

O b s a h

| | |
|---|-----|
| 1. KÁZÁNÍ NA HOŘE | 1 |
| Osm chybných výkladů 2 - Žid Ježíš 5 - Učení horského kázání 6 | |
| 2. PREAMBULE | 8 |
| Hora 8 - Horské učení 9 - Nové učení? 10 - Tora 12 - "Naplnění" 14 - Nejmenší příkázání? 15 Spravedlnost Ježíšových učedníků 16 | |
| 3. BLAHOŠLAVENSTVÍ | 21 |
| Nebeské království chudým 21 - Blahoslavený 23 - Činorodá touha z víry 24 - Šalom 26 - Teopolitika malých kroků 28 - Nejvyšší příkázání 29 | |
| 4. "A JÁ PRAVÍM VÁM" | 31 |
| Zrušení zákona? 31 - Ježíšova mateřština 33 - Ani jediná antiteze 35 - Smýšlení a čin 35 - Ne- zabiješ 37 - Nezcizoložíš 41 - Zákas rozluky 43 - Nepřísahajte 53 - Vyšší právo 57 - Příkázaná ne- návist k nepříteli? 65 - Lásky, která ruší nepřítel- ství 73 - Sukně a plášť 80 - Druhá míle 85 - Celnická morálka a horská etika 86 - Pravá tvář 93 - Oko za oko, zub za zub 97 - "Odporujte zlému!" 99 | |
| 5. UTOPIE NEBO PROGRAM ? | 105 |
| Poznámky k textu | 108 |
| Poznámky k nejdůležitějším titulům rabínského písemnictví | 110 |
| Autor | 111 |

1. K Á Z Á N Í N A H O Ř E

"Ježíšovo poselství, jak mu rozumím, je obsaženo v kázání na hoře ... Pro toto kázání jsem si Ježíše oblíbil." 1)

Tuto výpověď Mahátma Gandhího může mnohý Žid opakovat stejně poctivě jako jeho následující kritiku: "Toto stěžejní poselství bylo v západních zemích nejednou znetvořeno... Mnohé, co platí jako křesťanské, je popřením horského kázání." 2)

Karl Marx se ptá křesťanů své doby: "Neusvědčuje každý okamžik vašeho praktického života vaši teorii ze lži?... Nastavíte svou pravou tvář, když vás někdo udeří po levé, nebo zavedete příslušné soudní řízení kvůli právnímu přestupku? Ale to přece evangelium zapovídá." 3)

A skutečně: Dějiny vlivu horského kázání by se mohly dodatečně jevit jako pokus domestikovat a tím i zneškodnit vše urážlivé, přísané a strohé. "Křesťanství", píše Günter Bornkamm, "si mistrovsky rozumělo v tom, jak by právě také pomocí své teologie polapilo a odvrátilo údernost kázání na hoře a zachovalo si tak klid".

Také v dnešní debatě o míru se kázání na hoře zdá vhodné k peskování protivníka, bez snahy lépe se podívat, co v něm vlastně stojí psáno.

Avšak i znalci mnohdy došli k podivným závěrům. Tak například Martin Luther neváhá říci, že kázání na hoře nepatří na radnici, neboť se podle něho "nedá vládnout", a říšský kancléř Hlemut Schmidt popřel na Evangelickém dnu v Hamburku, že by se daly vytěžit "z kázání na hoře bezprostřední politické způsoby jednání". "Kázáním na hoře se nedá vládnout v žádném státě", řekl také von Bismarck. Domníval se totiž, že bez onoho svědomí, které Hitler nazval "židovskou myšlenkou", se dá dělat velmocenská politika mnohem nerušeněji. Jestli to ještě dnes jde bez kázání na hoře o tom se dá pochybovat; p r o t i kázání na hoře to jde stěží.

Karl Barth, švýcarský teolog, se rovněž domníval, že "sestavit podle tohoto návrhu (kázaní na hoře)" obraz lidského života, se ukazuje stále ještě jako nemožnost. Krátce nato mluví o "čirém nesmyslu, rozumět imperativům kázání na hoře tak, že bychom se měli snažit tyto obrazy uskutečňovat". 4)

Opáčného mínění byl jeho krajan Leonhard Ragaz, který svůj výklad kázání na hoře roku 1945 začal slovy: "Kázání na hoře opět vynikne. Ještě silněji, ještě bouřlivěji".

Dnes se začíná toto proroctví švýcarského socialisty naplňovat - ruku v ruce s osmi chybnými výklady, které je stále ještě tvrdošíjně provázejí.

O s m c h y b n ý c h v ý k l a d ů

První se dá nazvat perfeccionistickým pojetím. Vidí v kázání na hoře soupis superpříkázání, které úplně jasně říkají: Toto vše musíš činit, abys byl spasen. Levněji spásy dosáhnout nelze. Takto viděno by tu šlo o přehnané zákonictví, které by bylo z pohledu Pavla a Luthera zapovězeným hrubým kacířstvím. Ještě víc! Bylo by školním příkladem pověstného "záslužnictví", v němž se spásy dosáhne činy, a které si samo staví žebřík do nebe. V tom smyslu je kázání na hoře chápáno jako "mosiasmus Mose", jak naznačuje Lutherův výraz, totiž jako souhrn tuhého zákonictví.

Druhým výkladem je teorie nespílnitelnosti, vycházející z toho, že všechny tyto požadavky jsou vlastně nad lidské síly a jejich smyslem je, vtloukat člověku do hlavy jeho vlastní nedostatečnost.

Podle tohoto pojetí je kázání na hoře člověku uloženo proto, aby o ně klopýtal. Tak má být člověk usvědčován z potřeby vykoupení, aby takto zkroušen byl hotov slyšet evangelium o Božím milosrdném odpuštění.

Slovy Gerharda Knittela: "Smysl kázání na hoře je: Srazit. Ono může jen zřítit. Má konec konců jen jediný smysl: Prokázat a obnažit víkou bídu empirického lidství." Jinak řečeno: Všechno tohle bys měl činit, ty žalostný slabochu, ale nedokážeš to, jak sám víš. Je ti tedy třeba Boží laskavé pomoci ve všem, co podnikáš.

Třetí teorie, která hovoří o takzvané "dočasné etice", může být označena jako panika zavírající se brány. Vidí v kázání na hoře výzvu k nejevzrchovanějšímu úsilí, dříve než nastane katastrofa posledního soudu. Tak se přece seber, máš poslední příležitost, ty ubožáku, dříve než bude příliš pozdě! Jakoby

stálo mezi řádky, že Bohem z milosti poskytnutá lhůta už možná zítra vyprší. Poněvadž se ale Ježíš ve svém intenzivním očekávání blízkého zániku tohoto světa a příchodu "nebeského království" jako plně jiného nového začátku mýlil, jak ostatně dodávají také vynikající teologové, olupuje tento apokalyptický výklad horaského kázání o jeho dnešní relevanci.

Čtvrtý výklad srovnává imperativy kázání na hoře se střízlivou reálnou politikou posledních 4 000 let světových dějin a dochází - se slyšitelným povzdechem úlevy - k závěru, že spočívá na mravním bluznění, které se dá směle popsat jako utopie. U t o p i e ve slovním významu tohoto pojmu: jako něco bez zakotvení, tedy ne z tohoto světa, krátce: jako bez domovského práva na této zemi a tedy pro politiku naprosto bezvýznamného.

Pátý výklad ujišťuje, že kázání na hoře platí jen pro úzký kruh Ježíšových učedníků a volá k náslédování jen ty, kteří jsou jím vyvoleni. Tím je mezi náš dnešní svět a tehdejší Galileu vsouvána opona ochranné vzdálenosti, která umožňuje zdvořilou obranu, odnímá textu jeho kritické ostny a odklání požadavky kázání na hoře jako naivní obraznou řeč.

Šestý pokus o pochopení se opírá o ony romantiky radikality, kteří se v několika jednoduchých, ale velkolepých požadavcích hodlají zamýšlet nad komplexností života. Tak je kázání na hoře povyšováno na nadčasovou všeobecně platnou příručku etiky lidství, která všechno požaduje, ale v podstatě k ničemu nezavazuje.

Sedmý výklad v něm vidí ukazatele ke správnému smýšlení v privátní oblasti, který má jednotlivci dopomoci k pravému vztahu k Bohu. Takto viděno, šlo by zde o zvláště jemnou superetiku, zaměřenou na vlastní účel samolibého zdokonalení, která činí ze sociálních komponentů nástroj individuálního vykoupení.

Ve střízlivém čtení historika, který si je vědom okolností malého, ujařmeného židovského státu, tlačného až na okraj zkázy římskou brutalitou a zelótským násilím, může kázání na hoře nabýt podoby veskrze praktického programu: hadí opatrnost a holubičí prostota jsou mírovou taktikou moudrého stratéga, který - aby osvobodil svůj národ z římského jařma prostředky nenásilného odporu - zamítá jak bezvýhlednou válku proti římské nadvládě, tak také zbabělé zběhnutí od preporu.

Modlete se krátce! Praví se v úvodu modlitby Páně (Otče náš). Může to také znamenat: Odložte litanie na pokojné časy, neboť v nouzi vyslychá Bůh i hluboké vroucí povzdechy.

Kdo tě donutí ke službě na jednu míli, jdi s ním dvě míle - na je římská robota, kde jen mírnost může pohnout brutální násilníky ke snášenlivosti.

A nevydej nás v pokušení! To by mohla být narážka na denní pokušení chopit se zbraní a vyzvat arogantní Římany k válce.

Zabsolutnění bratrské lásky, odstranění všech důvodů ke sporům mezi židy, pokora vůči pronásledovateli, nepomíjející solidarita - to všechno by mohla být také bezpodmínečná nouzová opatření, která jsou s^o s^o a to zocelit národního ducha odporu proti slouhému, krvavému útlaku.

Mně se zdají všechny tyto výklady kusé a pochybené, neboť neberou zřetel na oba základní rysy ježíšovského kázání, probíhající jako dvojitě vlákně celou jeho vírou: dokonale vážné pojmání Boha, oživované spásonosnou nespokojeností s každou polovičatostí a kompromisem - a radikalismus hlubokého znalce lidí, který se sice oddává teopolitice, ale prostřednictvím pragmatisko-činorodých metod, které nejsou určeny jen dobrovolným Božím spolupracovníkům.

Ježíšovi jde tedy o celek, odvažuje se k samému vrcholu, který se zdá naprosto nedosažitelný. Připusťme však, že usilovat o nedosažitelné je možná to nejlidštější na našem druhu dvojnóžců. Je to dozajista podstata židovství. Vždyť tento malý národ nepolepšitelných optimistů, k němuž přece také kázání na hoře náleží, dával se z bolestné zkušenosti věčného hlubokého rozporu mezi ideálem a realitou stále znovu strhnout k duchovním dobrodružstvím, která tak mnohou utopii přesídlila na tuto zemi.

Což není veškerý pokrok lidstva dlouhou řadou realizovaných utopií? Zajisté nechyběla zklamání a chybné kroky. Ale všem ztroskotáním navzdory zůstává činorodá naděje tou nejžidovštější ze všech pohnutek. Neukojitelná touha učinit věčejší sen zítřejší skutečností.

Židé považují za falešný ten realismus, který akceptuje všechny dané skutečnosti jako konečně platné a nazměnitelné. Pravým realismem je po spáse dychtící netrpělivost, která šumí a vane kázáním na hoře, sestra onoho "židovského spěchu", který se vytrvale zpěčuje nazvat dnešek dobrým nebo prohlásit pozemský status quo za svatý. V palčivém vědomí nedostatečnosti všeho lidského díla je zde vydána výzva k nápravě světa, k sebezpřekonání a k dobytí zaslíbené budoucnosti, jež je a zůstane cílem celé bible.

Ž i d J e ž í š

Pro mne Ježíš není ani tak původcem křesťanství jako podněcovatelem ke kristovské existenci, jejímž velkým manifestem je horské kázání; kristovská existence je v podstatě souběžná s věřící židovskou existencí - žel také v tom, že našla velmi málo následovníků v obou společenstvích víry.

Tu povstává jeden v Izraeli, aby přes noc učinil prorocké vize zítřejším denním řádem; jeden, jemuž nepostačují nařízení z hory Sinaj, poněvadž chce proniknout k původnímu Božímu úmyslu; odvažuje se navzdory válce a tyranii prověřit činem bibliickou lásku k bližnímu až do jejích posledních důsledků, aby nám všem vpálil do duše ideální obraz možného lidství, který nikoho nenechá spokojeným s ošuntělou průměrností člověka, jež je nám vlastní, ale nemusí být.

Je to činorodý vzor, realistická utopie, která nemusí zůstat na papíře, když věřící Žid sebere odvahu překonat sebe sama, vymanit se, aby se stal lepším /a lidstějším, v neúnavném napodobování Boha, které v židovství platí za nejvyšší ze všech příkazání. Ve vší této mesiánské touze po Bohem požadovaném lidství všech Adamových dětí a po zlidštění této země, ve své nehynoucí síle naděje, která z důvěry "vzhůru" tvoří odvahu "vpřed", byl Ježíš z Nazaretu "ústředním židem", jak jej zve Martin Buber, tím, který nás podněcuje k následování.

"Kdo se setkává s Ježíšem Kristem, setkává se s židovstvím." S touto úvodní větou úvodního prohlášení (z 28. dubna 1980) katolických biskupů Spolkové republiky "O vztazích církve k židovství" se ztotožnil také papež při své návštěvě v Mohuči.

V těchto slovech jasně probleskuje, že Ježíšova příslušnost k lidu Izraele se neomezuje ne biologickou tělesností, nýbrž zvláště vyniká v jeho duchovním světě a jeho víře.

Nevyhnutelný důsledek této skutkové podstaty naznačuje, že všechno, co Ježíš na zemi řekl, vykonal a naplnil, odhaluje jen tehdy svůj plný význam, vychází-li se z jeho hlubokého židovství.

Odtud se přidružuje druhé poznání, které pochází od Martina Luthera. V jeho Tischreden čteme: "Hebrejščina je ze všech nejlepší a nejbohatší ve slovech, je čistá, nežebrá, má svou vlastní barvu, takže jí nikdo nemůže napodobit... Kdybych byl mladší, chtěl bych se učit této řeči, neboť bez ní se nedá Písmu nikdy

dokonale rozumět. Vždyť Nový zákon, ačkoli je psán řecky, přece je plný hebraismů a hebrejského způsobu vyjadřování. Proto správně řekl: Hebrejci pijí z pramene, Řekové z potůčku, který z pramene teče, Latini však z kaluží."

Je Ježíšova židovská existence a směřovatná hebrejskost jeho radostné zvěsti ná mají být podvojným vodítkem, abychom se přes řecký překlad mohli co nejvíce přiblížit k původnímu smyslu mistrovského díla ježíšovské etiky.

U č e n í h o r s k é h o k á z á n í

Zde již vážnu. Máme v kázání na hoře co dělat se samotnou Ježíšovou etikou - nebo je z menší či větší části literárním dílem evangelisty?

Do jaké míry můžeme najít na těchto pěti stránkách ježíšovského učení - a které části nepocházejí z úst Nazaretského, ale z pera Matoušova. A nebo zde první církve věřících navazovala a pokračovala v myšlenkách svého Mistra? Inspiruje se Matouš polním kázáním (Matoušova) Lukášova evangelia - nebo neopak?

Tvořil evangelista na podkladě "Výroků", pokoušel se smířit protikladná ústní podání, nebo se dal unášet svou vlastní fantazií? A konečně: Co bylo v průběhu řeckého překladu zaměněno, nepochopeno, dodáno a vynecháno?

Otázky, jedna přes druhou, na které je novozákonní věda schopna dát jen přibližné dílčí odpovědi. Bohatou pomocí v úsilí dospět zpět až k i p s i s i m a v o x jsou poznávací znamení ježíšovského stylu řeči jako hyperboly, paradoxy, pulsuující blízkost životu v jeho způsobu vyjadřování, soustředěnost výpomocných slovních obrazů, ale především všechny ty pasáže, jejichž zpětný překlad do galilejské aramejštiny (nebo hebrejštiny prvního století) je podán ve slovních hříčkách utkvívajících v paměti, nebo rytmicky začleněných heslech.

Nebudeme nikdy s konečnou platností vědět, jak přesně k nám zde Ježíš bezprostředně promlouvá. Jen jedno je jisté: Jednotná struktura této řeči, síla víry, která z ní vyzařuje, a duch přitakání světu, který nám zde vane vstříc - všechno to utvrzuje dojem původního tvůrčího činu pochoďně lidství, který neutrpěl újmu žádnými sekundárními redakcemi a neztratil po dvou tisíciletích téměř nic na své výbušné síle.

"Co je dobré v Novém zákoně, není nové, co je nové, není dobré." To se říkalo na přelomu století v židovských kruzích, které poprvé rozebíraly evangelia na vědeckých podkladech. Julius Wellhausen, slavný biblický badatel, šel ještě dál: "Všechno, co stojí v kázání na hoře, dá se vyhledat v Talmudu - ano, a jak mnoho ještě mimo to!"

Vzorový příklad, který toto tvrzení dokládá, podal farář Paul Billerbeck, který dokázal shromáždit k pěti stranám kázání na hoře ne méně než 309 stran rabínských parabol a analogií ve svém pětidílném monumentálním díle "Komentář k Novému zákonu z Talmudu a Midraše". Není však zapotřebí obdivuhodné kompilace tohoto pastora, aby bylo dokázáno, že se dá vypracovat židovské kázání na hoře, které by působilo dojmem podobnosti s Matoušem 5 - 7, a to bez užití jediného Ježíšova slova.

Možné je to právě proto, že máme ježíšovské kázání na hoře. Vždyť skutečnost, že malta, cement a všechny stavební kameny pocházejí z židovského kamenolomu, v žádném případě neubírá na velikosti architekta, který z těchto surovin navrhl a postavil vlastní školu.

Konečně ani Beethoven nevymyslel jedinou novou notu, aby zkomponoval 9. symfonii, své nesmrtelné mistrovské dílo.

2. P R E A M B U L E

Nyní tedy k podstatným výpovědím textu, čteným židovskými očima skrze hebrejské brýle:

H o r a

"Vida pak Ježíš zástupy, vstoupil na horu; a když se posadil, přistoupili k němu učedníci jeho. I otevřev ústa svá, učil je, řka..." (Mt 5,1-2).

Konstrbatá řečtina napodobující hebrejský slovosled a větné struktury, dosvědčuje, že již v tomto úvodě jsme v semitské jazykové oblasti. Můžeme tedy už v obou rámcových větách vidět základní rysy teologického programu.

V hebrejské bibli slyšíme o celé řadě hor, jako třeba o Siónu v Jeruzalémě, Hebronu na severu, Táboru, Karmelu a Gilboa; jakmile však žid slyší o hoře bez určení místa, nepochybuje o tom, že jde o horu Sinaj, kde byl dán zákon.

Ne náhodou je Ježíš v evangeliích osmáctkrát srovnáván s Mojžíšem - počínaje celým svazkem legend, které opřádají jejich narození, povraždění dětí v Betlémě, které připomíná faraonův příkaz k usarcení všech hebrejských chlapců, útekem do Egypta, exodem ze země Nilu, čtyřicet dní (roky) pokušení na poušti, až po horu Proměnění, kde se Mojžíš Ježíšovi zjevuje. Všeude probleskují tyto paralely dějin spásy.

Oba vystupují na horu, aby Bohem dané učení zaznívalo z výšin. I Ježíš nechává zástupy za sebou, stejně jako Mojžíš, jemuž bylo přikázáno, "aniž lid vstoupí s ním" (Ex 24,2), takže vyvstává otázka po adresátech kázání. Text odpovídá: Jeho učedníci, ti "přistoupili"; sloveso, které Matouš nejčastěji používá, aby zdůraznil jejich blízkost Ježíšovi.

"Zástupy" slouží vlastně jen jako živé pozadí - na začátku horského kázání jako tíši statisté (Mt 5,1) a na konci jako žasnoucí a "zasažení" posluchači (Mt 7,28). Jsou tedy symbolickými, přinejmenším náznakem přítomnými zástupci Izraele, jako na úpatí Sinaje.

Konečně pro malé, selektivní posluchačstvo mluví i ta skutečnost, že se Ježíš posadil, dříve než "otevřel ústa", jak je tu jednoduše hebrejsky vyjádřeno (viz Ž 81,11).

Toře, která neměla být novým učením, nýbrž novým výkladem věcných moudrostí ze Sinaje, který zjeví celé bohatství jejich duchovních pokladů, odhalí jejich základní intenci i všechna skrytá tajemství.

Ježíš také Toru nezrušil ani neodcizil jejímu smyslu. Naopak: Potvrdil ji a upevnil. Odhalením jejího pre-ethosu doporučuje její bezvýhradné plnění a předkládá svůj vlastní výklad - radikální požadavek lásky, který je středem ježíšovské etiky. "Radikální" pochází od radix - kmen nebo kořen. K těmto kořenům chce proniknout, neboť jsou pro něho klíčem k Božímu panování. A nejen pro něho.

Rabi Simlaj se ptával: "Chceš vědět, že všechny cesty Boží jsou láska? Na začátku Tory vyzdobil nevěstu (Gn 2,22), na jejím konci pochoval mrtvého (Dt 34,6) a v jejím středu navštívil nemocného (Gn 18,1)" (Tanchuma Vajera I). Rabi Akiba říkal: "Miluj svého bližního jako sebe! (Lv 19,18). To je velké hlavní přikázání Tory!" (Sifre Lv 19,18).

Rabi Ježíš sloučil obojí - lásku Boží a lásku k bližnímu - v podvojně přikázání (Mk 12,28-34), v němž viděl souhrn i míru Boží vůle, již je prodchnuta celá Tora.

I Martin Luther již shledal tuto skutečnost: "Zákon je sám o sobě tak bohatý a dokonalý, že k němu nelze cokoli přičinít... proto nemůže nikdo, ani sám Kristus, Zákon slepít." 6) "Kristus tedy Zákon nerušil, nýbrž ho vykládal." 7)

Také Kalvín naznačuje nechuť chápat Ježíše jako toho, který zjevil nový zákon: "není druhým Mojžíšem" a jeho dílo "nikterak nezlepšuje daný Zákon" 8).

Mikuláš z Iyry postačuje k dosažení spásy dodržování deseti přikázání, Ježíš "nepřinesl nový mravní zákon, nýbrž dal dekalogu jeho původní smysl" 9).

Horaké učení není tedy nic jiného než výklad Tory Ježíšem z Nazaretu, vycházející z podvojně lásky, zacílený na její konkretizování, aby byl uspišen průlím Božího království na zemi. Aby toto pochopení bylo zřetelnější, je zapotřebí korektury tří překladových chyb.

T o r a

Ježíš především neřekl "zákon", ale "Tora" a to je: "poučení" nebo "učení", které jako takové obsahuje spíše zaslíbení, naplnění, dějiny spásy a etos, než vlastní zákon a ustanovení, které domněle vedou k "suchému legalismu" nebo "neplodnému formalismu", jak se ještě dnes tvrdí v mnoha křesťanských biblických komentářích.

V křesťanském smyslu je tato bible Ježíše a prvního křesťanstva především a hlavně "evangelium" - radostné poselství o Boží lásce a o Bohem darované svobodě židovskému člověku. Každá svoboda, která na sebe ovšem nebere "jho nebeského království" dobrovolně, jak nazývají rabíni k ní náležející Božský pokyn, vede neodvratně k anarchii a k sebezotročení vším pudovým a živočišným, co lidské srdce ustavičně jítří a po čem nepřestává toužit.

Co tato Tora pro židy znamená - a Ježíšovo židovství zůstává nepopíratelné i pro christologii - dá se vyčíst z denní liturgie synagog, v nichž kázal. Jedno z centrálních požehnání se týká daru Tory, které jak známo, vedla k vytvoření lidu Izraele.

Její název však není ani "sjevení" ani "nařízení" nebo dokonce "zákon", nýbrž "ahava" - a to znamená: láska. Neboť je plnost nebeské lásky, která se zjevuje v milostivém daru Tory, za níž židé každodenně vyslovují dík:

"Nekonečnou láskou jsi miloval svůj lid, dům Izrael. Učil jsi nás Toře a přikázáním, zákonům a ustanovením. Proč, Pane, náš Bože, když uléháme, i když vstáváme, mluvíme o tvých zákonech a stále se radujeme a plesáme pro slova učení tvé Tory a tvých přikázání. Vždyť ona jsou náš život a trvání našich dnů... Nechť od nás nikdy neodstoupí tvá láska."

Jinými slovy: Bez osvobozující radostné zvěsti Exodusu - není Sinaje Božích přikázání. Ale bez Sinaje s dekalogem není aktivního života ve víře. Neboť tak jako si Žid nedokáže představit tento svět bez Boha a Izraele bez světa lidí, jimž je povolán sloužit, zrovna tak nejsou pro něho láska a přikázání protikladem, ale harmonií. Vždyť z lásky byla Tora dána a z lásky je zachována. "Její cesty jsou cesty líbezné", říká o ní liturgie, "a všechny její stezky vedou k pokoji". Tři tisíciletí pevné židovské víry a židovského přitakání

viděny jako "naplnění" zaslíbení, takže s velikonoce přišel nový věk, a tím také "konec zákona".

Toto teologizování se provádí uchem jehly řeckého slova "naplnit", které u Matouše znamená také "dovršit" (něco ještě nedokončeného) (Mt 23,32) a u Lukáše (7,1) pak nabývá významu "dokončit".

Pavel z toho těží závěr, že co je "dovršeno", "dosáhlo svého cíle", může být tudíž jen "překonáno" a konečně "zrušeno" 10).

Tak je Ježíšovo slovo o věčné platnosti Tory během třiceti let převráceno v protiklad Ježíš se stává "koncem zákona" (Ř 10, 4), a o sto let později dosáhl gnostik Markion málem toho, že byla celá Ježíšova bible odstraněna z křesťanského kánonu.

Kdyby byl Matouš napsal tato Ježíšova slova přesněji podle biblické verze, kterou cituje Jan z Patmu (s okrasami) v závěru svého Zjevení (Zj 22,18n), těžko by mohlo dojít k takovému znetvoření klíčového místa v horském učení.

Nejmenší příkázání ?

Také ve verši 5,19 se dá stěží vyloučit, že tu řecký redaktor značně přetvořil doslovné znění. Je vůbec možnost, odstranit některé biblické příkázání? Když nesmí pominout jediné písmenko Tory, dokud trvá svět, je odpověď přebytečná.

Rovněž je jasné, že ač židovství zná "lehká" a "těžká" příkázání (viz "což těžšího v Zákoně" v Mt 23,32), nezná však žádné "nejmenší příkázání".

Ještě jednoznačnější je, že Ježíš nemohl nikdy říci, že ten, kdo by zrušil jedno z příkázání těchto nejmenších, bude sice "sloužit nejmenší", leč přesto přijde do nebeského království, neboť by to usvědčovalo ze lži záměr této presbule a nepřímě povzbuzovalo k přestoupení Tory. O to víc, že přece v království nebeském "mnozí první budou poslední a poslední první" (Mt 19,30).

Ježíš s pravděpodobností hraničící s jistotou řekl: "Každý, kdo porušil třeba jen jedno lehčí příkázání - jako třeba desátky z máty, kopru a kmínu (Mt 23,32) -, bude v Božím království shledán "lehký" - zcela ve smyslu Božího soudu nad Baltazarem, jehož kralování "bylo sečteno", on sám "zvážen na váze

a s h l e d á n p ř í l i š l e h k ý " (Da 5,25nn). Příčemž by "tekel" (příliš lehký), ze zdařilé slovní hříčky známého výroku Mene-mene-tekel, bylo podkladem pro užití výrazu "nejlehčí příkázání". 11)

Jen ve smyslu vyloučení z nebeského království všech těch, kteří obcházejí Toru s příliš velkou svobodou, byla by tato závěrečná věta ve shodě s potrojnou povahou rabínské rétoriky.

Tutéž myšlenku vyjadřuje rabi Abba bar Kahana asi o 250 let později: "Tora postavila nejlehčí mezi příkázáními na roven nejzávažnějším. Nejlehčí se týká propuštění ptací matky (Dt 22,6nn) a nejzávažnější se týká ctění rodičů (Ex 20,12); ale u obou stojí psáno: Abyš byl dlouho živ! (stejná mzda)" (jKiddušin I,61b).

Ozvěna se vrací v Jakubově listu: "Neboť kdo by koli celého Zákona ostříhla, přestoupil by pak v jediném, učiněn jest všemi viněn" (Jk 2,10).

Spravedlnost Ježíšových učedníků

Když Ježíš složil v presbuli jakýsi druh přísahy věrnosti svatému Písmu svého lidu a zároveň předešel všechny výtky Písmu odporujících výkladů, podává nám následující věta programatický přechod od úvodu k vlastnímu obsahu horského učení:

"Neboť pravím vám: Nebude-liť hojnější spravedlnost vaše nežli zákoníků a farizejů, nikoli nevejdete do království nebeského" (Mt 5,20).

Už úvodní slova "neboť pravím vám" poukazují na "kelalá", exegetický klíč ježíšových výkladů Písma, který užívají jeho předchůdci nejen v napomenutích při vstupu do země Kanaan (Dt 4,1; 6,17n; 16,20), ale i v chrámové liturgii (Ž 15 a 24) a v rabínské školní dialogice. 12)

Důležité zde je, že "zákoníků a farizejů", které Matouš jedenáctkrát stylizuje zjednodušujícím způsobem v jednotnou frontu proti Ježíšovi, se nikterak neupírá spravedlnost, rovněž v Mt 23,2 se výrazně přisvědčuje jejich učení. Ježíšovi to však nepostačuje jako morální předpoklad pro vstup do nebeského království.

Je nutné předem vysvětlit, co se tu jen nepřesně a zmateně

překládá jako "spravedlnost".

Pojmem "dikaiosyné" je míněna právu odpovídající existenci hebrejců, nebo jak překládá Martin Buber: osvědčenost před Bohem. Zatímco "cedaka" (pojem, zcela jistě užitý v Matoušově semitské předloze) je mnohoznačnější významový svazek, zahrnující také Boží dobrotu ve vztahu k člověku. Toto prastaré hebrejské slovo, vzdorující každému překladu, vyjadřuje současně oba hlavní Boží atributy, směšuje dobrotu a spravedlnost ve vyšší jednotu. Neboť jen harmonie obou odpovídá židovskému obrazu světa spravedlivého Stvořitele a zralého lidství.

Její podstata není vystižena ani řeckým pojmem "dikaiosyné", ani římským "justitia", která spíše náleží do kategorie právního uvažování - má dáti, dal -, takže z etického postoje se stává soudní spravedlnost, která člověka "ospravedlňuje před Bohem".

Co se překladem vytratilo, byl hlas Boží lásky, který nepřeslechutelně vane prorockým voláním po spravedlnosti a vědomí, že mé právo v rámci "cedaka" v sobě zahrnuje vždy i právo bližního.

Když se Abraham odvažuje vytýkat svému Stvořiteli ve sporu o Sodomu a Gomoru: "Vyhladíš snad se svévolníkem i spravedlivého... Což soudce vší země nejedná podle práva?" (Gn 18,23n), nemá na mysl ani tak pravomoc soudu ani výkon (spravedlnosti) pravomoci, nýbrž onu harmonii soudícího milosrdenství a právo tvořící lásky, která náleží k jádru židovského Imitatio Dei.

V hebrejské víře je pevně zakotveno, že Bůh je Spravedlivý - "Cadiq", tak je biblí nazýván, on sám tuto "cedaka" vykonává a zadává ji člověku, nositeli svého obrazu, za životní úkol. Takto je vposledu spektrum základních etických hodnot ve svém úhrnu spjato se zmíněnou spravedlností.

Dva rysy charakterizují hebrejskou "cedaka": Z řecko-římského hlediska je v podstatě nespravedlivá, neboť vstřícnost vůči potřebným činí prubířským kamenem živé víry. Ano, sjednocuje sociální aspekty s náboženskými tím, že uznává ty, kdo žijí na okraji společnosti, za rovnocenné členy lidské rodiny, pro něž platí Boží péče a láska.

"Cedaka" označuje také všechno naše správné jednání od udílení almužen, přes návštěvu nemocných až po obětavé vydání sebe sama z lásky k bližnímu, který je před Bohem naším bratrem.

Nejde zde ani o velkorysost ani o ponížující dobročinnost, nýbrž o splnění povinnosti, která nás k bližnímu jako zákonný podíl na plnosti nezasloužených darů, jimiž Bůh obdaruje svůj svět. Taková povinnost se nemůže vyčerpat pouhou dobrou vůlí ani jen verbální pomocí. Musí být činěna, každodenně, stále s novou, neúnavnou objevitelskou radostí, pro níž žádný status quo není dost dobrý.

Žádný člověk v židovstvu není a nemůže být jako jedinec spravedlivý. Je k tomu vždy třeba nejen vertikální komponenty v Bohu, bezvýhradně spravedlivém, ale i horizontální v lidské vzájemnosti, přičemž se obě vzájemnosti doplňují a zdokonalují. Tato sociální "cedaka", která nemůže být nikdy hotová ani dokonalá, je židovským zárodkem svaté nespokojenosti, hybridním kvasem lidské společnosti, již od Sinaje nepopřává klidu a s mesiášskou horlivostí jí pudí vpřed - k Božím království na zemi, v němž má vyšší spravedlnost konečně dojít své dokonalosti. Přípravě tohoto Božího království se věnuje veškerá rabínská právní věda.

Všechno, co obsahuje hebrejský souhrnný pojem "cedaka" je tedy přiznáváno Ježíšovým protivníkům - ať byli kdo byli - ale zároveň je učedníkům většepováno, že jejich vlastní "cedaka" by měla dostávat vyššímu měřítku, což se může jevit jako doporučení kvantitativnějšího plnění Tory. Jelikož však každá míra židovské "spravedlnosti" předpokládá absolutní věrnost Toře, může se zde jednat jen o kvalitatívně lepší spravedlnost, která je také známá rabínskému výkladu Písma.

Abychom pochopili její nespornou důležitost u věřícího židovstva, vraťme se ke generaci po Ježíšovi. Proč byl zničen Jeruzalém? Tak zní osudově závažná otázka, která se vnucovala nejnoudřejším v Izraeli po národní katastrofě sedmdesátého roku, na kterou sborově odpovídali vyznáním vin, nemilosrdnou kritikou, jaká nemá ve veškeré náboženské literatuře obdoby. Raději strádat, trpět a hladovět, čteme mezi řádky těch hrůzyplných let, než žít s nespravedlivým Bohem. Rozhodující mezi množstvím odpovědí byla nepochybně odpověď rabiho Jochanana, který tvrdil: "Jeruzalém byl zničen jen proto, že se řídili právem daného zákona." ¹³⁾ Na udivenou otázku kolegů, v čem soudcově chybili, vysvětlil: "Vyhlášovali soud přesně podle požadavků legality - místo, aby setrvali uvnitř toho, co právo sleduje."

V posledních pěti slovech jde o těžko přeložitelný hebraismus, který se evangelista Matouš pokouší podat jako "hojnější spravedlnost" (Mt 5,20). Tímto pojmem je vyjádřeno hledání nejhlubšího smyslu práva a spravedlnosti, který probouzí odvalu promyšlet přikázání lásky k bližnímu do posledních důsledků.

Konkrétně řečeno - a rabíni mysleli vždy konkrétně - jde o ztížení přikázání ve smyslu sebe zavazující povinnosti, kterou má na sebe vzít duchovní elita o dobrovolné zřeknutí se práva s účelem smířlivého otupení kontaktů, o poslušné sebezapření v situaci kdy druhým byla vnucena nenávisť k bližnímu, o nadnormativní plnění všech sociálních ustanovení k užtku a ochraně bližních a o prioritu ústupnosti ve všech sporných otázkách.

Krátce: jde o teopolitiku malých kroků, jejichž společným cílem je dostat příkazu Dt 6,18: "A čin, což p r a v é h o a d o b r é h o jest před očima Hospodinovými." Přičemž teprve č i n ě n í dobrého propůjčuje horizontálnímu právu jeho vertikální komponentu.

Přisuzuje-li se v bolestném ohlédnutí na katastrofu v roce 70 odpovědnost za zničení Jeruzaléma nedostatku této "hojnější" spravedlnosti, byla to právě plnost tohoto altruistického právního činu, který Ježíš, o celý rok lidský věk dříve, jako průkopník nebeského Jeruzaléma, považoval za rozhodující.

Záležela-li tedy Ježíšova strategie nebeského království v radikálním uplatňování přikázání lásky, pak bylo nutno vidět jeho taktiku spásy v "hojnější spravedlnosti", vykazující se metodami, při nichž mělo být ze světa především odstraněno vzájemné lidské nepřátelství. Tento mesiánský program opravdového polidštění dvojnožců - ve smyslu důstojných nositelů Božího obrazu - je vzápětí vysvětlován šesti takzvanými "antitezemi" (Mt 5,21-48).

Co Ježíše podnítilo k této zaslíbeníplné alternativě vůči lidskému sebezničení, je možná ranná rabínská debata o doslovném znění přikázání lásky k bližnímu, kterou lze shrnout následujícími slovy: "Miluj bližního jako sebe!" (Lv 19,18). Avšak může se lásce vůbec poručit? Nikoliv! Čtème však přesně! Zde přece není užít imperativ, ale forma budoucího času: "Budeš svého bližního milovat jako sebe."

Kdy k tomu dojde? Jakmile nám Bůh svou Toru "dá do nitra a napíše jí do srdce" (Jr 31,33), jakmile nám "odstraní z těla srdce kamenné a dá srdce z masa" (Ez 36,26), pak^{ne} bude zapotřebí přikázání a rozkazů, aby se láska k bližnímu stala stejnou samozřejmostí jako překypující láska Boží. K lásce nebude třeba vnějšího tlaku, nýbrž vnitřní touhy obětovat se bratru, jehož nám daroval Bůh a jehož my potřebujeme, aby naše sebepoznání bylo zralé a svéprávné.

Toto "přepsání" všech příkazů lásky - od ochrany manželky, přes smíření s bratrem, nekonečné odpuštění až po lásku k nepřítelům - ze sinajských kamenných tabulí do lidských srdcí je podstatou ježíšovského horského učení.

3. B L A H O S L A V E N S T V Í

Mezi úvodem a "antitezemi" horského učení nacházíme řadu výroků, které jsou vzhledem^k refrénovitě se opakujícímu úvodnímu slovu "blahoslavení" nazývány blahoslavenstvími. Nejsou učební látkou ani Ježíšovou přednáškou, nýbrž konkrétními odpověďmi na nouzi lidu, odpověďmi povstávající ze skálopevné víry v zaslíbení daná Izraeli.

Rabi z Nazaretu zjevně pochopil Izajášovu výzvu jako osobní příkaz, jenž je třeba plnit zde a nyní a stále: "Dodejte síly ochablým rukám, pevnosti kolenům klesajícím. Řekněte plachým srdcím: Buďte rozhodní, nebojte se! Hle, váš Bůh přichází!" (Iz 35, 3-4).

N e b e s k é k r á l o v s t v í c h u d ý m

Odvaha, kterou zde Ježíš svým dodává, je nezbytným předpokladem následujícího akčního programu, neboť bez účinného dodání moci bezmocným, naděje zoufalým a světla těm, kteří žijí na stinné straně života, se nedá očekávat činnorodá spolupráce na spásu tohoto světa.

Hladovějícím, nemajetným a spodně židovské společnosti, těm, kteří jsou každodenně nemocní marností všeho lidského snažení, je tu dodávána naděje, že vzdor všemu zdání, všechny strasti a nářky se projeví jako smysluplné, že Boží spasitelný plán s člověkem zdaleka není u konce, že On, Pán světa, přebývá u ponížených a zdeptaných a je Bohem prostých lidí (Iz 57,15).

Království Boží je blízko! Pomozte mu přece prorazit, zní tu v plné důvěře, a to tím, že Bohu a jeho světu zachováte věrnost! Blahoslavenství tedy nejsou ani "gretulečným textem", ani odkazem na nějakou vzdálenou věčnost, nýbrž radostným poselstvím, že se od Boha Otce, který od nás vyžaduje změnu myšlení, dá již zde na zemi očekávat přehodnocení všech pozemských hodnot.

Nářky se změny ve smích, hlad v sytost, zármutek v potěšení a nenávisť ve spásu. Jedním slovem: Království nebeské je blízko, k d y ž vy budete chtít.

Vždyť co znamená tento stenogram naděje rabínského učení o Bohu? V řeckém textu Matouše je zachována doslovná reprodukce Ježíšova mateřského jazyka: "království nebes". Hebrejský vý-

raz "nebesa" je podstatné jméno pomnožné, v jednotném čísle se nevyskytuje. Míněn je ječen z četných opisů Boha, jako třeba: Zvelebený, Ivanovník, jeho Jméno, náš Otec v nebesích, Milosrdný - jednoznačná synonyma Boha, kterých užíval Ježíš jako všichni zbožní židé, aby se vyhnul vyslovení svatého.

"Království nebeské" tedy není v nebi, nýbrž ohlašuje dokonalé, zjevné panství Boží na zemi a pro tuto zemi, jejíž vlastnictví je v třetím blahoslavenství přičteno tichým, nebo lépe řečeno bezmocným. "Stará kající píseň, eposej o nebi", kterou Heinrich Heine vkláda v "Zimní pohádce" do úst harfenistce, není vůbec "novou písní", ale náleží smyslem k rabínskému učení, staršímu dvou tisíciletí:

Znám nápěv, znám text,
znám také pány autory,
Vím, tajně pili víno,
a veřejně kázali o vodě.
Novou píseň, lepší píseň,
Vám přátelé chci vyzpívat.
Zřídíme již zde na zemi
nebeské království.

Poslední dva řádky by sotva měly vyvolat Ježíšův protest, i když by možná slovo "zřídíme" nahradil slovem "připravíme".

Nejde však také o "království" v běžném slova smyslu, které implikuje ohrazenost časovou a místní, ale o zjevení Božího králování nad vším stvořením - panování, které křesťané trvá již od vzniku světa, avšak postupně a tajuplně, nikoli násilně a prudce, opanovává srdce lidí. Má vysvobodit od nesvornosti, osamocení a nesvobody, aby země mohla být obydlena důvěrou, svorností a pokojem. Pro Ježíšovy současníky musel však být pojem nebeské království prochnut také politickými komponenty, neboť ve více než tuctu přísloví a slovních obrátů té doby jsou "Římská říše" a "nebeská říše" nesařitelné kontrasty, jimiž jsou jednoznačně ztělesňovány násilí a mírnost, válka a mír, brutalita a spravedlnost, nevraživost a láska.

Radostná zvěst, spása s nebeské království, tyto tři základní pilíře ježíšovského spásonosného slovníku, byly tehdy - zrovna jako jsou dnes - pro každého pozorného posluchače nabití teopolitickou výbušninou.

Nietzsche měl pravdu, když napsal o "Povstání otroků v morálce": "Byli to židé - k nimž patří také Ježíš - kteří se

s plodnou důsledností odvážili změny proti aristokratickému srovnávání hodnot: dobrý = vznešený = mocný = krásný = šťastný = bohulibý... a pevně drželi: jen nuzní jsou dobří, jen trpící, strádající, nemocní a oškliví jsou jediní zbožní, jediní Bohem blahoslavení; toliko pro ně je spása..." 14)

B l a h o s l a v e n ý

"Blahoslavený"- tímto sloven začíná jak kniha Žalmů, tak také řada devíti blahoslavenství, která připomínají žalmy krok za krokem; možná právě připomínat mají, jsou přece každodenně slyšet v liturgii synagog, v nichž Ježíš neúnavně kázal své poselství:

"Blahoslavený ten muž, který nechodí po radě bezbožných" (Ž 1,1).

"Blahoslavený, kdož prozřetelný soud činí o chudém" (Ž 41,1).

"Blahoslavení, kteříž ostříhají soudu a činí spravedlnost každého času" (Ž 106,3).

"Blahoslavení, kdož se slitovává a pčjuje, a řídí své věci podle práva" (Ž 112,5).

"Blahoslavení ti, kteříž jsou ctného obcování, kteříž chodí v zákoně Hospodinově" (Ž 119,1).

Někdy se podobnost týká také obsahu:

"Blahoslavení lkající, neboť oni potěšeni budou" (Mt 5,4), připomene ihned Židům, kteří znají bibli:

"Blízko jest Hospodin těm, kteříž jsou srdce zkroušeného, a potřebným v duchu pomáhá" (Ž 34,19).

Ale také:

"Ti, kteříž se slzami rozšívali, a prozpěvováním žíti budou" (Ž 126,5).

Šestá chvála:

"Blahoslavení čistého srdce, neboť oni Boha viděti budou" (Mt 5,8), je smyslově příbuzná s:

"Kdo vstoupí na horu Hospodinovu? Ten, kdož jest rukou neviných a srdce čistého" (Ž 24,3-4).

Nakonec, ale nikoli poslední: "Blahoslavení tiší, neboť oni zdědí izraelskou zem" je soudně stanovené, trojrozměrné zaslíbení, vyhlášené jak v Mt 5,5, tak také v Ž 37,11.

Jestli však klíčové slovo "blahoslavený" má u žalmisty a horského učitele tutéž intenci výpovědi, to je otázka, s níž se i Martin Buber potýká ve svém překladu žalmů. Je jisté, že hebrejské "ašré" může být jen uboze a nepřesně slovně přepsáno jako "makarios" nebo "beatus", také "wohl" a "heil". Francouzské "bienheureux", rovněž i britské "blessed" nám nepomůže o nic víc, zatímco zcela překvapivě, americké "happy" nejnadhšího překladu "New American Bible" se zdá nejbližší původnímu smyslu.

Poslechněme si, co říká Buber o úvodním slovu žalmů: Žalmista volá: Ó, je štěstím muže... To není přání ani zealibení. Nejde o to, že si muž štěstí zaslouží nebo že by měl si být štěstí vědom, ať již v tomto pozemském životě, či v jiném budoucím, nýbrž jde o radostný výkřik a nadšené zjištění: Jak šťastný je přece ten muž! Ve výkřiku, který je svou podstatou časově neurčitelný, je takřka smazáno rozdělení nynějšího i pozdějšího, pozemského i budoucího života... Také žalmista chce zjevně říci: Dejte pozor, je tu tajemné, rukama samého Jsoucna ukryté štěstí, jež všechno neštěstí vyváží a převáží. Vy je nevidíte, ale toto štěstí je to pravé a jediné."

Č i n o r o d á t o u h a z v í r y

Tři jazykové zvláštnosti nám pomohou vymezit hloubkovou dimenzi těchto devíti blahoslavenství. Jsou formulována v indikativu zjištění, nikoli v imperativu morálního kázání - přece odhalují onu vnitřní jistotu spasení, která musí na židovské půdě probožet čínorodou touhu z víry.

"Cožkoli mluvil Hospodin, budeme č i n i t i !" Takto mluví celý Izrael při vyvrcholení ustřední zkušenosti s Bohem (Ex 19,8) na hoře Sínaj. A z horského učení se totéž ozývá opět: "Ne každý kdo mi říká: Pane, Pane, vejde do království nebeského, ale ten, kdo č i n í vůli mého Otce v nebesích" (Mt 7,21).

Vědomí, že je nesen, že je veden, zapaluje v srdci člověka onen plamen blaženosti, který nedovoluje tiše sedět, či nalézat uspokojení pouze v modlitbě. Nachází svůj výraz v potěšení, že smí sloužit Bohu a účinně prosazovat toužebně vyhlášené Boží panování - byť o jeden jediný milimetr. Nejde o zásluhy, nýbrž o službu království. Nejde o výkony, nýbrž především o lásku.

Ale láska bez bohubilých činů je pro Židy nokrytectvím a prázd-
ným blábolem. Ježíšovsky řečeno: "Po ovoci jejich poznáte je!"
(Mt 7,16).

Druhou zvláštností je, že za blahoslavené jsou prohláso-
váni aktivně trpící, lkající, odpěrači násilí, milosrdní a
tvůrci pokoje, zatímco blahoslavenství na ně se vztahující je
vyjádřeno v pasivu divinu: B u d o u potěšení, nasycení, na-
zvaní Božími syny a "dojdou milosrdenství", což v hebrejštině
neznamená nic jiného, než slovní opis Boha jako původce jejich
štěstí. Stále je to Bůh, jenž nechybí v žádném z devíti blaho-
slavenství.

Mlčky zde probleskují dva zřetele: že my jsme "pomocníky
Božími" (EK 3,9), jak Pavel správně rabínsky zdůrazňuje. Pomoc-
níky, kteří, pokud "nemilují jazykem ale skutkem a pravdou" (1J
3,18), mohou stavět na opětovné Boží lásce. Druhý zřetel vy-
plývá z výkladu žalmového verše, který Ježíš jistě znal: "Je-
diné věci žádal jsem od Hospodina, též vždy hledám." Tak stojí
psáno v žalmu 47,4 - a vůbec nejde o přebytečné opakování, ný-
brž o dvojí požadavek, k modlitbě připojit čin, aby bylo velebe-
ní věrohodně prokázáno. Žádný Žid nevěří, že by si mohl Boží mi-
lost zaaloužit zbožnými činy; někteří rabíni se však domnívají,
že by si ji mohl člověk vysloužit pokorou a činy lásky.

Třetí zvláštností je skutečnost, že s výjimkou prvního a
posledního blahoslavenectví má zbývajících sedm gramatickou for-
mu budoucího času. Oba případy přítomných časů se vztahují na
nebeské království, přičemž zde byl jistě v původní hebrejštině
užit prastarý topos: "Mají podíl na budoucím světě", což dává
přednost budoucnosti, jejíž tušení však může být pocítováno
již dnes.

Jasně je, že tato nastávající nádhera Boží budoucnosti,
i když se ještě nezjevila v plnosti, má vyvolat radikální změnu
přítomnosti. Ny n í jsou chudí skutečně ještě chudí; proná-
sledovaní budou ještě osočováni; a slzy lkajících Bůh ještě ne-
setřel, jak zeslibují Izajáš i Jan z Patmu.

Tvrdá skutečnost není zkrášlována ani zamlčována, je však
radikalizována zřetelem na očekávané spasení, které je pro vě-
řící zítřejší skutečností. Vždyť víra je přece "nadějných věcí
podstata a důvod neviditelných" (Žd 11,1); "Naděje pak, kteráž
se vidí, není naděje. Neboť což kdo vidí, proč by se toho na-
dál?" (Ř 8,24).

S palčivým vědomím nedostatečnosti všeho světského se Je-
žíš ohlíží na příkázání dané na Sinaji, aby pak, podnícen bož-
ským zjevením, které se kdysi událo, a nikdy nepominulo, pohle-
děl vpřed - stejným směrem jako vize izraelských proroků o bu-
doucnosti, v níž Boží láska a spravedlnost obdaří lidstvo pokojem.

Napětí^m tohoto podvojného pohledu se mu scvrkává dnešek v
ucho jehly, skrze něž vlákno vzpomínky dál tká podobu budoucnos-
ti. Proto jsou chudí a lkající, tiší, milosrdní a pronásledo-
vaní již nyní blahoslavení, neboť o jejich podílu na přichá-
zejícím království Božím není pochyb.

Nedochází tu ani k přesunu do věčnosti, ani k zúžení ne ni-
ternost duchovního života, poněvadž Ježíšovi, stejně jako proro-
kům před ním, jde o celek. Míni skutečně chudé, ti budou proží-
vat nebeaké království; skutečný pokoj se rozhoší mezi lidmi,
třídami a národy; násilí skutečně ustoupí lásce, neboť všichni
se budou v srdcích učit tomu, co nejlépe přispívá vlastnímu i
cizímu dobru; a štěstí opanuje ve svornosti a bratratví tuto ze-
mi, kterou Bůh nazval "velmi dobrou" (Gn 1,31). To je pro uzdra-
vitelný svět ono hořčičné zrno naděje, které Ježíš zasévá do
mateřské půdy biblických zaslíbení.

V úrodném území mezi prožívanou přítomností a^s nadějí oče-
kávanou budoucností jsou zaseta tato blahoslavenství - zárodek
hodnověrného vykoupění a pobídka k činorodé touze po spáse, kte-
rá nepadá s nebe. Mezi lidmi je známý tento postup: nejprve pří-
kaz, pak práce a nakonec mzda. Bůh jedná opačně: nejprve přichá-
zí jeho dar, potom úkol - a na naše plnění čeká stále ještě s
bezpříkladnou trpělivostí.

Š a l o m

Nejjasnější pokyn^ž k dosažení této spásky nedostačuje jen
modlení, nýbrž že podle Božího rozhodnutí je třeba také lidské-
ho průkopnictví, necházíme v sedmém blahoslavenství, které Mar-
tin Luther překládá následujícími slovy: "Blahoslavení jsou po-
kojní, neboť budou nazváni Božími dětmi" (Mt 5,9).

Překlad "pokojní" považují za nedostatečný, vždyť "pokojný"
znamená podle slovníku postoj téměř pasivní. Pokojné strpení
říkterak nevybízí k činům, zatímco Ježíš má na mysli činorodé
dílo pokoje, naplňující Boží vůli.

A ti, kteří na sebe ochotně berou toto břemeno, nejsou také "děti Boží", jak Luther nepřesně překládá, nýbrž zralí, dospělí s y n o v é, kteří sice zůstávají závislí na svém nebeském otci, jako my všichni, ale jsou své rávni ve zbožnosti a odpovědnosti za vše, co dělají i co nedělají.

Zde svádí chybný, Lutherem často užívaný překlad "děti" (jak se zdá, aby nepřišla zkratka jedinečnost Ježíšova Božího synovství) k nesvéprávnosti, která jako by hledala dětské bezpečí v klínu matky-Boha, jehož hlavní funkcí je pomáhat, těšit, brát v ochranu. Zde je zapotřebí poněkud opožděného odstřížení pupeční šňůry, aby byla připomenuta samostatnost Božího synovství, která probouzí odvahu a olubudovat uprostřed napětí a svárů pokoj, o který tu jde.

Také v případě tohoto klíčového pojmu "pokoj" zužuje řecký text jeho smysl. Pojmu "šalom" neodpovídá ani "eiréné" řecký jako neváleční, ani "pax" Římanů jako pořádková moc, poněvadž jde především o integrální celistvé bytí ve smyslu antiteze ke každé schizofrenii a roztržce.

Trojrozměrné celistvé bytí, které se směrem do nitra promítá jako jednosmyslnost srdce (Pl 3,17), směrem vzhůru jako jednosmyslnost s Bohem (Sd 6,26) a na všechny strany jako jednosmyslnost s lidmi (1Kr 5,4) je výrazem jedinečné Bohem zamýšlené harmonie (Ž 86,9).

Podle biblického pojetí celistvosti lze zde politické, sociální a náboženské od sebe odčlenovat zrovna tak málo, jako tělo od duše nebo přírodu od kultury.

Tak se vzájemně doplňují dobro a spása, dobrý zdravotní stav, duševní klid, štěstí a sociální harmonie jako součásti jednoho a téhož "šalomu", který je nedělitelný jako jsou od sebe neoddělitelné v biblickém pojetí oblast politická, společenská, oblast přírody a teologie - neboť jsou to součásti jediného světového řádu Boha Stvořitele. Slovy německých biskupů z 28.4.1980 v jejich "Výkladu vztahů církve a židovství": Křesťan a Žid se mají a mohou společně postavit za to, co je v hebrejském jazyce vyjádřeno pojmem "šalom". Je to obsažený pojem, který znamená mír, radost, svobodu, smíření, společenství, harmonii, spravedlnost, pravdu, komunikaci, láskost" (s. 27).

Teopolitika malých kroků

Rabíni praví: "Všechna přikázání je třeba plnit, nebízí-li se odpovídající příležitost. Ne tak pokoj. Ten musíte vyhledávat a stíhat jej." Toto je stíhání pokoje, jak přikazuje želmista (Ž 34,15), je také částí "činění pokoje" (Iz 27,5; Joz 9,15), jak vyjadřuje Ježíš trochu plochou řečtinou, ale bezvadnou hebrejštinou. Vždyť jde o kreativní tvoření, jako u Boha, který "učinil" slunce, měsíc a hvězdy (Gn 1,16). Proto je nejčastějším synonymem Boha v synagogální liturgii: dárce pokoje, nebo ještě přesněji: tvůrce pokoje. Jde o poctivou snahu, která má bořit zdi nedůvěry a stavět mosty. Je tu řeč o domlouvání, citlivém vycházení si veštic, o pátrání po subtilních šancích kompromisu, řeč, kterou k nám mluví sám Bůh v pokladu rabínských výroků, aby nás zlákal k Imitatio Dei.

Proto odpovídají otcové Talmudu již za Ježíšova života na otázku, je-li vůbec pokoj na zemi možný, teopolitickou malých kroků: teopolitikou uhýbání konfliktům, otupování konfrontací, upouštěním od vlastního práva, důsledného plnění přikázání lásky, shovívavosti a všech 1001 cest trpělivé mravenčí práce "pro pokoj", jak se nesčetněkrát opakuje v Talmudu. Míní se lidské spolupůsobení na spasitelném plánu, jehož cílem není pouhá bezkonfliktnost, nýbrž velký pokoj, plná uspokojenost světa před Bohem.

V jakém vztahu je tu lidská mírová taktika vůči Božímu smíření v "šalomu", vysvětluje rabínské podobenství, které doporučuje kuchyňský hrnec jako vzor pro všechny činitele pokoje. Vždyť přece naplnit i jen pouhý hrnec bez velkého nepořádku a rozruchu kolem, to je denní zázrak, který by měl povzbudit také politiky. Tím, že svým tenkým dnem odděluje dva nepřátelské živly, oheň a vodu, nikterak je spolu nesmířuje, ale přesto je dokáže pohnout k pokojné a konstruktivní spolupráci.

Kulinářská kooperace jejímž výsledkem je dobro v podobě chutného kuchyňského požeňání. Nikoli zanedbatelný výkon - ve všech epochách našich rozháraných dějin humanity!

O nic méně realistický byl ve svých anahách o pokoj prorok Izajáš, který požadoval, ať "překují meče své na radlice a svá kopí na vinohradské nože" (Iz 2,4) - což v jeho době nebyl projev květnatého stylu ani poetické krasomluvy, ale prostá vědní činnost. V mladší době železné nasazovali totiž zemědělci na

dřevěné pluhů vzácné železné špičky, aby mohli obdělávat svá pole. Ale ve válečných dobách připevnili tentýž kus železa na seřizovaný klacek, který pak mohl sloužit jako zbraň. Izajaš, Ježíš ani rabíni nezatajovali realitu války, také z jejich úst nezní utopické "V náručí spějte miliony!" nýbrž jednotvárně odkazují na možnost mezinárodního urovnání před Bohem - "on bude soudcem mezi národy" -, čemuž má připravit cestu demonstrativní překování všech mečů v nástroje pokojného dobývání chleba.

Když by činitelé pokoje na zemi sblížili tímto způsobem nepřátele a pohnuli je ke spolupráci na Božím díle spásy, pak teprve Bůh toto počáteční smíření, které je záležitostí lidí, přivede k dokonalosti svou neodolatelnou milostivou láskou a spřátelí i Davida a Goliáše, Izraele a Edoma, oheň a vodu, jak stojí v závěru jedné talmudické naekdoty.

N e j v y š š í p ř í k á z á n í

Často jsem si myslěl, že blahoslavenství by měla být vlastně až na konci horského učení jako jeho vyvrcholení, korunované na závěr zaslíbením: "Radujte se a veselte se, neboť odplata vaše hojná je v nebesích!" (Mt 5,12). Jednoho dne při četbě deseti přikázání mi vzešlo světlo.

"Já jsem Hospodin Bůh tvůj, kterýž jsem tě vyvedl ze země Egyptské, z domu služby" (Ex 20,2), tak začíná dekalog. Ne imperativem, nýbrž indikativním stvrzením skutečnosti: Osvobozující důkaz Boží lásky, toliko ten, praví rabíni, dává Bohu právo "tykat" člověku a vkládat na něho jeho nebeského království, jak se v židovstvu říká dobrovolnému přijetí přikázání.

Stejně začíná i horské učení devíti blahoslavenstvími, která jsou tím nejvýmluvnějším svědectvím Boží lásky. Ne pro lidi vůbec, ale zvláště pro oběti lidské nelásky, pro chudáky, pro ty, kteří přijdou vždycky zkrátka, pro ty, kteří útěchu a náklonnost zvláště potřebují.

Teprve tato realita slibovaného Božího příklonění, tak říkajíc má právo vyžadovat protislužbu: neméně velkou lásku ke každému bližnímu, který je před Bohem tvým bratrem. Konec hněvů, pomst a proklínání, cizoložství, odvet, všeho odcizení a nepřátelství.

Co jiného jsou všechny imperativy horského učení, než jediná výzva k absolutnímu plnění Tóry v jejím původním smyslu, tedy učení jak jednat podle vše zahrnujícího podvojného příkazání lásky - lásky k Bohu a lásky^k bližnímu, které jsou neodlučitelně propojeny spojovacím článkem příkazu ke svatosti: "Svatí buďte, neboť svatý jsem já Hospodin váš Bůh!", tak je spáno v 19. kapitole knihy Leviticus, a to nejen jako střed pěti^{knih} Mojžíšových, nýbrž jak poznamenávají rabíni, jako střed celého Písma.

Nepřeslechnutelná výzva k napodobování Boha, která platila v Řecku i v Římě za neodpustitelnou blasfemii, je v židovstvu chápána jako nejvyšší ze všech přikázání.

4. " A J Á P R A V Í M V Á M "

Z r u š e n í z á k o n a ?

Mnohý křesťanský teolog se dosud nedokáže smířit s historickou skutečností, že zakladatel církve náležel po celý život k jinému náboženství, které ctilo Toru jako nepomíjející zjevení a že pokládal jen tělesný Izrael za Boží lid, jemuž věnoval na této zemi svůj život i snažení.

Častým východiskem bývá duchovní odžidovštění Ježíše, provázené snižováním Ježíšovy bible a jeho původní židovské církve. Charlotte Klein, katolická řeholnice, cituje ve svém sborníku "Theologie und Antijudaismus" ¹⁵⁾ třetí sedm vynikajících teologů obou velkých církví, kteří jednomyslně lámou hůl nad "zákonem". Prý je "v rozporu s Božími příkázáními" (J. Jeremias, 47); "Mojžíšovská náboženství" prý spočívá "na mylném nedorozumění, spoléhání na Starý zákon a již po 2000 let je sebeobviňující bludnou cestou" (Günther Schiwy, 53). Podle Romana Guardiniho je prý židovství rouháním: "Navanek vysoce vyvinutá svědomitost, uvnitř tvrdost srdce; navanek věrnost zákonu, uvnitř hřích" (55).

Podle Heinricha Schliera se "zákon stal pro židy pastí do níž se sami chytili". Židé nehledají v podstatě Boha, "rybří sami sebe", takže "Boha proti jeho vůli nenávidí" (57). V židovství, píše Günter Bornkamm, "začíná velká kalkulační hra Bohem na základě zákonem požadovaných skutků: účty a přepočty, zásluha a dluh, mzda a trest... jednání lidí se stává předmětem obchodu s Bohem" (60). "Zákonická zbožnost židů" je pro Adolfa Schlattera rouškou a "touhy, pro které si ji uchránili, byly výlučně sobecké: zápasili o peníze a ženy" (65).

Charlotte Klein shrnuje: "V židovství - tíživé břemeno zákona; v evangeliu - osvobozující milost; to je falešná konfrontace, z níž se žádný z těchto teologů nedokáže vymanit... ignorování skutečného židovství a svévolné výklady textu jsou základem uvedených předpokladů" (58).

Většinou autorů slouží horečné kázání k tomu, aby "dokázali", že Ježíš chtěl svou rodovou příslušnost k židovství "zpřetrhat" nebo "překonat". Toru pak chtěl "odstranit" nebo vystavit "mlho- stejnosti" nebo dokonce "zavrhnout". Toto píše Dietrich von

Oppen: "Obsah kázání na hoře je překonáním zákona, t.j. přímé institucionálně založeného židovského národního pořádku." ¹⁶⁾

U Josefa Rupperta Geiselmanna čteme: "Ježíš si dělá nárok na autoritu, která nahradí autoritu Mojžíšovu, ba dokonce ji převyšuje. To nemá na židovské půdě obdoby." ¹⁷⁾

Kthelbert Stauffer trumfuje většinu svých kolegů tvrzením, že prý v kázání na hoře jde o "demonstraci proti Mojžíšovi", které by Ježíše měla učinit "v pohledu židů-Tory" jakýmsi "apostatou nejnesympatičtějšího druhu. Ježíš je však víc než apostata, je svůdce, ne dosti na tom, on je kazatelem odpadnutí od Mojžíše a židovství." ¹⁸⁾

Nelze jinak, než se chytit za hlavu a položit si otázku: "Jak se může zbožný žid, 14x titulovaný v evangeliích "rabi", který kolem sebe shromažďoval stovky žáků a nesčetněkrát kázal v synagogách své galilejské vlasti, stát domnělým ničitelem Tory, které pro něho i pro jeho vlastní byla jedinou biblií, již se neúnavně dovolává, kterou neoddaluje od svých úst a jejíž svatost tak naléhavě zdůrazňuje? Což není rabín, který svou Toru "ruší", zrovna tak nemyslitelný jako jezuita, který prohlašuje papežství za kacířství, nebo zemský biskup, který proklíná Martina Luthera?"

Neřekl sám Ježíš, po tom, co postavil to nejnepatřnější v Toře (Desátky z máty, kopru a kmínu) na roveň tomu "nejdůležitějšímu v zákoně" (spravedlnost, alitování a věrnost): "Tyto věci měli jste činiti a dněch neopouštěti"? (Mt 23,23). A všem těm, kteří ho sice zvuče "Pane, Pane", ale Boží příkázání nedodržují, řekne v den posledního soudu: "Odejděte ode mne, kteří dopouštíte, co je proti Toře" (Mt 7,23)!

Neřekl Pavel o svém Spasiteli, že se "narodil pod zákonem" (Gal 4,4) a po celý život byl "služebníkem obřizky" (Ř 15,8) - čímž hebrejštiny nechce zdůraznit nic jiného, než jeho nepomíjející věrnost Toře?

Tuto skutečnost uznala i Francouzská konference biskupů, v jejímž výkladu stojí v "Postoji křesťanství k židovství" (16.4.1973): "Nemí se zapomínat, že Ježíš, narozený jako žid ... svou poslušností vůči Toře a modlitbou naplnil své poslání v rámci společenství svého lidu."

Antimonisté, aby oslabili všechny tyto důkazy, přidržují se čtyř řeckých slov, která se pětkrát objevují v horském

učení: "Ale já pravím vám" - EGO DE LEGÓ HYMIN. "Tímto slovem Ježíš ve své době otřásl v základech zákonickým náboženstvím židovstva. Zde je uložen vklad osvobozující zvěsti Nového zákona, která nemá nic společného s úzkoprsostí a nátlaky legalistického a formalistického náboženství". Tak je psáno v nedávném pozvání k Zasedání o kázání na hoře, které mi Katolická akademie laskavě zaslala.

V těchto čtyřech slovech je prý obsažen "zcela ojedinělý nárok autority" (Karl Barth); "suverenní nesrovnatelné zplnomocnění" (Kurt Niedewimmer); ano, cosi "v židovstvu nealýchaného" (Michael Schaus), co "nemá v rabinismu paralely" (Georg Eichholz) - tyto čtyři typické výpovědi by mohly stačit. Všechny dosvědčují v nejlepším případě kusou znalost Ježíšovy mateřštiny a jejího postavení v životě, kterou by si nemohl dovolit žádný germanista, pokud by šlo o mateřštinu Goethovu.

J e ž í š o v a m a t e ř š t i n a

Po jazykové stránce je nutné především zdůraznit, že "ale já pravím vám" bývá uvažováno za úvod, k němuž nás však doslovné řecké znění neopravňuje. Slovíčko "DE" označuje totiž v evangeliu vesměs sloučení a ne protiklad.

Mělo by se tedy věrně textu překládat: "A já pravím vám" - jak přesně odpovídá původnímu hebrejskému znění, které nikterak neuvádí protiklad k Toře, ale zcela opačně, její vysvětlení: "va ani omer lechem".

Přímo triviální pojem "ústní Tory", zdaleka není "ojedinělý" a má v tom smyslu rozmanité paralely v talmudickém písemnictví. "Slyšeli jste" nebo "Je řečeno", následující "A já pravím vám" jsou totiž k sobě příslušné dvojice odborných výrazů rabínské rétoriky.¹⁹⁾ Ten první oznamuje: Dosud jste rozuměli Písmu svatému takto, přičemž je citován buď smysl běžné exegeze nebo mínění protivníka. Potom se říká: "A já pravím vám" v jubilejním sborníku pro Joachima Jeremiase (Göttingen 1970), kde cituje mezi jinými rabiho Šimona bar Jochai, který pětkrát odporuje výkladům rabiho Akiby důrazným "A já pravím vám": Staví-li Ježíš svá slova větou EGO DE LEGÓ HYMIN proti obvyklému výkladu příkázání, je toto užití naprosto srovnatelné s vý-

razem "va ani omer lechem", který užívali rabíni, neboť zde jako tam je přednášeno mínění, které se od všeobecně běžného pojetí odlišuje" (196).

Kdo čte Ježíšovy polemizující rozpravy očima znalce Talmudu, ví, že patří bez výjimky k vášnivě rabínské vyučující dialektice, kterou nelze přirovnat ani k neřádelství, ani k hašteřivému mudrání, nýbrž jediné k ringu, v němž se zápasí pouze ze společné lásky k Písmu svatému o jeho bohubilý výklad, neboť monolog je nejhorší metodou a rozhovor nejlepší cestou k často skryté pravdě, byť by se k ní bylo možné přiblížit jen za cenu bratrské pranice. Ani v polemizujících rozhovorech, ani v horakém učení Ježíš neopustil půdu pluralistického židovství. Jako všichni vynikající odborníci Izraele do dneška, m u s e l vyvolat odpor, poněvadž jeho postoj k víře lidu byl konstruktivní, napětíplnou harmonií kontrastů - přičemž oba pojmy tohoto slovního spojení podtrhují jeho věřící židovskou existenci.

H a r m o n i í ve všech zásadách a fundamentech víry - jako třeba ve velké podvojně lásce (Mk 12,28nn) a nepomíjitelností Tory (Mt 5,17nn). - doplňuje legitimním k o n t r a s t e m v četných jednotlivostech, jako jsou třeba svěcení soboty, otázka daně, mytí rukou, zrovna tak jako ve zdůrazňování svého pochopení Písma a praktických důsledků, které těžil z akutního mesiášského očekávání. - Plnoť pohledů víry i výkladových mínění, které v celku i zvlášť podává, přispívají k obohacení mnohohlasého ~~bašybození~~ učení Izraele. O to víc v době před dvěma tisíci lety, kdy "ústní Tora" spěla k vykrytalizování v dialektico-dialogickou podobu normativní halachy.

"A já pravím vám" se musí číst na pozadí "výroků otců", v němž se praví: "O každém sporu, který se vede kvůli nebi, platí, že nakonec přivádí k něčemu utvrzujícímu...Který spor je takový? Spor Hillela a Šamaje byl takový."²⁰⁾

Tím je míněna tradiční rozepře mezi oběma hlavními farizejskými školami, jejichž názory občas probleskují v ježíšovských výrociích.

A n i j e d i n á a n t i t e z e

A přece jsou mezi Ježíšem a jeho kontrahenty uměle budovány přehrady, mluví-li se zcela všeobecně o šesti "antitezích", které představují etickou osnovu horského učení. Při nejlepším vůli nemohu objevit v tomto horském učení ani jednu "antitezi" ve smyslu opačného tvrzení, které by diametrálně odporovalo předem uvedenému tezi.

Ríká-li Ježíš: "Slyšeli jste... Nezabiješ" (Mt 5,21), tak odpovídající antiteze by zněla: "Ale já pravím vám, zabijete každého, kdo vám stojí v cestě!"

Cituje-li Ježíš biblickou tezi: "Slyšeli jste... Nezcizložíš" (Mt 5,27), bylo by možné najít vhodnou antitezi třeba v kředu Adolfa Hitlera: "Toto hloupé: Nemáš! To musí ven z naší krve, to prokletí hory Sinaj! Tento jed, kterým židé zrovna jako křesťané kazili a špinili svobodné nádherné lidské instinkty a snížili je na rovinu čubčího strachu... potřebujeme takzvané sákon!" 21)

Ježíš nám, bohudík, nepředkládá žádné antiteze, nýbrž superteze, které biblická přikázání prohlubují, zpřísňují a v pravém smyslu toho slova radikalizují, to jest: vedou zpět ke kořenům a původnímu úmyslu.

Slovy Martina Bubera: "Sinaj mu nepostačuje. Chce do oblaku nad horou, z něhož zní hlas, chce proniknout k původnímu Božímu úmyslu..., aby plnil Toru, to jest, vzýval a uskutečňoval její plnost!" V této nebetyčné touze po dokonalosti vyzývá Ježíš k hojnějšímu dodržování příkazů a zákazů, přimyká je k deseti přikázáním, což vyniká především v tom, že napřed varuje před zlým smýšlením - ještě dříve než dozraje ke zlému činu: "Nepožádáš domu bližního svého, ... ani manželky jeho, ani služebníka jeho, ani služebnice jeho, ani dítěte, ani osla, ani oselky jest bližního tvého" (Ex 20,17).

S m ý š l e n í a č i n

Zde, kde dekalog izraelského dávnověku, určený primitivním nomádům a uprchlým otrokům v poušti, končí morálním vyvrcholením, navazuje horské učení a snaží se v rámci pokračujícího Božího pedagogického vedení téměř zrušit rozdíl mezi zlým smýšlením

a z něho pramenícím zlým činem.

Nejen vražda, ale také hněv je podlý; nejen cizoložství, ale i žádoživý pohled je už smilstvo; nejen křivá přísaha, ale každá přísaha je od zlého. Nejen mírumilovnost, ale pokora a upuštění od vlastního práva jsou stavebními kameny šalomu budoucnosti. To je výklad Tory, který by se dal označit jako teocentrický nebo maximalistický, zcela výslovně spočívá na rabínském názoru, že cesta k hříchu je schodištěm, které je v jedné starém výkladu Gn 6,5 popsáno následujícími způsoby: "Hříšná myšlenka přivádí k žádoživosti, žádoživost ke smyslové rozkoši, smyslová rozkoš k dychtivosti, dychtivost k činu. Uvádím si, jak těžký je pro člověka návrat od jednoho k druhému." 22) Je-li tedy žádoživost "počátkem všech hříchů", jak je psáno v Mojžíšově apokryf (§ 19), "potom žádoživost když počne porodit hřích", jak se praví v Jakubově listu (1,15), "hřích pak plodí smrt".

Od tohoto realistického poznání je krůček k závěru: Zabraňte počátkům. To je v podstatě vůdčí motiv ježíšovských "super-tezí".

Hebrejský výraz pro "žádoživost" se ale dá také překládat "závist", poněvadž německému "Neid" dává slovní původ od prasekého kmene "nit" význam: "znepřátelit, porazit v boji, opanovat". Taková závist, stará jako Kainova zloba vůči Abelovi, jemuž byla dána přednost, vede k nepřiznání, k žárlivosti a ke sváru, aby nakonec od základu zničila lidské soužití.

Potenciální hřích "se uvelebí ve dveřích a bude po tobě dychtit" (Gn 4,7), jak Bůh varuje Kaina, "ty však máš nad ním vládnout!"

Opanování hříšné žádoživosti ve vlastním srdci je to, co etikové svou "svatým NE": což je ušlechtilá schopnost říci NE ke všem svodům, odporujícím etosu. Žádá si však drahého vykoupení obětí, kterou Ježíš obrazně opisuje "vyrváním oka" a "utěním ruky" - neboť bránu myšlenek a přídavače hříchu je nutno krotit a ovládat -, až po připravenost ke ztrátě všech údů (Mt 5,29-30).

Levněji totiž nelze přistupovat k pozvání do Božího království. Vždyť jde o novou formu společenství, které je zcela konkrétně připraveno žít bez nenávisti a hněvu v bratrství, které přesahuje pouhé právo. Pro ně žádá Ježíš zpřetrhání všech rodinných svazků, neboť "kdož by činil vůli Boží, ten je bratr můj, i sestra i matka má" (Mk 3,35). "Činění Boží vůle"

znamená založení "ideálního kibucu" jako životního prostoru víry, v němž je Boží sklonění k člověku pojímáno natolik vážně, aby jím byly nahrazeny všechny mezilidské vztahy.

Takto vystupňovaný étos Božího lidu, který se přidržuje učení supertezí, vyvolával vždy zcela odlišné reakce:

"Pominul se smyslem!", říkají Ježíšovi příbuzní, kteří ho odepisují jako blouznivce a fantastu (Mk 3,21).

"Vy jate sůl země..., světlo světa..., město na hoře ležící!" (Mt 5,13-16). Takto se Ježíš uchází o srdce svých učedníků, kteří mají předcházet jiné, jako předvoj moci jeho vizí.

Třetí reakcí je nazávané zjemnění, které přesazuje tento revoluční reální program do růžového, vysněného světa utopie.

Abychom zjistili v čem a jak dalece se Ježíšovy superteze různí od rabínské pareneze nebo snad úplně odporují přikázáním Tory, vyložíme si je jednotlivě.

N e z a b í j e š

Ježíš začíná svůj protest proti nelidskosti nejpohoršlivější a nejstarším hříchem proti Boží dobrotivé stvořitelské vůli: První člověk, který měl bratra jej zabil a bratrovražda - již je v bibli každá vražda (Gn 9,5n) - dodnes neustala a vážně zpochybňuje veškeré opravdové lidské bytí dvojnóžců:

"Slyšeli jste, že řečeno je starým: Nezabiješ (Ex 20,13); pakli by kdo zabil, propadá trestu smrti (Ex 21,12).

A já pravím vám: Každý, kdož se hněvá na bratra svého, je povinen k soudu státi. Kdož by pak řekl bratru svému: Rácha (prázdná hlavo), povinen bude před radou státi, a kdož by řekl: (bezbožný) blázne, povinen bude pekelný oheň trpět" (Mt 5, 21-22).

Jde zde na první pohled o nápadně typické rabínské trojčlenné stupňování, uvádějící tři možnosti, jak zranit bratra, dříve než dojde k vlastním proviněním vůči doslovnému znění Tory: hněvivá myšlenka v srdci náleží již radě, veřejná nadávka vyšší radě, zatímco hrubé osočování je tak závažné, že jeho potrestání je v mocí Božího soudu.

"Nezabiješ", převí se v dekalogu (Ex 20,13). Ale všichni jsme zažili, že smrtelný úder se rodí v srdci nenávisti vůči druhému nebo jeho zatracováním jako "nepřítele lidstva", jako

"škůdce" nebo jako "havěti". Povstává z ducha ideologie nebo teorie, v níž má být ten druhý za každou cenu potlačen jako "méněcenný" nebo "ani ne člověk", může se rodit v milionech podob u psacího stolu a být navrhován v konstrukčních kancelářích. Poněvadž každá vražda se rodí již v srdci, musí být tedy již tam v zárodku dušena.

K tomuto účelu užívá Ježíš starého rabínského principu: "plotu kolem Tory", čímž jsou míněny zotřené předpisy, které slouží k ochraně před jakýmkoli přestoupením příkazů a zákazů. Slovy "výroku otců": "ústní podání je plot Tory; přísliby jsou plot zdrženlivosti; plotem moudrosti je mlčení."²³⁾ Pokud se za nepřesným řečným zněním první superteze vskutku skrývá stupňovaný trojzvuk, záleží dále na hanlivém slovu "moré" (Mt 5,22), které dovoluje tři rozličné překlady: mohl by to být řecký vokativ, se smyslem "blázne"; hebrejsky by to mohlo znamenat "rebele", ale aramejsky to je "odpadlíku" nebo "rouhači", což pravděpodobně označuje vrchol osočování.

V podstatě se mluví: "Budíž každý člověk rychlý k slyšení, ale zpozdilý k mluvení, zpozdilý k hněvu", jak se praví v listu Jakubově (1,19), "neboť hněv muže spravedlnosti Boží nepůsobí" (Jk 1,20). Jinak řečeno: Hněv sice bližnímu život nebere, ale odpírá mu solidaritu a olupuje ho svou podstatou a kus jeho vlastního lidského bytí. V němčině výraz "Rufmord" - útok na pověst člověka - právem připomíná usmrcování.

Tutéž myšlenku vyjadřuje rabínský výrok: "Kdo nenávidí svého bližního (myslí se na nenávisné činy), náleží k těm, kteří prolévají krev."²⁴⁾

Souvislost mezi zahanbením a usmrcením přibližuje ještě zřetelněji Talmud: "Jeden učitel Mišny učil reba Nachmana, jicchakova syna: "Každý, kdo způsobí, že obličej jeho spolčníka před mnohými zbledne, jako by prolil krev. Řekl mu: Znamenitě jsi to řekl, viděl jsem totiž (u zahanbeného i u umírajícího se dá pozorovat, jak se barva ztrácí a on bledne), jak ruměncem a nastupuje bledost"(BM 58b). Totéž platí o uzardění studem, které lze vykládat jako vnitřní zranění, vnitřní krvácení.

Dá se tedy skoro anatomicky dokázat, že každý, kdo způsobí zblednutí nebo zčervenání svého bližního, provinuje se krví.

Ještě dál zachází morálka následující perikopy Talmudu, které naznačuje: raději zemřít, než zahanbit. "Rabi Jochanan řekl jménem rabiho Šimona, Jochiasova syna: "Člověku poslouží,

padne-li sám do ohnivě pece, než aby způsobil, že obličej jeho společníka před mnohými zbledne. Odkud se tomu učíme? Od Tamar, neboť stojí psáno (Gn 38,24-25): Tamar se raději dala vyvést k upálení, než aby veřejně zahanbila svého tchána. Přenechala jsem samému, aby se přiznal ke své vině. Když pak byla vyvedena, poslala k testi svému" (BM 59a).

Dva Ježíšovi kolegové-učitelé pronikají až ke krajním důsledkům nenávisti, když objasňují, jak negativně působí nenávisť tam, kde lidé mají zpodobovat Boha. Rabi Natan učí: "Každý, kdo nenávidí bližního (tj. působí mu křivdu), vykořenuje Boha ze světa" (ARN 30).

Rabi ben-Azzai odmítá nenávisť k bližnímu poslední možnou záminku, když učí: "Neřekneš, poněvadž já jsem v opovržení, kéž je i můj bližní v opovržení zároveň se mnou... Jednáš-li takto, věz, že pohrdáš tím, k jehož obrazu je člověk stvořen" (Gn R 24,7 ke Gn 5,1). Nakonec, ale nikoli zanedbatelné je to, co se praví v jednom výkladu Ex 20,26: "Je-li řečeno se zřetelem na kameny oltáře, které přece nemají vědomí dobrého a zlého: nesmíš s nimi zacházet opovržitivě - tím spíše nesmíš opovržitivě jednat se svým bližním, jenž je stvořen k obrazu toho, který řekl a byl učiněn svět" (Mekilta k Ex 20,26). Mezi zákazem "nebuděš nenávidět svého bratra v srdci svém" (Lv 19,17) a příkazem "milovati budeš bližního svého jako sebe samého" (Lv 19,18) je pověření: "Napomínat, ano napomínat budeš bližního svého, abys nenechal následky jeho hříchu" (Lv 19,17). Pro rabíny bylo samozřejmou věcí, že jednak "celý Izrael je za sebe navzájem odpovědný" (Ševuot 39b), takže žádný nemá lhositajně přihlížet, jak bližní upadá do záhuby, aniž by se pokusil ho zadržet; jednak ale příkázané pokárání mohlo příliš lehce vést k veřejnému zahanbení bližního, což se považuje za těžký hřích, proto platilo a platí, nalézat s taktem a jemnocitem zlatou střední cestu. Ježíšovi, který v rabínském pojetí vyjádřil svou péči o celý Izrael již počtem dvanácti učedníků, šlo především "o nemocné, kteří potřebovali lékaře" (Mt 9,12), - tedy: o hříšníky, nevěstky, odpadlíky a nenáviděné celníky, které chtěl pohnout k pokání.

Jak to dělal, vypráví nám příběh i jeho nenadálém zastavení u Zachea, výběrčího daní. "A viděvše všichni, reptali, řkouce: K člověku hříšnému se obrátil" (Lk 19,7). Účelem zastávky však bylo obrácení. A skutečně, hostina ještě nebyla u konce, a tu

z vrchního celníka vytrysklo: "Aj, polovici staťtku svého, Pane, dám chudým, a oklamal-li jsem v čem koho, navracuji to čtvěrnásob" (Lk 19,8). Zacheus nebyl k ničemu z toho vyzýván, nikdo mu nekázal o pokání, aby se musel v rodinném kruhu červenat. Ale přesto porozuměl Ježíšovu napomínajícímu pokání. "Pomyšlená ovečka" našla cestu zpět ke stádu. Takto je třeba chápat Ježíšovu radu k bratrskému napomínání. (Mt 18,15-17).

V textu horekého kázání dál čteme: "Protož, obětova-li bys dar svůj na oltář, a tu by ses rozpomenul, že bratr tvůj má něco proti tobě, nechejž tu daru svého před oltářem a jdi, prve smíř se s bratrem svým, a potom přijde, obětuj dar svůj!" (Mt 5,23-24).

Tato věta je dovršením dvou předchozích. Přechází se tu tak říkajíc, do útoku: Byla-li zatím ještě řeč o tom, kdo (potenciálně) uráží, kdo má být zastrášen trojstupňovým ohlášením trestu, nyní je od něj požadována nezbytná schopnost vcítit se, proniknout v myšlenkách pod kůži svému bratru. Ještě víc! Právě když se chystá vykonat nejsvětější počín před Bohem, má krátce nahlédnout do vlastní duše, aby směl doufat, že kalmistovu otázku svědomí: "Kdo vstoupí na horu Hospodinovu? A kdo stane na místě svatém jeho?" bude spolu s Davidem potěšen odpovědí: "Ten, kdož jest rukou nevinných a srdce čistého" (Ž 24,4). Což znamená: Kdo nezhřešil vůči lásce k bližnímu.

Pokud by toto vnitřní úřetování na cestě k oltáři vedlo k zjištění, že tvůj bratr něco proti tobě má - jestli bez příčiny nebo právem je úmyslně ponecháno otevřené -, pak jdi a očisti se a před onen nevyřešený spor s bratrem, abys mohl předstoupit před Boha "s čistým srdcem".

Najvětější den v židovském kalendáři svátků se proto nazývá "Den smíření", poněvadž jde o dvojí mír: o mezilidský a Boží, přičemž ten první má časovou přednost - zcela ve smyslu Mt 5,23n: "Přestoupení mezi člověkem a Bohem smývá Den smíření (při odpovídající lítosti); přestoupení mezi člověkem a člověkem nesmývá; tož se stane, až viník uspokojí svého bližního" (Jona VIII,9). Jinak řečeno: Horizontální nasotlení pokoje, které je mnohem těžší než společná kající modlitba, je nezbytnou podmínkou práva - úpěnlivě prosit Boha o vertikální smíření.

Je mnohem těžší vyjít vstříc ukřivděnému, spolknout vlastní hrdost a prostít za odpuštění, než jít do synagogy a společně s

církví vyznávat hříchy! Vždyť právě osobní obětí, kterou jsme vynutili na vlastním já, dokazujeme, zdáusilujeme o smíření se vsí vážností.

Ve smyslu priority mezilidských vztahů hovoří také Otče náš: "Odpusť nám naše viny, jako i my jsme o d p u s t i l i" (Mt 6,12). Z textu tu vysvítá ryze židovsky i ježišovsky: Jedině sebezapření při prosbě o odpuštění a odvaha podat ruku (se vším nebezpečím odmítnutí) mohou vymoci odpuštění, které přichází shora. Se zřetelem na obtížnost zmíněného, je horizontálnímu smířování věnováno "deset dnů pokání", které předchází Den smíření. Tyto dny jsou v židovské tradici v nejužší souvislosti s velikým prohřeškem, jehož se dopustil celý Izrael na počátku svého vzniku vzýváním zlatého telete.

"Pročež nyní nech mne, abych v hněvě prchlivosti své vyhladil je!" Tak se rozhoduje Bůh a své rozhodnutí sděluje Mojžíšovi, jemuž zároveň slibuje: "Tebe pak učiním v národ veliký" (Ex 32,10).

Co se tu stalo, vrylo židovství rozhodujícím způsobem jak obraz člověka, tak i představu Boha. Mojžíš, "ten nejskromnější mezi lidmi", adresát úvodních Božích slov "a nyní nech mne", shledal, že Boží rozhodnutí nebylo konečné, vždyť Pán světa si žádá součinnosti s člověkem.

Tato součinnost má trojí podobu a Mojžíš ji formuluje takto: upřímným přiznáním viny lidu; apelem na Boží shovívavost a milosrdenství, korunovaným nejlepším výpovědí nesobecké lásky k bližnímu: "Nyní pak neb odpusť hřích jejich, a pakli nic, vymaž mne, prosím, z knihy Živé (knihy života), kterouš napsal!" (Ex 32,32). To bylo bezpříkladné sebezapření, své já z lásky k bratřím odsunul stranou, aby se sám soudil s Bohem a mohl konečně žádat Boží odpuštění pro Izrael.

N e z c i z o l o ž í š

Směřuje-li první superteze k prohloubení šestého přikázání, základy veškeré pokojné koexistence, zabývá se druhá superteze sedmým přikázáním - klíčem lidské dvojjednosti muže a ženy:

"Slyšeli jste, že bylo řečeno: Nezcizoložíš! (Ex 20,14).

A já pravím vám, že každý, kdož by pohleděl na ženu ku požádání

ji, již zcizoložil a ní v srdci svém" (Mt 5,27-28).

Toto "zprísňení Tory" není vlastně ničím novým, vždyť již Šalamounova přísloví varují ve smyslu desátého přikázání: "Nedychti v srdci po kráse ženy bližního, ať tě svými řasami neuchvátí" (Př 6,24n). Tím je pranýřována žádost jako matka činu a oko jako vstupní brána hříchu. Jiný Ježíš, který kázal v Jeruzalémě o více než dvě století před Nazaretským, věnuje celou kapitolu správnému vztahu k ženě, od panny přes manželku, "ženu cizí", "hráčku na strunné nástroje", "ženu krásnou", až po nevěstku, před níž varuje: "Nedávej nevěstkám života svého, abys nepřišel o dědictví své!" (Sir 9,6).

O předešlé cizoložství praví kniha Moudrosti Ježíše Siracha: "S ženou, která jest za mužem, nikoli se neusazuj a neskládej se s ní na víno, aby se někdy nenaklonila k ní duše tvá a duch tvůj přišel by na zahynutí!" (Sir 9,10-11).

Ježíš-Sirach postoupil, zdá se, ještě o krok dál, když zapovídá všechny mimomanželské svody: "Odvrať oko od ženy krásné, a nepoznávej krásy cizí!" (Sir 9,8). V jednom prastarém výkladu sedmého přikázání se praví, že hebrejské slovo "zácizoložit" se proto skládá ze čtyř písmen, aby varovalo, že "nesmíš zcizoložit ani rukou, ani nohou, ani okem, ani srdcem" (Midraš hagadol k Ex 20,14). Úvodní věta Reš Lakiš je rovněž smyslově příbuzná s Ježišovským postojem: "Neřekneš, že jen ten, kdo tělem cizoloží, je cizoložník. Také ten, kdo cizoloží okem, je cizoložník" (Lv.R.23).

"Oko cizoložníka čeká na soumrak", praví se vknize Jobově (24,15). Rabíni z toho vyvozují, že ten, kdo se dopustil hříchu okem, je již před činem pranýřován jako cizoložník.

Mohli bychom snadno uvést celou řadu dalších příkladů, a bychom potvrdili výpověď Adolfa Schlatterera, který nikterak neplatil za přítele židů, ale nicméně mohl tvrdit, "že nejvyšší požadavky kázání na hoře nebyly pro rabinismus ničím novým".²⁵⁾ V pražské uvedené mezi jiným vyplývá, že v ortodoxních čtvrtích Jeruzaléma, New Yorku, Londýna i Paříže muži a ženy se odděleně učí, pracují i modlí - a návštěvnice v minisukních nebo šortkách jsou zdvořile, ale jednoznačně požádány, aby své půvsoby vystavovaly na odív někde jinde.

Je-li již srdcem spáchané cizoložství znesvěcením manželství, musí být rozlučka čímei zapovězeným, vždyť oběma postiženým je přece určena Boží dobrotivá vůle, která stvořila člověka jako pár (Gn 1,27), aby byli jedno tělo (Gn 2,24).

A toto praví třetí superteze (v mém překladu): "Dále je řečeno: Kdo propustí svou ženu, ať jí dá rozlučkový list (Dt 24,1). A já pravím vám: Každý, kdo svou ženu propustí, mimo případ nevěry, uvádí ji do cizoložství, a kdo by se s propuštěnou oženil, cizoloží" (Mt 5,31-32).

To znamená: Muž, který se odloučí od své ženy, uvedl jí tím, že se může vdát za jiného, do cizoložství, neboť "co Bůh spojil, člověk nerozlučuj" (Mt 19,6), jak Ježíš dál správně biblicky vykládá. Vyňata je pouze nevěra, neboť jí bylo manželství defacto již zrušeno a božská jednota rozdvojena, takže rozlučkový list v tomto případě jen dodatečně potvrzuje rozvrat. Zachovat rozvrácené manželství, jak se zde naznačuje, by bylo horší než právní potvrzení již vykonaného rozvratu.

V obou paralelách (Mk 10,11 a Lk 16,18) chybí sice poukaz na cizoložství jako platný důvod rozlučky, přesto však není nutné považovat slova "mimo případ nevěry" za pozdější přídavek, který má původní Ježíšovu výpověď oslabit. Naopak: je tím vysvětleno, že manželství je pevný svazek, který lidi navzájem zavazuje. Je také silnější než svazek mezi rodiči a dětmi, neboť "opustí muž otce svého i matku svou, přidržovati se bude manželky své, i budou v jedno tělo" (Gn 2,24).

Poněvadž Bůh stvořil člověka jako muže a ženu" (Gn 1,27), je mládenec podle rabínského učení jen polovičním člověkem a k plnému lidství potřebuje svou druhou manželskou polovici (Jeb 63a). Oba společně pak nejsou dva, nýbrž "individuum", což původně znamenalo "nedělitelné", ve smyslu "svěbytné", stejně jako Bohem požadovaná dvojjedinnost. Manželství je zakotveno ve stvořitelském plánu jako zárodečná buňka veškerého soužití na zemi, jako nezrušitelný svazek, jehož zprostředkovatelem je sám Bůh. V prvních kapitolách bible se po jednotlivých dnech tvoření praví: "A Bůh viděl, že to bylo dobré". Jen po stvoření lidského páru jako nositele božího obrazu je psáno: "A viděl Bůh v š e , což učinil, a aj, bylo to v e l m i d o b r é " (Gn 1,31).

sobě
"I zasnoubím tě na věčnost", říká Bůh svému lidu slovy manželské smlouvy, "zasnoubím tě sobě, pravím, v spravedlnosti a v souladu a v dobrotivosti a v hojném milosrdenství" (Oz 2,19) - přitom Boží smlouva i manželská smlouva jsou pečetěny týmž slavnostním slovem "berit".

Každý sňatek je tedy chápán jako svatý - hebrejsky je zván kiddušin, to znamená "zasvěcení". V rabínském ústním podání vystupuje Bůh jako první družba Adamovi a Evě (Gn.R.8,8); jako svatební svědek při každé svatbě (Mal 2,14) a neúnavný strážce manželství, neboť každé šťastné manželství platí za podivuhodný Boží skutek, větší, než rozdělení Rudého moře (Pesikta 11b).

Šťastné však není každé manželství. To Ježíš jako dobrý znalec lidí věděl. Poněvadž Bůh na počátku daroval člověku možnost volby mezi dobrem a zlem (Gn 4,7), může člověk Bohu odepřít poslušnost (Gn 2,16n) a svému smluvnímu partneru se zpronečit. Cizoložství je ovšem také polygamie, zničení posvěceného svazku já-ty současným manželským vztahem k další osobě.

"Není dobré, aby člověk byl sám" (Gn 2,18). Pozornému posluchači zaznívá v tomto Božím slovu rovněž: Ve třech je to ještě horší! Neboť pak je osoba (Nebo více osob) snižována na rovinu objektu, čímž se zvrhává jedinečnost před Bohem uzavřeného podvojného svazku rovnorodých partnerů v neživý trojúhelník, ve vztah já-ty bez lásky: a tím dochází k odlidštění nejsvětějšího ze všech mezilidských svazků.

"Jak bych tedy učinil takovou nešlechtnost a hřešil i proti Bohu!" (Gn 39,9). Tak se brání Josef "spravedlivý", jak ho pochvalně zve Talmud, svodům Potifarovy ženy. Zde je řečeno dvoji: cizoložství vyžadované na Josefovi není jen úderem proti manželství jako takovému, nýbrž je i hříchem vůči nebeskému původci manželství.

Kdo takto jedná, chce říci Ježíš, porušil a rozloučil manželství, svazek s jedinou ženou, který Bůh-Stvořitel povýšil na věčný zákon. Martin Buber dokázal, že i německé slovo "Ehe" zahrnuje "zasvěcení" dvou lidí navzájem.

V jednom svém dopise píše: "Když se ženil jeden přítel, rád jsem připomněl, co řekl Jakob Grimm o manželství, že totiž v gotickém slovu "aiva", z něhož pochází německé Ehe, je úzce spjata věčnost se zákonem. Až později došlo k ztěsnění na "ewe" (věčnost) a "e" (zákon). Zdá se mi, že je tím řečeno více, než že v manželství jde jen o věčný řád. Jsme upozorňová-

ni na to, že jedinec zachovává svou celistvost manželským soužitím s druhým a jen tímto zvláštním způsobem smí pocítit věčný charakter lidského bytí".

Ježíšovo slovo, které rozlukou omezuje, byť na výjimečný případ nevěry, ale nezapovídá ji, je často používáno křesťanskými exegety jako (jediný) příklad, chtějí-li Ježíše představit jako toho, kdo mění Toru a "vyvyšuje se nad Mojžíšovu autoritu". I kdybychom však uznali jako ježíšovskými původní paralelní verzi Markovu (10,11) a Lukášovu (16,18), jež obě trvají na nezrušitelnosti manželství, není podán důkaz, že by Ježíšovo rozhodnutí bylo proviněním vůči Tоре.

Opak je pravdě mnohem blíže. Vždyť v Ježíšově době bylo běžnou praxí rabínů vykládat nově, pomocí velkorysých interpretačních norem, ta místa Tory, která odporovala současným okolnostem a jejichž doslovný výklad a užití ohrožovaly původní intenci.

Z následující perikopy Talmudu, která nikterak nepostřídá humor a sebeironii, vyplývá, že rabíni pokládali Boží vůli za pokračující dynamiku lásky, nikoli za pevně stanovený dokument. V učební parabole se uvažuje, co by mohl prožít Mojžíš, kdyby byl přemístěn o tisíc let do školy rabího Akiby:

"Když Mojžíš vystoupil do výšin (aby obdržel Toru), uviděl tam sedět pána světa s věnci (korunkami a puntíky), z nichž vinul písmena Tory.

I řekl Mojžíš: Pane světa, kdo brání tvé ruce! (To znamená: Kdo ti brání dát Toru bez těchto korunek, vždyť tak by bylo možné vymout se eventuálními chybám při předčítání nebo opisování?)

Věčný odpověděl: Povstane muž ku konci mnoha generací, jménem rabi Akiba ben Josef, který jednou bude přednášet celou kupu učení o každém tomto puntíku. Řekl mu Mojžíš: Kéž bych to spatřil! On odvětil: Otoč se! Tu seděl Mojžíš mlčky v osmé (a poslední) řadě školy a neslouchal slovům slavného biblického učitele.

Navzdory největší pozornosti nerozuměl tomu, co se učilo téměř nic - a byl tím velmi poděšen. Když pak rabi Akiba dospěl k jednomu smornému bodu, ptal se jeden žák mistra, odkud to všechno ví. Na to Akiba odpověděl tradiční formulí otců Talmudu: To je halacha (životní pravidlo), která byla odevzdána Mojžíšovi na Sinaji. Když Mojžíš uslyšel závěrečnou větu, od-

oddechl si a uklidněn se odebral zpět" (podle Menachot 29b).

Mezi řádky tohoto základního vyprávění je řečeno pět poučení:

1. Důkaz, že moudří v Izraeli nebrali nikdy sami sebe tuze vážně, vždyť zde je pozměněno, že právě "Mojžíš, náš učitel", jak je tradicí s plným respektem zván, nikdy ani neanil o umně vykonstruovaných základech Písma pozdějších rabínů. Navíc: Nebyl by vůbec "schopen sledovat", jak se tu napůl vychytrale a napůl kajičně doznává

2. Mojžíš je tu důkladně odmytologizován, vždyť přece rabimu Akibovi nerozumí - ani závěrečné větě, již se Akiba dovolával Sinaje. Mojžíš, "věrný služebník" se uklidňuje jen proto, poněvadž mlčky přijímá, že Bůh, mu sice Toru předal, ale do ní možná vepsal mnohem víc, než Mojžíš mohl ve své době chápat.

3. Jak plyne z předchozího je tu obsažen úkol interpretovat dál - je-li to nutné, i v rozporu s Mojžíšem samým, pokud k tomu opravňuje "teo-logika".

4. Zároveň jde také o varování před každou přesnačující interpretací, která zcela opouští literární smysl, aby se pouštěla do smělejších alegorií. To je smysl "puntíků". Jsou míněny jako bezpečnostní opatření proti překrucování písmen a doslovného znění.

5. Nikoli zanedbatelný je tu poukaz na vrstvení textu, které povolává k věčnému dotazování a pronikání Písma, aby byly propátrány jeho čiré, nezměřitelné hloubky. Jinými slovy: Poslední instancí judaistického učitele není doslovné znění, nýbrž ona původní intence, jež se otevírá jen těm, kteří se odváží ponořit do hlubin. Nejpodstatnějším příkazem pro velké židovské vykladače Písma, k nimž patří také rabi z Nazaretu, není slovní hnidopišství, ale hledání smyslu.

A tak učila Hillelova škola, že i neobřezaný pohan, který odstoupil židovskou rituální koupel, má platit za prozelytu (Jeb 46a Bar) - ačkoli Gn 17,12; Ex 12,48 a Lv 12,3 činí právě obřizku nezrušitelným "znamením smlouvy".

Rovněž užití trestu smrti pro vzpurné syny (Dt 21,18-21) bylo tak restriktivně omezeno, že se v Talmudu se zadostiučiněním zjišťuje: "Nebylo nikdy vzpurného syna, ani tekového nebude" (Tos Sanh 11,6; Sanh 71a).

Totéž platí o příkazu zničit město, kde se slouží modlám

(Dt 13-13-17), o němž Talmud může říci: "Případ odbojného města se nikdy nestal a nikdy nestane" (Sanh 71a). Stejně odstranili rabíni i otroctví a mnohoženství, která jsou v bibli tak běžná. Že také jednotliví rabíni mohli dát podnět k podstatným změnám v užití směrnic Tory, to je patrné na Hillelovi a jeho křistu k uplatňování milostivého léta ve prospěch chudých, vdov a sirotků (Ševit 2, 8n); bylo z iniciativy Eliezera ben Dinaí (Sota IX, 8n) zrušeno lámání šíje teleti, rituál k usmíření vraždy spáchané neznámou rukou (Dt 21,1-9); a nikoli poslední byl rabi Jochanan ben Zakkaj, jemuž je třeba děkovat za to, že "zarazil" procesy s "hořkou vodou" v případech žen, které byly podezřelé z cizoložství (Nu 5, 11-31). Své opatření zdůvodnil citací z prorokova slova: "Nepotrestám za smilstvo jen vaše dcery, za cizoložství jen vaše snučky, vždyť sami cizoloží a spolčují se s nevěstkami" (Oz 4,14). Motivace zrušení je tedy jednoznačná: Jestliže muži sami cizoloží, odpadá původní důvod ceremonie, při níž byla žena nucena pít hořkou vodu, aby ochránila nebo obnovila čest svého muže.

Setkáváme se tu tedy, stejně jako u Ježíšova slova o rozluce, s rabínským rozhodnutím "ukončit" nebo ~~zrušit~~ platnost jednoho z nařízení Tory, aby ženy byly chráněny, byla jim poskytnuta lepší spravedlnost a zároveň se odstranila privilegia odporující bibli.

Smysl všech těchto nových výkladů a směn je zřejmý: Jakmile se zdá, že si duch Tory a text Tory vzájemně odporují, neváhají rabíni dát přednost tomu prvnímu. - "Neboť milosrdenství oblibuji a ne obět, a známost Boha více nežli zápaly!" (Oz 6,6) - je prorokovo slovo, na které se často odvolává Ježíš (Mt 9,13); (Mt 12,27) i jeho kolegové učitelé ve svých nových, ale Toře věrných interpretacích.

K veršům Tory "Ostříhejte ustanovení mých a soudů mých! Člověk ten, který by je činil, živ bude v nich" (Lv 18,5), vysvětluje rabi Jehuda: "Může být jimi živ, nemusí však kvůli nim zemřít" (b. Joma 85b; AZ 27b). Z toho vyplývá základní princip: "Chrození života je závažnější než svěcení šabatu" (b. Šebbat 123a), ale neplatí to jen pro příkaz šabatu, nýbrž o všech příkazech Tory s výjimkou tří kardinálních provinění: modloslužby, krveamilstva a vraždy (Maimonides, Hilchot Jessode Ha-Tore V,1-2.7.). Svátost lidského života převyšuje téměř všechna nařízení Tory, takže rabíni dávají jejímu životodárnému duchu přednost

před všemi jednotlivými ustanoveními.

Všem vyznavačům litery vyslovuje rava v Talmudu zřetelné pokárání: "Jak hloupí jsou lidé, kteří sice povstanou před svítkem Tory, ale před velkým učitelem Tory zůstanou sedět. Vždyť ač se v Toře píše o 40 ranách (trest výpraskem Dt 2,2n), přišli naši moudří a o jednu je snížili" (Makkot 22b).

Ježíš se tedy novým postojem k rozluce řadí k nejlepším rabínské společnosti, neboť významné osobnosti Israele byly bez výjimky téhož mínění jako Pavel, který musel zvěstovat do Korintu, nikoli do Jeruzaléma: "Litera zabíjí, ale duch obživuje" (2K 3,6)-.

Konečně je ještě třeba zdůraznit, že ani rozlučka, ani pití "hořké vody" a kamenování spurných synů už vůbec, nejsou příkazem, jehož je nutno uposlechnout, ale jde o právní řády, které mají spíše odstraňovat než být uplatňovány; jsou mnohem více ústupkem lidské slobosti než shůry zjeveným rozkazem; "pro tvrdost srdce vašeho", jak Ježíš práve říká o rozlukovém listu (Mt 19,8).

Správné pochopení Ježíšova střetu s rozlukovým právem té doby předpokládá duchovní průnik do historických okolností horského učení a jeho biblického výkladu.

Rozlučka manželství je v Ježíšově bibli ustavena v souladu s etosem izraelského dávnověku. Muži je povolováno právo, byť váhavě, dát se rozloučit s manželkou, vlastně jen odevzdáním platného rozlukového listu (Dt 24,1). Důvod může být velmi mnohoznačný: "shledal na ní něco o d p o r n é h o". Proto vypukl právní spor mezi vykladači Tory, jejichž postoje a argumenty působí často moderním dojmem. Rabi Šamaš učil generaci před Ježíšem, že rozlučka je přípustná jedině tehdy, jde-li o prokázané cizoložství. "Odporným" (nebo hanebným) podle knihy Mojžíšovy je pro něho jedině a toliko nevěra, jen tu považuje za platný důvod rozluky. Jeho škola se odvolává na proroka Malachiáše, který prohlašuje rozlučku za Bohu odporný hřích. V tomto smyslu se v Talmudu praví: Rabi Elieuer řekl: Nad tím kdo se odlučuje od ženy své mladosti, prolévá oltář slzy, neboť je psáno: A ještě se dopouštíte další věci: Hospodinův oltář smáčíte slzami, pláčete a sténáte, protože již nehledíte na obětní dar a nemá zálibení v tom, co přinášíte. (Mal 2,13). Ptáte se proč? Proto, že Hospodin je svědkem mezi tebou a ženou tvého mládí, vůči níž ses zachoval věrolomně, ačkoli je to tvá družka a žena podle smlouvy.

(Mal 2,14)" (Sanh 22,a).

Škola Hillelova však ve svém výkladu vycházela z aramejského překladu knihy Deuteronomium, v němž bylo "odporné" překládáno jako "přestoupení slova". "Přestoupením" bylo chápáno odepření poslušnosti, které pak bylo rozšířeno na rozvrat podmínek manželství, na přestoupení příkazu Tory ženou, nebo na nějaké chování, které by jejího manžela mohlo uvést v špatnou pověst. Na sklonku období kráklů došlo v praxi přece jen k poznenáhle znesnadnění rozluky - ku prospěchu ženy a eventuelní záchrany ohroženého manželství. Aby byl manžel uchráněn lehkovrnného kroku, byla zavedena komplikovaná procedura, týkající se slovního znění, vyhotovení a předání rozlukového listu; každé ženě byla při svatbě předána manželská smlouva, v níž jí bylo pro případ rozluky přiznáno značné (odlučné) odstupné. Ženě bylo zaručeno právo, že může požadovat zrušení svého manželství v případě nemoci, "tělesné vady" jejího muže nebo "odporu" v důsledku jeho povolání.

Takto zní například stanovení odstupného při svatbě: "Na začátku připíše panně 200 sus a vdově jednu minu (100 sus); sestárnou-li muži, nemají se ženit. Pak rabíni nařizují, že toto (sumu jmenovanou ve svatební smlouvě) mají uložit v domě jejího otce. Ale stále ještě by jí mohl říci, když by se na ní rozhněval: Jdi ke svému svatebnímu přípisu (který byl deponován v domě jejích rodičů). Tu nařizují rabíni, že toto mají uložit v domě jejího tchána. Bohatí do stříbrných nebo zlatých košíčků, chudí do nádoby na moč. Ale stále by jí ještě mohl říci, když by se na ní rozhněval: Vezmi svůj manželský přípis a jdi pryč! Až Šimon ayn Šetatuv přišel a nařídil, že jí musí připsat polovinu svých veškerých statků jako odstupné" (Ket 82b).

Nařízením rabího Šimona kolem roku 100 před křesťanským letopočtem byla jednak znesnadněna rozlučka manželství, jednak zaručena jistota manželského úpisu; obojím pak bylo podepřeno právní postavení ženy.

Jak přibývalo odpůrců rozluky, tak rostl počet chvalozpěvů, které velebily dobrého manžela, jako například: "O tom, jenž miluje svou ženu jako sebe, více než sebe jí ctí a své syny a dcery uvádí na pravou cestu..., mluví Písmo (Jb 5,24): 'I ty okusíš, že v tvém obydlí zavládne pokoj'" (Jeb 62b).

Stejnou měrou vyzdvihovali rabíni utrpení těžce zkouše-

ných manželů: "Tři neuvidí očištec (poněvadž měli peklo již na zemi): kdo se potýká s tísnivou chudobou, bolestmi břicha ... a kdo má zlou ženu..., kdo bere na sebe utrpení z lásky, získává sílu smířeni, která ho chrání před peklem" (Erubin 41b Bar).

V téže době se v rabínském písemnictví množí výroky proti lehkomyšlné rozluce: "Tomu, kdo chce lehkomyšlně zavrhout manželku, nechť je řečeno: Neukládej proti bližnímu svému zlého, kterýž s tebou dověrně bydlí (Pf 3,29); ... rovněž: V nenávisti mám propuštění ženy, praví Hospodin Bůh Izraelský (Mal 2, 16);...neporušuj tedy manželskou věrnost!" (Gittin 90a až b).

"Rab Šamen ben Abba řekl: Pojď a viz, jak přísně je pojímána rozlučka: Králi Davidovi bylo dovoleno, aby šel společně s Abišag (1Kr 1,1nn); ale nebylo mu dovoleno, aby zavrhl jedinou ze svých osmnácti žen" (Sanh 22a).

Konečně se poukazyvalo na to, že ten, kdo se zřekne rozluky, bude přiřazen k napodobitelům Boha: "Pojal-li by muž ženu a byl by manželem jejím, přihodilo by se pak, že by nenašla milost před očima jeho pro nějakou mrzkost..., může jí vystavit rozlukový list (Dt 24,1.3 a 4)... ale takto nejedná svatý, budiš velebeno jeho jméno, vždyť, přestože ho Bůh opustil a smilnil s jinými, řekl mu: Čiň pokání a vrať se ke mně a já tě opět přijmu (Jr 3,1). 26)

Nicméně je to právě velký počet hlasů, které se tehdy posvedly proti rozluce, rozmanitost jejich argumentací a jejich často vášnivě dokazování, které vzbuzují dojem, že to byli hillelovcí, kteří usnadňovali rozlučku a posuzovali věc často lamě až frivolně.

Na pozadí této konstruktivní kontraverze škol, z níž měla o 150 let později vzejít syntéza ve formě závazného rozlukového práva, musíme číst Ježíšovu učitelkou rozpravu s některými farizeji, o které Matouš podává zprávu: "I přistoupili k němu farizejové, pokoušejíce ho a řkouce: "Sлуší-li člověku propustiti ženu svou z kterékoli příčiny (nebo dát se rozloučit s manželkou)?" On pak odpovídá je, řekl jim: "Což jste nečetli (Gn 1,27), že ten, jenž stvořil člověka s počátku, muže a ženu učinil je? A řekl (Gn 2,24): Protož opustí člověk otce i matku, a připojí se k manželce své, i budou dva jedno tělo!" A tak již nejsou dva, ale jedno tělo. A protože, což Bůh spojil, člověk nerozlučuje! "Pročež tedy Mojžíš rozkázal (Dt 24,1), dáti

k plnění p ů v o d n í Boží vůle nebude zapotřebí vnějšího nátlaku, ale jen vnitřní touhy.

Ježíš však nalézá původní Boží vůli, jako i mnoho jiných rabínů, na začátku bible, před prvotním hříchem. Tuto stvořitelovu vůli Ježíš dokládá / třemi citáty z knihy Genesis, v níž je líčena podvojnost všeho stvoření: nebesa a země, slunce a měsíc, den a noc, světlo a temnota, vody a pevnina, a konečně: muž a žena - kteří se mají vzájemně doplňovat, aby ve sjednocující moci manželské lásky prožívali své zdokonalování. "Co Bůh spojil, n e m á člověk rozlučovat", říká Ježíš zcela rabínsky; ale člověk m ů ž e rozlučovat, jak se po prvotním hříchu ukázalo zneužitím stvořeného, odpadnutím od Boha a konečně manželskou rozlukou.

Moc hříchu také proměnila harmonii bytí jediného těla v zápas pohlaví o vítězství a podřízenost, panování a poslušnost. Tento zápas zvrhl řád stvoření ve zkázu.

"Ale s počátku nebylo tak." Z Ježíšova slova nevane jen lítost nad vším zlem po prvotním hříchu, ale i neutišitelná touha po Božím království, které zavede opět poměry počátečního období: neporušenou lásku, bezhříšnost, Boží přítomnost a konec vůle svévole na zemi. Co bylo, má být opět: Nevinnost ráje je povyšována na sen "příštích dnů", v nichž poslední Adam splatí vinu prvního dokonalou lítostí a návratem. Toto splývání časového sledu je blízké duchu hebrejského jazyka, který nezná časy v durativním smyslu řečtiny, latiny a němčiny. "Bylo" a "bude" se v idiomech bible natolik vzájemně podobá, že často jen kontext rozliší v oné věčné přítomnosti, která je mostem všech časů, to, co se stalo, od toho, co ještě není. Aby se příchod tohoto původního i konečného času přiblížil, je na člověku, jako Božím spolupracovníku, požadováno jednání, jímž by uváděl v soulad všechna rozdvojení - a to i rozluky - jako nedůstojna člověka, aby boží sjednocení bylo uskutečněno naprosto a plně.

Ježíš však nezvěstoval jen konečný čas. Byl na zemi zakotveným realistou, který chtěl vybudovat mosty mezi vizí zítřka a dnešní přítomností. Napodobuje svého stvořitele tím, že činí ústupky. Výsledkem je Ježíšovo radikální omezení rozluky na případ manželské nevěry - ve smyslu znesnadňujícího výkladu školy rabína Šamaje.

list zapuzení a propustiti jí?" Dí jim: Mojžíš (jen) pro tvrdost srdce vašeho dopustil vám propuštění manželky vaší, ale z počátku nebylo tak. Protož pravím vám: Že kdožkoli propustil by manželku svou - leč pro smilstvo - a jinou pojme, cizoloží" (Kt 19,3-9).

Ze zhruba tuctu stylistických jednotlivostí, v nichž lze pohnat ruku feckého redaktora, zmínují dvě: Žádný žid by o nařízení Tory přece netvrdil, že je Mojžíš přikázal (Mt 19,8), neboť náleží k jádru víry židovstva, že Tora je ctěna jako Bohem daná, ne jako legislativní Mojžíšovo dílo. Proto nemohl Mojžíš "rozkázat" vydání rozlukového listu, spíše ho jen "dovolit", jak Ježíš právem koriguje.

Na začátku rozhovoru se zdá, jako by se Ježíš pokoušel otázce farizeu, které je kladena také v Mišně (Gittin IX,10), vyhovět. Přec tomu tak není. Aby vypátral Boží vůli, vrací se ke zprávě o stvoření a srovnává ji s (bez) povolením rozlukového listu z Páté knihy Mojžíšovy. Výsledek je zřejmý: Bůh ustoupil lidské slabosti a dovolil svému služebníku Mojžíšovi, "pro tvrdost vašich srdcí" pootevřít zadní dvířka rozlukovému listu - stejně vysvětluje o 1000 let později Maimonides zavedení oběti zvířat (Moreh Nebuchim 3, 26-49).

Myšlenka Božího ústupku lidské nedostatečnosti není nikterak ojedinělá ani v Ježíšově bibli samé. Tak například je požívání masa od potopy ústupkem lidskému dychtění (Gn 9,4-4). Království v Izraeli bylo zřízeno proti Boží vůli, která se vzdala dotčenému přání dětí Izraele (1S 8,8-9). Také stavba chrámu v Jeruzalémě byla původně přáním Šalamounovým, jemuž Bůh nakonec vyhověl (1Kr 8,2-7 a 9,3).

Všechny tyto Boží "kompromisy" komentují rabíni výkladem k Ž 94,15, v němž vkládají Bohu do úst tato slova: "Tvrdé je srdce člověka současnosti, proto mu dám čas, aby činil pokání, a pak ho opět přijmu" (Midraš Tehillim k 94,4).

Právě toto pokání, v hebrejském původním smyslu "návrat" k Bohu a jeho spasitelnému plánu, je předmětem Ježíšovského kázání (Mk 1,15 etal), které nezdůrazňuje nic jiného než Mojžíšovu výstrahu: "Protož obřežtež neobřízku srdce svého a řiže své nezatvrzujte více!" (Dt 10,16). V rabínském výkladu to znamená: Vezměte si k srdce Boží přikázání a plňte je v souladu s Boží vůlí! Neboť ~~to~~ je cílem Boží pedagogiky, "svůj zákon dám jim do nitra, vepíše jim jej do srdce (Jr 31,33)", takže