pomáhajícím jednání s lidmi v nouzi – akutní pomoc by měla být doplněna **stabilizací** situace klienta.

#### *d) starost, péče*

V hostinci se Samařan o přepadeného člověka stará, poskytuje mu určitou formu následné péče. Co se míní onou péčí, je pochopitelně otázkou dalšího výkladu. Snad můžeme říci, že jsou tím míněny činnosti poskytující základní pečovatelskou péči – hygienu, zajištění

<sup>52</sup> HASLINGER, H.: *Handelt der Samariter solidarisch?*, s. 143.

<sup>53</sup> V Ježíšově době používali uvedených postupů ve starověku rovněž lékaři. – Srov. BOVON, F.: *Das Evangelium nach Lukas*, s. 91. François Bovon se zde opírá o M.-J. Lagrange a uvádí odkazy na vybranou starověkou literaturu z oboru lékařství (Hippokratés, Theophrastos).

jídla a pití, ošetřování ran, ale možná rovněž rozhovor a péči o prostředí. Akutní pomoc by měla pokračovat – je-li to možné – formou následné **péče**.

Někteří autoři z uvedené skutečnosti dále vyvozují, že pomoc nesmí probíhat odosobněnou formou bez osobního jednání a komunikace a měla by mít **celostní podobu**. Diakonie vyžaduje celostní zapojení, rozhovor s člověkem v nouzi a naslouchání stejně jako odborné znalosti z patřičných pomáhajících profesí.<sup>54</sup>

#### *e) opuštění*

Samařan sice hostinskému oznamuje, že se vrátí a že jeho zájem o osud přepadeného pokračuje. Zároveň je však důležité, že jeho pomoc rovněž v určitý okamžik končí a Samařan se vydává opět svou cestou. Tím signalizuje, že jeho vlastní život jde dál a musí jít dál. Ze vztahu pomáhání se nestává žádný osobní vztah, žádné nadstandardní pouto. „Opuští jeden druhého, aby každý z nich mohl vést svůj vlastní život.“<sup>55</sup> Pro Samařana opuštění člověka, kterému pomáhal, neznamená akt prostého zapomenutí – jeho život se určitým způsobem setkáním s přepadeným člověkem změnil, nemůže člověka, kterému zachránil život a pozitivním způsobem změnil jeho situaci, jednoduše vyškrtnout ze svého života.

Zároveň ale Samařan v rámci pomáhání zachovává určité **hranice**, které jsou důležité pro uchování identity pomáhajícího a toho, komu je pomáháno. Tyto hranice jsou nezbytné pro to, aby oba mohli poté, co situace nouze či problém pomine, vést dále a nezávisle své vlastní životy. Dále jsou nezbytné rovněž proto, aby na jedné straně pomáhající na sebe klienta nevázal a na druhé straně aby sám se nenechal pohlit a příliš vtáhnout situací nouze a konkrétním osudem člověka, kterému pomáhá. Aby se přepadený člověk mohl vrátit do běžného života, který by rozvíjel soběstačným a kreativním způsobem, je pro pomáhajícího důležité umět klienta včas opustit a **mobilizovat jeho vlastní síly** a kompetence k tomu, aby mohl on sám utvářet svůj život.

Pozoruhodný je dále fakt, že Samařan umí analyzovat situaci a umí ve vhodnou dobu **ustoupit do pozadí** a péči **delegovat** na další osoby. Tím umožňuje pozitivní rozvoj života přepadeného člověka a zároveň zachovává osobní hranice v rámci pomáhání.

Setkání Samařana a přepadeného člověka se tedy odehrává v určitém *napětí mezi emocionální blízkostí a jistým odstupem*: „Samařan a člověk v nouzi se setkávají, vcházejí do určité vzájemné blízkosti a stávají se bližními, aniž by se jejich odlišné identity smísily a jeden disponoval druhým. Zabezpečením vykonává Samařan pomoc, kterou člověka v nouzi

<sup>54</sup> Srov. HASLINGER, H.: *Diakonie*, s. 260.

<sup>55</sup> Tamtéž.



na sebe neváže, nýbrž spíše ohraničuje nezávislost člověka, kterému pomáhá ne být závislým na pomáhajícím.<sup>56</sup> Tato skutečnost zahrnuje i určité napětí mezi vnitřní zasažeností a požadavkem empatie na jedné straně a vědomím a dodržováním hranic mezi pomáhajícím a tím, komu je pomáháno, na straně druhé. Implikuje rovněž formu pomoci.

Sociální a charitativní práce by měly být rovněž v tomto smyslu profesionální – kompetentní pomoc by měla být poskytována s osobním zájmem o člověka, nicméně zároveň by mezi pomáhajícím a klientem měla být zachována jistá hranice. Patřičný *profesionální odstup*, který předpokládá nevytváření vztahů závislosti mezi klientem a pomáhajícím a klade důraz na *zmocňující strategie* a samostatný rozvoj klienta, co nejvíce to je možné, představuje důležitý aspekt v rámci pomáhání.

Haslinger v souvislosti s postavou Samařana zmiňuje ještě dvě skutečnosti, které bychom neměli přehlédnout<sup>57</sup>:

1. Tím, že evangelista představuje jako vzor diakonického jednání Samařana coby příslušníka znepráteleného a „polopohanského“ národa, nestaví pouze do kontrastu jednání prominentních představitelů židovského národa, jimiž byli v Ježíšově době kněz a levita.<sup>58</sup> Ukazuje rovněž čtenářům textu, že mají být připraveni nejen vydat účet ze své ortopraxe, nýbrž také vnímat a uznávat diakonické jednání i u osob a subjektů, kteří v rámci svého pomáhání nevycházejí přímo z křesťanské či jiné náboženské tradice. Jak se uvádí v pastorální konstituci Druhého vatikánského koncilu *Gaudium et spes* (GS 44), křesťané a křesťanské církve se v tomto ohledu mohou od nenáboženských subjektů, pomáhajících organizací a jednotlivců v oblasti odbornosti i v dalších aspektech pomáhání učit a mohou přijímat pozitivní aspekty jejich činnosti coby podněty pro vlastní poskytování diakonie. Ke křesťanské dimenzi charitativní práce patří vedle respektu ke specifickým charakteristikám diakonie, jak ji od svých učedníků požaduje Ježíš, otevřená spolupráce s ostatními pomáhajícími organizacemi.<sup>59</sup>

2. Na Samařanově jednání je dále pozoruhodná *přirozenost a jednoduhost*, s níž vykonává službu pomoci. Podle vyprávění vystupuje totiž zcela nenápadně a pokorně, bez výrazných gest. Jeho pomáhání není žádnou demonstrativní pomocí, nýbrž spíše jakoby samozřejmou skutečností, která vyvěrá z jeho podstaty a jeho smýšlení. Když byla ve spojitosti s postavami kněze a levity řeč o tom, že je třeba pro dostatečnou citlivost

<sup>56</sup> Tamtéž.

<sup>57</sup> Srov. Tamtéž, s. 260-261.

<sup>58</sup> Překvapením a dramatickým vyzněním podobenství je, že „se neshodují identita a jednání. Dobro vykonává ten, který je spojován se špatným jednáním.“ –BOVON, F. *Das Evangelium nach Lukas*, s. 89.

<sup>59</sup> Srov. BENEDIKT XVI.: *Deus Caritas Est*, encyklika o křesťanské lásce (2005), čl. 34, Praha: Paulínky 2006.

k potřebám lidí kolem sebe usilovat o vědomé obrácení, při pohledu na Samařana je třeba dodat, že smyslem a ideálem takového obrácení je, aby člověk dosáhl podobného přístupu jako Samařan v podobenství – totiž že pomáhá zcela *samozřejmě*.

### Hostinský – vyvažování mezi zasažeností a střízlivostí

V souvislosti s postavou hostinského a péčí o potřebného člověka v hostinci se hovoří obvykle o významu *institucionalizované diakonie*, kdy hostinec představuje obraz institucionalizované diakonie.<sup>60</sup> V souvislosti s interakcí, která probíhá mezi Samařanem a hostinským, je však možné zmínit ještě jednu důležitou skutečnost – vyvažování mezi zasažeností a střízlivostí. Samařan nejen, že ustupuje do pozadí, deleguje péči o přepadeného člověka na hostinského a odchází, nýbrž tím, že hostinskému zaplatí dva denáry, ukazuje v této otázce pomáhání pozoruhodnou střízlivost a věcnost, poněvadž o péči o potřebného člověka dokáže uvažovat věcným způsobem. Tato skutečnost se může zdát v jakémsi protikladu vůči emocionální zasaženosti Samařana, kterou můžeme vidět na začátku biblického příběhu, když Samařan vstupuje na scénu. Poukazuje přitom na „základní podmínku vydařeného diakonického jednání: Diakonie není věcí sentimentality; nemá nic společného s naivním opomíjením rozvíjení vlastního života a životních potřeb. Diakonie potřebuje správnou **vyváženost** mezi blízkostí emocionální zasaženosti a distancí věcné střízlivosti, k níž patří také umění včasného opuštění vztahu pomáhání.“<sup>61</sup> Očekávání, podle nichž by pomáhající vztahy měly přetrvávat dlouhou dobu, neprospívají ani pomáhajícím, ani těm, kterým je pomoc poskytována.<sup>62</sup>

Z toho, co bylo řečeno, je patrné, že uvedená biblická perikopa může být v různých ohledech přínosná a podnětná rovněž pro současný étos sociální a charitativní práce. Pro všechny, kdo se věnují křesťanské diakonii, zůstává výzvou, aby se s tímto evangelijním textem setkávali, promýšleli ho a kreativně ho rozvíjeli v úvahách, diskuzích i vlastní praxi. Podobenství o milosrdném Samařanovi představuje – a pro čtenáře pracující v pomáhajících profesích pak zvláštním způsobem – pozoruhodný narativní celek, který patří k důležitým biblickým základům diakonie a může hrát coby povzbuzující a inspirativní text významnou roli v rámci spirituality a praxi pomáhajících pracovníků, a to jak pro křesťany, tak za hranicemi křesťanského společenství.

<sup>60</sup> Srov. LEHNER, M.: Konkrektion: Diakonie-Institutionen, in: HASLINGER, H. u. a. (Hg.): *Handbuch Praktische Theologie. Band 2: Durchführungen*, Mainz: Matthias-Grünwald-Verlag 2000, s. 410-411.

<sup>61</sup> Herbert Haslinger, *Diakonie*, s. 261-262.

<sup>62</sup> Srov. Herbert Haslinger, *Handelt der Samariter solidarisch?*, s. 145.

## **7** Způsobilost stávat se bližním. Příkázání lásky

### **7.1 Příběh se stěžejními aspekty křesťanské mravnosti a etiky**

„Když byli sami, obrátil se na své učedníky a řekl jim: ‚Blahoslavené oči, které vidí, co vy vidíte. Říkám vám, že mnozí proroci a králové chtěli vidět, na co vy hledíte, ale neviděli; a slyšet, co vy slyšíte, ale neslyšeli.‘

Tu vystoupil jeden zákoník a zkoušel ho: ‚Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?‘ Ježíš mu odpověděl: ‚Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš?‘

On mu řekl: ‚Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí‘ (Dtn 6,4-5: ‚Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný. Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou‘; Dtn 10,12: ‚Nyní tedy, Izraeli, co od tebe požaduje Hospodin, tvůj Bůh? Jen aby ses bál Hospodina, svého Boha, chodil po všech jeho cestách, miloval ho a sloužil Hospodinu, svému Bohu, celým svým srdcem a celou svou duší‘; Jozue 22,5: ‚Jen se usilovně snažte zachovávat příkázání a zákon, které vám přikázal Mojžíš, služebník Hospodinův, totiž milovat Hospodina, svého Boha, chodit po všech jeho cestách a dbát na jeho příkázání, přimknout se k němu a sloužit mu z celého srdce a z celé duše.‘) a ‚miluj svého bližního jako sám sebe.‘ (Lev 19,18: ‚Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin.‘)

Ježíš mu řekl: ‚Správně jsi odpověděl. To čin a budeš živ.‘ (Lev 18,5: ‚Budete dbát na moje nařízení a na moje řády. Člověk, který podle nich bude jednat, bude z nich žít. Já jsem Hospodin.‘)

Zákoník se však chtěl ospravedlnit, a proto Ježíšovi řekl: ‚A kdo je můj bližní?‘

Ježíš mu odpověděl: ‚Jeden člověk šel z Jeruzaléma do Jericha a padl do rukou lupičů; ti jej obrali, zbili a nechali tam ležet polomrtvého. Náhodou šel tou cestou jeden kněz, ale když ho uviděl, vyhnul se mu. A stejně se mu vyhnul i levita, když přišel k tomu místu a uviděl ho. Ale když jeden Samařan na své cestě přišel k tomu místu a uviděl ho, byl pohnut soucitem;

přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a obvázal mu je, posadil jej na svého mezečku, zavezl do hostince a tam se o něj staral.

Druhého dne dal hostinskému dva denáry a řekl: ‚Postarej se o něj, a bude-li tě

to stát víc, já ti to zaplatím, až se budu vracet.

Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?‘

Zákoník odpověděl: ‚Ten, který mu prokázal milosrdenství.‘ Ježíš mu řekl: ‚Jdi a jednej také tak‘ (Lk 10,23-37, resp. 25-37).

K veršům Lk 10,25-28 si pro srovnání zapíšeme úryvky z ostatních dvou synoptických evangelií:

„Přistoupil k němu jeden ze zákoníků, který slyšel jejich rozhovor a shledal, že jim dobře odpověděl. Zeptal se ho: ‚Které příkázání je první ze všech?‘ Ježíš odpověděl: ‚První je toto: Slyš, Izraeli, Hospodin, Bůh náš, jest jediný pán; miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, z celé své duše, z celé své mysli a z celé své síly! Druhé je toto: Miluj svého bližního jako sám sebe! Většího příkázání nad tato dvě není.‘ I řekl mu ten zákoník: ‚Správně, Mistře, podle pravdy jsi řekl, že jest jediný Bůh a že není jiného kromě něho; a milovat jej z celého srdce, z celého rozumu i z celé síly a milovat bližního jako sám sebe je víc než přinášet Bohu oběti a dary.‘ Když Ježíš viděl, že moudře odpověděl, řekl mu: ‚Nejsi daleko od Božího království.‘ Potom se ho již nikdo otázat neodvážil“ (Mk 12,28-34);

„Když se farizeové doslechli, že umlčel saduceje, smluvili se a jeden jejich zákoník se ho otázal, aby ho pokoušel: ‚Mistře, které příkázání je v zákoně největší?‘ On mu řekl: ‚Miluj Hospodina, Boha svého, celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí. To je největší a první příkázání. Druhé je mu podobné: Miluj svého bližního jako sám sebe.

Na těch dvou příkázáních spočívá celý Zákon i Proroci“ (Mt 22,34-40).

Zvolenému biblickému úryvku Lk 10,25-37 jsme s ohledem na práci s Biblií, totiž sledovat i předcházející a následný text, předřadili slova vložená Ježíšovi z Nazaretu do úst, která vyvolala reakci zákoníka a jeho otázku. Bylo by samozřejmě možné uvést i jiné pasáže Lukášova evangelia, které by naznačily, proč byl ježíšův přístup v otázkách Boha a člověka tak provokativní a v čem jiný, že docházelo k polemikám s náboženskými elitami. Nicméně vzhledem k rozsahu a našim potřebám zůstaneme jen u textu samotného a krátkého předřazení (v 23-25).

Vybraný text pojmáme jako celek, tzn. že jej nebudeme redukovat jen na vyprávěný příběh o nalezeném člověku v nouzi, protože toto vyprávění souvisí s tím, co text přináší před tím. Do citace textu jsme vložili biblická místa z Tenaku, aby bylo patrné pozadí a otázka novosti ježíšova podání. Při hermeneutickém snažení budeme vycházet z exegetických poznatků.<sup>361</sup> Chceme tím rovněž poukázat

na důležitý vztah teologické etiky k biblické exegezi jako stěžejní vztahné disciplíně. Od ní je možno se odrazit k hermeneutickému procesu analogické imaginace. Biblické zprávy a svědectví jsou základními normativními prameny pro křesťanskou etiku, mravnost i spiritualitu. Prostřednictvím zvoleného biblického vyprávění si představíme některé specifické aspekty křesťanské mravnosti.

## 7.2 Cesta do bezprostředně přítomné sféry působícího Božího života

Jestliže se v otázkách textu objevují témata věčného života, přikázání lásky, zákona a jeho výkladu, bližního, budou vzájemně souviset a souviset i s vyprávěním o neposkytnutí a poskytnutí pomoci člověku, jenž zůstal polomrtvý ležet na cestě. Vše podtrhnou a vyhroť jednotliví aktéři, resp. jejich role, funkce a vztahy. Výpověď textu bude mít několik vrstev a rozměrů. Už nyní nepřehlédneme jeden z klíčů pro porozumění základnímu smyslu příběhu, a sice že se otázka zákoníka „*Kdo je můj bližní?*“ změnil ve slovese Ježíšových na otázku po tom, „*kdo že se stal onomu člověku v nouzi bližním*“. A že bude jako příklad dobrého a správného jednání uveden Samařan, je pro zákoníka a jeho náboženské prostředí úplnou provokací. Evangelista Lukáš chce jako reprezentant rané křesťanské obce sdělit okolí a asi i do svých řad, jak rozumí věčnému životu a jeho získání, přikázání lásky, okruhu bližních, bohoslužbě, výkladu Zákona, vztahu předpisů náboženské morálky k přikázání lásky, specifické a rozdílné cestě následování Ježíše Krista. Není možné ani v tomto případě novozákonního textu nevíť v potaz skutečnost, že dílo Evangelium podle Lukáše vzniká již na základě zkušenosti živého Vzkříšeného Ježíše Krista, jenž je nově přítomen v obci křesťanů a umožňuje porozumění Jeho příběhu. Zvolený text je sice zasazen časově do doby před popravou ukřižováním Ježíše z Nazaretu, nicméně napsán je až s odstupem několika desítek let po této události.

Na začátku textu stojí otázka, pomocí níž chce zákoník Ježíše z Nazaretu vyzkoušet, „porovnat své názory“, „otestovat, zda se shodnou“.<sup>361</sup> Obsah otázky je velmi osobní a má existenciální náboj. Ptá se na to, co má dělat, jak má jednat, aby měl účast na věčném životě či ho zdědil (10,25). Jde mu o spravedlivý život před

<sup>361</sup> Z českého prostředí se bude jednat o publikaci Mrázek Jiří: Lukášovská podobenství, Jihlava: Mlýn, 2007, s. 16-25; dále o Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerten Zukunft, Band 1: Lukas 1,1-12,1, Düsseldorf: Patmos, s. 755-777.

<sup>362</sup> Mrázek Jiří: Lukášovská podobenství, s. 16.

Bohem, o chování a jednání, které by přinesly podíl na věčném životě, na „ZOÉN AIONION“, životu budoucího věku“<sup>363</sup>.

Otázkou však je, jak rozumí on a jeho náboženství věčnému životu. Za zmínku stojí ještě poznámka, že se Ježíše v Evangeliu podle Marka ptá na získání věčného života v kontextu jiného tématu i jiný člověk: „*Ježíš řekl: Amen, pravím vám, kdo nepřijme Boží království jako dítě, jistě do něho nevejde. Objímal je, vzkládal na ně ruce a žehnal jim. Když se vydával na cestu, přiběhl k němu nějaký člověk a poklekl před ním a ptal se ho: Místře dobrý, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě? Ježíš mu řekl: Proč mi říkáš dobrý? Nikdo není dobrý, jedině Bůh. Přikázání znáš: Nezapomínej, nezcizoložíš, nebudeš krást, nevydáš křivé svědectví, nebudeš podvádět, cti svého otce i svou matku! On mu na to řekl: Místře, to všechno jsem dodržoval od svého mládí. Ježíš na něj s láskou pohleděl a řekl: Jedno ti schází. Jdi, prodej všechno, co máš, rozdej chudým a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne! On po těch slovech svěsil hlavu a smuten odešel, neboť měl mnoho majetku.*

*Ježíš se rozhlédl po svých učednících a řekl jim: Jak těžko vejdu do Božího království ti, kdo mají bohatství!*

*Učedníky ta slova zarazila. Ježíš jim ještě jednou řekl: Dítky, jak těžké je vejít do království Božího! Snáze projde velbloud uchem jehly, než aby bohatý vešel do Božího království. Ještě více se zhrozili a říkali si: Kdo tedy může být spasen?*

*Ježíš na něj pohleděl a řekl: U lidí je to nemožné, ale ne u Boha; vždyť u Boha je možné všechno“ (Mk 10,15-27, resp. 17).*

Krátce poznamenáme, že hraje důležitou roli příklad dítěte jako postoje umět přijmout Boží sféru života jako dar, nechat se obdarovat a být si vědom toho, že to jinak nejde. Pro vstup do Božího života nestačí dodržovat přikázání. Pro nás je taky zajímavé v souvislosti s Dekalogem, jak volně s ním zde evangelista zachází. Možná právě proto, že tazatelé chyběla v jeho chápání základna a základní souvislost Dekalogu, jak vyplývá z pojednání o Dekalogu na jiném místě této publikace.

## 7.3 Aspekt věčného života: dar, zaslíbení, naděje i zodpovědnost

Vrátíme se zpět k otázce věčného života. Dotazy obou v Lukášovi i Markovi odkazují na určité chápání z první velké části knihovny Bible, jež můžeme ukázat na verších z knih Makabejských:

<sup>363</sup> Tamtéž, s. 17.

„S posledním výdechem řekl: ‚Ty, zlosynu, zbavuješ nás přítomného života, ale Král vesmíru nás vzkřísí k životu novému a věčnému, protože jsme zemřeli za jeho Zákon.“ (2 Mak 7,9); „Proto tedy Stvořitel světa, který dává vzniknout člověku při zrození a zná původ všech věcí, vám ve své milosti daruje život znovu, když teď dáváte přednost jeho zákonům před sebou samými“ (7,23); „Moji bratři strpěli krátká muka, ale nyní podle Boží smlouvy požívají věčný život; ty však na Božím soudu dostaneš spravedlivý trest za svou opovržlivost!“ (7,36).

Na první pohled je zřejmá souvislost věčného života se Zákonem. Porozumění zaslouží dovolávání se na definitivní život a spravedlnost těch, kdo nyní nespravedlivě trpí, a jejich naděje je vlastně tam, kde již lidsky viděno naděje není.

Hlavním důvodem víry v život po smrti je od doby Makabejských (2. stol. př. Kr.) dle farizejského židovství Boží spravedlnost. Představa věčného života je však spojována s právním maximálním požadavkem, totiž že celá tato věčnost závisí na tom, jak přesně někdo dodržoval pravidla Tóry. „Pak leží na veškerém lidském konání břemeno nekonečnosti, pak je každá maličkost zatížena vahou věčnosti...“<sup>364</sup> V helenistickém judaizmu označoval pojem věčný život věčnou spásu.<sup>365</sup>

Dle cesty Ježíše Krista se nabízí jiné porozumění věčnému životu a jeho dosažení. Doložíme si několika biblickými vyznáními: „A to je to svědectví: Bůh nám dal věčný život, a ten život je v jeho Synu“ (1. Janův 5,11); „Víme, že Syn Boží přišel a dal nám schopnost rozeznávat, abychom poznali, kdo je pravý Bůh. A jsme v tom pravém Bohu, protože jsme v jeho Synu Ježíši Kristu. On je ten pravý Bůh a věčný život“ (1. Janův 5,20); „Toto píšu vám, kteří věříte ve jméno Syna Božího, abyste věděli, že máte věčný život“ (1. Janův 5,13); „a já jim dávám věčný život: nezhynou navěky a nikdo je z mé ruky nevyrvé“ (Jan 10,28); „Zkoumáte Písma a myslíte si, že v nich máte věčný život; a Písma svědčí o mně“ (Jan 5,39); „A vím, že jeho přikázání je věčný život. Co tedy mluvím, mluvím tak, jak mi pověděl Otec“ (Jan 12,50); „vládla ospravedlněním milost a přinášela věčný život skrze Ježíše Krista, našeho Pána“ (Řím 5,21); „Vaše srdce ať se nechvěje úzkostí! Věřte v Boha, věřte i ve mne. V domě mého Otce je mnoho příbytků; kdyby tomu tak nebylo, řekl bych vám to. Jdu, abych vám připravil místo. A odejdu-li, abych vám připravil místo, opět přijdu a vezmu vás k sobě, abyste i vy byli,

<sup>364</sup> Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnerter Zukunft, s. 760.

<sup>365</sup> Srov. Vouga Francois: Teologie Nového zákona, Jihlava: Mlýn, 2009, s. 409.

kde jsem já. A cestu, kam jdu, znáte.’ Řekne mu Tomáš: ‚Pane, nevíme, kam jdeš. Jak bychom mohli znát cestu?’ Ježíš mu odpověděl: ‚Já jsem ta cesta, pravda i život. Nikdo nepřichází k Otcí než skrze mne“ (Jan 14,1-6).

Z citovaných řádků vyplývá, že je věčný život Božím nabízeným darem pro člověka. Ztělesněným věčným životem je sám Ježíš Kristus, jenž má hluboký a hlubinný důvěrný vztah s Bohem. Oslovený člověk se může napojit na tento život skrze Ježíše Krista, skrze Jeho přijetí a spojení s Ním. Tento život už je zde na pozemské cestě a má své vyvrcholení v absolutním cíli lidského života, a to i přes zkušenost fyzické smrti. Vztah lásky zůstává. Věčný život tak není prodloužením poměrů po smrti či vírou v život po smrti. Je ukotven v Božím životě, který zajišťuje člověku trvalou existenci, i když samozřejmě v nové proměněné podobě, jež má v sobě rozměr tajemství.

Pro křesťanskou mravnost můžeme vyvodit aspoň tyto závěry: nejprve se opět člověku nabízí život bez jakýchkoli předpokladů morálního či náboženského života, účast na tomto životě znamená motivaci, sílu, proměnu k odpovídajícím postojům a jednání. Současně je možno a záhodno zohlednit i při nejtajnějších úmyslech, motivech, smýšlení, postojích, rozhodování a jednání aspekt definitivního zhodnocení a vyústění lidského života. Nabízí se naděje, že se vše jednou ukáže, a důvod, proč tak či onak smýšlet a jednat, i když to zatím znamená lidsky prohrávat, trpět, či dokonce ztratit život, jak v dějinách dosvědčili mnozí mučedníci a vězni svědomí. Spoléhá se na to, že poslední slovo má Bůh. Vzájemný vztah přítomnosti a budoucnosti má vliv na mravní praxi jedince i společenství. Lidský život dostává definitivní smysl. Stejně tak i dějiny mají definitivní smysl. Pokud mluvíme o křesťanské cestě jako o spojení a sjednocování člověka s Bohem skrze Ježíše Krista, pak vyvrcholení započatého věčného života v absolutním cíli lidského života můžeme považovat za plné sjednocení s definitivní platností. Jedná se o úžasnou možnost a nabídku, která Ježíše Krista stála život, aby se otevřela cesta do věčného života i pro ostatní. To si zasluhuje vděčnost a odraz ve smýšlení, postojích a jednání, které představují určitá znamení a potvrzení věčného života.

Potvrzujeme pavlovské a janovské pojetí věčného života, kteří jej předkládají jako „zhodnocení každodenního života jako místa nového stvoření, života podle Ducha a přechodu ze smrti do života“.<sup>366</sup> Evangelista Jan označuje věčným životem

<sup>366</sup> Tamtéž, s. 410.

radikální obnovu existence člověka, který věří v Ježíše Krista jako ztělesnění a výklad Boha. Vstup do této nové radikální existence se děje zde a nyní v tomto světě. Proměnu působí Boží Duch (srov. Jan 3,1-11). Jestliže je tento Boží Duch Duchem Vzkříšeného, pak z toho vyplývá další charakteristika věčného života, a sice patření někomu, kdo je mimo tento svět, a přece v něm působí a obnovuje svou přítomnost. Věčný život je taky proto zaslíbením. Věčný život lze vystihnout i tím, že živý Bůh přebývá skrze Ježíše Krista v lidech a mezi nimi. Darovaná nová existence se má projevat i v proměně lidských vztahů, jejichž hlavním výrazem je vzájemná láska (srov. Jan 17 a Jan 13). Souvisí tak se svobodou, odpovědností a věrností jeho slovu.<sup>367</sup>

U apoštola Pavla se zaslíbení týká rovněž zaslíbení přerodu a přechodu ze smrti do života – „*již nyní a na věky – z podřízení starého člověka hříchu k podřízení nového stvoření spravedlnosti. Věčný život je tak především zaslíbením přeměny každodenního života*“.<sup>368</sup> Věčný život představuje proto „*každodenní život nového stvoření*“ a „*opak zoufalství*“, jež může vycházet ze snahy hledat „*věčnost ve své vlastní porušitelnosti*“. Věčný život označuje „*porozumění sobě a existenciální postoj života, který se odevzdává Boží milosti a jeho spravedlnosti a který přijímá svou totožnost a svůj smysl z bezpodmínečného a ospravedňujícího Božího uznání*“.<sup>369</sup>

Vidíme spojitost s dalším stěžejním aspektem křesťanské etiky a mravnosti, jímž myslíme ospravedlnění na základě víry a z něho plynoucí život a vědomí toho, kým jsem, mohu a mám být. Z vědomí bezpodmínečného a ospravedňujícího Božího uznání je cesta k vědomí vlastní důstojnosti, důstojnosti druhých, včetně těch, kdo nevykazují příslušné kvality či vlastnosti.

Dáme-li slovo „našemu“ evangelistovi Lukášovi v rámci výše vybraného textu, je nám zřejmé, že vedle přítomného daru podmiňuje podíl na věčném životě naplňováním přikázání lásky.

#### 7.4 Otázka na bližního a její důsledky pro lidskou praxi

Zákoník dostane na svou otázku po dosažení věčného života z Ježíšových úst otázku, jež jej odkazuje na Zákon, resp. jednak na to, co je v něm napsáno, a dále

<sup>367</sup> Srov. tamtéž, s. 414-415.

<sup>368</sup> Tamtéž, s. 413-414.

<sup>369</sup> Tamtéž, s. 412-413.

na to, jak on tomu rozumí. Porozumění zapsanému bude podle toho předpokladem pro následné naplňování obsahu. Zákoník odvěti přikázáním lásky. Tím se sleduje linie spojení podílu na věčném životě s naplňováním přikázání lásky jako hlavního principu Zákonu. Od Ježíše se mu dostane kladného potvrzení jeho odpovědi s dodatkem, který představuje výzvu, aby vyslovené žil a byl tak živ. Ovšem mezi naučenou odpovědí, že je něco někde napsáno, a porozuměním smyslu a jeho následným naplňováním v životě bude přece jen rozdíl. Možná někoho překvapí či vyprovokuje onen dodatek, podle něhož až potom bude žít, když bude naplňovat přikázání lásky. Vždyť on je přece živý a není mrtvý. Proto jsme si vložili do textu z Lk odkaz na odpovídající místo z Lev 18,5. Jsme odkázáni ještě na jiné porozumění životu. Dle biblických svědků žije člověk plně zdařilý lidský život tehdy, jestliže je jeho jednání v souladu s Božími záměry a slovem.

Nepřehlédneme opět osobní tón v rozhovoru při kladení otázek. Jde o smysl jeho osobního konkrétního života.<sup>370</sup> Přesto není tazatel nějak spokojen, chce se z nějakých důvodů ospravedlnit a klade otázku „*kdo je můj bližní?*“.

Výstavba a dramatizace biblického textu zvýrazňují, že bude problém v pojetí toho, koho lze považovat za bližního, a rozdíl mezi chápáním zákoníka a jeho náboženského systému a přístupem Ježíše z Nazaretu, jehož reprezentuje evangelista Lukáš.

Již položená otázka „*kdo je můj bližní?*“ naznačuje očekávání odpovědi, jež by měla směřovat k výčtu či seznamu těch, kdo tam patří. Ježíš použije k odpovědi podobnosti, příběh. Neřekne mu tedy, kdo patří a kdo naopak nepatří mezi okruh bližních. A i zde mu poskytne prostřednictvím vyprávění prostor a příležitost, aby sám došel k závěru a odpověděl si na svou otázku. Poté přijde výzva k tomu, aby jednal podle toho, k čemu dospěl.

Ve zkratce lze konstatovat, že se dle Starého zákona považoval za bližního příslušník lidu Izraele či souvěrec. Jinými slovy někdo, kdo „*vyznává stejné hodnoty*“, je příbuzný, s nímž si můžeme vzájemně nárokovat pomoc, solidaritu a spolehnutí.<sup>371</sup>

S výkladem pojmu bližní souvisí interpretace přikázání lásky a spojené kontroverze o dosahu povinnosti lásky. Různé důsledky (různá práva a povinnosti) přinese zmíněné pojetí bližního jako příslušníka vyvoleného lidu ve smlouvě s Hospo-

<sup>370</sup> Srov. Mrázek Jiří: Lukášovská podobenství, s. 18.

<sup>371</sup> Srov. Vouga Francois: Teologie Nového zákona, s. 179; Mrázek Jiří: Lukášovská podobenství, s. 19-20.

dinem a pojetí, jež bude za bližního považovat každého člověka. Sami židovští vykladači upozornili na fakt, že i cizinci či imigranti byli začleněni do přikázání lásky (srov. Lev 19,33-34; takové rozšíření zase ale obsahuje omezení vztahené jen na bydlící v zemi, a ne na projíždějící) a že by omezení požadavku lásky jen na příslušníky vlastního lidu či uskupení znamenalo rozpor s vírou v Hospodina jako stvořitele všech lidí (viz a srov. pojednání o ideji člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti) a se stále platnou vzpomínkou na vlastní osud egyptského otročení (viz a srov. text o odůvodnění slova o sabatu a některých eticko-právních ustanovení). Proto bude pro rozhovor Ježíše se zákoníkem důležité vědět, jaké chápání převládlo v době Ježíšova působení a v době sepsání Lukášova evangelia. Některé farizejské kruhy dokonce navrhovaly, aby se přikázání lásky nevztahovalo na obyvatelstvo, jež nezná Zákon (tzv. *am-ha-arez*).<sup>372</sup>

V otázce zákoníka se odráží „legalistické zúžení kasuistiky Zákona“, v níž bližní vystupuje jako objekt, na nějž je namířen závazek k lásce, či předmět plnění něčí věrnosti Zákonu jako povinnosti. Otázka tím směřuje k dosahu a hranicím přikázání lásky, tzn. až kam je on a obecně někdo někomu povinen pomoci, kde končí zodpovědnost. Vyhraničení má dodat jistotu. Podobnost je ale vyprávěno z pohledu člověka v nouzi. Má posluchači a čtenáři umožnit vžít se do druhého, vidět situaci jeho očima a učit se i vidět sebe pohledem těch, kdo jsou odkázáni na jeho pomoc, a identifikovat se s nimi. Posluchač a čtenář si mohou uvědomit, že jsou subjekty lásky k bližnímu. Tazatel se dozvídá, že bližním je někdo, kdo potřebuje jeho pomoc. Vše je vyhroceno tím, že pomůže jen Samařan, jenž nespadal určitě mezi bližní v podání náboženského prostředí zákoníka, dokonce byl nenáviděn. Podobnost nás vede v tuto chvíli k závěru, že závazek k lásce k bližnímu v ježíšovském pojetí „*platí bez hranic a omezení pro každého (jako subjektu lásky) a vůči každému (jako objektu lásky) a zahrnuje potenciálně každého, kdo je odkázán na mou pomoc*“.<sup>373</sup>

Otázka požadující určitý seznam bližních skýtá taky nebezpečí, že bude někdo či nějaká skupina chtít stanovovat objektivně vzdálenost mezi lidmi, a to třeba na základě stupně pokrevního příbuzenství, etnické nebo náboženské příslušnosti, a ná-

<sup>372</sup> Srov. Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, Freiburg im Br.: Herder, 2007, s. 221-222; Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnertes Zukunft, s. 769-770.

<sup>373</sup> Tamtéž, s. 222-223; tamtéž, s. 770.

sledně dle toho upravovat chování podle systému závazků a povinností vůči těm, kdo spadají mezi bližní. Podobnost o milosrdném Samařanu mění perspektivu otázky a v závěru se ptá, kdo že se stal onomu člověku v nouzi bližním. Nejde již o seznam některých a vyloučení dalších, ale o zamyšlení například nad tím, „ke komu přicházím ve svém jednání nejbližší“, „jak se orientuji dle toho, co on nejnáléhavěji potřebuje“, „jak vstupuji do jeho nouze“, „jak mám jednat, aby to nejlépe odpovídalo potřebám druhého“. Osobní soucítění, kompetence a zodpovědnost Samařana a z toho plynoucí důsledky překonaly propast mezi člověkem v nouzi a jím samým. Bližním je proto každý člověk bez ohledu na náboženství a národnost a každý člověk bez ohledu na náboženství a národnost se může přiblížit druhému člověku, a proto se stát jeho bližním. Láska k bližnímu už přestává být také vnitřní záležitostí určité národnosti či náboženství, ale stává se všeobecně lidským problémem a „*je legitimací každého člověka v jeho lidskost*“.<sup>374</sup>

## 7.5 Napětí univerzálního principu a konkrétního jednání v dané situaci

Univerzálnost ve výkladu však nevyznává nějakou „všeobecnou nic neříkající lásku“ bez rozdílu vůči všem, která proto jako nezávazný ideál nikoho nezastihne, nic nestojí, když nevede ke konkrétnímu a praktickému jednání. Láska k bližnímu ve stylu podobnosti naproti tomu vidí bližního jako někoho, s nímž se setkává za konkrétních okolností a v určité situaci. Přesto půjde spojit univerzálnost a konkrétnost lásky k bližnímu. Připomeneme si, že se původní otázka „*kdo je můj bližní*“, v níž je chápán bližní jako objekt lásky se souvisejícím dotazem na to, „*koho že mám milovat*“, Ježíšova otázka na konci podobnosti směřuje k subjektu lásky. Posluchač a čtenář se proto může a má učit „*odhalovat, kdo skutečně nejvíce potřebuje jeho pomoc*“. Smysl podobnosti můžeme spatřovat v tom, že ježíšovský přístup „*nechce poučovat nebo zastávat ve sporné kasuistické otázce velkorysejší stanovisko, ale vyzvat ke konkrétnímu jednání*“. Styl vyprávění a snaha o změnu smýšlení posluchače a čtenáře a snaha o jejich připravenost ke konkrétnímu uskutečňování lásky ukazují na etický přístup, který se označuje jako narativní etika.<sup>375</sup>

<sup>374</sup> Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnertes Zukunft, s. 770-771.

<sup>375</sup> Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 224-225.

A taková výzva by pro zákoníka znamenala velkou změnu smýšlení a jednání. On si v souladu s Ježíšovým podáním vyvodí odpověď, že bližním se stal „ten, který prokázal milosrdenství“ nebo prostě který s konkrétním člověkem v nouzi jednal milosrdně. Jemu je jasné, že ti, kdo se měli dle příslušnosti projevit jako bližní, selhali. Bližním se stal Samařan, který představoval nepřítele. Pro zákoníka ze všeho vyplývá v rámci přikázání lásky k bližnímu náročná výzva, jež zní: „*miluj Samařana*“.<sup>376</sup>

Rozuzluje se vztah univerzálního principu a konkrétní situace. Aby bylo možné naplňovat výzvu takového modelového případu, předpokládá se univerzální (ne partikulární, omezující či vylučující; opět se ukazuje důležitost otázky pro teologicko-etické reflexe, a to „kdo je člověk“, „kdo je tento člověk v nouzi“, role ideje člověka stvořeného k Božímu obrazu a podobnosti, lidské důstojnosti) vyřešení normativní otázky na okruh těch, jichž se týká přikázání lásky k bližnímu. Podobnoství je přece napsáno v kontextu Ježíšova hlásání bezprostředně účinně přítomného a působícího Božího života (Boží vlády, království), který je určen a nabízen všem. Výjimečné funkční neurčení jediné postavy příběhu, a sice nějakého člověka, jenž zůstal ležet na cestě, a styl podobnoství, jež je otevřeno tomu, aby se tam každý dosadil, vede k závěru, že každému, tedy i mně, se může každý stát bližním. Samařan naplnil modelově přikázání lásky k bližnímu. Neoddělitelnost a jednota všech vztahů přikázání lásky dovoluje vnímat naplněné přikázání lásky k bližnímu jako odpověď na lásku Boha ke všem lidem, která je bez hranic. Ježíšovo naplňování přikázání lásky k bližnímu zahrnovalo proto i nemocné, chudé a hříšníky, kteří byli jinak považováni (minimálně některými) za nepožehnané a zatížené vinou, a proto sociálně vyloučené. Ježíš hlásá a žije bezprostřední definitivní blízkost svého Otce ke všem lidem, a proto nemůže mít přikázání lásky žádné hranice. Univerzální normativní princip je předpokladem pro cíl, který spočívá v tom, aby se kdokoli mohl stát za dané situace bližním tomu, kdo potřebuje pomoc: „*Bližním je pro mě každý, jemuž jsem právě povolán pomoci, protože jsem se s ním dostal do této konkrétní situace skrze řízení osudu života. (...) Protože věřící křesťané nevidí za příznivým řízením osudu života náhodu nebo slepý osud, ale v něm odhalují Boží vůli, kterou Ježíš hlásá jako nárok definitivní Boží vlády proti všem partikulárním tendencím tradice výkladu Lev 19,18, znamená to zároveň:*

<sup>376</sup> Mrázek Jiří: Lukášovská podobnoství, s. 23.

*jako bližního považujeme každého, jehož nám Bůh staví do cesty, nebo spíše, jemuž se stáváme bližním v dané situaci prostřednictvím Božího povolání.*<sup>377</sup>

## 7.6 Přikázání lásky vs. příkaz partikulární náboženské morálky

Ve vyprávěném podobnoství vystupuje několik aktérů. Řekli jsme, že jen jediný z nich není blíže určen svou funkcí či příslušností jako ti ostatní (kněz, levita, Samařan, bandité-povstalci, hostinský). Označení nějaký člověk, který byl přepaden, okradený, zbitý a zanechaný polomrtvý může být totiž kdokoli z uvedených dalších skupin nebo kdokoli z nás. Bylo by velkou chybou přehlédnout výraz polomrtvý, který vystihuje skutečnost a zkušenost, že první polovinu jeho umírání či smrti způsobili pachatelé, kteří ho přepadli, a druhá polovina jde na vrub těch, kdo ho viděli a vyhnuli se mu.<sup>378</sup>

Charakteristiku onoho člověka jako polomrtvého si dáme do souvislosti s lhostejností jako podporou sociálně nežádoucích jevů a páchání trestných činů, s neposkytnutím potřebné pomoci, s nenahlášením konkrétních trestných činů. Taky se ukazuje, že k vině a hříchu dochází rovněž tam, kde se nejedná.

U obou prvních aktérů, kteří se setkali s ležícím polomrtvým, viděli ho a vyhnuli se mu (obešli ho), byli funkce kněz a levita. Záměrně jsme doplnili pojem funkce, aby nedocházelo k uspěchanému odsouzení nějakého konkrétního kněze či nějakého jednoho konkrétního jeho pomocníka z chrámu. Kdyby jednou takto selhal jeden konkrétní člověk, jenž měl takovou funkci, mělo to by samozřejmě bez Samařana tragické následky, nicméně zde půjde asi o víc než jedince, totiž o věc systémového nastavení. Budeme se proto nejprve ptát, co mohlo vést kněze, který se vrací domů z chrámu po vykonání svých obřadních povinností, k tomu, že se vyhnul a nepomohl člověku v nouzi, doslova na pokraji života.

Podíváme se do Starého zákona, kde najdeme tento předpis: „*Hospodin řekl Mojžíšovi: Mluv ke kněžím, Áronovcům, a řekni jim: Žádný kněz se neposkvrní při někom mrtvém ze svého lidu s výjimkou svého nejbližšího příbuzného: matky, otce, syna, dcery, bratra a svobodné sestry; byla mu blízká, protože se neprovdala; při ní se smí poskvrnit. Neposkvrní se ve svém lidu ani jako manžel, aby nebyl znesvěcen*“ (Lev 21,1-4). Nesměl se dotknout žádné mrtvolky, aby se kulticky ne-

<sup>377</sup> Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 225-226.

<sup>378</sup> Srov. Mrázek Jiří: Lukášovská podobnoství, s. 20-21.

znečistil. Platilo to i mimo službu, tzn. v soukromém životě s určitými výjimkami, které měly zahrnovat opečování mrtvoly nejbližších příbuzných pro pohřeb či snad možný vstup do prostoru, v němž někdo zemřel a v němž ležela mrtvola před pohřbem. Na zemi vidí ležet ale polomrtvého, jemuž se vyhne. Nějaký člověk v nouzi je pro něho možným nebezpečím kultického znečištění. Motiv jeho nekonání můžeme objevit v morální povinnosti kultické čistoty, která se přitom týkala i dobra celého lidu. To jsou pro něho dobré důvody, aby se vyhnul nároku přikázání lásky. Reprezentant cesty Ježíše z Nazaretu, evangelista Lukáš, ale vyjádří, že závazek k neomezené lásce je při zvažování silnější než starost o sebe sama a že „*má přednost v konfliktním případě před všemi dalšími morálními povinnostmi, které se od něho mohou v dané situaci vyžadovat*“.<sup>379</sup> Někoho činí bližním jednání, jež je utvářeno láskou.<sup>380</sup>

Jakoby vystupovala funkce či úřad kněze, která plně pohltila jeho bytí osoby, takže on sám vlastně už jaksi neexistuje ve svém úřadu. Je otázkou, zda může někdo, kdo sám v tomto smyslu již nežije nebo nežije sebe, může někomu zprostředkovat život, nebo se s ním naopak setkat jen jako „*ztělesněná smrt*“, když jde kolem. Vypadá to, jakoby se lidskost ztratila při chrámovém obřadu.<sup>381</sup>

Levita byl někdo, kdo byl spojen s obřady v chrámě, nebyl tak silně vázán předpisy kultické čistoty, protože se ho týkaly jen v kultovní službě, a měl nižší postavení než kněz. V podobnosti jedná podobně jako kněz.<sup>382</sup> Pokud sestupoval jako kněz z chrámu dolů, nic mu nebránilo v tom, aby polomrtvému pomohl. Ještě je možnost, že směřoval na rozdíl od kněze do chrámu. Zase se nabízí otázka, jaký důvod či motiv mohl mít k tomu, že uviděl polomrtvého člověka v nouzi a vyhnul se mu. Jako odpověď může přicházet v úvahu jeho snaha o napodobování svého náboženského vzoru, a to kněze, a tím o dodržování Božích přikázání. Zdá se, že dané náboženské předpisy stavějí proti sobě věrnost Bohu a soucítění s člověkem, Boha a lidskost, mezi nimiž by jako náboženští profesionálové měli kněz a levita volit. V tom vyprávění odhaluje velké nebezpečí a pokřivení takto chápané zbožnosti.

<sup>379</sup> Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 223; srov. Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnertes Zukunft, s. 773-774.

<sup>380</sup> Srov. Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik, s. 77.

<sup>381</sup> Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnertes Zukunft, s. 774.

<sup>382</sup> Srov. Mrázek Jiří: Lukášovská podobnost, s. 21; Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnertes Zukunft, s. 774.

Naopak pomůže Samařan, jenž je na své cestě, uvidí jej, nevyhne se, ale přistoupí, soucítí a poskytne mu potřebnou účinnou kontinuální pomoc, při níž je schopen spolupracovat. Kromě osobní kvality se nabízí ze srovnání závěr, že možná proto, že není svázán stejnými předpisy jako kněz a levita. Samařan má proto otevřené oči, srdce i ruce.<sup>383</sup>

Můžeme si krátce vyvodit, že absence předpisů nějakého systému v oblasti morálky někomu jako je Samařan dovolila osobně mravně kompetentně vnímat, rozlišovat, nechat se zasáhnout bolestí druhého, posoudit, rozhodnout se a jednat. Potvrzuje se, proč je dobré rozlišovat pojmy teologické etiky a morálky nějakého uskupení (nebo i obecně etiky a morálky), protože tato morálka stanovená systémem, jemuž podléhal kněz a levita, potřebuje test na humanitu (moralitu) prostřednictvím přikázání lásky a pojetí člověka, jímž dle autora biblického textu neprošla a nemá proto nárok na výraz morální v pravém slova smyslu. Vyprávění taky naznačuje, že by v takovém případě měli i kněz a levita dát přednost nerespektování tohoto předpisu a jednat ve svém svědomí utvářeném přikázáním lásky. Poznáváme rovněž, že argumentace dobrem celku má sice obecně své místo, nicméně že může mít někdy za následek smrt jedince. Konečně můžeme vytěžit poznání, že nelze ve jménu Boha popírat lidskost a rozdělovat vztah k Bohu a člověku, lásku k Bohu a lásku k bližnímu a k sobě. Není taky možné hovořit o bohoslužbě jen jako o chrámovém obřadu. Skutečná bohoslužba se odehrála v konkrétní účinné pomoci konkrétnímu člověku v nouzi, kde byl účinně přítomný dle zaslíbení Božího jména sám Bůh.

## 7.7 Propojenost vztahů v přikázání lásky

Přikázání lásky dle křesťanského poselství a zkušenosti zahrnuje zakládající lásku Boha k člověku skrze Ježíše Krista a odpověď člověka („láska k Bohu“), jež se projeví ve vztazích k druhému („láska k bližnímu“) a k sobě samému („miluj sebe sama“). Vyvážená struktura přikázání lásky odráží (analogicky řečeno) zkušenost raného dětství a dalšího vývoje dítěte, dospívajícího a dospělého, dle níž je dítě nejprve bezpodmínečně (až na bolestné výjimky) přijato matkou, dostává se mu (když to jde) přes první dávku mateřského mléka nejen výživy a imunity, ale i zkušenosti bezpečí a důvěry. Toto a další podněty přicházející dle různých rozměrů osobnosti zdarma k dítěti, mají velký vliv na další rozvoj a vědomí vlastní hodnoty,

<sup>383</sup> Srov. Drewermann Eugen: Das Lukas-Evangelium. Bilder erinnertes Zukunft, s. 775-776.



sebe přijetí, sebeúctu a prožívání vztahů i v dospělosti. Proto přikázání lásky má jako základní kotvu Boží bezpodmínečnou lásku k člověku, která má danému člověku umožnit, aby zakusil, že k němu někdo říká bezpodmínečně ano, že jej chce a miluje. V tomto proudu lásky se může nejhlubším způsobem najít a odtud se vztahovat k sobě a druhým. Dříve než se očekává láska k druhým a k sobě, potřebuje člověk zažít, že je nejprve sám milován. Za vrchol lásky Boha k člověku se považuje osoba Ježíše Krista, její slova a činy, poslání, příběh a jeho smysl.

Námi zvolený příběh z Lukáše ukázal, že Boží láska a lidská láska patří k sobě a nelze je oddělovat. Na základě přicházejícího bezpodmínečného přijetí, bezpečí, respektování, úcty, cenění, potvrzení a uznání důstojnosti, emoční vřelosti, náklonnosti a oddanosti může někdo překonávat strach(y), odmítnutí, zamítnutí, vyloučení, bazální pocity méněcennosti, sklony k sebeodmítání, pohrdání sebou, sebepoškozování i špatné přizpůsobování se sociálnímu okolí, a tím i odbourávat špatné a nesprávné chování a jednání. O milosti je proto možné hovořit jako o základním předpokladu, aby mohl být někdo vůbec v morálním smyslu dobrý (viz výše: „*proč mě nazýváš dobrým? Jen jeden je dobrý*“). V Dekalogu představuje Hospodin a jeho osvobozující jednání základ a odůvodnění dalších slov („*přikázání*“). Stejně tak v našem příběhu a v přikázání lásky vystupuje obraz Boha jako otcovsko-matěské pozadí (kořen) v životě všech lidí. Z toho vyplývá, proč je potřeba „*nejprve bezpodmínečně hovořit o Bohu, aby se odůvodnily předpoklady morálního jednání*“. Existenciální nabídka takové „*nutné důvěry vytváří bázi veškeré etiky*“ a mravnosti. Vztah k Bohu se zde stává důvodem a podmínkou veškerého etického jednání. Už proto nelze argumentovat Boží láskou na úkor lásky k člověku. Bůh je taky všude tam, kde někdo trpí a „*kde na to lidé odpovídají s lidskostí*“. Bůh je otcem všech lidí, proto přitom nehraje roli, jakého náboženského či etnického původu kdo je. Přikázání lásky jako výraz lidskosti bylo doloženo autoritou Ježíše Krista jako skutečná, důstojná bohoslužba, která je „*možná pro každého, protože je člověkem. Jak blízko k němu přijdeš v jeho nouzi, tak tě činí bližním tohoto člověka. (...) Kdo miluje Boha, nachází jej právě jako sílu, která miluje bez rozdílu každého člověka, a kdo se snaží pronést jednotlivého člověka jeho nouzí, ten se bude smět v každý čas cítit být nesen a potvrzen Bohem; bude v Bohu milovat lidi a v lidech Boha – obě nerozlučně navzájem.*“<sup>384</sup>

<sup>384</sup> Tamtéž, s. 756-757, 766, 776-777.

## 7.8 Přikázání lásky k nepřítelům

Podobenství o milosrdném Samařanovi přivedlo nejen zákoníka k výzvě milovat někoho, kdo nepatřil do okruhu adresátů lásky k bližnímu a kdo byl považován za nepřítel. Ve svědectvích o Ježíšově příběhu najdeme i velmi důrazná jasná slova vůči těm, kdo pokřivují obraz Boha a člověka, kdo intrikují, pomlouvají, pohrdají určitými lidmi. Nicméně nikde se nesetkáme s tím, že by byla z jeho strany řeč o nenávisti, zášti a podobných praktikách vůči těm, kdo páchají výše uvedené věci a snaží se zabránit Ježíšovu působení, diskreditovat a zničit jej. I proto najdeme v Novém zákoně slova o lásce k nepřítelům, jak doložíme například Ježíšovou horskou řečí.

V Matoušově evangeliu zaznívá totiž v rámci Ježíšovy horské řeči tato antiteze: „*Slyšeli jste, že bylo řečeno: Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítel svého. Já však vám pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé. Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž? A jestliže zdravíte jenom své bratry, co činíte zvláštního? Což i pohané nečiní totéž? Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec*“ (Mt 5,43-48).

V linii tohoto uvažování lze připomenout ještě další biblické texty: „*Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe sama. Já jsem Hospodin*“ (Lev 19,18). A nebo: „*Hladoví-li ten, kdo tě nenávidí, nasýt jej chlebem, žízni-li, napoj ho vodou, tím shrneš řeřavé uhlí na jeho hlavu a Hospodin ti odplatí*“ (Př 25,21). To rezonuje s novozákonním sdělením: „*Jestliže má tvůj nepřítel hlad, nasýt ho, a má-li žízeň, dej mu pít; tím ho zahanbíš a přivedeš k lítosti. Nedej se přemoci zlem, ale přemáhej zlo dobrem*“ (Řím 12,20-21).

I žalmista se ve svém neklidu ptá Hospodina, zda nemá nenávidět ty, kdo nenávidí Hospodina, a dívat se s odporem na ty, kdo se zvedli proti Hospodinu, ale prosí ho současně o poznání, aby jednal správně (srov. Ž 139,21). Apoštol Pavel v již zmíněném listu doporučuje: „*Nikomu neodplácejte zlým za zlé. Vůči všem mějte na mysli jen dobré (...)* Nechtějte sami odplácet, milování, ale nechte místo pro Boží soud, neboť je psáno: *Mně patří pomsta, já odplatím, praví Pán*“ (Řím 12, 1719). Prorok Ezechiel tlumočí zase tento Boží pohled na věc: „*Kdyby se svévolník odvrátil ode všech svých hříchů, jichž se dopouštěl, a dbal by na všechna má*

nařízení a jednal podle práva a spravedlnosti, jistě bude žít, nezemře. Žádná jeho nevěrnost, již se dopustil, mu nebude připomínána, bude žít pro svou spravedlnost, podle níž jednal. Což si libuji v smrti svévolníka? je výrok Panovníka Hospodina. Zdalipak nechci, aby se odvrátil od svých cest a byl živ?“ (Ez 18,21-23).

Z analýzy těchto textů plyne, že nelze omezovat lásku jen na přátele a přitom nenávidět nepřátele, že přikázání lásky k nepřátelům už patří do lásky k bližním a nepřítel mezi bližní a že se bližním myslí někdo, kdo je příslušníkem stejné národnosti, spoluobčan, přítel, důvěrník, společník. Jestliže by někdo miloval jen ty, kdo mu udělali něco dobrého, nemusel by je milovat kvůli nim samým, ale sobecky kvůli sobě. Přece se může za zdáním lásky či solidarity skrývat vina a hřích. A vylučování nepřátel z přikázání lásky může odhalit, že není ještě láska k přátelům skutečná. Lásku k nepřátelům lze tak považovat za kritérium mravního smýšlení a za test lidského nitra, zda tam jsou či nejsou zlé myšlenky a postoje. Podle Ježíšova mravního poselství se pojem bližní rozšiřuje na všechny lidi, to znamená i na ty, jimiž se pohrdá.<sup>385</sup>

V návaznosti na zkušenost podobenství o milosrdném Samařanovi lze zopakovat, že se vlastně principiálně může každý stát každému bližním, když se dostane do situace nouze nebo potřeby. Máme před očima opět prorocké znamení oné větší Boží spravedlnosti v Božím království, která je silným motivem a tématem Ježíšovy horské řeči, a snahu prolomovat začarovaný kruh násilí. Jedná se rovněž o protest proti násilí, používaném v každodenním i politickém životě, a o úsilí neomezovat okruh lásky jen na nejbližší osobní a privátní vztahy.<sup>386</sup>

A možná někoho překvapí, že již v antice mimo židovsko-křesťanskou tradici vyzývá na základě filantropie, která zde představuje celek mravně požadovaného chování, Hierokles z Alexandrie k tomu, že se musí vykonávat spravedlnost nejen vůči těm, kteří se k nám zachovali spravedlivě, ale i vůči těm, kteří konali neprávem, a to z toho důvodu, abychom se nedostali nespravedlivou odplatou do stejně chybného postoje, protože všichni patříme do lidského rodu.<sup>387</sup> A v argumentaci dále

<sup>385</sup> Srov. Wolber Werner: Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, Freiburg: Herder, 2005, s. 80-81.

<sup>386</sup> Srov. Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 226-228.

<sup>387</sup> Srov. Hieroclis in aurem Pythagoreorum Carmen Commedtarius VII 10-13 passim, in: WOLBERT Werner: op. cit., s. 83.

připojuje, že „se nesmí stát, abychom byli vůči dobrým lidem dobrými lidmi a vůči špatným špatnými lidmi“.<sup>388</sup>

Argumentuje tedy společným lidským bytím, nemluví o nepříteli, ale o tom, kdo koná neprávem či bezprávím, a varuje před nebezpečím rozdvojení postojů a tím, abychom se nenechali vtáhnout na jejich úroveň. Jde mu také o to, aby se pachatel neprávem choval jinak.

Toto přání milovat toho, kdo se dopustil bezpráví proto, že je člověkem a že je snahou, aby změnil své jednání, nijak nepoškozuje bezpodmínečnost a radikalitu lásky k nepřátelům, a naopak chce zabránit tomu, aby nebylo v kontextu lásky k nepřátelům lhostejné, zda se onen provinilec chová jinak či beze změny, protože cílem není jen výkon mé lásky, ale také postoj lásky toho druhého.<sup>389</sup>

O takové lásce nelze hovořit jako o falešné či zvrácené, naopak o mravně přikázané, protože odpovídá Božímu postoji. A vůbec nemá co do činění s nějakou lhostejností vůči bezprávím, vůči mravnímu zlu v tomto světě.<sup>390</sup> Bůh na základě biblického svědectví a zkušeností je Bohem, který slyší a vidí bolesti lidí, neprávem pachatelů, bezohlednost zotročování nevinných a zasahuje, aby vysvobodil a nabízel skutečný lidský život (srov. např. Ex 2,24; 3,7-10).

Ježíšovo svědectví a požadavek směřuje k celistvé (nedělené) lásce. Odůvodnění nalézá v příkladu a vzoru Božího milosrdenství: „*Já však vám pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé (...)* Budte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec“ (Mt 5,45-48); „*Ale milujte své nepřátele; číňte dobře, půjčujte a nic nečekejte zpět. A vaše odměna bude hojná: budete syny Nejvyššího, neboť on je dobrý k nevděčným i zlým. Budte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec“* (Lk 6,35-36). Evangelista Matouš zařazuje téma lásky k nepřátelům na závěr řady antitezí, což spolu s jejich odůvodněním následování Boha a vlastní celistvosti dodává této výzvě k lásce postavení, jež někteří označují jako „*kulminaci ježíšovského étosu*“ nebo „*střed a vrchol všech přikázání*“, který vede k dokonalosti (celistvosti, zacelenosti).<sup>391</sup>

<sup>388</sup> Tamtéž, s. 84.

<sup>389</sup> Srov. tamtéž, s. 85.

<sup>390</sup> Srov. tamtéž, s. 87-88.

<sup>391</sup> Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 228.

Hříšník je přitom povinen napravit škody. Láska k nepřítelům se týká nejprve smýšlení a pak konání, přičemž na rovině smýšlení nemůže existovat nějaký střed mezi nenávistí a láskou, protože buď se hříšník uznává jako rovný člověk, jako bližní, jako účel sám o sobě, jako člověk se svou lidskou důstojností, nebo ne. To pak má své důsledky pro konání v jeho prospěch, kde je pak možno rozlišovat *signa specialia caritatis* (např. speciální modlitby, osobní návštěvy a projevy přátelství, větší dobrodiní) a *signa communia caritatis* (např. dát jíst a pít, oblečení).<sup>392</sup>

Proto se také tento postoj nevylučuje se straněním obětí bezpráví a jejich přednostní péčí, zejména pokud jde například o děti jako oběti praktik komerčního sexuálního zneužívání, když už tento příklad uvádíme v rámci tématu lidské sexuality. Pak mohou být i zatčení, vyšetřování, soud, trest a jeho výkon a případná léčba projevem smýšlení a konání ve smyslu lásky k nepřítelům a hříšníkům a mohou přerušit spirálu neoprávněného násilí, nenávisti a msty.

Pachatele tak závažných trestných a nemravných činů, jakými jsou praktiky vykořisťování dětí v sexuálním bysny, jsme zařadili do výzvy lásky k nepřítelům, aniž bychom ale jakkoli bagatelizovali jejich vinu, hřích a spáchané bezpráví a aniž bychom přestali stranit obětím a sledovat jejich nejlepší zájem.

I když pachatelé tvrdí, že mají děti rádi a chtějí pro ně něco dobrého, nelze je považovat za přátele dětí, stejně jako nestačí jimi pohrdnout a zavřít je na nějaký čas do vězení a morálně je uvrhnout do doživotního opovržení. Jde také o to, aby se změnili a toto zlo už více nekonali.

Přání a výzva učit se milovat i toho, kdo se dopustil bezpráví, chce vyloučit lhostejnost vůči jeho dalšímu smýšlení a jednání a staví na společné důstojnosti. Svým činem se provinil proti Bohu i proti mravnímu určení oběti i svému.

## 7.9 Primát ctnosti lásky: láska jako základní tón křesťanské mravnosti

Láska se často označuje jako „nejvyšší mezi všemi ctnostmi“ či jako jejich vnitřní forma. Láska totiž orientuje vnímání, pocity, smýšlení, postoje a jednání člověka podle posledního cíle jeho krajního umění (možnosti) být (byť). V lásce se naplňuje jednota lidské osoby (srov. např. všechny vztahy v přikázání lásky; láska integruje všechny rozměry a síly člověka). Láska je „výživnou půdou a kořenem morálního

života“. Takový kořen vyživuje i působení dalších ctností, o nichž pak lze říci, že se stávají „strategiemi“ lásky. A láska uspořádává morální jednání „v pestrosti všech rozhodnutí, úmyslů a jednání dle jeho středu, který mu uděluje smysl, takže se může mluvit v partikulárním chtění a konání o jednotném (sladěném) jednání osoby“. V lásce lze spatřovat základní skutečné sebeuskutečňování lidské osoby. Proto se láska označuje jako „základní mravní čin nebo základní akt mravnosti, který je jako původ, forma a cíl v pozadí všech jednotlivých konkrétních činů, aby se v nich a skrze ně uskutečňoval“. V naplňování přikázání lásky se uskutečňuje lidská touha po štěstí a dokonání (celistvé plnosti). Dle křesťanského poselství je nehumánnějším ukazatelem a životním modelem lásky cesta Ježíše z Nazaretu. Proto jsme výše pro toto závěrečné shrnující pojednání prošli jednotlivé vztahy v rámci přikázání lásky a jejich pořadí. Právě silná slova o lásce jako o nejvyšším sebenasazení s sebou nesou nebezpečí přetížení. Boží láska je totiž nejprve člověku nabídnuta a darována („rozlita do srdcí“), aby se mohla naplňovat láska k sobě a druhým. V souladu s křesťanským poselstvím a zkušeností působí lidskou lásku v člověku Boží láska, takže „je aktivní sebeuskutečňování osoby nesenou milostí, kterou si sama nemůže dát“. Každému člověku je prostřednictvím Ježíše Krista a jeho svědků nabízen tento dar nové možnosti či nového umění lásky.<sup>393</sup>

V Ježíšově hlásání přicházejícího, a tedy přítomného Božího království a ve vydatnosti jeho vlastního života dostává přikázání lásky novou motivaci, odůvodnění a nejvyšší naléhavost (srov. Mk 1,15). Boží příklon k člověku umožňuje lásku k Němu, k sobě a k druhým a osvobozuje k této lásce. Boží láska k člověku může taky působit ochotu ke změně smýšlení, k vyznání vin a hříchů, ke smíření a odpuštění a k následnému životu dle spravedlnosti a milosrdenství. Etické jednání člověka je v tomto smyslu důsledkem (ne předpokladem!) příchodního Božího království a způsobem, jak se toto Boží království stává viditelným. Okruh adresátů přikázání lásky se rozšiřuje a univerzalizuje (od příslušníků vlastní skupiny, souvěrců, přes lidi v nouzi až k nepřítelům a prostě ke všem): „Lásku k bližním máme uskutečňovat vůči všem lidem bez ohledu na to, zda stojí na naší straně nebo zastupují naše zájmy, zda od nich můžeme očekávat výhodu, prospěch nebo zda nás chtějí poškodit, zda disponují mocí a vážností nebo zda patří k bezmocným a pohrdaným.“<sup>394</sup>

<sup>393</sup> Schockenhoff Eberhard: Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf, s. 243-245, 247.

<sup>394</sup> Ernst Stephan: Grundfragen theologischer Ethik, s. 77-79.

<sup>392</sup> Srov. Wolbert Werner: Was sollen wir tun? Biblische Weisung und ethische Reflexion, s. 90-91.

Na závěr si dopřejeme jako určité vyústění tzv. Velepíseň lásky, v níž uvidíme postavení a kvality lásky:

*„Kdybych mluvil jazyky lidskými i andělskými, ale lásku bych neměl, jsem jenom dunící kov a zvučící zvon. Kdybych měl dar prorocství, rozuměl všem tajemstvím a obsáhl všechno poznání, ano, kdybych měl tak velikou víru, že bych hory přenášel, ale lásku bych neměl, nic nejsem. A kdybych rozdal všechno, co mám, ano, kdybych vydal sám sebe k upálení, ale lásku bych neměl, nic mi to neprospěje.*

*Láska je trpělivá, laskavá, nezávidí, láska se nevychloubá a není domýšlivá.*

*Láska nejedná nečestně, nehledá svůj prospěch, nedá se vydráždit, nepočítá křivdy.*

*Nemá radost ze špatnosti, ale vždycky se raduje z pravdy.*

*Ať se děje cokoli, láska vydrží, láska věří, láska má naději, láska vytrvá.*

*Láska nikdy nezanikne. Prorocství – to pomine; jazyky – ty ustanou; poznání – to bude překonáno.*

*Vždyť naše poznání je jen částečné, i naše prorokování je jen částečné; až přijde plnost, tehdy to, co je částečné, bude překonáno. Dokud jsem byl dítě, mluvil jsem jako dítě, smýšlel jsem jako dítě, usuzoval jsem jako dítě; když jsem se stal mužem, překonal jsem to, co je dětinské.*

*Nyní vidíme jako v zrcadle, jen v hádance, potom však uzříme tváří v tvář. Nyní poznávám částečně, ale potom poznám plně, jako Bůh zná mne.*

*A tak zůstává víra, naděje, láska – ale největší z té trojice je láska“ (1 Kor 13,1-13).*