

N e p ř í s a h e j t e

Čtvrtá superteze se zabývá přísahou: "Opět slyšeli jste, že řečeno jest starým: Nebudeš křivě přísahati, ale splníš Pánu své přísahy! (Ex 20,7; Nu 30,3; Dt 23,22). A já pravím vám, abyste nepřisahali vůbec, ani skrze nebe, neboť trůn Boží jest, ani skrze zemi, neboť podnož jeho jest, ani skrze Jeruzalém, neboť město velikého Krále jest. Ani skrze svou hlavu nebudeš přísahati, neboť nemůžeš ~~je~~ jednoho vlasu učiniti bílého anebo černého. Vaše ano budíž ano; vaše ne pak ne. Což pak nad to více jest, pochází od zlého" (Mt 5,33-37).

Židovská tradice rozlišuje svědeckou přísahu ke stvrzení nebo popření svědecké výpovědi u soudu; zprošťující přísahu dlužníků, kteří popírají část od nich vymáhaných pohledávek; přísahy a přísahy skládané Bohu jako závazek (Nu 30,3 a Dt 23,22n), nebo ujištění, jež se vzýváním Boha mají stát věrohodnějšími, jako třeba slova Súnemanky: "Jakož živ jest Hospodin a jakož živá je tvá duše, nepustím se tě!" (2Kr 4,30). Pro všechny však platí biblické slovo: "Pakli nebudeš slibovati, nebude na tobě hříchu" (Dt 23,22). Kohélet, moudrý kazatel, to potvrzuje: "Lépe je, když neslibuješ, než když slíbíš a nesplníš" (Kaz 5,4).

Dřívější vykladači podporovali zdrženlivost při přísaze tím, že sřizovali mravní "plot kolem Tory": "Mojšís řekl Izraeli: Nedomnívejte se, že jsem vám dovolil přísahat při jeho jménu, byť pravdivě. Máte-li všechny tyto vynikající vlastnosti (bázeň Boží, lásku Boží, počestnost, znalost Tory atd.), smíte přísahat. Ne-li nemáte k tomu žádné právo" (Tanchuma Vajikra 7).

Rabíni postoupili o krok dál a důrazně varovali před opožděným plněním příslibů: "Kdo se zavázal a své přísahy odkládá, upadne nakonec do modloslužby, smilstva, prolévání krve a osočování. Od koho se tomu všemu učíš? Od Jákoba našeho otce: Poněvadž on se zavázal (Gn 28,20-22) a své přísahy odložil, upadl do toho všeho: do modloslužby (Gn 35,2), do smilstva (Gn 34,1), do prolévání krve (Gn 34,25) a do osočování (Gn 31,1).

Poněvadž rabíni zapověděli vzývání Boha již velmi brzy (veškeré) jako zneužívání svatého jména ve smyslu Ex 20,7 a přidělili k tomu i nicotnou či falešnou přísahu (Lv 19,12), přešli mnozí při slibech k opisování Boha pojmy "milostivý", "milosrdný", "Dlouhoshovivající". Když i toto bylo zakázáno, vypouštělo se při závažných přísahách slovo "přísaha" a řeklo se

prostě: "při nebi", "při chrámu", "při smlouvě", "při svatyni" (což znamená Jeruzalém).

Ježíš zapovídá i tento únik do náhradních forem, když vysvětluje, že žádné z těchto verbálních zaslíbení všudypřítomnosti Boží se nemá užívat.

Vždyť přece v nebi je jeho trůn (Ž 11,4), celá země je podnožím noh jeho (Iz 66,1) a Jeruzalém je jeho město (Ž 48,3). Ať byste se zavazovali při čemkoli, varuje lehkomyšlné, vždy se dostanete zcela nevyhnutelně do činění s Bohem samým.

Dokonce ani vlastní hlava nenáleží přísahajícimu, "neboť od tebe, Pane, pochází všechno a dáváme ti, co jsme přijali z tvých rukou", jak praví král David v děkonné modlitbě (1Pa 29,14) - běžná biblická pravda, kterou rabíni potvrzují: "Dej Bohu z jeho, vždyť ty a vše tvé náleží přece jemu!" (Abot III,8).

Dotazeno do konce může vést toto vážné pojmání Boha k závěru: upuštění od přísahy přispívá k opravdovému ctění Stvořitele i jeho stvoření. Vždyť v podstatě vede veškerá přísaha k inflačnímu znehodnocení každé řeči, která pak takto rozbuje začne se dělit do dvou kategorií: na to, co se stvrzuje odvoláním na Boha - a co se říká bez tohoto zapřísahání. Jsou-li však jen první výpovědi bezpodmínečně pravdivé, pak všechny ostatní jsou jen relativně pravdivé, jsou polopravdou nebo dokonce zdánlivou pravdou. Tím se zbytečně zatěžuje svědomí, ale újmu trpí také vzájemná důvěra posluchače a mluvčího, a otevírají se dveře a brány nevěrohodnosti, pokrytectví a lži.

Může-li henlivé slovo jako "blázně" nebo "prázdná hlavo" přivolávat smrt, a tím i "usarcovat lásku" k bližnímu (Mt 5,21-22), pak rozdělení každé řeči na "dvě pravdy" ohrožuje onu původní důvěru, která vytváří ovzduší nezbytné pro všechno lidské soužití.

Dvoječnost jazyka může působit lásku i nenávisť, prospěch i zkázu, jak popisuje Jakub zcela ve smyslu svého bratra: "Jazyk malý úd jest, avšak velké věci provodí. Ať, maličký oheň, kterak veliký les zapálí... Jím dobrořečíme Bohu a Otci a jím zlořečíme lidem, ku podobenství Božím stvořeným. Z jedněch a týchž úst pochází dobrořečení i zlořečení" (Jk 3,5nn).

K ochraně nezadatelné důvěry a věrohodnosti jako základu nového spravedlivého společenství je zapotřebí krotit jazyk, bránit jakékoli dvoječnosti, odříznout všechny únikové cesty

těm, kdo řeč deformují nebo se chtějí z její závaznosti vyvléct je třeba vědomí, že se člověk se vším co řekne bližnímu, staví před Boha, jemuž přísluší pravda celá a nerozdělená.

Je nápadné jak podobně různí učitelé a skupiny v židovstvu formulují z toho plynoucí závěr.

U Jakuba to zní jako ozvuk horečného učení: "Přede všemi pak věcmi, bratři moji, nepřisáhejte, ani k zemi, ani k nebi, ani k zemi, ani kteroukoli jinou přísahou, ale buď řeč vaše: Jistě, jistě, nikoli, nikoli, abyste neupadli v odsouzení" (Jk 5,12).

Stejně se k věci stavěli i esejci, s nimiž Ježíšovo učení jak známo, vykazuje mnohou příslušnost: "Zdráhají se přísahat, neboť to pokládají za horší než křivcu přísahu; říkají totiž, kdo by se prohřešil proti věrnosti víře, je již odsouzen i bez svědectví Božího." 27)

Celá řada rabínských výpovědí působí dojem zkráceného znění Ježíšových slov. Tak třeba užívá rabi Jose ben Jehuda s odvoláním na Lv 19,35 slovní hříčky, aby stanovil: "Tora tě učí, že tvé Ano musí být upřímné a tvé Ne musí být upřímné" (EM 49a). Abaje připojuje proti všem, kteří říkají ano i ne: "Nemá se ústa říkat jedno a srdcem druhé" (EM 49a).

Stalost a jasnost pravdy obhajuje rabi Hunna: "Ano spravedlivých je Ano a Ne spravedlivých je jasné Ne" (Midraš Rut 3,18). V jednom rabínském výkladu desátého přikázání čtáme: Děti Izraele odpovídají při udělení Tory na úpatí Sinaje Ne na Ne (zákazů), Ano na Ano (příkazů)" (Mekilta Ex 20,1).

Vzor čiré jednoznačnosti nám předkládá rabi Eleazar: "Ne je přísaha a Ano je přísaha" (Šeb 36a). Tento výrok se stal vodítkem všech pravověrných židů, kteří dodnes také před soudem místo přísahy stvrdí svůj souhlas pouze slůvkem "ano".

Jinak si však počínají mnozí věřící křesťané, jak referuje katolický teolog Adolf Holl: "Radikalita tohoto možná Ježíšem skutečně vysloveného požadavku bude bez dalšího zřejmá z toho, že se v křesťanství nedokázal prosadit. Doposud se při určitých příležitostech vyžaduje přísaha, mezi jinými před soudem, a přísaha se na kříž - obraz toho, jenž nechtěl o přísahách ani slyšet". 28)

Můžeme nyní provést předběžnou bilanci: jde-li při zpřísnění zákazu zabíjet, včetně verbální agrese o svatost lidského života, o lidskou důstojnost, jedná-li se při ochraně manželství

o svatost rodiny jako zárodečné buňky lidské společnosti, pak jde při upuštění od přísahy o zachování pravdy jako základu židovského učení o Bohu.

Avšak pravdy židovské bible nejsou nikdy cosi abstraktního, ani ztuhlá šablona, nýbrž živé dění mezi lidmi. Není to fanatismus pravdy, který povyšuje preciznost a pedanterii na ctnost, ale pravdivé bytí a pravdivý život povolávající k "činění pravdy" (J 3,21). V určitém případě jí větší čest prokáže zamlčení nebo nouzová lež, která straní životu, než bezohledné pohlavkování pravdou, která bližního zraní a posílí jeho neústupnost. Pravda, která nepramení z lásky a lásku nerozohřuje, je hříchem jazyka a je nehumánní.

Oproti řecké pravdě, která spočívá na intelektuálním podkladu, je "hebraica veritas" ("emet") zakotvena především v etosu Písma, jež jí propůjčuje nepřehlédnutelný teologický rozměr.

Rabíni předpokládají tři biblická místa, v nichž byl ve jménu pokoje "změněn" biblický text: "Veliký je pokoj, neboť kvůli němu pozmenil Bůh v Písmu příběh Sáry (Gn 18,13) - "Což mohu opravdu родit, když už jsem stará?" Takto opakuje Bůh před Abrahamem Sářina slova, která podle Gn 18,12 zněla: "I můj pán (Abraham) je stařec." Bůh změnil doslovné znění, aby se Abraham na Sáru nerozhněval, tedy: kvůli manželskému pokoji. Velký je pokoj, neboť kvůli němu je ve vodě smyta i svatost napsaného Božího jména (Nu 5,23); aby manžel odpustil té, která byla podezřelá z manželské nevěry a v manželství byl opět nastolen pokoj.

"Velký je pokoj, neboť kvůli němu změnilo Písmo slova anděla." (To se vztahuje na Sd 13,3, kde říká anděl Manoachově ženě: "Ty jsi neplodná a nerodila jsi", což Manoachovi samotnému naopak zamlčí (Sd 13,13).

Dotazuje-li v těchto třech případech manželský pokoj jako dostatečně závažný, aby ospravedlnil volné zacházení s pravdou Písma, oč větší je pak velká pravda pokoje mezi národy, než pravda puntičkářů, kteří ji hledají v lince kvadrátního písmat 29)

"Všechna tvá přikázání jsou pravda" (Ž 119,86); jeho pravda "dosahuje až do nejvyšších oblaků" (Ž 36,6); je "pavézou a štítem" (Ž 21,4) všem, kteří ho hledají a bude "soudit národy podle své pravdy" (Ž 96,13).

Tato pravda i bez přísah a zařikání spěje tam, kde "setkají se milosrdenství a věrnost, spravedlnost a pokoj si dají políbení" (Ž 35,11).

Závěrem: Chceme-li posloužit této pravdě, musíme krátce a jasně uznat, že zákazem přísahy nepřinesl Ježíš nic nového, nejde o žádnou antitézi ani supertézi, nýbrž o další důkaz, že rabí z Nazaretu stál pevně oběma nohama na rabínské půdě.

V y š š í p r á v o

Dvě poslední supertéze, v nichž jde o nekladení odporu a o lásku k nepříteli, obsahově souvisí. Jsou dvojitou korunou ježíšovského programu Bohem požadovaného zlidštění této země.

Kdo má přehled o světových dějinách, může rozlišit tři hlavní etapy pokroku lidského soužití. Dvoumožec začíná svou kariéru uprostřed vlády násilí a koexistence tu má podobu účelového (soužití) spolčení, které by v případě ohrožení ubránilo alespoň holé přežití.

Dlouhá a krvavá byla cesta od pěstního práva k rovnosti práva, která proklamuje "stejně právo pro všechny" bez zřetele na osobu. Avšak i toto tvrdě vybojované právo, jakmile se stalo abstraktním principem, aby vyloučilo předsudky stranictví, může se jako všechny teorie stát bezprávním, jež vede k nenávisti, k hněvu a válce. I právo pro všechny stejně platné potřebuje nakonec státní moc, aby se prosadilo.

A tak došlo k názoru, že pravá spravedlnost potřebuje nadprávní hlubinný rozměr, aby se právo stalo pravým právem. Z něho pramení ona hebrejská "cedaka", která dává přednost milosti před justicií, poněvadž přiznává tomu druhému přednostní právo, čehož je schopna jen láska. Je to poznání plněnaděje, že nestačí z brutálních protivníků učinit jen lidi lhostejně vedle sebe žijící, neboť člověk je schopen plodného soužití, které může vyvrcholit v láskyplné vzájemnosti.

Rabí S. R. Hirsch, zakladatel nové ortodoxie ve Frankfurtu v 19. století, chápe se stejně základní myšlenky, když ve výkladu Iz 53,7 dochází k názoru, že židovský lid je určen k tomu, aby ovlivňoval národy světa bezmocností a pasivitou. Majetek a moc nemají být směrodatnými faktory státu a společnosti, na mís-

to politiky násilí má nastoupit teopolitika, která bude vedena jen etickými principy, jak je vyjadřuje biblický ideál teokracie lásky (Sebrané spisy, Frankfurt 1920, díl II, 187-202).

Této nenásilné lásce, která může dozrát ve velmoc srdce, aby nahradila staré panovačné vztahy láskou a bratrstvím, je věnováno jádro horakého učení.

Skládá se ze tří radikálních požadavků nekladení odporu, které vrcholí přikázáním zvaným "láska k nepříteli", což je nejčastěji citované, ale nejméně praktikované Ježíšovo slovo z celého Nového zákona.

Poněvadž zde jde o vrcholnou výpověď ježíšovské etiky, která také právem platí za zkušební kámen "lepší spravedlnosti", budeme se jí v našem uvažování zabývat nejdříve:

"Slyšeli jste, že řečeno bylo: Milovati budeš bližního svého a nenáviděti nepřitele svého. A já pravím vám: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce, protože on dává slunci svému svítit na zle i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé" (Mt 5,43-45).

První věta tohoto dobře známého místa obsahuje biblický citát (Lv 19,18), který Ježíš jinde uvádí jako "nejpřednější" nebo "první přikázání" (Mk 12,29nn par), a to v odpovědi jednemu zákoníkovi, který prověřuje jeho víru (Mk 12,28).

I přes zdvojenou preambuli "slyšeli jste" a "bylo řečeno", která je v rabínské mluvě vždy úvodem Božího slova z Tory, zkracuje se zde přikázání lásky k bližnímu až k nepoznání.

Evangelista totiž hebrejské přikázání oklešťuje. Vynechává jednak nepostradatelný predikát "jako sebe samého", jednak stěžejní doslov "já jsem Hospodin" (Lv 19,18). Ježíš jistě na obě tyto části věty nezapomněl, neboť ten, kdo řekl: "Dokud nepomine nebe a země, nepomine jedině jota Tory" (Mt 5,17), zacházel velmi rozvážně se svatým Písmem jako se slovem Boha.

Tato mezera v textu nezeslabuje jen dobře známé biblické slovo, které je mnoha otcí Talmudu považováno za "kelal" nebo "klíč" k Toře, nýbrž olupuje také přikázání lásky k bližnímu o vertikální komponentu, v níž nachází své teologické zdůvodnění. Vždyť láska k bližnímu se dá jasně vysvětlit jen na základě, že je jediný Bůh, jak o tom svědčí teologika rabínů: Aby se láska k bližnímu nezvrhla jen v čistě horizontální požitkářství, v

bezbožné společenství nevěřících, byt' prozíravých egoistů, je zapotřebí dodatku: Já jsem Hospodin. Neboť láska k bližnímu jako bratrství lidí má smysl a význam jen pod společným otcovstvím Božím.

Josef Albo, jeden z velkých náboženských filosofů pozdního středověku, shledává, že Boží jedinečnost a jeho láska jsou nedělitelně spjaty a dokládá to skutečností, že obě hebrejská slova - láska (ahavah) a jedinečný (echad) mají stejnou číselnou hodnotu třináct, což je také počet Božích atributů, jimiž se zjevuje (Ex 34,6-7), přičemž všechny jeho vlastnosti jsou souhrnně obsaženy ve svobodné, nezasloužené, milostivé lásce.

Svévolné vynechání "Hospodina Boha" z lásky k bližnímu škrtá argumentativně nutný úvod Ježíšova dovršujícího požadavku: "Abyste byli syny nebeského Otce!" A "synové" v hebrejštině neoznačují jen potomky, ale častěji: spolupracovníky, následovníky nebo napodobitele.

S největší pravděpodobností škrtl toto vše řecký redaktor, aby bibli odporující nenávisť vůči nepříteli, která zde ke všemu zcela vypadá ze souvislosti, vsunul do Ježíšových slov jako zákeřnou antižidovskou ránu.

Vraťme se však k začátečnímu citátu, kterého Ježíš jistě použil v plném znění: "Budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin" (Lv 19,18).

Toto znění předkládají téměř všechny biblická vydání v německé řeči od dob Martina Luthera, a přece první podstatné jméno není překládáno zcela přesně. "Bližní" (der Nächste) neodpovídá ani řeckému "plésion", což znamená "blízký" nebo "spřátelený", ani hebrejskému "re'a", které je užito v hebrejském originálu. "Re'a" je druh, jak vysvětlil Buber, člověk, s nímž mám právě co činit, který mě právě potěšuje; který se ke mně "v tomto okamžiku obrací", lhotejmo, zda je se mnou pokrevně spřízněný nebo naprosto cizí.

Kdo čte oddíl v takřčeném "Zákonu svatosti" (Lv 19,9-18), z něhož zde Ježíš cituje, hned vidí, že zde vydaný Boží příkaz k posvěcení světa je zacílen především na lepší soužití lidí.

Z Lv 19 jasně vyplývá, že ti, kteří strádají nedostatkem lásky, bez ohledu na hranice národů, náleží k Božím prvorozeným. Jde tu o chudé, cizozemce, nářadníky, hluché, slepé a pohrdané, kteří musí být chráněni před každou újmou, osočováním, diskriminací a ubližováním, neboť: "Já jsem Hospodin, váš Bůh", jak se

pětkrát zdůvodňuje. To znamená: Já jsem Stvořitel veškerého života, jenž miluje bezvýznamné ubožáky stejně jako vás, které jsem z lásky osvobodil z bída egyptského otroctví, abyste se zkušeností utrpení učili lásce, a tím se stávali mým lidem, příkladem pro všechny národy.

Když pak všechny tyto návody budování lidského společenství vrcholí souhrnem "milovati budeš 're'a", člověka, s nímž máš co činit!" - znamená to také, že láska není jen vztahem dvou, nýbrž principiálním postojem, který se týká jednak Boha, jenž nás všechny obdaroval schopností milovat, a jednak společnosti, kterou máte drobnými kroky lásky pozvedat ve vyšší životní společenství.

Zkušebním kamenem tohoto jemnocitného právního ustanovení je cizozemec, který jinak mluví, myslí a věří než my; a my jsme vyzýváni ke šlechetnosti, neboť "vzkazujete-li pozdravení pokoje svým bratřím, co činíte zvláštního? Čož i pohané nečiní totéž?" (Mt 5,47), jak zdůrazňuje jednohlasně Ježíš i rabíni³⁰.

Praví se přece zcela zřetelně: "Vždyť Hospodin, váš Bůh ... je všemocný, vzbuzující bázeň, který nebere ohled na osobu ... miluje cizozemce" (Dt 10,17n); proto "budeš milovat cizozemce jako sebe sama" (Lv 19,34).

Jeho budeš milovat, poněvadž on potřebuje lásku zrovna jako ty. A ty přece potřebuješ tuto lásku k životu, jak ti každodenně připomíná tvé srdce. Jeho touhlo být jako ty doprovází bible poukazem na podobnost jeho postavení tvému: "Víte přece, jak bývá cizozemci v srdci, neboť jste byli cizozemci v egyptské zemi!" (Ex 23,9).

Smysl textu říká: Strádali jste nedostatkem lásky natolik, abyste věděli, po čem srdce touží. Jako ujařmení robotníci jste přece zakusili na vlastním těle, jak velice je nutné vyjít druhému láskyplně vstříc, neboť jen utrpením zkoušením cizozemci se naučili, jak hrozně odlidštuje každá nenávisť, zatímco láska zachraňuje, a oběma dávajícímu i přijímajícímu, dopomáhá k prohlubování lidství. Účelem a cílem výzvy k dobrotivosti v celé dlouhé kapitole (Lv 19) je, aby se cizozemec v biblickém Izraeli nedostával do postavení Izraele v Egyptě; vždyť "Egypty" jsou všude; pohanská země Kanaan se má praktikováním láskyplného práva: "cedaka" - stát Zaslíbenou zemí, která nakonec obsáhne celý svět.

Proto se v Zákonu svatosti výslovně praví: "Bude-li cizozemec s vámi přebývat, nebudete ho utiskovat. Bude vám jako jeden z vás domorodců, cizozemec, jenž dlí uprostřed vás" (Lv 19, 33n). Ale nestačí jen zdůraznit, že "re'a" zahrnuje i cizozemce, vždyť to byl právě cizozemec, jenž byl podnětem vzniku přikázání lásky. Dříve než mohl být podezřelý cizozemec prohlášen za člověka-bratra, stala se v biblickém Izraeli láska k cizozemci měřítkem vše zahrnující lidské lásky.

"Re'a" byl původně soused a to může být i Egypťan (Ex 11, 2), bývalý utlačovatel. Není to tedy nikterak jen "nejbližší" (der Nächste - jak překládá Martin Luther) ve smyslu superlativu duševní, konfesijní nebo etnické blízkosti, nýbrž to může být i ten nejvzdálenější - pokud se týká jeho osobních vlastností -, ale který je ti právě teď protějškem jako tvůj lidský bratr.

Na druhé straně může být "nejbližší", který je ti nejbližší pokrevně nebo lokálně, tvým nejhorším protivníkem, a právě jeho blízkost ho činí nesnesitelným.

"Kdo je můj 're'a'?" Na tuto otázku, kterou kladé Lukáš do úst jednomu zákoníkovi (Lk 10, 29), odpovídají rabíni, správně židovsky, protiotázkou: Proč Bůh stvořil jen jediného Adama? A odpovídají: kvůli pokoji mezi národy - neboť nyní nemůže žádné Adamovo dítě říci svému sousedu: V mých žilách proudí červenější (nebo modřejší) krev než ve tvých! Aby nepovstala pýcha nebo rasová domýšlivost, dal Stvořitel jediného společného otce rodu. A proto ať se nikdo nedomnívá, že by bylo v nebi více mocností, vždyť základní jednotnost lidstva přece dokazuje, že Stvořitel je jeden a to zároveň dokazuje i rovnost všech Adamových dětí, které přicházejí na svět bez výjimky v nahotě, aby se v téže nahotě vrátily zpět do prachu země.

Z této Bohem určené rovnosti všech lidských počátků a konců nevyplývá v židovství jen demokracie globální rovnoprávnosti a pluralistická svoboda víry, nýbrž právě stejný nárok Božích dětí na spasení. Žádný věrný obraz Boží nebude oddělen od spásy, oddělen od lásky, nebude nemilovaný! To je radostné poselství hebrejské bible, které musí být nezvratně vyvozované právě z Boží vše zahrnující jednoty.

Ještě víc! Nic jiného nevydává tak výmluvné svědectví o Boží velikosti jako to, že stvořil lidi v takové nevyčerpatelné

rozmanitosti, že i dvojčata se dají od sebe rozlišit - a přesto nejsou dvojí lidé, ale jedna velká rodina Adamových potomků, kteří všichni, ve své individuální jedinečnosti, mají stejná práva, jsou zakořeněni ve stejné zemi, tíhnou vzhůru ke stejnému nebi, dělají se o stejný lidský úděl a jsou svému Stvořiteli stejně milí.

A koho Bůh miluje, kdo by ho směl nenávidět? Slovy rabiho Natana: "Každý kdo nenávidí svého re'a, vykořeňuje Boha z tohoto světa" (ARN 30). Jen málo rabínů schvaluje omezení přikázání lásky k bližnímu, jak to doporučuje Pavel: "Čiňte dobře všechněm, a zvláště pak domácím víry!" (Ga 6, 10).

Ježíšova bible nezná žádná zvláštní práva, žádnou prioritu tohoto druhu. Vybízí "milovat jako sebe sama re'a" (Lv 19, 18), i když je to cizinec (Lv 19, 34).

Podle Ezechiele (47, 21-23) mají cizozemci při dělení země nárok na podíl. Smějí kupovat hebrejské otroky a otrokyně. Jsou právně postaveni na roven domorodcům. Jedno z výhrůžných slov Páté knihy Mojžíšovy zní: "Buď proklet, kdo převrací právo cizozemce, sirotka a vdovy!" (Dt 27, 19).

Šest asylových měst pro případy neúmyslného zabití - mojžíšovské instituce, zabráňující krevní mstě - je otevřeno i jim (Nu 35, 15). Nemá se od nich vyžadovat úroky, ani jim na úroky dávat - praví se v Lv 25, 35-37, kde je cizozemec také označen "bratr".

Je častěji zdůrazněno, že tímto bratrem může být i pohan a modloslužebník - jako například ve výkladu Lv 19, 13: "Nebudeš moci utiskovat svého re'a! Tvůj re'a, je tvůj bratr; tvůj bratr, to je re'a. Z toho se učíme, že okrást pohana je loupež. Nesmíš zůženě rozumět jen svého bratra, neboť 'jde o každého člověka'" (Seder Eliahu Rabba 49).

Jeremjáš jménem Boha říká o králi Josiášovi:

"Uplatňoval právo a spravedlnost
zastával se utištěného a ubožáka.

Zda to neznamená, že mě znal?

Je výrok Hospodinův." (Jr 22, 16)

Prorok tím důrazně srovnává přispění věnované bezbranným - ať jsou kdo jsou - s poznáním Boha,

Z těchto ani z jiných ustanovení nemůže povstávat ani šovinismus ani xenofobie - o nenávisti k nepříteli se už nedá

uvažovat vůbec -, naopak z nich dýchá mesiášský universalismus rovnoprávnosti. Je přece řečeno o bližním: "Nebudeš v e s v é m s r d c i chovat nenávisť ke svému bratru!" (Lv 19,17). Tím není zakázáno jen skutkové nepřátelství, nýbrž i citová hnutí jako závist, pomstychtivost, žárlivost nebo nepřiznání, která ničí lidské srdce, dané člověku k lásce.

Re' a je tedy ten, který ač nikterak blízký, přichází k nám ve své Bohem dané jinakosti, abychom se - když na to přijde - stali opravdovějšími lidmi. Neboť podle Boží vůle to jde jen ve dvou, v udílení a sdílení jím darované lásky. Důsledně pojava pak člověk není jedinec, nýbrž dialogické stvoření, které re' a potřebuje, aby se zárodek jeho lidství plně rozvinul. Nemasatelně je ve stvořitelském plánu vryto, že každému Já je zapotřebí Ty, aby jím rostlo, zrále a dospívalo k lidství. Tento re' a, ten druhý, je ale vždy také konkrétní nevypočítatelný pozemšťan, s nímž se setkáváme - také ve sporu nebo v opozici, což nás nezbavuje povinnosti lásky.

Neboť staneš-li se protivníkem svého protivníka, vzdáváš se toho, co je v tobě nejlepším, aby sis přivlastnil to, co je v tom druhém nejhorším. Zachovat věrnost sobě samému však vyžaduje abys dal přednost vlastní normě před světskými vlivy zvenčí, které jsou bez lásky. Jinak jednáš "odcizeně", ztrácíš sebeurčení a vydáváš se nelásce, která naprosto odporuje Božímu jednání.

Slovy rabiho Mejra: "Bůh praví: Napodobuj mne! Jako já odplácím slé dobrým, i ty odplácej slé dobrým!" (Ex R 26,2 k 17,8).

Množství výkladů slov Lv 19, která Ježíš cituje, jako by dokazovalo, že takto chápáná láska k bližnímu platí pro židovství za centrální činorodou bohoslužbu:

Chasidský výklad praví: "Budeš milovat svého bližního jako sebe, já jsem Hospodin". Hlubší smysl těchto slov praví: Kde se na zemi dva nesobecky milují, tam je Bůh tím třetím v jejich svazku.

Martin Buber vyprávěl, že ho jednou ve Frankfurtu po přednášce o lásce k bližnímu slovila jedna dáma a ptala se ho: "Já sama vůbec nemiluji, pane Buber, jak potom mohu milovat svého bližního?" Buber a Rosenzweig, kteří tehdy právě překládali Písmo svaté do němčiny, vzali tuto otázku vážně, pozměnili svůj

biblický text, ušili možnost jiného překladu, který je podle původního znění i podle původního smyslu stejně oprávněný. Nakonec napsali: "Svého druhu ochotně považuj za sobě rovného!"

Na naši otázku, čeho se tím dosáhlo, Buber odpověděl: Tím je řečeno, že tvůj bližní, ač se ti může zdát mohutný, brutální nebo bezohledný, je srovna tak slabý, chatrný a vystavený všem životním tísňím jako ty sám. Poznání, že on je jako ty zabránuje každému strachu, který bys mohl mít ze svého re' a. Jakmile je strach připraven o svou půdu, bude také nenávisť, která téměř vždy pramení z potlačeného strachu, neopodstatněná a přebytečná. A jakmile zmizí strach a nenávisť, teprve tehdy se otevře brána srdce neomezene a svobodné lásce k bližnímu.

Jednoho dne se ptali žáci rabiho ze Zločova: "V Talmudu se praví, že náš otec Abraham dostal slova celé Tory. Jak je to možné, vždyť tehdy nebyla ještě dána?"

"Ničeho není třeba", odpověděl rabi, "než milovat Boha a jeho stvoření! Chceš-li něco učinit a zdá se ti, že by to mohlo zmenšit tvou lásku, věz: je to hřích; chceš-li něco učinit a zdá se ti, že tím tvá láska poroste, pak věz: tvá vůle je seslána vůlí Boží. Tak ji plnil i náš otec Abraham."

Rabi Jošua Hešel, jeden z největších náboženských filosofů našeho století, pravil: Miluj svého bližního; je jako ty. Čemu nás tím Stvořitel učí? Rabi odpovídá: Bůh praví: Stvořil jsem vás oba jako nositele svého věrného obrazu, takže každá nenávisť vůči bližnímu není nic jiného než zakuklená nenávisť vůči Bohu. Jestliže se hoříš na svého bližního, tupíš ho, jestliže jím opovrhneš nebo ho podceňuješ, ubližuješ tím všim božské jiskře, která hoří v tvém srdci a propůjčuje mu ušlechtilost lidství.

Mystici středověké kabaly žříkali: Bližní je vždy částí tebe samotného; v každém bližním je zárodek tebe sama; neláska k bližnímu se tedy májí na vlastním já, a to žaluje nebi na masochismus nelásky. Vždyť každá nenávisť je v podstatě nenávisť vůči sobě samému. Každý důkaz lásky je službou vlastnímu já; altruismus není tedy nic jiného, než osvícený egoismus, podněcující vynalézavost jak "vyjít z vlastní kůže" a vcítit se do kůže jiného, abys mohl spolu s ním trpět jeho nouzí a jí také mírnit - jako by byl částí tebe.

Rovněž Max Horckheimer, věřící židovský kacíř, potvrzuje tutéž základní myšlenku:

"Z hlediska pozitivismu ... nenávisť není horší než láska ... S poslední stopou teologie ztrácí myšlenka účty k bližnímu a lásky k němu logický základ."

Příkazaná nenávisť k nepříteli?

Na zlomek citátu v Mt 5,43, zvaný "láska k bližnímu" navazuje nyní v zdánlivé plynulosti podstrčené přikázání nenávisť k nepříteli, které naprosto nemůže pocházet od samotného Ježíše. Jde o podivný imperativ "Budeš nenávidět nepřítel svého!", který usvědčuje ze lži etos celé bible.

Zkráceně formulovaný předpoklad, že se tato "nenávisť k (návisť) příteli" týká řádového pravidla Kumránské sekty (DSM 1,3a), kde je řeč o "nenávisť ke všem synům temnoty" (t.j. vůči všem protivníkům řádu), zdá se přitážený za vlas, poněvadž oba úvody "slyšeli jste" a "bylo řečeno" slouží jak v horském kázání, tak i v rabínském písemnictví k uvedení biblických tradic.

V Ježíšově době byla Kumránská sekta příliš mladá, aby se dale předpokládalo, že byla v Galilei známou normou - nebo anti-normou.

Tato skutečnost už byla ostatně všeobecně uznána. Typická pro většinu komentářů k je zde katolická "Jeruzalémská bible", která pokud jde o domnělý příkaz k nenávisť vůči nepříteli, dodává: "Druhá část tohoto přikázání není ... ve Starém zákoně, a ani nemůže být." 31)

Ještě srozumitelnější je Ethelbert Stauffer, který je díky svému pověstnému odžidovštění Ježíše v Hitlerově době uchráněn každého nařčení z filosemitismu: "Právem protestovala synagoga proti Mt 5,43. Není zákon, který by předpisoval nenávisť k nepříteli, ani ve Starém zákoně, ani v Talmudu." 32)

Nelze vyloučit, že tu Ježíš užil hebrejské sloveso "nenávidět" v jeho druhém, mnohem méně draném významu, jak je známe ze dvou jeho výroků.

V podmínkách následování říká svým učedníkům:

"Jde-li kdo ke mně, a nemá-li v nenávisť otce svého, i matere své, i ženy, i děti, i bratří, ano i té duše své, nemůže býti mým učedníkem" (Lk 14,26). V řeči na rozloučenou říká o pravém bytí: "Kdož nenávidí

duše své na tomto světě, k životu věčnému ostříhá ji" (J 12,25).

Zde má "nenávidět" biblický význam: méně cenit nebo méně milovat, jako například v Božím slovu: "Jákoba jsem si zemiloval, Ezeua však nenávidím" (Mal 1,2-3 a Ř 9,13). Stejný smysl vyplývá z oddílu o muži se dvěma manželkami "jednou, kterou by miloval a druhou, kterou by nenáviděl" (Dt 21,15), - a Talmud k tomu do dává rétorickou otázku: "Je vůbec před Bohem milované a nenáviděné?" (Jeb 23a).

Tuto mírnější možnost intence Ježíšovy výpovědi nelze sice jen tak dobyt, přesto ji však biblická tradice, na kterou je tu brán ohled, i vnitřní souvislost této superteze protřeští. Zdá se totiž nejpravděpodobnější, že autorem této pomluvy je konečný redaktor Katoušova evangelia, který zřídka zanedbal příležitost vplést do své předlohy polemické špičky a antižidovské popichování. To dokládá i skutečnost, že tato "nenávisť" v lukášovské paralele polního kázání není zmíněna jediným slovem.

Opak nenávisť k nepříteli je židovství mnohem bližší. Hillel moudrý, kterého někteří badatelé počítají k učitelům mladého Ježíše, učil své učedníky: "Jako žáci Aronovi, milujte pokoj a o pokoj usilujte, milujte všechny lidi a veďte je k Toře" (Abot 1,12), - zcela jednoznačně jsou míněni přátelé i nepřátelé.

Ve výročních Šalamounových se praví: "Neraduj se z pádu svého nepřítele, nejásej nad jeho klepytutím ani v srdci!" (Př 24, 17). Z tohoto výroku rabíni vyvozují: "O slavnosti Stánků se v Písmu třikrát praví, že je možné se radovat (Dt 16,14 a 15; Lv 23,40). Avšak při svátcích Paschy, ačkoli jde o vysvobození lidu, není radost v Písmu nikde zmíněna. Proč? Poněvadž by tím utrpěli (nepřátelští) Egypťané" (Pesikta K. 139a).

Proto také mezi žalobami, které proti sobě Job vymýšlí, nechybí otázka svědomí: "Radoval-li jsem se z neštěstí toho, kterýž mne nenávidí, a plesal-li jsem, když se mu zle vedlo? Nedopustil jsem zajisté zhrěšiti ani ústům svým, abych zlořečením žádal zlého duši jeho!" (Jb 31,29n).

Zde je nepřítel nazván správně a přesně: kterýž mne nenávidí, tedy můj subjektivní nepřítel, který je dnes mým protivníkem, ale zítra už být nemusí; ale nepřestává být mým reálem ani tehdy, když mi působí zlo. Neboť se praví: "Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně!" (Lv 19,18). A ještě zřetelněji: "Neříkej: Odplatím za zlo! Čekej na Hospodina a on tě

zachrání!" (Pr 20,22).

Pro nedoslýchavé Šalomoun opakuje: "Neříkej: Jak jednal se mnou, tak budu jednat s ním, odplatím každému podle jeho činnů" (Pr 24,29). A poněvadž se vzápětí v moudrých výrociích praví (25,22): "Hospodin ti odplátí", čtou rabíni poslední slovese (jašlim, místo jašelem), aby dovětek znamenal: "Hospodin ho s tebou smíří" (Midraš Prov 25,22). O úhlavních nepřítelích Izraele se v Bibli praví: "Nebudeš si hnusit Edomce, neboť je to tvůj bratr. Nebudeš si hnusit Egyptana, neboť jsi byl hostem v jeho zemi" (Dt 23,8).

Svým kajícím bratřím říká Josef, místokrál Egypta: "Vy jste proti mně zamýšleli zlo, Bůh však zamýšlí dobro. Tím co se stalo, jak dnes vidíme, zachoval na živu četný lid" (Gn 50,20), čímž jsou míněni také Egypťané.

Univerzalita lidské lásky v rabínské literatuře často výslovně zahrnuje "nenávislníka": "Neříkej: Miluji ty, kteří mne milují a nenávidím ty, kteří mne nenávidí, nýbrž miluj všechny!" (Test Gad 6).

K zákezu odplaty připojují rabíni chválu pokorného sebeovládání, které kladou na roven lásce k Bohu: "O těch, kteří jsou zahánováni a nezahanbují, kteří naslouchají vlastnímu tupení a neodpovídají, kteří z lásky jednají a z pokárání se radují, o těch se praví (Sd 5,31): 'Ti Boha milují, budou jako slunce, vycházející v plné síle'" (Joma 23a; Gittin 36b).

Poněvadž každá odplata odcizuje vzoru správného jednání, trpí nakonec oba nositelé Božího obrazu: ty i tvůj bratr. Závěr je zřejmý: "Kteří jsou souzeni a nesouží, svou potupu slyší a neodpovídají, z lásky jednají, z bolesti se radují, to jsou ti, kteří milují Boha!" (Šabbat 88b). "Nenávislník" nemusí věčně zůstat nepřítelem, nýbrž může být jen obětí spontánního hnutí srdce, které je stejně proměnlivé, jako vše lidské. Rabi Natan těší z této podstaty konstruktivní závěr: "Kdo je největší hrdinou zemi?" Tak zní pedagogická otázka, na kterou sám odpovídá: "Ten, kdo získá lásku nepřítelů svého" (ARN 23). Že je to možné, stvrzují rabíni odkazem na rozdíl jediného písmene ve slovech "nepřítel" (ovej) a "milující" (ovev). Neměli bychom sebrat sílu, zní otázka, a učinit z "jot" "hé"?

Koneckonců praví rabínská výstraha - zcela v souladu s Ježíšem: "Kdo nenávidí svého reá, náleží k těm, kteří prolévají

krev" (Derech Erec Rabba 11).

Jak přenést vytěžené principy do praxe všedního dne, mohl by zástupně za mnohé vysvětlit jeden příklad: Ve výkladu k Ex 21,1n stanoví Talmud, že lupič, který se v noci vloupal do domu a z nedbalosti upadl do nebezpečí života, má být zachráněn, i kdyby se tím měl znesvéřit šabat (San 72b). Rabi Nechonja učil své žáky, aby se modlili: "Káň je tvou vůlí..., aby v žádném srdci nepovstala nenávisť vůči nám, aby žádný na nás nežárnil a my nežárnil na někoho jiného... a aby ti všechny naše skutky byly milé jako prosebné modlitby" (JBer 4,7d). Tak působivá byla stejně smýšlejší modlitba Mar bar Rabbina, že je dodnes třikrát denně opakována v liturgii synagogy: "Můj Bože, chraň můj jazyk před zlem, mé rty před nepravdou. Vůči těm, kteří mne proklínají, nechť má duše mlčí, a jako prach nechť je má duše vůči každému" (Ber 17a). Že nezůstávalo jen při modlitbě, dokazuje také židovský válečný veterán z prvního století: "Také s (porazeným) nepřítelem se má nakládat laskavě", říká Josef Flavius z vlastní zkušenosti (Ap II, 28, 209).

Avšak pomoc, přispění a slitování nad nepřítelem začíná již v 1. knize Mojžíšově: Abraham se modlil za Abimeleka, který mu odňal ženu Sáru (Gn 20,17) a žádá o uzdravení svého protivníka. Josef odpouští svým bratřím, kteří ho prodali do otroctví, "těšil je a promlouval jim k srdci" (Gn 50,18-21).

Pětkrát se modlí Mojžíš za blaho faraona a těch Egypťanů, kteří po staletí ujařmovali lid Izraele a nakonec jej chtěli vyhladit: "Faraon řekl: Propouštím vás tedy... jenom neodcházejte příliš daleko. Proste za mne! Mojžíš odpověděl: ... budu prosit Hospodina, a zítra odletí mouchy od faraona i jeho lidu... A Hospodin učinil, jak Mojžíš řekl a prosil" (Ex 8,24-27) - a poté ho faraon opět oklamal, pak prosil za odpuštění. Po odvolání každého nového souzení zrušil své slovo - a Mojžíš se přesto nevzdával přímluvných modliteb za něho a jeho lid.

Rovněž utrpením zkoušený Job se modlí za své falešné přátele, kteří ho odbývají pokryteckou útěchou, "a Hospodin Joba milostivě přijal" (Jb 42,9).

Totéž platí o mladém Davidovi, který se slitoval nad králem Saulem, když mu bezbranný padl do rukou, ačkoli se opakovaně pokoušel dát mladého pastýře zavraždit. "Já jsem se proti tobě neprohřešil", takto mluví ke svému úhlavnímu nepříteli a veliteli,

"ale ty mi ukládáš o život, chceš mi jej vzít" (1S 24,12). David nebyl v této velkomyšlnosti žádnou výjimkou mezi panovníky Izraele. Dokazuje to příběh aramejského krále Ben-haddada, který dlouhá léta vedl válku proti Izraeli, až ho král Achab porazil a jeho vojáko mohl pobít na útěku. O tom se praví: "Ben-haddad utekl, dostal se do města a skryl se... Jeho služebníci mu řekli: Slyšeli jsme, že králové izraelského domu jsou králové milosrdní... Snad tě zachová při životě... Přišli k izraelskému králi a řekli: Tvůj služebník Ben-haddad vzkazuje: Zachovej mě při životě!... Achab ale řekl: ... Je to můj bratr! ... Ovšem, Ben-haddad k němu vyšel a on ho vzal k sobě do vozu... Uzavřel s ním smlouvu a propustil ho (1Kr 20,30-34).

Jeremjáš marně kázal svému mateřskému městu, aby se pokojně vzdalo Nabúkadnesarovi, králi babylonskému. Svaté město bylo pak zničeno, chrám v sutinách a "zbytek lidu, který zůstal ve městě, byl jako dobytek spoután jařmem a hnán do zajetí" (2Kr 25,8nn).

Kolem roku 594 před novým letopočtem píše prorok "odvlečeným", které babylonští násilníci vybízeli "ke zpěvu a radovánkám" (Ž 137,3). "Usilujte o pokoj toho města (Babylone), do něhož jsem vás přestěhoval!" Zní z jeho úst výrok Hospodinův, a vzápětí zajatým píše, aby neustávali v přímluvných prosbách za své utlačovatele: "Modlete se za ně Hospodinu, neboť v jejich pokoji i vy budete mít pokoj" (Jr 29,7).

Dějinné události mu daly pravdu: Modlitba zajatých byla vyslyšena a babylonská diaspora prožila jedno z nejplodnějších období rozkvětu v židovských dějinách.

Právně vyvozuje zemská synoda Evangelické církve v Porýní v podané ruce "Obnovení vztahů křesťanů a židů" z 11.1.1980:

V židovské i v křesťanské tradici zahrnuje Boží láska všechno své stvoření. Jako Boží obraz a partner má člověk své jednání srovnávat s Božím předobrazem. Nemá tedy ani v židovství ani v křesťanství upírat svou lásku "druhému člověku ani tehdy, je-li jeho nepřítelem, neboť také nepřítel zůstává Božím milovaným stvořením. Není se proto čemu divit, když v židovství už před Ježíšem, během jeho života i po něm, bylo člověku přikázáno, aby miloval svého nepřítele... Také nic neopravňuje k tvrzení, že teprve Ježíš 'požadavkem lásky k nepříteli' zbavil přikázání lásky všech mezí." 33)

Avšak je nutné také zdůraznit, že přes četné paralely a ana-

logie v židovském písemnictví, které lásku k bližnímu vztahují i na ty nejbližší a na všechno Boží stvoření, které prohlašují za lásky hodné, nezná židovské učení výslovný požadavek ve smyslu lásky k nepříteli. Přesně vzato, je imperativ: "Milujte své nepřátele!" řečeno řečí teologů, ježíšovskou zvláštností.

Stal se také zvláštností křesťanské praxe, jak naznačují četná kázání a přednášky? Při hledání příkladů, které dokazují lásku k nepříteli, našel teolog Ethelbert Stauffer pouze čtyři: "Ježíš sám, který se ještě na kříži dokázal modlit: Otče, odpusť jim, vždyť nevědí, co činí!" (Lk 23,34). Mučedník Štěpán, který umíral se slovy: "Pane odpusť jim tento hřích!" (Sk 7,60). Jakub, bratr Ježíšův, který se v hodině smrti modlil: "Prosím, Pane Bože Otče, odpusť jim, vždyť nevědí co činí." 34).

Poslední případ je mladšího data: 20. října 1950 zahájila velká trestní komora vojvodského soudu ve Varšavě proces proti gaulajtru Erichu Kochovi. Obžalovaný byl předveden z varšavského vězení. Prohlásil hned první den přelíčení: "Ž jsem vůbec ještě na živu, za to vděčím velké ženě, vězeňské lékařce paní dr. Kaminské. Paní dr. Kaminská je Židovka." 35)

Je potřeba poctivě dodat: Ti tři předcházející také! A nezástali jediní. Typické pro mnohé, kteří přežili koncentrační tábory a museli vypsát nahromaděné pocity své duše, je krátká báseň Židovky Ilse Blumenthal-Weiss:

"Nemohu nenávidět, šlapou po mně nohama.

bijí mne,

Nemohu nenávidět.

Mohu se jen kát

za tebe i za sebe.

Nemohu nenávidět

rdousí mne.

Vrhají po mně kameny.

Nemohu nenávidět.

Mohu jen hořce plakat."

Jules Isaac, židovský historik a vychovatel ve Francii, stratil celou svou rodinu v Osvětimi. Přesto dokázal položit roku 1947 ve svém díle "Ježíš a Izrael" základní kámen židovsko-křesťanského porozumění. Byla to tato kniha, která papeži Janu XXIII. - tehdy ještě pařížskému nunciovi - dala později podnět, aby

uvedl otázku vztahu církve k židovství na pořad jednání II. Vatikánu. Poslední kapitola knihy končí otevřenou otázkou:

"Záře pece krematoria v Osvětimi je mi majákem, který vede všechny moje myšlenky. Ó, moji židovští bratři, i vy, moji křesťanští bratři, nemyslete, že se mísí s jinou září, září kříže na Golgotě?" 26)

Leo Baeck byl poslední významnou osobností německého rabinátu. Třikrát mu byla nabídnuta možnost, aby se i s rodinou zachránil emigrací. Třikrát nabídku odmítl, neboť to považoval za útek od svého poslání. Chtěl jako učitel zůstat u svého lidu, "pokud by v Německu zůstal být jediný žid", jak je později uvedeno v jednom příběhu z lágrů. Pasažeri ho zapřahali jako tažného koně, aby denně přivázel káru se záhodovým kbelíkem.

A přesto: V dřevěných barácích, lágrových prostorách a pod volným nebem konal večerní přednášky o Platonovi a Kantovi, přes Izajáše, Joba a Ježíše - léta trvajících horské kázání ze dna opuštěnosti dokazovalo nezviklatelnou, radostnou zvěst obou Saluv: "Otec náš v nebesích není mrtev - i když se lidé, stvoření k jeho obrazu, stali nelidskými!" Když Rusové osvobodili Teresín, kde zůstal až do konce duchovním středem, patřil rabi Baeck náhodou - nebo prozívatelností - k 9 000 těch, kteří ze 140 000 vězňů přežili utrpení lágru.

"Otče, odpusť jim, vždyť nevědí, co činí!" (Lk 23,34), tak se kdysi modlil rabi Ješua na finském kříži za své trýznitele. Roku 1945 užil rabi Baeck veškerého svého osobního vlivu, aby ochránil německé strážce a strážní mužstvo před pomstychtivými činy - a jakmile se duševně i tělesně zotavil, patřil k prvním, kteří doporučovali smíření mezi Němci a židy. Jeho modlitba z prvních poválečných let nepotřebuje komentář: "Nechť dojdou pokoje lidé zlé vůle, a nechť je ukončena veškerá msta a všechny řeči o trestu a káraní... Všem měřítkům se vymykají činy hrůzy; jsou mimo hranice veškerého lidského chápání, a mučedníků je tak mnoho... Proto, Ó Bože, nevaž vahou spravedlnosti jejich utrpení, abys je připočítal jejich katům a požadoval od nich strašlivou odpovědnost, ale nechť je tomu jinak! Piš raději k dobru katům a udavačům a zrádcům a všem špatným lidem a počítej jim všechnu odvahu a duchovní sílu těch jiných, jejich sebezapření, jejich šlechtnou důstojnost, jejich tiché úsilí při tom všem, naději, která se nedala porazit, a statečný úsměv, který

dal vyschnout slzám, a všechny oběti, všechnu vřelou lásku..., všechna ta rozbrázděná a zmučená srdce, která přesto zůstala silná a plná důvěry, tváří tvář smrti, hní a ve smrti, ani i v hodinách nejhlubší slabosti. Všechno to, Ó Bože, nechť před tebou je sečteno na odpuštění vin jako výkupné, sečteno pro vykřížení spravedlnosti - vše to dobré nechť platí a ne to zlé. A ve vzpomínkách našich nepřátel nechť nejme více jejich obětmi, jejich noční můrou a přízrakem, mnohem více jejich pomocí, aby je šílenství opustilo... Jen to se od nich žádá - abychom my, když je nyní vše za námi, směli opět žít jako lidé mezi lidmi a pokoj opět panoval na této ubohé zemi mezi lidmi dobré vůle, a aby mír vstoupil i mezi ostatní." 37)

Vše, co nám zanechal Jicchak Katznelson, věřící žid a ředitel městského gymnasia v Lodži, je básně s názvem "Píseň posledního žida". Byla napsána cestou do Maidanku na rubu tří obálek, a ačkoli věděl, že cílem jeho cesty je plynová smrt, nevyšla z jeho rtů jediná myšlenka na pomstu, jediné slovo hněvu.

Co nám předal v posledním poselství, zní spíš jako teologie zástupného smířčího utrpení, které dává zářít jeho celé duchovní velikosti. Jeho slovy:

"Svatý je na kříži můj lid,

jenž za vinu země pyká.

Jestliže byl můj lid kdy vyvolen,

aby za jiné trpěl -

pak nyní, pak nyní!

Poněvadž nikdy ještě žid nezemřel

tříben tak jako každý, který se nám jevil malým

ve Varšavě, Vilně nebo ve Volyni.

Vždyť z každého žida křičí zděšeně

jeden Jeremjáš - každý je králem

zklamání - jenž pláče pro všechny."

Ministerskému předsedovi Menachemu Beginovi byla během jeho prvního interview s německým žurnalistou Hans-Joachinem Schilde, které se konalo 3. listopadu 1978, položena otázka: "Můžete vlastně ještě po Osvětimi věřit v Boha?" ON odpověděl: "Ano, věřím, vždyť Osvětim je naše oběť pro Boží spravedlnost v tomto světě. Věřím v Boží vedení v politice. Kdyby byl Hitler nepovraždil židy, byl by za těch okolností vyhrál válku. Kdyby nebylo Boží prozívatelnosti, byl by Hitler jako první

vlastnil atomovou bombu... pak by byla z našeho světa jediná velká káznice. Nastal by věk temnoty... My židé jsme přinesli v tomto zápasu o přežití lidčnosti největší oběť... Možná jsme museli přinést tuto oběť, aby Hitler prohrál."

Žalm 109, zvaný Žalm Davidův, je psán se zřetel na nemilobrdné protivníky. Verš 4. zní: "Proto, že je miluji, osočují mne, já se za ně modlím." Rabínský Midraš rozšiřuje tuto výpověď na bolestný úděl celého Izraele: "Místo, aby mne milovali, nenávidí mne", takto mluví k národům Izraele: "Měli byste nás milovat, vždyť jsme za vás přinášeli 670 obětí v chrámu v Jeruzalémě; ale vy nás nemilujete, nýbrž nás nenávidíte; přesto se za vás modlíme!" (Midraš a Jalkut k Ž 109,4).

Patří-li praktikování lásky k nepříteli k jádru křesťanství, pak někdy nevím, kdo je Ježíšovi bliž: jeho tělesní bratři z židovstva nebo jeho pokřtění učedníci z pohanského světa.

L á s k a , k t e r á r u š í n e p ř á t e l s t v í

Škodolibost, nenávisť k nepříteli a odplata zlým za zlé jsou tedy v židovství výslovně zakázány, zatímco velkorysost a služba lásky nepříteli v nouzi jsou přikazovány - ale láska k nepříteli jako morální princip je snad přece jen záležitostí světců, jak dokazuje pět tisíciletí světových dějin.

Řekl-li Bismarck, "kázáním na hoře se nedá vládnout v žádném státě", a spolkový kancléř se nedávno (1981 na církevním dnu v Hamburku) vyjádřil, "že by to byl omyl, chápat kázání na hoře jako nějaký kánon státního jednání", jistě měli oba na mysli především lásku k nepříteli jako reálný program v případě vážného politického konfliktu.

Překvapivě zní protest z druhé strany: "S kázáním na hoře se nedá dělat revoluce, vysvětloval Herbert Marcuse, filosof mladé levice, na studentském shromáždění v Berlíně roku 1968 a pokračoval: "Nenávisť k vykořisťování a útlaku je humánní element... Nic není hroznější než toto kázání o lásce: 'Nebudeš nenávidět svého protivníka!' - ve světě, v němž je nenávisť veskrze institucionalizována."

Nedá-li se s učením lásky ani vládnout ani revoltovat, dá se s ním vůbec a podle něho žít? Právem klade Leonhard Ragaz o-

tázku po splnitelnosti: "Není požadováno příliš mnoho? Lze milovat ty, kteří nás nenávidí a konají zlo?... Není to mravní utopie? Není to iluze?" 38)

Odpověď, která vychází najevo teprve při zpětném překladu do hebrejštiny, odpovídá záporně. Zřetelně oznamuje: není zde žádána ani sympatie, citové anění, ani sentimentalita a vůbec už ne sebeobětování, vždyť ani pocity, ani martyrium nelze přikázat, přikázat lze pouze a toliko "čin" - jedno z nejčastějších slovíček ježíšovského jazykového pokladu. A skutečně, v přikázání lásky k bližnímu, které Ježíš cituje (Lv 19,18) n e s t o - j í "Miluj bližního" v akuzativu, ale v dativu, který může být ^{stik} v němčině vyjádřen pouze opisem: Obráť se k němu s láskou! Nebo: Projev mu činy lásky! Nebo: Působ mu láskou! Jinak řečeno: Žij jemu ku prospěchu, ne ke škodě!

Poněvadž Ježíš nebyl ani blouznivec ani utopista, ale právě zkušený znalec lidí, nepožadoval lidskou obětavost, žádné emoce, pod nimiž by muselo téměř každé lidské srdce klesnout, ale požadoval praktické důkazy lásky, jako je: návštěva nemocného, diskretní dar almužny, pomoc v nouzi, potěšení lkažícího, rozdělení chleba s hladovějícím, a všech 1001 účinných dobročinností, které navozují důvěru, ruší nepřátelství a podporují lásku.

Poněvadž Ježíš rád kázal v paralelních kontrastech a rétorických antitezích, muselo být tedy také stupňování: "Milujte své nepřátele!" formulováno v původním semitském slovním znění ve zmíněném dativu etiku, který nikterak nevyzývá k platonické lásce k nepříteli a už vůbec ne k pokřýctví, na odiv vystavovanému zdání lásky. Jeho výrok je výzvou ke smířlivému jednání s protivníkem, které má za cíl z r u š e n í n e p ř á - t e l s t v í .

Láska k nepříteli, chápána ježíšovsky, je tedy mnohem víc, než dávat na sobě znát rozmarlost, snášet nepřitele nebo siho zdvořile držet od těla. Jde o poctivou snahu, o vytrvalý zápas o toho druhého, aby se změnil, vzdal se své nenávisti a stal se bratrem. Krátce - o teopoliku malých kroků lásky, zacílenou na to, aby se nepřítel vzdal svého nepřátelství. To platí ^{si} o modlitbě za pronásledovatele, jak dokazuje významově příbuzná epizoda Talmudu:

"V sousedství rabiho Mejra bydlelo několik nevázaných kumpánů, kteří na něho doráželi. Rabi Mejr se modlil, aby zemřeli.

I řekla mu jeho žena Beruria: Co tě to napadlo! Snad, že je psáno: 'Kéž hříšníci vymizí' (Ž 104, 25)? Je opravdu psáno: hříšníci? Nikoli, vždyť můžeme přece totéž slovo číst jako 'hříchy' (jak dovoluje bezvokálový pravopis hebrejštiny). Mimoto, sleduj přece verš až do konce: 'Pak již svévolníka nebude.' Jakmile tedy hříchy vymizí, nebude ani svévolník. Modli se tedy za ně, aby se obrátili a litovali, pak žádný z nich nebude svévolníkem. Modlil se tedy za ně o slitování a skutečně, oni se obrátili a litovali" (Ber 10a).

Potud životní moudrost učitelů Talmudu, kteří potírají zlo, ale toho, kdo je činí, se snaží získat. Za všechny ostatní hrdiny víry - v židovství i jinde -, kteří se dokázali modlit za své pronásledovatele, nepřátele a dokonce za své trýznitele, nechť promluví Leszek Kolakowski, polský filosof: "Náboženská tradice, přinejmenším naší kulturní oblasti, vyžaduje víc, než jen vzdát se nenávisti: Měli bychom nad to dokázat činit nepřítelům dobro, modlit se za své nepřátele. Musí tento přirozenosti se přičiní požadavek platit obecně? Na to lze říci jen zcela banálně: Je jisté, že těch, kteří tomuto požadavku opravdu dorostli, je a bude jen velmi málo; na ramenou nemnohých však spočívá stavba naší civilizace a za to málo, čeho jsme schopni, vděčíme jim."⁵⁹

Kolakowski se však mýlí, domnívá-li se, že Ježíšovy požadavky vzdát se nenávisti a milovat nepřátele pocházejí pouze ze sebezapření, které má na zřeteli jen dobro protivníka. Oč tu vlastně jde, je překlenutí dvou propastí: jednak mezi naším násilnickým světem a nebeským královstvím na zemi; jednak mezi legitimním egoismem a ovíceným altruismem.

Nazaretskému nemohlo jít o blouznivecké sebeobětování, které odporuje biblické důstojnosti člověka a etosu Písma, nýbrž o vzájemné zrušení nepřátelství čínorodým smířením, které má prospět jak nenávidějícímu, tak i nenáviděnému. Dokazují to oba konkrétní příklady, kterými Ježíš objasňoval svůj záměr. Nejprve však je třeba načrtnout politické pozadí a lidské klima Ježíšovy doby.

Byl to ponurý a hrozný svět - plný paniky, teroru a strachu - doba onoho prvního římského vymáhání daní, která je v židovském písemnictví tohoto temného období zvána "vysávání země". Proslulý "pax romana" byla tyranie římské okupační moci. Arogantní svévolí, nestydatou korupcí a brutálním porušováním práva vyčer-

pávala. Zvlášť tísnivě doléhaly na obyvatelstvo finanční požadavky okupantů - jedenáct různých daní, cel a poplatků, vymáhali násilníci prostřednictvím svých židovských pomáhačů, pověstných celníků. Není divu, že národ tyto "pořímáštěnce" hluboce nenáviděl jako kolaboranty a zrádce.

Mezi vrchnost patřili i majitelé velkých usedlostí, většinou oblíbení Římanů, kteří pomocí korumpované justice mohli levně nakupovat nebo vyvlastňovat dědičný majetek zadlužených maloročníků; pronajímali jej často dřívějším majitelům, a přehnanou nájemní daní je degradovali na nádeníky a nevolníky.

Mezi spolčence římských nadřazených patřili také saduceové, malá skupina kněžské aristokracie v Jeruzalémě, která se násilnickému režimu uměla přizpůsobit, aby uchránila své mocenské pozice. Poněvadž saduceové vykořisťování lidu z části pasivně přihlíželi a z části je aktivně podporovali, těšili se pověsti politických zaprodanců.

Pod tlakem akutního židovského očekávání konce věku a pod trojím bičem útisku, docházelo opakovaně k otevřenému odboji; římská moc, nevole lidu a spásanosná netrpělivost se stále víc zhušťovaly v jeden ďábelský kruh, který požadoval vysokou daň krve. Kdo šel jako žid v nepříteli okupované zemi, dovede se vejitit do historických okolností v Ježíšově vlasti za jeho života.

Celý Izrael se rozpadl na tři hlavní skupiny, které nebyly stranami, náboženskými směry ani sektami: na masu utištěných pro kterou se hlavním cílem stalo přežití, na přeběhlíky, kteří vyměnili své biblické dědičné právo za mísu čochovice na stole moci-pána - a na silné, pro něž život bez práva a svobody pozbyval smyslu. Kdo si toto trojí rozdělení zpřítomní, nemůže pochybovat, kam patřil muž velikosti Nazaretského.

"Horlivci" - řecky: selóti - se nazývala vyhraněná skupina silných, kteří rozpoutali ve jménu Božím "svatou válku" proti pohanskému jhu, aby národ osvobodili od nenáviděných Římanů a jejich opovrhovaných pomocníků i jejich přísluhovačů. V podstatě byli skoro všichni židé "horlivci" pro Boha a jeho království. Jednotlivé skupiny se odlišovaly jen svými metodami a podílem, který na záchraně chtěly přenechat Bohu.

Zatímco "tíši v zemi" chtěli uspišit Den Hospodinův věrností Těře a modlitbou, chystali se aktivistické vytlačit násilí násilím, ohněm, mečem a gerilovou válkou, aby připravili cestu tou-

žebně vyhlášenému nebeskému království.

Všechny skupiny se s plným zanícením každodenně modlily "Slyš Izraeli" - vyznání (Dt 6,4nn), které vyzdvihuje neomezenou lásku k Bohu jako nejvyšší příkazání. Ve výkladech lásky k bližnímu se už mínění různila.

Saduceové zužovali smysl "re'a" v příkazáních lásky k bližnímu (Lv 19,18) na "přítel" nebo "příslušník národa". Zelóti považovali věrnost Toře a militantní patriotismus za předem stanovenou podmínku pro zařazení do kategorie bližního. Odvolávali se na krále Davida, který řekl: "Nenávidím, Hospodine, ty, kteří nenávidí tebe... Jsou to také moji nepřátelé" (Ž 139,21nn), aby mohli ve své hořivosti k Bohu jít přes mrtvolu Římanů i odpadlých Židů.

Ježíš zcela jistě nebyl zelóta, ani revolucionář v běžném smyslu a už vůbec ne galilejský vůdce povstalců. Jeho výzvy proti násilí jako metodě politického boje jsou příliš četné. Ovšem ten, kdo mohl říci: "Nemyslete si, že jsem přišel na zem uvést pokoj, nepřišel jsem uvést pokoj, ale meč" (Mt 10,34), a kdo radí svým učedníkům prodat pláště, "aby mohli koupit meč" (Lk 22,36), ten byl také stěží bezvýhradným a pacifistou. Je také zřejmé, že jistě jeden, pravděpodobně ale tři, možná i pět ze dvanácti učedníků mělo vztah k zelótským kruhům. Jde o Šimona, který je dvakrát Lukášem zcela nepokrytě titulován "zelotes" (Sk 1,13; Lk 6,15); Jidáše Iškarjotského, jehož přízvisko je aramejskou skomoleninou "držitele dýky" (sicarius), jak se tehdy nazývalo nejodhodlanější jádro zelótů; a syna Jonášova, jehož přízvisko by mohlo být aramejským synonymem "rebela" nebo "psance" - a oba syny Zebedeovy, kteří svou přezdívku "synové hromu" (Mk 3,17) nijak nebudili dojem, že se vzpírali službě se zbraní v ruce. Tím spíše, že jejich jediný projev v NZ je slovo plné hněvu: "Pane, máme přivolat oheň s nebe, aby je zahubil?" (Lk 9,54).

Odtud vyplývá, že Ježíš nebyl tak docela bez kontaktů s militantními aktivisty své doby Izraele. Přímě to ční z četných Ježíšových slov o meči, která nesvědčí o odevzdaném skládání rukou. Jsou tu ještě dva podstatné důvody: Existuje jeden výrok, pětkrát v evangeliích opakovaný, a právě ten výrok je dobře známý židovské tradici té doby, která jej ovšem cituje jako výrok zelótů.

"Kdo chce jít se mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne." Tak je psáno u Marka (8,34); dvakrát u Matouše (10,38; 16,24) a dvakrát u Lukáše (9,23; 14,27).

Teprve mnohem později otupili církevní otcové ostří tohoto výroku, když jej zduchovnili v abstraktní mimosvětskou výzvu ke spáse duše. Když posemský Ježíš tuto výzvu vyslovil, znamenala něco mnohem jednoduššího, naléhavějšího a smrtelně vážného. Bylo to dobře míněné varování všech mladým horkým hlavám v Galileji, které se chtěly v návalu nadšení připojit k jeho hnutí. Jim bylo řečeno: Kdo z vás není připraven riskovat také ten krajní možný důsledek, totiž smrt rebela na římském kříži, měl by raději zůstat doma. Byla to hrozná, krutá pravda, kterou musely zaplatit životem tisíce Židů před Ježíšem, s ním, špo jeho pravici i levici, i po Ježíšovi.

Ale i ti, kteří nebyli zelóty, kteří pouze stáli v závětví odporu či se odvažovali jen politické kritiky římského imperialismu, museli počítat s tímto důsledkem. V tomto smyslu Ježíše pochopili jeho učedníci, kteří bez váhání opustili vše, aby spolu se svým Místrem zápasili o Izrael - na život a na smrt.

"Ano, ale Ježíš přece řekl: Mé království není z tohoto světa!" - mohli by namítat někteří křesťané. V řečtině i v němčině by mohlo toto slovo působit dojem výzvy k útěku z tohoto světa, která přesouvá vše dobré, krásné a ušlechtilé na věčnost a tento svět vydává všanc despotům, diktátorům a tyranům.

Zpětný překlad do hebrejštiny však znamená přesný opak: Mé království, které všichni tak toužebně vyhlížíme, je nebeského původu a pochází od Boha - což je nejzřetelnější antitýze k římskému císařství modloslužebníků. Již brzy sestoupí, aby zde na zemi vymýtilo všechnu ohavnost pohanického panování a ustavilo Boha samovládce.

"Mé království není z tohoto světa!" Tento výrok nebyl o nic méně politicky výbušný než slova: radostné poselství, spasení a nebeské království, která Ježíš denně kázal, a která tehdy všem židovským uším zněla vzpourou a vysvobozením. A nemohlo tomu být jinak, poněvadž pro věřícího Žida se musela Boží všudypřítomnost musela důsledně vlamovat i do obalstí politiky, jak jednoznačně dokazovali všichni izraelští proroci. Vyřazování politických záležitostí ze snahy o dosažení Božího království by bylo skoro rouhavým popíráním všeho Bohem chtěného světského charakteru jeho vlády.

Ti, kteří později vydělili politiku z křesťanství, rozpoltili tento svět na dvě pečlivě od sebe oddělené říše, aby ochránili církve před jakýmkoli znečišťováním světskými záležitostmi - v rozporu s Ježíšem a jeho Písmem přenechali zemi za arénu mocným.

Pro žida Ježíše nebyla však mezi tělem a duchem žádná přehrada, žádné rozpolčení mezi náboženstvím a politikou, a také žádné rozdělení kompetence, nýbrž byl j e d e n celek lidí pod j e d i n ý m Bohem a s j e d i n ý m smem o nebeském království, které vše zahrnuje.

Zrovna tak, jak nelze z horského učení vytěsnit tělesnost a péči o tělesné blaho, nelze amputovat od jeho radostné zvěsti ani politiku. Osвобоzení od pohanského jha, záchrana z malověrnosti a neomezená láska k Bohu a bližnímu - to jsou tři hlavní cíle jeho učení spásy, o kterých jako prakticky smýšlející žid věděl, že je nelze na zemi uskutečnit bez pragmatických metod. Vždyť má-li být více pokoje konečného času, který je sice v nebeské pravomoci, připravována také pozemským způsobem, pak mohou lidé jako Boží spolupracovníci, užít k její konkretizaci jen lidských, tj. politických prostředků. To věděl Mojžíš na Sinaji - a také Ježíš z Nazareta, který nikdy nechtěl dát císaři, co náleží jen Bohu. 40

Martin Luther měl pravdu, když ve svém Polemickém spise proti povstaleckým sedlákům a pastoru Thomasi Münzerovi označil touhu po svobodě jako "židovskou". Ne náhodou je víra všech křesťanských bojovníků za svobodu - od katarů v jižní Francii, valdenských v Piemontu, husitů v Praze přes puritány v Anglii a "Pilgrim Fathers" v Americe až po Maoris na Novém Zélandě, černé církve v dnešní Jižní Africe a Campesinos v Latinské Americe prolnutá řečí a způsobem myšlení knihy Exodus - oné velepiáně Bohem darované svobody. A Ježíš z Nazareta, který ve všech tělesných a duchovních attributech svého lidství byl dokonalým a plným židem, není v ničem židovštější, než ve svém oporu proti ujařmení - jak proti zotročující víře kněžské kasty v písmenka zákona, tak proti brutální vládě Římanů a jejich židovských pomahačů, kteří jeho lid bezbožně a hanebně vykořisťovali.

Především však byl trojnásobným rebellem lásky - mnohem radikálnější než všichni revolucionáři našich dní - odvážil se neozbrojený protestovat proti surové římské nadvládě, vzeprel se

rovněž vysokému saducejskému kléru, který se ve své omezenosti domníval, že je správcem Boží lásky, zároveň se výmluvným protestem vzbouřil proti malověrnosti mnohých svých spoluobčanů, kteří přestali důvěřovat v Boha Abrahamova, Izákova a Jákobova a v jeho spásnou a osvobozující politiku.

A přesto byl Ježíš proti otevřenému ozbrojenému násilí - ne snad proto, že by utíkal z tohoto světa, ne ze zbabělosti, ale díky biblické prozíravosti a realistické světské zkušenosti. Mezi kvítilií mlčící většiny a fanatismem zoufalé menšiny našel Ježíš třetí cestu - zlatou střední cestu - která slibovala, že "tíšší obdrží zemi" - jak se praví v Žaltáři i v horském učení (Mt 5,9; Ž 37,11). "Ne moci ani silou, nýbrž duchem svým, praví Hospodin" (Za 4,6), kázal prorok Zacharjáš. Ježíš nechtěl nic jiného.

"Jeden z Ježíšových průvodců tasil meč", praví se o zatčení v Getsemane; Ježíš mu však řekl: "Vrať svůj meč na jeho místo, všichni, kdo se chápou meče, mečem zajdou" (Mt 26,51-52).

"Pane, tu jsou dva meče!" dotírali na něho učedníci. "Ma to jim řekl: To stačí!" (Lk 22,38).

"Pane, máme se bít mečem?" ptali se násilníci znova. "Ježíš však řekl: Přestaňte s tím!" (Lk 22,49 a 51).

Ježíšova "třetí cesta" nespíčívá ani v pasivním nenásilí, ani v militantním násilí, ale ve zcela novém způsobu vzájemného společenského jednání, který staví na hlavu všechny mocenské vztahy, aby je zbavil moci: "Víte, že ti, kdo pástí u národů za první, nad nimi panují, a kdo jsou u nich velcí, utlačují je. Ne tak bude mezi vámi; ale kdo se mezi vámi chce stát velkým, buď vaším služebníkem; a kdo chce být mezi vámi první, buď otrokem všech" (Mk 10, 42-44).

Jaký je onen étos vzájemné bratrské služby a lásky, jenž ruší nepřátelství a který má příkladně prožívat společenství učedníků uprostřed brutálního světa bažícího po moci a převaze, vysvětluje Ježíš dvěma srozumitelnými příklady z tehdejšího běžného života.

S u k n ě a p l á š ť

První zní: "Tomu, kdo se chce s tebou souditi a sukni tvou vzít, nech mu i pláště!" (Mt 5,40). Mluví se zde o zadlužených nádenících, o právu zástavy a o ochranném ustanovení pro ty, kteří žijí z ruky do úst a které chce Ježíšova bible chránit před "spravedlností" bohatých. V podstatě ale jde o upuštění od vlastního práva, což se zdá na první pohled paradoxní, ale nakonec to vede ke zcela rozumným výsledkům.

Například však k biblickému pozadí tohoto neslýchaného požadavku. Kniha Deuteronomium i Exodus předkládají text deseti příkázání (Ex 20,2-17; Dt 5,6-21) jako Bohem bezprostředně zjevený "základní zákon" jeho lidu. Na dekalog navazují však jednotlivá nařízení, která základní zákon, jenž má platit vždy a všude, konkretizují a aktualizují pro různé situace. Jak chce Bůh uspořádat a vytvářet lidské soužití, objasňuje zejména oddíl Ex 22,20-26 ve dvou paralelně vytvořených částech. V první části (verš 22-23) ukazuje text zřetelně, že Bůh nesnese, je-li porušováno právo bezbranných a slabých.

Nelze přehlédnout, jak výrazně jsou v obou oddílech vryty bývalé otroctví a Boží vysobození z Egypta. Neplatí to jen o stejných důvodech motivace jednání ("Neboť jste byli příchodí v Egyptské zemi a na vlastním těle jste zakusili, co křivda a útlak v cizině znamenají!"), nýbrž především o dvojnásobném užití "křivku trpících" (verš 22 a 26) a o "Božím vyslyšení". To je základní struktura dějin Exodusu - tedy židovského křesťanství vůbec (viz Dt 26,5-10). Kde jde o životní práva lidí, tam je zasažen Bůh sám, "neboť mám soucit" (verš 26). Kde je ve hře chudých a bezbranných, platí od Exodu provždy: Bůh Izraele je Bohem nepatrných lidí, kteří ho nejvíce potřebují.

Důsledek nemá stát jen v oblasti abstraktní morálky, ale musí také právně zasazovat: Všude, kde jsou lidská práva porušována, tam je ve hře věc Hospodinova. Ještě víc: V druhé části (EX 22,24-26) je na příkladu platných práv úroku a zástavy ještě výrazněji řečeno, že tam, kde se jedná o lidsky důstojný život chudého, má lidské právo své Bohem stanovené hranice: Je-li někdo tak chudý, že je ohrožen ve své důstojnosti a své sociální existenci, mají mu být půjčeny peníze bez požadování zákonného úroku, poněvadž "je z mého lidu".

Totéž se vztahuje důsledně na ty, jejichž dluhy jsou většinou,

než všechen jejich zabavitelný majetek a na výjimku jejich "poslední košile" - jasný příklad, kde na sebe naráží právo a spravedlnost. Jak obojí smířit, vkládá následující verš do paměti toho, na jehož straně je právo: "Jestliže se rozhodneš vzít do zástavy pláště svého bližního, do západu slunce mu ho vrátíš, neboť jeho pláště, kterým si chrání tělo, je jeho jedinou příkryvkou. V čem by spal!" (Ex 22,25-26).

V 5. knize Mojžíšově se praví v tomtéž smyslu: "Když poskytněš svému bližnímu půjčku, nevejdeš do jeho domu, abys na něm vřimáhal zástavu. Zůstaneš venku a muž, kterému jsi půjčku poskytl, vynese ti zástavu ven. Jestliže je ten muž chudý, a jeho zástavou neulehneš. Vrátiš mu zástavu při západu slunce, aby ulehl ve svém plášti a žehnal ti" (Dt 24,10-13).

Ve snaze zavřít každá zadní vrátka umožňující vykořisťování chudých, šli rabíni o krok dál: "Do západu slunce mu jej vrátíš (Ex 22,25) - to se vztahuje na jeho noční oděv (tedy: pláště, v němž chudí spávají); zástavu mu máš vrátit při západu slunce (Dt 24,13) - to se vztahuje na jeho denní oděv, tedy: jeho sukni nebo spodní oděv" (Baba Mezia 114b). Nuzný nemá být tedy v žádném případě obnažen, i když by jeho dluhy byly tak velké, že opravňují vzít do zástavy jeho oblečení. V extrémním případě neplatí zákon, ale Boží spravedlnost, která uděluje milost před právem.

Slovy bible: "Čin, co je v očích Večného s p r a v e d - l i v é a d o b r é , aby se ti dobře vedlo" (Dt 6,18). Tento verš vysvětluje Raši, velký biblický komentátor židovského středověku, jako příkaz, sjednotit se v právních případech s protivníkem na čestném kompromisním řešení a netrvat na plném prosazení právního nároku.

Rabíni razili pro tento postoj výraz "Lešim mi-šurat hadin", což znamená: překročit přísné hranice zákonného ustanovení. V podstatě to znamená: upustit od vlastního práva; dobrovolně přijmout zpřísněné příkázání; překračovat příkázání normy; zmírnit požadavky na bližního; vyvarovat se jakýchkoli velkých okolků; tak zvané jednání "kvůli nebi"; činy pro dobro společenství - všechno to, co Matouš v horském kázání označuje jako "lepší spravedlnost" (Mt 5,20), co však jeho Pán a Mistr po hebrejsky požadoval jako to, co je uvnitř práva".

Jako příklad uvádí Talmud (Eru 83a) následující: Rabi Barbar

Channa najal dva nosiče, aby do domu přinesli něco vína. Z nepozornosti spadl suš na zem a rozbil se. V hněvu nad utrpenou ztrátou zabavil Barbar Channa nosičům oděvy. Ti si pak stěžovali u slavného učence kava.

Tento vyběhl Barbar Channa, aby nosičům vrátil oděvy, a na otázku poškozeného, zda mu přece jen nenáleží odškodnění, vynesl rozhodnutí: "Kéž bys jen chodil po cestě dobrých" (Př 2,20). Když nosiči obdrželi své šaty, nafíkali, že celý den pracovali, hladověli a čekali na zaplacení. Odsoudil tedy rav zaměstnavatele k zaplacení běžné denní mzdy. Na jeho námitku, že podle zákona není povinen, dal mu rabi jako odpověď radu Šalomounovu: "A bedlivě dbal na stezky spravedlivých!" (Př 2,20).

Zaměstnavatelem byl v tomto případě známý rabin, jehož integritu by neměl nikdo zpochybňovat. Přesto si musel dát líbit, že v soudním sporu s nádeníky jeho "právní nároky" neměly být vyžadovány v plnosti, poněvadž to, co bylo podle práva, nemohlo by nikterak platit jako "dobré".

Avšak ne všichni zaměstnavatelé tehdy - i dnes - byli do té míry usnání a také ochotní sklonit se před takovým rozsudkem bez protestu. Právě zdůraznění této epizody v Talmudu vzniká podezření, že se jednalo o chvalitebný výjimečný případ, který byl sice vysdvihován jako bohatilbý vzor, který však jen potvrzuje, že většina zaměstnavatelů, šel na svých právech trvala neochvějně.

Zdá se, že Ježíš s ohledem na tyto "normální případy" doporučuje právě chudým nádeníkům, aby se oni vzdali svých biblicky zajištěných minimálních práv. Neodporuj to každé pozemské logice a veškeré lidské představě o spravedlnosti? Proč se Ježíš neobrací, jak by bylo na anadě na majetného zaměstnavatele, jako to činí rav v perikopě Talmudu, aby ho pohnul k upuštění od práva na chudákovu sukni? Sukni, která mu sice právem náleží, ale bez které se docela dobře obejde?

Odpověď na tuto otázku najedme v epizodě o bohatém mláďenci, která je také známa jako příběh o nezdařeném následování. Zde se vypráví, co se v průběhu Ježíšova putování snad přihodilo častěji: "A hle kdosi k němu přišel a zeptal se ho: ^(Pm) 'Mistře, co dobrého mám dělat, abych získal věčný život?' On mu řekl: 'Proč se mne ptáš na dobré? Jediný je dobrý! A chceš-li vejít do života, zachovávej přikázání!' Otázal se ho: 'Která?' Ježíš odpověděl: 'Nebudeš zabíjet, cizoložit, krást, křivě svědčit, ctít otce a matku, miluj

svého bližního jako sám sebe.' Mladík mu řekl: 'To jsem všechno dodržel. Co mi ještě schází?' Ježíš mu odpověděl: 'Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne.' Když mladík uslyšel to slovo, smuten odešel, neboť měl mnoho majetku" (Mt 19,16-22).

Bohatý mládenec byl zjevně zbožný muž, který se přísně držel všech příkazů Božích nařízení - to Ježíš uznal bez stopy podezření. Právě proto od něho očekával, že se vzdá svého majetku ve prospěch chudých; požadavek, který by asi i dnes narazil na stejné "smutné" odmítnutí jako tehdy.

Mládenec byl jistě ochoten k darům, almužnám a desátkám pro chudé, ale: "Prodej, co ti patří a rozdej chudým!" to bylo víc než byl on - a všichni jemu podobní - ochoten na sebe vzít. Po několika takových pokusech, které musely zůstat stejně bezvýsledné, zřekl se Ježíš zámožných jako "otroků mamonu". S povzdechem rezignace zjistil: "Snáze projde velbloud uchem jehly než bohatý do Božího království!" (Mt 19,24). Nadále se obracel k chudým, jimž především patřila jeho péče. V tomto případě se však zdá, že by myslel na jejich blaho, vždyť zde radí zadluženým k upuštění od vlastního práva, i za cenu nebezpečí, že posbudou toho posledního, co mají.

Vlastně bychom měli mluvit o tom předposledním co mají, neboť i chudí vlastnili zpravidla dvoje šaty, jak objasňuje sám Ježíš při vyslání svých dvanácti učedníků, kteří jistě nepatřili k zámožné třídě: "Neshromažďujte zlata ani stříbra ani měďáky v opascích svých nemívejte, ani nožny na cestu, ani d v o u sukni, ani obuvi, ani hole! Hoden je zajisté dělník mzdy své" (Mt 10,9)

Nicméně je třeba vysvětlit, proč se Ježíš odvážil předkládat chudým takový paradoxní požadavek, který je většinou exegetů odplácován jako "absurdní" nebo "čistě obrazný".

Možnou odpovědí na tuto otázku by bylo, že Ježíš, který přece chudé blahoblaví (Lk 6,20; Mt 5,3), ctí chudobu jako stav, který dohání k tomu, očekávat vše od Boha, a je stanovenou podmínkou vstupu do nebeského království. Nebo očekával v toužebně vyhlášeném Božím království změnu nuzného osudu všech chudých. Jestliže se Ježíš chápal jako Bohem poslaný a Duchem pomazaný, aby "chudým nesl radostnou zvěst" (Iz 61,1), jak zvěstoval v synagoze v Nazaretě (Lk 4,16nn), mohl také cítit poslání, podle Iz 11,4, být soudcem chudých a nuzných v zemi, předkládat této spodině společnosti velkodušnost, aby upuštěním od právního nároku uspíšila pří-

chod spásonosné "cedaka".

Může také být, že Ježíš myslel na ty čtyři různé postoje k soukromému majetku, jak jsou vyjádřeny v následujícím výroku rabínů: "Čtvero smýšlení je mezi lidmi k základní otázce o mém a tvém: Kdo říká, moje je moje a tvoje je tvoje, patří k průměrným. Někteří tvrdí, že je to způsob sodomských. Kdo říká, moje je tvoje a tvoje je moje, jedná po způsobu Tory neznalých. Kdo pak říká: tvoje je moje a moje je moje, je svévolník. Kdo ale říká moje je tvoje a tvoje je tvoje - je skutečně zbožný. (Jiná víze praví:) To je způsob svatých!" (Abot V,10).

Zde je zřeknutí se majetku ceněno jako ctnost a je dáváno za vzor, který však bylo ve všech dobách a hotno následovat jen velmi málo lidí. Kalvín tak promlouvá za většinu Židů i křesťanů, když k Mt 5,40 praví: "Bylo by pošetilé, trvat na těchto slovech... bylo by lepší pohnat protivníka k soudu" (Harmonie evangelíí I,196).

Nelze vyloučit ani čtvrtý význam: konkretizování všeobecné Ježíšovy rady učedníkům "být mírní jako holubice a chytří jako hadové" (Mt 10,16), aby tak moudrou pokorou uřlivoři kousek štěstí na semí.

Jak se zdá text tento předpoklad potvrzuje, neboť Ježíš přece n e ř í k á : "Dej mu také plášt!" Ale: "Nech mu!" nebo hebrejsky: "Dovol mu také plášt!" - což se rovná nabídce, z níž plyne naděje, že žalobce odmítne. Nejde o bezpodmínečné vydání pláště, nýbrž o příležitost přoskytnout věřiteli, aby se před soudem prokázal jako šlechetný a velkodušný.

Ježíš rovněž neříká "Pros svého protivníka o druhý polítek; nýbrž: "Nastav i druhou tvář!" (Mt 5,39) - ve stejné naději, že je protivník natolik slušný, aby podruhé neuhodil. V obou případech Ježíš nikterak neopouští půdu svého velkomyslného realismu.

Tomu by také odpovídalo gesto jímž poražený uznává porážku a podle moderního výzkumu agrese končí většina zápasů dvojic mezi zvířaty téhož druhu.

Mnohé mluví proto, že i brutální vymahač dluhů může být pohnut ke studu velkomyslností podrobeného, což ho možná za pomoci soudce - může přivést k rozumu. Jistě by takové překvapivé vyjítí vatříc ze strany slabých vedlo více ke shovívavosti a ohledům na druhé straně, než sverepé domáhání se biblického privilegia, které umožňuje právně-finanční vymáhání. To, že Ježíš jako by počítal s tím, že díky této metodě odzbrojující poddajnosti žalobce odmít-

ne nabízený plášt, dokazuje jeho slavné slovo o meči, určené týmž dvanácti apoštolům: "Kdo nemá meč, prodej svůj plášt a kup si jeji!" (Lk 22,36).

Každopádně se tento výklad snáší jak s právním blahoslavenstvím, tak i s mesiánskou nadějí, že Bůh "hladové sytí dobrými věcmi a bohaté posílá pryč s prázdnou" (Lk 1,53). Neboť žádné z prorockých očekávání budoucnosti v židovství neodporuje samostatnému snažení chybých, ulehčit si těžký pozemský los čestným způsobem, ani často zdůrazňovanému úsilí, stát se praktickými "Božími spolupracovníky" na díle spásy tohoto světa.

D r u h á m í l e

V prvním Ježíšově příkladu lásky, která ruší nepřátelství, šlo o soužití s židovskými vykořisťovateli; ve druhém jde o římské podmanitele - tedy dvě skupiny lidí, které chudým v Izraeli ztrpčovaly život. A takto se praví hned po lekcí se sukni a pláštěm: "Kdo tě donutí ke službě na jednu míli, jdi s ním dvě!" (Mt 5,41). Mílnána byla ovšem pověstná "anareia" - ona římská robotu (jak objasňuje i v řečtině cizí slovo "million"), která dovo lovala každému legionáři hodit své saky paky na záda prvnímu kolemjdoucímu židovi (viz Šimon z Kyrény v Mk 15,21), aby ho na vzdálenost míle zneužil jako tažného zvířete. Na konci tohoto úseku mohl žid hodmetit své zavazadlo k nohám a utéci, nebo upláchnout už dřívě, což bylo často matěno drakonickými tresty. Oběma případy bylo posilováno oboustranné nepřátelství a denně tak narůstala nálož vzdouvajících se lidového odboje i krvavé represálie okupantů. Ježíš nyní navrhuje třetí způsob jednání: proměnit robotu předsedné míle v dobrovolný doprovod a udiveného Římana laskavou ochotou v nejlepší smyslu tohoto slova odzbrojit.

Tím je mocnějšímu odnímána iniciativa, zlo je opláceno dobrou, a velmi pravděpodobně se v průběhu druhé míle začne rozvíjet přátelský rozhovor. Ježíš chce tu připomenout, co již proroci dosvědčují: "Půjdou spolu dva, jestliže se nedohodli?" (Am 3,3).

Následující Midraš, pocházející z těchto smutných časů, svědčí o tom, že se o lásce rušící nepřátelství jen nekázalo, ale že byla i praktikována jak doprovodem při cestě, tak i poskytnutím šatu a jiným opatřením:

"Jednou v čase nejtěžšího římského jha, byl na břeh země Izrael vyplaven nahý římský trosečník. Skryl se za skálu a volal odtud na skupinu židovských svátečních poutníků: 'Jsem potomek ezaua, vašeho bratra. Dejte mi něco šatstva, abych přikryl svou nahotu, neboť moře mne obnažilo a nemohl jsem nic zachránit!' Odpověděli mu: 'Kéž by byl celý tvůj národ obnažen!' Tu pozvedl Říman své oči, uviděl rabína Elazara, který šel s nimi a volal na něho: 'Vidím, že ty jsi starý a svým lidem ctěný muž, který vzdává náležitou úctu stvoření, pomoz mi přece!' Rabi Elazar ben Samua vlastnil sedm oděvů. Vzal jedn z nich a dal mu jej. Také ho zavedl do svého domu, opatřil ho jídlem a pitím, dal mu sta denárů, doprovodil ho na vzdálenost čtrnácti mílí a prokázal mu velikou čest, zavedl ho až k jeho domu."⁴¹

C e l n i c k á m o r á l k a
a h o r s k á e t i k a

Ježíšovi nešlo o jednotlivý chvályhodný případ, nýbrž o nové pravidlo chování pro masu věčně utlačovaných, kterou chtěl vlastním myšlením pozvednout na spolupracovníky, osvoboditele Izraele. Jinak řečeno: Vybízal své učeníky, aby začali, takřka jako formou jednostranného úvěru trhat prastarý ďábelský kruh nenávisti a opětované nenávisti, násilí a opětovaného násilí.

Udělejte přece první krok, sni jeho apeli! Tak jako Bůh započal s láskou, když vás stvořil schopnými lásky, napodobte ho a udělejte první krok vstříc bezcítěnému! Možná ho můžete tímto jednáním změnit. Možná zakusil tak málo lásky, že se odnaučil milovat a čeká jen na podnět k lásce, aby se opět mohl stát bližním. Zkusíte to konečně! Ztratit můžete jen půlhodinku chůze. Získat však můžete pomocníka, příznivce - snad dokonce přítele!

Ježíš nepožaduje projev sympatií ani manifestaci lásky, nepožaduje ani zřeknutí se moci, nýbrž vyhlašuje jen rozumný požadavek mírumilovnému smíření. Rozumným se nemůže nazývat bezpodmínečné sebeobětování, neboť by odporovalo umírněnému slovu o meči, které doporučoval Ježíš týmž učedníkům: "Kdo nemá meč, prodej svůj plášť a kup si jej... Oni řekli: Pane jsou tu dva meče! Na to jim řekl: To stačí!" (Lk 22,35-36). V podstatě to znamená, že přinejmenším dva z učedníků předešli Ježíšovu radu a byli již ozbrojeni - také,

že to Ježíš dodatečně schválil.

Dva meče mezi třinácti muži stačily sice jen k sebeobraně ale v obsazené Palestině prvního století to znamenalo vysoce ilegální počín, neboť římský zákon (s výjimkou nemnoha privilegovaných) přísně zapovídal Židům nosit meče. Ti, kteří se provinili proti tomuto zákazu, byli často stíháni jako rebelové a křivožánlivci.

Ježíš byl tedy ochoten uposlechnout diktátu rozumné sebeobrany, byť byl v nebezpečí rozporu s nařízením pohané okupační mocí. Pavel, který ve 12. kapitole svého dopisu do Říma předkládá souhrn horakého učení, zřejmě svému čtenáři správně rozuměl, když napsal: "Je-li možno, pokud to záleží na vás, klijte se všemi lidmi v pokoji!" (Ř 12,18). Tato slova jednoznačně popírají jak pasivní podřízenost, tak také uhybání před bezprostředním konfliktem.

Zdůrazňuje-li tedy zemský biskup E. Lohse právem, že bychom nesnali "horaké kázání, kdyby nebylo horakého kazatele", znamená to také, že Ježíšovo učení musíme pojímat jako celek, abychom mu správně rozuměli. Učení, které může být sotva vtěsnáno do čistého, úhledného systému, protože zahrnuje veškerý život i úsilí, učení i konání; učení, jehož je horaké kázání jen zlomkem.

Vraťme se k Ježíšově lásce, rušící nepřátelství, kterou rovněž Lukáš dvakrát zmiňuje ve svém paralelním "polním kázání" (Lk 6, 27 a 35) - v obou případech v radikálním smyslu "činite dobře těm, kteří vás nenávidí", nikoli však ve smyslu nekonečného sebeobětování. Stejně rozváženému způsobu myšlení odpovídá rabínská debata o prioritě mezi dvěma biblickými ustanoveními, která si sdánlivě vzájemně odporují.

V 5. knize Mojžíšově čteme: "Nebudeš netečně přihlížet, jak na cestě klesá osel tvého bratra nebo jeho býk. Pozdvihneš jej spolu s ním" (Dt 22,4).

Ve 2. knize Mojžíšově se však praví: "Když uvidíš, že osel toho, kdo tě nenávidí, klesá pod svým břemenem, zanecháš ho snad, aniž ho vyprostíš? Spolu s ním (nenávistníkem) ho musíš vyprostiti!" (Ex 23,5).

Co se má udělat, sni nyní otázka, potřebuje-li tvé přispění současně osel tvého bratra i osel toho, kdo tě nenávidí? odpověď, kterou Ježíš jistotně znal, zněla: "Napřed pomůžeš oslu toho, kdo tě nenávidí, neboť tím zachráníš nejen zvíře, nýbrž "změníš" také srdce svého odpůrce a získáš přítele - pak teprve jdi a pomoz

oslu svého bratra! Tři služby lásky jednou ranou.

Slovy Midraše, který rád oživuje suché principy tělem a krví podobností: "Jeden člověk jde po cestě a vidí, že osel toho, který jej nenávidí, kleká pod svým břemenem. Jde tam, podá mu ruku a pomůže mu napřed náklad složit a pak ho naložit. Potom jdou do hostince a majitel osla - i když je to pohan - si v srdci říká: Takto mě miluje ten a ten a já jsem si bláhově myslel, že mě nenávidí. Ihned spolu hovoří a uzavrou mír" (Midraš k Ž 99,4). Z toho plyne úkol: budovat "oslí most" k nepříteli, jemuž je třeba pomoci.

Právě tuto praktickou metodu rušení nepřátelství, v níž není nic blouzniveckého ani nadlidského, zdůrazňuje Ježíš jako bibli věrnou reálnou politiku omezování konfliktů - jak vůči cizím nadvládcům, tak i vlastním mocipánům, aby se z protivníků stali přinejmenším dobří sousedé, ne-li dobří přátelé. Láska, která ruší nepřátelství, má zároveň dva cíle: Změň svého re'a a sebe! Změň ho, aby se zbavil nenávisti a jeho novým vztahem k tobě můžeš i ty být změněn k dobrému. Krátce: Kdo dokáže zrušit nenávist, miluje sebe i bližního.

Nazývá-li Ježíš protivníka "nenávistníkem" (jak naznačuje Lukášovská paralela 6,27) a vyhýbá-li se ve smyslu své bible slůvku "nepřítel", problematizuje tu zcela zřetelně také duchovní dimenze. "Nepřítel" má totiž ve většině jazyků zabarvení nezměnitelného soupeře, zatímco "nenávistník" je substantivně užitá sloveso, které jako všechna slovesa v sobě ukrývá dočasnost a tak potichu volá po "zrušení nenávisti". Smýšlení v kategoriích přítel-nepřítel, se odjakživa připravovaly války, posiloval se jím strach z druhého tím, že mu fantasie připsala všemožné slo, až se stal inkarnací nelidství, proti němuž je povoleno užit libovolného prostředku. Rázem se ze strachu stává nenávist, která se pomocí primitivního černobílého líčení dá ozdobit svatozáří "spravedlivé války", neboť proti ďáblu je přece dovoleno vše. Tak tomu bylo za Kaina, Amaleka, Hamana, za zelótů - a za Hitlera.

Ježíš chce tuto eskalaci zbrzdít v zárodku. Ponechává protivníkovi jako "nenávistníkovi" (Který může být zachráněn) jeho lidství, v němž se dá odhalit také řada dobrých rysů, které ospravedlňují naději, že může být zbaven nepřátelství. Tak zůstávají nenáviděný i ten, kdo nenávidí, v oblasti lidství, které zná sice nespočet rozdílů, ale žádné extrémní kontrasty, které by nebylo možné přemostit.

Ježíš tedy učí takto: "Prokažte těm, kteří vás nenávidí, službu lásky (jak by bylo potřeba překládat) a modlete se za ty, kteří vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce" (Mt 5,44-45).

"A b y a t e b y l i" je tu řečeno správně hebrejsky, neboť židovské Boží synovství, na rozdíl od řeckého, není privilegiem zrození, ale je třeba se ho dopracovat, vysloužit si ho bohubnými činy. Činy, mezi nimiž je vysoce oceňována služba pokoji. A tu musí být znovu uvedeno, že hebrejské slovo synové (banim) se neomezuje jen na potomstvo, nýbrž v určité souvislosti může znamenat: následník, zástupce, dědic, člen družiny nebo napodobitel.

Že tu jde o napodobitele Boha ve smyslu teopolitiky vynalézavých láskyplných kroků přispívajících k pokoji, je stejně zřejmé, jako že tu jde o totéž Boží synovství, které v sedmém blahoslavenství zdůrazňuje jednu a tutéž strategii smíření: "Blahoslavení, kteří působí pokoj, neboť oni synové Boží slouží budou" (Mt 5,9).

"Tvůrce pokoje" a "ve všem milosrdný" jsou častá synonyma Boha v hebrejské liturgii, která počítá obě vlastnosti k hlavním Božím atributům. Jimi nás přece denně předchází nebeský Otec, vždyť "slunci svému velí vzházeti na dobré i zlé a déšť dává na spravedlivé i nespravedlivé" (Mt 5,45).

Poetickým titulem "synovství Božího" bude poctěn ten, kdo je schopen napodobovat tak nasmírnou lásku - byť i jen v částečné míře - aby byl na zemi uskutečňován onen Boží šalom.

Poněvadž hebrejské vyznamenání "Božím synovstvím" předkládá jako namáhavý úkol - plný odříkání a zároveň zcela v rabínském smyslu i jako konečný cíl všeho lidského snažení, zdá se, jako by závěrečná věta supertexy nebyla správně přeložena: "Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec" (Mt 5,48). To zní nejen jako nadlidský požadavek, cizí ježíšovskému realismu, ale i jako nedbýtečné opakování základní myšlenky o napodobování Boha, která byla již vyjádřena v Mt 5,9 a v Mt 5,4b.

Semitsky pochopeno, řecké slůvko "teleios" vystihuje celistvost jako protiklad rozpolcenosti "dvou duší v jedné hrudi", nejednoty uvnitř sebe. Tento pojem plnosti celistvosti ("šalom") je také zahrnut v pojmu šalom, jenž označuje trojrozměrnou celistvost - se sebou s Bohem a svým okolím, onu úhrnou sjednocující harmonii, která odpovídá nároku bezúhonnosti a čistoty srdce. Dostali jí Noe, Abraham a Job, protože byli takoví, jaký může a má být celistvý, nerozpolcený člověk. Neohraňovaný, nerozdrobený, celistvé bytí vy-

žaduje celé srdce a plný čin, všechno smýšlení i chování musí být jako vytesáno z jediného kvádru, prosté vůli schizofrenie, aby se požadavek celistvosti lidského bytí ukázal jako splnitelný a byl uskutečněn.

Být celé s Bohem, to vyžaduje bezpodmínečnou orientaci na Boha místo na svět a jeho polovičitosti. Je třeba mít na zřeteli nejvyšší cíl, Boží svatost a jeho lásku a učinit je měřítkem veškerého vlastního jednání - ne s úmyslem stát se vtělenou ctností, ale spíše s plným vědomím lidské nedokonalosti.

"Buďte dokonalí" mohlo být v kumránské tradici chápáno jako totální uskutečňování příkazu "Buďte svatí, neboť svatý jsem já, váš Bůh" (Lv 19,2); normativní židovství tu však rozeznává nádech blasfemie, protože "všichni zhřešili" (1Kr 8,46); "zvrhli se do jednoho, nikdo nic dobrého neudělal" (Ž 14,1-3) a "všeliké tělo neobstojí před Bohem" (Iz 40,6), takže "dokonalost" zůstává Boží vlastnost, která nám všem na zemi je odepřena. Slovy Leo Baecka, poslední významné osobnosti německého rabinátu: "Požadavek být svatý, jako je svatý Bůh, nemůže být nikdy splněn, natožpak nárok, vykonat víc, než je přikázáno. Před Bohem, opakuje učení i modlitba židovstva, není žádných zásluh. Mějme se snažit a mít dobrou vůli; hotoví, celí a dokonalí však nebudeme nikdy" (Das Wesen des Judentums, svazek I, 172).

"Buďte celistvní (lidmi) jako váš nebeský Otec je celistvý (Bůh)", by byl bližší překlad, jenž by jak plnění všech příkazů lásky, tak dovršení lidství, tak i (vždycky pokulhávající) napodobování Boha učinil spojovacími články obou rozdílných plností.

Je ještě jiná možnost, jak přiblížit "teleios", věrně a přiměřeně textu, zpět jeho pravděpodobnému původu. Zpětný překlad Mt 5,48 do aramejštiny (nebo kumránské hebrejštiny) nabývá totiž verbální formy: (T-S-L- mun) T-š-l-mun, která neovokalizována, může být čtena buď "dokonalí buďte" (tišlemun) nebo "odplaťte" (tešelmun). Souhrnný kontext i struktura ježíšových argumentací je bližší druhému způsobu čtení: "Odplácejte, jako odplácí váš nebeský Otec!" Přitom nemusí být změněno ani jediné jota ani puntík textu.

Mohlo by tím být míněno: Odplácejte zlé dobrým, kletbu požehnaním, nenávisť láskou, jak vám ukazuje i Qn - což by mohlo být nejvýstižnějším resumé oddílu (Mt 5,43-48) o neobřezanosti lásky. Toto čtení harmonizuje rovněž mnohem lépe s lukášovskou paralelou, jež v podstatě říká totéž: "Buďte milosrdní, jako je

milosrdný váš Otec!" (Lk 6, 36).

Je třeba ještě dodat, že právě tato základní myšlenka, totiž že člověk má odplácet jako Bůh, smů, že obě "odplaty" jsou téměř kauzálně vzájemně spojeny, plíná celou Ježíšovu zvěst jako červená nit

"Nesuďte, abyste nebyli souzeni" (Mt 7,1).

"Nezavrhuje a nebudete zavrženi!" (Lk 6,37).

"Jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám" (Lk 6,38).

"Dávejte a bude vám dáno!" (Lk 6,38).

"Blahoslavení milosrdní, neboť oni "milosrdenství" dojdou" (Mt 6,12).

I tu je posivum divinum zbožným epistem Boha, toho, jenž odplácí. Nic jiného neříká ani přímluva z modlitby Otce náš: "Odpusť nám naše viny, jako jsme i my odpustili našim viníkům" (Mt 6,12).

Nakonec i po sedmé opakuje Ježíš - pro vzdorovitě:

"Neboť, jestliže odpustíte lidem jejich přestoupení, i vám odpustí váš nebeský Otec; jestliže však neodpustíte lidem, ani váš Otec vám neodpustí vaše přestoupení" (Mt 6,14n).

Shrnuto: Odplácejte, jako odplácí váš nebeský Otec! To opět odpovídá starému židovskému učení, o němž svědčí již Jesus ben Sirach kolem roku 185 před křesťanským letopočtem: "Mstivý u Pána najde pomstu, a hříchy jeho ustavičně schovávati bude. Odpusť bezpráví bližnímu, a když se modlití budeš, hříchové tvoji rozvázaní budou?" (Sir 28,1-2). Nebo ještě jasněji a blíže Ježíšovu záměru: "Bůh praví: Podobej se mi - jako já odplácím zlé dobrým, tak také odplácej zlé dobrým" (Ex Rabba 26,2).

Místo vůli lidské "celnické morálky" (Mt 5,46), která miluje jen dobrodince a přesně odpočítává dar za dar, doporučuje "horaká etika" spojit soucítění se štědrostí, a to na základě vědomí, že i tvůj bratr, který je na tebe zlý, je potřebný a má jako Boží stvoření Bohem dané právo na tvou pomoc.

Četná místa starého rabínského písemnictví potvrzují, že tu nejde jen o doporučení napodobovat nevyčerpatelnou milostivou Boží lásku, nýbrž i o mírnou Boží pedagogiku, která chce nenávislníka, hříšníka a svévolníka pohnout dobrotou k prohlédnutí a obrácení. Zdá se, že Ježíš předpokládal toto učení jako známé.

Vlastním cílem a účelem napodobování Boha je budovat most mezi osvěceným prospěchem a prozíravým altruismem; mezi legitimní sebeláskou a biblickou láskou k bližnímu - praví se přece: "Miluj bližního jako sebe samého!" - a tedy i me-

zi reálným světem dneška a zítřejším nebeským královstvím.

Slovy židovské Didache z prvního století, která zní jako pragmatický komentář horského učení: "Jak děkovat za to, milujete-li ty, kteří milují vás? Nečiní to i pohané? Ale milujte ty, kteří vás nenávidí, tak nebudete mít žádné nepřátele" (Did 1,3).

P r a v á t v á ř

Tentýž rozvášňý Ježíšův idealismus, který spojuje Zlaté pravidlo (Mt 7,12) a příkazem "být mírní jako holubice" a zároveň "chytří jako hadové" (Mt 10,16), je duší i třetí vyhocené výpovědi horského učení: "Kdo tě udeří do pravé tváře, nastav mu i druhou!" (Mt 5,39).

Je třeba především poznamenat, že nejde o běžný případ, neboť jen levák může zasáhnout pravou tvář osoby, která stojí proti němu. Poněvadž si toho byl Ježíš bezpochyby vědom, musíme zkoumat hlouběji, abychom pochopili jeho záměr. Pojednání Talmudu o náhradě škody v případech tělesného úrazu nám pomůže dál. Tam se praví:

"Dějí někdo svému sousedovi políček..., zaplatí 200 sus jako odškodnění... Stalo-li by se to ale obrácenou rukou - tedy: hřbetem ruky - zaplatí 400 sus. Proč dvojnásobek? Rána hřbetem ruky sice bolí méně, ale jako gesto pohrdání působí větší pohanu a dvojnásobně zostuzuje a zraňuje." 42)

Ježíš tedy nemluví o rváči samém, jenž chce způsobit bolest, nýbrž o promyšleném zneuctění, které slučuje bolest a potupu. (Židovský) rváč, motivovaný pouhou prchlivostí, by se varoval "uhodit do druhé tváře", neboť měl-li by při tom svou ošklivost zranit (a tím se myslí sebemenší krvácející rána), "zaplatí paterorát: náhradu škody, bolestné, výlohy na lékaře, náhradu mzdy a odškodné za zahanbení." 43)

Jako u mnoha Ježíšových slov, setkáváme se i zde s vícesměrností, která může být stěží převedena na společného jmenovatele. Teologie tu má po ruce přinejmenším pět různých výkladů.

Mohlo by se jednat o požadavek vědomého sebepřekonání, míní rigoristé, o příkaz, který překračuje téměř všakerou lidskou morální sílu, neboť požaduje totální zřeknutí se vlastní důstojnosti - kvůli totální lásce k bližnímu.

Jiná škola míní, že by to mohla být také etika vědomého sebe-

pokoření, která chce spoutat nebo v jádru zadusit běžný egoismus. Tento zdánlivý radikalismus je možná jediným východiskem z nekonečného dábelského kruhu nenávisti a opětované nenávisti, který proměnil veškeré světové dějiny v nelidský řetěz bitev a masakrů.

Mohlo by se stejně dobře říct, že se tu jedná o etiku tiché hrdoosti, jak míní C. F. von Weizsäcker, která umožňuje rváči pochopit: Chceš-li se mnou jednat surově, můžeš mě klidně udeřit i do druhé tváře, ale věz: Mě se to nedokne!

Vyloučit nelze ani čtvrtý výklad, slučující realismus a morálku. Nastavení druhé tváře v sobě nese riziko, že protivník udeří podruhé. Obsahuje však i naději, že ho přemůže neodporující pokora beztak již zbitého a v jeho srdci z vítězí soucit, nebo přinejmenším pocit převahy.

Nastavení druhé tváře - srovna jako nabídka pláště - by se dalo chápat jako tichý apel na lidskost protivníka. Apel, který opravňuje k lepší vyhlídce na úspěch než v hněvu opětovaná rána - jak také mezitím vědecky dokázal moderní výzkum agrese.

Tento výklad je potvrzován ústy strohého reálného politika, krále Heroda Agrippy II., který svým krajanům svého času uděloval tutéž radu následujícími slovy: "Nic nezeslabuje sílu bijícího tolik, jako její trpělivé snášení. Odevzdanost trpících zbraňuje bítícím v jejich zádech." Tak čteme u Josefa Flavia 44), který nikdy nezanedbal pokus, proměnit římské násilí v římskou přízeň.

V úvahu by přišla za paté rada proroka Jeremjáše (kterou Ježíš opětovně cituje), připomínající za stejných okolností, že Bůh miluje slabé a nad poníženými se smilovává: "Dobré je muži, ještě-liše nosil jho už ve svém štádí. Ať usedne a ztichne, když je na něho vložil. Ať poleží do prachu svá ústa, snad ještě naděje naděje zbývá! Ať nastaví líce tomu, kdo bije a potupou se sytí. Neboť pánovník navěky zavrhne. Zarmoutí-li, slituje se pro své velké milosrdenství" (Pl 3,27-32). Podobně mluví Izajáš dokonce o obou tvářích: "Nastavuj se záda těm, kteří tě bijí a své líce těm, kdo tě políčkují" (50,6).

Ačkoli Ježíšovo slovo o tváři připomíná textem tyto citáty proroků, víme, že je Nataretský nemínil doslovně. Dokazuje nám to sám, když ho služebník velekněze udeřil do tváře (J 18,22nn) a on se právem proti tomuto hanebnému jednání vzepřel. Když je Pavel několik let později bit do tváře (Sk 23,2) jde ještě dál: spontánně se rozčílil a proklíná svého protivníka.

Rád bych předložil šestý názorný výklad, který odpovídá jak Ježíšovu doslovnému znění, tak i historickým okolnostem. Obrazně totiž, ve smyslu pasivního odporu, následovaly tisíce židů nejméně dvakrát ročně tuto Ježíšovu radu, "nastavily druhou tvář" a dosáhly tím víc, než mohla dobyt všechna zelótská povstání a války.

První událost postihla v roce 26 zakázané obrazy "Boha-císaře", které dal Pilát v noci přenést do Jeruzaléma, se sřejmým úmyslem sranit náboženské citění židů. Josef Flavius podává správu: "Posvedli se židé v Cesarei proti Pilátovi, aby ho prosili o odstátnění obrazů z Jeruzaléma... Když se Pilát zdráhal, utábořili se kolem jeho domu a zůstali tam pět dní a pět nocí. Šestý den se Pilát odebral se svým tribunálem do velkého stadionu a svolal tam lid pod záminkou, že chce odpovědět na žádosti, pak dal rozkaz ozbrojeným vojákům, aby židy obklíčili. Když židé viděli, jak je vojáci obklopují trojitým kruhem, oněměli nad tím nečekaným divadlem. Pilát prohlásil, že je bude muset dát zabít, nebudou-li ochotni přijmout obrazy císaře, a dal vojákům pokyn, aby tasili meče. Avšak židé se vrhli na zem, jak na jeden povel a nabízeli jim své šíje, všichni připraveni raději zemřít, než porušit příkaz Boží."

Pak následuje rozhodující závěr: "Přemožen náboženskou horlivostí, dal Pilát rozkaz odstátnit obrazy z Jeruzaléma." 45)
(Proti eventuálním pochybnostem: Pilát si nemohl vzhledem k císaři dovolit uvést svůj nástup v úřad masovou vraždou - to byla skutečnost, kterou věděl on i všichni židé v Cesarei.)

O několik let později chtěl Petronius, římský legát v Syrii, na rozkaz svého císaře přepravit sochu Kaliguly do chrámu v Jeruzalémě. Tehdy vypukla generální stávk/a, zvedli se i rolníci, a desetitisíce židů od galilejských sedláků až po královský dům Aristobulův spěchalo do Tiberiady ujistit Římany, že raději všichni zemřou, než aby dovolili znesvětit chrám. Pod dojmem mocné solidarity židů se Petronius vzdal, začal hájit židy před císařem - který mezitím zemřel, aniž dokázal v Izraeli vynutit své uctívání. 46)

Tak se alespoň na počátku díky státnické moudrosti podařilo v Ježíšově smyslu přeměnit nenásilí v politickou moc, jak později dokázal i Gandhi v Indii a Martin Luther King ve státě Missisipi.

Nakonec se však přece jen stal svod k násilí osudným. Evan-

gelia zamlčují, jak došlo k vojenské konfrontaci. Dá se to však snadno rekonstruovat. Jidáš Iškariotský, "muž dyky", Šimon "zelotes", Jakub a Jan, "synové hromu" a možná také Petr, "skalní muž" jak poukázal Oskar Cullmann, byli s největší pravděpodobností zelóti nebo stáli na straně zelótů ideologicky blízko. Dobrá třetina uředníků duchovně náležela do tábora militantních aktivistů, a tak kásal Ježíš o nenásilném odporu zbytečně. Marná zůstávají všedna jeho napomenutí, že "všichni, kteří se chápou meče, mečem zajdou" - což nebyl aforismus, nýbrž naprosto vážný poukaz na neúprosné římské právo meče. A došlo ke bitce, nevyhnutelné porážce a k oné hvězdné chvíli, jejíž vrchol je vyjádřen třemi hebrejskými slovy: "Přestaňte s tím! Dost!" (Lk 22,51).

Ježíš chtěl svůj lid osvobodit, ne nechat vykrváct. A když došlo k neštěstí, jemuž se tak usilovně hleděl vyhnout, i když je přece jako dovedný stratég musel předvídat, byl připraven k poslednímu kroku: "Jsem to já. Hledáte-li mne, nechte ostatní odejít!" (J 18,8). Petr ho zapřel, Jidáš ho zradil a uředníci všichni do jednoho žalostně selhali. Přesto vzal vinu na sebe, převzal odpovědnost za krveprolití, proti němuž kásal tak neúnavně a tak přesvědčivě. A tak vydal svůj život za své a jako oběť zemřel hroznou smrtí na pohanském kříži v nesobecké jistotě: "Z těch, které jsi mi dal, neztratil jsem ani jednoho" (J 18,9).

V historické retrospektivě nelze jinak než uságt, že měl Ježíš pravdu. Poněvadž si Izrael jeho slovo: "dost! To stačí!" (Lk 22,38) nechtěl vzít k srdci, došlo k "velikému souzení na zemi a hněvivému soudu, v něm padli ostřím meče" (Lk 21,23-24), který tak neuvážlivě a v šílené odvaze posvedli proti římské přesile.

To vše se dalo snadno předvídat jako nezbytný důsledek krátkozraké konfrontační politiky. Vždyť je-li země Izrael úzkým mostem mezi dvěma expanzionistickými velmocemi - a to se musí předvídat předpokládat jako součást politické prognózy - pak náleží "tichost a důvěra" (iz 30,15) a mírná moudrá láska rušící nepřátelství k bohu libému úsilí o přežití - v biblických dobách, ve dnech Ježíšových a dnes také.

Bylo to jedno a totéž smrtelně vážné varování před útokem do zelótského násilí, které vyslovil jak Izajáš (30,15nn), tak Josef Flavius ve své řeči k obyvatelům Jeruzaléma (Bellum VI, 2,1) i Ježíš. Smutek, bolest a hořké sklamaní vhnáí Nazaretskému slzy do očí, když musí zvěstovat svému svatému něstu: "Kdyžby

poznalo v tento den i ty, co vede k pokojí! Avšak je to skryto tvým očím. Přijdou na tebe dny (brzy), kdy tvoji nepřátelé... tě obklíčí,... Ťrovnejí tě se zemí a s tebou i tvé děti; nenechají v tobě kámen na kamení" (Lk 19,41-44).

Tak skončily židovské války zánikem židovského státu, který bojoval ve vsí touze po svobodě jako lev až do posledního dechu - místo aby jednal "mírně jako holubice a chytře jako ~~Yšá~~ had", jak tišší v zemi vehementně doporučovali a také příkladně žili.

Kdyby byl tehdy v Izraeli nakloněn sluch straně pokoje, k níž náležel i Ježíš, aby byla Boží vůle hledána v moudré mírnosti, zůstal by Jeruzalém pravděpodobně zachován, nebylo by masového křížování a národní katastrofy roku 70 by možná byl židovský lid ušetřen.

"Ale nechtěli jste..." (Mt 23,37).

O k o z a o k o , z u b z a z u b ?

V širší souvislosti s důsazným zřeknutím se násilí, které však Ježíš nehlásal bezvýhradně, zbývá ještě objasnit smysl zdánlivě sebevražedného příkazu k pasivnímu vydání sebe sama zlu (nebo zlým), proti jehož uplatnění v praxi vznesli námitky již reformátoři:

"Slyšeli jste, že bylo řečeno: Oko za oko a zub za zub.

A já pravím vám: Neodporujte zlému!" (Mt 5,38-39).

První věta opět představuje citát z Ježíšovy bible (Ex 21, 24), v němž evangelista vynechal slovesá, jež mu dává smysl, takže vzniká falešný dojem, jako by šlo o výsadní právo každého poškozeného, aby se sám mstil a odplácel zlo zlem. Je míněn tak zvaný "ius talionis", právo odvety, jak jej znali již církevní otcové, aby z domněle "kruté židovské morálky odplaty" odvodili také "židovského Boha msty", který pak měl sloužit jako černé pozadí křesťanskému "Bohu lásky".

Tak například píše stále ještě roku 1963 "jeruzalémská bible": "Je zakázáno odporovat zlému mstou, odplácat zlo zlem podle židovského zákona odplaty, ius talionis" (s. 20, pozn. k Mt 5, 39). Odkaz patří přirozeně k "oko za oko, zub za zub...", jak přeložil Martin Luther. Tak přibližně je to třikrát napsáno v židovské bibli (Ex 21,24; Lv 24,20; Dt 19,21).

Totéž stálo také roku 1974 po mnichovské vraždě při olympiádě v mnoha německých novinách. Izraelský požadavek vydání viníků, vznesený na spolkovou republiku, byl nazýván "politikou odplaty vůči Arabům" a posouzen jako starozákonní.

Toto bibli odporující znetvoření, které začíná již v ranném středověku, spočívá především na třech věcných chybách:

1. Msta je v hebrejské bibli výslovně zakázána: "Nebudeš se mstit..., ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého!" (Lv 19,18).

Tento příkaz je vysvětlen a zesílen Božím slovem: "Má je pomsta, praví Pán" (Dt 32,35).

2. Původní text zní: "Je-li v nebezpečí života, dáš život za život, oko za oko, zub za zub..." Tedy se nemluví o poškozeném, jenž by se měl mstit nebo odplatit, ale o škůdci, který má před soudem složit náhradu.

3. Klíčové slovo v hebrejském biblickém textu "tachat" naprosto neznamená "za" nebo "pro", nýbrž "místo čeho". Proto překládá Martin Buber věrně textu i přiměřeně smyslu: "Dojde-li ale k nejhoršímu, dej náhradu života za život, náhradu oka za oko, náhradu zubu za zub." Jinými slovy: Humanitní univerzální pravidlo "míry přiměřené míře", které i Ježíš třikrát v Novém zákoně doporučil (Mt 7,2; Mk 4,24; Lk 6,38), je povyšováno na právní princip peněžního odškodnění a bolestného ve všech případech ublížení na těle.

Tento biblický text byl v židovství již dlouho před Ježíšem chápán a užíván jen ve smyslu vyrovnání, náhrady utrpěné škody, jak zřetelně dokazuje i Talmud (Baba Jama 83b a Ketuboť 38a). Slovy Boromejské bible: "Často nesprávně chápaná formule práva odplaty (ius talionis) je podkladem pro soudní rozhodnutí; není normou pro počínání člověka vůči člověku" (s.115).

Zapovězení práva na odvetu bylo podstatným pokrokem proti pouštní etice předbiblického času a podstatným krokem k pozvolnému zjemnění lidské morálky, jak je později zaznamenána u izraelských proroků nebo u Ježíše.

To, co by jistí křesťané stále ještě ^{řádi} přanyřovali jako prototyp židovské morálky odplaty, je dodnes na křesťanském západě právním podkladem zákonů o náhradě o odškodnění - podkladem, který židé pozvedli v bibli na univerzální princip, když se Germáni ještě vzájemně vybíjeli v kmenových mstách a své nebe osídlovali

válečnými bohy.

Poněvadž Ježíš znal svou bibli jistě lépe než řecký konečný redaktor Matouše, je třeba znetvoření "práva odplaty" připsat spíše tomu druhému, poněvadž s největší pravděpodobností nepochopil správně ani druhou Ježíšovu výpověď.

" O d p o r u j t e z l é m u ! "

Joachim Jeremias překládá sice verš 39: Nesuďte se s tím, kdo vás uráží", a také Adolf Schlatter přijímá, že Ježíš myslel na soudní řízení, takže verš 39 má znamenat: "Nevyžadujte proces, nedovolávejte se ochrany soudce!" Ani řecké doslovné znění ani obezřelý zpětný překlad do Ježíšovy mateřštiny nijak neopravňují tyto hypotézy.

Zdá se, že Luther tu dokázal lepší cit, neboť říká stručně a jasně, že žádný křesťan "s rodinnými závazky" se nemůže vzdát odporu, "neboť jeden je povinen druhého zastupovat, chránit a bránit, kde může" (Wochen predigten, WA 32,390).

A i tehdy, je-li řeč o osamoceném křesťanu, měl by si dát bez odporu líbit zlobu a bezpráví? Nikterak podle Luthera, který radí "jít před soud a žalovat na bezpráví, násilí a pod., pokud srdce není falešné" (WA 32,392).

Krátce, Luther vysvětluje bez váhání, že i nejzbožnější křesťan "nemá povolit bezpráví a z pravé lásky ke spravedlnosti" musí upustit od dodržování tohoto požadavku horského učení (WA 32,392).

V tomto smyslu stručně a závazně radil i Calvin, aby se křesťané "bez újmy na laskavosti dožadovali vůči protivníku pomoci vrchnosti k ochraně svých práv" (Instituce¹¹⁰ IV,20,20).

Domnívám se, že Ježíš z Nazareta by tyto rady ne-li přímo schválil, tedy alespoň uznal. Musí se jen střízlivě domyslet do konce, co se nám tu vlastně předkládá. Jméno odsusování k pasivitě, abychom se bezbranně vydali násilníkům a uvolnili jim cestu. Konkrétně znamená totální upuštění od odporu, že muž, jehož žena je před jeho očima znásilňována nebo jeho děti jsou v jeho přítomnosti vražděny, má nečinně přihlížet, aniž by hnul prstem.

V podstatě by to byl také recept na pokoj, ale byl by to hřbitovní pokoj, v němž země bez hlesu přikryje dobré a slabé

a násilníci budou triumfovat. Poněvadž Ježíš chtěl podporovat život jako boží dar a nenabízel radikalismy, které jsou ve svých následcích jakékoli lásky prosté, nemohl říci: "Neodporujte zlému!"

Pět důvodů mluví proti tomuto slovnímu znění:

1. Neodporování, k němuž se zde zdánlivě vybízí, by nebylo odpovídajícím stupňováním (právně pojatého) "ius talionis", k němuž by se jako protějšek spíše hodilo upuštění od vlastního práva podle rady Šalomounovy: "Neříkej: Odplatím za zlo!" (Př 20,22) - čímž se míní: "I když máš právo na odškodnění, zřekni se náhrady, která by ti mohla připadat jako odplata."

2. Ani v hebrejštině ani v aramejštině slovní zásobě prvního století se nenajde ekvivalent k řeckému "odporovat" (antistenein).

3. Pasivita tohoto požadavku odporuje přece celému oddílu, který hledá možnost rušit nepřátelství účinnými skutky a postojí - jako nabídnutím pláště, doprovodem i druhou milí a darem "tomu, kdo tě prosí" (Mt 5,43).

4. Upuštění od násilí není nikterak identické se zřeknutím se odporu, které bližního, jemuž se děje bezpráví, ponechává na holičkách, a tak přispívá k činění bezpráví a postíženého ponouká násilí opětovat. Prostá láska k bližnímu, kterou předkládá Ježíš jako základní princip, zapovídá bez obrany strpět, aby život bližního, jeho důstojnost nebo jistota byly zraňovány. "Nesústaneš stát nad krví svého bližního!" (Lv 19,16) praví Ježíšova bible v bezprostřední souvislosti s příkázáním lásky k bližnímu (Lv 19,18). Euberův překlad je ještě jasnější: "Nestůj tiše nad krví svého druhá!" Tím se míní, že lhotejně, nečinně přihlížení v případě nebezpečí, které hrozí bližnímu, je zavrženíhodné a odporuje biblickému etosu.

Závěr Talmudu zní: "Každý, kdo vidí jiného, že se topí v řece, nebo je odvlékán dravým zvířetem, nebo napaden lupiči, je povinen ho zachránit" (Sanh 73a). Povinnost zachránit bližního ještě naléhavěji zdůrazňuje rabínský výklad biblického místa, jež mluví o usmíření vraždy spáchané neznámou rukou. Je-li na poli nalezen zabitý člověk a neví se, kdo ho zabil, pak mají, nařizuje Tora, přistoupit starší nejbližších měst a říci: "Naše ruce neprolily tuto krev a naše oči nic neviděly." A žena dodává: "Byli starší obviňováni, že to byli oni, kdo prolili krev?" To slovo znamená něco jiného: "Naše ruce neprolily tuto krev", říká:

"Tento člověk nebyl v dosahu našich rukou a nebyli jsme to my, kdo ho hladového nechali táhnout dál." A "Naše oči nic neviděly", to vypovídá: "Nebyl nám na dohled a nebyli jsme to my, kdo ho nechal na holičkách." Tato talmudická věta tedy smýšlí takto: Kdo jiného nepřijme a účinně nepodpoří, upadáne-li do nebezpečí života, ten jako by svými rukama sprolil krev, jako by jeho oči přihlížely.

Kde lidé užijí omezeného násilí, ne v sebeobraně, nýbrž aby zmírnili nebo odvrátili útisk slabých, může být násilí výrazem zoufalé lásky k bližnímu, která je ve své podstatě schválena i příkazem Ježíšova bratra: "Jestliže tedy zachováte královský zákon, jak je napsán v Písamu: Milovati budeš svého bližního jako sebe samého, dobře činíte" (Jk 2,8)

Takto jednali Dietrich Bonhoeffer a ti muži a ženy, kteří se 20. července 1944 pokusili násilně odstranit Hitlera, aby zahradili cestu násilí a uchránili bezpočet "bližních" před jistou masovou vraždou. Zřící se odporu by bylo v tomto případě aktem sbabělosti, sobectví a lhostejného znevažování nevinných bližních - tedy v hrubém rozporu s duchem celého horakého učení.

5. Zřeknutí se odporu nepřimůžká však ani "zlému", který působí násilí - ani ho to nezbaví nepřátelství a vyzve k dalším násilným, beztrestně páchaným činům. Pasivní přijímání slych činnů může bezpráví jen zvětšovat, vydávat slabé a chudé svévoli a násilí a podporovat nenávisť k bližnímu - jak nesporně zřetelně dokázala třetí Říše a Hitlerovo "konečné řešení".

Neřekl-li tedy Ježíš: "Neodporujte zlému", co mohl vlastně říci? Při hledání Ježíšova původního slovního znění musí padnout na mysl 8. verš žalmu 37., v němž ne máme než pět dalších veršů (verše 9,11, 21, 22 a 29) připomíná horaké učení: "Nevzpousej se, ať se nedopustíš zlého!" Tak je psáno, přičemž poslední sloveso "leharea" řecký překladatel zjevně nesprávně pochopil jako "neodporuj zlému". Je to častá chyba, kterou je třeba přičíst bezvokálovému hebrejskému pravopisu. Původní úmysl byl: Vyjít z dábelského kruhu činění bezpráví, které vyvolávalo nové bezpráví; prolomit nešťastné stupňování vzájemných odplat, které by přinášely stále horší následky; rozřezit údajně věčné pohnutky, které chtějí porazit strach, podezření a nedůvěru násilím, ale naopak si dodat odvahy, vzepřít se zlému láskou a ohromit protivníka dobrotivostí.

Nejen zlo je nakažlivé, ale také dobro. Je třeba se jednou o to pokusit! Neznemená to nikterak ustoupit zlu, ale zvítězit nad zlem, jemuž nevyjdeš vstříc na jeho vlastní půdě, nýbrž nad ním zachováš převahu tím, že porazíš bezpráví právem, lež pravdou, násilí duchem. Jedním slovem: Musíš být lepší než zlo - a zlí - abys (pohl) obojí překonal a přežil.

Lépe než Matouš, zcela jistě lépe než všichni čtyři evangelisté, chápal smysl ježíšovské etiky hebrejštiny znalý Pavel, tentýž apoštol pohanů, který právě svému bratroví ve víře Petrovi, zjevně tvář v tvář "odporoval" (Ga 2,11). V listu Římanům (12, 21) píše: "Nedej se přemoci zlem, ale přemáhěj zlo dobrem!"

Také Petr sleduje tuto intenci svého Pána, když spolu s rabíny dodává, že každá nenávisť je zbytečná, škodlivá a tedy nerozumná: "Taková je přece Boží vůle, abyste dobrým jednáním umlčovali nevědomost nerozumných lidí" (1P 2,15).

V jádru textu je obsaženo: Veškerá nenávisť je, při důkladném nahlédnutí, neopodstatněná a tudíž čirá hloupost, Je to dvojnásobná rada, v níž se shodují jak vstříc vycházející láska, které ruší nepřátelství, tak i nenásilný odpor praxe nastavení druhé tváře - bez resignace na lidskou důstojnost, obranu v nouzi nebo na vlastní svobodu jednání. Krátce: To, co Ježíš mluvil a také pravděpodobně řekl, je: "Odporujte zlému - dobrem!"

5. UTOPIE NEBO PROGRAM

Pozoruhodné je, jak vnitřně blízký je horskému učení list Jakuba, Ježíšova bratra, který Martin Luther nazval "vprovedě slavnou epistolou". Středem obou spisů je radikální příkaz lásky jako "královský zákon lásky k bližnímu" (Jk 2,8), z něhož nevyhnutelně vyplývá zbožnost chudých jako přednostní láska pro nemilované a zdůraznění skutků lásky jako zkušebního kamene víry.

V Dt 15,4 se zaslubuje, že v Izraeli "nebude nuzných". Krátce nato se pohled obrací ke skutečnosti a dodává se, že "nebudete bez chudých v zemi své" (Dt 15,11). K přemostění této trhliny vybízí Tora slovy: "Ve své zemi ochotně otvíraj ruku svému utištěnému a potřebnému bratru!" (Dt 15,11).

"Potřebnými" jsou však pro Ježíše také nenávidění a ti, kteří nenávidí, neboť potřebují, zrovna jako chudí, činnou lásku nikoli smutek úst, nýbrž smutek ruky - "příčinění rukou". Nenávisť rozežírá srdce nenávislníka ještě dřív, než potká nenáviděného. Je tedy na tom druhém, aby ďábelský kruh nenávisli proměnil činy lásky v andělský kruh sympatií. Dej tomu, jenž tě nenávidí, hmatatelný důkaz, že mu chceš pomoci, a že nemá důvod, aby tě nenáviděl.

Sice mají pravdu realisté, kteří tvrdí, že taková láska, která ruší nepřátelství, jdoucí ruku v ruce s péčí o chudé, je nemožná v případě konfliktu mezi národy na mezinárodní úrovni. Tak mohou jednat jen jednotlivci, ale nikdy velký kolektiv lidí! Správně, dodává Ježíš mezi řádky, ale pokud mají uředníci nezácnou s tím, aby podněcovali jiné k napodobování, zůstane všechno při starém a lidstvo může upadnout k sebezničení.

S pokrčením ramen si nyní myslí takzvaní realpolitikci všech časů: S utopisty se dá těžko debatovat. Tedy zdvořile naslouchejme a věc tím bude vyřízena. Někteří však přece jen mají výčitky svědomí a proto namítají: Požadavky tohoto horského učení jsou vytýčeny tak vysoko, že je mohl splnit jen sám Ježíš. To však učinil zástupně za celý svět a my vírou v něho získáváme podíl na plodech jeho splnění.

Na tento argument víry odpovídá Ježíš stručně a jasně: "Ne každý, kdo říká Pane, pane, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli Otce mého v nebesích!" (Mt 7,21) -

s důrazem na poslední sloveso, aby v závěru horského (kázání) učení vtlukl ještě jednou do hlavy všem pohodlným, kteří raději nezávazně poslouchají, než aby účinně spolupracovali:

"A tak každý, kdo slyší tato má slova a plní je, bude podoben rozváznému muži, který postavil svůj dům na skále. Tu spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice a vrhly se na ten dům; ale nepadl, neboť měl základy na skále. Ale každý kdo slyší tato má slova a neplní je, bude podoben muži bláznivému, který postavil svůj dům na písku. A spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a obořily se na ten dům; a padl, a jeho pád byl veliký" (Mt 7,24-27).

Je-li tomu tak postačují dobře míněná kázání zrovna tak málo jako nábožné naslouchání, neboť o co jde jsou nepohodlné důsledky, uskutečňování tohoto učení. To Ježíš přece zamýšlel, když nakonec pověřil své uředníky, aby učili "všechny národy" zachovávat "všechno, co jsem koli přikázal vám" (Mt 28,19-20). (Řecké znění jednoznačně ukazuje na "pohanské národy").

Že dodnes tato slova sice docházejí sluchu, ale téměř žádného uskutečnění, je zřejmé způsobeno tím, že toto horské učení má veskrze politické implikace, vůči nimž bledne i význam francouzské, americké a ruské revoluce. Na politický dosah ve smyslu aktivní účasti na řízení společných věcí a revoluční dosah ve smyslu radikální změny veškerých mocenských struktur, které chce nahradit staré svazky novými formami lidského společenství.

Politická byla také Ježíšova poprava. Byl zcela zjevně Římem odsouzen a ukřižován jako politický a mesiášský претенdent. Že tím nemusí být nutně míněny protifirské a vojenské snahy, dokazuje dřívější poprava Jana Křtitele, jenž byl politicky naprosto neškodný, který však rovněž vyvolal masové náboženské hnutí, jehož cíl se všem, kteří usilovali o zachování politického statu quo, musel právem zdát rozvratnický. Neboť jsou-li chudí, mírní a pronásledovaní blahověřící, získávají-li nenásilní převahu, je-li mamon zbavován ceny (Mt 6,24) a nikdo už nemá soudit svého bližního (Mt 7,1), kde pak zůstává vrchnost, občanská poslušnost, policie a právní praxe?

Člověk je člověku vlkem. Tak tvrdili vládčiví Římané. Peko, říká Jean-Paul Sartre, to jsou ti druzí.

Židovská bible je proti tomu přesvědčena, že každý člověk je schopen dát tomu druhému kousek nebeského království. V tomto smys-

promlouvá do našeho času světových dějin. Takzvaná rovnováha strachu, stále rostoucí atomové vyzbrojování supervelmocí a dávno dosažená schopnost lidstva spáchat globální sebevraždu - tento apokalyptický stav skutečnosti propůjčuje horskému učení v našich dnech obnovenou naléhavost.

Nepodobají se stupňované zbrojení, rivalita Západu s Východem, napětí mezi Jihem a Severem a 194 válečných konfliktů od roku 1945 onomu "přívalu vod, který přišel" a "bouřím", "které se obořily na ten dům, takže padl" (Mt 7,27)? Není naše doba poznamenána hrůzami katastrof, pochybností a skoro křečovitým hledáním pevného základu stejně jako doba Ježíšova?

Kdo se odváží domyslet dnešní politicko-militaristické reality do posledních souvislostí, musí uznat etos horského učení, jenž zájmy protivníka staví na roven svým vlastním, jako rozumný. Nerozumný by proti tomu byl "normální" egoismus, další zbrojení; prestaré smýšlení přítel-nepřítel a počítání "jak ty mě, tak já tobě"!

Plnost rozumu by dnes znamenala, přenést Zlaté pravidlo z Božích domů do parlamentů a úřadů zahraničních věcí: "Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi!" (Mt 7,12) - od sociální péče přes odzbrojovací konference až po urovnání mezinárodních konfliktů. Neboť láska k bližnímu a služba, která ruší nepřátelství, nejsou už dnes zbožnými přáními nebo jen tématem pro zbožná nedělní kázání, nýbrž naléhavým diktátem strategie urovnání, kterou nelze odkládat:

Jeden svět - nebo žádný!

Vyjít spolu - nebo společně zajdeme!

Odstranit válku dříve, než ona odstraní nás!

To je jednoznačná alternativa, která se vnučuje obyvatelům této planety stále naléhavěji.

Je to prastará volba mezi dobrem a zlem, kletbou a požehláním, nenávistí a láskou, před níž nás staví také bible. Za těchto okolností může být Ježíšovo s p r á v n ě chápané horské učení podkladem pro program důstojného přežití a může se stát ukazatelem cesty ke světovému míru.

Čas na hodinách světa naléhá. Již se připozdívá.

P o z n á m k y

- 1/ Packed Gandhi Series Nr. 6, Bombay 1963, titulní strana.
- 2/ AaO. 44.
- 3/ Gesamtausgabe I, 246.
- 4/ Kirchlich Dogmatik II, 3, 769nn.
- 5/ WA 175, 24n.
- 6/ WA 32, 356.
- 7/ WA 11, 259.
- 8/ Institutio II, 8, 7.
- 9/ Postilla super NT k Mt 5, 20n.
- 10/ Beilagstellen bei W. Bauer, Wörterbuch zum NT, 1331-1333.
- 11/ Viz Abot II, 1 a II, 2.
- 12/ Viz např. Tos. Jota VI, 11; Tos Pass. VIII, 21.
- 13/ Baba Mezia 30b.
- 14/ F. Nietzsche ZWW (Schlechta) II, 779.
- 15/ Ch. Kaiser Verlag, München 1975; následující číslování stran se vztahuje k této knize.
- 16/ Das personelle Zeitalter, Gütersloh 1967, 11.
- 17/ Jesus Christus in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1962, 1, 747.
- 18/ Die Botschaft Jesu damals und heute, Bern 1959, 27nn.
- 19/ Např. Mechilta ex Jethro, 9; Jota VI, 6-11; Tos. Bik. I, 2.
- 20/ Abot V, 20.
- 21/ Herman Rauschnif, Gespräche mit Hitler, Zürich 1934.
- 22/ Kalla Rabbati II, 6.
- 23/ Abot III, 13.
- 24/ Derech Erez Raba 11.
- 25/ J. Schniewind, Mechengelassene Reden und Aufsätze, 1952, 26.
- 26/ Pesikta Rabbati 184a; viz Joma 86b.
- 27/ Flavius Josephus, Der Jüdische Krieg II, 8, 6.
- 28/ Jesus in schlechter Gesellschaft, Stuttgart 1971, 38.
- 29/ Viz Nu 6, 26 a Perek Na-Schalom.
- 30/ Viz Gittin 62a; Ser 17a; jBer 8, 12c.
- 31/ Freiburg 1968, 21 Ans.
- 32/ Die Botschaft Jesu, Bern 1959, 126.
- 33/ AaO. 27.
- 34/ Hegesipp bei Eusebius II, 13, 16.
- 35/ Die Botschaft Jesu, Bern 1959, 146.

- 36/ Deutsche Übersetzung, Wien 1968, 463.
 37/ Leo Baeck in: Angst-Sicherung-Geborgenheit, von Th. Bevet, Bielefeld 1975.
 38/ Die Bergpredigt Jesu, Bern 1979, 92.
 39/ Leszek Kolakowski in der Frankfurter Pauluskirche am 16.10. 1977.
 40/ Viz můj výklad otázky daně císaři v : er predigte in ihren Synagogen, Gütersloh 1980, 34-55.
 41/ Midrasch Eccl. Rabba 11,1.
 42/ Baba Qama 8,6 aT Baba Qama 9,31.
 43/ Mischna Baba Qama BQ VIII,1; viz Ketubot 33a.
 44/ Jüdischer Kreis 11,16,4.
 45/ A aO. II,9,2.
 46/ Ant XVIII 8.
 47/ Maimonides, Jessode Ha-Tora 5.
 48/ Die Schrift und ihre Verdeutschung, 1936, 312n.

T o r a - souhrnný název pro pět knih Mojžíšových. Židé dělí bibli (Starý zákon) do tří částí. První, nejvýznamnější je Tora, Pět knih Mojžíšových, dále následují Mevim (Proroci), třetí část pak nese název Ketuvim (věty, verše, texty). Ze začátečních písmen názvů jednotlivých částí vznikl název pro celý soubor textů TaNaCh (k na konci slova se mění v CH).

M i š n a - výroky židovských náboženských autorit z období před i po zboření chrámu, tzv. tanaitů (učitelů), zapsané a redigované rabi. Jehudou Hanasim na konci 2. století n.l. Mišna představuje systematický komentář především Tory, ale i dalších starozákonních knih. Má šest dílů: 1/ ZERAIM (semena) - o náboženských předpisech, týkajících se setby a sklizení polí, sadů a vinic a také podliteb. 2/ MOED (svátek) - o šabatě a o svátcích. 3/ NAŠIM (ženy) - o manželském právu. 4/ NEZZIKIN (škody) - o občanském a trestním právu. 5/ KODAŠIM (posvátné věci) - o obětních předpisech Jeruzalémského chrámu. 6/ TAHOROT (očisty) - o rituálních lázni a podobných předpisech. Jazykem Mišny je hebrejšтина.

G e m a r a - výsledek diskuze vedené nad Mišnou učenici, nazývanými amoraim. Amoraim se zaměřili zejména na ty výroky tanaitů, které Jehuda Hanasi nezahrnul do Mišny a skrze ně vykládali Mišnu z nových horizontů. Gemara se ustálila ve své písemné podobě koncem 5. století. Jazykem Gemary je především aramejšтина.

T a l m u d - (hebrejsky učení, studium). Navzájem se komentující oddíly Mišny a Gemary, vydávané společně a v dalších edicích doplňované novějšími komentáři se staly základem Talmudu. Talmud existuje ve dvou paralelních verzích: Talmud jeruzalémský, práce rabínských akademií v Palestině a Talmud babylonský, výsledek aktivity slavných akademií mezopotamských. Mišna je oběma verzím společná. Liší se Gemarou. Jeruzalémský Talmud má 4 svazky, babylonský 12 svazků, obsahujících 36 traktátů. Talmudské texty se dělí podle svého charakteru do dvou skupin, na halachu a hagedu. Halacha v sobě sdružuje texty, které se zdánlivě týkají pouze rituálních, sociálních a hospodářských předpisů a rovněž předpisů, určujících osobní život věřících. Všechny tyto předpisy mají ve skutečnosti filosofické prodloužení, často skryté pod problémy zákazů nebo příkazů, které se zdají být ústředním

zájmem rabínských autorit. Hagada (hebrejsky vyprávění, vyjadřování) je označení pro texty jiného typu než normativního. Patří sem modlitby, žalozpěvy, traktáty, vyprávění o zázracích, vyprávění životopisů, historická atd. Počet známých autorů Talmudu je asi 3500 osob. Nejstarší žil koncem 4. stol. před n.l. v Izraeli, nejmladší začátkem 7. stol. n.l. v Mezopotamii.

M i d r a š - (hebrejsky učení, výklad). Výklady a komentáře k biblickým textům, zapisované od 2. stol.n.l. existují. Midraše dvojího typu, hagedické a halachické. Hagedické interpretují text volně a obrazně za použití alegorií a symbolů, halachické ho vykládají podle přesně stanovených pravidel. První pravidla midraše tzv. midot pocházejí od rabína Hillela z počátku 1. století.