

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Katedra biblických věd

Šárka Novotná

Utrpení ve Starém zákoně: Jób, figura zkoušeného nevinného

Bakalářská práce

Obor: Teologické nauky

Vedoucí práce: ThLic. Stanislav Pacner, Th.D.

OLOMOUC 2020

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci vypracovala samostatně a uvedla jsem v ní všechny použité zdroje a literaturu.

V Brně dne 14. května 2020.

.....

Šárka Novotná

Poděkování

Chtěla bych velice poděkovat ThLic. Stanislavu Pacnerovi, Th.D., že se ujal vedení mé práce se všemi z počátku scestnými a experimentálními myšlenkami. Děkuji mu za všechno utrpení, které se mnou sdílel, za všechny rady a telefonické konzultace. Také děkuji svému bratru Gustavovi za transformační proces, o němž práce pojednává a který utrpení doprovází. Svému bratru si dovolím tuto práci věnovat.

Obsah

Úvod	5
1. Úvodní koncepty: utrpení ve Starém zákoně	8
1.1 Pohled na utrpení v několika knihách Písma	8
1.1.1 Utrpení člověka: pochybení a nedůvěra k Bohu	9
1.1.2 Utrpení a strádání v exilu	10
1.1.3 Utrpení v prorockých knihách: varování hříšného lidu	14
1.1.3.1 Předobrazy nevinného trpícího: utrpení u proroka Izajáše	15
1.1.4 Žalmy: skladby v tóninách lidského utrpení	17
1.2 Vznik a původ <i>Knihy Jób</i>	19
1.3 Struktura <i>Knihy Jób</i>	20
1.4 Žánr <i>Knihy</i> : babylónská tradice a vyprávění o příkladné postavě trpícího	22
1.5 Obsah <i>Knihy Jób</i> : shrnutí základní okamžiků a klíčových témat	25
2. Utrpení v <i>Knize Jób</i>	28
2.1 Satan jakožto strůjce Jóbova utrpení	28
2.1.2 Satan jakožto personifikace zla v <i>Knize Jób</i> a zdroj utrpení v dalších pasážích Písma ..	29
2.1.3 Dábel jakožto živá/žitá metafora zla	31
2.2 Pochybnost: Jób a ti druzí jakožto ztělesnění pochybnosti a nepochopení	31
2.2.1 Provinění přátel a závěrečná modlitba	35
2.2.2 Elíhú: interpretace a příprava před závěrečnou teofanií	36
2.3 Závěrečná teofanie: ukončení utrpení Božím zásahem	38
2.4 Jóbovo vyznání a završení utrpení spravedlivého ve vtělení	40
3. Nástin psychoanalýzy Jóbova utrpení: možné psychoanalytické přístupy ke <i>Knize Jób</i>	44
3.1 „A posadil se do popela“ (Jb 2,8): popel jako tradiční znamení smutku a utrpení	44
3.2 Nářek v existenční samotě	45
3.2.1 Jóbův nářek	46
3.2.2 Invektivy adresované Bohu jako nová podoba zoufalství	48
3.2.3 Hospodin blízký a daleký, toužený a obávaný	50
3.2.4 Závěrečný nářek před teofanií	52
3.2.5 Utrpení a ti druzí	53
3.3 Práce smutku: ochuzení světa podle Freuda a Jóbův nářek	54
3.4 Vlastní odpověď na Jóba: Carl Gustav Jung	56
4. Nástin možného filozofického zamýšlení nad smyslem Jóbova utrpení	59
4.1 Hledání smyslu utrpení v popelu bytí	59
4.2 Zlo a konsekvntní utrpení u Paula Ricœura	60
4.2.1 Zlo a utrpení	61
4.2.2 Myšlenka dialogu a retribuce v Písmu	62
Závěr	64
Anotace	68
Bibliografie	71

Úvod

Ztvárnění utrpení nalézá v Bibli mnoho konkrétních podob. Nejčastěji se jedná o spravedlivý trest za nevěru vyvolaného lidu, pýchu, zlo, pochybení, násilí, beznaděj a pochybnost. Společným rysem všech těchto příkladů zůstává spravedlivost trestu, neboť, zamyslíme-li se nad obecnými charakteristikami Boha, řekli bychom, že je spravedlivý, milosrdný a především milující, a proto nikoho netrestá zbytečně. Pak je rovněž možné odvodit i to, že nenechává nikoho trpět zbytečně. Tak se k Bohu obracejí četní žalmisté: svěřují mu své utrpení, protože již vyčerpali běžné prostředky pro svou záchranu, a protože ve své beznaději cítí, už nemají sílu dále své utrpení snášet. Bůh tak představuje světlo a naději v temnotě existenčního tápání.

Takové volání se odráží v subjektivní zkušenosti každého člověka, když se například v případě těžké nemoci dotazuje nad tím, čím se musel provinit, aby si zasloužil takový trest. Utrpení mnohdy připadá jedinci neúměrné v souladu s jeho zásluhami a životem, či se mu zdá nepochopitelné, neboť lidská mysl má sklon k tomu vytvářet si přímo úměrný vztah mezi hříchem a prožívaným utrpením s odvoláním na vlastní pojetí Boží spravedlnosti. Bible rovněž odráží takovou životní zkušenost, která nachází své nejpriléhavější znázornění v postavě Jóbá.

Knih *Jób* vlastně rozbíjí představu teorie retribuice, tedy toho, že za každé provinění následuje spravedlivý trest, a nabízí pohled na utrpení, jenž se liší od ostatních biblických knih, ale rovněž ukazuje omezenost lidské vize spravedlnosti a obecně našeho chápání. Při prvním, povrchním seznámení se odlišný rovněž zdá pohled na Hospodina, který se se Satanem překvapivě „sází“ o svého věrného služebníka Jóbá. Miloš Rejchrt tuto odlišnost shrnuje mírně lidovým způsobem, jenž však poukazuje na hlavní body tradičních charakteristik poznamenaných teorií retribuice, která se v *Knize* přetváří právě v závislosti na utrpení spravedlivého: Jóbův příběh

narušuje obraz Boha jako automatu na spravedlivé odměňování. Bere nám to samozřejmou jistotu toho, že když budeš hodný, Pánbíček ti za to dá něco dobrého a příjemného a když budeš zlobit, Pánbůh tě potrestá. *Knih* *Jób* varuje před vírou v Boha jako pojišťovatele proti všem rizikům. [...] Není to tak, že když budeš žít správně a mravně, automaticky se ti všechno zlé zaručeně vyhne (Rejchrt, Vaďura, 2013)¹.

Knih *ukazuje, že Boží plány se neřídí měřítky lidské spravedlnosti a kauzalitou viditelného světa: Bůh člověka ve všem přesahuje. Přesahuje jeho chápání spravedlnosti a zbavuje smyslu lidská „proč“, která se snaží vysvětlit utrpení.*

V rámci našich úvah nad vlastními „proč“ nad otázkami utrpení způsobené tragickou smrtí, která najednou zcela změnila dosavadní život pozůstalého a proměnila jej na dvě až dialektická období rozdělená nespravedlivým trestem, jsme hledali odpovědi v Písmu. Současně, jako i mnoho filozofů, jsme tak dospěli k otázkám nad tím, proč jeden trpí víc než druhý, proč někdo umírá mladý a jiný se dočkává dlouhého a požehnaného života. Při tomto osobním dotazování, kdy můžeme formulovat jen řečnické otázky, jsme zaměřili svou pozornost na *Knihu Jób*, v níž i současný čtenář stále nalézá odraz vlastního prožívání. Podobně jako nám v našich soukromých otázkách se Jóbovi odpovědi nedostává, přesto v závěru *Knihy* postava dospívá k poznání, které jej proměňuje. Ve snaze o podobnou proměnu poznáním podstaty a transcendence utrpení jsme zvolili za téma své bakalářské práce právě utrpení v *Knize Jób*.

¹ Audiovýklad textu Jb 19,1-29 Miloše Rejchrt v pořadu *Ranní slovo* Petra Vaďury, vysílaný 10. listopadu 2013, dostupný z adresy https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/jobuv-narek-a-vyznani--1278876.

Obecně je možné konstatovat, že Jóbův příběh nepřestává být pro čtenáře přitažlivý a aktuální. Na úrovni narace přináší překvapivou souhru protikladů: Loïc Landrau poznamenává, že celá *Knihy Jób* pojednává o dramatickém boji dobra a zla (Landrau, 2013)², přičemž bojištěm je Jóbovo tělo a bytí. Na počátku je mužem pozeňnaným božími dary, o které postupně přichází. Současně, jak si všímá Françoise Mies, jeho příběh ilustruje „záchranu Boha“ (Mies, 2009: 354), tedy to, že navzdory utrpení v něj nepřestává věřit: ačkoli Jób marně hledá smysl svého utrpení, který nalézt nemůže, a bolestně si uvědomuje a prožívá jeho tíhu, nezapomíná na dary, které mu byly dány (*tamtéž*, 355). Françoise Mies konkrétně odkazuje na tyto verše: „Z života své matky jsem vyšel nahý, nahý se tam vrátím. Hospodin dal, Hospodin vzal; jméno Hospodinovo buď pozeňnáno“ (Jb 1,21) a rovněž k odpovědi vlastní ženě: „Mluvíš jako nějaká bláhová žena. To máme od Boha přijímat jenom dobro, kdežto věci zlé přijímat nebudeme?“ (Jb 2,10). Obě pasáže shodně charakterizuje dimenze daru (Mies, 2009: 355): obojí, dobré i špatné, je darem, jehož smysl z lidského úhlu pohledu může prozatím unikat. Tvrdí-li Françoise Mies, že se Jób snaží Hospodina zachránit, činí tak pro sebe, neboť Boží transcendence zatím skrývá tento smysl, a to mu dává naději, již si vyprošují i žalmisté, a také jej zachraňuje před ostatními postavami *Knihy Jób*. Ty všechny vlastně ztělesňují další z protikladů, a to protiklad k Jóbovi, nevinnému trpícímu: špatně interpretují jeho příběh a jeho prožívání, dávají mu špatné rady a vlastní žena se jej dokonce snaží odvrátit od Hospodina.

Cílem naší práce bude snaha prohloubit tyto protiklady, jejich interpretační hloubku a možný interdisciplinární přesah. Naše bakalářská práce se chce především zaměřit na téma utrpení v *Knize Jób*, neboť, jak říká Bernard Klasen při jejím krátkém představení: „Utrpení je stále aktuální, [ten, kdo] trpí, hledá vždy důvod, proč trpí“ (Klasen, Landrau, 2018)³. Utrpení je svou podstatou „vždy nespravedlivé“ (*tamtéž*). Představuje souhru protikladů, jakou dokonale ztělesňuje postava Jóba, kterou se pokusíme ještě více „aktualizovat“ tím, že ji budeme nahlížet v širším pohledu několik disciplín. Na základě této interdisciplinární perspektivy se pokusíme v závěru zamyslet nad tím, jak starozákonního Jóba obohacují, tedy jak skrze moderní metodologii můžeme číst starozákonní text, jak zůstává stále aktuální a interpretačně bohatý.

Volíme tyto netradiční cesty, neboť ve světle moderních teorií se potvrzuje a prohlubuje naše biblistická četba a Jóbovo prožívání se díky nim stává plastičtější; na pozadí psychoanalýzy se jeho emoce stávají pochopitelnější a umožňuje si představit procesy, které se za nimi skrývají. Filozofický pohled pak umocňuje existenční přesah biblické narace, přičemž je možné od příběhu jednotlivce odvodit obecně platná pravidla o snášeném zlu a jeho prožívání.

Naším základním výchozím bodem nepřestane být *Knihy Jób*. V úvodní metodologické kapitole se pokusíme situovat text do biblického kontextu, a to nejen z hlediska její struktury, ale krátce uvedeme, jak se v Bibli vyvíjí koncept utrpení a jakých konkrétních podob nabývá. První analytická kapitola se pokusí o analýzu biblického textu: v chronologickém řádu, tak jak se objevují v *Knize*, budeme pozorovat Satana jakožto strůjce utrpení, dále ostatní postavy a to, jak reagují a umocňují Jóbovo utrpení svou neadekvátní interpretací a chybnými argumenty.

² Komentář *Knihy Jób* v pořadu *Pourquoi du comment* Loïca Landrau. Pořad byl vysílán 23. února 2013, dostupný z <https://www.youtube.com/watch?v=kmX-jc8I794>.

³ Představení *Knihy Jób* v pořadu *Quèsaco* Loïca Landrau s hostem vysílání Bernardem Klasenem. Pořad byl vysílán 24. února 2018, dostupný z <https://www.youtube.com/watch?v=M1K9puaoIB8>.

Kapitola bude zakončena pohledem na závěrečnou teofanii a její význam: je to právě Hospodin, který jako jediný může ukončit Jóbovo utrpení.

Druhá analytická kapitola se bude věnovat Jóbovi a jeho nářkům z psychoanalytického hlediska: nejdříve se podíváme na to, jak prožívání bolesti a zármutku odrážejí jeho vlastní promluvy, tedy jak vypovídá o vlastním utrpení a o tom, jak je téměř nemožné jej unést. Výpověď trpícího, kdy popisuje své prožívání a pocity, jsou vlastně ideálním podkladem pro psychoanalýzu: s její pomocí můžeme pochopit existenční hloubku Jóbova smutku, to, jak se mění jeho vize světa, ale i on sám. Změně ve vidění světa, a tak i sebe sama, se věnoval ve stále aktuální studii „Truchlení a melancholie“ Sigmund Freud. Přímo Jóbovi a jeho utrpení se věnoval Carl Gustav Jung, jehož interpretace Jóba uveřejněná pod titulem *Odpověď na Jóba* bude představena v závěru této kapitoly. Jung Jóba nahlíží z hlediska své teorie archetypů a umisťuje jej mezi velké příběhy, které vytvářejí kolektivní nevědomí, a jsou tak neustále přítomny v našem vnímání Boha a prožívaného utrpení.

V závěrečné analytické kapitole se podíváme na utrpení v *Knize Jób* z filozofického hlediska Paula Ricœura. *Knize* se v historii věnovalo vícero filozofů. Volíme právě Ricœura, neboť jeho myšlení zajímavě, přesně, a přitom jednoduše shrnuje teorii retribuce, a tak i to, jak se *Knih*a vůči ní vymezuje a přetváří ji. Rovněž se Ricœur ve svých přednáškách a článcích opakovaně vrací k utrpení člověka a jeho odrazu v Bibli. Úvahy o *Knize Jób*, tak nejsou izolovanou esejí, naopak je sám zasazuje do biblického kontextu. Filozof nám připadá jako nejvhodnější interpret, jelikož se ve svém myšlení zabýval vůlí, prožíváním víry na pozadí zla, vinou a proviněním. Jeho filozofie také představuje inteligentní syntézu⁴ biblické exegeze, psychoanalýzy, křesťanského existencialismu a fenomenologie (srov. Delacampagne, 2005)⁵. Jeho úvahy a komplexnost jeho myšlení se pak odrážejí i v pohledu na utrpení v *Knize Jób*.

V bakalářské práci používáme ekumenický překlad, jehož verzi budou přizpůsobeny i použité zkratky.

⁴ O Ricœurově filozofii se často hovoří jako o filozofii dialogu, neboť „v jeho očích se filozofie na nejvyšší míru zajímá o lidskou činnost, o lidské jednání ve všech svých aspektech, ale také, a především o subjekt této činnosti a tohoto jednání. Postupuje tak, že nevstupuje do dialogu jen s filozofy, ale i s jinými disciplínami, zejména sociálními vědami, psychoanalýzou, právem, lingvistikou, literaturou, teologií“ (Resweber, 2011). Článek uveřejněný bez paginace: Resweber, Jean-Paul. „Ricœur: philosophe du milieu“. *Le Portique: Revue de philosophie et de sciences humaines*, 2011/26 s možností konzultace na adrese: <https://journals.openedition.org/leportique/2504>.

⁵ Internetový článek o myšlení a životě Paula Ricœura koncipovaný jako jeho nekrolog. Text, publikovaný bez paginace, dostupný na adrese https://www.lemonde.fr/a-la-une/article/2005/05/21/paul-ricoeur-philosophe-de-tous-les-dialogues_652552_3208.html. Úvahy nad křesťanstvím, vírou, utrpením a dalšími tématy prostupují celý jeho život: pocházel z tradiční protestantské rodiny, působil několik let na Katolické univerzitě v Lovani (*tamtéž*).

1. Úvodní koncepty: utrpení ve Starém zákoně

Utrpení odedávna doprovází lidský život, proto přirozeně nalézá svůj odraz v Bibli. Nejedná se jen o trest a naprostý protiklad k požehnání a Boží milosti, je mnohem plastičtější. Pavel Kopeček k polymorfnímu charakteru utrpení píše, že

Otázka utrpení se v Písmu svatém neřeší jednoznačně a najednou. Podobně jako soubor těchto knih má dlouhou historii, tak postupně zrál a utvářelo se vědomí hříchu, viny a utrpení. Otázka utrpení se v Písmu vždy řeší ve vztahu k Bohu, který na jedné straně nemá zalíbení v utrpení člověka, ale na straně druhé je sesílá jako by chtěl člověku „odplatit“ za jeho pochybení a hříchy (Kopeček, 2020)⁶.

Utrpení je tedy primárně odpovědí na pochybení a hřích člověka, avšak jako takové se současně dotýká přímo Boha, neboť „kdo hřeší, zraňuje Boží čest a lásku, vlastní důstojnost člověka, který byl povolán k tomu, aby byl Božím dítětem, i duchovní zdraví Církve, jejímž živým kamenem má být každý křesťan“ (KKC, čl. 1487). Hřích je tedy zraněním a zásahem v životě člověka, ale i zraněním Boží lásky, a tak

Na některých místech Starého zákona se zdá, že Bůh touží po utrpení a nemilosrdně jím trestá člověka – jde například o zabíjení egyptských prvorozců, potopu, vyvraždění obyvatel Kanánu. Písmo svaté však nepoukazuje jen na trpícího člověka, ale také na Boha, který v Kristu trpí a který dává utrpení pozitivní smysl (Kopeček, 2020).

Bůh tedy trpí spolu s člověkem v každém jeho provinění i utrpení. Nad podobami utrpení, jeho určitým vývojem, a především významem se pokusí zamyslet následující úvodní kapitola. Omezíme se pouze na několik opakujících se zobrazení, které vyličíme jen v hlavních rysech, nepůjde tedy o vyčerpávající přehled.

Po tomto úvodním zamyšlení nad možnými podobami starozákonního utrpení, které představuje především důsledek Božího trestu, se bude druhá část kapitoly věnovat kontextovému zasazení *Knihy Jób*, jeho struktuře a aktualitě.

1.1 Pohled na utrpení v několika knihách Písma

Naše charakteristika utrpení v Bibli bude jen velmi stručná a omezí se na prvky, které vykazují určitou souvislost s *Knihou Jób*, či je můžeme považovat za určitý předobraz toho, co *Knihy* dále rozvíjí. Proto se podíváme na 1. knihu Mojžíšovu, která líčí utrpení jako rozbití vnitřní integrity člověka a proměnu vztahu k Hospodinu, a především jako něco, co doprovází či přímo dotváří podstatu lidské existence. Dále se zaměříme na 2. knihu, Exodus, kdy se vyvolený lid cítí Bohem opuštěn, v důsledku utrpení mu přijde vzdálen a prožívá pocity zoufalství a beznaděje. Tyto pocity jsou spojeny s exilem, který nabývá existenčních konotací a který, jak se pokusíme stručně nastínit, se nepřestává objevovat i v následujících knihách Písma. Ačkoli všichni proroci promlouvají k hříšnému lidu o nutnosti obrácení k Hospodinu a zachování jeho přikázání proto, aby se vyhnul zbytečnému utrpení, krátce se podíváme pouze na knihu proroka Izajáše, neboť zde nacházíme písně o věrném služebníkovi, které můžeme vnímat jako předobraz postavy Jóba. V závěru této části se zastavíme u žalmů, které představují biblickou knihu, v níž je zachyceno snad nejvíc pocitů, které trápení může v člověku vyvolat a které velmi podobně zaznívají i v *Knize Jób* v nářcích trpícího.

⁶ Citace pochází z článku Pavla Kopečka „Utrpení“ zveřejněného na portálu *Českého katolického biblického díla*. Článek je publikován bez data a paginace, v závorce za citací tak uvádíme datum konzultace. Text dostupný z <http://biblickedilo.cz/bible-v-liturgii/liturgicky-rok-c/utrpeni/>.

1.1.1 Utrpení člověka: pochybení a nedůvěra k Bohu

První kniha Bible, Genesis, je se zbylými čtyřmi knihami Pentateuchu připisována Mojžíšovi. Genesis pojednává o pradějinách, o mimořádně dlouhém časovém období začínající stvořením a končícím ve vyhnanství v Egyptě. Shrnuje období „možná delší než zbytek Bible. [...] Jde tedy o knihu základů, která popisuje období neznámé délky a sleduje Boží lid, jak putuje z jednoho konce Blízkého východu na druhý“ (Dillard, Longman, 2003: 31).

Slovo trápení je přímo citováno už v souvislosti s prvními lidmi, Adamem a Evou, a rozhodujícím způsobem je vepsáno do lidské podstaty. Hospodin ve třetí kapitole říká ženě: „Velice rozmnožím tvé trápení i bolesti těhotenství, syny budeš rodit v utrpení, budeš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout“ (Gn 3,16). Cesta trápení se otevírá rovněž před mužem: „Kvůli tobě necht' je země prokleta; po celý svůj život z ní budeš jíst v trápení“ (3,17). Tímto způsobem je od počátku načrtnuta cesta každého člověka, která jej čeká na zemi: v důsledku porušení Hospodinových nařízení se nevyhne utrpení těla, morálnímu utrpení, ani každodennímu utrpení při náročném obstarávání základních potřeb.

Ačkoli bychom v knize Genesis našli mnoho okamžiků, kdy člověk zakouší a působí utrpení, zastavíme se pouze u tohoto, který je pro člověka a jeho existenci determinující. Toto utrpení doprovázející lidský život vychází z jeho vlastního selhání (Beneš, Vaďura, 2009a)⁷. Selhává, když překračuje Hospodinovo nařízení: Bůh své stvoření učinil dokonalé, avšak člověk po ochutnání plodů ze stromů poznání v něm začíná spatřovat různé nedokonalosti. Jiří Beneš shrnuje, že toto překročení, které je nejen překročení na úrovni zákazu, ale i v chápání celého stvoření, způsobuje

rozpad vnitřní integrity, anebo rozpad vnitřních obrazů, které člověk má buď o sobě, nebo o Bohu. Příběh chce popisovat, že člověk sice dosahuje jakéhosi poznání, dosahuje ho velmi podezřelým způsobem, na základě překročení Hospodinovy instrukce, ale výsledek toho poznání je destruktivní. V tom smyslu, že destrukuje jeho vnitřní svět (Beneš, Vaďura, 2009b)⁸.

Člověk a jeho život se nabídnutým poznáním proměnili: odlišně vnímá sám sebe, najednou zahanbeně prožívá svou nahotu, která mu předtím nevadila. To, že se zakrývá fikovým listem, se stává výmluvným gestem přiznání nedůvěry v Hospodina. Sám se před Bohem skrývá, neboť se obává trestu. Najednou „Bůh se změnil v nepřítele, který ho ohrožuje. Začal se vnímat jako nedokonalý, nedostatečný a pokouší se to nějakým způsobem buďto zakrývat, nebo napravovat“ (Beneš, Vaďura, 2009a)⁹.

Ačkoli se člověk jasně provinil, jak říká Beneš „něco se v něm rozbilo“ (*tamtéž*) a nic už nebude jako dřív, Bůh člověka nechce odsoudit. Podstata člověka je „rozbitá“, tzn., jeho pochybení poznamenává veškerou další existenci, avšak „Bůh vstupuje a nikoli jako trestající Bůh, [...] nýbrž spíše jako ten, který se pokouší zabránit v dalším rozpadu a selhávání“ (*tamtéž*). On brání v dalším selhávání a destrukci, a tak brání i tomu, aby člověk zemřel, přestože tak

⁷ Audiovýklad pasáže Gn 3,14-24 v pořadu *Křesťanská vlna* Petra Vaďury s hostem Jiřím Benešem. Pořad byl vysíláný 1. února 2009, dostupný z https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/krestanskavlna/_zprava/541896.

⁸ Audiovýklad pasáže Gn 3,8-13 v pořadu *Křesťanská vlna* Petra Vaďura s hostem Jiřím Benešem. Pořad byl vysíláný 25. ledna 2009 v pořadu *Křesťanská vlna*, dostupný z https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/krestanskavlna/_zprava/537497.

⁹ V audiovýkladu z 25. ledna 2009 Jiří Beneš tuto myšlenku dále rozvádí: had lidem nabízí problematiku „Poznání, kterého dosáhli, v nich vyvolalo strach před Bohem a ten strach je dovedl k tomu, že se před Bohem skryli. Oni na základě poznání začali vnímat Boha jinak, než jej doposud poznali, [...] jako někoho, kdo je bezdůvodně přichází ohrožovat [:] Bůh je ohrožuje tak, že se před ním musí skrýt“ (Beneš, Vaďura, 2009b).

původně stanovil trest za spáchané provinění. Nicméně to, že Bůh do příběhu vstupuje a mluví k člověku, dokazuje to, že mu na něm záleží (Beneš, Vařura, 2009b). Proto člověka neztrácuje a místo smrti jej čeká budoucnost poznamenaná bolestí a trápením, avšak ty znamenají cestu jeho záchrany, anebo cestu pokání:

Bolest je teď to, co poznamená existenci obou lidí po překročení Hospodinova zákona. [...] Nemluví-li se o smrti, Bůh s nimi jedná jinak, než by si zasloužili, tzn. mnohem milostivěji, a proto i bolest je výraz určitého milostivého přístupu Boha k člověku. Bolest u obou by neměla být vnímána jako trest, ale jako východisko z nouze. [...] Oni se dostali do stavu, ve kterém nelze žít. Aby v tomto stavu mohli přežít a mohli mít možnost vrátit se k Bohu, tak musí vstoupit do bolesti a v tomto smyslu je bolest očišťující. Není to trest, ale určitý záchranný mechanismus, který člověka má brzdit, aby se dopustil dalšího selhání, kterého by ho už zničilo (Beneš, Vařura, 2009a).

Jak Beneš zdůrazňuje i dále: bolest a trápení může člověka uchránit před další vnitřní destrukcí. V případě ženy jsou postiženy dva základní vztahy, které určují její život: k muži a k dítěti, oba nyní procházejí přes bolest, která je rozhodujícím způsobem ovlivňuje. Muž ji má ochraňovat, má zvažovat její slova: „nemá naslouchat hlasu své ženy, protože jakmile mu začne naslouchat, přestane naslouchat hlasu Hospodinovu“ (*tamtéž*). V Jóbově příběhu to bude právě jeho žena, kdo mu bude namlouvat, aby se zřekl Hospodina a odvrátil se od něj. Dále pak muž je odsouzen k těžké práci a ke každodenním zkouškám.

Současně však nechává Hospodin člověku otevřenou cestu. Tato cesta, tzn. východisko z utrpení, se nachází v eschatologické perspektivě. Člověk byl sice z ráje vyhnán, avšak

cesta byla přehrazena ne zdí, ale cherubíny s plamenným mečem, takže cesta není úplně uzavřena, ale nelze jí normálně projít. Lze jí projít jen přes oheň, ale oheň spálí všechno, co hoří. Takže cesta nazpátek vede jen přes oheň, ale ten nemůže projít člověk sám. Musí ho provést ten, který ho stvořil. [...] V budoucnosti se může člověk vrátit do původního stavu (Beneš, Vařura, 2008)¹⁰.

V tomto ohni je člověk očištěn od všech provinění, napravuje se tak jeho „rozbitá“ lidská podstata. Zřídá se zde sebe sama a odevzdává se Bohu, tzn., že „cesta lidských možností končí ve smrti, pak nastává Hospodinova cesta, tedy naděje vzkříšení“ (*tamtéž*).

Chceme-li upozornit na některé prvky, které zazní v pozměněné podobě v *Knize Jób*, řekněme nejdřív, že člověk je v knize Genesis vystaven zkoušce, v níž selhává. Podobně Jób během své zkoušky, kdy je najednou vše v jeho existenci rozbité a poznamenané bolestí a touží po poznání Božích plánů, vidí v Bohu nepřítele. Ukazuje se tak, že poznání Božích věcí přesahuje lidské možnosti a snaha do nich proniknout člověka naopak ještě více poškozuje. Avšak Bůh se před člověkem zjevuje, a dává mu tak najevo svůj vztah lásky, či jak říká Beneš, „Hospodin člověku milostivě odhaluje soupodstatnost s Bohem“ (Beneš, Vařura, 2009a). Setkání s Bohem tedy přináší zásadní existenční změnu: naznačuje člověku východisko z cesty utrpení a Jóbovi pak v závěrečné teofanii transcendentní charakter utrpení a místo člověka v řádu stvoření.

1.1.2 Utrpení a strádání v exilu

Knih Exodus navazuje na první knihu Genesis. Spojitost mezi nimi je možné vidět v návaznosti lexikální a tematické, kterou jsou vzájemně úzce provázány:

¹⁰ Audiovýklad pasáže Gn 3,1-7 v pořadu Petra Vařury *Ranní slovo* s hostem Jiřím Benešem. Pořad byl vysílán 10. února 2008, dostupný z https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/422969.

Za prvé, kniha začíná spojkou „a“, čímž naznačuje, že jde o pokračování vyprávění. Za druhé, úvodní vyjádření je stejné jako v Genesis 46,8, oba oddíly jmenují „syny Izraelovy“, kteří v Josefově době sestoupili do Egypta. Závěrečná epizoda v knize Genesis (50,22-26) také vyzdvihuje spojitost mezi knihami Genesis a Exodus. Když Izrael opouští Egypt, text zmiňuje, že Mojžíš vzal s sebou Josefovy kosti (Ex 13,19) (Dillard, Longman, 2003: 51).

Rozdíl mezi oběma knihami je v tom, že Genesis opouští Boží lid, jako „nevelkou usazenou rodinu, prosperující v egyptské zemi“ (*tamtéž*) a Exodus jej nalézá jako „velkou skupinu, národ, který žije v otroctví a krutém útlaku“ (*tamtéž*). Utrpení na poušti pokračuje i v dalších knihách Pentateuchu. Čtvrtá kniha vlastně nese „v židovských kruzích [...] jméno 'Na poušti' (*b^e midbár*, pole pátého slova v textu). Tento název označuje prostředí celé knihy, kdy Izraelci táhnou od Sínaje (1,12), na poušť Paran (10,12) a nakonec na Moábské pustiny (22,1; 36,13)“ (*tamtéž*, 75). Generace, o níž pojednává kniha Numeri, tak po veškerém bloudění stojí před zaslíbenou zemí, jde tedy o „přechod od staré generace, která opustila Egypt a zhřešila na poušti, k nové generaci [...]. Kniha tak předkládá čtenáři vizi nových začátků a nadějí“ (*tamtéž*).

Návaznost na knihu Genesis nalezneme rovněž na úrovni utrpení, které se i zde váže k lidskému selhání a k přílišné důvěře v subjektivní poznání, které se omezuje na viditelné věci a vlastní prožívání, pro něž se často zapomíná na Hospodina. Od počátku putování lid reptá a nepřestává si stěžovat. Za jeden z příkladů může sloužit kapitola 17, kdy lid nařiká kvůli své žízni a vyčítá Mojžíšovi: „Proč jsi nás vyvedl z Egypta, abys nás a stáda umožil žízni?“ (Ex 17,3). Tato pochybnost v sobě současně obnáší pochybování o tom, „zda Hospodin tu s námi je nebo není“ (Řehák, Vaňura, 2005)¹¹. Lid se provinuje tím, že se snaží „Bohem manipulovat“ a promítat do něj vlastní „tužby a představy“ (*tamtéž*). A to včetně své subjektivní vize Boha, kdy je vnímán z hlediska lidské spravedlnosti a vlastního já a jeho nedokonalé moudrosti. To později uvidíme i u Jóbových přátel, jejichž dobře míněná snaha pomoci ztroskotává na zaslepené moudrosti vlastního já, která zatemňuje pravdivý pohled na Hospodina, jenž se vymyká moudrosti a zdánlivě racionální příčinné souvislosti, neboť prochází nitrem a láskou.

Láska charakterizující vztah Hospodina promlouvá i v citované 17. kapitole Exodu: navzdory „pochybnosti nejhoršího rázu, [...] Hospodin lid nezavrhl [...] a ze skály vychází voda. Voda ve Starém zákoně symbolizovala život. [...] I pro největší pochybnosti člověka má Hospodin pochopení a ze skály tryská voda“ (*tamtéž*). Znovu neodsuzuje člověka ke smrti, jak by mohl, pro jeho hříšnou nedůvěru, a naopak mu daruje život, naději a budoucnost.

Lid však nepřestává chybovat a selhávat v rámci vztahu lásky, jenž jej váže k Hospodinovi. Jak jsme viděli v předchozí podkapitole, v člověku je něco rozbitého, a to „něco“ jej vede k dalšímu selhávání. I proto se v těchto dalších knihách Pentateuchu znovu objevuje had, který představuje „nástroj k překročení Hospodinova příkazu. Had je proklet“ (Beneš, Vaňura, 2009a), a to hned od počátku, přímo v knize Genesis. Hospodin mu zde říká: „Ono ti rozdrť hlavu“ (Gn 3,15). Tzn., že had „nemá budoucnost. Člověk ji ještě pořád má. [...] S člověkem nejedná podle jeho provinění, ale podle obrovské shovívavosti“ (Beneš, Vaňura, 2009b). Reptá-li lid na poušti, Bůh na ně sesílá jedovaté hady. Jejich zpupnost a

¹¹ Audiovýklad pasáže Ex 17,1-7 v pořadu *Ranní slovo* Petra Vaňury s hostem Robertem Řehákem. Pořad byl vysílán 27. února 2005, dostupný z <https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/zprava/487240>. Pochybnost je přímo vyjádřena závěrečným veršem pasáže: „To místo pojmenoval [Mojžíš] Massa a Meriba (*to je Pokušení a Svár*) podle sváru Izraelců a proto, že pokoušeli Hospodina pochybováním: 'Je mezi námi Hospodin nebo není?'“ (Ex 17,7).

neposlušnost dosáhla takové míry, že „nemohli ani chodit, ani ležet, všude byli hadi. Bůh je tam nechá. Dá instrukce Mojžíšovi, aby jednoho vzal a připíchl ho na kůl“ (Beneš, Vařura, 2009a).

Tato scéna se velmi podobá citované pasáži z Exodu. Lid zde jde znovu k Rákosovému moři (Nu 21,4). Poprvé jej přes něj převedl Mojžíš (Ex 14,15-31)¹², za Izraelci se vody zavřely a zahubily nepřátele. Přesto tato první generace do zaslíbené země nedošla, neboť si mylně vykládají Hospodinovo jednání „jako léčku“ (Beneš, Vařura, 2009b): „neuvěřili zvěsti a byli za to potrestáni tím, že na poušti musí umřít a do zaslíbené země vejdou až jejich děti, tzn. druhá generace“ (Beneš, Vařura, 2008)¹³. První generace tedy po poušti bloudí a bloudění poznamenává také druhou generaci. Obě zažívají „existenciální tíseň, propadání pesimismu, kdy se vytrácí naděje“ (*tamtéž*). Tyto pocity formulují ve stížnosti: „Proč jste nás vyvedli z Egypta? Abyste nás na poušti umořili? Vždyť tu není chléb ani voda! Tato nuzná strava se nám už protiví!“ (Nu 21,5).

Jiří Beneš soudí, že ke stížnosti mají sice opodstatněný důvod, avšak vědí, že Hospodin je nikdy neopustil a poskytnul jim mnoho důkazů toho, že nad nimi stále drží ochrannou ruku:

Člověk v takových krizových okamžicích života stojí před dvěma možnostmi. Buďto se koukat na své lidské prostředky a propadnout sebezáchovným tendencím a strachu o sebe, sebelítosti atd. A tím pádem umřít, anebo od nich odhlédnout a vzpomenout si třeba na své zkušenosti z minulosti a na cizí zkušenosti, které člověka ujišťují o tom, že Hospodin je blízko a že je připraven k pomoci (Beneš, Vařura, 2008).

Smrt skutečně hrozí i zde, kdy Hospodin sesílá jedovaté hady. Příběh současně zdůrazňuje mimořádnou sílu slova. Izraelci vkládají do slov svou nespokojenost:

Lidé mluví proti Bohu a proti Mojžíšovi, adresátem slov je Mojžíš, ale odpovídá Bůh, aniž [...] by to nějak konzultoval s Mojžíšem. Trest okamžitě dopadá na lid. To je obrovská výstraha pro posluchače, aby si dal pozor na to, co říká. Slovem může uvést do pohybu věci, o nichž se mu ani nezdálo, že by mohl do pohybu uvést. [...] Člověk svými slovy může rozhodnout o životě, nebo o smrti (*tamtéž*).

A tak Izraelce vlastní slova odsuzují a Bůh na ně „reaguje velmi podrážděně, protože za reptáním je určitá nedůvěra, nebo nevěra lidí, kteří již měli dostatek zkušeností na to, aby takové ohrožení dokázali ve víře překlenout“ (*tamtéž*). Nakonec se však tváří v tvář jisté smrti uvědomili své provinění a uchylují se k pokání: „uvědomili si, že sami se z toho nedostanou. [...] Rádi by se vrátili do původního stavu, než na ně Hospodin poslal hady. Myslí si, že do původního stavu se vrátit lze, ale ono už nelze“ (*tamtéž*). Podobně jako v knize Genesis člověk touží po návratu do stavu, jehož idealitu, anebo alespoň existenční prospěšnost, si předtím neuvědomoval. Analogicky reptajícímu lidu, který by si zasloužil trest, Bůh znovu odpouští a nabízí se říct, že téměř nezaslouženě mu daruje život a budoucnost:

Lid přišel k Mojžíšovi a přiznával: „Zhřešili jsme, když jsme mluvili proti Hospodinu a proti tobě. Modlí se za nás k Hospodinu, aby nás těch hadů zbavil.“ Mojžíš se tedy za lid modlil. Hospodin Mojžíšovi řekl: „Udělej si hada Ohnivce a připevni ho na žerď. Když se na něj některý uštknutý podívá, zůstane naživu.“

¹² Již u vody prýšticí ze skály Robert Řehák (Ex 17,6) upozornil na to, že voda, která znamená život a naději s přesahem do budoucnosti, může představovat odkaz k Ježíši (Řehák, Vařura, 2005). Dalším odkazem může být právě přechod přes Rákosové moře, který „se stal předobrazem budoucího vítězství Mesiáše nad mocnostmi zla“ (Meclová, 2020). Citace pochází z komentáře Ivany Meclové pasáže Ex 14,15-15,1 dostupný na portálu *Českého katolického biblického díla* z <http://biblickedilo.cz/bible-v-liturgii/liturgicky-rok-c/ex-1415-151/>.

¹³ Audiovýklad pasáže Nu 21,4-9 v pořadu *Ranní slovo* Petra Vařury s hostem Jiřím Benešem. Pořad byl vysílán 14. září 2008, dostupný z <https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/zprava/495104>.

Mojžiš tedy udělal bronzového hada a připevnil ho na žerď. Jestliže někoho uštkl had a on pohlédl na hada bronzového, zůstal naživu (Nu 21,7-9).

Tzn., že Bůh lidu nabízí „spasitelné řešení. Hospodin může to, co člověka ohrožuje, nástroj smrti, proměnit v nástroj života. Hospodin má moc proměňovat věci, které člověka ohrožují ve věci, které mu prospívají. To, co člověk prožívá, může být proměněno v něco, co mu prospívá a co jej proměňuje“ (Beneš, Vařura, 2008). Tato proměna pak dosáhne svého vrcholu a naplnění skrze oběť Ježíše Krista, jehož smrt přináší „naději na záchranu těch, kteří v Krista uvěří“ (*tamtéž*). Důležitý je zde onen pohled vzhůru: pohlédnout nahoru na žerď s hadem znamená pohlédnout k Hospodinovu dílu, neboť jde o „zhmotněné Hospodinovo slovo. Čin, který vypovídá o Hospodinově slově“ (*tamtéž*) a je to právě tento „pohled na Boha, který zachraňuje“ (*tamtéž*). Tento pohled znamená víru a důvěru, ale také odhlédnutí od sebe sama a svých pozemských starostí. Vede zrak k tomu, co je skutečně důležité a k čemu je třeba hledět.

Had tedy ani zde nepřestává ztělesňovat odchýlení od Hospodina a spoléhání na vlastní poznání, které z Boha činí nepřítele, tedy někoho, kdo člověku klade pasti a zbytečně jej zkouší. Proto obecně: „Ten, kdo interpretuje Hospodinovy výroky tak, že ho ohrožují a ukazují Hospodina jako někoho, kdo klade pasti a chce ho vlastně zničit, tak tento typ výroků končí jenom smrtí“ (Beneš, Vařura, 2009b). Ačkoli Bůh hada odsoudil, na člověka pohlíží s velikou shovívavostí ze svého hlediska nekonečné lásky, a tak v důsledku „budoucnost je člověku dána jako nezasloužený dar. On není potrestán. Naopak. Má k člověku pevný vztah, který žádným svým činem nemůže rozbít“ (*tamtéž*).

Rovněž Jób „reptá“, nevidí svou budoucnost a volá po smrti, neboť je těžké přijmout utrpení těla a vnitřní bolest způsobenou ztrátou všeho, jež zasahuje i vnímání sebe sama. Jób, bezúhonný muž, který „nemá na zemi sobě rovného“ (Jb 1,8) nyní stojí před krutou paralelou současnosti s minulým životem. „Vyvolenost“ a věrnost se tak trpícím zdají být krutě paradoxní, pohlíží-li na ně z hlediska právě prožívaného utrpení, v němž se jen těžko hledá jeho transcendentní přesah. Avšak Jób nepřestává na rozdíl od izraelského lidu spoléhat na Hospodina a chce jej stále dál hledat ve své beznaději, proto se nenechává svést slovy svých přátel a ani své ženy. Sám ví, že na zemi není řešení jeho zoufalé situace.

Kromě tělesného a duševního strádání se v Exodu objevuje motiv vyhnání a vyhnanství, který počíná v Genesis vyhnáním člověka z ráje, kdy se vydává na cestu bolesti a utrpení, která jej má navrátit k Bohu. Vyvolený lid bloudí a pochybuje v Exodu, dále se prvek vyhnanství velmi silně ozve v babylonském exilu, o němž pojednávají žalmy a proroci. Nepochopitelně vyhnán ze svého úspěšného života je i Jób, který se usazuje mimo město do popela, neboť jej utrpení zbavilo všeho a má pocit, že již nikam nepatří. K vyhnanství se pojí různé pocity zoufalství a bolesti, které se odráží v citovaných stížnostech a které dále naleznou svou ozvěnu v žalmech. Karima Berger velmi přesně popisuje stav, který exil přináší. Toto jeho prožívání je nadčasové a zůstává neměnné i v dnešní době:

Exil znamená [...] vykořenění, které nutí se přemístit jinam, nutí k pomíjivému stěhování a k občasnému bloudění bez konce. Může způsobit stesk po své vlasti, nostalgii nebo melancholii ve vztahu k zemi, ke svým blízkým, k mateřskému jazyku a k celému světu, který jsme nechali za sebou. [...] Mezi okamžikem odchodu a okamžikem vhodného návratu se vyhnanec cítí jako by byl uvězněn v čase a jen obtížně by si mohl vytvořit domov jinde. Nová země není vnímána jako domov, ale jako země vyhnanství, kde se s nadějí očekává možný návrat (Berger, 2010: 233).

Jde tedy o neustálý stav chybění, který se hluboce dotýká lidské existence a ovlivňuje pohled člověka nejen na sebe, ale i na celý svět, v němž pro něj stále nepřestává něco chybět. Toto chybění je vyplňováno nadějí a představami o lepší budoucnosti, ale současně vyvolává pochybnosti a dotazování se nad tím, kde je Bůh a jak může dopustit utrpení vyvolaného lidu.

1.1.3 Utrpení v prorockých knihách: varování hříšného lidu

Utrpení představuje častý prvek také u proroků. Malí proroci před ním shodně varují neposlušný lid a vyzývají jej k obrácení, a to ke kajicnosti a návratu k Hospodinu, dokud ještě zbývá čas: dokud se ještě nezhmotnila hrozba Božího hněvu například v podobě ničivého vojska nepřátelského národa. Lid je i u proroků znovu „nevěrný“, tedy nevěří a urážlivým způsobem vyjadřuje svou nevíru a nedůvěru, které se protíví Boží lásce.

Například kniha proroka Ozeáše začíná expresivní metaforou Izraele podobného nečisté nevěstce (Oz 1,1-9), konkrétně tak vyjadřuje „obdobu vztahu mezi Hospodinem a Izraelskou církví. A ta církev je svému Bohu nevěrná. Chodí po cizích bozích a manžel, vlastník ženy, jí to přesto odpouští“ (Heller, Vaďura, 2004)¹⁴. U proroků se tedy znovu jedná o znázornění Boží lásky k člověku obecně a k Izraeli konkrétně, která jej vede k tomu, že znovu nezaslouženě odpouští člověku jakékoli provinění. Serge Soulié obecně shrnuje, že „Starý zákon představuje neštěstí jako kolektivní trest, který Bůh sesílá na nevěrný lid. [...] Bolestné potrestání si zachová hodnotu výzvy k lítosti. Nejedná se o Boží pomstu, je to výzva ke změně“ (Soulie, 2007)¹⁵. Proroci tak fungují jako nástroj Božího slova a skrze něj i lásky, pokání a nutné vnitřní proměny.

Utrpení tak vede k proměně a k určitému uvědomění. U proroků se také setkáváme s nářkem, přes nějž bude Jób později vyjadřovat své utrpení. Je to například prorok Jeremiáš, který si opakovaně naříká. Ve 20. kapitole, podobně jako Jób (Jb 3,3-10), proklíná den svého narození:

Proklet buď den, v němž jsem se narodil. Den, v kterém mě matka porodila, ať není požehnán. Proklet buď muž, jenž zvěstoval mému otci: „Narodilo se ti dítě, chlapec“, a udělal mu velkou radost. (Jr 20,14-15). [...] Proč jsem viděl trápení a strasti, aby v hanbě skončily mé dny? (20,18).

V přemíře utrpení se zdá být Hospodin vzdálen a viditelný svět postrádá smyslu; přestávají v něm platit příčinné souvislosti. V předchozí kapitole se život Izraelců přeměnil na poušť a podobně Jeremiáš vidí v Hospodinovi „vyschlý potok“ (Heryán, 2015: 65)¹⁶. Zdá se mu, jako by ve světě plném utrpení a strasti „necítil vůbec nic“ (*tamtéž*, 66) a nic tu pro něj nebylo, jen sucho a pustina. Přestože ví, že Hospodin je mu stále nablízku, ačkoli ve chvílích utrpení „Hospodin není člověku útěchou, je mu v této situaci jakousi poslední a jedinou jistotou [, avšak] v okamžiku hluboké deprese či prohry je jedinou nadějí, protože kdyby Jeremjáš v takové situaci Hospodina škrtl, musel by se nutně propadnout do nicoty“ (*tamtéž*, 65).

V prorocích a vlastně u všech citovaných příběhů stojíme před dílem Boží milosti, které řídí Jeho spravedlnost, jež se liší od spravedlnosti lidské. S jejich radikální odlišností je

¹⁴ Audiovýklad pasáže Oz 1,1-2,3 v pořadu *Ranní slovo* Petra Vaďury s hostem Janem Hellerem. Pořad byl vysílán 25. července 2004, dostupný z https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/488027.

¹⁵ Citace pochází z internetového článku Serge Souliého „La souffrance à travers la Bible“ dostupného z <https://www.lueur.org/textes/souffrance-dans-la-bible.html>. Článek je zde publikován bez paginace.

¹⁶ Jde o odkaz k verši Jr 15,18, kde však ekumenický překlad uvádí: „Stal ses mi tím, kdo jako by lhal, vodou nestálou“.

konfrontován také Jób: „Bohovi nejde o to, zdali si někdo něco odskáče, ale zda se napravuje. Dílo milosti spočívá v tom, že Hospodin tu neřádstvo nenechá, ale zasadí se o to, aby se jeho řád, jeho milost a s ním i jeho lid vrátil k němu“ (Heller, Vařura, 2004). Důležitá je tak vlastní proměna a pochopení vycházející z prožité zkoušky: ty jsou možné skrze důvěru a odevzdání se Hospodinu. Nápravu a změnu existenčního stavu tedy umožňuje právě uvědomění si primární důležitosti vztahu k Bohu a odstranění toho, co jej narušuje.

1.1.3.1 Předobrazy nevinného trpícího: utrpení u proroka Izajáše

V knize proroka Izajáše se několikrát setkáváme s „Písněmi o Hospodinově Služebníku“, které se završují čtvrtou písní, kterou nalézáme v kapitolách 52-53, které otevřeně líčí „Služebníkovu utrpení“. Josef Kaše ve svém komentáři perikopy Iz 53,10-11 upřesňuje, že

Označení „Hospodinův Služebník“ je v Písmu svatém čestným titulem pro člověka, kterého si Hospodin vyvolil jako nástroj svého díla spásy. Působení této tajemné postavy, po níž jsou pojmenovány čtyři písně obsažené v knize proroka Izaiáše, je však už od počátku spojeno s neúspěchem, nepochopením a ponižováním (srov. v. 2a.3a). Lidé se domnívají, že při naplňování jeho poslání (v. 1), které spočívá v tom, že na sebe vzal následky hříchu všech lidí (srov. v. 11b), to znamená „*tresty pro naši spásu*“ (v. 5), na něj dopadá Boží trest (Kaše, 2020)¹⁷.

Hospodinův služebník zakouší trápení, které se ho dotýká na těle i na duchu: „Byl v opovržení, kdekdo se ho zřekl, muž plný bolestí, zkoušený nemocemi, jako ten, před nímž si člověk zakryje tvář, tak opovržený, že jsme si ho nevážili“ (Iz 53,3). Podobně i Jób se bude cítit druhými odvržen a vysmíván. Avšak bolest služebníka je transcendentní: slouží jako oběť za hříchy těch, kteří jím pohrdají: „Byly to však naše nemoci, jež nesl, naše bolesti na sebe vzal, ale domnívali jsme se, že je raněn, ubit od Boha a pokořen“ (53,4). Lidé jej špatně soudí měřítky vlastní spravedlnosti, obdobně jako zažívá Jób.

Bernard Dupuy ve svém komentáři čtvrté písně zmiňuje, že v historii bylo na text pohlíženo různě: od 19. století se prosazuje interpretace, jež zdůrazňuje „utrpení nevinného. [...] Takové utrpení je přespříliš. [...] Nevinný, který se nemůže bránit, se stává obhájcem stvoření, tím, jemuž Bůh naslouchá“ (Dupuy, 2002: 251). Postava nevinného trpícího pak nachází svého pokračovatele v Jóbovi, který v sobě dál nese otázku utrpení „ponechanou bez odpovědi“ (*tamtéž*, 252). V porovnání s ním Izajáš „popisuje spíš člověka zapomenutého ostatními lidmi, kteří sami zapomněli na Boha“ (*tamtéž*). Dupuy dál rozvíjí možný pohled na trpícího tak, že vlastně může být modelem každého člověka: „Bible nám staví před oči anonymního člověka, který proto, že je anonymní trpí ze všech nejvíc a který nejvíc potřebuje naší pozornosti. A právě ten se dočká pozornosti Hospodina, jako je tomu i v Žalmech“ (*tamtéž*).

Vrátíme-li se přímo k textu, verše 52,13-15 líčí ponížení a utrpení služebníka, jeho konečné vyvýšení a cestu k úspěchu, tzn. naplnění jeho poslání a oslavení Hospodinem. Z nicoty a zoufalství, které způsobuje utrpení a které pociťuje na zemi, v konfrontaci s lidmi, je Bohem vyvýšen:

¹⁷ Komentář Iz 53,10-11 Josefa Kaše se objevuje na portálu *Českého katolického biblického díla* bez paginace a data publikace. V závorce za citací tak uvádíme rok konzultace. Text dostupný z <http://biblickedilo.cz/bible-v-liturgii/liturgicky-rok-b/iz-5310-11/>. Josef Kaše konkrétně komentuje tuto pasáž z proroka Izajáše: „Ale Hospodinovou vůlí bylo zkušít ho nemocí, aby položil svůj život v oběť za vinu. Spatří potomstvo, bude dlouho živ a zdárně vykoná vůli Hospodinovu. Zbaven svého trápení spatří světlo, nasytí se dny. Tím, co zakusí, získá můj spravedlivý služebník spravedlnost mnohým; jejich nepravosti on na sebe vezme“ (Iz 53,10-11).

Úspěch Hospodina služebníka tkví v něčem zcela jiném, než v čem ho vidí a hledají lidé. Hned následující verše ukazují, že nespočívá v bezstarostném životě na výsluní lidského obdivu v pohodě a dostatku, nýbrž v pomoci druhým lidem snášením jejich bolesti a bídy, v odolávání svodům vlastních výhod a v poslušnosti Boží vůli. [...] Takové jednání povede Hospodina služebníka ponížením k nesmírnému vyvýšení. Z poníženého se stane vítěz (Bič, 1982: 334).

Aby bylo dosaženo tohoto vítězství, služebník musí podstoupit úplné sebezapření a sestup: jako by pod tíhou utrpení přestal být sám sebou, a dokonce snad i člověkem. Současně jej utrpení vede k pocitům opuštěnosti: kdy se v jeho přemíře a zdánlivé nekonečnosti zdá, že Hospodin svého služebníka opustil, a to navzdory jeho věrnosti a zachovávání svého poslání:

Ponížení bude tak hrozné, že vzbudí úděs. Ten, kterého Bůh posílá k záchraně lidí, bude zohaven a znetvořen, že ani nebude mít vzhled člověka. To proto, že na sobě ponese vinu i bídu všeho lidstva. Na jeho utrpení má vyniknout ve vši zrudnosti a ohyzdnosti hřích lidstva, ale také moc slitovné Boží lásky. Utrpení Hospodina služebníka má sloužit k očištění, a tak spasení mnohých pronárodů (*tamtéž*).

Na počátku zkoušky není úspěch z ničeho patrný a jeho poslání vede přes výkupnou oběť, která znamená věrnost, jež jej vede až k potupné smrti:

Služebníkovo ponížení, zmučení a proklání nepravostmi jiných, ponižující smrt i pohřbení odpovídá *Hospodinovu plánu*. V tom je právě Hospodinovým služebníkem, že zdárně vykoná Hospodinovu vůli: přinese sám sebe v oběť usmíření [...] Opět obživne, a to s radostnou perspektivou praotců [...] Dlouhý život, nasycení dny, spatření světla a potomstvo jsou požeňáním i příslibem a zárukou účasti v Božím království. Svou poslušností je Hospodinův služebník otevírá pro mnohé. Tím, že vzal na sebe nepravost mnohých, učinil spravedlivý Hospodinův služebník mnohé spravedlivými – jejich nepravost na sobě zničil (*tamtéž*, 340).

Utrpení jednotlivce tedy vede ke kolektivní spáse: oběť jednoho znamená proměnu a záchranu mnohých. Utrpení tak nachází své zdůvodnění v transcendentním plánu Boží milosti. Píseň tak v sobě spojuje celou řadu dynamických protikladů: jednotlivce a (proměny) lidu, temnotu utrpení a světlo Boží milosti, ponížení a vyvýšení, kde je možné spatřit „paralelu mezi osudem znetvořeného a vyvýšeného služebníka a osudem poníženého i vyvýšeného Jeruzaléma“ (Vlková, 2014: 223). Další vyplývající kontrastní paralelu by tak mohl ustanovit vyvolený lid a jeho nepřátelé.

Jób se podobá služebníkovi v tom, jak popisoval Bernard Dupuy, že je exemplární postavou: můžeme jej vnímat jako univerzální ztělesnění trpícího, v němž každý může naléznout odraz vlastní zkušenosti. V podobných rysech jsou načrtnuty i obecné charakteristiky utrpení. To postihuje jednak tělo: jde o různé rány a nemoci, ale i ducha: projevuje se nepochopením, které je pocíťováno v setkávání s lidmi, kteří utrpení ještě zhoršují. Morální utrpení vyvolává pocit, že Bůh je vzdálen a ztratil zájem o svého trpícího služebníka. *Knihy Jób* však slouží jako pohled na utrpení, které má vést k proměně člověka na úrovni jeho prožívání Boha, porozumění a pochopení, zatímco Služebník proroka Izajáše trpí za druhého. Ne proto, aby mu přinesl pouhé pochopení, ale spolu s ním i spásu a vykoupění pro mnohé.

I *Knihy Jób* a líčení protagonistova utrpení jsou vystavěny na kontrastu dynamických protikladů: Boha a ďábla, utrpení a závěrečného oslavení, dále také pojetí lidské spravedlnosti a transcendentní spravedlnosti Hospodina, jeho milosti a plánu, které jsou nepostižitelné kauzalitou lidského úsudku, a vymykají se tak očekáváním člověka. Za další strukturní kontrast můžeme považovat Stvořitele a jeho stvoření, z něhož vyplývá přirozené nepochopení právě zakoušeného utrpení, které doprovází pocit opuštěnosti a beznaděje.

1.1.4 Žalmy: skladby v tóninách lidského utrpení

Podobné pocity prostupují i celou řadu žalmů. Dillard a Longman píší, že pro svůj emociální náboj tato kniha nepřestává oslovovat ani současné čtenáře:

Křesťané ji dnes pokládají za jádro Starého zákona. Je intelektuálně i emocionálně podnětná. Zbožnost a vroucí oddanost, jež pronikají žalmy pramení z úzkého osobního vztahu s Bohem, rozechvívá vnímavou strunu u současných mužů a žen. Určité výroky v Žaltáři (např. „Hospodin je můj pastýř“ /Ž 23,1/) jsou důvěrně známé a povzbudivé. Člověk se v Žaltáři cítí jako doma (Dillard, Longman, 2003: 201).

Žalmy představují nadčasový projev nejrůznějších lidských emocí od radosti a jásetu až po pocit osamělosti a zoufalství z toho, že Bůh žalmistu opustil. Zdají se tak živé i proto, že „od počátku bylo místo žalmů v bohoslužbě. Ta ovšem měla ve starém Izraeli jinou podobu, než na jakou jsme zvyklí ve svých církvích. V podstatě šlo o kultické drama“ (Bič et al., 1998: 216). Dramaticky pro svůj obsah nepřestávají působit dodnes. Nadčasovost skladeb se možná pojí i s faktem, že většinu žalmů ani není možné přesně časově zařadit¹⁸ a rovněž snad i proto, že jsou citované v Novém zákoně, kdy jsou aktualizovány v christologické perspektivě: „jedná se o 150 skladeb vytržených z veškerého historického kontextu. Neznáme ani okolnosti, v nichž byly složeny až na několik výjimek. A to například v případě Žalmu 137 'U řek babylónských, tam jsme sedávali s pláčem', který datuje z poexilní doby“ (Vesco, Burnet, 2007)¹⁹.

Jean-Luc Vesco dále upřesňuje, že nejdříve mohly mít žalmy hymnický význam, sloužily tedy jako oslavy vítězství, za které bylo děkováno Hospodinu: opěvovala se jeho milost a sláva. Jiné mají význam prosebný, kdy se trpící uchyluje k Bohu, když je například nespravedlivě odsouzen, tehdy odevzdává Bohu své trápení a touží po útěše. (*tamtéž*)²⁰.

Pokud jde o autora, Jean-Luc Vesco zmiňuje, že židovská i křesťanská tradice připisují autorství některých žalmů králi Davidovi, který

spíš než autorem je identifikační postavou. Je mu přisuzováno autorství, protože byl považován za emblematickou, vítěznou postavou, [...] kterého si Bůh vyvolil a který zakusil řadu obtíží. Jde tak o zkušenost Davida, kterou může znovu prožít každý člověk. Každý může zažít nepřátelství, každý člověk může být Bohem vysvobozen. Vstupovalo se do Davidovy situace s nadějí, že její vyústění bude stejné

¹⁸ Dillard a Longman rozvádějí v souvislosti s dobou vzniku, že „kanonickou Knihu žalmů tvoří 150 samostatných skladeb, které nebyly napsány najednou, nýbrž v průběhu dlouhého období. Vezmeme-li v úvahu nadpisy jako hodnověrné označení dějového rámce, pak přinejmenším jeden žalm (Ž 90) je datován do doby Mojžíšovy, zatímco u jiných vnitřních svědectví ukazuje na poexilní dobu (např. Ž 126). Jde tedy o časové rozpětí téměř jednoho tisíce let“ (Dillard, Longman, 2003: 202).

¹⁹ Citace pochází z audiovýkladu Knihy žalmů v pořadu *La foi prise au mot* Régise Burneta s hostem Jean-Lucem Vesco. Pořad byl vysílán 4. února 2007, dostupný z <https://www.youtube.com/watch?v=d9jNhYdc96U&t=1172s>.

²⁰ Existuje několik možných dělení Knihy žalmů. Rozdělení žaltáře počítá s pěti knihami. Toto dělení možná následuje strukturu Pentateuchu: 1. Ž 1-41 tzv. žalmy Davidovy, „řada končí doxologií a dvojitým amen (41,14)“ (Bič et al., 1998: 218). 2. Ž 42-72, kde nalezneme žalmy, které „42-49 jsou kórachovské (43 bez nadpisku) s připojením a asafovským (50), od Ž 51 následují davidovské (66;67;71 bez nadpisku). Řada končí doxologií a dvojitým amen (72,19) a poznámkou, že 'končí modlitby Davida, syna Jišajova' (v. 20); Ž 72 je nadpiskem uveden jako Šalomounův“ (*tamtéž*). 3. Ž 73-89, kde jsou asafovské (73-83) i kórachovské (84-89). 4. Ž 90-106; „tato sbírka je uvedena 'modlitbou Mojžíše' a velebí různými písněmi oslavnými a děkovnými Hospodina jako Krále“ (*tamtéž*). 5. Ž 107-150. „Poslední kniha žalmů patrně byla od počátku svodem menších sbírek i jednotlivých žalmů z různých dob. Prostřední část tvoří poutní písně (120-134), obě krajní části se skládají většinou z různých davidovských (108-110; 138-145) a chvalozpěvných žalmů (haleluja, 111-113; 135; 146; 148-150)“ (*tamtéž*). Další možné dělení je podle obsahu žalmů: 1. elohistické (42-83), „v nichž je užito 200x výrazu 'elohím (=Bůh)“ (*tamtéž*, 219). 2. davidovské; 3. poutní písně (120-134); 4. žalmy oslavující Hospodina-Krále (93-99) (*tamtéž*); 5. „různé chvalozpěvy, z nichž mnohé mají nadpiskem výzvu haleluja = chvalte Hospodina“ (*tamtéž*, 220).

jako u Davida. David fungoval jako ideální postava. Všichni ti, kdo se modlí žalmy, se znovu stávají Davidem“ (*tamtéž*).

Vyvoláním Davida je poukázáno i k tomu, že žalmy zůstávají zjeveným textem: jsou „modlitbou, kterou zjevil sám Hospodin, abychom se ji mohli modlit“ (*tamtéž*). Zjeveným textem nepřestávají být ani ty skladby, které na první pohled překvapí svou krutostí. Régis Burnet (Burnet, Wénin, van der Lingen, 2018) zmiňuje jako příklad Žalm 109: „Dny ať jsou mu ukráceny, jeho pověření, ať převezme jiný. Jeho synové ať sirotky se stanou, jeho žena vdovou“ (Ž 109,8-9), který nepříteli přeje jen to nejhorší, což ještě stupňuje již citovaný žalm 137: „Blaze tomu, kdo tvá nemluvnata uchopí a roztrhne o skálu“ (137,9)²¹.

André Wénin a Anton van der Lingen se shodují, že tyto obrazy vyjadřují to, co žalmista prožívá, jsou tedy odrazem jeho nesnesitelného utrpení. Násilnost emocí tak odpovídá násilnosti prožitku. Násilí a násilnost patří k lidské povaze odedávna a zakrývat ji by znamenalo zakrývat část pravdy: „žádná emoce, žádný pocit není Boha nehoden. Dovoluje být sebou samým dokonce i v takovéto pravdě; k vyjádření násilí a pomsty, která v nás přebývá“ (*tamtéž*).

Verbalizace utrpení tak v sobě nese nepopiratelný psychologický efekt: „žalm sám o sobě nepomáhá překonat obtíže, poskytuje jen určitou metodu, jak se od zakoušeného násilí očistit“ (*tamtéž*). André Wénin dodává, že k náboženství neodmyslitelně kromě naděje patří také nářek, neboť člověk si „nedokáže vytvářet idylické obrazy, zatímco trpí [, a tak] vyznat Bohu svou pravdu znamená vytvořit si trochu vzdálenosti a umožňuje uchopit problém z racionálnějšího hlediska“ (*tamtéž*). Výpověď často vzniká z pocitu, že „lidská spravedlnost je nespravedlivá. [...] Násilnost výrazu odpovídá touze po spravedlnosti“ (*tamtéž*), po omilostnění, neboť přece spravedlivý by neměl nespravedlivě trpět.

Toto zoufalé volání vypovídá rovněž o představách, které si člověk o Bohu vytvořil, a to nejen o tom, že Bůh je spravedlivý a jeho milost je tou nejvyšší spravedlností: prožívá-li člověk násilí, zdá se mu v touze po pomstě, že násilně by měl zakročit také Hospodin. Avšak člověk vnímá spravedlnost přímou kauzalitou retribuice, která by jej dovedla jen k „naprostému násilí“ (*tamtéž*). Pro jeden z příkladů se znovu vraťme k citovanému žalmu 137.

Žalm začíná veršem „U řek babylónských, tam jsme sedávali s pláčem ve vzpomínkách na Sijón“ (137,1): slzy utlačovaného se mísí s lhostejně plynoucí vodou v nepřátelské zemi a na první pohled v ní zanikají. Řeky a voda obecně symbolizují obvykle „očistění“ (Heller, Vaďura, 2006)²². Řeka a pláč se spojují v obraz „vylévání vody. [...] Je to obraz vylévání srdce, voda je obraz srdcí a tento úkon je součástí starodávného ritu pokání“ (*tamtéž*). Utrpení má vést k proměně a utvrzení vztahu s Hospodinem přes pokání a přijetí zkoušky.

Utrpení se ve skladbě projevuje „hlubokou tísni: vzpomínají na Sijón, místo, kde sídlí Bůh. Smutek je příliš hluboký na to, aby mohli zpívat“ (Burnet, Wénin, van der Lingen, 2018). Přesto je nepřítel vyzývá: „Zaspívejte nám některý ze sijónských zpěvů!“ (137,3). Nepřítel se Izraelcům nepokrytě vysmívá, a tak i Hospodinu. Babylóňané se tímto ponižením vlastně snaží „o rozbití vnitřní integrity“ (Heller, Vaďura, 2006) Izraelců, kteří se nemohou radovat v zemi

²¹ Odkazujeme k pořadu *Les Psaumes violents* v rámci vysílání *La foi prise au mot* Régise Burneta s hosty André Wéninem a Antonem van der Lingenem. Pořad byl vyslán 17. června 2018, dostupný z <https://www.youtube.com/watch?v=aI8OpGNtkFw>.

²² Audiovýklad žalmu 137 uvedený v pořadu *Ranní slovo* Petra Vaďury s hostem Janem Hellerem. Pořad byl vyslán 26. března 2006, dostupný z http://m.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/234143.

nepřítele a představit mu během jeho radovánek něco, co je pro ně posvátné: „Jak bychom však mohli zpívat píseň Hospodinovu v té zemi?“ (137,4).

Jsou vyvoleným lidem, přesto trpí v babylónském zajetí a nepřítel jejich rány dále jitrí podobnými žádostmi: prožívané utrpení se zdá bez konce, beze smyslu a vyvolává určitou až existenční únavu. „Nemají krále, chrám, [...] národ, nemají nic. Vlastně žádnou existenci“ (Burnet, Wénin, van der Lingen, 2018). Zachovávají si však naději v Jeruzalém a v následujících verších, navzdory nepřítelovým posměškům, obnovují „přísahu věrnosti Hospodinovi“ (Heller, Vaďura, 2006): „Jestli, Jeruzaléme, na tebe zapomenou, ať mi má pravice sloužit zapomené. Ať mi jazyk přilne k patru, nebudu-li si tě připomínat, nebudu-li Jeruzalém považovat za svou svrchovanou radost“ (137,5-6)²³. Izraelci prožívají „nostalgiu po Jeruzalému, možná Jeruzalému Apokalypsy, s přáním a v očekávání jej konečně znovu spatřit“ (Burnet, Wénin, van der Lingen, 2018). V nekončícím utrpení zůstane jejich naděje možná jen eschatologická. Avšak již teď na zemi nevinní trpící pro zažité příkoří zatoužili vést se svým utlačovatelem „proces a vyhlásit mu násilnou odplatu“ (*tamtéž*) a v tomto duchu verše 7-9 přinášejí velmi násilný zlom:

Připomeň synům Edómu, Hospodine, den Jeruzaléma, jak volali: „Bořte! Bořte do základů!“ Záhube propadlá babylónská dcero, blaze tomu, kdo ti odplatí za skutky spáchané na nás. Blaze tomu, kdo tvá nemluvnata uchopí a roztrhne o skálu (137,7-9).

Taková nepřístojná prosba, kdy má být vyvrácen celý národ a vyvraždění jeho potomci, představuje reakci na „hluboké trauma, [...] je odrazem zakoušeného násilí, které trýzní oběti, až si sami přejí stejný osud pro druhého“ (Burnet, Wénin, van der Lingen, 2018). Tato prosba rovněž tlumočí logiku „zákona odplaty, [který] je ve Starém zákoně velmi častý“ (Heller, Vaďura, 2006). Vymanění z této logiky, která se snadno může změnit v bludný kruh, přináší „rozpoznání vlastní hříšnosti, pokání, přimknutí ke Kristu je přechodem oblasti, kde platí zákon odplaty, někam, kde se žije z milosti“ (*tamtéž*).

Křik zoufalství, který ohlašuje subjektivní pravdu prožívaného násilí, zaznívá také u Jóba. Také on touží po spravedlnosti: avšak „Hospodinova odpověď nám chybí. Často po něm žádáme, aby byl násilný. [...] On však odpovídá způsobem, který nám uniká“ (Wénin, van der Lingen, Burnet, 2018). Stížnost a náрек jsou přirozeným vyjádřením trpícího nitra, s nímž si sám trpící neví rady. Dovolává se Boží spravedlnosti, která mu v přemíře lidské nespravedlnosti přijde vzdálená až nemožná, anebo, jak jsme viděli v případě žalmů, zažité utrpení narušuje pohled na svět a může narušit vztah k Hospodinovi, který je nyní nazírán přes vlastní existenční situaci.

1.2 Vznik a původ *Knihy Jób*

V hebrejském kánonu se *Knihy Jób* řadí mezi Spisy a v helénistickém pak ke knihám naučným. V Kánonu je zde spolu se Zákonem a Proroky, jejichž trojdílnou strukturu Miloš Bič přirovnává k Šalamounovu chrámu. Podobně, jako když procházíme chrámem, různé prvky v něm mají různou vzájemně se doplňující úlohu, Bič jim proto přiřazuje různý stupeň svatosti: „Zákon připomíná velesvatyni, Proroci hlavní loď chrámovou a Spisy předsín“ (Bič, 1981: 24).

²³ Jan Heller upozorňuje na to, že přísaha se dotýká ruky a jazyka, tzn., „komunikace a díla. Člověk je bezmocný, to je to dílo, a člověk se nemůže domluvit čili propadá do bezmocnosti a osamění. Zůstane-li živ, nebude to k životu [a] život je v tom, že zůstáváme ve spojení s Bohem“ (Heller, Vaďura, 2006).

Jakožto součást metaforické předsíně se tedy *Kniha* těší menšího stupně svatosti. Jean Lévêque označuje nicméně Jóba za spojení „izraelské tradice knih mudroslovných, prorockých a polemických“ (Lévêque, 1975: 438), což se odráží na úrovni tematické, kdy *Kniha* „prozkoumala s největší odvahou tajemství utrpení a otázky, které si kvůli němu člověk klade o sobě samém i o Bohu“ (*tamtéž*).

Její hloubka a bohatost je dána i tím, že se ve vyprávění propojují dvě kompoziční vrstvy: „narativní rámec (Jb 1-2; 42,7-17), dílo 5. století (dialogy a teofanie, Jb 3-31; 42,7-17) a Elíhúova řeč (kap. 32-37), přidaná celá nejpozději v průběhu 3. století“ (*tamtéž*). Přesněji Lévêque umísťuje její původ do Transjordánska, odkud se v období 10. - 9. století dostala do Izraele. Některé prvky pocházejí z předizraelské doby: „z legendy, jako například jména Jóba²⁴ a jeho návštěvníků, to, že Jób je představen jako polousedlík, že Sábejští a Chaldejci jsou popsáni jako kočovné kmeny a myšlenka nebeského dvora, jemuž předsedá určité božstvo“ (*tamtéž*). Jiné prvky odkazují k patriarchálnímu modelu společnosti: jako „evaluace majetku podle hodnoty dobytka, zmínky rituálních obětí konaných otcem rodiny a váha, jíž má přímluva“ (*tamtéž*, 438-439).

Na úrovni stylistické se části v próze (prolog a epilog) charakterizují „střídmostí a stylizací typickou pro nejstarší části Pentateuchu“ (*tamtéž*, 439). Střídmost se rovněž projevuje v krátkosti scén, v absenci hlubší charakteristiky postav, které o sobě vypovídají svými činy a formulací svých myšlenek a názorů v jednotlivých řečech. Jiné prvky pocházejí „z počátku poexilního období [:] zejména uvedení postavy Satana“ (*tamtéž*).

Pokud jde o samotnou naraci, Miloš Bič upřesňuje, že děj *Knihy* je umístěn „do záhadné země Úsu, která ničím nepřipomíná zemi zaslíbenou. Není tu ani zmínky o Jeruzalému, o chrámu, o králi“ (Bič, 1981: 22). Jelikož se jedná o vyprávění, u něž je důležitější boj postavy a možná typologizace obsahu, zdá se kromě prostoru být nejasné i časové situování: „Pastevecký způsob života připomíná období praotců, ačkoli Jób je zřejmě usazen na jednom místě“ (*tamtéž*). Postava dodnes slouží jako aktualizovatelné „projekční plátno“ (srov. Laplanche, Pontalis, 1992: 156) čtenáře, k čemuž přispívá také to, že „u Jóba není uveden žádný rodokmen, takže mnozí usuzují ze zmínky o zemi Úsu na jeho neizraelský, nejspíše edómský původ“ (Bič, 1981: 22)²⁵.

1.3 Struktura *Knihy Jób*

Bernard Antérion, když charakterizuje strukturu *Knihy Jób*, upozorňuje na to, že je „rozlámaná. V souladu s prožíváním postavy v ní není v 'klidu ani míru' (Jb 3,26)“ (Antérion,

²⁴ Jan Heller ve svém *Výkladovém slovníku biblických jmen* uvádí primárně tento význam jména: „Pronásledovaný; Vystavený nepřátelství“ (Heller, 2003: 56) a dále uvádí, že jméno může pocházet ze slov „nepřítel, útočník; akkad. *ajjabu*, Pasívně: '(ten) Vystavený nepřátelství', tj. 'Napadený' [...]. Jiná možnost: ze starobab. *Ajjabum*, *A-ia-ab*, [...] tj. 'Kde je otec'. [...] Nejpravděpodobnější je možnost, že v biblickém kontextu jde o člověka ohrožovaného pomluvou. Jméno je pravděpodobně symbolické“ (*tamtéž*).

²⁵ Postava Jóba se dále objevuje u proroka Ezechiele (Bič, 1981: 22), Jób zde figuruje jako jeden ze tří spravedlivých, kteří se přimlouvají u Boha za lid, který se Hospodin rozhodl potrestat: „*Když se Hospodin rozhodne potrestat svůj lid, nepomohou ani přímluvy tří spravedlivých*. [...] byli v ní tito tři muži: Noe, Daniel a Jób, ti vysvobodí svou spravedlností jen sami sebe, je výrok Panovníka Hospodina (Ez 14,14). [...] Nebo kdybych na tu zemi poslal mor a vylil na ni své rozhořčení krveprolitím, aby z ní byli vymýceni lidé i dobytek, Noe, Daniel a Jób v ní, jakože jsem živ, je výrok Panovníka Hospodina, nevysvobodí ani syna, ani dceru. Svou spravedlností vysvobodí jen sami sebe“ (Ez 14,19-20). Opakovaně je zdůrazněna spravedlnost, tedy absence viny, hříchu a provinění proti Hospodinovi.

2007: 99). Struktura tak podle něj odpovídá stavu protagonisty a zobrazeným tématům: „Je na kousky a v troskách. Pro vyjádření zla, snášeného zla, utrpení, se Jóbův autor, anebo autoři vyjadřují přerývaně, [...] opakují a někdy jen tápají“ (*tamtéž*). Narativní ucelenost se charakterizuje prolog a epilog, jež se podle Antériona blíží legendě, a zdůrazňují tak rámec vyprávění a jeho dobrý konec (*tamtéž*): legendární charakter je dodán i tím, že epilog a prolog jsou psány prózou. Utrpení, které rámuje, je zachyceno v řečech, realizovaných ve verších: tato struktura promluv ještě více umocňuje dramatický ráz zobrazení utrpení a verše pak přerývaný charakter, o němž hovoří Bernard Antérion. Ten je blízký skutečnému vyjádření utrpení a promluvám nad trpícím.

Miloš Bič upřesňuje tvůrčí záměr autora *Knihy* tak, že spolu s vývojem a změnami narace se vyvíjí Jóbovo prožívání. Ty souběžně s dobrým koncem spějí ke změně v poznání trpícího, konkrétně v prohloubení jeho víry:

Básník se snažil vystihnout *jedinečnost* Jóbova zápasu víry, jímž se Jób musel probojovat přes chvíle nejhlubšího zoufalství k novým nadějím, od zdůrazňování vlastní spravedlnosti až k pokornému zmlknutí před Bohem. Obrazy se střídají, náměty se vrací, slova se opakují. Zdánlivě se děj točí bez postupu dokola, ale ve skutečnosti jde o líčení psychologicky neobyčejně pronikavě promyšlené, ukazující, jak zápas víry nelze vybojovat jednorázově a jednou provždy (Bič, 1981: 17).

Utrpení Jóba na počátku a na konci není stejné: prostřednictvím verbalizace utrpení se dozvídáme nejen o stavu jeho nitra, ale i o jeho vztahu k Hospodinu. Přestože v průběhu prožívání utrpení se zdá, že trpící se někdy vrací pod tíhou bolesti do původního stavu, Jób se proměňuje a přes pochybnosti se vrací k Bohu se silnější vírou. V zápasech víry tedy jde, jak ilustruje Jóbův příběh, o vztah k Hospodinu a k sobě samému, o vlastní prožívání, které se proměňuje a které proměňuje a prohlubuje také víru.

Pro snazší orientaci v *Knize Jóbově*, a tak i v analýze, o níž se pokoušejí následující kapitoly, přikládáme schematické znázornění struktury *Knihy*. Toto schéma pochází z katechizační stránky *Chrétiens aujourd'hui : Un éclairage sur la vie (Chrétiens aujourd'hui, 2020)*²⁶.

<u>Prolog (1-2)</u>	
<u>Jóbův monolog: Jób proklíná den svého narození (3)</u>	
Pře mezi Jóbem a jeho přáteli	
Jóbovy přátelé	Jób
1. řeč	
– Elífaz (4-5)	odpověď (6-7)
– Bildad (8)	odpověď (9-10)
– Sófar (11)	odpověď (12-14)
2. řeč	
– Elífaz (15)	odpověď (16-17)
– Bildad (18)	odpověď (19)
– Sófar (20)	odpověď (21)
3. řeč	
– Elífaz (22)	odpověď (23-24)

²⁶ Výklad *Knihy* a použitá tabulka jsou dostupné z <http://www.chretiensaujourd'hui.com/livres-et-textes-et-personnages/le-livre-de-job-pourquoi-les-justes-sont-confrontes-au-mal-et-a-la-souffrance/>. Stránka neuvádí autora ani datum zveřejnění. V závorce za tabulkou uvádíme datum konzultace.

– Bildad (25)	odpověď (26-27)
– Sófar (27, 13s.)	
<u>Píseň o moudrosti (28)</u>	
<u>Závěrečná slova Jóbova (29-31)</u>	
<u>Monolog Elíhúa: Elíhú zasahuje (32-37)</u>	
<u>2 Hospodinovy řeči – Jóbovo vyznání (38-42,6)</u>	
<u>Epilog: Dohra (42, 7-17)</u>	

Schéma 1 z katechizační stránky *Chrétiens aujourd'hui : Un éclairage sur la vie (Chrétiens aujourd'hui, 2020)*.

Raymond B. Dillard a Tremper Longman upozorňují na to, že *Knihy Jób* se inspirovala existujícími blízkovýchodní žánry, jejichž vliv se promítá do její struktury. Ve svém *Úvodu do Starého zákona* ji pak představují následujícím schématem:

Struktura knihy v její konečné podobě má jasné obrysy:
 Jób 1-2 Prozaický prolog, který uvádí postavy a zápletku
 Jób 3-31 Jóbovy rozhovory se třemi „přáteli“
 Jób 3 Jóbův nárek
 Jób 4-27 Tři cykly řečí
 Jób 28 Píseň o Boží moudrosti
 Jób 29-31 Jóbova poslední řeč
 Jób 21-37 Elíhův monolog
 Jób 38-42,6 Jahve mluví ze smršťe
 Jób 42,7-17 Prozaický závěr, který přivádí děj ke konci

Schéma 2 z knihy *Úvod do Starého zákona* (Dillard, Longman, 2003: 191).

Od rámcového úvodu a závěru v próze, které působí legendárně, se řeči se odlišují svou poetickou až dramatickou strukturou, která je činí aktuálními. Promluvy jsou vhodnější prostředkem pro vyjádření emocí postav, jakož i prostředek apelace na emoce čtenáře. Dillard a Longman dodávají: „Poetická podoba řeči je znakem toho, že nečteme přepis rozhovoru, který se odehrál mezi Jóbem a jeho řemi přáteli“ (*tamtéž*, 192). Řeči pak shrnují následujícím schématem:

Tři cykly řečí v Jóbovi

<u>První cyklus</u>	<u>Druhý cyklus</u>	<u>Třetí cyklus*</u>
Elífaz (4-5)	Elífaz (15)	Elífaz (22)
Jób (6-7)	Jób (16-17)	Jób (23-24)
Bildad (8)	Bildad (18)	Bildad (25)
Jób (9-10)	Jób (19)	Jób (26,1-27,12)
Sófar (11)	Sófar (20)	Sófar (27,13-23)
Jób (12-14)	Jób (21)	Jób (28-31)

* Promluvy Jóbových přátel jsou v posledním cyklu kratší. Zdá se, že jim došel dech.

Schéma 3 z knihy *Úvod do Starého zákona* (Dillard, Longman, 2003: 192).

1.4 Žánr *Knihy*: babylónská tradice a vyprávění o příkladné postavě trpícího

Raymond B. Dillard a Tremper Longman píšou o *Knize Jób*, že její „poselství jde napříč časem i kulturami“ (*tamtéž*, 189). Jako o takovou se o ni bude zajímat Carl Gustav Jung, jak

uvidíme ve třetí psychoanalytické kapitole: Jung začlení příběh o nevinném trpícím do archetypů strukturující lidské vnímání a jednání, hraje tedy stále důležitou roli v interpretaci utrpení jednotlivce, hledání Boha během jeho zakoušení, kdy se Hospodin může jevit vzdálený. Důležitá nepřestává být v současnosti ani v obecných úvahách o Bohu, který „dopouští“, aby se nevinnému dělo příkoří a nespravedlnost: „Kniha Jób si klade jednu z nejsložitějších lidských otázek: Jsou Boží cesty spravedlivé? Jde o problém teodiceje“ (*tamtéž*).

Tímto problémem se zabývaly před vznikem *Knihy Jób* již jiné kultury: „Je možné citovat analogické texty ze Sumeru, Egypta, Babylónie, Ugaritu a Indie“ (*tamtéž*, 195). Dillard a Longman mezi těmito analogickými texty upozorňují zejména na dva babylonské: *Ludlul bél némeqi* (*Chci chválit Pána moudrosti*, který vznikl v polovině 2. tisíciletí před Kristem) a na tzv. *Babylónskou teodiceu* (kolem r. 1000 př. Kr.).

V prvním textu se objevuje postava Šubši-mešré-Šakkana, který přesto, že byl věrný panovníkovi i bohu, nyní zakouší utrpení, nad nímž si zoufá a nařiká. Pokud jde o strukturu a význam skladby, „forma knihy je monologem a jejím záměrem je obnova prostřednictvím Marduka. Ve skutečnosti nikdy neviní božstva ze svého neštěstí“ (*tamtéž*). Druhý text, tzv. *Babylónská teodicea*, uvádí dialog mezi trpícím a přítelem, „který představuje ortodoxní zbožnost Babylóna. Trpící člověk zpochybňuje spravedlnosti bohů. Přítel ho varuje před rouháním, avšak ke konci dochází k závěru, že bohové způsobili, že lidstvo je zvrácené“ (*tamtéž*).

Na základě těchto textů, přizpůsobeným teologii své kultury a doby, se Dillard a Longman pokoušejí vymezit žánr *Knihy Jób* a nabízejí dvě vzájemně se doplňující možnosti. Podle první z nich lze považovat *Knihu* za teodiceu, tedy „ospravedlnění Božího jednání ve světě. Jak může Bůh být veliký a milující a zároveň připustit, aby nevinný člověk trpěl? Je-li to však teodicea, pak klade otázku, aniž by poskytla očekávanou odpověď. Boží reakcí je, že odpověď se nachází mimo dosah lidí“ (*tamtéž*, 196). *Kniha* přímo neodpovídá na otázku po původu utrpení, jen ji naznačuje, když zdůrazňuje důležitost víry, která v sobě nese lásku, důvěru a trpělivost, která jsou uznány a odměněny při závěrečné teofanii: v setkání s Bohem, který utrpení napravuje. Při tomto setkání se přetváří osobnost trpícího a jeho vztah k Bohu.

Jako druhou možnost Dillard a Longman navrhnou „označení diskuse o moudrosti. To vystihuje jak její formu, tak její obsah. V centru knihy je otázka zdroje moudrosti, různé strany zastoupené v knize si ji nárokují pro sebe a zpochybňují moudrost druhých“ (*tamtéž*). Autoři zdůrazňují, že ačkoli příběh pojednává o utrpení spravedlivého, kolem nějž se odvíjí i celé vyprávění, přesto se souběžně s utrpením rozvíjí také otázka poznání. Příčina utrpení spravedlivého je nepoznatelná, neboť je součástí Božího plánu, který vědomí přesahuje a který si přesto postavy snaží vysvětlit vlastní moudrostí. Z tohoto hlediska lze příběh shrnout následovně: „moudrost si nárokují vlastně všechny postavy v této knize, až v samém závěru promluví Bůh ze smršťe, aby zmíněnou otázku jednou provždy rozhodl. [...] Bůh sám je zdrojem moudrosti a on také rozděluje moudrost, jak uzná za vhodné. Správnou odpovědí člověka je proto pokání a podřízenost“ (*tamtéž*, 197).

1.5 Obsah *Knihy Jób*: shrnutí základní okamžiků a klíčových témat

Knihu Jób můžeme vnímat jako úvahu nad „zlem a utrpením“ (*Chrétiens aujourd'hui*, 2020), přesto „knihy je nevysvětluje, jen konstatuje, že zlo existuje. I když je člověk opravdu spravedlivý, zakouší utrpení jako všichni ostatní“ (*tamtéž*). Miloš Bič dodává, že „na Jóbově

postavě ukazuje básník, že odpověď na otázku utrpení nelze získat bez urputného *zápasu víry*“ (Bič, 1981: 17, zdůrazňuje Bič). *Knih*a rovněž přináší drama důvěry: Bůh důvěruje spravedlivému, Jób zase Bohu, neboť z něj činí adresáta své bolesti a stížnosti nad svou situací. Víra tak nepřestává představovat naději, i když se k Bohu postava obrací v invektivách. Pochopení utrpení nastává až při setkání s Bohem: v Jóbově případě částečně v teofanii, obecně v plném posmrtném poznání (srov. *KKC*, čl. 324).

Pokud jde o průběh zápasu víry,

Jób vede tento zápas na několika frontách: Jednak proti osočující „zištné víře“, která službu Bohu podmiňuje bohatým Božím obdarováním (satan); jinak je lépe Bohu zlořečit a umřít (Jóbova žena). Jednak proti pojetí utrpení jako trestu za zvláštní osobní vinu, které ze tří různých pozic hájí tři Jóbovi přátelé (Elífaz, Bildad, Sófár) (Bič, 1981: 17).

Podívejme se na konkrétní děj, v němž se tyto zápasy uskutečňují. V úvodním narativním situování potkáváme Jóba, jemuž se všeho dostává: „Jeho stáda čítala sedm tisíc ovcí, tři tisíce velbloudů, pět set spřežení skotu a pět tisíc oslic. Měl také velmi mnoho služebnictva. Ten muž předčil všechny syny dávnověku“ (Jb 1,3). Zdůrazňuje se rovněž Jóbova zbožnost: v hojnosti a přebytku nezapomíná na Hospodina a každý den mu obětuje jak za sebe, tak za své děti (1,5).

Tento harmonický obraz života postavy se rozbíjí Satanovým násilným zásahem: ten spolu s anděly předstupuje před Boha, který se d'ábla táže, zda na svých cestách spatřil spravedlivého Jóba (1,8). Satan této zmínky využije jako záminku k pokoušení Hospodina: Jób je údajně věrný proto, že mu Bůh žehná a dopřává mu hojnosti, jakmile o svá bohatství přijde, začne mu zlořečit (1,9-11). Hospodin přistupuje na d'áblovu zkoušku: nechá jej zbavit Jóba veškerého majetku, dětí, a když ani tehdy se Boha nezřekne, Satan jej zasáhne na těle: „A Satan od Hospodina odešel a ranil Jóba od hlavy k patě ošklivými vředy“ (2,7).

Tehdy vyzývá Jóba vlastní žena, aby se Boha zřekl a zemřel (2,9), on však odmítá: „Mluvíš jako bláhová žena. To máme od Boha přijímat jenom dobro, kdežto věci zlé odmítat“ (2,10). Po krátkém výstupu ženy, která by jej měla naopak podpořit a doprovázet, přicházejí jeho tři přátelé: Elífaz Témanský, Bildad Šúchský a Sófár Naamatský, a spolu s nimi také mladý muž jménem Elíhú. Chtějí trpícímu „projevit soustrast a potěšit ho“ (2,11). Jób je však v takovém stavu, že jej ani nepoznávají (2,12): je naprosto zbaven svého původního já a je jen troskou svého obrazu redukovaného na utrpení. Přátelé s ním nejdřív sedm dní a nocí jen beze slova sedí a tiše s ním sdílejí jeho bolest.

Ticho prolomí sám Jób, když začne zlořečit dni svého narození (3,1-10) a touží již jen pro smrti (3,11-19), či alespoň po nějakém vysvětlení svojí zoufalé situace (3,20-26). To se mu pokoušejí poskytnout jeho tři přátelé celkem ve třech řečech (4-31): soudí, že se Jób musel provinít proti Bohu nějakým hříchem, a tak si svůj trest zasloužit. Takové interpretace jen stupňují Jóbovo zoufalství. Nakonec promluví nejmladší z mužů: Elíhú nemůže již naslouchat Jóbově nářku, ani neplatným zdůvodněním jeho přátel, a nastiňuje tak pravdu a připravuje teofanii. Elíhú vyzývá Jóbova k trpělivosti a k tomu, aby již neplýtvat slovy hraničícími s rouháním: „Tvá pře je před ním, jen na něho čekej! Jestliže tedy nestíhá hněvem a nestará se příliš o zpupnost, Jób si otevírá ústa do větru a neuváženě vede zbytečné řeči“ (35,14-16). Elíhú také naznačuje nemožnost poznání božích záměrů (37,14-24) a nutnost „spoléhat na své moudré srdce“ (37,24).

Pak skutečně promluví Bůh a potvrzuje, že Jób nemá a nemůže mít plné poznání jeho stvoření, a tak i důvodů jeho počínání: „Kdo zatemňuje úradek Boží neuváženými slovy? (38,2) [...] Kde jsi byl, když jsem zakládal zemi? Pověz, víš-li něco rozumného o tom.“ (38,4). Jób uznává, že není s to podat dostatečnou odpověď všemohoucímu a nanejvýš moudrému Bohu: „Co ti odpovím, když jsem tak bezvýznamný! Kladu si na ústa ruku. Jednou jsem už promluvil a nevím co odpovědět, ba i podruhé, ale nemohu pokračovat“ (40,4). Jób vidí svou nepatrnost v plánu stvoření a nepatrnost ve svém podílu na Boží moudrosti. Uvědomuje si však, že se mu dostává mimořádné milosti, jelikož spatřil Boha, který s ním diskutuje téměř jako se sobě rovným: „Jen z doslechu o tobě jsem slýchal, teď však jsem tě spatřil vlastním okem. Proto odvolávám a lituji všeho v prachu a popelu“ (42,5-6). Jób lituje, kaje se v prachu a popelu a v setkání s Bohem se potvrzuje a prohlubuje jeho víra.

I po závěrečné teofanii však „záhada zla přetrvává“ (*Chrétien aujourd'hui*, 2020), neboť přesahuje lidské poznání omezené na viditelné věci. Příběh nicméně nabízí šťastný konec a zdá se, že se navrácí do svého původního rámce. Tento dojem dotváří i návrat k próze, v níž je psán rovněž prolog: Jób je odměněn, je mu navrácen majetek, je obdarován potomky. Tyto dary Boží milosti jsou znovu požehnány štěstím: „A Hospodin Jóbovi žehnal ke konci více než na začátku, takže měl čtrnáct tisíc ovcí a koz, šest tisíc velbloudů, tisíc spřežení skotu a tisíc oslic. Měl také sedm synů a tři dcery“ (Jb 42,12-13)²⁷. Na rozdíl od Jóba, věrného služebníka, jsou jeho přátelé pokáráni:

Když Hospodin domluvil tato slova, řekl Elífazovi Témanskému: „Můj hněv plane proti tobě a oběma tvým přátelům, protože jste o mně nemluvili náležitě jako můj služebník Jób. Vezměte tedy za sebe sedm býčků a sedm beranů a jděte k mému služebníkovi Jóbovi. Obětujte za sebe zápalnou oběť a můj služebník Jób ať se za vás modlí. Já ho přijmu milostivě a nepotrestám vás za vaše poblouznění, že jste o mně nemluvili náležitě jako můj služebník Jób (42,7-8).

Jób je opakovaně nazván služebníkem, tedy tím, kdo je poslušen svému pánu a zachovává jeho zákon. Hospodin tak Jóbovi zcela odpouští jeho stížnost, která je pravdivější než rady a interpretace jeho přátel. V samotném závěru Jób umírá. Jeho smrt se podobá klidnému odchodu, neboť dosáhl plnosti života, který se diametrálně odlišuje od tužby po smrti zachycené v jeho nářcích: „Jób potom žil ještě sto čtyřicet let a viděl své syny i syny svých synů do čtvrtého pokolení. I zemřel Jób stár a sytý dnů“ (42,16-17).

1.6 Aktualita *Knihy Jób*

Jak uvidíme v následujících analytických kapitolách, různé úhly pohledu na *Knihu Jób* zdůrazňují to, že si protagonista klade otázky, a to nejčastěji ty, jež začínají slovem „proč“. Postava hledá důvody a smysl svého utrpení, které nenalézá a ani nalézt nemůže, neboť

²⁷ Tato čísla jsou obdařena hlubokým symbolickým významem. Číslo sedm „představuje dokonalost [a] objevuje se často ve vztahu s božími věcmi“ (Robien, 2018). Sedm se často objevuje ve Zjevení Janově, tedy v plnosti času. V souvislosti s Božími věcmi je „7 počtem svatostí a darů Ducha svatého“ (*tamtéž*). Číslo tři pak „vyjadřuje úplnost ve vztahu ke třem časovým rozměrům: minulost, přítomnost, budoucnost“ (*tamtéž*). Má-li Noe tři syny, ztělesňují „úplnost potomstva“ (*tamtéž*) a jeho zachování v čase. Číslo tři se často objevuje v Novém zákoně (Petrovo zapření, pokoušení Krista ďáblem), je také ustavujícím prvkem svatě Trojice, tedy Boží plnosti. Již ve Starém zákoně je však „Bůh nazýván třikrát svatým, to proto, aby se zdůraznilo, že mu náleží plnost svatosti“ (*tamtéž*). Ve Starém zákoně jde o Hospodinovo vymezení vůči pohanským bohům a modlám, v Novém zákoně dochází ke zmíněnému naplnění v Trojici. Interpretaci čísel citujeme z internetového článku „La symbolique des chiffres dans la Bible“ autorky Mathilde de Robien dostupného z <https://fr.aleteia.org/2018/06/04/la-symbolique-des-chiffres-dans-la-bible/>.

přesahují její chápání a běžný smysl viditelných věcí. S takovou zkušeností se někdy v životě potká každý člověk: klade si otázky, na které nenachází odpovědi a často představují výzvu pro jeho víru. Aplikace teorie retribuice, kdy za spáchaný prohřešek následuje adekvátní trest, se najednou jeví jako neúčinná.

Jak zmiňuje Régis Burnet pro někoho tak prožité utrpení slouží za „důkaz, že Bůh neexistuje“ (Burnet, Coulange, Grenet, 2014)²⁸ a nelze pochopit, že Bůh na individuální bolest, či obecně zlo ve světě, odpovídá mlčením. *Kniha Jób* tedy přináší stále možnost projekce vlastního života, v psychoanalytických termínech by bylo možné říct, že jde o projekční plátno vlastního já, kdy *Kniha Jób* funguje jako parabola pro vlastní život. Tomáš Halík dodává k její struktuře a poselství:

Je přesně tím, čím má být pro nás biblický text – zanechává v člověku spíše otázky než odpovědi. Právě ona mě proto inspirovala k hledání naděje, k hledání smyslu v situacích zdánlivě nesmyslných, kdy se člověku zdá, že kráčí temnotou a nevidí východiska. Navíc jsou zde obvyklé náboženské odpovědi překvapivě tvrdě kritizovány. V situaci člověka, který prožívá paradox utrpení a nevinnosti, argumentují jako advokáti Boha Jóbovi přátelé tím, že si nejspíš všechno to utrpení Jób nějak musel zavinit sám. Pak ale vystoupí Hospodin, umlčí své advokáty a řekne: „Jediný, kdo o mně mluvil pravdu, byl můj služebník Jób.“ Ten, který vyzval Boha na soud! (Halík, 2009)²⁹.

Důležitým poselstvím, které odvozuje Halík, je tedy naděje. V tomto kontextu hodnotí jako zvláště výmluvné následující verše z Jóbovy odpovědi Sófarovi:

Stromu zbývá aspoň naděje, že i když je podřat, začne rašit znovu a že jeho výhonky růst nepřestanou, byť odumřel jeho kořen v zemi a na prach ztrouchnivěl jeho pařez. Jak ucítí vodu, pučí znovu, rozvětví se jako mladý stromek (Jb 14, 7-9).

Přes prožité utrpení v Jóbovi zůstane víra, a spolu s ní i naděje. Prach, jehož symboliku více přiblížíme ve třetí kapitole této práce, již zde může být vnímán jako reference k ponížení či pokání, které vede k (vnitřní) proměně. Cyklus přednášek, z něhož naše práce vícekrát cituje, se ostatně jmenuje od *Revolty k proměně*: prožité utrpení vede Jóba k verbalizaci svého prožívání, k formulaci revolty. Nic jiného než nářek mu nezůstává, „promluví-li, nezůstanu ušetřen bolesti, když od toho upustím, co ztratím?“ (Jb 16,6). Jakožto verbalizace prožívání Jóbova slova odkrývají „pravdu jeho nitra“, tedy jeho vizi světa zastíněnou utrpením, kvůli němuž, jak zmiňuje Halík i ostatní, vede proces³⁰ s Bohem a ten jej vede k proměnění.

Michel Schaeffer soudí, že zde jde o proces ve „vztahu mezi člověkem a vzdáleným Bohem, [...] který je především skrytý, nepřítomný, tichý“ (Schaeffer, 2013)³¹. Dále pak

²⁸ Citace pochází z teologické diskuse nad tématem *Silence de Dieu* v pořadu *La foi prise au mot* Régise Burneta s hosty Pierrem Coulangem a Xavierem Grenetem. Pořad byl vysílán 2. března 2014, dostupný z <https://www.youtube.com/watch?v=urnumJtYqUY>.

²⁹ Rozhovor Radka Lunga s Tomášem Halíkem dostupný z <http://halik.cz/cs/tvorba/rozhovory/text/clanek/84/>.

³⁰ Německá esejistka Margarete Susman a později i španělská filozofka María Zambrano srovnávají dimenzi procesu Jóbova případu s Kafkovým absurdním románem *Proces* (srov. Susman, 1969: 86-92; Zambrano, 1991: 364). Románová postava Josefa K. je zde odsouzena k nejvyššímu trestu, aniž by věděl, čím se provinil. Myslí si, že se sám dokáže ubránit absurdnímu obvinění, a vyhnout se trestu, jehož možnost si z počátku vlastně vůbec nepřipouští. I jeho zkoušky zmáhají a touží po konci záhadného procesu vzdáleného demiurga, který dopředu rozhodl o jeho osudu. Rovněž ostatní postavy příběhu situaci K. spíše zhoršují. Často nevědomě, jelikož i oni soudí, že K. se přece (jako každý člověk) musel něčím provinit, snaží se jeho situaci interpretovat, aniž by znali jej a přesnější souřadnice procesu.

³¹ Citace pochází z prvního dílu audiovýkladu „De la révolte à l'espérance“ Michela Schaeffera v rámci cyklu přednášek *Carême protestant*. Pořad byl vysílán 17. února 2013, dostupný z <https://www.franceculture.fr/emissions/careme-protestant/de-la-revolte-lesperance-job-16>.

rozvíjí, že v „Božím tichu“, tedy v absenci jakékoli reakce, se zdá, že Bůh je člověku velmi vzdálen (*tamtéž*). Pro Schaeffera je jako důkaz pocitu Boží vzdálenosti zvláště průkazné beznadějně zvolání: „A kdybych i zavolal, aby mi odpověděl, nevěřím, že přál by sluchu mému hlasu“ (Jb 9,16). Ve chvílích utrpení se Bůh zdá být „Soudcem“ (6,15), který již dopředu rozhodl o procesu.

Jóbov příběh se tak charakterizuje „obsedantní spirálou otázek“ (Schaeffer, 2013), které utrpení spouští a „nenechává [trpícího] člověka v klidu“ (*tamtéž*). Kvůli této spirále má stále živý a aktualizovatelný psychoanalytický a filozofický potenciál, což je dáno tématy, jichž se Jóbovy otázky dotýkají.

Tyto aspekty se objevují například v díle španělské filozofky Marií Zambrano (1904-1991), která přirovnává *Knihu Jób* k *Auto Sacramental* (Zambrano, 1991: 357)³². To proto, že se jedná o drama, kdy je Jób o všechno připraven a je mu ponechán jen „život a bdělost, aby mohl přihlížet svému neštěstí“ (*tamtéž*). Všechno se mu najednou zdá „cizí“ (*tamtéž*): jako cizinec pohlíží i sám na sebe: „mluví sám se sebou jako s druhým a rozpráví o své případu“ (*tamtéž*, 359). Také je najednou cizí „jeho Bůh, ne však [...] myšlenka Boha“ (*tamtéž*, 358).

Na úrovni dramatu rozvíjí, že půjde o drama „vůli božské a lidské“ (Muñiz-Huberman, 1998: 62). Jedná se o vůli Božskou i proto, že Hospodin „naléhá a riskuje vše, když sází na Jóba [...] Jób je zrcadlem Boží vůle a nemůže zklamat, protože by tak utrpěl i Boží obraz“ (*tamtéž*, 63). Zambrano tak zdůrazňuje, že bez Boží důvěry a bez závěrečné teofanie, tedy bez bytostného spojení člověka s Bohem, by se jednalo o tragédii „člověka uzavřeného uvnitř do vlastní existence, o samotě [...] O samotě s vlastním vědomím [...]“ (Zambrano, 1991: 359). Samota způsobuje to, že si člověk uvědomuje „tíhu“ (*tamtéž*) své údělu: tíhu aktuálního prožívání, tíhu „vlastního života“ (*tamtéž*). Jób je stále platnou projekcí pro utrpení současného člověka, a to i proto, že je to „jednoduchý člověk, který nebyl ani král, ani kněz, ani hrdina, avšak byl v Božím exilu a v exilu od lidí“ (Muñiz-Huberman, 1998: 65). Svou situací se tak nachází na okraji společnosti, jeho utrpení jej vystavuje soudům ostatním, je však na závěr oslaven, a přináší tak trpícím naději.

K těmto tématům a v rámci těchto aktualizovatelných rovin se pokusí vyjádřit i naše práce: půjde tak o drama biblického příběhu, který nabízí univerzální obraz nevinného trpícího, o aspekt prožívání (psychoanalytický přesah) a myšlenku nespravedlivě zakoušeného zla (filozofický přesah).

³² Auto sacramental je žánr španělského divadla zejména oblíbený v době baroka; jeho vrchol se situuje mezi 16.-17. stoletím se zaměřením na „alegorickou dramatickou skladbu o jednom dějství s hojností personifikovaných idejí nebo abstrakcí“ (Vlašín, 1977: 33). Jedná se o hry s náboženskou tematikou, které se snaží přiblížit mysteria víry.

2. Utrpení v *Knize Jób*

Následující kapitola se pokusí prostřednictvím personifikace transcendence a postav přítomných v *Knize Jób* naleznout a analyzovat „mechanismy“ vyvolávající a prohlubující protagonistovo utrpení. Nejdříve se zastavíme u Satana jakožto strůjce Jóbova utrpení, dále se zaměříme na Jóbovy „bližní“: na jeho přátele a ženu, kteří nechápou Jóbovo utrpení a vnucují mu jeho špatnou interpretaci. Závěrečná část bude věnována jednání Boha v *Knize*, neboť jeho vstup ohraničuje a determinuje celé vyprávění a přináší závěrečnou odpověď na položené otázky. Samotnému prožívání trpícího a jeho diskursu bude věnován prostor ve třetí kapitole této práce.

2.1 Satan jakožto strůjce Jóbova utrpení

V narativní struktuře i na rovině svého transcendentního přesahu ohraničuje individuální Jóbův příběh dialog Boha s ďáblem. Možnost dialogu umožňuje pomyslné situování obou na srovnatelnou úroveň, alespoň pokud jde o vzájemnou komunikaci. Překvapivé se vlastně zdá celé jeho zjevení před Bohem: „Nastal pak den, kdy přišli synové Boží, aby předstoupili před Hospodina; přišel mezi ně i Satan“ (Jb 1,6). Satan se objevuje mezi syny Božími přímo před Stvořitelem: hebrejské *bené-há-'elóhím*, synové Boží, poukazují na příslušnost ďábla k „nebeskému dvoru“ (Hinojosa Gutiérrez, 2005: 135), odkud jako jeho součást vystupuje a staví se před Hospodina. Bůh se jej stejně překvapivě táže: „Odkud přicházíš?“ Satan odpovídá: „Procházel jsem zemi křížem krážem“ (Jb 1,7). Vypadá to tedy, že Hospodin nevěděl, kde pobývá satan: zdánlivá nevědomost podporuje iluzi možného srovnání. Dále se jej táže, zda spatřil jeho „služebníka Jóba? Nemá na zemi sobě rovného. Je to muž bezúhonný, bojí se Boha a vystříhá se zlého“ (1,8). V odpověď začíná ďábel pokoušet samotného Boha: snaží se zasít pochybnost nad Božím úsudkem:

Cožpak se Jób bojí Boha bezdůvodně? Vždyť jsi ho ze všech stran ohradil, rovněž jeho dům a všechno, co má. Dílu jeho rukou žehnáš a jeho stáda na zemi rostou. Ale jen vztáhni ruku a zasáhni všechno, co má, hned ti bude do očí zlořečit“ (1,9-11).

Satan se tak snaží ponížit „bezúhonného člověka“, kterého Bůh staví za vzor všech lidí, neboť z celého světa, kde se ďábel toulal, vyzdvihuje Hospodin právě jej, klade jej za vzor pro jeho vynikající vlastnosti. Jan Heller shrnuje satanovu výzvu parafrází: „Hospodine, zдалipak se Jób darmo bojí Boha? Vždyť se mu ta zbožnost vyplácí. Zkus, jestli zůstane zbožný, kdy se mu ta zbožnost nebude vyplácet“ (Heller, 2009: 202). Ďábel vlastně z Jóba činí nástroj své výzvy k Bohu a právě zde začíná Jóbovo utrpení, neboť Hospodin na výzvu odpovídá: „Nuže, měj si moc nad vším, co mu patří, pouze na něho ruku nevztahuj“ (Jb 1,12). Bůh svého služebníka neobětuje, jak by se mohlo zdát na první pohled. Právě naopak: svolením k ďábelskému podniku vyjadřuje svou nezměrnou důvěru v člověka.

Satan se snaží provokovat tím, že podezírá Jóba z toho, že jeho dobré skutky jsou jen jakýmsi utilitárním prostředkem pro zajištění vlastního egoistického blaha. Činí tak především proto, že je pro něj nepřijatelný základní vztah lásky, který má Bůh ke svému stvoření: André Goma poukazuje na to, že satan nevěří v lásku (Reyé, Goma, 2011)³³, a proto nemůže věřit ani

³³ Citace pochází z teologické diskuse *Est-ce que Satan existe vraiment?* moderované Laure Rayé s hostem Arnaudem Gomou. Pořad byl vysílán 19. února 2011, dostupný z https://www.youtube.com/watch?v=M0O3M_TyTw8.

v člověka, kterého definuje vztahovost a především láska, jež by primárně měla být láskou k Bohu. Dábel se od první knihy Písma nachází v blízkosti člověka a snaží se vnést rozkol do ideality stvoření. Jan Heller k tomu píše: „*Diabolos* je tedy ten, co se schovává za bukem, v příhodné chvíli vezme plnou hrst bláta a mrští jim po tom, komu chce ublížit“ (Heller, 2009: 202) a přesně tak se snaží pošpinit Jóba. Nejen pomluvou, ale rovněž metaforicky zasahuje Jóbovo bytí, chce jej „pošpinit“ utrpením tak, aby se vzdal Boha a začal mu zlořečit.

Dábel tak chce být protivníkem nejen člověka, ale i Boha. Takový je i etymologický původ označení Satan: v hebrejštině nabývá významu „protivník“ či „žalobce“ (Dispersyn, 2012: 87)³⁴. Toto substantivum se vztahuje ke slovesu „sátan“ (Schärf, 1964: 131), jež označuje pronásledování, které znemožňuje pokrok, postup vpřed (*tamtéž*). V řečtině pak „diabolos“ (Dispersyn, 2012: 87) označuje toho, „který protirečí a rozděluje“ (*tamtéž*). Lingvistické charakteristiky tohoto „mluvícího jména“ se pak odrážejí v jednání d'ábla a v jeho zjevení napříč Biblií.

Pokud jde o význam „protivníka“ či „nepřítele“, Pedro José Hinojosa Gutiérrez upřesňuje, že se nejedná o protivníka kolektivního, anebo nepřítele nějaké skupiny, ale vždy útočí na jedince, napadá integritu jeho „já“ (Hinojosa Gutiérrez, 2005: 133). Přítomnost d'ábla „vždy přináší konflikt, ať už vnitřní nebo vnější, obtížný k řešení a který znamená nutnost zaujmout určitou roli v rámci protikladů“ (*tamtéž*). V rámci protikladů půjde o celou řadu polarit: člověka a d'ábla, a tak slabosti a pokušení, později pak o naprostý protiklad Krista a d'ábla. V případě Jóba se jedná o protiklad přijímaného utrpení spravedlivého a zla konotujícího pokušení k přijetí zdánlivě snazší cesty spočívající v odklonu od Boha.

Hned v úvodní scéně se přirozeně nabízí polarita Boha a satana. Hinojosa Gutiérrez upřesňuje, že satan nepřestává být Božím stvořením a ačkoli se vzdaluje jeho obrazu, neuniká jeho autoritě a postupně „získává vlastní charakteristiky“ (*tamtéž*, 136), které stojí v opozici k tomu, co představuje Bohu. Tak se utváří jeho charakter „žalobce a odpůrce, destruktivní síly, která oponuje Stvořitelově dílu. A je charakterizován jako činitel vyvolávající zlo“ (*tamtéž*, 137). Přesto dábel nikdy nemůže nad Bohem vyhrát, neboť je jen součástí stvoření a dílo nikdy nepřesáhne dokonalého stvořitele. Tedy tak, jak ilustruje i Jóbův příběh.

2.1.2 Satan jakožto personifikace zla v *Knize Jób* a zdroj utrpení v dalších pasážích Písma

Knihy Jób přináší první zmínku Satana v jeho individualizované, personifikované, i když ne zcela autonomní podobě (Lévêque, 1975: 441-442), tzn., již se nejedná o abstraktní symbol zla v podobě hada, ani o padlého anděla, nýbrž o postavu, která se snaží poměřovat s Bohem: „proto, že pochybuje o člověku, chce, aby Bůh s ním sdílel jeho pochybnost; jako již odpoutaný od Boha, neboť nedůvěřuje jeho dílu, nemůže zaútočit na Jahveho jinak, než tak, že se bude snažit o ztracení nevinného člověka“ (*tamtéž*, 442).

Prostřednictvím Jóba dábel přináší obecnou symboliku trápení člověka: za exemplární postavu nevinného je možné dosadit kohokoli jiného, kdo by odpovídal této charakteristice. Přesto tím, kdo má poslední slovo, zůstává Bůh: On rozhoduje o hranicích satanova působení: „Hospodin na to satanovi odvětil: Nuže, měj si moc nade vším, co mu patří, pouze na něho ruku nevztahuj“ (Jb 1,12). Bůh dovoluje d'áblu dotknout se Jóbova majetku, zabraňuje mu však

³⁴ Jan Heller ve svém *Výkladovém slovníku* poskytuje tento komentář: „Satanás, z hebr. apel. žalobce, satan“ (Heller, 2003: 538).

zasáhnout jej na duchu a na těle. Když v pokoušení spravedlivého neuspěje, ďábel zkoušky stupňuje, vyzývá Hospodina dál a požaduje to, co mu bylo zapovězeno: „Kůži za kůži! Za sebe samého dá člověk všechno, co má. Ale jen vztáhni ruku a dotkni se jeho kostí a jeho masa, hned ti bude do očí zlořečit“ (2,4-5). Hospodin svolí s podmínkou: „Nuže, měj si ho v moci, avšak ušetři jeho život“ (2,6). Nyní má Satan povoleno vše s výjimkou života. Život je od počátku posvátný: odlišuje člověka od ostatních bytostí (Gn 2,7) a je nedotknutelný (Ex 20,13; Dt 5,7).

Ve Starém zákoně se ďábel obecně objevuje jako „součást nebeského dvora“ (Ganoczy, 2001: 511), kde však vystupuje jako „žalobce člověka v procesu, který staví Jahveho proti svému lidu“ (*tamtéž*). Později se stává naprostým Božím protikladem, což „jej staví do sféry hříchu, tedy morálního Zla“ (*tamtéž*, 512). Zlo s velkým písmem tedy odpovídá transcendenci, k nimž Alexandre Ganoczy dodává zlo náležející ke „zlu fyzickému, psychickému a existenčnímu, které postihují každého smrtelníka“ (*tamtéž*). Maxime d'Arbaumont k tomuto dělení dodává, že „zlo je ztrátou, chyběním“ (Burnet, Arbaumont, Sentis, 2012)³⁵, tedy člověku se něčeho nedostává, a to nejčastěji svobody. Neboť pocit nedostatku velmi často zavádí do „ztráty svobody [v níž] se člověk nechává uvěznit“ (*tamtéž*), jelikož se snadno nechává zlákat zdáním a vlastní subjektivní touhou. Naši svobodou je zvolit si dobro, tedy jej „působit [a] růst v lásce“ (*tamtéž*). Laurent Sentis dodává, že ten, kdo miluje, poznává „skutečnost takovou, jaká je“ (*tamtéž*) a ďábel se nachází „v omylu“. Jak jej nazývá Maxime d'Arbaumont, je „Princem lži“ (*tamtéž*), a tedy přináší „negaci lásky“ (*tamtéž*).

V Novém zákoně jakožto *diabolos* svádí člověka ke hříchu, pokouší jej (Ganoczy, 2001: 512): Maxime d'Arbaumont zdůrazňuje, že člověk je stvořen jakožto „obraz k Boží podobnosti“ (Burnet, Arbaumont, Sentis, 2012), ďábel se však jednotu s Bohem snaží narušit, vnést rozkol do vztahu s ním a obecně, jako nepřítel a protipól Boha, do celého stvoření. Alexandre Ganoczy připomíná, že *diabolos* znamená „ten, který rozděluje a vzdaluje to, co bylo spojeno, zejména člověka a jeho Stvořitele“ (Ganoczy, 2001: 512): děje se tak skrze něj a skrze hřích, kdy vstupuje do světa smrt. Starozákonní Kniha Moudrosti připomíná, že „Bůh totiž stvořil člověka k neporušitelnosti a učinil ho obrazem své nepomíjivosti. Ďáblou závistí však vešla do světa smrt, a kdo patří k němu, zakusí ji“ (Mdr 2,23-34). Tato reference obsahuje aluzi ke vzkříšení, k nemožnosti vítězství satana, a tedy i Zla a utrpení. Dovršení tohoto poselství a plnou „identifikaci ďábla a hada“ (Léon-Dufour, 2002: 352) přináší Zjevení Janovo: „Drak i jeho andělé bojovali, ale neztvrdili, a nebylo již pro ně místo v nebi. A veliký drak, ten dávný had, zvaný ďábel a satan, který sváděl celý svět, byl svržen na zem a s ním jeho andělé“ (Zj 12,8-9).

Ganoczy dodává, že Nový zákon se vyznačuje tím, že ďábel jedná spolu s „démony (daimonia) [...] jakožto faktory zel, která mohou postihnout člověka, a to dokonce nevinného v jeho každodenním životě a přivést jej až ke smrti“ (Ganoczy, 2001: 512). Ježíš je nejen schopen s nimi hovořit, ale především uzdravuje, a to „ve jménu Božího království, které přichází a stojí proti [...] nemoci a Zlu, proti patogenním faktorům a hříchu“ (*tamtéž*, 513). Uzdravuje tak, že přináší odpuštění, které odnímá prožívané utrpení (*tamtéž*).

Synoptická evangelia líčí dále satanovo pokoušení Krista na poušti: po křtu v Jordánu „[...] ho Duch vyvedl na poušť. Byl na poušti čtyřicet dní a satan ho pokoušel; byl mezi dravou zvěří a andělé ho obsluhovali“ (Mk 1,12-13). Ďábel je tedy znovu pokušitel, jenž vystavuje

³⁵ Citace pochází z teologické diskuse *Diable et démons* v rámci pořadu *La foi prise au mot* Régise Burneta s hosty Maximem d'Arbaumontem a Laurentem Sentisem. Pořad byl vysílán 15. ledna 2012, dostupný z <https://www.youtube.com/watch?v=8Xrv5YWvgjc>.

Krista zkouškám, skrze tyto zkoušky se znovu staví do opozice proti Bohu Otci. Léon-Dufour zde vidí v Ježíši naplnění analogie Izraele jakožto božího lidu: „Ježíš je opravdový Izrael naprosté věrnosti“ (Léon-Dufour, 2002: 353). Xavier Léon-Dufour dále uvádí, že v Janově evangeliu ďábel ztělesňuje důležitou metaforu, a to „Prince tohoto světa“ (*tamtéž*, 357). Dufour upřesňuje, že je tedy „hlavou nevěřícího světa“ (*tamtéž*), který stojí proti Kristovu vzkříšení a Duchu svatému (srov. J 16,7), který podle Dufoura ustanovuje v „srdci věřících“ (*tamtéž*) pravý a adekvátní pocit viny (*tamtéž*).

2.1.3 Ďábel jakožto živá/žitá metafora zla

Když Alexandre Ganoczy hovoří o Satanovi, používá obecně pro jeho zjevení termínu „ďábelská metafora“ (Ganoczy, 2001: 511). Odkazuje tak k Paulu Ricœurovi a jeho „živé metafoře“, která „spočívá v použití obrazu či názvu, které přenášíme z jedné reality na druhou podle reálné podobnosti mezi nimi a s tím cílem, abychom mohli 'promyslet více' jedno díky druhému“ (*tamtéž*, 512). Jak Ganoczy dodává: metafora umožňuje promyslet to, co přesahuje naši imaginaci. Konkrétně pak ďábel slouží jako „živá metafora, která pomáhá promyslet neprobádatelnou moc Zla na lidech. Takové Zlo je vyjádřeno i jinými metaforami, jako například *hamartia* svatého Pavla, nebo 'prvotní hřích' augustinovské tradice“ (*tamtéž*). Ďábla vnímá jako generalizovanou metaforizaci Zla, které je živé: aktualizuje se ve svých konkrétních projevech žité zkušenosti. Zde se stává zdrojem zla, a tedy utrpení.

Tato metaforizace podle Ganoczyho vhodněji vystihuje biblickou realitu, kdy užitá personifikace „neodpovídá osobě ve vlastním slova smyslu, ale dotváří mnohotvarou metaforu, která vypovídá o Zlu, aniž by jej mohla definovat“ (*tamtéž*, 525). Zahrnuje tak každého člověka a individuální zlo, které je v něm jakožto v hříšníku přítomné, současně přiléhavěji odpovídá lidské imaginaci: je personifikací zakoušeného, prožívaného i přítomného zla. Ganoczy upřesňuje, že tyto metafory vystihují skutečnosti, které se nás „nejniterněji týkají“ (*tamtéž*), jsou nám „vnější a současně vnitřní“ (*tamtéž*) a přibližují nám část mystéria. V relaci s novozákonním poselstvím pak „metafora ďábla ozřejmuje mystérium a svou souvislostí s mystériem Krista Vykupitele poukazuje k možnému a přislíbenému konci“ (*tamtéž*).

Na základě Ganoczyho aplikace metafory by pak v případě Jóba šlo o personifikaci utrpení, tedy vnějšího zla, které dále postihuje nitro. Na úrovni rámcového situování narace je pak možné říci, že je to Bůh, který rozděljuje odměny na zemi a ukončuje Jóbovo trýznění. Současně poráží a napravuje Zlo v personifikované podobě Satana.

2.2 Pochybnost: Jób a ti druzí jakožto ztělesnění pochybnosti a nepochopení

Francouzský básník Charles Baudelaire k ďáblově lstivosti a protivenství lásky přiléhavě napsal, že „nejpodařenější ďáblou lší je přesvědčit nás, že neexistuje“ (Baudelaire, 1869: 90). André Goma upřesňuje, že představuje „duchovní realitu, která na nás působí“ (Goma, Rayé, 2011), a to například tak, že „rozsévá pochybnost“ (*tamtéž*), a snaží se nás tak „odříznout od vztahu k Bohu“ (*tamtéž*). Vysvětlení, která tak pro jeho působení hledáme, se mohou vzdalovat jeho podstatě. V důsledku je pak za viníka či příčinu označen někdo nebo něco jiného. Přesně tak, jak ilustruje Jóbův příběh, jež špatně interpretují ostatní postavy. Tyto okolnosti připomínají jinou slavnou referenci moderní literatury. Konkrétně Sartrovo „peklo

jsou ti druzí“, kdy jde o střet vědomí; každý přináší svou vlastní vizi reality, která často omezuje prožívání druhého, či redukuje přímo jej samotného.

Takto k Jóbovi nejzřetelněji přistupuje jeho vlastní žena. Když satan „ranil Jóba od hlavy k patě ošklivými vředy“ (Jb 2,7) a on v reakci na novou zkoušku jen „vzal střep, aby se mohl škrábat, a posadil se do popela“ (2,8), tehdy „žena mu však řekla: Ještě se držíš své bezúhonnosti? Zlořeč Bohu a zemři“ (2,9). Žena se podobně jako satan vysmívá Jóbově lásce k Bohu a jeho věrnosti, podobně hovoří jako svůdce, který navrhuje jednodušší a omezený pohled na věc tak, jak činil ďábel již v knize Genesis, a vybízí jej k hříchu: aby zlořečil Bohu, tedy aby přestal ctít Hospodina a aby se vzdal vlastního života, který se jí zdá nedůstojný, nehodný dalšího žití.

Pokud jde o jeho přátele, zpočátku s Jóbem tiše soucítí: „na počátku je soucit, který nastolil ticho, veliké ticho. Přicházejí za svým přítelem (1,11)“ (Antérion, 2007: 101). Ticho svým nářkem prolomí až sám Jób, když začne proklínat den svého narození. Bernard Antérion shrnuje, že každé utrpení a reakce na viděné i prožívané zlo prochází těmito třemi fázemi: „soucit, ticho a nářek“ (*tamtéž*). Nářku předchází soucit a uctivé ticho před velkým utrpením, vždyť Jóbovo neštěstí je viditelné: zdeformovalo celý jeho zjev a veškerou jeho identitu, a to tak, že přátelé jej nepoznávají („Rozhlíželi se po něm už zdaleka, ale nemohli ho poznat“ (Jb 1,12)). „Mlčí spolu dlouho“ (Antérion, 2007: 102), toto ticho je nicméně „časem tiché kreace. Jestliže slova vyjadřují vztah, společné ticho jej připravuje k pravdě“ (*tamtéž*)³⁶.

V takových chvílích je těžké něco říct a Antérion o přátelích tvrdí, že nejsou „mluvkové, nejsou sebejistí; začínají tím, že se snaží s druhým navázat kontakt jako by zjišťovali terén“ (*tamtéž*, 101) a zde „zkoušejí různé cesty“ (*tamtéž*), a to již dříve vyslapané různými stereotypními představami. Ve struktuře řeči přátel a Jóbových nářků vidíme vícero „etap a určitou metodologii a pedagogiku, které může každý čtenář pochopit, prožít a zakoušet“ (*tamtéž*, 102). Nekladou si za cíl „vyřešit problém zla“ (*tamtéž*). Teologie přítomná v promluvách Jóbových přátel je často vnímána jako „rigidní a omezená. Jsou vnímáni jako zastánci simplistní teorie retribuice“ (Nicole, 2005: 3).

Není tomu úplně tak. Přátelé spíš narážejí na singulární zkušenost utrpení, která je jí natolik, že „nemůže být obsáhnuta druhým. [...] Nikdo ji nedokáže prožít místo svého bližního“ (Hubscher, Schaeffer, 2013)³⁷. Pascal Hubscher na základě této hluboce osobní, a tedy v plnosti nekomunikovatelné zkušenosti klade řečnickou otázku: „je lepší ticho prožívané ve vzájemné blízkosti než promluvy, která vzdalují a rozdělují?“ (*tamtéž*). Přátelé se snaží reagovat na Jóbův drásavý nářek, po jehož odeznění, poté, co sám prolomil ticho sdílení, nemohou dál mlčet. Oni jej nepřicházejí soudit,

³⁶ Přátelé svými gesty vyjadřují solidaritu a soucit s trpícím Jóbem: „gesta, která vykonají, jakmile k němu přijdou, svědčí o solidaritě s přítelem stíženým neštěstím: pláče, roztrhnou šat, sypou si popel na hlavu, usednou k němu na zem. Snaží se tak setřít, jak jen je to možné, rozdíly, které se mezi nimi vytvořily. Oni jsou bohatí a Jób všechno ztratil. Těší se dobrému zdraví a Jób je nemocen. Ale, jako on, si rozervou šat (2,12 a 1,20), jako on sedí na zemi (2,12 a 2,9). Tato solidarita je vyjádřena dokonce v číslech odkazujících k božské dokonalosti: Jób přišel o 7 synů a o 3 dcery, o 7000 ovcí a 3000 velbloudů, ale v neštěstí, které jej postihlo, mu zbývají 3 přátelé, kteří s ním zachovávají 7 dní ticha“ (Nicole, 2005: 4).

³⁷ Citace pochází ze třetího dílu pořadu „De la révolte à l'Espérance, Job!“, vysílaného 3. března 2013. Pořad je dostupný z <https://www.franceculture.fr/emissions/careme-protestant/de-la-revolte-lesperance-job-36>.

cíl jejich jednání je přesně stanoven: přicházejí, aby mu „projevili soustrast a potěšili ho“ (Jb 2,11). Výpověď se ukazuje nekompatibilní s hypotézou, podle níž by přitele odsuzovali dopředu jako viníka. Viníkovi *neprojevujeme soustrast*, má to, co si zasloužil. Netěšíme ho, neboť utrpení, které prožívá, jej má nejdříve dovést k lítosti, aby se později mohlo poznat útěchu. [...] Obě slovesa se ironicky objeví v epilogu k popisu postoje Jóbova okolí po jeho uzdravení (42,11). [...] Avšak zatímco běžní přátelé opatrně čekali na jeho plné ospravedlnění, aby mu dosvědčili svou solidaritu, jeho tři věrní přátelé jej chtějí podpořit v samotném čase zkoušky (Nicole, 2005: 4, zdůrazňuje Nicole)

Po čas zkoušky přátelé ve svých promluvách zaujímají role „mudrců, filozofů, psychologů v postavení pomocníků a interpretů. Snaží se o to, co se jeví nejlepší v řádu interpretační moudrosti, ne proto, aby postoupili ve sporu, ale aby pomohli postoupit úctyhodné a blízké osobě“ (Antérion, 2007: 101). Jejich teorie tedy nejsou simplistní, jen tápavě reagují pomocí moudrosti své doby na nepochopitelné utrpení druhého. Proto se jejich výpovědi jeví „dvojznačné“ (Beneš, Vaňura, 2012)³⁸. To proto, že ve své podstatě jde o „výpověď mudrců. Mají určité životní zkušenosti a poznání, pochopili, na jakém principu je život postaven. To, co říkají, je aplikovatelné, je to obecná zkušenost“ (*tamtéž*).

Takto jejich řeči vyznívá „mimo kontext s Jóbem“ (*tamtéž*). V „kontextu s trpícím člověkem“ (*tamtéž*) se projeví druhý aspekt této diskursivní dvojznačnosti, neboť „stalo se mu něco, co nemá příčinu. Není to trest za to, co Jób spáchal (nejde aplikovat, že každé utrpení má svou příčinu). Žijí v zákoně kauzality; zde je jejich pomoc hluchá. Ačkoli jejich moudrost je kvalitní, Jóbovi spíše škodí“ (*tamtéž*). Jako předtím nepřímo svou ženu (Jb 1,10) vyzývá je teď otevřeně, aby raději mlčeli: „Co víte vy, to vím také, nejsem zpozdilejší než vy. Ano, budu mluvit se Všemocným, obhájit se chci před Bohem. Ale vy jste šířitelé klamu, lékaři k ničemu, vy všichni“ (13,2-5). S přibývajícím počtem slov, vzrůstá i Jóbovo rozhořčení a zoufalství. Přátelé omílají známá vysvětlení, která jej stále více zraňují svou nepřipadností: „vyžaduje od nich ticho, pokud si chtějí zachovat svou moudrost“ (Hubscher, Schaeffer, 2013).

Podíváme-li se, jak se diskuse s přáteli projevuje ve struktuře *Knihy*, Émile Nicole si všímá, že „napětí se neobjevuje pouze mezi narativním rámcem a rozpravou, ale také – a to mnohem zřetelněji - mezi prologem, který představuje přatele jako příkladné a epilodem, který je odsuzuje“ (Nicole, 2005: 5). Podobně je tomu i v rozvíjení argumentace přátel. Podíváme-li se například na první Elífazovu řeč, Nicole v ní upozorňuje zejména na verš 5,8: „Spíše bych se dotazoval Boha, svoji záležitost předložil bych Bohu“ (Jb 5,8). Jób mu má „předložit svůj případ, [má] u Boha hledat pomoc, v níž má právo doufat“ (*tamtéž*, 7). V souladu s veršem 5,17³⁹ by pak „utrpení mohlo představovat varování, Boží ponaučení“ (*tamtéž*), které má vlastně vést ke šťastnému konci. Elífaz nemluví ani o „trestu, ani vysvobození“ (*tamtéž*), jen představuje „schéma pomíjivé a poučné zkoušky, již Bůh ospravedlní spravedlivého a zajistí mu stálou ochranu a šťastný konec“ (*tamtéž*).

Šťastný konec, nutně podmíněný Božím ospravedlněním, vidíme také v první řeči Sófárově: když „zapomeneš na trápení, bude ve tvých vzpomínkách jako voda, která uplynula. Nadejde ti věk jasnější nad poledne, chmury obrátí se v jitro“ (Jb 11,16-17). Sófár tak

³⁸ Audiovýklad pasáže Jb 38,1-18 v rámci pořadu *Ranní slovo* Petra Vaňury s hostem Jiřím Benešem. Pořad byl vysílán 24. června 2012, dostupný z <https://temata.rozhlas.cz/hospodinovy-otazky-pro-joba-8024877>.

³⁹ Bolest a utrpení přináší zkoušku, za níž je trpící odměněn „Věru, blaze člověku, jehož Bůh trestá; kázeň Všemocného neodmítvej“ (Jb 5,17). Průkazný je rovněž následující verš: „On působí bolest, ale též obváže rány, co rozdrtil, vyléčí svou rukou“ (5,18). Doslovné i metaforické přirovnání k nemoci zdůrazňuje okamžik uzdravení, které je dílem Božím a které umožňuje zamyšlení nad nemocí, a tak i poučení z ní a posílení na uzdraveném těle i na duchu.

představuje utrpení jako pozitivně proměňující zkušenost, kdy je člověk, který si zachoval víru, proměňován Boží milostí. Proto přítel Jóba ujišťuje, že se jí dočká, „Jestliže teď napraviš své srdce a vztáhneš své ruce k Bohu, jestliže dáš ruce pryč od ničemností, nepřipustíš, aby ve tvém stanu přebývala podlost“ (11,13-14). Nicole v této pasáži zdůrazňuje zejména pokyn, aby Jób napravil své srdce, které podle něj znamená spíš „vytrvalost věrného v dobro, než návrat hříšníka k Hospodinu“ (Nicole, 2005: 8).

Ve druhém cyklu promluv přátel vyzdvihuje Nicole jako spojující prvek všech řečí „popis tragického osudu hříšníka“ (*tamtéž*, 9), jehož záměrem je „upozornit přítele před neštěstím, které na něj může číhat, protože se jeho řeči podobají řečem hříšníků“ (*tamtéž*). Proto mu například Elífaz s pochybností vyčítá: „Může moudrý člověk hlásat tak naduté vědomosti, naplnit si břicho větrem od východu? Obhajovat se slovem, jež k ničemu není, řečmi, které neprospějí? Ty sám porušuješ bázeň Boží, rozjímat před Bohem znemožňuješ“ (Jb 15,2-4). Jóbův nárek, jeho požadavky smrti a ukončení zkoušky tak mohou působit zpupně, neposlušně až hříšně. Jeho nářky vyjadřují obtížnost smíření se s utrpením, avšak stále odrážejí jeho víru, neboť „I tehdy, kdy se k Bohu obrací z hlubin své bolesti a ponížení, tak nevolá do prázdna, ale volá k Bohu, i když volá hořce a vyčítavě“ (Rejchrt, Vaňura, 2013)⁴⁰. Jób ví, že si současné utrpení ničím nezasloužil, proto jsou pro něj vysvětlení přátel nepřijatelná: „Jób se se změnou svého stavu nevyrovnal. Jeho nářky jsou písně o křivdě, bolesti a ponížení“ (*tamtéž*). Vyjadřuje svou bolest a rozhořčení, avšak se nerouhá: „Stěžovat si na nespravedlnost u Boha a u lidí a nezvyknout si na ni, to není rouhání“ (*tamtéž*). Ačkoli se mu přátelé snaží pomoci, dopouštějí se na něm nespravedlnosti⁴¹.

Třetí, závěrečný, cyklus již obsahuje přímá obvinění, zdá se, že přátelé už ani nevědí, co by trpícímu poradili. Stále nařiká a s tím, jak nárek trvá, a dokonce se stupňuje, stupňují se snad i jejich emoce a ovlivňují jejich úsudek. Vlastně

Již ho zkusili podpořit (1. cyklus), varovat jej (2. cyklus), teď se Elífaz dostává k tomu, že jej přímo obviňuje. [...] Jób je přímo označen za zodpovědného za neštěstí, které jej potkalo. Přítel ho vyzývá k pokání [...] A uzavírá tím, že Jóba ujišťuje, že v odpovědi na své pokání si získá Boží požehnání (Nicole 2005: 11).

Tak se od touhy pomoci příteli dostávají do omezené schematičnosti teorie retribuce, které se rozvíjí kolem těchto bodů: „*vina* jako příčina Jóbova neštěstí, *pokání*, *ospravedlnění*“ (*tamtéž*, zdůrazňuje Nicole). V konfrontaci s Jóbovým nářkem tak přátelé vyčerpali všechny možnosti své moudrosti, jakož i interpretační moudrosti své doby. Vyčítá-li Bůh na závěr Elífazovi a ostatním dvěma přátelům, že o něm „nemluvili náležitě jako můj služebník Jób“ (42,7), vyčítá jim, že se přidržovali jen lidské moudrosti a nepřipustili si transcendenci Božího plánu a jeho úmyslů. Hledali tedy zdůvodnění, která nalézt nemohli, ačkoli „se domnívali, že tak statečně brání Boží čest a spravedlnost, přičemž je hanily Jóbovy rozhořčené a rouhavé řeči“ (Nicole, 2005: 15), které však vycházely z vnitřního hledání Boha a jeho důvodů, nikoli však z

⁴⁰ Audiovýklad textu Jb 19,1-29 Miloše Rejchrtu v pořadu *Ranní slovo* Petra Vaňury, dostupné z adresy https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/jobuv-narek-a-vyznani--1278876.

⁴¹ Pascal Hubscher shrnuje, že „Jób již nemůže snést [...] falešně útěšná slova, která pro něj mají jeho přátelé, přestože jsou plna Boha, v něhož společně věří. Ale tato slova se stala nesnesitelnými, neslyšitelnými pro trpícího a nemají pro něj ani smysl, ani vysvětlení jeho utrpení“ (*tamtéž*). On sám Boha neustále hledá, obrací se na něj a adresuje mu své nářky a obraz smyslu utrpení, a tak i Hospodina, který mu nabízejí jeho přátelé je pro něj nepřijatelný.

vlastních vysvětlení. Přátelé „se pokoušeli dát jeho utrpení nějaký smysl“ (Rejchrt, Vaďura, 2013). Avšak lepší by bylo, kdyby místo vlastních interpretací a rad, v tichu sdíleli s přítelem jeho trápení: „Na otázku proč musí spravedlivý trpět, je lepší říct 'my nevíme'. [...] Špatná odpověď může učinit nešťastníka ještě nešťastnějším“ (*tamtéž*).

2.2.1 Provinění přátel a závěrečná modlitba

Tím, čím se především provinili přátelé a co tolik popouzí Jóba, je to, že se snažili interpretovat Boží záměry, a to vlastně s dobrou vůlí. Pascal Hubscher se táže: „Je tak nepravděpodobné [...] pomáhat trpícímu bratru s několika slovy Boha, v nějž společně věříme? [...] Bůh se nijak netěší ze situace, nemůže se radovat z utrpení svého stvoření“ (Hubscher, Schaeffer, 2013). Přátelé „chtěli utěšit Jóba za každou cenu, [...] zodpovědět jeho proč. [...] Rozvinuli tak své teorie, snažili se vystihnout hlubiny Jóba a přesvědčit jej o jeho provinění, [...] o jeho nezměrné pýše“ (*tamtéž*). Avšak je „hloupost odpovídat namísto Boha; ničemu příliš nerozumíme“ (*tamtéž*).

Čím víc řečí a zdůvodnění Božích plánů je prosloveno, tím víc Jób touží po setkání s Bohem a po jeho spravedlivém soudu. Jeho přání je po všech řečech, které nedokážou obsáhnout Boží velikost, vyslyšeno. Bůh zasahuje a v odpověď nastává proměna situace v naraci: Jóbovi je dáno za pravdu, moudrost jeho přátel se ukazuje zastíněná jejich já. Je to Jób, kdo je omilostněn: „Trpící je vyslyšen [...] Bohem. Trpící odmítl tradiční odpovědi na bolest, kterou vyvolává zlo a neštěstí; dobře udělal, neboť Bůh mu dá za pravdu“ (Antérion, 2007: 104). Epilog vysloveně uvádí, že se Boží hněv obrátil proti Jóbovým přátelům: „Můj hněv plane proti tobě a oběma tvým přátelům, protože jste o mně nemluvili náležitě jako můj služebník Jób“ (Jb 42,7). Jób hovoří náležitě, neboť mluví skrze osobní zkušenost utrpení, v níž neustále hledá Boha, poznává jej, a prostřednictvím vztahu k němu i sám sebe.

V tomto závěru, který se vrací do prózy a svým tónem také k úvodnímu rámcovému vyprávění,

Satan není zmíněn, protože se ukázalo, že neměl pravdu, když Jóba osočoval (1,9-11 2,4n). Není zmíněna ani Jóbova žena, která ve své bláhomosti opustila Hospodina (2,9) a tím se i vzdala nároku na život z něho a v něm. [...] Zůstávají jen tři přátelé Jóbovi. Ve své domýšlivosti se domnívali, že svou moudrostí obsáhnou všechna Boží tajemství. Bůh však jejich moudrost odmítá. Nestačí brát jméno Boží pohotově do úst a vydávat se za vykladače jeho vůle. Provinili se a budou muset svou vinu usmířit obětmi a modlitbami (Bič, 1981: 280, zdůrazňuje Bič).

Modlitbou usmiřuje přátele s Bohem i sám Jób: jeho přátelé mu věnovali celou řadu slov, když se mu pokoušeli pomoci v utrpení hledáním jeho příčin. Nyní tuto nešťastnou solidaritu, založenou původně na dobrém úmyslu, Jób oplácí:

Už dříve přinášel smířčí oběti za své syny a dcery (1,5), nyní jej pověřuje sám Bůh, aby se při oběti přimluvně modlil za své přátele. [...] Pro ni bude milostiv i jeho přátelům a odpustí jim, čím se provinili. Tak se i stalo. Ani slovem není naznačeno, že by Jóbovo utrpení bylo trestem. Ani jeho ospravedlnění tedy nelze chápat jako odměnu. Jde o *Boží čest*, jež byla podezíráním satanovým ohrožena. Z Boží cti prýští jeho milost, jak vůči Jóbovi, kterého znovu nazývá „svým služebníkem“ (jako už 1,8 2,3), tak i vůči jeho přátelům, jež kvůli němu přijímá na milost (*tamtéž*).

Modlitba podobně jako na začátku, když přátelé přišli podpořit trpícího, je tvořivým tichem, které pomáhá tvořit blízkost mezi lidmi. Znamená tak jejich důvěrnou blízkost ve vztahu k Bohu a v případě provinění, návrat do Boží milosti. Provinili se hlavně svou snahou o

interpretaci Boží dokonalosti lidským úsudkem. Alain Joly a Pascal Hubscher shodně hovoří o tom, že slova Jóbových přátel mohou působit jako opium, tzn., jako určitá omamná látka, která může přinést vysvětlení přítomné situace a povrchu věcí a která však zastírá skutečnost. Tuto látku podávají sami sobě pro utišení vlastní nevědomosti a podává se i čtenáři, aby se vyvaroval „jedu“ zastírající pravdu o Bohu. Jak zdůrazňuje Alain Joly: „Jób zůstal střízlivý a bděl v očekávání spravedlnosti“ (Joly, Schaeffer, 2013)⁴².

2.2.2 Elíhú: interpretace a příprava před závěrečnou teofanií

Po starších přátelích promlouvá čtvrtý a nejmladší⁴³: Elíhú (Jb 32-37). Bernard Antérion soudí, že „předchází Bohu jako Jóbův Jan Křtitel. Obrátí se na všechny, a to hněvivě proti všem třem přátelům, kteří předkládali stejně chybné argumenty jako Jób. Přípravuje příchod Božího slova. Troufá si stejně jako Jób; předstupuje a zpochybňuje systém retribuce“ (Antérion, 2007: 104). Jeho výstup se liší ve svém obsahu a v argumentaci, které se vymykají opakovaně zdůrazňované teorii retribuce.

Elíhú není již zahrnut do závěru, „Přišel jen jako prostředník, aby druhým ukázal cestu, a své poslání splnil“ (Bič, 1981: 280). Jako prostředník „se liší od tří přátel Jóbových svým vyloženě vyznavačským jménem. Elí-hú znamená 'Bohem je On', totiž ten Jediný, jehož jméno ani není třeba vyslovit“ (*tamtéž*, 232). Promlouvá po starších mudrcích a ukazuje se, že „Ne stáří, ale 'dech Všemocného' činí lidi rozumnými“ (*tamtéž*, 233): „Avšak je to duch člověku daný, dech Všemocného, jenž lidi činí rozumnými. Nejsou vždy moudří ti, kdo mají mnoho let, starci nemusejí vždy rozumět právu“ (Jb 32,8-9).

Tak usvědčuje přátelé z nepatřičnosti jejich promluv a usvědčuje dokonce samotného Jóba, neboť „mluvil v témž smyslu, že Bůh je původcem jeho utrpení, ne nějaká jeho vina“ (*tamtéž*, 233-234): „Snažil jsem se vám porozumět, avšak Jóba nikdo neusvědčil, žádný z vás neodpověděl na jeho řeči (Jb 32,12) [...] Hle, odpovím ti: Zde nejsi v právu, neboť Bůh je větší než člověk“ (33,12). Elíhú poukazuje na to, co opakovaně zazní v rámci závěrečné teofanie: Jób je stvořením Božím, který jako takový tvoří součást nepoznatelného Božího plánu. A proto je nepatřičné, když „Jób opětovně prohlašoval Boha za svého nepřítele (10,13nn 19,11 30,21). To odmítá Elíhú jedinou větou (33,12). Bůh je přece větší než člověk a člověk jej nemůže pochopit“ (Bič, 1981: 235). Přesto mu na jeho stvoření nepřestává záležet a dává mu znamení své blízkosti a náklonnosti: „Bůh přece promluví jednou i podruhé, a člověk to nepostřehne“

⁴² Alain Joly poukazuje na slovní korelaci v nutnosti „zůstat střízlivý“, kterou nachází v Prvním listě Petrově (Joly, Schaeffer, 2013). Autor v něm vyzívá: „Buďte střízliví! Buďte bdělí! Váš protivník, ďábel obchází jako lev řvoucí a hledá, koho by pohltil“ (1 P 5,8). Střízlivost je tedy vnímána jako poslušnost Hospodinovi, jakož i zachovávání jeho slova a víry v Něj za každé okolnosti tak, jak si ji zachovává Jób. I on sám učinil zkušenost s ďáblou pokašitelskou blízkostí: snažil se jakožto protivník Stvořitele, a tedy i jeho stvoření, pohltil Jóba a jeho nezlomnou víru a věrnost.

⁴³ Přeřechod mezi řečmi přátel a Elíhú je vymezen jeho krátkým uvedením v próze, v němž je opakovaně zdůrazněn hněv, který v něm jejich promluvy vyvolaly: „Zato vzplanul hněvem Elíhú, syn Berakeela Búzského z čeledi Rámovy; jeho hněv vzplanul proti Jóbovi, protože se pokládal za spravedlivějšího než Bůh. Jeho hněv vzplanul proti jeho třem přátelům, protože nenašli správnou odpověď a Jóba prohlašovali za svévolníka. Elíhú se slovy k Jóbovi vyčkával, protože ostatní byli věkem starší než on. Elíhú však viděl, že v ústech oněch tří mužů není vhodná odpověď, proto vzplanul hněvem“ (Jb 32,1-5). Elíhú nejdříve mlčí z úcty ke starším mužům (srov. Bič, 1981: 233), avšak pak již déle nemůže a „jejich řeči jsou odmítnuty jako nesprávné a nevhodné“ (*tamtéž*). Jejich až smělá nepatřičnost opírající se o lidský rozum jsou zdroji rostoucího hněvu, který se zdá být gradován i na slovní úrovni opakovací figurou.

(33,14). Tuto promluvu člověk často chybně interpretuje, avšak Bůh neopustí spravedlivého, jestliže on zachová víru v Něj.

Proto pokud člověk, svou podstatou chybující,

Bude-li prosit Boha a on v něm najde zalíbení, ukáže mu svou tvář za hlaholu polnic a člověku vrátí jeho spravedlnost. Bude zpívat před lidmi a řekne: „Hřešil jsem a převracel, co bylo přímé, ale nebylo mi odplaceno stejným.“ Bůh vykoupil jeho duši, aby neodešla do jámy, jeho život smí hledět na světlo⁴⁴. To vše učiní Bůh pro muže dvakrát i třikrát, aby odvrátil jeho duši od jámy a přivedl ke světlu, do světla živých (33,26-30).

Člověk se sám podílí na vykupitelském díle Boží milosti: „Nežádají se po něm záslužné skutky, nýbrž pokorné a poslušné srdce (Ž 51,19). Musí umět předstoupit před Boha s upřímnými prosbami, má-li se Bůh v zalíbení obrátit k němu“ (Bič, 1981: 238). Důležitá je tedy upřímnost víry a Bohu adresovaných proseb, a tedy nitra člověka. U Boha je vykoupení a milost, a také, jakožto u Stvořitele, tvořivé světlo a život: „Z temnot, do kterých tělesný člověk svou vinou zabředne, má být přiveden ke světlu. Světlo je oblast, ve které se může požehnaně rozvíjet život, kdežto tma znamená smrt, hrob, podsvětí“ (*tamtéž*).

Elíhú dále Hospodinovi charakteristiky rozvíjí odkazem k několika motivům, které opakovaně zaznívají v Jóbově nářku. Odkazuje především na nevyzpytatelnost Božích plánů z hlediska lidského pohledu (Jb 34,18-30)⁴⁵, pod jehož omezeným hlediskem se může člověku zdát, že Bůh mlčí. V důsledku člověk nabývá subjektivní pocit toho, že je mu Bůh v utrpení vzdálen. Jóbovo utrpení mění jeho vizi světa. Pod prismatem utrpení touží po tom dokázat Bohu, že je přece spravedlivý, že se ničím neprovinil. Proto opakovaně

Elíhú *Jóbovi domlouvá* a vyzývá ho, aby uznal, že se s Bohem nemůže přít. Raději by ho měl prosit o poučení, když jeho cestám nerozumí. [...] Elíhú pochopil správně nebezpečí ve slovech Jóbových. Neustálé zdůrazňování vlastní spravedlnosti snadno může svést ke snaze vynucovat si na Bohu rozhodnutí podle vlastního názoru (Bič, 1981: 244, zdůrazňuje Bič).

Zdůrazňování vlastní spravedlnosti a obecně vlastního já odkazuje k tomu, o čem se později bude mluvit jako o narcistní změně sebe sama⁴⁶. Utrpení je „základní zkušenost, narcisticky obtížná, tzn., že zkouší naši sebeúctu a naše základní psychické struktury“ (Gilloots, 2006: 23). Trvá-li utrpení a nepřijde „žádná útěcha [...] dochází k trhlině v narcistní sféře“ (*tamtéž*, 29), ke změně v rámci já, a tak i k jeho přehnané kontemplaci. Proto

⁴⁴ Miloš Bič vysvětluje význam jámy jako odkaz ke smrti, v níž zemřelý nezažívá vykupitelskou milost Hospodina. Jakožto jáma obsahuje konotace smrti a tmy, tedy protiklady Stvořitelova světla, a tak i nicoty: „Výrok o vykoupení duše je dokladem toho, že Starý zákon nezná učení o nesmrtnosti duše. Nevykoupí-li ji Bůh, odchází do jámy, tj. do místa smrti. Paralelismus duše: život (v. 27) dokládá, že starozákonní termín 'duše' neoznačuje jednu ze složek lidské bytosti, nýbrž skutečnost, že člověk je bytostí živou“ (Bič, 1981: 238).

⁴⁵ Hospodin nejedná okamžitě v závislosti na prosbě člověka, tzn. i to, že ihned netrestá viníka a trpícímu může přijít jeho trápení neúměrně dlouhé. Miloš Bič ve svém komentáři 34. kapitoly píše a shrnuje, že „*Boží cesty jsou ovšem různé*. Může zasáhnout kdykoli. Někoho srazí k zemi hned a zúčtuje s ním, takže to každý vidí. Jindy se skrývá a lidé žehrají na jeho klid. [...] Člověk rozhodně nemá právo obviňovat Boha z nespravedlnosti jen proto, že nevidí jeho trestající ruku“ (Bič, 1981: 243, zdůrazňuje Bič). Podobně se provinuje Jób, který Boha obviňuje z toho, že s ním vede proces a stává se mu nepřitelem.

⁴⁶ Emmanuelle Gilloots píše o proměně vlastního já v rámci utrpení, tedy o změnách v této narcistní koncepci sebe sama: „nezávisle na fyzické bolesti, na počátku utrpení, pouhý fakt, že člověk trpí, přináší prožitek narcistní rány. Pociťujeme stopy této rány v devalorizovaném obraze sebe sama (pocit vlastní slabosti, neschopnosti, hanby, viny), v nedostatku důvěry ve své schopnosti, zejména v ty tělesné“ (Gilloots, 2006: 31). Analogické pocity odráží Jóbovy nářky, v nichž se opakuje touha po vlastní negaci v temnotě a ve smrti.

je člověk zahleděn jen do sebe a na Boha se často ani neptá. Zvláště ve svém utrpení je tak zaujat sám sebou a svými bolestmi, že na Boha zapomíná, jako by on přestal být jeho stvořitelem. Bůh přece dává člověku schopnost zpívat mu vděčné chvalozpěvy i v nočních temnotách a nebát se „hrůz noci“ (Ž 91,5 srov. Ž 16,7 Iz 30,29 Sk 16,25). [...] Vadí mu [Elíhúovi] však, že Jób ustavičně připomínal svoje já, a tím se nebezpečně blížil zákonické samospravedlnosti. Zde bylo nutno Jóba zarazit a přivést ho k tomu, aby konečně začal sám naslouchat Bohu. Dokud jen mluvil, Bůh přirozeně mlčel (Bič, 1981: 247-248).

Zdůrazňování vlastní spravedlnosti může hraničit s pýchou a zatemňovat pohled na Boha chybnými vysvětleními. Boha tak není možné omezit v subjektivní kauzalitě analogií viditelného světa a vymezit slovy vlastních důvodů jeho plány, neboť „Bůh není modlou ve službě potřeb a přání a představitosti lidí. Bůh je zcela jiný“ (Antérion, 2007: 104).

Bůh přirozeně přesahuje člověka, Elíhú upozorňuje na to, že „utrpením si může člověk uvědomit svou vlastní omezenost a nemohoucnost“ (Bič, 1981: 257). Je tedy cestou uvědomění si vlastního já, jeho místa v rámci stvoření a ve vztahu ke Stvořiteli, Elíhú vidí jeho „podstatu [...] jako Boží cestu ke spáse“ (*tamtéž*). Na této cestě skrze své uvědomění a ponížení „může jím [utrpením] tedy být přiveden k Bohu blíž. Ale často se zatvrdí a odvrátí se od Boha nadobro“ (*tamtéž*).

Elíhú je však jen člověk a jak jsme uvedli výše „prostředník“, „nedostatkem [jeho] úvah zůstává, že otázku utrpení řeší jen pohledem zvenčí, který trpícímu nepomůže. Jedinou pomocí mu bude, uslyší-li promluvit přímo Boha“ (*tamtéž*). Raymond B. Dillard a Tremper Longman přistupují k celému Elíhúovi vystoupení ještě z jiného úhlu. Pohlíží na něj jako na „troufalého mladíka, který si myslí, že zná odpověď na každou otázku. [...] Jeho pýcha nesnese Jóbovu samolibost (v. 2). [...] I když tvrdí, že chce říci něco nového (32,14), vrací se opět k teologii odplaty: Jób trpí, protože zhřešil (34,11.25-27.37)“ (Dillard, Longman, 2003: 194). Všichni komentátoři však dospívají shodně k tomu, že lidská moudrost nedokáže již Jóbovi nic poradit: „jde o to, že neříká nic nového. V tom spočívá celý problém. Lidská moudrost se vyčerpala; je čas, aby na scénu vstoupil Bůh“ (*tamtéž*).

2.3 Závěrečná teofanie: ukončení utrpení Božím zásahem

Po Elíhúově řeči, která teofanii určitým způsobem připravuje, promluví k Jóbovi přímo Hospodin („Na to odpověděl Jóbovi ze smršťe Hospodin slovy“ (Jb 38,1)). Miloš Bič upozorňuje na to, že v onom procesu, který Jób má pocit, že s ním Bůh vede, není lidská spravedlnost nic platná (Bič, 1981: 258). To proto, že utrpení spravedlivého jí zcela přesahuje. Božská spravedlnost se přirozeně vymyká lidské, což ostatně trpící čekal, nicméně teofanie a ukončení sporu se odehrává naprosto jinak, než si představoval:

Drama knihy Jóbovy vrcholí *zjevením samotného Hospodina*. Je zapotřebí, aby osobně zasáhl, protože na lidské rovině zůstává spor nerozřešený. Hospodin promluví, ale zcela jinak, než si to Jób představoval. Domníval se, že bude s Bohem o své při jednat (31,35-37), že uvede na přetřes svůj někdejší stav (k. 29) i současnou bídu (k. 30) a že svá slova podepře očistnou přísahou (k. 31) – a ono bylo všechno jinak. Vůbec se nedostal k tomu, aby se Boha na něco ptal, otázky naopak kladl Bůh jemu a o jeho utrpení nepadne ani slovo (*tamtéž*, 258-259, zdůrazňuje Bič).

Jób měl za to, že Bohu připomene své zásluhy a to, že je spravedlivý, tedy že si trest ničím nezasloužil a Bůh jej omilostní. Avšak Bůh je vševědoucí, není nutné se před ním ospravedlňovat jako před svými přáteli, proto ale vlastně Jób neustále volal po Hospodinovi. Jiří Beneš shrnuje, že „Jób chce slyšet Hospodina“ (Beneš, Vařura 2012). Když se zjevuje, „promlouvá na Jóba“ (*tamtéž*), což znamená, že jej považuje za toho, „kdo stojí Bohu za řeč“

(*tamtéž*), dostává se mu tedy mimořádné milosti: neobrací se na přátele, kteří si myslí, že znají pravdu o Jóbově utrpení.

Boží zjevení tedy znamená, že

Přestává být Bohem vzdáleným a skrytým (Iz 45,15) a přichází jako Bůh blízký, Spasitel (srov. v. Ex 3,14), který se ke svému lidu v lásce sklání a podává mu pomocnou ruku. Bůh nyní zjevuje svou pravou podstatu, o jejíž pochopení Jób jen zoufale usiloval a již jeho přátelé vůbec nechápali (Bič, 1981: 259).

Avšak teofanie zpočátku nevykazuje rysy láskyplného sklonění⁴⁷, a jak upozorňují Bič (*tamtéž*)⁴⁸, Schaeffer (Schaeffer, 2013)⁴⁹ i Beneš (Beneš, Vařura, 2012), je poznamenána ironií. Zdá se, jakoby jej Bůh vyzýval k souboji, když muži pokyne: „Nuže, opásej si bedra a poučíš mě“ (Jb 38,3). Jak shrnuje Schaeffer, předtím byl Bůh „vyhýbavým protivníkem, [který] zůstával mimo dosah“ (Schaeffer, 2013). Teď se zjevuje přímo před Jóbem, který „si spletl kategorii a již nemůže utéct, je příliš pozdě a nemůže ustoupit [...] Zápas je předem prohraný“ (*tamtéž*). Tento zápas se odehrává především na rovině slov: slova přátel Jóba zraňují jako rány, Jób verbalizuje svůj vnitřní boj a nyní k němu promlouvá Bůh. Vyzývá-li Bůh Jóba k souboji, táže se jej po vysvětleních, která mu člověk nemůže podat.

Jiří Beneš dodává, že Bůh vlastně chce, aby Jób povstal a vzmužil se, on se však „nemůže vzmužit“ (Beneš, Vařura, 2012). Jednak pro míru prožívaného utrpení, ale i proto, „že neumí nic říct, na nic odpovědět“ (*tamtéž*). Hospodin, když začíná svou první řeč, táže se: „Kdo to zatemňuje úrdek Boží neuváženými slovy?“ (Jb 38,2). Beneš poukazuje na to, že úrdek zde představuje „záměr; to, co Hospodin chce, jeho vůli, a ta je člověku skrytá. Jakákoli výpověď o Hospodinově vůli je neuvážená, a je to vlastně zatemňování“ (*tamtéž*). Pokud jej Jób zatemňoval, znamená to, že „mluví jen ze své perspektivy. Ničemu nerozumí, ale Jób to ví. Jób je člověk, jeho slova jsou lidská“ (*tamtéž*). Představuje tedy exemplární figurou: ztělesňuje nespravedlivě trpícího, skrze nějž má dosáhnout čtenář poučení (*tamtéž*), neboť Jób si uvědomuje svou nepatrnost a bezmocnost před Bohem a ke stejnému „uvědomění“ (*tamtéž*) má vést i čtenáře.

Celou dobu ve svých nárcích toužil po Bohu: „chtěl vidět Boha a vidí jej jako Stvořitele“ (Schaeffer, 2013):

Přátelé Jóbovi se mu posmívali a tupili ho (15,2nn), místo aby ho přesvědčili pádnými důkazy. Hospodin jedná jinak: staví před Jóba *zázrak a tajemství jeho stvoření*. Člověk nemůže než zasnout při pohledu na rozmanitost, krásu a důmyslnost všeho stvořeného a odtud je jen krůček k obdivu pro Stvořitele (Bič, 1981: 259, zdůrazňuje Bič).

⁴⁷ Samotné zjevení Boha ve smrti vyvolává spíše strach a konotace hněvu než pocit láskyplného sklánění. Jedná se však o stereotypní představu, „s níž se ve Starém zákoně setkáváme v nejrůznějších obměnách: Ž 50,3 Ez 1,4 Nah 1,3 Za 9,13 srov. též 1Kr 19,11n 2Kr 2,11. Je tím napovězeno, že přichází k soudu a že smete všechno, co mu bude stát v cestě“ (Bič, 1981: 259).

⁴⁸ Miloš Bič spatřuje tuto ironii v nesouměřitelnosti Boha s člověkem, která se projevuje jednak nemožností vzájemného boje, který se zde bude dotýkat i toho, že člověk nemá Vševědoucího o čem poučit: „Nyní stojí před Božím soudem. Bůh jej vyzývá, aby se opásal jako k zápasu, a podotýká s jemnou ironií, že je ochoten dát se poučit. Je v tom i náznak, že spor je pro Jóba ztracený. Z velkých slov Jóbových mnoho nezůstane“ (Bič, 1981: 259).

⁴⁹ Odkazy k teofanii a ospravedlnění trpícího pocházejí ze šestého dílu pořadu „De la révolte à l'Espérance“ vysílaného 24. března 2013. Pořad je dostupný z <https://www.franceculture.fr/emissions/careme-protestant/careme-protestant-de-la-revolte-lesperance-job-66>.

Bůh tak Jóbovi neodpovídá na jeho tísnivé dotazování nad smyslem jeho utrpení: „Bůh mluví, ale neodpovídá“ (Schaeffer, 2013), přesto v tom, že poukazuje na nepochopitelná tajemství svého stvoření a tím, že sám klade otázky, poskytuje Jóbovi určitou odpověď, která vede k jeho přeměně:

Jób si musí uvědomit *svou nepatrnost*. Otázky, které mu Hospodin klade, jej přímo srážejí do prachu. Což může člověk objevit „zřídlo moře“? Nebo se procházet po „dně propastné tůně“? [...] Vždycky narazí na meze, za které se nedostane, na překážky, které nepřekoná, na problémy, které nerozřeší (Bič, 1981: 261).

Bůh tak postupně odkrývá různé aspekty svého stvoření a skrze něj své nekonečné moci. Opakovaně se dotazuje Jóba na otázky, na které žádný člověk nedokáže poskytnout uspokojivé odpovědi. Jiří Beneš k jejich charakteru říká, že tyto

otázky jsou dvojznačné. Ptají se „jak“: jak na Boha, tak jak na Jóba. Aby si uvědomil, kdo je sám a kým je Bůh pro Jóba. Oba jsou nesouměřitelní. Odpověď je pořád tatáž, pořád ta stejná. Otázky nutí zaujmout Jóba určitý postoj. Postoj bezmocnosti, nevědomości a určité otevřenosti pro [...] tajemství, které Bůh naznačuje (Beneš, Vaďura, 2012).

Jób sám nepotřebuje tolik důkazů své nepatrnosti: prožívá pokání a uvědomuje si své místo. Boží zjevení mu vlastně samo o sobě přináší určitou odpověď. Tato odpověď „mimo realitu a otázku, ale Jóbovi postačuje“ (Schaeffer, 2013). Michel Schaeffer zdůrazňuje, že Jóbovi postačuje, neboť pocítil Boží přítomnost, tedy proměňuje jej to, že se mu dostalo vlastní a osobní „zkušenosti Boha“ (*tamtéž*). Jób po Bohu volal, upřímně po něm toužil a On mu ukázal svou tvář: „nic není více třeba, než pozorovat Boha a získat od něj sám život“ (*tamtéž*), v patření na Boha veškerá pozemská kauzalita postrádá smyslu.

V tomto ztišení, kdy naslouchá Hospodinovi a nahlíží na jeho tajemství, se Jób proměňuje. Zjevení jej zastihlo na prahu smrti a nyní jako by mu Bůh dával nový a lepší život:

Jób se ocitá *na konci svých možností*, jenže konec lidské cesty se tu stává začátkem Boží cesty. Jóbovi došly síly i odvaha pokračovat dále. Řízení dalších událostí proto bere Bůh do svých rukou. Neopouští člověka v jeho bezmocnosti. Bere jej za ruku a vede ho dál, má s ním své plány a uskuteční je při něm. Vskutku přijme Jób novou sílu a s Božím požehnáním vykročí do nových dnů a k nové práci (Bič, 1981: 269, zdůrazňuje Bič).

Jób tedy stále figuruje v plánu Stvoření a těší se Boží lásce: „Obvinění Jóba ze svévole pochází od jeho přátel. Svévolníci nemají budoucnost, zatímco Jób ano“ (Vaďura, Beneš, 2012).

2.4 Jóbovo vyznání a završení utrpení spravedlivého ve vtělení

Před „Dohrou“ (Jb 42,7-17), a tedy závěrečným oslavením spravedlivého, takto reaguje Jób na Hospodinova slova:

Uznávám, že všechno můžeš a že žádný záměr tobě není neproveditelný. Kdo smí nerozvážně zatemňovat úradek Boží? Ano, hlásal jsem, čemu jsem nerozuměl. Jsou to věci pro mě příliš důvtipné, které neznám. Rač mě vyslyšet a nech mě mluvit; budu se tě ptát a poučíš mě. Jen z doslechu o tobě jsem slyšel, teď však jsem tě spatřil vlastním okem. Proto odvolávám a lituji všeho v prachu a v popelu (Jb 42,2-6).

Jób uznává a přijímá, že hovořil neuváženě; současně tak vyznává proměnu, která se v něm udála a teprve teď je připraven Bohu skutečně naslouchat: „Teprve když se vzdá jakékoli opory, je schopen vyslechnout osvobozující rozsudek z úst Božích. Až když se pokoří, je zase napřímen“ (Bič, 1981: 259). Setkání s Bohem, které nejdřív vypadalo jako hrůzné zjevení

doprovázené smrtí, se mění ve svědectví lásky: po „slavnostním průvodu svého stvoření [...] po jeho děsivém soudu: Pán uzdraví Jóba“ (Joly, Schaeffer, 2013). Po poukazu na svou velikost Bůh ukazuje, že se svým nepatrným stvořením počíná: určil „budoucnost pro svého přítele“ (*tamtéž*), a to především proto, že „ukázal, že má víru“ (*tamtéž*). Utrpení je transformující zkušenost převracející život trpícího a s ním všechny hodnoty, přesto si Jób stále víru uchoval. „Není to utrpení, které umožňuje setkání s Hospodinem, ale zkouška, která ověřuje“ (*tamtéž*).

Alain Joly specifikuje, že ověřuje a „obnovuje pravdu a nechává ji se dít“ (*tamtéž*). Zde touto pravdou bude uvědomění si nemožnosti cele pochopit Boží zájmy. Jejich plné pochopení vlastně ani není žádoucí, důležitá je víra, která v sobě nese naději a lásku. Na počátku prožívaného utrpení si každý člověk stejně jako Jób klade otázky „proč“, Jóbovi, a analogicky k němu každému trpícímu, se odpovědi nedostane. To z toho důvodu, jak specifikuje Jiří Beneš,

abych utrpení unesl, nemusím znát odpověď na jeho smysl, protože znát odpověď na smysl utrpení mi nedá sílu toto utrpení unést. Toto utrpení je potřeba nést, i když člověk tyto otázky nemá zodpovězeny, [...] někdy [vědomí] může člověka ještě více [...] oslabovat. Druhá věc, která vyplývá, je smíření se, snížení sebe sama, uvědomění si své vlastní omezenosti, své nevědomosti a smíření se s tím, že prostě nevím a že nikdy vědět nebudu určité věci (Beneš, Vařura, 2012).

Toto smíření znamená odevzdání se ve víře do Boží lásky. Takové přijetí a odevzdání se Bohu umožňuje i v naraci rozhovor. Miloš Bič k tomu píše, že

Jób si uvědomuje, že také otázka jeho utrpení zůstane zahalena rouškou tajemství, kterou se mu nepodaří odhalit a vysvětlit rozumovými důvody. Vzdává se dalších pokusů a vzdává chválu Svrchovanému. Tím však byly konečně vytvořeny i předpoklady pro rozhovor Boha s Jóbem. Jób se obrací nyní na Boha slovy, jimiž ho dvakrát Bůh oslovil (38,3 40,7). [...] Pochopil, že snaha měřit se s Bohem a volat ho k odpovědnosti, je plodem pýchy člověka, který chce být „jako Bůh“ (Gn 3,5). Toto pokušení Jób překonal, a proto už nebude mluvit o své spravedlnosti, nýbrž bude ztišeně naslouchat Božímu hlasu (Bič, 1981: 278).

V tomto ztišení a pozorování Boha se nachází vlastně štěstí, o nějž později budou usilovat například mystikové. Michel Schaeffer k tomu dodává, že vlastně „Jób přešel z života, který považoval za blažený, ke štěstí života, v němž není než kontemplace Hospodina, tvůrce vši lidské důstojnosti a veškerého života“ (Schaeffer, 2013). Dříve o Bohu pouze slyšel, nyní se jeho prožívání stává osobním a zasahuje jeho nitro:

Jóbovi bylo dáno pochopit hluboký rozdíl mezi *slyšením o Bohu a spatřením Boha*. Dokud vycházel jen z toho, co o Bohu slyšel, Boha v jeho podstatě nepoznal a všelijak si ho upravoval „podle svého obrazu“. Teprve když Boha poznal bezprostředně a sklonil se před jeho velebností, poznal také jeho dobrotu a lásku a přestal pochybovat o jeho spravedlnosti. Viděl, že lidská měřítka jsou nenáležitá, jde-li o konání Boží. Jeho poslední slovo proto nemohou být ničím jiným než projevem lítosti a pokání (Bič, 1981: 279, zdůrazňuje Bič).

Slova pokání a uznání Hospodinovy svrchovanosti doprovází rovněž kající gesto usednutí do popela, o němž podrobněji hovoří následující kapitola. Současně se o Bohu opakovaně vypovídá jako o velebném Stvořiteli, který má vládu nad vším stvořením. Je tedy tím, kdo tvoří z prachu a hlíny, nikoli tím, který chce sám vlastní stvoření zničit, tzn. zašlapat jej do prachu a nicoty. Prosby Jóba o odevzdání nicotě a negaci vlastního života proto před Hospodinem vyznívají nepatřičně:

Bůh ve své milosti nechce hříšníka jen zlomit a zašlápnout do prachu. Dává kajícímu i *možnost znovu povstat*. Tato možnost vyznačuje též z Jóbových slov: „Teď však jsem tě spatřil“. Hříšný člověk nemůže

Boha spatřit, aby nezahlýnul (Ex 33,20 Iz 6,5). Hospodin proto hříšníka očistí, nežli se mu zjeví. Jóbovi se dal vidět a pro Jóba začíná nový život. O jeho utrpení už nepadne ani slovo. Boží blízkost vytvořila nové podmínky životní. Satanova zloba byla překonána (*tamtéž*, zdůrazňuje Bič).

Utrpení je tedy, jak již jsme řekli, proměňující zkouškou. Zloba a nedůvěra, které v úvodu narace zasévá Satan, je překonána láskou a milostí. V *Katechismu katolické církve* nalezneme opakovaně zdůrazněno, že Bůh je láska: definuje jej ve vztahu ke svému lidu „Boží láska, kterou si Izrael ničím nezasloužil. A Izrael skrze proroky pochopil, že to bylo zase jen z lásky, když ho Bůh nepřestal zachraňovat a odpouštět mu jeho nevěrnost a jeho hříchy“ (KKC, čl. 218), anebo dále:

Láska Boha k Izraeli je přirovnána k lásce otce k vlastnímu synovi. Je to mnohem mocnější láska, než jakou má matka k vlastním dětem. Bůh miluje svůj lid více než ženich nevěstu; tato láska přemůže i ty nejtěžší nevěrnosti; dospěje dokonce až tak daleko, že daruje to nejcennější: „Tak Bůh miloval svět, že dal svého jednorozného Syna“ (J 3,16) (KKC, čl. 219).

Tak Bůh nepřestává milovat ani Jóba, který je nevinným trpícím, předobrazem Krista, milovaného Syna. Miluje Jóba navzdory jeho nářku a na první pohled rouhavým slovům, které vycházejí z prožívaného utrpení. Alain Joly dodává, že v utrpení, jak ukazuje Jób, je potřeba „mít trpělivost, abychom se přiblížili k pokladu milosrdenství; Hospodin má velké srdce a dokazuje svůj soucit“ (Joly, Schaeffer, 2013). Toto jeho soucitné srdce, které je „milující [,] se dává (dává se v postavě svého Syna)“ (*tamtéž*). Člověka tak přesahují Boží plány; zde je to vidět v příběhu, který vrcholí v Kristu. Proto, i na narativní úrovni, je to Hospodin, kdo představuje „skutečnou postavu *Knihy Jób*“ (*tamtéž*): je neustále hledán postavou, v jejímž životě nepřestává být přítomný a on nepřestává být přítomný v jeho plánu. Pouze Hospodin může rozhodnout o konci příběhu, pouze On může spravedlivě rozsoudit nevinného trpícího, který je odsuzován pozemskou spravedlností.

K tomuto Božímu plánu, jehož postupné zjevování člověku ilustruje Jóbův příběh, najdeme v *Katechismu*:

Boží plán zjevení se uskutečňuje zároveň „činy i slovy, které spolu navzájem vnitřně souvisejí“ a vzájemně se objasňují. To vyžaduje zvláštní „božskou výchovu“. Bůh se sdílí člověku postupně, po etapách jej připravuje na přijetí nadpřirozeného zjevení, jímž dává poznat sama sebe a které vrcholí v osobě posláni vtěleného Slova, Ježíše Krista (KKC, čl. 53).

Stejně tak Jób prochází různými fázemi utrpení, jak podrobněji ukáže následující kapitola, a je tak postupně připravován nejen k teofanii, ale i k vlastní proměně. Michel Schaeffer hovoří o tom, že je „obnažen nemocí“ (Schaeffer, 2013), odkrývá se tedy jeho pravé já a dále je to „obecný nesmysl jeho neštěstí, který jej vede k tomu, co je ve vztahu s Bohem zásadní: osobní zkušenost“ (*tamtéž*). Jóbův příběh poukazuje k transcendenci utrpení a k jeho místu v Božím plánu: nemá význam pátrat po smyslu utrpení. Toto vědomí nepomáhá jej lépe snášet. Co naopak pomáhá, je důvěra, víra a láska, jež nepřestává ztělesňovat Hospodin.

Jóbův příběh tak „zakroutil krkem teorii retribuice“ (*tamtéž*), s jejíž pomocí se Jóbovo utrpení pokoušeli interpretovat jeho přátelé. Její překonání znovu referuje k transcendentnímu smyslu utrpení, a tedy Božích plánů. Příběh nevinného trpícího

rozbíjí myšlenku nemoci jakožto pochybení a uvádí Boha, který je nad vším zlem. Dává člověku možnost pojmenovat a popsat svou tíživou a neustále ohroženou existenci; tedy existenci, kde ticho ostatních a

ticho Boží vždy předchází dialog a setkání nad obsahem a smyslem lidské existence. Jóbův Bůh mu nabízí blízkost v dialogu, a to tím, že potvrdil naprostou alteritu (Antérion, 2007: 105).

V rámci této alterity, která implikuje lidskou bezmocnost tváří v tvář Bohu, Jób uznává, že je „hříšník, tzn., je příliš naplněn sám sebou a pravděpodobně z něj promlouvá hybris“ (*tamtéž*). *Hybris*⁵⁰, neboli pýcha, je dána subjektivní důležitostí vlastního já, které se ztrácí v Boží blízkosti, kde se radikálně proměňuje v osobní zkušenosti setkání.

⁵⁰ Bernard Antérion používá termínu *hybris*, který se objevuje u řecky píšících církevních otců s významem „přemíry, nemíry“ (Mathieu, 2006: 115). Řehoř Naziánský jej používá například, když mluví o Adamově „pochybení“ a dále pak jako „urážku, potupu, násilí“ (*tamtéž*, 116). Tento pojem současně nachází své uplatnění v nebiblickém kontextu, a to v řecké tragédii. Zde funguje jako stereotypní okamžik ve struktuře a rozvoji dramatu. Konkrétně se jedná o neprominutelné pochybení, které vyvolává následující prvek tragédie: katastrofu, anebo přinejmenším dramatické důsledky. *Hybris* „vede hrdinu k tomu, aby jednal a provokoval bohy, a to navzdory jejich varování, což vyústí v jejich pomstu, anebo v ztracení hrdiny“ (Pavis, 2014: 163). V obou případech tedy jde o provinění pramenící z lidské pýchy, které vyžaduje Boží zásah.

3. Nástin psychoanalýzy Jóbova utrpení: možné psychoanalytické přístupy ke *Knize Jób*

Psychoanalýza za svůj základní prostředek zvolila promluvu. Jednak proto, že trpící verbalizuje svoje utrpení, a to jej vede nejdříve k uvědomění si jeho rozsahu, dále může vést i k uzdravení. Tomu napomáhají terapeutovy odpovědi: psychoanalytik naslouchá, vysvětluje stavy trpícího, navrhuje možná řešení a vysvětlení. Podobně je tomu i v *Knize Jób*, zde po všech špatných „vykladačích“ neúčinnějším „lékařem“ bude Stvořitel, jenž rovněž vede Jóba k uvědomění si jeho utrpení i obecně jeho místa v řádu stvoření.

Knih Jób tedy nabízí několik dimenzí promluvy. U samotné postavy se odehrává na několika úrovních: Jób sám říká: „Promluvím-li, nezůstanu ušetřen bolesti, když od toho upustím, co ztratím?“ (Jb 16,6). Maríia Zambrano dodává, že

jeho promluvy jsou vzácně monologem. Jsou to promluvy na tři témata: volá k Bohu, nařiká si a sám přemýšlí, odpovídá ostatním mluvčím [...] Když vyčerpá všechny prostředky stížnosti ke svému Pánu, naděje a beznaděje se protknou a vzájemně umocní. Jelikož Jób odolává, neoddělí se, [...] Jób zůstává o samotě se svou pamětí a vzývá smrt, chvílemi se jí odevzdává v té největší pasivitě. Přechází sem a tam mezi dvěma krajními póly⁵¹: křikem, vzýváním, nadějí-beznadějí a pasivitou, která předchází konečnému spočinutí (Zambrano, 1991: 360).

Tuto zoufalou situaci ještě podněcují Jóbovi přátelé, kteří jej jakoby uzavírají do bludného kruhu: „všechno se točí kolem nedosažitelného bodu. Každá řada důvodů se točí kolem svého vlastního bodu“ (*tamtéž*, 362). Jób se tak nachází ve stavu, kdy není než utrpení: „Už více nemohl být redukován. Jeho bytí zůstalo v tom nejzranitelnějším stavu“ (*tamtéž*, 372), v tom stavu se zdá být „zbaven všeho kromě svého cítění“ (*tamtéž*, 373). Tento stav, kdy je bytí redukováno na bolest a z člověka promlouvá jeho utrpení, se stává zajímavým pro psychoanalýzu, jejíž závěry *Knih Jób* vlastně předchází.

Jedním z hlavních důsledků utrpení je pozměnění či přímo narušení vize světa a často i sebe sama. To vidíme již v narativním situování Jóba, v jeho usazení do popela, jemuž se bude věnovat první podkapitola. Následující části kapitoly se podívají na některé motivy z Jóbova nářku, které vykazují „symptomy“ Freudovy studie „Truchlení a melancholie“, v níž se objevuje umenšené já a zošklivění světa. Poslední část kapitoly ve stručnosti představí specifický pohled Carla Gustava Junga na Jóbovo utrpení a jeho důvody formulované v knize *Odpověď na Jóba*.

3.1 „A posadil se do popela“ (Jb 2,8): popel jako tradiční znamení smutku a utrpení

Jedno z prvních znamení Jóbova smutku a utrpení je v naraci vyjádřeno viditelným, až teatrálním, gestem, tedy tím, že muž usedá do popela: poté, co je stížen všemi zkouškami, které mu ďábel uchystal, „Jób vzal střep, aby se mohl škrábat a posadil se do popela“ (Jb 2,8). Popel v Písmu svatém představuje znak nadaný bohatou signifikací: nejčastěji, jde o „znamení vyjadřující smutek člověka před neštěstím“ (Senèze, 2020)⁵². Jóbův případ není v Bibli jediným. Nicolas Senèze cituje dále například Tamar, která si po svém zneuctění a vyhnání

⁵¹ Oscilace mezi krajními body je dána zoufalým hledáním smyslu současné situace. Jeho uspokojivé formulování však není možné a Jóbůvi přátelé podávají jen konvenční, realitě neodpovídající vysvětlení diktované jejich vlastní interpretací. Marie-Laure Colonna hovoří v tomto duchu například o protikladech „spravedlnost/nespravedlnost, vinna/nevinna“ (Colonna, 2002: 80).

⁵² Citace pochází z článku „Les cendres, un symbole de Carême“ Nicolase Senèze, který je dostupný z <https://croire.la-croix.com/Definitions/Fetes-religieuses/Mercredi-des-Cendres/Les-cendres-un-symbole-de-Careme>. Článek je zveřejněn bez data publikace, v závorce za citací tak uvádíme rok konzultace.

„posypala hlavu prachem a roztrhla pestře tkanou suknicí, kterou měla na sobě, položila si ruku na hlavu a odcházela s úpěnlivým nářkem“ (2 S 13,19). Támar se tak ocitá v situaci, kdy prožité neštěstí zcela změnilo její život a gestem posypání vyjadřuje svou bolest, ale současně jde i o gesto pokání a odevzdání se Hospodinovi. Anebo se plně pojí s myšlenkou smutečního obřadu. Seněze dále připomíná význam popele ve smutečních rituálech: „Opásej se žinicí, dcero mého lidu, válej se v popelu, konej smuteční obřady jako nad jednorozeným, přehořce truchli, neboť náhle přitáhne na nás zhoubece“ (Jr 6, 26). I v této výzvě Jeremiáše spatřujeme konotaci pokání, jelikož „zhoubece“, nepřátelský národ, přichází na neposlušný národ, který nedbá prorokových výzev.

V citovaných biblických pasážích se v překladu nachází jednou slovo prach, jindy popel. To proto, že

popel je neoddělitelný od prachu – řečtí překladatelé často tato slova zaměňují – odkazuje k tomu, odkud byl člověk Bohem pozvednut, než mu vdechl život [:] „odejmeš-li jejich ducha, hynou, v prach se navracejí“ (Ž 104,29), zatímco Bůh upozorňuje Adama: „Prach jsi a v prach se navrátíš“ (Gen 3,19) (Seněze, 2020).

Prach a popel v sobě rovněž nesou odkaz k tvořivé moci Hospodina, především jakožto dárce života a smrti. Proto pod tíhou vlastního utrpení v kapitole nazvané „Nářek nad současným ponížením“ si Jób stěžuje: „Pro úpornou bolest se změnil můj oděv, sevřela mě jako pás suknicí; jsem smeten do bláta, podoben prachu a popelu“ (Jb 30,18-19). Postava se cítí podobna prachu a popelu, tedy jako by byla bez života, jako by skutečně nežila a chyběl jí „duch“. Ve svém nářku, jak uvidíme dále, tak raději touží po smrti a žádá Boha, aby ji zbavil její neúplné existence.

Clarisse de Reboul ve významech popela vidí tři hlavní interpretační rysy: „pokoru, pokání, očistění“ (Reboul, 2018)⁵³. Pokání při setkání s Bohem zažívá také Jób, zkoušky vlastního utrpení jej vedou k pochopení toho, že se provinil svým nářkem, a tedy nedůvěrou v Boží úmysl. V závěru *Knihy* tak muž vyznává vlastní malost, touhu po očistění a po odpuštění své zaslepenosti: „Proto odvolávám a lituji všeho v prachu a popelu“ (Jb 42,6). Význam prachu a popelu v sobě nese rovněž touhu po novém zrození, které zmiňuje Clarisse de Reboul (Reboul, 2018) a jež nalézáme u Jóba, který se chce zcela navrátit k Bohu a dobrovolně se zřeknout pochybností.

3.2 Nářek v existenční samotě

Usazení do popela rovněž odráží aspekt samoty: ostatní se štítí jeho těla, které je adekvátním odrazem jeho nitra⁵⁴. Samotu jsme již zmínili v první kapitole, kdy se Jób nachází

⁵³ Pokoru Clarisse de Reboul ilustruje citáty „Dovoluji si k Panovníkovi mluvit, ač jsem prach a popel“ (Gn 18,27) a již uvedeným Gn 3,19, a tedy „přítomnost popela připomíná člověku jeho malost a chce jej vyzvat k tomu, aby učinil ze stvořitele střed svého života“ (Reboul, 2018). Pokání pak „I uvěřili ninivští muži Bohu, vyhlásili půst a oblékli si žiněné suknicí od největšího až po nejmenšího. Když to slovo proniklo k ninivskému králi, vstal ze svého trůnu, odložil svůj plášť, zahalil se do žiněné suknicí a sedl si do popela“ (Jon 3,5-6) a poslední očistění „Jestliže již pokropení krví kozlů a býků a popel z jalovice posvěcuje poskvrněné a zevně je očišťuje“ (Žd 9,13). Ve smyslu očistění pak autorka zdůrazňuje, že „oheň zničí zlo, a z popela se může zrodit nový člověk. Symbolizuje nicotu, ale také očistění srdce příslibem ohněm boží lásky“ (Reboul, 2018). Citace pochází z článku „Les cendres: poids des fautes ou poussière de l'amour de Dieu?“ Clarisse de Reboul dostupného z <https://fr.aleteia.org/2018/02/10/les-cendres-poids-des-fautes-ou-poussiere-de-lamour-de-dieu/>.

⁵⁴ Psychologie a psychoanalýza často zdůrazňují propojení tělesného a morálního utrpení, jak uvidíme dále. Francouzský psychoanalytik Didier Anzieu (1923-1999) zavádí koncept *Moi-Peau*, jenž by doslova znamenal Já-

„o samotě s vlastním vědomím“ (Zambrano, 1991: 359), v níž si uvědomuje rozsah svého utrpení. Samotu tak prohlubuje i uvědomění si toho, co měl předtím a o co přišel: jedná se o společenské postavení, majetek a především úmrtí jeho synů a dcer, které ani Bůh nedokáže zcela napravit v závěrečném oslavení spravedlivého⁵⁵. Samotu však pociťuje i ve společnosti svých přátel, kteří chybně interpretují jeho utrpení. Samotu prožívá ve vztahu k Bohu, zde je dána nepochopením jeho současné situace.

V tomto kontextu Bernard Antérion upozorňuje zejména na tento verš, v němž postava formuluje své nepochopení: „Řeknu Bohu: Za svévolníka mě nepokládej, dej mi vědět, proč vedeš se mnou spor“ (Jb 10,2). Antérion k němu dodává: „Nepochopitelné neštěstí Jóba izoluje, jakoby tato zkušenost nemohla být sdílena před ostatními a s nimi, před a s mlčícím Bohem“ (Antérion, 2007: 103). Jeho mlčení Jób vyplňuje vlastními slovy, přesto se však dostává k fázi, kdy „neví, zda Bůh slyší, protože neodpovídá“ (*tamtéž*); v *Knize* potom tento existenční pocit osamocení vystihují například tyto verše: „Volám k tobě o pomoc, a ty mi neodpovídáš, stojím tu, měj pro mě pochopení“ (Jb 30,20); „A kdybych i zavolal, aby mi odpověděl, nevěřím, že by přál sluchu mému hlasu“ (9,16). Antérion v tomto bodě, tedy v kulminaci utrpení, kdy se trpícím zdá, že je opuštěn Otcem, vidí paralelu s Žalmem 22 (*tamtéž*): „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ (Ž 22,2). Vrcholu utrpení spravedlivého lze tak připsat tato slova žalmisty, která odpovídají Jóbově prožívání a které prohloubí svůj význam „v kristologické perspektivě“ (Antérion, 2007: 103).

Jóbovo prožívání je formulováno zpočátku v podobě nářku (3,1-26), později v beznadějně při (9,14-24), dokonce ve výčitkách Hospodinovi (10,1-12), kdy se zdá, že Bůh je Jóbovi nepřítelem (10,13-22). Následují chvíle, kdy touží po Boží blízkosti (23,1-9) a současně se jí obává (23,10-17). Na závěr se znovu navrácí k nářku nad svou situací (30,1-31), kdy je v zoufalství utvrzen řečmi svých přátel. Na některé z těchto prvků Jóbova utrpení tak, jak se odrážejí v jeho řečech, se pokusí zaměřit následující podkapitoly.

3.2.1 Jóbův nářek

kůže. Já se v jeho teorii nachází skryté pod vrstvou psychických obalů, anebo můžeme říct slupek. Tento koncept pracuje s propojením psychiky s tělesným prožíváním: pojem já ve své komplexnosti se tak podobá cibuli. Anzieu tvrdí: „moje životnost se skrývala v jádru cibule, pod vícerymi slupkami“ (Anzieu, Tarrab, 1991: 15). Tato definice odráží jeho zkušenosti z dětství: tyto slupky jsou na první pohled vrstvy oblečení, do nichž jej halí jeho rodiče. Ty spolu s jeho ochranou odráží trauma prožité ztráty jeho malé sestry, a vnímá je tak jako „slupky péče, starosti o teplo [které zůstanou], i když jsem se od nich vzdaloval“ (*tamtéž*). Jde tedy o metaforu ústrojného vztahu já nejen k vlastnímu tělu, ale i ke světu a k ostatním, kteří mohou ovlivnit strukturu slupek. Připomeňme, že Jóbovi přátelé jej nepoznávají: kůže pokrytá vředy představuje odraz jeho umenšeného zarmouceného já, a současně také překážku, která se staví mezi Jóba a jeho přátele, neboť připomíná to, co ztratil, je tak určitou společenskou bariérou. Svými nevhodnými slovy přátelé naopak drásají ještě víc jeho já, jako by ho zraňovali v metaforických ranách a vředech. Jób sám říká: „A kdyby mi i kůži sedřeli, ač zbaven masa, uzřím Boha“ (Jb 19,26), tedy mučení povrchové stránky jeho těla, oněch metaforických vrstev, o nichž hovoří Anzieu, nezbaví jeho já, a tak i to, co definuje jeho existenci, víry v Boha.

⁵⁵ Je obnoveno jeho společenské postavení, majetek, narodí se mu nové děti, je obdařen plností života: „I přišli k němu všichni jeho bratři a všechny sestry a všichni jeho dřívější známí, aby s ním v jeho domě pojedli chléb. Projevovali mu soustrast a snažili se ho potěšit po všem tom zlu, jež na něj Hospodin uvedl, a každý mu daroval po kesítě a zlatém kroužku. A Hospodin Jóbovi žehnal ke konci více než na začátku, takže měl čtrnáct tisíc ovcí a koz, šest tisíc velbloudů, tisíc spřežení skotu a tisíc oslic. Měl také sedm synů a tři dcery (Jb 42,11-13). [...] Jób potom žil ještě sto čtyřicet let a viděl své syny i syny svých synů do čtvrtého pokolení. I zemřel Jób star a sytý dnů“ (42,16-17)“. Je tak plně obnoveno jeho já, které je po prožité zkušenosti bohatší. Končí tak i období smutku, které je charakterizováno tím, že blízcí nevědí, jak se k trpícím chovat, někdy se mu tak raději snaží vyhýbat (srov. Gärtnerová, 2015: 23): nyní znovu přicházejí, neboť Jóbův dům je znovu otevřen jako jeho nitro.

Psychoanalytička Emmanuelle Gilloots zmiňuje, že existuje mnoho „odpovědí našeho mozku na bolestivé zprávy“ (Gilloots, 2006: 26), v rámci těchto odpovědí rozlišuje jednak fyzické a dále pak odpovědi přítomné v chování a vnímání. V rámci morální bolesti rozlišuje Gilloots

emociální (strach, hněv, vztek, nářek); týkající se chování: jednoduché (odpor, obranná nebo ochranná gesta, dotýkání se bolestivých míst⁵⁶, přijetí poloh zabraňující bolesti) nebo složité (sebeovládání, hrdinství, [...] rezignace, nářek [...]); afektivní: smutek, úzkost, zlost, zatrpkllost, agresivita, vzpoura, beznaděj. S těmito odpověďmi [...] vstupujeme do sféry, kdy se bolest stává utrpením a kdy se stává součástí širší zkušenosti, která mobilizuje naši osobnost, naši paměť a naše obranné systémy (Gilloots, 2006: 26).

Tato definice bolesti, která se stává utrpením, přesně popisuje Jóbovo prožívání. Vypravěč příběhu vstupuje do jeho líčení po vstupních narativních obrazech napsaných v próze, které udávají určitý vzdálený až legendárně stereotypní rámeček:

Po vstupních obrazech vyprávěných v próze jakoby jen popisně a nezúčastněně, následuje nyní dramatické podání vnitřního zápasu Jóbova a jeho vášnivý spor s přáteli formou poetickou. Trýznivé mlčení přátel přerušuje Jób sám. [...] Začátek nového úseku vyprávění je naznačen i slovy, že „otevřel Jób ústa“. (Bič, 1981: 44).

Jób otvírá ústa („Pak otevřel Jób ústa a zlořečil svému dni“ (Jb 3,1)), aby se pokusil formulovat tíživé utrpení. Nemůže již nic vidět jinak než skrze své bolestivé prožívání, a proto začíná proklínat den svého narození. Ve svém nářku používá protikladů, které přispívají ke gradaci jeho bolesti: mluví o dni svého narození, který by měl evokovat světlo, radost a oslavu života. Ty však stojí v zoufale opakovaném protikladu k „temnotě“ (3,4-3,5), která se pak stává přímo „nocí“ (3,6-3,7). V tuto noc se halí pro Jóba celý jeho život a celá jeho vize světa:

lidé si kdysi představovali kletbu tak mocnou, že mohla působit nejen na věci přítomné či budoucí, ale i zpětně na minulé, na samý počátek dění, a tak změnit i celý následující lidský úděl. Zánikem dne Jóbova zrození by také došlo k zániku jeho trýzně. Ovšem žádná kletba a zlořečení nemohou změnit úděl, který Hospodin člověku určil. [...] Jeho utrpení se však stupňuje, že se pokouší ovlivnit Boží vůli, i když zpočátku se jí cele podroboval (2,1) (Bič, 1981: 45).

Jób se ve své beznaději uchyluje k určité vzpouře, „vyslovuje přání, aby [...] se [Bůh] od něj odvrátil a vymazal jej ze svých plánů“ (*tamtéž*), jelikož nevidí než temnotu a cítí se Hospodinem opuštěn, vždyť „bez Boha všechno upadá v moc temných mocností“ (*tamtéž*). To Boží přítomnost a milost jsou světlem, které dávají smysl stvoření: „Svým stvořitelem slovem rozpoltil Bůh temnotu a chaosu dal tvar“ (*tamtéž*). Prožívaná situace je pro Jóba horší než temnoty a prázdnota nebytí, neboť je sužován nesnesitelným trápením a „světlo nad ním svítne jen, pokud jej Stvořitel povolá k službě“ (*tamtéž*).

Pocit toho, že je připraven o toto světlo a že svět není než temnota, anebo že by bylo lepší, kdyby se do temnoty vrátil, se stupňuje. Počáteční vzpoura a stížnost přecházejí v beznaděj, „kletba přechází v nářek. Ozývá se odvěké lidské proč. Ptá se tak i prorok (Jr 20,18). Oč lépe by na tom byl trpící, kdyby byl *zemřel hned při porodu*“ (*tamtéž*, 47, zdůrazňuje Bič). Slova trpícího se už nedotýkají obecně nebytí v rámci stvoření, ale vlastního života⁵⁷, který pro

⁵⁶ Dotýkání se bolestivých míst je možné vnímat i metaforicky: v případě Jóba, kde je dominantní vztah trpícího k Bohu, se bude jednat o stálé navracení se k Hospodinu, o dotazování po smyslu utrpení a o touze po smrti.

⁵⁷ Jób zpochybňuje svůj život touhou po negaci svého narození. Zoufale se táže, proč se musel narodit a proč byl dále udržován při životě: „Proč jsem nezemřel hned v lůně, nezahynul, sotvaže jsem vyšel ze života matky? Proč

něj postrádá smyslu. Obecný rámec stvoření, do nějž se trpící snaží situovat, se teď stává mnohem víc osobní:

Život vyplněný utrpením ztratil pro Jóba cenu. Touží po odpočinku, který mu může přinést jediná smrt. Kdyby byl zemřel hned, když se narodil, mohl zůstat všech bolestí ušetřen. Neuvažuje o tom, co případně po smrti následuje. Obě slovesa „ležet“ a „spát“, bez dalších dodatků, ukazují jen k dosaženému klidu. Ani náznakem neuvádí probuzení ze spánku a zmrtvýchvstání. [...] *Ve smrti je rovnost (tamtéž, 48, zdůrazňuje Bič).*

Ta nespočívá jen ve společenské rovnosti, ale znamená především konec utrpení, a tedy vytožený odpočinek po pozemských strastech: „Svévolníci přestanou tam bouřit, zemdlení tam dojdou odpočinku, vězňové jsou rovněž bez starosti, neslyší křik poháněče, malý i velký jsou si tam rovni, otrok je tam svobodný, bez pána“ (Jb 3,17-19). Stvoření tak Jób přestává nazírat jako odraz Boží dokonalosti, tu nyní shledává ve smrti, opakovaně proto zdůrazňuje slovo odpočinku, které s ní asociuje: kdyby zemřel, „ležel bych teď v klidu, spal bych, došel odpočinku, spolu s králi a zemskými rádci, jimž z toho, co zbudovali, zbyly trosky“ (3,13-14). Z pozemského bohatství zbydou jen trosky, jediné, co má pro Jóba nyní cenu nade všechno, představuje zmíněný odpočinek ve smrti, kdy se již nemusí o nic snažit, ani nic zpochybňovat, či si přát a marně pátrat po smyslu.

3.2.2 Invektivy adresované Bohu jako nová podoba zoufalství

Prožívaný stav je přímo pojmenován jako beznaděj v sedmé kapitole „Jób předkládá svou bídu Bohu“: „Rychleji než tkalcův člunek uběhly mé dny, skončily v naprosté beznaději“ (7,6). Beznaděj konstatuje po první řeči svého přítele Elífaze. Jeho slova jej nijak neutěšila, právě naopak. Zdá se, jako by v něm oživila i tělesnou bolest: „Mé tělo je obaleno červy a strupy plnými prachu, kůže mi puká a mokvá“ (Jb 7,5). Stejně jako strupy a červy narušují tělo trpícího, je tomu tak i se soudy jeho přátel. Červi jsou obvykle spojováni s představou smrti, a tak vlastně:

Je už zaživa mrtvý. Jak dlouho bude ještě žít, když se mu tělo už rozkládá a červi je prolézají jako mrtvolu (srov. 17,14 21,26 25,6). Krátkost dnů, které mu ještě zbývají, znázorňuje obrazem z činnosti tkalce (srov. Iz 38,12), který prohazuje člunek osnovou. Jindy srovnává svůj ubíhající život s během běžce (Jb 9,25) (Bič, 1981: 72).

Jób si zoufá a ačkoli po smrti stále touží, protože na zemi nenachází již nic dobrého („Bože, pomni, že můj život uprchne jak vítr a nic dobrého už nespátří mé oči“ (7,7)), ve svém zoufalství má pocit, že Bůh s ním momentálně není a odvrátil od něj svou tvář: „Neuzří mě oko, jež mě vídávalo, budou-li mě tvoje oči hledat, nebudu tu“ (7,8). Tato pochybnost je zřetelná právě v posunu ve vnímání touhy po smrti: „Předtím si smrt přál (6,9), ovšem z ruky Boží. Tím by se Bůh k němu přiznal a on by umřel v jistotě, že ani smrt ho neodloučí od Boha, jenž mu byl v jeho životě vším“ (Bič, 1981: 73).

Pod tíhou slov přátel se proměňuje i Jóbův přístup k Hospodinu a jeho slova se k němu obrací naříkavě či téměř hněvivě. Změna ve stavu je přítomna a zdůrazněna ve strukturaci textu:

jsem byl brán na kolena a nač kojén z prsů?“ (Jb 3,11-12). Brání na kolena není jen mateřským gestem, jelikož „i muž bral dítě na kolena, aby tím prohlásil, že dítě pokládá za své“ (Bič, 1981: 48). V patriarchální společnosti Starého zákona, kde rodokmen, a tedy původ dítě hrají klíčovou životní roli, je toto gesto znakem přijetí určité identity. I té, jakožto determinujícího příznaku své existence, by se však Jób chtěl vzdát v odpočinku smrti.

Nepřímo vyslovené podezření, že Jób si své neštěstí přivodil tajně spáchanými hříchy, rozbují se v přímé obvinění a znemožní sblížení obou stanovisek. Jób jako by předvídal tyto konce rozhovoru, obrací se svými otázkami raději k Bohu. I v průběhu dalšího rozhovoru bude Jób přerušovat své odpovědi přátelům podobnými prosbami, výtkami či žalobami Bohu, jehož se přes všechnu svou bolest nevzdá (*tamtéž*, 72).

Stále uznává Boží svrchovanost (Jb 9), ta se však nyní stává poznamenána určitým temným aspektem, o němž níže bude hovořit Jung a který přináší jeho všemohoucnost. Jeho všemohoucnost v sobě nyní nese destruktivní sílu: „On má srdce moudré a nesmírnou sílu, což dojde pokoje ten, kdo se mu vzepře? On přenáší hory, než by se kdo nadál, převrací je v hněvu; zemí pohne z místa, až se její sloupy chvějí“ (9,4-6), přesto Jób nepřestává věřit ve spravedlnost Boha jako nejvyššího soudce, jehož vědění člověka přesahuje: „což může člověk být před Bohem spravedlivý? Kdo by s ním chtěl vésti spor, z tisíce otázek jedinou nezodpoví“ (9,3).

Tyto dva aspekty, destruktivní neomezené síly a Boha jakožto všemohoucího, se odráží v citových verších 9,5-6 a dále: „Slunci rozkáže – a nesmí vzejít, zapečetuje i hvězdy, sám nebesa roztahuje, pošlapává hřebeny vln mořských“ (9,7-8). Boží síla a hněv je posílána referencemi k astrálním tělesům:

Jób s úžasem mluví o síle toho, který dovede i horami pohnout a celou zemí otřást [...]. Právě tak rozhoduje i o nebeských tělesech, kdy mají svítit (Gn 1,14n) a kdy mají zhasnout [...]. Starověk viděl v zatmění slunce a měsíce neblahá znamení a také starozákonní Izrael je pojímal jako projevy Božího hněvu (Am 5,8) (Bič, 1981: 87).

Následující kapitola „Beznadějná pře“ (Jb 9,14-24) dále rozvíjí tento aspekt nekonečné Boží nadřazenosti nad člověkem, již se budeme věnovat v další podkapitole. Vyplývá z ní, že

To jediné, co člověku zbývá, je *prosit o milost*. Boha nelze postavit na stejnou rovinu s člověkem. Člověk se sice může domnívat, že je v právu, ale tím jeho pře není vyhraná. Má proti sobě Boha, který je současně žalobcem i soudcem. [...] Člověk nemá jistotu, že Bůh jeho volání uslyší, natož že je vyslyší. Bůh může zůstat vzdálen (Ž 22,2 38,22), může se odmlčet (Ž 28,1 35,22 39,13 83,2 109,1), může se skrýt a člověk k němu bude marně volat (Ž 22,3). [...] Kdyby se záležitost přenesla na lidskou rovinu, před lidského soudce, bylo by postavení Jóbovo zoufalé (Bič, 1981: 90, zdůrazňuje Bič).

To proto, že na zemi není dokonalé spravedlnosti tak, jako je u Boha, v nějž Jób stále doufá: „Země byla vydána v moc svévolníka a on přihrává tvář jejích soudců; když ne on, kdo tedy?“ (Jb 9,24). To, že se Jób nedočká jiné spravedlnosti než té, která pochází od Boha, dosvědčuje i konfrontace s jeho přáteli.

Navzdory víře a naději, kterou ztělesňuje Boží spravedlnost, Jób mu v kapitole 10,1-12 předkládá své výčitky: „Hned svými prvními slovy navazuje Jób na svůj náрек ze 7,11. Trpitele omrzela život, hovoří o bolesti a "hořkosti své duše". [...] Bojí se [...], aby nebyl pokládán za svévolníka, a prosí Boha, aby mu dal vědět, proč s ním vede spor“ (Bič, 1981: 95). Jób se stále ptá po důvodu utrpení a jak upozorňuje Bič, toto dotazování pramení z víry. Jób se tak jako jeho přátelé nepokouší o subjektivní interpretace, kdy na prvním místě zaznívá já interpretujícího a víra ve vlastní rozum. U Jóba je tomu právě naopak. Obrací se se svým utrpením na instanci, která jeho rozum převyšuje:

Pravá víra nepřemýšlí jen o Bohu, nespokojí se s věroučnými poučkami, nýbrž touží po obecnství s živým Bohem a po rozhovoru s ním, i kdyby v něm převládly žaloby a náрек. Jób se proto ani neptá, má-li jeho jednání smysl, mohou-li jeho slova dojít vyslyšení, nýbrž vylévá své srdce před Bohem, kterému uvěřil a kterého se nezřekne, ani když jeho cestám nerozumí (*tamtéž*).

To, že se Jób obrací přímo na Hospodina a zjevuje mu tíží svého nitra, ukazuje ještě jeden zvláštní aspekt: tato verbalizace sledující terapeutický i epistemologický účel odkazuje ke zvláštnímu vztahu, který má člověk Starého Izraele k Bohu. Je pro něj

příznačná právě tato *bezprostřednost*, s níž věřící mluví se svým Bohem, pře se s ním, předhazuje mu jeho rozhodování, volá ho k odpovědnosti. Bůh právě nebyl pro Izraelce prázdňným a neživotným pojmem, nýbrž byl to Bůh živý, osobní, s nímž se dalo jednat jako s člověkem (*tamtéž*, 95-96, zdůrazňuje Bič).

Navzdory své svrchovanosti tento vztah může v lidské perspektivě platit i opačně: „A přece někdy jedná Bůh, jako by byl člověkem. Což nešpehuje Jóba na každém kroku? Vždyť ví, že Jób není svévolník, a přece pátrá po jeho hříchu“ (*tamtéž*, 96). Takové srovnání je možné, jak jsme uvedli, jen v lidské perspektivě, jíž chybí dostatečné poznání a které zdůvodňuje i původ Jóbových výčitek.

V této perspektivě se může zdát i to, že je Bůh Jóbovi nepřitelem (10,13-22). Miloš Bič zdůrazňuje, že „Bůh je dárce a udržovatelem života“ (Bič, 1981: 98), avšak zde

vystupuje proti Jóbovi jako jeho zapřísáhlý nepřítel. Jóbův zápas o jasno v této záležitosti je tak bolestný, že se Jób vždy znovu vrací ke svým otázkám a hledá nové přesvědčivější odpovědi. Máme dojem, že se Jób pohybuje v kruhu, z něhož nemůže ven. Chvillemi jako by se mu ulevilo, ale vzápětí zase upadne do svého nářku a jeho otázky začínají znovu (*tamtéž*, 99).

Tento kruh je dán lidským prožíváním utrpení, které pozměňuje vizi světa a pak i beznadějí. Kruh se pak upevňuje dotazováním na otázky, na které není možné nalézt odpověď. Lidská zdůvodnění neposouvají vpřed, naopak vedou pouze k tomu, aby v kruhu dál tápal. V rámci toho lidského údělu však o to víc touží po Bohu: snaží se jej pochopit, dostat se k němu, avšak každá cesta je znovu jen bludným kruhem lidské nedostatečnosti:

Kdyby pokládal Boha za náladového despotu, bylo by vše jasné. U takového musí být člověk připraven na nejnečekanější zvraty. Ale Bůh takový není. Jediné vysvětlení, které zbývá, je, že měl odedávna v úmyslu Jóba podrobovat svým nepochopitelným zkouškám. V tom případě se dotýkáme jedné z nejsložitějších otázek životních, otázky *předurčení* (*tamtéž*, zdůrazňuje Bič).

Otázka předurčení jej „jako už v oddíle 3,11-19 [...] opět vrací k otázce, *proč se vůbec narodil*“ (*tamtéž*, 100, zdůrazňuje Bič). Pro Jóba je zde neslučitelná myšlenka Boha jakožto tvůrce a Stvořitele s představou Boha, který jej chce zničit a který pro něj předurčil jen smrt v mukách: „Proč Bůh stvoří a stvoření zase ničí? Vždyť za těchto okolností všechno ztrácí smysl, celý život se ztrácí v nepřehledném chaosu a končí v bezedné nicotě“ (*tamtéž*).

3.2.3 Hospodin blízký a daleký, toužený a obávaný

Kapitola 23 zahajuje „třetí odpověď Jóbova Elífazovi“, sekvence 23,1-9 je nadepsaná „Touha po Boží blízkosti“, 23,10-17 potom „Hrůza z Boží blízkosti“. Nejde však o protiklad, nýbrž o doplnění jedné části druhou. Shodně nejdříve vycházejí z toho, že

Elífazovy rady jsou Jóbovi nepřijatelné. Jób je přesvědčen o své nevině a nepřestává proto zdůrazňovat svoje já. To ovšem znamená – podle jeho přátel-, že *setrvává ve vzpouře*. Marrně se snaží přátelům dokázat, že to je ruka Boží, která ho drtí a přivádí k nářku, nikoli nějaká jeho vina. Uvědomuje si, že „lkaní zní vzpurně“ [...], ale jediné východisko vidí v tom, kdyby mohl předstoupit před Boha a před ním se obhájit (Bič, 1981: 190-191).

Touží tak po přímém setkání s Hospodinem a ospravedlnit se přímo před ním. Tato touha se odráží i ve stylistice pasáže. Třetí verš začíná toužebným zvoláním „Kéž“: „Kéž bych věděl, kde ho najdu. Vydal bych se k jeho sídlu, předložil mu svou při a plno důkazů by podala má ústa“ (23,3-4). Tato tužba však zůstane jen na rovině přání a zvolání:

Jak předstoupit před Boží trůn, když člověk nezná cestu! Není tu chrám a v něm Hospodinova schrána, na níž Hospodin neviditelně trůnil (srov. Ž 9,8). Za slovy Jóbovými vycitíme bídu starozákonního lidu, jemuž po zničení chrámu Babylónany r. 587/6 byla vzata možnost uchýlovat se se všemi bolestmi a potřebami právě tam, kde věřili, že Bůh dlí neviditelně uprostřed svého lidu (Bič, 1981: 191).

Jelikož Bůh je předmětem touhy, ztělesňuje pro muže spravedlnost, která jej jako jediná dokáže omilostnit a očistit před obviněními jeho přátel, ale i jej vytrhnout z jeho utrpení. Dál následuje představa toho, jak by se Bůh zachoval. Následující věty svou strukturou odpovídají představám, které si trpící v této tužbě nemožného setkání s Bohem realizuje: jde o podmiňovací způsob „Chtěl bych vědět, jakými slovy by odpověděl, porozumět tomu, co řekne“ (23,5). Pro Jóba představuje tedy Bůh spravedlivého soudce: „Nepochybuje o tom, že spor vyhraje [...]. Nestál by před svým Soudcem jako třesoucí se viník, který jen čeká na trest, nýbrž jako přímý, který ví, že se ho Bůh zastane“ (Bič, 1981: 191). Dále se ve struktuře objevují podmínkové věty (23,8-9), které lze vykládat různě: „Půjdu-li vpřed, není nikde, jestliže zpět, též ho nepostřehnu, jestliže něco učiní vlevo, neužiji ho, skryje-li se vpravo, neuvidím ho“ (23,8-9). První interpretací je nemožnost ospravedlnění v tomto světě, „že bude marně Boha hledat a nenajde ho“ (Bič, 1981: 192). Miloš Bič však soudí, že zde ještě není plně formulován Jóbův zoufalý nárek nad Boží vzdáleností, který přichází později. Pro něj

Pravděpodobnější však je závěr, že může Jób klidně jít „vpřed i zpět“ a nemusí se bát, že narazí na Boha jako Soudce, před nímž by se musil třást. [...] Až bude Bůh stíhat viníky a skrývat se před nimi, když budou volat o pomoc, Jób bude moci klidně kráčet svou cestou; nebude jej děsit nic z toho, co jej v přítomné chvíli ještě trápí (*tamtéž*).

Bič pro tuto interpretaci nachází podklad i v následující pasáži „Hrůza z Boží blízkosti“: „Přesto, že člověk nezná cestu k Hospodinu, „zato on zná moji cestu; ať mě zkouší, vyjdu jako zlato.“ (23,10). Vyjde odolný a vytríbený jako drahý kov, připouští si, že zkouška jej může pozitivně proměnit. Neboť je plný naděje v Boží spravedlnost, vždyť „držel jsem se jeho cesty, neodchýlil jsem se, od příkazů jeho rtů jsem neodstoupil“ (23,11-12). Tedy „jako spravedlivý soudce uzná Jóbůvu bezúhonnost, vždyť před ním nezůstane nic skryto (Ž 1,6 139,3)“ (Bič, 1981: 193).

Tato víra zůstává u Jóba stále přítomná: Elífazova „rada je bezpředmětná, protože Jób při Bohu věrně setrval, dokonce ani ve svém utrpení se od něj neodvrátil. [...] Důvěra v Boha ovšem člověka nezbavuje strachu z Boha“ (*tamtéž*). Jelikož Bůh je neskutečně vzdálený člověku svou mocí a „nepřekročitelným odstupem, který vždycky zůstane mezi ním jako stvořením a Bohem jako Stvořitelem“ (*tamtéž*):

Jistě splní, co mi ručil, má k tomu dost moci. Proto se ho hrozím, chci mu porozumět, ale mám z něho strach. Bůh naplnil úzkostí mé srdce, Všemocný mě naplnil hrůzou. Jen proto jsem v temnotách provždy neumkl, že se přede mnou zahalil mračnem (Jb 23,14-17).

Jób chce opakovaně proniknout příčiny současného utrpení, avšak již zde tuší to, co sám dokáže formulovat v závěru: jako pouhé stvoření nedokáže proniknout úmysly svého

Stvořitele, jehož dokonalosti je jen nepatrným odrazem. Pro tuto existenční i epistemologickou vzdálenost, na níž upozorňuje rovněž Miloš Bič, „i ve své milosti však zůstává Bohem hrozným a člověk i se svou zbožností je jen ubohým hříšníkem. Proto Jób vyznává, že 'Všemocný ho naplnil hrůzou' (Jb 17,9), ví, že Bůh je všemocný a člověk bezmocný“ (Bič, 1981: 193). Přes veškerou hrůzu a pocit toho, že se vše halí v temnoty, je Bůh Stvořitelem, tedy světlem, které je dokáže prozářit, a tak i nadějí. Bič v tomto motivu nalézá podobnost s často opakovaným motivem v Žalmech:

Bezděky nám před očima vytane obraz žalmisty, kterého už „ovinuły provazy smrti a zachvátily podsvětne dravé proudy“ (Ž 18,5) a kterého Bůh v poslední chvíli zachránil a pověřil novými úkoly (Ž 18,17 [...] 22,23). Tak vyrval i věrného Jóba z temnot chaosu (*tamtéž*, 194).

Než se tak stane a Jób nahlédne do světla, jímž je Hospodinova milost a dojde k prohloubení jeho víry, propadne ještě naposledy do temnoty a nářku.

3.2.4 Závěrečný nářek před teofanií

V závěrečném „dějství“, kdy vrcholí Jóbovo zoufalství, tedy než promluví Elíhú a zjeví se trpícímu přímo Bůh, Jób nařká nad současným ponížením (Jb 30: „Nářek nad současným ponížením“). Jób se nyní cítí jako poslední z posledních: stává se terčem posměchu hříšníků. Dříve ctihodný muž je nyní vysmíván: pozbyl tak úcty a s ponížením celé své identity: „Avšak nyní se mi vysmívají ti, kteří jsou mladší než já, jejichž otců jsem si vážil tak málo, že jsem je nestavěl ani ke svým ovčáckým psům“ (30,1). Jeho zoufalství je dáno pocitem odvrácení Boží tváře: „Posměvači by neměli práva Jóba tupit, kdyby se Bůh neodvrátil“ (Bič, 1981: 222).

Jako překážka mezi Jóbem a ostatními dále stojí jeho trpící tělo jakožto exteriorizace jeho prožívání: pro Jóba kvůli nesnesitelné bolesti, pro druhé jako zdroj odporu a zavržení. Tato nynější proměna definující jeho současnou existenci je viditelná na první pohled: „Pro úpornou bolest se změnil můj oděv, sevřela mě jako pás suknicí; jsem smeten do bláta, podoben prachu a popelu“ (30,18-19). Zmínka prachu a popelu je zde velmi signifikantní:

Hebrejský výraz *chomeř* ovšem spíše označuje hrnčířskou hlínu než bláto (= *tít*, srov. Ž 40,3 69,15 Jr 38,6), ale jako se zpracovává hrnčířská hlína šlapáním, tak i Jób je šlapán až k nepoznání, aby z takto náležitě připravené hlíny Bůh vytvořil jako hrnčíř nové dílo (srov. Iz 41,25 45,9 Jr 18,6). Přitom si Jób stýská, že je „podoben prachu a popelu“, tzn., že už je vyrván z říše živých. Prach totiž byl pojmem souznačným někdy až s podsvětím (Ž 22,30). (Bič, 1981: 223).

Jób touží po proměně situace, a to po transformaci Božím zásahem: „za tesknými slovy Jóbovými zaznívá přece i naděje, že se Bůh k němu znovu přízná a ze smrti přivede k životu“ (*tamtéž*). Bůh se však zdá němý k jeho prosbám: „Volám k tobě o pomoc, a ty mi neodpovídáš, stojím tu, měj pro mě pochopení“ (30,20). Touha po Božím zásahu jej činí natolik zoufalým, že mu připadá, že se Bůh proměnil v jeho nepřítele, jehož moci je plně vydán napospas: „Změnil ses mi v krutého protivníka, strojíš mi úklady svou mocnou rukou. Unášíš mě větrem jako na voze, až mě smysly opouštějí“ (30,21-22).

Odvrát neprožívá jen na straně Hospodina. Zdá se mu, že v tomto životě už mu není žádné pomoci ani od bližních, jež mu splývají v dav vysmívačů, a to navzdory tomu, že předtím druhým sám poskytoval pomoci: „Nikdo nepodá ruku do sutin, kdyby z nich hynoucí o pomoc volal. Neplakal jsem snad za krušných dnů, nestaral jsem se o ubožáka?“ (30,24-25). Jakákoli žádost o pomoc by byla jen dalším beznadějným nářkem bez jakékoli odpovědi. V jeho situaci,

kdy „stal jsem se bratrem šakalů, druhem pštrosů“ (30,29), tento nářek jen připomíná, co všechno nezaslouženě ztratil a kým se stal teď:

Jób ví, že bude marně volat po pomoci. Nemá nikoho tak blízkého, aby byl ochoten nasadit třeba i vlastní život za jeho. Zapomenuto je, že sám byl kdykoli *pohotový k pomoci* a pečoval o postižené. Měl právo očekávat dobré i pro sebe, ale byl ve své naději zklamán (srov. Ž 38,7). On, který kdysi byl ve svém lidu „jako král“ (Jb 29,25), klesl na úroveň „šakalů a pštrosů“, představitelů světa nečistých mocností obývajících pustá místa (Iz 13,21n 34,13-15). Jak může zůstat čistý, nestojí-li při něm Bůh? (Bič, 1981: 223).

Tato otázka je jedna z mnohých, které Jóba dráždí jako jeho vředy. Odpovědi se v přítomném utrpení však zdají vzdálené a slova znějí po prázdna: „Má citara zní při truchlení, moje flétna při hlasu plačících“ (Jb 30,31). Zmínka těchto hudebních nástrojů připomíná žalmy (srov. Dvořáková, 2020)⁵⁸ a není to jen nástroji, které nářku dodávají plasticitu, ale i samotnou tematikou celé pasáže: „je vidět, že je užito obrazů známých z žalozpěvů, s nimiž se setkáváme v mnohých žalmech. I tam (asi ve čtyřiceti žalmech) lká žalmista nad svým utrpením a nad ohrožením ze strany nepřátel a volá k Bohu o pomoc (např. Ž 3 13 aj.)“ (Bič, 1981: 222). Jób tak oživuje tonalitu toho zpěvu svým pláčem a truchlením. Rovněž jde o nové zdůraznění toho, jak se Jób straní a musí stranit světa, neboť ten jej odvrhuje: „Místo radostných slavností mu zůstává jen truchlení a nářek, protože se mu vzdálilo Hospodinovo milosrdenství“ (*tamtéž*, 224).

3.2.5 Utrpení a ti druzí

Jak ilustrují tyto momenty Jóbových řečí, utrpení se vyvíjí v čase: na počátku „zkoušky“ (Febo, 2004: 26) se trpící snaží být určitým způsobem pozitivní, usiluje o to, aby „fyzická realita nenarušila psychický život“ (*tamtéž*)⁵⁹. V zachování této positivity se však nemocný chtěně odpoutává od vnějšího světa, o nějž ztrácí zájem, pokud nejde o podněty, které se nějak váží k utrpení: zdá se tak, že pocitována bolest narušuje mezilidské vztahy (*tamtéž*, 26).

K takovému narušení vlastně přispívají i Jóbovi přátelé, jejichž rady vyznívají zcela nevhodně. Přicházejí, aby trpícímu projevili soustrast (Jb 2,11), avšak mnohem více nechávají promluvit vlastní já a své subjektivní interpretace Boží spravedlnosti. Místo toho, aby Jóba utěšili, jej odsuzují:

Určitě je pro druhého člověka větší pomocí, když jsme sami upřímní, když nezakrýváme bezmocnost, když v pohnutí ze sebe nejistě vypravíme jen několik slov. Mluví tu naše srdce a to je rozhodující. Fráze nebo formální projevy soustrasti mohou být pocitovány spíše jako nevhodné a zraňující. To, co říkáme, může být jednoduché a krátké, v podobných situacích není většinou třeba mnoho slov (Gärtnerová, 2015: 23).

⁵⁸ Alžběta Dvořáková ve své analýze Žalmu 150 upozorňuje na to, že „3. – 6. verš žalmu vypočítává mnohé hudební nástroje, které mají k chvále Hospodina sloužit. Hudba hrála důležitou roli při bohoslužebných shromážděních Izraele už ve velmi dávných dobách, jak můžeme usoudit třeba z úryvku 2 Pa 23,13: *Atalja se podívala, a hle, král stojí na svém stanovišti při vchodu, velitelé a trubači u krále, všechen lid země se raduje a troubí na trubky, jsou tu zpěváci s hudebními nástroji i hlasatelé oslavující krále*“ (Dvořáková, 2020). Nástroje byly tedy důležité nejen k oslavě Boha a při náboženských rituálech, ale i v rituálech světských (vítání krále) a dále pak v poezii pro vyjádření pocitů a skrze melodii pak stavů duše. Citace pochází z článku uveřejněném na portálu *Českého katolického biblického díla*, text dostupný z <http://biblickedilo.cz/bible-v-liturgii/liturgicky-rok-b/z-150/>. Komentář je uveřejněn bez data publikace, uvádíme tedy rok konzultace.

⁵⁹ Emmanuelle Gilloots vnímá utrpení celkově jako zkoušku, která se dotýká veškeré sebe-definice člověka a jeho vnímání sebe i světa: „Je to zásadní zkušenost, [...] která zkouší naši sebeúctu a základní psychické struktury“ (Gilloots, 2006: 23).

Jóbovi přátelé projevují soustrast jen ve formálních, stereotypních gestech. Nevěnují mu ani žádné zdvořilé fráze, naopak se s ním přou, zahrnují jej spoustou slov, která mu nedokážou pomoci, neboť hledají jeho neexistující provinění. Snaží se jej tak zbavit naděje⁶⁰, jíž Jób navzdory temným okamžikům neztrácí: Hospodin na závěr „kritizuje Jóbovy přátelé, kteří nemluvili s takovou přímostí jako sám Jób“ (Colonna, 2002: 80).

3.3 Práce smutku: ochuzení světa podle Freuda a Jóbův nářek

Hovoříme-li v úvodu kapitoly o usazení Jóba do popela, můžeme dodat, že takové situování by ve Freudově psychoanalýze našlo odraz v umenšeném já, které se záměrně straní světa a které se liší od já subjektu před prožitým traumatem.

Ve známé studii „Truchlení a melancholie“ (1916) se Sigmund Freud věnuje konkrétně práci smutku. Hovoří o práci, jelikož se u něj jedná o téměř ekonomický proces náhrady a snahy vyrovnání se s prožitou ztrátou (srov. Freud, 2002: 366). Nejčastěji pak o „ztrátu nějaké milované osoby, anebo na její místo postavenou abstrakci, jakou jsou vlast, svoboda, nějaký ideál atd.“ (*tamtéž*, 365). Jób přichází o všechno: o milované osoby, o majetek a celkově ztrácí to, čím byl, tedy určitý obraz sebe sama (srov. *tamtéž*, 366). Při smutku a dále v jeho patologickém stavu melancholii, jde o odpoutání se od okolního světa, které je právě posíleno Jóbovým gestem usazení do popela, tedy straněním se společnosti a světa a dále pak v jeho nářcích, kdy již není schopen vnímat realitu jinak než skrze prožité trauma.

Melancholie je u Freuda patologickým stavem, neboť se k pocitům prožívaným u smutku přidává „snížení pocitu sebe sama, jež se projevuje sebevýčitkami a sebenadávkami a vystupňovává se až k bludnému očekávání trestu“ (*tamtéž*). Z tohoto rozdělení vyplývá charakteristika obou stavů přinášející hlubší upřesnění:

U smutku se stal svět chudým a prázdným, u melancholie se takovým stalo Já samotné. [...] Obraz této – převážně morální – bludné představy o vlastní malosti je doplňován nespavostí, odmítáním potravy a psychologicky nanejvýš pozoruhodným překonáním toho pudu, jenž nutí všechno živoucí lpět na životě (*tamtéž*, 367).

Bludné očekávání trestu může být chybnou interpretací teorie retribuce, jež pak může působit na subjekt, který si připisuje chyby, kterých se nedopustil. Morální utrpení se často snoubí s tělesným: na Jóba je sesláno nejprve morální, později na satanovo přání i fyzické⁶¹.

⁶⁰ Aspekt naděje je zdůrazněn i v okamžiku truchlení věřícího. Pro Jóba nadějí zůstává Boží existence; později se naděje konkretizuje ve vtělení: „Každému křesťanovi se dostává útěchy od samotného Boha. On dal svého Syna za nás a bezpochyby zná hloubku lásky, neboť ji projevil skrze sebeobětující lásku kříže. [...] Křesťan sice truchlí, ale truchlí s nadějí“ (White, 2016: 13, zdůrazňuje White). James R. White k ilustraci cituje například 1. list Tesaloničtým (*tamtéž*, 12): „Nechceme vás, bratří, nechat v nevědomosti o údělu těch, kdo zesnuli, abyste se nermoutili jako ti, kteří nemají naděje. Věříme-li, že Ježíš zemřel a vstal z mrtvých, pak také víme, že Bůh ty, kdo zemřeli ve víře v Ježíše, přivede spolu s ním k životu“ (1Te 4,13-14).

⁶¹ Při prožívání bolesti a zármutku není možné oddělit morální bolest od bolesti fyzické, obě jsou u trpícího propojeny a jedna stupňuje druhou. Psychoanalytička Emmanuelle Gilloots upozorňuje na to, že pokud jde o utrpení je „zrádné si představovat odděleně tělesné a psychické prožívání [...]. Slovo 'bolest' odkazuje předně k tělesnému: je to útrpný vjem pocíťovaný v určité části těla, avšak je to i útrpný pocit a tehdy mluvíme o morální bolesti“ (Gilloots, 2006: 24). Pojem utrpení v sobě zahrnuje oba tyto aspekty „fyzickou a morální bolest. Tyto dva rozměry životní nepohody jsou velmi úzce provázány“ (*tamtéž*). Rovněž ve výpovědi trpícího jsou často subjektivně prožívaná zranění vlastně „metaforami zakoušených vjemů a emocí“ (*tamtéž*, 25). Jóbovy vředy tak fungují v naraci jakou metafora rozsahu jeho utrpení. Představují samozřejmě fyzickou bolest, ale jsou i odrazem Jóbova nitra a viditelnou i zakoušenou bariérou mezi ním a ostatními.

Poslední příznak vidíme u Jóbů nejzřetelněji, neboť opakovaně oslavuje smrt natolik, že čtenář uvažuje, zda se neprohřešuje proti pátému přikázání:

Proč dopřává Bůh bédnému světlo, život těm, kdo mají v duši hořkost, kdo toužebně čekají na smrt – a ona nejde, ač ji vyhledávají víc než skryté poklady, těm, kdo radostí by jákali a veselili se, že našli hrob? (Jb 3,20-22).

Zdá se, že Jób tak zpochybňuje samo stvoření a jeho smysl. S postupující narací a trváním zkoušek Jób již ani tak nepátrá po příčině svého utrpení a zcela pasivně se mu odevzdává: soudí, že není jiné řešení než smrti. Práce smutku znamená také určitý vývoj a to takový, že se u trpícího „stravuje jeho Já“ (*tamtéž*, 368), které se nakonec ztrácí. Například tak, že schopný a ctnostný člověk se stává více náchylný k tomu, že se bude ponížovat, podceňovat a prožívané stavy se rozvinou v patologii. Trpící formuluje stížnost⁶², jíž obrací proti sobě, nicméně by měla být adresována druhým: u Jóbů by se mohlo jednat o interiorizaci retribuice, kterou mu vnucují jeho přátelé. Nesouhlas a možné výčitky k druhým, zde personifikovanými jeho přáteli, pak mohou vést k „sebetřýznění“ (*tamtéž*, 372).

Podle Freuda však nebezpečí melancholie spočívá především v tom, že trpící může zemřít, a to zejména sám sebe usmrtit. Jób po smrti touží: vidí svou bezvýznamnost a vyhledává pasivitu smrti. Ve Freudově terminologii se „redukuje na objekt“: zachází „se sebou [...] jako s objektem, jestliže smí proti sobě namířit to nepřátelství, jež platí nějakému objektu a které zastupuje původní reakci Já na objekty vnějšího světa“ (*tamtéž*). Jób míří své nepřátelství ke slovům svých přátel, ale i k Bohu, jemuž vyčítá celou svou existenci: „Život mě omrzel, dám teď volný průchod svému lkaní, budu mluvit v hořkosti své duše“ (Jb 10,1).

Když Jóbůva situace dosahuje nebezpečného vrcholu sebe-redukce, jsou objekty ztráty Bohem nahrazeny. Je tak urychlen a završen proces uzdravení, neboť melancholie „po uplynutí jistého času skončí, aniž by zanechala prokazatelné těžké změny – o tento charakteristický rys se dělí se smutkem“ (*tamtéž*, 373).

Ačkoli Jóbůvo utrpení nezanechalo z klinického hlediska žádnou těžkou změnu, v duchovní dimenzi přece jen následuje proměna. Marie Laure Colonna shrnuje Jóbůvu zkušenost tím, že se prohlubuje jeho víra: Jób „přešel z úrovně ještě nezralé víry k víře hluboké vnitřní zkušenosti“ (Colonna, 2002: 80). Při zkušenosti teofanie se setkává nejen s Bohem, ale i se sebou samým jakožto odrazem Boží dokonalosti a součástí jeho stvoření.

Colonna k tomu dodává, že v případě „nemoci, ztráty a smutku“ (*tamtéž*) si člověk říká: „Toto jsem si nezasloužil, [...] občas si ale všimneme, že nás prožitá zkouška hluboce proměnila“ (*tamtéž*). María Zambrano upozorňuje dále na to, že v okamžiku teofanie je Jób ztělesněním utrpení. V jeho percepci světa není než utrpení: „trpí na těle, na duši“ (Zambrano, 1991: 367) a jeho existence se zdá redukována na tyto tři prvky, „kvůli nimž Jób propuká v nárek: nečisté narození, jistá smrt a mezi oběma trpí nespravedlností“ (*tamtéž*, 367). Teofanii tak následuje znovu-nalezení vlastního já a porušení tohoto bludného kruhu, do nějž Jóbů uvrhla chybná interpretace světa a stvoření. Použijeme-li Freudových termínů, ta je daná melancholickou zaslepeností, jež implikuje změněné nazírání skutečnosti pod vlivem umenšeného já.

⁶² Ve francouzském překladu Freudova „Truchlení a melancholie“ nacházíme pro stížnost výraz *plainte* (srov. Freud, 2011: 55). Stejného výrazu pak bude používat i Paul Ricœur, když bude hovořit o utrpení nevinného a jeho formulaci.

3.4 Vlastní odpověď na Jóba: Carl Gustav Jung

Kniha Carla Gustava Junga (1875-1961) *Odpověď na Jóba* vychází v roce 1952⁶³, tedy ke konci psychoanalytikovy životní a intelektuální cesty. *Knihu Jób* zde nazírá z hlediska teorie archetypů, která je pro Jungovo myšlení charakteristická⁶⁴: zde konkrétně hovoří o „judeo-křesťanském mýtu“ (Colonna, 2002: 82), kde „se Bůh zjevuje prostřednictvím archetypálních obrazů ve vědomí člověka“ (Hinojosa Gutiérrez, 2017: 145). Bůh je zde pro Junga ztělesněním patriarchální síly, v níž se setkávají „pudy stvoření a destrukce [které] se střídají ve víru divokých nálad, které zatím neusměrňuje rozum“ (Colonna, 2002: 81). Je tak všemocným trestajícím otcem, který neomezenost své moci nechává prožít „Jóba, své maličké stvoření“ (*tamtéž*).

Pedro José Hinojosa Gutiérrez situuje dále Jungovo myšlení do Kantovy linie (Hinojosa Gutiérrez, 2017: 145), a to zejména „pokud jde o nemožnost racionálně potvrdit Boží existenci“ (*tamtéž*). Také je poznamenáno válečnými zkušenostmi 20. století a „následnou duchovní krizí“ (*tamtéž*), a tedy pochybnostmi o Boží existenci tváří v tvář utrpení a obecně o jeho transcendenci. V odpovědi na tyto zásadní momenty se snaží sledovat „znovuobjevení lidské duše“ (*tamtéž*) po zážitcích krize, a proto sahá po Jóbovi jakožto ztělesnění nepochopitelného lidského utrpení. U Jóba jej rovněž zajímá jeho „výhradně metaforický obsah: Bůh stejně jako člověk se objevují jako postavy, které mezi sebou navazují vztah, který se u obou přeměňuje zcela nečekaným způsobem“ (*tamtéž*).

Tento vztah se realizuje především na úrovni vědomí a uvědomění: setkáváme s představou, se že „člověk nabývá vědomí svého bytí současně s Božím vědomím“ (*tamtéž*, 144). Obecně jde o uvědomění si „transcendentních sil“ (*tamtéž*), které vstupují do kolektivního nevědomí a „vyjadřují se v profetických a apokalyptických vizích“ (*tamtéž*), které vždy implikují určitý bilaterální vztah: „člověka ve vztahu k božství stejně jako božství ve vztahu k člověku“ (*tamtéž*). V *Odpovědi na Jóba* v rámci této vzájemnosti Jung konkrétně „představuje dva typy vědomí: božské a lidské“ (*tamtéž*). Při své četbě Starého zákona dospívá k tomu, že Boží vědomí „je jen velmi málo rozvinuté. Bylo by 'nemorální' ve svém chování, které je neuvážené, žárlivé a nevědomé v tom, co se týká jeho závazků k lidem“ (*tamtéž*). Takový odraz by alespoň našlo ve vědomí člověka, a to v atemporální perspektivě.

Jung přesto uznává, jak ilustruje i Jóbův příběh, že „existují takové situace, kdy rozum je neschopen rozpoznat, ale srdce volá po cestě směřující k hledání vyšší bytosti“ (*tamtéž*, 145-146). Jób k ní nepřestává směřovat a nepřestává „věřit v boží spravedlnost, jeho víra se

⁶³ Marie-Laure Colonna zmiňuje, že Jung napsal *Odpověď na Jóba* ve svých 77 letech v horečce (Colonna, 2002: 80): „Je to velmi polemický text napsaný v horečném návalu, ve velmi emotivním jazyku, který se výrazně liší od jeho obvyklých spisů. Dotazuje se zde po přítomnosti a smyslu zla v osobní a archetypální psyché ve vědomí, které zastává náboženský postoj“ (*tamtéž*).

⁶⁴ Pedro José Hinojosa Gutiérrez definuje člověka tak, že „mezi já člověka, středu jeho vědomí, a archetypy, nejhlubšími vrstvami jeho nevědomí, vzniká konfliktní vztah“ (Hinojosa Gutiérrez, 2017: 145). Tato konfliktnost se může projevit v jednání člověka, jeho myšlení i obecně v postoji k životu (*tamtéž*). Je dána tím, že ony Jungovy slavné archetypy jsou vlastně předávané soubory myšlenek a obrazů, které si člověk ve své každodenní existenci plně neuvědomuje, přesto zde nepřestávají být aktivní: definuje je jako „dispozice, formy, [...] nevědomé myšlenky, avšak stále aktivní, tzn., živé, [...] přítomné v každé psyché, kde dopředu formují a instinktivně ovlivňují myšlenky, pocity a činy“ (Jung, 1938: 94). Jung k tomu dodává, že to však nejsou „zdeděné představy, ale funkční dispozice k vytváření podobných nebo analogických představ“ (Jung, 1952: 192). Archetypy tedy představují dispozice projevující se v aktivním vědomí a jednání.

upevňuje s prožitou zkušeností božství a dovoluje mu prožít rozporuplný charakter božství“ (*tamtéž*, 146). Poznání tohoto rozporuplného charakteru proměňuje Jóbovo vědomí a tato vědomí utrpení spravedlivého se stává archetypem kolektivního nevědomí (*tamtéž*).

Bůh Jungovi přijde nejistý, a to, že člověk na závěr poznává Boha, v Jungových očích jej činí určitým způsobem nadřazeným nad Hospodinem, právě zmíněným vědomím temnoty a utrpení, k němuž člověka vede Satan Bohu navzdory (*tamtéž*). Skrze nevinného trpícího podle Junga i sám Bůh dospívá k novému vědomí: k „vědomí svého rozporuplného charakteru, své vševědouce [...], jakož i nutnosti přijmout tyto prvky, aby dosáhl větší plnosti“ (*tamtéž*, 147). Za tímto účelem také „napravuje nespravedlnosti“ (*tamtéž*), které Satanovým zásahem postihly spravedlivého a které směřují k posmrtnému oslavení.

V utrpení a ve vzkříšení se nachází ona odpověď na Jóba. Jung cituje slova Krista umírajícího na kříži, kdy se v okamžiku utrpení člověk dotýká božskosti a kdy Bůh spolu s Kristem zakouší lidské utrpení:

„Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“ Zde dosahuje jeho lidská bytost božskosti, a to v okamžiku, kdy Bůh prožívá smrtelného člověka a zakouší to, co nechal vytrpět svého služebníka Jóba. Zde je dána odpověď na Jóba a [...] je také tento vrcholný okamžik právě tak božský jako lidský, je právě tak „eschatologický“ jako „psychologický“. I zde, kdy beze zbytku cítíme člověka, je stejně tak působivě přítomen božský mýtus. A obojí je jedno a totéž (Jung, 2015: 59).

V tomto okamžiku, kdy Bůh prožívá lidské utrpení, se podle Junga Hospodin, jenž v Jóbově příběhu ukazuje svou temnou tvář, „identifikuje se svým světelným aspektem, kdy odkládá, nebo zapomíná svůj temný charakter“ (Hinojosa Gutiérrez, 2017: 147). To potvrzuje Kristovo vtělení a naplnění toho, co přináší a ztělesňuje: „zprávu lásky a vykoupení“ (*tamtéž*). Dobře si všimněme, že Jung hovoří o pouhém „odložení“ a „zapomenutí“. To znamená, že onen temný aspekt pro něj zůstává součástí Boží podstaty, která se pak dotýká i vtělení, tedy Krista. To ukazuje v souvztáhnosti se *Zjevením Janovým*, kde „se ukazuje temná, dokonce násilná, tvář Boha a Krista“ (*tamtéž*).

Boha pro něj nepřestane vystihovat určitá oscilace mezi jeho světlou a temnou tváří, přičemž v jedné nepřestává být víceméně implicitně obsažena druhá:

Bůh má strašný dvojitý aspekt: moře milosti se stýká se žhoucím jezerem ohně a světlo lásky září jasněji než temný žár, o němž se praví: ardet non lucet – plane, ale nesvíí. To je věčné evangelium (v protikladu k časnému, pozemskému): *Boha můžeme milovat a musíme se Ho bát* (Jung, 2015: 102, zdůrazňuje Jung).

Tento vztah se objevuje analogicky v poměrně divokém přirovnání uvědomění Boha tak, jak jej prožívá Jób a zaznamenává *Zjevení*: Janovi se „dostalo [...] poznání Boha, a spatřil podobně jako Jób, divokou strašlivost Jahva, prožil proto jeho evangelium lásky jako jednostranné a doplnil je evangeliem básně: *Boha je možno milovat a nutno se Ho bát*“ (*tamtéž*, zdůrazňuje Jung).

U Junga podobně jako u filozofky Maríy Zambrano, již citujeme v úvodu práce, se setkáváme s důležitostí pojmů vědomí, v obou případech se bude nutně definovat v závislosti na Hospodinu. U Zambrano půjde o vědomí sebe sama a o změny v jeho prožívání vyvolané utrpením. Ale rovněž také o vědomí lásky, která dává naději a smysl budoucnosti:

Je to pravda, která doufá v budoucnost. [...] Budoucnost, která inspiruje a která utěšuje v přítomnosti. [...] To, co neznáme a co nás volá, abychom poznávali. Ten nekonečný oheň, který žíví tajemství

veškerého života. To, co spojuje s šíří jeho transcendence života a smrti, jako jsou prosté chvíle lásky, kdy se rodí sama ze sebe (Zambrano, 1991: 369).

Bůh je tedy vnímán jako láska a v ní a skrze ni jako nejvyšší forma transcendence: je uznána Boží svrchovanost, dokonalost, a pohled do budoucnosti tak přináší naději. U Junga jde potom o prvek uvědomění si temného aspektu v Boží podstatě, který může člověka víceméně nevědomě zkoušet, způsobovat mu utrpení a také ovlivňovat jeho vědomí. Temná stránka je překonána ve vtělení, kdy v Kristu Bůh sdílí a prožívá lidské utrpení. Podobně jako Jung upozorňuje na to, že křesťanství přináší „Boha, který trpí a umírá; který agonizuje a je vzkříšen, Bůh lásky, jehož největším mystériem je Utrpení“ (*tamtéž*, 181).

Navzdory tomuto nepopiratelnému a neopakovatelnému prvku lásky a oběti Jung však nepřestává zdůrazňovat Hospodinovu temnou stránku, jíž vnímá jako určitý definiční prvek Božské podstaty, který jako takový má potenciál archetypu a vstupuje do kolektivního nevědomí. Přesto, jak shledává Pedro José Hinojosa Gutiérrez ve své četbě Jóba, člověk se v jeho rámci setkává s archetypy, avšak k nim a ke svému životu, včetně prožívání, přistupuje „jedinečně a osobně. Tak se také projevuje individualita. [Podle Junga] nás individuace vede k poznání Boha“ (Hinojosa Gutiérrez, 2017: 149).

Hinojosa Gutiérrez upozorňuje závěrem na fakt, že „je zvláštní a až překvapivé, že [...] se takové dílo objevilo v padesátých letech a nejen hovoří o Bohu, ale stále jej činí přítomným ve světě a u člověka“ (*tamtéž*). Zvláštní je tak, navzdory jeho skepticizmu, atemporální osobní zkušenost Boha, které proměňuje vědomí a přetváří nejen jeho poznání, ale i veškeré bytí.

4. Nástin možného filozofického zamýšlení nad smyslem Jóbova utrpení

Jak jsme viděli v předchozí kapitole, Jóbovo utrpení je velmi hluboké, neboť se dotýká základních ontologických jistot. Zdá se zcela odtržen od společnosti, což umocňuje jeho usazení do popela (Jb 2,8), ale i od života, který se zdá být dále nemožný, anebo příliš obtížný. Proto se s téměř útočným nepochopením dotazuje Boha po smyslu vlastního života.

V první části této kapitoly si znovu připomene některé z těchto pasáží a pokusíme se poukázat na existenční přesah utrpení a odraz zdánlivé absence jeho smyslu v prožívání postavy. Ve druhé části se na *Knihu Jób* podíváme z pohledu francouzského filozofa Paula Ricœura (1913-2005). Nejdříve v několika hlavních rysech nastíníme jeho uvažování o zlu, s jejichž pomocí pak představíme závěry, které v *Knize* nalézá.

4.1 Hledání smyslu utrpení v popelu bytí

Jób si ve své bolesti nepřestává klást otázky: ať už se jedná o tísnivé hledání „proč“ (Jb 3,11-12: „Proč jsem nezemřel hned v lůně [...]“), tedy o hledání důvodů existence, anebo žádá o vysvětlení, či přímo o ukončení svého života jakožto řešení svého utrpení. Françoise Mies soudí, že Jóbovo „proč“ v sobě spojuje „hledání smyslu a výčitku – proč je tomu tak, a ne jinak?“ (Mies, 2009: 355). Tyto výčitky pak adresuje přímo Bohu. Mies v tomto kontextu upozorňuje na verš 9,24: „Země byla vydána v moc svévolníků a on přikrývá tvář jejich soudců; když ne on, kdo tedy?“. On, Bůh, je hlavním adresátem těchto výčitek, a tak i viníkem utrpení a absence smyslu:

Jób se ptá po smyslu Božích cest

Proč dopřává Bůh bědnému světlo, život těm, kdo mají v duši hořkost, kdo toužebně čekají na smrt – a ona nejde, ač ji vyhledávají víc než skryté poklady, těm, kdo radostí by jásalí a veselili se, že našli hrob? A proč muži, kterému je cesta skryta, ji Bůh zatarasil? Místo, abych pojedl, jen vzdychám, nárek ze mě tryská jako voda: čeho jsem se tolik strachoval, mě postihlo, dolehlo na mě to, čeho jsem se lekal (3,20-25)⁶⁵.

V Jóbově nářku je jako jediné toužebně očekávané řešení, či přímo štěstí, oslavována smrt. Verše vyjadřují nepochopení nejen nad svou situací a touhou po její změně, ale i nad obecným uspořádáním v rámci stvoření: Jób používá plurálu „těm“ a mluví obecně o „muži“. Mies za tísnivými otázkami po smyslu vidí jako společného jmenovatele dotaz, na nějž postava marně hledá odpověď: „jaký je smysl daru života, jedná-li se o život v utrpení?“ (Mies, 2009: 355). Při aplikaci přímo na Jóbův případ: „jaký smysl Bůh vidí v mém narození, [...] proč mne Bůh stvořil k tomu, abych trpěl?“ (*tamtéž*, 355-356).

Jób se dotazuje po důvodu, proč jej Bůh stvořil: zmiňuje a zpochybňuje tak stvoření, jak je patrné i z citovaných veršů 3,20-25. Françoise Mies zmiňuje jako nejilustrativnější v Hospodinově odpovědi verš 38,4: „Kde jsi byl, když jsem zakládal zemi?“ (38,4). Jóbovi, jako stvořené bytosti, přirozeně chybí plnost poznání Stvořitelova díla („Ano, hlásal jsem, čemu jsem nerozuměl. Jsou to věci pro mě příliš divuplné, které neznám“ 42,3). Mies jej přirovná k divákovi, který přijde do kina před koncem filmu a „zpochybní jeho uspořádání a smysl“ (Mies, 2009: 363). Jóbovi tak uniká nebeská dohoda, která stála na počátku jeho utrpení. Mies dodává, že plná interpretační pravda je ukázána vždy až na konci příběhu: „Poslední soud ukáže

⁶⁵ Françoise Mies rovněž cituje Jb 3,20 pro ilustraci Jóbova zoufalého hledání smyslu.

pravdu bytí a spravedlnosti se dočkáme po smrti“ (*tamtéž*, 364). Formuluje tím to, co nalezneme v *Katechismu katolické církve* v čl. 324:

To, že Bůh dopouští fyzické i mravní zlo, zůstává tajemstvím, které Bůh osvětluje ve svém Synu, Ježíši Kristu, který zemřel a vstal z mrtvých, aby přemohl zlo. Víra nám dává jistotu, že Bůh by nedopustil zlo, kdyby ze samého zla nevytěžil dobro, a to cestami, které poznáme plně až ve věčném životě (*KKC*, 2001: 95).

Důležitá je víra, tedy důvěra v Hospodina, která rovněž implikuje nutnou neznalost, která přirozeně otvírá prostor pro otázky⁶⁶. Otázka zla a utrpení tak v důsledku zůstává otevřená.

4.2 Zlo a konsekventní utrpení u Paula Ricœura

Paul Ricœur však soudí, že zlo by nemělo být považováno za neproniknutelné „mysterium“ (Puech, 2009: 1), naopak vyzývá k aktivitě, k tomu, aby bylo „interpretováno“ (*tamtéž*). O zlu, a z jeho perspektivy dále o jeho přítomnosti v *Knize Jób*, se Paul Ricœur zamýšlí v rámci svých úvah o vůli,⁶⁷ konkrétně pak o hermeneutice viny⁶⁸. Tu považuje za specifickou odpověď židokřesťanské kultury na zakoušené zlo (Puech, 2009: 3), neboť jej odvozuje od hříchu, tedy od „*lidského zla*, od *spáchaného zla*“ (*tamtéž*, 2). Takové zlo přináší s sebou vědomí o „*lidské omylnosti*“ (*tamtéž*) a pocit „*pošpinění*“ (*tamtéž*), kterého se člověk touží zbavit určitým očištěním, jež by jej „*zbavilo symbolické skvrny*“ (*tamtéž*). Hřích tak vstupuje do diskurzu: ve Starém zákoně je verbalizován proroky, kteří obviňují hříšníky z toho, že porušili vztah k Bohu,⁶⁹ anebo hříšník přiznává své hříchy, a tak i svou vinu (*tamtéž*).

Pro hledání smyslu je u Ricœura důležitý diskurs: to, jak je o fenoménu vypovídáno. Na této úrovni se zamýšlí nad mýtem, a tedy nad původem zla, který však pouhý mýtus přesahuje (srov. Ricœur, 2005: 106), nicméně zlo již je přítomno od počátku stvořeného světa: „*lidstvo je od počátku [...] konfrontováno se zlem*“ (*tamtéž*, 109). Filozof však upozorňuje na charakter stvoření obráceného do budoucnosti, navzdory boji se zlem, „*které je stále již přítomno*“ (*tamtéž*, 109), boj v Genesis, a tak i „*akt stvoření již je počátkem vykoupení*“ (*tamtéž*). Smysl utrpení tedy transcenduje přítomný okamžik, a tak i možnost svého plného pochopení, jak jsme viděli již v první části této kapitoly.

⁶⁶ Françoise Mies zmiňuje, že Jób se bude dotazovat dál (Mies, 2009: 364). I v biblickém příběhu nacházíme potvrzení dalšího dotazování: „*Rač mě vyslyšet a nech mě mluvit; budu se tě ptát a poučíš mě*“ (Jb 42,4). Toto „*ptaní*“ však není blíže specifikováno. Otázka zla a utrpení je pro Mies orientována ke konci i z toho důvodu, že odpovědí je „*vtělená odpověď Boha, Logu, který sdílí lidské utrpení, aby jej z něj vysvobodil*“ (Mies, 2009: 364). Přesto, přes odpověď v Ježíšově smrti, upozorňuje na to, že každý křesťan si bude klást otázky (*tamtéž*), neboť má především víru, která odpovědi plně neukazuje.

⁶⁷ Zájem o zlo, odpuštění, spravedlnost a utrpení ve filozofově uvažování mohl být inspirován vlastní zkušeností s násilnou smrtí, která prostupuje a rekurentně ovlivňuje celý jeho život: jeho matka zemřela několik měsíců po porodu (v září 1913), jeho otec padl v bitvě na Marne (1914), v roce 1986 jeho čtvrtý syn Olivier spáchal sebevraždu (Paquot, 2005: 197).

⁶⁸ Hermeneutika nabývá u Ricœura zvláštního smyslu. Francouzský filozof Michel Puech shrnuje její postup tak, že jde o to „*pochopit, nicméně nikoli přijmout; dát smysl tomu, co jej nemá, aniž bychom obhajovali, převzít v diskurzu, který umožňuje převzít*“ (Puech, 2009: 1). Ricœurova hermeneutika tedy hledá hlubší smysl přesahující pouhé jevení (či empirickou zkušenost), je to rozvaha nad mechanismy určitého fenoménu, a to často v rámci osmózy s jinými tématy. V případě zla Puech upřesňuje, že „*zkušenost zla nás poučuje o nás samých a nutí nás se o nás něco dozvědět, i když o něm vypovídáme symbolicky*“ (*tamtéž*).

⁶⁹ Michel Puech hovoří o hříchu u Ricœura v termínech jako o „*rupture d'une relation*“ (Puech, 2009: 2), tedy o „*narušení vztahu*“, dále potom jako o „*aveu de péché*“ (*tamtéž*), tedy přiznání hříchu a prosbě o jeho odpuštění.

Přemýšlí-li nad zlem a utrpením, pojímá je Ricœur v aktivním smyslu, proto o nich hovoří v termínech skandálu a velmi často jako o výzvě. V této perspektivě zlo „není pouze spekulativní problémem: vyžaduje souhru mezi myšlením, jednáním (v morálním i politickém smyslu) a duchovní proměnou pocitů“ (Ricœur, 2017: 56). Na úrovni jednání by nemělo vést k otázce: „odkud zlo pochází“ (*tamtéž*, 58), ale naopak „co dělat proti zlu?“ (*tamtéž*), a tedy namísto hledání (často neobjevitelného důvodu) se zaměřit do budoucnosti (*tamtéž*), kde se zlo proměňuje v „úkol, který má být splněn“ (*tamtéž*). Zde Ricœur připomíná, že ačkoli mluví o zlu, nepřestává mít stále na mysli i utrpení, neboť „veškeré zlo spáchané jedním, [...] je zlo trpěné druhým. Působit zlo znamená působit utrpení druhému. Násilí (*violence*) zůstává shodným společným rysem morálního zla a utrpení“ (*tamtéž*). Rys násilí, anebo násilnosti, chceme-li zdůraznit prožívání, tak zase mění otázku „proč“ v „proč já“ (*tamtéž*, 60), a to zvláště tehdy nedokáže-li trpící nalézt zjevné příčiny, a tedy viníka svého utrpení⁷⁰.

4.2.1 Zlo a utrpení

Paul Ricœur spojuje utrpení s otázkou zla, které pro něj představuje výzvu kladenou filozofům i teologům (Ricœur, 2017: 19). Konkrétně proto, že představuje výzvu logiky, neboť narušuje či přímo rozbíjí celistvost systému, teologicky dokonalost stvoření, a vyžaduje zvláštní způsob svého nazírání, Ricœur pak hovoří o způsobu myšlení. Jako výzva myšlení podle francouzského filozofa naráží především na tři výpovědi o Bohu, v nichž se nachází zjevná kontradikce, k níž se v průběhu staletí pokoušela postavit teodicea. Jde o tyto výroky: „Bůh je všemocný; Bůh je absolutně dobrý; přesto existuje zlo“ (*tamtéž*, 20).

Ricœur soudí, že tyto výroky vypovídají o určitém onto-teologickém stavu, který by měl být nahlížen z úhlu fenomenologie zkušenosti zla (*tamtéž*, 20-21). Upozorňuje na to, že rozporuplnost výpovědí o zlu způsobuje chybné spojování na první pohled nesourodých pojmů pod křesťanskou optikou. Jedná se především o hřích, utrpení a smrt (*tamtéž*, 22). Na úrovni jejich zkušenosti je filozof rozlišuje na zlo trpěné (*mal souffert*) a na zlo spáchané (*mal commis*) (*tamtéž*). Hřích pro něj přísluší ke zlu morálnímu (*mal moral*), k němuž se dále váží pojmy viny a provinění, tedy to, co v rámci „lidských činů“ (*tamtéž*) může být „předmětem nařknutí, obvinění a odsouzení“ (*tamtéž*). Tyto pojmy zakládající morální zlo Ricœur blíže specifikuje: nařknutí označuje zodpovědný subjekt, který může být morálně hodnocen či souzen. Obvinění se vztahuje přímo k činu, který je vnímám jako „překročení etického kódu v [určitém] společenství“ (*tamtéž*). Odsouzení evokuje soud, v němž se provinění konkretizuje a v závislosti na něm je vyřknut rozsudek. V tomto bodě je možné poprvé spojit zlo s utrpení: trest vyžaduje, anebo způsobuje určité utrpení.

Utrpení však může nabýt i zcela opačné charakteristiky: nemusí být trestem, přichází a zasahuje do bytí člověka, „zmenšuje naši psychickou, fyzickou, duševní integritu“ (*tamtéž*, 23). Ricœur jako příklad uvádí tělesné neduhy, nemoci, žal nad smrtí blízkých, pocit vlastní nehodnosti ad.. V kontextu odsouzení dodává, že „provinění činí z člověka viníka, utrpení obětí“ (*tamtéž*), trest pak následuje fyzické nebo psychické utrpení (*tamtéž*, 24). Zlo si mohou způsobovat i lidé navzájem, má tedy vztahovou, dialogickou strukturu: „spáchané zlo nachází svou odpověď ve zlu trpěném“ (*tamtéž*). Ricœur zmiňuje, že doklad o tomto zlu, které si lidé

⁷⁰ Ricœur jako příklad uvádí přírodní katastrofy, nemoci, stáří a smrt (Ricœur, 2017: 59-60).

způsobují navzájem, nalezneme jak v Žalmech, tak v Marxových analýzách odcizení, jež vede k omezení individuality a lidství člověka (*tamtéž*).

4.2.2 Myšlenka dialogu a retribuce v Písmu

Ricœur opakovaně zdůrazňuje, že odsouzení a utrpení doprovází nárek (*lamentation*), kdy se zasažený subjekt táže proč? (*tamtéž*, 29-30). Pátrá tedy po příčinách svého současného stavu. Ve chvíli, kdy se dotazuje „proč já?“ (*tamtéž*, 30), přechází nárek do stížnosti (*plainte*), kdy se subjekt obrací k Bohu. V referenci ke Starému zákonu filozof hovoří o tom, že se ke Smlouvě váže určité „rozdělení rolí“ (*tamtéž*, mezi Hospodinem a jeho lidem) a v rámci tohoto rozdělení pak nachází rozměr „procesu“ (*tamtéž*):⁷¹ „pokud Pán je v procesu se svým lidem, stejně tak lid je v procesu s ním“ (*tamtéž*). Jde o dialogickou strukturu, kdy Bůh přímo doprovází lid, trestá jej za provinění, na které se jej on sám dotazuje. Lid pátrá po smyslu utrpení, nařiká na poušti a trpí za své viny, ale i za vinu otců a za viny, které mu nelze přímo připsat.

Tak se dostává k otázce retribuce. V primární definici retribuce filozof udává: „veškeré utrpení je zasloužené, protože je trestem za hřích jedince, anebo společenství, za hřích známý či neznámý“ (*tamtéž*). Takto vymezená definice staví utrpení do přímého protipólu k mravnímu zlu, vyvolává však více otázek než odpovědí: retribuce představuje jen určitý „rudimentární právní řád“ (*tamtéž*, 31), který odlišuje „hodné od těch zlých a [...] poměřuje trest podle stupně provinění každého“ (*tamtéž*). Takový trest se však může jevit jako „nepřiměřený: proč tady ten a ne tamten má rakovinu?“ (*tamtéž*). Analogických otázek by každého napadla hned celá řada.

Kladení podobných otázek ustanovuje strukturu *Knihy Jób*. Ricœur zdůvodňuje její významné místo v literatuře tím, že „se věnuje nářku (*lamentation*), který se stává stížností, a to stížností, která se dostává na úroveň sporu“ (*tamtéž*, 31-32). Spor je ustanoven opozicí morálního zla a zla z utrpení (*mal-souffrance*), které je pro Jóbovy přátelé nepochopitelné (*tamtéž*, 32). Nepochopitelné však zůstává pro samotného Jóba jeho vlastní utrpení, tedy prožívané zlo z utrpení (*mal-souffrance*):

Tím, že závěrečná teofanie nepřináší žádnou přímou odpověď na Jóbovo osobní utrpení, možnosti dotazování zůstávají otevřené ve vícero směrech: vize stvořitele s neproniknutelnými úmysly [...] nabízí buď to, že útěcha je možná v eschatologické perspektivě, anebo že stížnost je nemístná [...] před Bohem, pánem dobra a zla (podle slov Izajáše 45, 7 [...]), nebo že stížnost sama musí projít jednou z očistných zkoušek [...]; cožpak nejsou Jóbova poslední slova „Proto odvolávám a lituji všeho v prachu a popelu“ (Ricœur, 2017: 32-33)⁷².

Hlavní provinění Jóba spočívá tak především v tom, že si stěžoval (Ricœur, 2005: 110): „Obvinění vznesená proti Bohu znamenají zde netrpělivost v naději“ (Ricœur, 2017: 62), taková obvinění zaznívají již v žalmech v podobě „volání žalmistů: Jak dlouho ještě, Pane?“ (*tamtéž*). Takový nárek se určitým způsobem proviňuje proti Boží lásce, neboť se v něm ozývá nedůvěra v Boží dobrotu. Útěcha se podle Ricœura nachází v „myšlence, že Bůh sám trpí“ (*tamtéž*, 64). Bůh trpí v osobním vztahu spolu s lidem staré smlouvy a jeho utrpení vrcholí v oběti a ponížení jeho milovaného syna:

⁷¹ Ricœur používá výrazu *procès*, který můžeme přeložit také jako spor, s ohledem na zmiňovanou rovinu provinění dokonce jako soudní spor.

⁷² Jde o verš Jb 42,6. Citace z Iz 45,7 zní: „Já vytvářím světlo a tvořím tmu, působím pokoj a tvořím zlo, já Hospodin konám všechny tyto věci“.

Teologie kříže, tzn., teologie, podle níž je sám Bůh mrtev v Kristu, přináší naprostou proměnu nářku. Horizont, ke kterému směřuje tato moudrost, se mi zdá zjevovat ve zřeknutí se těch tužeb, jejichž zranění [a tedy nemožnost jejich naplnění] způsobuje stížnost: [jde o] zřeknutí se touhy být odměněn za své ctnosti, zřeknutí se touhy být ušetřen svého utrpení (*tamtéž*).

Podobnou myšlenkovou linii nalézá Ricœur i v závěru *Knihy Jób*, jenž je tak určitým shrnutím jeho argumentace: a to, Jóbovi se „podařilo milovat Boha *pro nic*“ (*tamtéž*, 65; Ricœur, 2005: 110, zdůrazňuje Ricœur), přijímá, že Boží láska, a tak i jeho úmysly, přesahují jeho chápání (srov. Jb 42,2-43)⁷³ a obecně transcendují každého člověka. Tímto přijetím jednak způsobuje to, že „Satan prohrál svou úvodní sázku“ (Ricœur, 2017: 65), ale také vystupuje z (bludného) „kruhu retribuce“ (*tamtéž*). Jeho vliv se ozýval ve „stížnosti oběti na nespravedlnost svého osudu“ (*tamtéž*), a to proto, že taková stížnost tlumočí nutnost vysvětlení aktuální situace trpícího, a vписuje se do logiky založené na tom, že musí existovat nějaké (známé a poznatelné) provinění, kvůli němuž nyní trpí.

⁷³ Jób Bohu odpovídá: „Uznávám, že všechno můžeš a že žádný záměr tobě není neproveditelný. Kdo smí nerozvážně zatemňovat úradek Boží. Ano, hlásal jsem, čemu jsem nerozuměl. Jsou to věci pro mě příliš divuplné, které neznám“ (Jb, 42,2-3).

Závěr

Utrpení představuje nedílnou součást lidského života: je spojeno s jeho podstatou a doprovází jej od samého počátku, jak dokládá kniha Genesis. Příběh Adama a Evy ukazuje vztah nedůvěry v Hospodina, anebo spíše omezenost lidského chápání, které se nedokonale pokouší proniknout Božími plány a úmysly. Takové pokusy mu však jen ubližují. Tento motiv v Písmu nalézáme opakovaně a dokonce v té podobě, kdy se člověk omezuje na okamžité události viditelného světa, skrze něž se snaží pohlížet na Boha a jeho spravedlnost. V této omezené vizi se pak Hospodin může jevit jako nepřítel, který člověku záměrně vytyčuje trnitou cestu, na níž mu staví překážky a vystavuje jej zkouškám. Přestože člověk ve zkouškách opakovaně neobstál, Bůh jej neodsuzuje. Právě naopak: daruje mu život, naději a budoucnost.

Zkoušce, která se vymyká lidskému chápání, je vystaven také Jób. O jeho kruté zkoušce rozhoduje v úvodu satan: snaží se jeho prostřednictvím pokoušet Hospodina, a věrný služebník se tak stává nástrojem ďáblovy zvůle. Obviňuje Jóba, že jeho vztah k Bohu je založen na utilitární touze po vlastním blahu, která podmiňuje jeho věrnost Hospodinu. Důvod Jóbova utrpení je tak transcendentní: Jób jej nezná a ani nepozná. Hospodin spravedlivého vystavuje této zkoušce i proto, že mu důvěruje a ví, že v ní obstojí. Navzdory zažívanému utrpení Jób nepřichází o svou víru v Hospodina a v temnotě prožívaného utrpení jej nepřestává hledat.

Toto hledání však představuje souboj se sebou samým a současně také znamená zápas víry. Postava ztělesňuje nezištnou a oddanou víru, když odolává satanovi; odolává snadnému řešení Bohu zlořečit a boj vzdát, jak mu navrhuje jeho žena. Rovněž nepřijímá racionální zdůvodnění svých přátel, kteří se stavějí do role obhájců Boha, kdy uplatňují subjektivní lidskou moudrost na Vševědoucího.

Přátelé se snaží nejdříve Jóbovi pomoci a sdílet s ním jeho bolest. Snaží se jí interpretovat z hlediska získané moudrosti a vlastních životních zkušeností. Jób však jejich řeči popouzejí a jen stupňují jeho bolest a podněcují jeho nářky. Ty zase jako by ovlivňovaly argumentaci přátel, kteří se od touhy po pomoci dostávají do bludného kruhu teorie retribuce, v němž mohou trpícího pouze obviňovat na základě omezujícího schématu: vina jako příčina utrpení, nutné pokání a možnost závěrečného ospravedlnění.

Stejně jako může být slovo prostředkem tvořivého sdílení, zde jeho přemíra trpícímu škodí: v odpovědi na argumenty svých přátel Jób nepřestává volat po Hospodinovi. Přirozeně touží po ospravedlnění, ale nikoli cestou pokání, nýbrž chce přednést Bohu svou nevinu. I on tak omezuje Boha lidskou představou spravedlnosti. Hospodin jako jediný může ukončit jeho utrpení, avšak setkání s ním probíhá zcela jinak, než Jób očekával: Bohu není nutné přednášet žádné obhajoby, je přece Vševědoucí. Ukazuje Jóbovi omezenost lidského poznání a neuchopitelnost svých plánů, jež zcela překračují jeho možnosti: Boha nelze pojmout pravidly pozemské kauzality, ani prostřednictvím vlastních tužeb a obrazů. Jak však naznačil již Elíhú, utrpení je cestou spásy, která vede k Hospodinovi. Bůh Jóbovi dosvědčuje svou milost v osobním setkání s trpícím, který v závěrečné teofanii prožívá vlastní zkušenost Hospodinovy spásné milosti: neustále upřímně toužil po Bohu, On se mu skutečně ukázal a dal mu nahlédnout do svých plánů. Z toho vyplývá, že vysvětlení založená na pozemské kauzalitě postrádají smyslu. Jób před Bohem uspěl, protože si zachoval víru.

Ačkoli neztrácí víru, své utrpení prožívá velmi bolestně, o tom svědčí i jeho řeči, které jsou uvedeny jako nářky. Proto *Knih*a poskytuje vhodné pole k psychoanalytickému zkoumání:

prostřednictvím svých nářků postava verbalizuje své utrpení. Psychoanalýza je tak vhodná z hlediska své metody, neboť si zvolila za svůj prostředek řeč. Řeč je tak objektem analýzy, ale také nástrojem k uzdravení. Jeho přátelé se mu snaží prospět svými řeči, ale skutečným „lékařem“ může být pouze Hospodin.

Psychoanalýza nám tak odhaluje hloubku prožívání trpícího, které zůstává pouze naznačeno v přímých řečech. Ty o něm vypovídají, ale nenacházejí další hlubší popis a analýzu. Postupně sledujeme, jak Jób proklíná den svého narození, touží po smrti, vidí v ostatních své nepřátele. V prožívání utrpení psychoanalýza zdůrazňuje aspekt změny, která se v trpícím odehrává. Utrpení se vztahuje k traumatu, které dělí život na dvě části: před a po prožitém utrpení. Jedná se o transformační zkoušku, kdy se z trpícího stává zcela jiný člověk: po této obtížné zkoušce je najednou všechno jinak. Tato změna ovlivňuje zpětný pohled na dosavadní život trpícího, jeho vnímání světa, ale i sebe sama, a v důsledku pak také jeho vztahy s ostatními.

Vidíme, že trpící prochází procesem, během něž od revolty přechází v beznaděj a celý svět se zdá zahalen do temnoty, v níž jako by se vytratilo světlo Hospodinovy naděje a zdá se být trpícímu nadobro odepřeno. Přesto si víru zachovává: ptá se po důvodu svého utrpení, anebo spíš tíživě formuluje otázky po jeho smyslu. Nepokouší se však jako jeho přátelé o subjektivní interpretace a přímo své utrpení svěruje Bohu. Tento nářek adresový Bohu má tak nejen epistemologický, ale i terapeutický význam: odhaluje Hospodinu nesnesitelnou bolest svého nitra, neboť ví, že zachová-li si víru v Něj, nebude na své trápení sám a nepropadne se do naprosté nicoty zbavené smyslu.

Na konci, v teofanii, tak z psychoanalytického hlediska dochází k ukončení melancholické práce: utrpení je ukončeno a bolest se zdá zhojena bez závažnějších následků. Zahojení umožnilo setkání s Bohem, kdy se Jóbova nezralá víra proměnila v hlubokou obohacující životní zkušenost. Nesetkal se tedy jen s Bohem, ale i se sebou samým a uvědomil si, kým vlastně je a má být skrze odraz Boží dokonalosti.

Když známý psychoanalytik Carl Gustav Jung interpretuje *Knihu Jób*, činí tak v odpovědi na válečné tragédie 20. století a pochybnosti o Boží existenci. Postavu Jóba nazírá z hlediska svých archetypů, souborů myšlenek a obrazů, které fungují jako nevědomé dispozice, které se nepřestávají projevat v našem vědomí a jednání. Jób je z tohoto pohledu ztělesněním utrpení, přičemž stojí jako maličké bezmocné stvoření tváří v tvář inkarnaci patriarchální síly, Bohu. Jejich vzájemný vztah Jung definuje především na úrovni vědomí a uvědomění a rozlišuje vědomí božské a lidské.

V perspektivě vědomí trpícího je božské vědomí velmi málo rozvinuté a vystavuje jej neuváženému působení transcendentních sil. Přesto člověk po Bohu v určitých situacích nepřestává toužit a věřit v jeho spravedlnost. To, že Bůh dopouští utrpení, však přináší archetyp jeho rozporuplného charakteru, který si podle Junga, Hospodin uvědomuje prostřednictvím člověka. Boha podle něj vystihuje určitá oscilace mezi jeho světlou a temnou tváří, přičemž v jedné nepřestává být implicitně obsažena druhá. Temný aspekt způsobuje, že Hospodin může člověka víceméně nevědomě zkoušet, způsobovat mu utrpení a také ovlivňovat jeho vědomí. Temná stránka je překonána ve vtělení, kdy v Kristu Bůh sdílí a prožívá lidské utrpení. Právě zde, v utrpení a ve vzkříšení, se nachází Jungova odpověď na Jóba: když Kristus umírá na kříži, člověk se v okamžiku utrpení dotýká božskosti, a Bůh tak spolu s Kristem zakouší lidské utrpení a tehdy Bůh zcela odkládá „temnou tvář“, jíž ukazuje Jóbovi a plně nechává zazářit

svou světelnou tvář. Temný aspekt však nepřestává tvořit jeho definiční a archetypální prvek, přesto však Jung Boha neodmítá. Naopak tvrdí, že osobní zkušenost Boha, tedy i prožité utrpení, proměňuje nejen poznání, ale i veškeré bytí člověka. Právě díky této zkušenosti může archetyp kolektivního nevědomí přispět k proměně individuality každého člověka.

Nejen naše biblická analýza a Jungovy závěry směřují ke Kristu. Ke Kristu dospívá také filozof Paul Ricœur. V posledním citovaném přístupu, ve filozofii Paula Ricœura, nacházíme prohloubení Jóbova utrpení do existenční roviny: Jóbovo utrpení je natolik hluboké, protože se dotýká všech jeho životních jistot. Mezi ně patří nejen jeho víra, otázky po smyslu, jeho pohled na svět, ale obecně jeho bytí a vědomí sebe sama. Ricœur své úvahy o utrpení umísťuje do širšího kontextu úvah o zlu: zlo podle něj by mělo vést k aktivitě; je správné pátrat po jeho smyslu. V tomto hledání je pro něj důležitý diskurs, tedy to, jak se o zlu vypovídá. Právě zlo ovlivňuje výpovědi o člověku od samotného počátku. Vždy můžeme říci, že zlo tu *již* bylo a člověk se k němu musí určitým způsobem vždy znovu postavit. Člověk by se tak měl tázat ne na podstatu zla, ale na to, „co dělat proti zlu?“, a tak jej v budoucnosti proměnit v aktivní odpověď svého jednání.

Utrpení lze samo vepsat do určité dialogické struktury. Na počátku se nachází zlo páchané, které je vždy současně pro druhého zlem zakoušeným. Dialog se dále projevuje mezi Bohem a lidem: lid hřeší, Bůh na provinění odpovídá trestem. Do této dialogické struktury se začleňuje také otázka retribuce, kdy veškeré utrpení představuje odpověď na spáchané provinění. Existuje však i takové utrpení, které není zapříčiněno žádným proviněním. Takové utrpení vede trpícího k nekonečné spirále otázek nad jeho podstatou a smyslem, přímé odpovědi se ale nedočká a trpící hledá úlevu v nářku, mj. pro nesmyslnou nespravedlnost zakoušeného utrpení. Náрек se dále stává stížností a ten pak procesem, který se rovněž wpisuje do dialogické struktury. Formulování otázky v sobě přirozeně nese touhu po odpovědi a řešení.

Jóbovi se odpovědi přímo nedostane. Ricœur zmiňuje, že nepřímá odpověď otvírá interpretaci třemi směry: útěcha je možná v eschatologické perspektivě, anebo že stížnost byla nepatřičná a poslední, že utrpení je očistnou zkouškou. Na jejich základě můžeme vyvodit, že Jób se provinil především tím, že si stěžoval, tzn., že byl netrpělivý a ztrácel naději. Tato netrpělivost rovněž znamená nedůvěru v Boží dobrotu a lásku.

Právě proto, že Boha pojí k člověku vztah lásky, útěchu přináší to, že v rámci tohoto vztahu s člověkem trpí. Trpí s člověkem od počátku, kdy se poprvé provinil proti jeho lásce a jeho utrpení vrcholí v oběti a ponížení jeho milovaného syna. Aspekt lásky zaznívá i v závěru *Knihy Jób*: Jóbovi se podařilo milovat Boha svému utrpení navzdory a přijímá, že Hospodina láska a úmysly jej ve své dokonalosti zcela přesahují. Toto vítězství lásky znamená porážku nejen satana, ale také teorie retribuce, do níž byl Jób vtažen lidskou slabostí, tzn. svým nářkem a bolestí, která zaslepila jeho vizi světa a Hospodina.

Knihu Jób můžeme vnímat jako předobraz, který nachází své naplnění, tedy plnost naznačených symbolů v Kristu. Trpící neztrácí víru, která vyplývá ze vzájemného vztahu lásky mezi Stvořitelem a jeho stvořením. Hospodin jej „vydává napospas“ satanovým zkouškám, neboť mu důvěřuje a zná jeho věrnou lásku. Jób se od své oddané lásky, která vede zpočátku trnitou cestou, nenechá odvrátit vlastní ženou, která měla ztělesnit lásku pozemskou. Dále s Jóbem chtějí jeho utrpení prožívat jeho přátelé, kteří jej plně nechápou a nechápou transcendentní povahu jeho utrpení tak, jak se přihodilo Kristu nejzřetelněji v Getsemanské

zahradě. Jak správně zdůrazňuje Ricœur, útěchou nepřestává být, že Bůh trpí se svým stvořením, se kterým je svázán velmi osobním vztahem, jak naznačuje oběť Syna:

Nový zákon nás přivádí k hlubšímu chápání Božího postoje k utrpení. V Ježíši Kristu zjevuje svou lásku k hříšnému stvoření tím, že posílá svého Syna na kříž. Ježíš je pravý nevinný trpitel, jediný, kdo je naprosto bez hříchu. On se dobrovolně (na rozdíl od Jóba) podřizuje utrpení ve prospěch hříšných mužů a žen. [...] V Ježíši vstupuje Bůh do světa lidského utrpení, aby lidstvo spasil. Ježíš na kříži okusil hloubku lidského utrpení a učinil tak bez reptání (Dillard, Longman, 2003: 199).

Hovoříme-li opakovaně o utrpení jako o transformační zkoušce, u Jóba se jedná o vnitřní proměnu jednotlivce a prohloubení jeho vztahu k Bohu, Ježíš přináší zcela zásadní proměnu celého lidstva a jeho vztahu k Bohu. Ježíš je bez hříchu, tedy nepropadá Jóbově beznaději, reptání a zoufalému nářku, jeho vůle následuje vůli Otce, aniž by se jí zdráhala, nebo ji zpochybňovala.

Avšak vykoupení v Kristově oběti opět zdůrazňuje transcendenci utrpení v řádu Božího plánu, který je z lidské perspektivy poznatelný jen částečně a velmi omezeně. Vrcholná oběť lásky neodstranila utrpení, přináší však trpícím věřícím konkrétní naději, kterou Jób jen čerpá ze své důvěry v Hospodina a v jeho spravedlnost:

Ježíšova smrt na kříži neukončila utrpení. Křesťané se vyznačují svým podílem na utrpení svého Pána. Říci, že křesťané jsou na základě svého obrácení vyjmuti ze zla a utrpení přítomného svět, je převrácením evangelia. V 2. Korintským 1,3-11 Pavel připodobňuje utrpení křesťanů k utrpení Krista⁷⁴, ale zvěstuje útěchu, která také přichází od Krista (*tamtéž*).

U Jóba a v Kristově oběti je člověku naznačeno, že Boží plán, a v jeho rámci i smysl utrpení, lidské poznání přesahuje, pomáhá jej však překonat víra, která současně znamená lásku, věrnost a důvěru. Tyto paralely směřující k naplnění v Kristu, včetně prožívání a transcendentního přesahu lásku v průběhu utrpení, by si zasloužily důkladnější prozkoumání, avšak prozatím bohužel převyšují zájmy naší bakalářské práce. Samostatné prozkoumání by si zasloužila i podobnost a vývoj v prožívání utrpení ve Starém zákoně, které by v dalších studiích mohla být postaveno k Novému zákonu, který přináší svou odpověď transcendující lásky.

74 Pasáž zdůrazňuje potěšení a útěchu, které pocházejí od Hospodina: „On nás potěšuje v každém soužení, abychom i my mohli těšit ty, kteří jsou v jakékoli tísní, tou útěchou, jaké se nám samým dostává od Boha“ (2 K 1,4). Útěcha přichází právě skrze Krista spolu s nevyhnutelným utrpením jeho kříže: „Jako na nás v hojnosti přicházejí utrpení Kristova, tak na nás skrze Krista přichází v hojnosti i útěcha“ (1,5). Vysvobození je pak podobně jako u Jóba, avšak nyní již ve své plnosti, v závěrečné teofanii: „On nás vysvobodil ze samého náručí smrti, a ještě vysvobodí; v něho jsme složili svou naději, že nás vždy znovu vysvobodí“ (1,10). Jóbovi se dostává vysvobození z utrpení v jeho pozemském životě, tedy opět v rámci předobrazu toho, co se naplňuje v Kristu.

ANOTACE

Autor/Author

Šárka Novotná

Název práce/Title of thesis

Utrpení ve Starém zákoně: Jób, figura zkoušeného nevinného
Misery in the Old Testament: Job, the figure of a tested innocent

Katedra, univerzita/Department, university

Katedra biblických věd, Univerzita Palackého v Olomouci
Department of Biblical Sciences, Palacký University in Olomouc

Vedoucí práce/Supervisor:

ThLic. Stanislav Pacner, Th.D.

Počet znaků/Number of characters: 227 012

Počet titulů použité literatury/Number of sources: 75

Klíčová slova/Keywords: *Knih* Jób, utrpení, Carl Gustav Jung, Paul Ricœur, teofanie.
Book of Job, Suffering, Carl Gustav Jung, Paul Ricœur, theophany.

Résumé/Summary:

Résumé: Bakalářská práce se zaměřuje na utrpení v starozákonní *Knize Jób*. V úvodní metodologické části se pokoušíme *Knihu* zasadit do biblického kontextu nejen z hlediska struktury a původu textu, ale i z hlediska vývoje vnímání utrpení ve vybraných knihách Starého zákona. Jako společný prvek se zde objevuje nepochopení Božích plánů a úmyslů, neboť člověk se je snaží mylně interpretovat z pohledu lidské spravedlnosti a přímé kauzality viditelných věcí. To vyvolává určité zaslepení vlastním prožíváním, kdy bolest narušuje pohled na Hospodina a projevuje se v nedůvěře k němu, či přímo v nevěře. Následují tři analytické kapitoly. První z nich se pokouší o analýzu biblického textu, kde v chronologickém řádu, tedy tak, jak se v *Knize* objevují, budeme pozorovat Satana jakožto strůjce utrpení, dále ostatní postavy a to, jak reagují a umocňují Jóbovo utrpení svou neadekvátní interpretací a chybnými argumenty. Kapitola bude zakončena pohledem na závěrečnou teofanii a její význam. Následující dvě kapitoly nabízejí interdisciplinární pohled na *Knihu Jób*, a to konkrétně pohled psychoanalytický a filosofický, které poukazují na aktualitu a aktualizovatelnost *Knihy*. S pomocí psychoanalýzy čteme Jóbovy nářky, tedy výpověď o vlastním utrpení, v nichž zaznívá to, že se změnila jeho vize světa, a tak i sebe sama a druhých. Filosofický pohled pak zase zdůrazňuje existenční přesah utrpení jednotlivce, které nikdy nenalezne racionální vysvětlení, pouze vysvětlení víry, skrze niž je prožívána naděje v tom, že Bůh trpí spolu s člověkem.

Summary: The bachelor's thesis focuses on the suffering in the Old Testament *Book of Job*. In the introductory methodological part, we try to place the book in a biblical context not only in terms of the structure and origin of the text, but also in terms of the development of the

perception of suffering in selected books of the Old Testament. As a common element, there is a misunderstanding of God's plans and intentions, as man tries to misinterpret them from the perspective of human justice and the direct causality of visible things. This causes a certain blindness through one's own experience, when the pain disturbs the view on the Lord and manifests itself in distrust of him or outright in unbelief. There are three analytical chapters following. The first one attempts to analyze the biblical text, where in chronological order, as they appear in the Book, we will observe Satan as the creator of suffering, the other characters and how they react and enhance Job's suffering with their inadequate interpretation and erroneous arguments. The chapter will end with a look at the final theophany and its significance. The following two chapters offer an interdisciplinary view of the *Book of Job*, specifically a psychoanalytic and philosophical view, which point to the topicality and updatibility of the Book. With the help of psychoanalysis, we read Job's lamentations, that is, a statement about his own suffering, in which it is said that his vision of the world, and thus of himself and others, has changed. The philosophical view, in turn, emphasizes the existential transcendence of the suffering of the individual, which will never find a rational explanation, only an explanation of the faith through which the hope is experienced that God is suffering with man.

Bibliografie

1. Písmo svaté. Dokumenty magisteria

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona, český ekumenický překlad. 3. přepracované vyd. Brno: Ústřední církevní nakladatelství, 1987.

Katechismus katolické církve. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001. ISBN 80-7192-488-1.

2. Komentáře a výklady

BIČ, Miloš. *Starý zákon. Překlad s výkladem: Jób*. Praha: Kalich, 1981.

BIČ, Miloš. *Izajáš. Starý zákon: překlad s výkladem*. Praha: Kalich, 1982.

BIČ, Miloš et al. *Výklady III ke Starému zákonu: Knihy naučné (Jób až Píseň písní)*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998. ISBN 80-7192-240-4.

DILLARD, Raymond B. a Tremper LONGMAN. *Úvod do Starého zákona*. Praha: Návrat domů, 2003. ISBN 80-7255-078-0.

HELLER, Jan. *Na čem mi záleží: rozhlasové rozhovory o biblických textech vedl s autorem Petr Vaďura*. Praha: Vyšehrad, 2009. ISBN 978-80-7021-962-1.

HELLER, Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha: Centrum biblických studií, 2003. ISBN 80-7172-865-9.

HERYÁN, Ladislav. *Země bez obzoru: rozhlasové rozhovory o biblických textech vedl s autorem Petr Vaďura*. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-640-6.

VLKOVÁ, Gabriela Ivana. *Izajáš: svědectví o vítězíci důvěře: rozhlasové rozhovory o biblických textech vedl s autorem Petr Vaďura*. Praha: Vyšehrad, 2014. ISBN 978-80-7429-334-4.

3. Ostatní knihy

ANZIEU, Didier. *Une peau pour les pensées. Entretiens avec Gilbert Tarrab*. Paris: Apsygée, 1991. ISBN 2862150835.

BAUDELAIRE, Charles. *Œuvres complètes de Charles Baudelaire*. Paris : Michel Lévy et frères, 1869.

FREUD, Sigmund. *Deuil et mélancolie*. Paris: Editions Payot & Rivages, 2011.

FREUD, Sigmund. *Sebrané spisy X: Spisy z let 1913-1917*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství, 2002. ISBN 80-86123-18-9.

GÄRTNEROVÁ, Aranka. *V době zármutku: těm, kteří ztratili blízkého člověka; těm, kteří je provázejí*. Praha: Cesta domů, 2015. ISBN 978-80-905809-3-0.

JUNG, Carl Gustav. *Les racines de la conscience*. Paris: Buchet-Chastel, 1938.

JUNG, Carl Gustav. *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*. Genève: Georg, 1953.

JUNG, Carl Gustav. *Odpověď na Jób*. Praha: Vyšehrad, 2015. ISBN 978-80-7429-550-8.

LAPLANCHE, Jean a PONTALIS, Jean-Bertrand. *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris : Presses Universitaires de France, 1992. ISBN 2-13-044850-X.

PAVIS, Patrice. *Dictionnaire du théâtre*. Paris : Armand Colin, 2014. ISBN 978-2-200-26309-6.

RICŒUR, Paul. *Le mal: Un défi à la philosophie et à la théologie*. Labor et fides: Genève, 2017. ISBN 978-2-8309-1144-2.

VLAŠÍN, Štěpán (ed.). *Slovník literární teorie*. Vimperk: Československý spisovatel, 1977.

WHITE, James R. *Zármutek: návrat k pokoji*. Praha: Poutníková četba, 2016. ISBN 978-80-87606-16-2.

ZAMBRANO, María. *El hombre y lo divino*. Madrid: Siruela, 1991. ISBN 84-7844-065-8.

4. Články a další výkladové texty

BERGER, Karima. „L'exil“. *S.E.R.*, 2010, č. 2 (412), s. 233-240. ISSN 0014-1941.

COLONNA, Marie-Laure. „La seconde chance de Job“. *Les Cahiers jungiens de psychanalyse*, 2002, č. 105 (3), s. 79-90. ISSN 0984-8207.

DISPERSYN, Éléonore. „L'adversaire de Dieu dans la philosophie de la révélation“. *Archives de Philosophie*, 2012, č. 1 (75), s. 87-112. ISSN 0003-9632.

DUPUY, Bernard. „Le 'juste souffrant' d'Isaïe 53“. *Pardès*, 2002, č. 32-33 (1), s. 250-259. ISSN 0295-5652.

FEBO, Fiorella. „Douleur physique et souffrance psychique : quel rapport ?“. *Cahiers de psychologie clinique*, 2004, č. 23 (2), s. 25-33. ISSN 1370-074X.

GANOCZY, Alexandre. „La métaphore diabolique“. *Recherche de Science Religieuse*. 2001, č. 4 (89), s. 511-525. ISSN 0034-1258.

GILLOOTS, Emmanuelle. „Souffrance et douleur“. *Gestalt: Société française de Gestalt*, 2006, č. 30 (1), s. 23-32. ISSN 1154-5232.

HINOJOSA GUTIÉRREZ, Pedro José. „La conciencia humana y divina a través de Respuesta a Job de Carl Gustav Jung“. *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, 2017, č. 30, s. 144-149. ISSN 2448-6302.

HINOJOSA GUTIÉRREZ, Pedro José. „Las dos caras de Dios: Satán como la sombra de Dios“. *La Colmena: Revista de la Universidad Autónoma del Estado de México*, 2005, č. 48, s. 131-139. ISSN 2448-6302.

LÉON-DUFOUR, Xavier. „Que diable!“ *S.E.R.*, 2002, č. 3 (396), s. 349-363. ISSN 0014-1941.

LÉVÊQUE, Jean. „Le sens de la souffrance d'après le livre de Job“. *Revue théologique de Louvain*. 1975, roč. 6, č. 4, s. 438-459.

MATHIEU, Jean-Marie. „Hubris et péché des origines : remarques sur le cas de Grégoire de Nazianze“. *Kentron: Revue pluridisciplinaire du monde antique*, 2006, č. 22 „La démesure“, s. 115-134. ISSN 0765-0590.

MIES, Françoise. „Se plaindre de Dieu avec Job“. *S.E.R.*, 2009, č. 10 (411), s. 353-364. ISSN 0014-1941.

MUÑIZ-HUBERMAN, Angelina. „María Zambrano y el libro de Job“. In VALENDER, James et al. *Homenaje a María Zambrano: estudios y correspondencia*. México: El Colegio de México, 1998.

NICOLE, Émile. „La théologie des amis de Job“. *Théologie évangélique*, 2005, č. 1 (4), s. 3-17.

PAQUOT, Thierry. „Paul Ricœur (1913-2005): En quête d'une éthique“. *Hermès*, 2005, č. 43 (3), s. 197-200. ISSN 0767-9513.

RICŒUR, Paul. „Scandale du mal“. *Esprit*, 2005, č. 316 (7), s. 104-111. ISSN 0014-0759.

SCHÄRF, Riwkah. „La figura de Satanás en el Antiguo Testamento“. In JUNG, Carl Gustav. *Simbología de la religión*, Ciudad de México: FCC, 1964.

SUSMAN, Margarete. „God the Creator“. In GALTZER, Nahum N., ed.. *The Dimensions of Job. A Study and Selected Readings*. New York: Schocken Books, 1969.

5. Internetové zdroje a texty

DELACAMPAGNE, Christian. „Paul Ricœur, philosophe de tous les dialogues“. In *Le Monde* [online] [cit. 2020-02-24], 21. května 2005, dostupné z https://www.lemonde.fr/a-la-une/article/2005/05/21/paul-ricoeur-philosophe-de-tous-les-dialogues_652552_3208.html.

DVOŘÁKOVÁ, Alžběta. „Žalm 150“. In *České katolické biblické dílo* [online] [cit. 2020-03-19], dostupné z <http://biblickedilo.cz/bible-v-liturgii/liturgicky-rok-b/z-150/>.

HALÍK, Tomáš. „Krise jako šance“. In *Tomáš Halík* [online] [cit. 2020-02-20], přepis rozhovoru vedeného *Radkem Lungou*, publikováno ve sborníku *Křeslo pro Fausta 2009*. Praha: Galén, 2009, s. 66-84, dostupný z <http://halik.cz/cs/tvorba/rozhovory/text/clanek/84/>.

KAŠE, Josef. „Iz 53,10-11“. In *České katolické biblické dílo* [online] [cit. 2020-04-18], dostupné z <http://biblickedilo.cz/bible-v-liturgii/liturgicky-rok-b/iz-5310-11/>.

KOPEČEK, Pavel. „Utrpení“. In *České katolické biblické dílo* [online] [cit. 2020-03-28], dostupné z <http://biblickedilo.cz/bible-v-liturgii/liturgicky-rok-c/utrpeni/>.

MECLOVÁ, Ivana. „Ex 14,15-15,1“. In *České katolické biblické dílo* [online] [cit. 2020-04-12], dostupný na portálu *Českého katolického biblického díla* z <http://biblickedilo.cz/bible-v-liturgii/liturgicky-rok-c/ex-1415-151/>.

PUECH, Michel. „La symbolique du mal selon Paul Ricœur“. In *Philosophie du mal* [online poznámky z kurzů] [cit. 2020-02-12], 2009, dostupné z <http://michel.puech.free.fr/docs/uia2009c07.pdf>.

REBOUL, Clarisse de. „Les cendres: poids des fautes ou poussière de l'amour de Dieu?“. In *Aleteia* [online] [cit. 2020-02-16], 10. února 2018, dostupné z <https://fr.aleteia.org/2018/02/10/les-cendres-poids-des-fautes-ou-poussiere-de-lamour-de-dieu/>.

RESWEBER, Jean-Paul. „Ricœur: philosophe du milieu“. *Le Portique: Revue de philosophie et de sciences humaines* [online], 2011, č. 26 [cit. 2020-02-28]. ISSN 1777-5280. Dostupné z <https://journals.openedition.org/leportique/2504>.

ROBIEN, Mathilde de. „La symbolique des chiffres dans la Bible“. In *Aleteia* [online] [cit. 2020-03-06], 4. června 2018, dostupné z <https://fr.aleteia.org/2018/06/04/la-symbolique-des-chiffres-dans-la-bible/>.

SENÈZE, Nicolas. „Les cendres, un symbole de Carême“. In *Croire* [online] [cit. 2020-02-16], dostupné z <https://croire.la-croix.com/Definitions/Fetes-religieuses/Mercredi-des-Cendres/Les-cendres-un-symbole-de-Careme>.

SOULIÉ, Serge. „La souffrance à travers la Bible“. In *Lueur* [online] [cit. 2020-04-07], dostupné z <https://www.lueur.org/textes/souffrance-dans-la-bible.html>.
„Le livre de Job : pourquoi les justes sont confrontés au Mal et à la souffrance ?“. In *Chrétiens aujourd'hui : Un éclairage sur la vie* [online] [cit. 2020-01-06], dostupné z <http://www.chretiensaujourd'hui.com/livres-et-textes-et-personnages/le-livre-de-job-pourquoi-les-justes-sont-confrontes-au-mal-et-a-la-souffrance/>.

6. Audiovýklady Bible a teologických témat

BENEŠ, Jiří a Petr VAŘURA. „Bronzový had“. *Český rozhlas: Ranní slovo* [online], 14.09.2008 [cit. 2020-04-07], dostupné z

https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/495104.

BENEŠ, Jiří a Petr VAŘURA. „Hospodinova reakce na pád člověka (Genesis, 11. část)“. *Český rozhlas: Křesťanská vlna* [online], 01.02.2009a [cit. 2020-04-12], dostupné z

https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/krestanskavlna/_zprava/541896.

BENEŠ, Jiří a Petr VAŘURA. „Hospodinovy otázky pro Jóba“. *Český rozhlas: Ranní slovo* [online], 24.06.2012 [cit. 2020-03-19], dostupné z

<https://temata.rozhlas.cz/hospodinovy-otazky-pro-joba-8024877>.

BENEŠ, Jiří a Petr VAŘURA. „Následky lidské neposlušnosti (Genesis, 10. část)“. *Český rozhlas: Křesťanská vlna* [online], 25.01.2009b [cit. 2020-04-12], dostupné z

https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/krestanskavlna/_zprava/537497.

BENEŠ, Jiří a Petr VAŘURA. „První pokušení a hřích“. *Český rozhlas: Ranní slovo* [online], 10.02.2008 [cit. 2020-04-09], dostupné z

https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/422969.

BURNET, R., A. WÉNIN a A. van der LINGEN. „Les Psaumes violents“. *KTOTV: La foi prise au mot* [online], 17.06.2014 [cit. 2020-03-01], dostupné z

<https://www.youtube.com/watch?v=aI8OpGNtkFw>.

BURNET, R., M. D'ARBAUMONT a L. SENTIS. „Diable et démons“. *KTOTV: La foi prise au mot* [online], 15.01.2012 [cit. 2019-12-23], dostupné z

<https://www.youtube.com/watch?v=8Xrv5YWvgjc>.

BURNET, R., P. Coulange a X. Grenet. „Le Silence de Dieu“. *KTOTV: La foi prise au mot* [online], 02.03.2014 [cit. 2020-02-25], dostupné z

<https://www.youtube.com/watch?v=urnumJtYqUY>.

BURNET, Régis a Jean-Luc Vesco. „Les Psaumes“. *KTOTV: La foi prise au mot* [online], 04.02.2007 [cit. 2020-04-22], dostupné z

<https://www.youtube.com/watch?v=d9jNhYdc96U&t=1172s>.

HELLER, Jan a Petr VAŘURA. „U řek babylónských, tam jsme sedávali s pláčem“. *Český rozhlas: Ranní slovo* [online], 26.03.2006 [cit. 2020-04-08], dostupné z

http://m.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/234143.

HELLER, Jan a Petr VAŘURA. „Povolání proroka Ozeáše“. *Český rozhlas: Ranní slovo* [online], 25.07.2004 [cit. 2020-04-07], dostupné z

https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/488027.

LANDRAU, Loïc a Bernard KLASSEN. „Livre de Job“. *KTOTV: Quèsaco* [online], 24.02.2018 [cit. 2019-08-21], dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=M1K9puaoIB8>.

LANDRAU, Loïc. „Pourquoi dit-on 'Pauvre comme Job'?“. *KTOTV: Pourquoi du comment* [online], 23.02.2013 [cit. 2019-08-22], dostupné z <https://www.youtube.com/watch?v=kmX-jc8I794>.

RAYÉ, Laure a Arnuaud GOMA. „Est-ce que Satan existe vraiment?“. *KTOTV: Mille questions à la foi* [online], 19.02.2011 [cit. 2019-12-22], dostupné z https://www.youtube.com/watch?v=M0O3M_TyTw8.

REJCHRT, Miloš a Petr VAŘURA. „Jóbův nářek a vyznání“. *Český rozhlas: Ranní slovo* [online], 10.11.2013 [cit. 2020-04-11], dostupné z https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/jobuv-narek-a-vyznani--1278876.

ŘEHÁK, Robert a Petr VAŘURA. „Mojžíš vyvádí žiznícímu lidu vodu ze skály“. *Český rozhlas: Ranní slovo* [online], 27.02.2005 [cit. 2020-04-10], dostupné z https://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/487240.

SCHAEFFER, M., A. JOLY a P. HUBSCHER. „De la révolte à l'Espérance, Job, 3/6“. *France Culture* [online], 03.03.2013 [cit. 2020-03-22], dostupné z <https://www.franceculture.fr/emissions/careme-protestant/de-la-revolte-lesperance-job-36>.

SCHAEFFER, Michel a Alain JOLY. „De la révolte à l'Espérance, 6/6“. *France culture* [online], 24.03.2013 [cit. 2020-03-19], dostupné z <https://www.franceculture.fr/emissions/careme-protestant/careme-protestant-de-la-revolte-lesperance-job-66>.

SCHAEFFER, Michel a Alain JOLY. „De la révolte à l'Espérance, Job, 1/6“ *France Culture* [online], 03.03.2013 [cit. 2020-03-22], z 17. února 2013, dostupné z <https://www.franceculture.fr/emissions/careme-protestant/de-la-revolte-lesperance-job-16>, konzultováno 18.2.2020.