



Mt 1-9

EVANGELIUM

PODLE
MATOUŠE

ČÁST I.
VÝKLAD KAPITOL
1-9

MILOSLAV HÁJEK

KALICH 1995

K vydání tohoto díla přispěli:

Pan Ladislav Beneš, Zádveřice

Farní sbory Českobratrské církve evangelické:

Brno I

Lanškroun

Praha 8 – Kobylisy

Zábřeh na Moravě

The Society for Promoting Christian Knowledge, London

Všem přispěvatelům patří nakladatelův dík.

© Miloslav Hájek, 1995

By arrangement with Kalich Publishers, Ltd.

ISBN 80-7017-924-4

ÚVODEM

Již počátkem třicátých let, kdy František Žilka otevíral řadu novodobých českých výkladů Nového zákona, posteskl si nad obtíží, před kterou stojí český vědecký exeget: Bude-li mít na zřeteli pouhé duchovní vzdělávání obecného čtenářstva, zůstanou odborní teologové nespokojeni, že opomenul zprostředkovat vědecké poznatky moderního bádání. Rozhodne-li se však publikovat na vědecké úrovni, jak široký okruh českého čtenářstva může jeho práce najít?

Řešení, k němuž se přiklonil, ukázalo se vhodné: psát sice na základě odborného studia a obeznámenosti s výsledky moderní exegeze, zároveň však nezatěžovat knihu vědeckým aparátem a odbornou polemikou. Tato cesta, kterou lze přinést poučení vzdělanému teologovi, ale zároveň zachovat přístupnost každému inteligentnímu čtenáři, osvědčila se v jeho vlastním díle i v pracích jeho pokračovatelů natolik, že v ní vědomě pokračujeme tímto výkladem i my.

Vedle řady monografických studií jsme se opírali o odbornou literaturu komentářů, pokud nám byla přístupná. Z ní upozorňujeme zejména na Th. Zahna 1905, E. Klostermanna 1928, J. Schniewinda 1936, E. Lohmeyera-W. Schmaucha 1956, W. Grundmanna 1968, E. Schweizera 1976, U. Luze 1985. Práce se snaží prostředkovat výtěžek současného stavu znalostí o Evangeliiu podle Matouše; jen výjimečně tu a tam přechází z roviny svědomité kompilace. Máme však za to, že i takovéto tlumočené vědění může být českému čtenáři k užítku.

Jako textu užíváme ekumenického překladu bible, vydání z roku 1985. Odchylujeme se od něho jen na docela málo místech, kde nás podrobná exegeze vedla k jinému pochopení. Volněji zacházíme s vysvětlivkami pod čarou: uvádíme ty, které mají dosah pro výklad textu.

Poté postupujeme takto: Za příslušným odstavcem textu následuje jeho výklad po verších. Po něm jsou drobnějším písmem uvedeny důkladnější vykladačské detaily, jež budou zajímat spíše odborného pracovníka. V závěrečných odstavcích si všímáme jednak dosahu vykládaného oddílu pro církev v jejích dalších dějinách, případně sporů, které nad oddílem vznikly, jednak hledíme shrnout jeho poselství dnešnímu posluchači.

M. Hájek

VÝKLAD EVANGELIA PODLE MATOUŠE

Evangelium je slovo od původu řecké – typická řecká složenina příslovce s podstatným jménem *eu-angellion*, ‚dobrá zpráva‘, nebo se slovesem *eu-angellizomai*, ‚oznamuji dobré‘. Bývalo tak označováno radostné, potěšující sdělení, obvykle obecného dosahu: zpráva o vojenském vítězství, příznivé orákulum, v době zbožštění císaře i sdělení o narození či dospělosti následníka, o jeho nastolení. Do biblického světa vstoupilo jako překlad hebrejského *bsr*, které původně sice znamenalo vyříditi jakoukoli zprávu (srv 1S 4,17), potom však i zde převážil tón zprávy dobré (narození dítěte Jr 20,15; vítězství v boji 1S 31,9; Ž 68,12), až nabývá váhy v eschatologickém poselství o Božím nastolení nového věku (Ž 40,10; Iz 52,7; 61,1). V této podobě je přejímá Nový zákon, především spisy pavlovské (21x sloveso, 60x podstatné jméno) a lukášovské (25x + 2x); ale vyskytuje se též u Mt (5x), Mk (8x), 1P (4x), Zj (3x). Vystihuje se jím obsah křesťanské zvěsti jakožto osvobozujícího, radostného poselství o spáse v Ježíši Kristu. Už z doby kolem r. 150 je doložena rabínská perzifláž pojmu: místo *euangellion* je tu *‘aven-gillájón* (zrcadlo nepravosti).

Teprve od 2. století se přenáší pojem evangelium také na písemný záznam Ježíšova příběhu. Tento záznam vzniká postupně, ne okamžitě. Literárně nejstaršími dokumenty Nového zákona jsou listy Pavlovy (z let 50–60 po Kr.). Z ruky samého Ježíše není znám jediný písemný projev; ani jeho učedníci nepsali žádné deníkové záznamy o tom, co s Ježíšem prožili. Jeho slova i jednotlivé příběhy se jim ovšem vtiskovaly do paměti tak silně, jak se děje žákům každé výrazné osobnosti.

Na samém počátku tak stojí paměť živých svědků, především bezprostředního kruhu učedníků. Lidská paměť samozřejmě nikdy nezachová všechno; z prožitého času vystupují na povrch a krystalizují okamžiky významné buď silou prožitku, anebo tím, že si účastníci uvědomují jejich orientující význam pro svůj další život. Tak utkvívají v paměti Ježíšových svědků jeho výroky, které jim odhalily nové, přesvědčivé rozpoznání, a také charakteristické okamžiky společného života, kdy pocítili sílu jeho osobnosti. Setkání s ním je ovlivnilo rozhodujícím způsobem, přijali jeho cestu, uvěřili v něho. Proto si výrazné příběhy a vyslechnutá slova vzájemně připomínají, čerpají z nich sílu, cítí, že v nich je jim jejich Pán stále přítomen. Slova i příběhy opakují také těm, kdo se k nim přidružují a začínají tvořit Kristovu obec. Vzniká ústní podání.

Již v ústním podání dochází ke spojování jednotlivých příběhů či výroků do větších celků – buď k opoře paměti (např. řada podobností za sebou anebo několik výroků k témuž tématu), anebo z logiky věci (svědectví o posledních dnech v Jeruzalémě, tj. pašijový příběh Ježíšova procesu a ukřižování).

Víra v Ježíše se ovšem šířila z prvotní Galileje a Judeje překvapující, expanzivní silou. Byl-li Ježíš popraven za Pontia Piláta v Jeruzalémě kolem roku 30, pak nám jen adresy autentických Pavlových listů dosvědčují, že do pouhých třiceti let jsou křesťané rozšířeni od Sýrie přes Malou Asii a Řecko až po Řím. Bezpochyby to nebyl jediný směr, kterým evangelium postupovalo. To znamená, že již ve stadiu ústního podání se musí tradice o Ježíši Kristu udržovat v několika rozrůzněných větvích. Prostředí, kam víra v Ježíše vstupovala, bylo pochopitelně nesterilně utvářeno po stránce kulturní i náboženské. Není pochyby, že tradované Ježíšovy výroky i činy nabývaly v novém prostředí jiné aktuality, zahrocení, oslovovaly novým akcentem.

Teprve v této situaci dochází k písemné fixaci tradice o Ježíšovi. Patrně nezávisle na sobě v poměrně krátké době vznikají na různých místech pokusy dosavadní podání zapsat do uceleného spisu.

Kniha „Evangelia“, která se tak zrodí, představuje v antické literatuře nový literární typ, odlišný jak od knih sentencí (výroků moudrosti, bez osobních příběhů), tak od životopisných líčení. Pokud známe evangelia apokryfní (zachovaná většinou jen ve zlomcích nebo nepřímých svědectvích), zdá se, že se podobala jednomu nebo druhému vzoru; ale tento ráz si rané křesťanstvo nepřisvojilo. Důvod byl v tom, že tyto odvozené literární typy Ježíšovu postavu nepřiměřeně zkreslovaly: sbírky sentencí z něho vytvářely pouhého učitele moudrosti, životopisná líčení jeho (pověštině zázračných) činů ho přibližovaly antickým představám božského divotvorce (*theios anér*).

Musíme opustit předsudek moderních literárních představ, že evangelista je samostatný a svobodný autor svého spisu. Ve skutečnosti neusiluje o žádnou originalitu; chce sloužit, zaznamenává podání o Ježíši, jak se v jeho oblasti církve udržuje. Přesto není jeho poslání netvářící, nespočívá v pouhé reprodukci. Především bylo nutno tradovanou látku seřadit. Ústní podání se může spokojit uchováním jednotlivých scén a výroků bez souvislosti; písemný záznam musí něčím začínat, něčím pokračovat a něčím končit. Již tento úkol vytvořit osnovu podání o Ježíšovi vyžaduje rozmyslný přístup. Dále se evangelista nemohl vyhnout určitému výběru látky. Některé výroky nebo příběhy obíhaly natolik samostatně, že se vytvořilo jejich několikrát podání, jinak orámované, do jiné situace zasazené, nebo v některém aspektu odliš-

né. Evangelista se musel rozhodnout pro jedno z nich, buď že je pokládal za nejautentičtější, buď za zvěstně nejnosnější; anebo mohl i dvojí podání téhož výroku do záznamu zařadit na různá místa a zachovat obojí podobu. Jistě kolovaly také příběhy či výroky zkreslené (máme jejich doklady v apokryfních evangeliích), legendárně zbarvené či vůbec lidovou tvořivostí Ježíšovi připisované. Tu musel evangelista vystupovat jako redaktor a bedlivě rozvažít, co odpovídá pravé paměti církve a co je třeba vyloučit. Není pochyby, že jeho měřítko byla v té věci po výtce teologická; v tom smyslu je třeba hovořit o teologii jednotlivých evangelistů. Ale právě ji nesmíme odloučit od teologie křesťanské obce nebo oblasti, kterou byl evangelista podmíněn a jejímž byl tlumočnickem.

Toto zbarvení zpráv o Ježíšovi současnou teologií církve, kterou byl obklopen, neměl evangelista za zkraslení věrnosti podání. Od samého počátku se vzpomínky na Ježíše uchovávaly s vědomým posláním svědectví; nešlo o sterilní protokolární záznamy, nýbrž o zvěstování Ježíše, výzvu k víře, o misi. Jistota, že Ježíš je vzkříšen a stal se živým Pánem církve, vede k tomu, že se jeho slova i činy tlumočí jako živé, vždy nově aktuální.

Tyto poznatky vyvolávají ovšem otázku po historické spolehlivosti Evangelii. Předně je třeba konstatovat, že žádné spolehlivější a Ježíšovi historicky bližší svědectví nemáme. Měřítko, podle nichž bychom chtěli kriticky odlišovat věrohodné od nejistého, bychom museli určit vlastní konstrukci historického Ježíše – která by vzhledem k veliké časové vzdálenosti a kulturním proměnám sotva byla spolehlivější než přístup evangelistů.

Dále musíme mít na paměti, že v době narativní kultury, která tehdy stále ještě převažuje, jsou memorování a paměť spolehlivě vypěstěny. Ústní podání si vytváří přímo techniku, jak zajistit věrnost reprodukce – ustálené obraty, skladebný rytmus řeči, ustálené formy. Vypravěč nemá ctižádost osobitého podání, naopak usiluje držet se předané tradice co nejvěrněji. Lze proto počítat se značnou neproměnností ústního podání, zvláště jde-li o texty předávané jako naučné nebo vyznavačské, tedy náboženské autority.

Jsou i znaky, ověřující velmi nespornou původnost Ježíšových slov nebo akcí: to tehdy, nemají-li tato slova či příběhy obdoby v soudobém židovství, nebo jsou dokonce s judaistickou tradicí v napětí; či nedají-li se odvodit od zájmu zvěstující církve, naopak se pro ni jeví jako obtížné. To však na druhé straně neznamená, že bychom mohli z pravosti vyloučit všechna slova, která judaistické paralely mají. Nebylo by namístě svévolně předpokládat, že Ježíš v ničem nemohl souhlasit ani s poznáním a tradicí svého lidu, ani s obecnou lidskou moudrostí, nabytou zkušenostmi.

Raná církev je si i po vzniku písemných evangelií vědoma, že evangelium Ježíše Krista s nimi nelze ztotožnit: to zůstává jediné a živě zvěstované, předložené spisy jsou jen svědectvím. Eirenaos mluví o „čtyřtvarém evangeliu“; důsledně se v církvi užívá označení jednotlivých knih jako „Evangelia podle (kata) Matouše, Marka ..“. Skutečnost, že církev přesto podržela ve svém kanonickém výběru čtveré podání (pokus o harmonii, Tatianovo „Diatessaron“ z let 170–180 nebyl obecnou církví přijat, ač ho např. syrská církev užívala až do 5. století), má důvod jak v úctě ke svědectví jednotlivých oblastí, tak v tušení, že živý Kristus není zachytitelný jednostranným způsobem.

Vzniká tak ovšem otázka vztahu jednotlivých evangelií navzájem. Již velmi zběžnému pohledu vynikne nápadná svéráznost Evangelia podle Jana. Zato mezi ostatními třemi je vzájemná příbuznost zřejmá. Jejich uspořádání látky je do té míry souběžné, že lze sestavit jejich sloupcový souhled – synopsi; odtud „synoptická evangelia“. Bádání dospělo k obecně přijatému výsledku, že nejstarší z nich je Evangelium podle Marka (kolem roku 70). Byl to pisatel tohoto evangelia, kdo poprvé přistoupil k rozvržení a uspořádání ústně uchovávaných svědectví o Ježíši. Následující evangelisté jeho postup nezpochybnili a přijali jej za svou osnovu.

Podstatně ji ovšem rozšířili zejména o dochované Ježíšovy výroky. I když se nedá prokázat, že by o sobě vzájemně věděli, jejich zaznamenání Ježíšových slov vykazuje takové shody, že se předpokládá společný pramen, kterému badatelé dali jméno „Logia“ – Výroky (v literatuře bývá označován šifrou Q). Tento pramen není dochován a nebyl dosud objeven v sebemenším zlomku. Proto zůstává stále ještě nedořešeno, zda existoval v písemné podobě. Většina badatelů, která to předpokládá, uvádí za důkaz nejen doslovné shody ve znění některých výroků, ale i jejich občasné shodné sled u Matouše i Lukáše. Jiní namítají, že ustálený postup v řetězcích výroků podle vnitřní souvislosti nebo společného tématu mohlo mít již i ústní podání; také překlad z původní aramejštiny Ježíšova kruhu do řečtiny rané církve mohl být již v ústní podobě ustálen, jestliže měl sloužit ke zvěstnému a katechetickému tradování.

Ať je tomu jakkoliv, teorie, že Evangelium podle Matouše je sestaveno na základě dvou pramenů – vzoru Markova a tradice Ježíšových výroků – v kritickém zkoumání obstála a je dnes v odborných kruzích všeobecně uznávána.

Kdo byl autorem? Raní křesťanští spisovatelé se odvolávají na svědectví Papiova z 2. století (Papias byl biskup v maloasijské Hierapoli, první nám

známý komentátor evangelií). Ten tlumočí úsudek, který prý slyšel od starších, podle něhož „Matouš sestavil slova Páně v hebrejské řeči a přeložil je, jak byl kdo (?) schopen“. Tomu se zpravidla rozumí tak, že původní znění Mt bylo hebrejské nebo (spíše) aramejské. Ale jazykové zkoumání tento závěr nepotvrzuje: řečtina Mt je vybroušenější než Mk. Nejnověji bylo předloženo jiné postižení smyslu citovaného Papiova výroku: *hebraidi dialektó ta logia synetaxato* neznamená „hebrejskou řečí“, nýbrž „hebrejským slohem“ (*dialektos* označuje v řečnické teorii „rozpravu, vyjádření, způsob výrazu“, teprve později znamená „jazyk“). Papias tak charakterizuje Mt oproti Mk, který „nestavil to, co Pán řekl nebo učinil, popořádku (*ú mentoi taxei*), ale držel se jediného předsevzetí, aby nic z toho, co slyšel od Petra, nezapomněl nebo nespletl“. Naproti tomu Mt „výroky (snad míní podobně jako u Mk tradovaná podání Ježíšových slov i činů) sestavil po hebrejském způsobu“ – což může být obrana proti námitkám z hlediska řecké rétoriky; nejde právě o ono nezvyklé prolínání sentencí s životopisem, po způsobu známém z knih Starého zákona? Teprve v tomto pochopení nabývá též srozumitelnosti záhadný výraz *hekastos* v poznámce o přeložení Ježíšových aramejských výroků do řeckého jazyka: „každý z nich“ – totiž Marek i Matouš – „je přeložil, jak dovedl“; mělo by vysvětlit slovní rozdíly mezi zněním téže látky u obou evangelistů.

Ani tato nejstarší tradice nám neodhaluje, kdo by mohl být evangelistou zvaným Matouš. Dlužno si uvědomit, že v případě žádného evangelia není jeho pojmenování součástí textu; jde o jména, kterými jednotlivá sepsání odlišila raná církev. Matoušem bezpochyby mínila učedníka Páně zmíněného ve všech soupisech Dvanácti (Mk 3,18; Mt 10,3; L 6,15; Sk 1,13). Jedině Mt 10,3 ho však označuje jako celníka a 9,3 ho ztotožňuje s tím, kterého Ježíš osobně povolal (a kterého Mk 2,14 i L 5,27 v téže perikopě jmenují jako Lévi Alfeova).

Toto ztotožnění je však v napětí s vědomím, které raná církev jinak měla, že evangelisté nejsou přímými svědky, nýbrž zapisovateli svědectví apoštolů – Marek se podle 1P 5,13 pokládá za tlumočnicka Petrova (Papias: „Neslyšel sám Pána ani ho nedoprovázel, ale později Petra; zapsal, co si zapamatoval z jeho vyučování“), Lukáš podle 2Tm 4,11 za průvodce Pavlova a „učedníka apoštolů“ (tzv. *Prologi vetustissimi*). Snad proto církevní otcové citovanou zprávu Papiovu napořád chápou v tom smyslu, že Matouš napsal evangelium hebrejským písmem a řečí – takže s ním nynější spis není totožný, nýbrž jde o překlad neznámo čím (Hieronymus: „kdo je později přeložil do řečtiny, není dost jisto“).

V které oblasti církve a v které době Evangelium podle Matouše vzniklo, jsou otázky, které je možné zodpovídat teprve studiem samotného textu. Nechtěli bychom proto v té věci předbíhat vlastnímu výkladu. Mohlo by se stát, že bychom potom četli jen to, co nám dovolí brýle, které jsme si sami předem nasadili.

Původ Ježíše Krista

Mt 1,1–17

¹Listina rodu Ježíše Krista, syna Davidova, syna Abrahamova. ²Abraham měl syna Izáka, Izák Jákoba, Jákob Judu a jeho bratry, ³Juda Farese a Záru z Támary, Fares měl syna Chesróma, Chesróm Arama. ⁴Aram měl syna Amínadaba, Amínadab Naasóna, Naasón Salmóna, ⁵Salmón měl syna Boaze z Rachaby, Boaz Obéda z Rút, Obéd Isaje ⁶a Isaj Davida krále. David měl syna Šalomouna z ženy Uriášovy, ⁷Šalomoun Roboáma, Roboám Abiu, Abia Asafa, ⁸Asaf^a Jóšafata, Jóšafat Jórana, Jóram Uziáše. ⁹Uziáš měl syna Jótama, Jótam Achaza, Achaz Ezechiáše, ¹⁰Ezechiáš Manase, Manase měl syna Amose, Amos^b Joziáše, ¹¹Joziáš Jechoniáše a jeho bratry za babylónského zajetí^c. ¹²Po babylónském zajetí Jechoniáš měl syna Salatiela, Salatiel Zorobábela, ¹³Zorobábel Abiuda, Abiud Eljakima, Eljakim Azóra, ¹⁴Azór Sádoka, Sádok Achima. Achim měl syna Eliuda, ¹⁵Eliud Eleazara, Eleazar Mattana, Mattan Jákoba, ¹⁶Jákob pak měl syna Josefa, muže Marie, z níž se narodil Ježíš řečený Kristus. ¹⁷Všech pokolení od Abrahama do Davida bylo tedy čtrnáct, od Davida po babylónské zajetí čtrnáct a od babylónského zajetí až po Krista čtrnáct.

^a var: Ásu, Ása – ^b var: Amóna, Amón – ^c ř: vyhnanství (stejně v. 12.17)

1 **Listina rodu** (*biblos geneos*) – hned prvním slovem své zprávy o Ježíši Kristu navazuje Matouš na starozákonní vzory (*sefer tol' dot*): Gn 5,1 přináší rodopis potomstva Adamova, 10,1 Noemova, 11,10 Šémova, 11,27 Terachova, 25,12 a 19 potomstva Abrahamova. Ve všech těchto případech jde o předěl v Božím dění. V uzlových okamžicích rodopis shrnuje vyjmenováním dosavadních generací to, co se stalo doposud, a avizuje tím předěl k nové etapě. Tak je i vstupní oddíl Mt signálem, že nastupuje nový úsek Božího díla.

Že půjde o úsek rozhodující, naznačuje záhlaví, v němž se připomínají vrcholy dosavadního průběhu – Abraham a David. **Abraham** je samotný počátek: uprostřed národů zpronevěřilého světa si Bůh vyvoluje Abrahama, aby byl otcem nového lidu, který bude vzývat Hospodinovo jméno (Gn 12,8). Ten lid je pověřen posláním, aby vyznání Hospodina uprostřed stvoření nevyhaslo, s výhledem, že jednou se připojí mnozí („v tobě dojdou požehnání veškeré čeledi země“, Gn 12,3). **David** je zatímčným vrcholem: v něm je dovr-

šeno převzetí zaslíbené země (2S 5,7), jemu je dáno ujištění o trvalém království (2S 7,16) a tento slib je po dlouhou dobu garancí Boží ochrany lidu (1Kr 11,13; 2Kr 8,19; Ž 132,17). Odtud vyrostlo i očekávání Mesiáše z Davidova rodu a prosadilo se posléze výlučně, takže ‚Syn Davidův‘ se stává přímo titulem Mesiášovým.

Zacileně je hned v první větě jmenován ten, o něhož jde: **Ježíš Kristus**. Naprosté soustředění na jeho postavu vede k neobvyklosti oproti rodopisům starozákonním: ty jsou vždy pojmenovány podle praotce, zatímco zde je soupis předků označen jako ‚listina rodu‘ potomka.

2 Podkladem první části rodopisu, od Abrahama po Davida, jsou starozákonní svědectví: kniha Genesis až po příběhy Judy a jeho bratří; 1Pa 2,1 až 15 od Jáka po Davida; Rt 4,18–22 od Farese po Davida. Matoušovská listina rodu tyto podklady sleduje bez odchylek, omezujíc se pouze na výčet jmen přímé posloupnosti hlavní linie.

3 Uvedení čtyř žen v rodopisu vzbuzuje odevždy pozornost – tím spíše, že nejsou jmenovány pramatky Izraele Sára, Rebeka, Lea a Ráchel. V jejich osudech je vždy jakási neobvyklost; rabíni v takové souvislosti hovoří o ‚oklikách‘ Boží cesty. Někteří vykladači si všimají především morální pochybnosti jmenovaných žen: **Támar** (Gn 38) svede tchána, **Rachab** (Joz 2) je nevěstka z povolání, také **Rút** je podezírána z necudnosti (Rt 3,7–15), **ženu Uriáše Hetejského** (2S 11) si David přivlastnil cizoložně. Má se tu snad připravit zdánlivě nemanželský původ Ježíšův? Evangelistovi, který výrazně dosvědčuje Ježíšovo narození z panny (1,18 až 25), to sotva tane na mysli. Jistěže hřích v příbězích uvedených pokolení (při mužských postavách neméně než při ženských) nechybí; Ježíš není vytržen ze solidarity s hříšníky, naopak se do ní vědomě (3,13) staví. Ale jmenované ženy, máme za to, ukazují spíše k tomu, že přišel pro všechny národy. Nelze přehlédnout, že jde o aramejskou Támar, jerišskou Rachab, moábskou Rút a ženu Hetejce Uriáše. Podivnými cestami, ale s nepochybnou houževnatostí víry se dostaly do společenství Izraele, ano do samé posloupnosti mesiášské.

6 Také druhá část rodopisu, od Davida po babylónské zajetí, se opírá o dokumentaci Starého zákona, totiž genealogii davidovské dynastie podle 1Pa 3. Sleduje tedy (narozdíl od lukášovského rodopisu L 3,23–38) linii královskou. V transkripci hebrejských jmen se téměř důsledně dodržuje podání Septuaginty – jen s nápadnými odchylkami Asaf (známý jako pěvec Žalmů) za Ása (8) a Amos (známý jako prorok) místo Amón (10). Nevíme, zda šlo o omyl anebo o záměrnou snahu vytvořit narážku na prorocké a

kněžské kruhy. Narozdíl od starozákonních knih 2Kr i Pa se Achazjáš nazývá u Matouše Uziáš.

7 Nejnápadnější však je skutečnost, že v posloupnosti králů mezi **Uziášem** a **Jótamem** tři články chybí: Jóaš, Amazjáš, Azarjáš (2Kr 12–14; 2Pa 23–26). V úvahu připadají tři možné výklady: 1. Od časů církevních otců se traduje domněnka, že jde o záměrné *damnatio memoriae*, že jsou totiž jejich jména potlačena úmyslně, protože Jóaš byl vrah (2Pa 24,21.22), Amazjáš modlár (25,14), Azarjáš – v 2Pa nazývaný Uziáš – svatokrádce (26,16). První dva také umírají násilnou smrtí (24,25; 25,27), třetí malomocenstvím jako Božím trestem (26,29–33). Jenže např. Jótam byl právě tak vrah (21,4) i modlár (21,6), Achaz neméně (28,2nn.23), Manase zrovna tak (33,2–7), i Amón (33,22); ani o Roboámovi (2Pa 12,14), Ásovi (16,10), Uziášovi (22,3.4) nečteme ostatně svědectví o mnoho příznivější. Zhoubnou nemocí byl potrestán také Jótam (21,18n); Uziáš (22,9) i Amón (33,24) byli zavražděni. A přece se jejich jména nevynechávají. – 2. Někteří vykladači připisují odchylku pouhému opisovačskému omylu, v němž byli ztotožněni králové Achazjáš (podle Pa) čili Uziáš (podle Mt) s Uziášem (2Pa) čili Azarjášem (1Pa, Mt). Zdá se však zvláštní, že se v tom případě žádný ze známých rukopisů (kromě jedné verze syrské) nepokusil chybu napravit. – 3. Zbývá možnost, že vynechávka je záměrná, aby byl počet králů stylizován do čísla 14, na němž evangelistovi záleží víc než na výčtu jmen, neboť je pro něho nositelem významu (tak již kralické výkladové poznámky).

11 Také obrat **Joziáš měl syna Jechoniáše a jeho bratry za babylónského zajetí** shrnuje jednou větou složitý průběh událostí, popisovaný 2Kr 23–25 a 2Pa 36 v mnohem větší šíři: Nástupcem Joziášovým se stal nejprve jeho syn Jóachaz, po třech měsících však egyptský farao na jeho místo dosadil jeho bratra Eljakíma (Jójakíma), který pod egyptským dohledem kraloval jedenáct let. Vpád Babylóna znamenal konec jeho vlády. Místo něho byl dosazen nejprve jeho syn Jójakin. Po pouhých třech měsících byl deportován do Babylóna a dosazen jeho bratr (podle 2Pa strýc) Sidkijáš, načež po jedenácti letech jeho vlády došlo teprve ke konečné katastrofě. Šlo tedy nejméně o dvě generace; z nich vybírá Mt Jójakina (Jechoniáše) jako představitele pádu, bezpochyby proto, že právě on zajetí přežil, podle 2Kr 25,27–30 byl omilostněn a podle 1Pa 3,17 zplodil v zajetí potomky, takže právě jím pokračuje linie davidovského rodu i přes zářez zajetí. – Ale ani těmto zprávám neodpovídá rodopis 1Pa 3,15n.

13 **Zorobábel** je posledním jménem, které je z 1Pa 3 známo: tam arci jako Salatielův vnuk z otce Pedajáše. Další průběh rodu nám není doložen

žádným známým pramenem. V každém případě se zdá soupis neúplný, protože pro časový úsek od zjetí do narození Ježíše (kolem 600 let) počet třinácti generací stěží postačí. Nicméně pod vlivem knihy Daniel byl čas perské nadvlády v židovském povědomí zkrácen.

16 V posledním členu rodokmen vypadává ze stereotypu: místo opakovaného ‚Josef měl syna (ř. zplodil) Ježíše řečeného Kristus‘ nalézáme formulaci **Josef, muž Marie, z níž se narodil Ježíš řečený Kristus**. Není pochyby, že se tu avizuje tradice o narození Ježíše z panny, rozvinutá pak oddílem 1,18–25. Na tom nic nemění ani dochovaná různočtení 16. verše; naopak v dochování této víry se shodují.

Starocírkevní exegese měla problémy s tím, že rodopis dosvědčuje davidovský původ Josefův, nikoli Mariin. Evangelista však zřejmě přijímá židovskou právní zásadu, podle které je pro původ rozhodující otcovo prohlášení dítěte za potomka.

17 S počítáním generací a sestavením do sedmic se poprvé setkáváme v židovské apokalyptice. V knize Henochově se dělí periody času na tři ‚světové týdny‘ od stvoření k Abrahamovi, dva od Izáka k stavbě chrámu, dva od stavby k zjetí, dva patří času obnovení Izraele a ‚času meče‘; na jeho konci má přijít Mesiáš. Na tuto tradici Mt zřetelně navazuje; začíná-li Abrahamem, jde o třikrát dvě sedmice generací, v sedmém ‚světovém týdnu‘ pak přichází Ježíš řečený Kristus. Tím výrazněji je tak dosvědčeno, že Ježíšovým narozením nastává eschatologické odpočinutí, sabatní světový týden. Matouš zde pojmovým stavivem dobové apokalyptiky vyjadřuje vyznání církve o Ježíši – Mesiáši.

1 Zatímco ‚Ježíš‘ je vlastním jménem toho, o němž evangelium přináší zprávu (1,21), ‚Kristus‘ je řecký překlad (*Christos*) hebrejského Mesiáš (*m^ešič*), které se již v rabínské literatuře stalo běžně užívaným titulem očekávaného eschatologického krále. Králové přijímali pověření obřadem pomazání hlavy posvátným olejem (1S 10,1; Ž 89,21) – odtud Pomazaný jako metonymické označení krále. Představa eschatologického vysvoboditele jako mesiášského krále se utvrzovala zejména výkladem charakteristických výroků žalmových (např. Ž 2,2; 20,7; 132,17).

2 Hebrejská jména rodopisu uvádí evangelista v řecké transkripci, dochované Septuagintou, s nepatrnými obměnami (Chesróm: Esróm; Aram: Arran; Boes: Boos; Jóbéd: Óbéd). Přepis kolísá občas i mezi zněním řeckého překladu knih Pa a Rt, případně mezi různými rukopisy septuagintního textu. – Český čtenář se s tímto jazykovým přenosem z hebrejštiny do řečtiny setkává v často odlišné podobě jmen ve starozákonním a novozákonním dílu ekumenického překladu bible.

5 Tradice o Rachab jako manželce Salmónově a tedy jako jedné z pramatek davidovského rodu není z rabínské literatury známa. Je doloženo odlišné podání, že se Rachab

stala manželkou Jozuovou a matkou dcer provdaných za kněze, podle jiných pramatkou proroků.

9 Vynechání několika článků rodokmenu, s nímž se tu setkáváme, není v biblickém podání ojedinělé. Jiný případ známe z listiny kněžského původu Ezdrášova v Ezd 7,1–5, kde oproti 1Pa 5,29–40 chybí pět článků mezi Merajótem a Azarjášem (anebo naopak je soupis v 1Pa o tyto články rozšířen).

16 Verš je doložen v těchto různočteních: ‚muže Marie, z níž se narodil Ježíš řečený Kristus‘ – převážná většina známých rukopisů; ‚jemuž zasnoubená panna Maria zrodila Ježíše řečeného Kristus‘ – jedna majuskule z 9. století, významná skupina minuskulí s nejstaršími svědky z 11. století, verze latinské; ‚Josef, jemuž byla zasnoubena panna Maria, měl syna Ježíše řečeného Kristus‘ – jedna verze syrská. To svádí některé badatele pokládat slova této verze ‚jemuž byla zasnoubena panna Maria‘ za církevní vsuvku a předpokládat tak původní text ‚Josef měl syna Ježíše řečeného Kristus‘; tím by byla doložena víra ve fyzické otcovství Josefovo. Tato hypotéza má však chatnou oporu: 1) ostatní syrská a vůbec žádná jiná tradice toto pojetí nesdílí, bylo by naprosto ojedinělé; 2) vřazení čtyř předchozích žen do rodokmenu (v židovské tradici neobvyklé) by se bez jmenování Marie jevilo tím svévolejší; 3) změna se dá vyložit snáze opačně, jako stylistické přizpůsobení rodopisnému stereotypu (‚měl syna‘).

17 Součty pokolení jsou poněkud stylizovány. Počítáme-li podle antické i biblické zvyklosti první i poslední článek řady (tj. v 6. v. Davida a ve 12. Jechoniáše dvakrát), má střední, královský úsek o jeden člen víc. Počítáme-li podle naší zvyklosti, v posledním úseku jeden člen chybí.

Několik věcí je třeba mít při celém rodopisu na paměti:

1) Je možno počítat s poměrnou spolehlivostí židovských rodokmenů. Židovské rodiny pěstovaly své ‚listiny rodu‘ přinejmenším od Ezdráše, kdy museli prokázat svůj původ příslušníci kněžstva (Ezd 2,62). I ostatní navrátilý lid se uvědoměle hlásil do konkrétních rodových souvislostí (Ezd 2; Neh 7; 11). Tato neobvyklá péče o rodokmeny má v židovství svou hlubokou příčinu. Ve starozákonní teologii je pevně zakotveno povědomí o sounáležitosti otců a synů (Jr 3,25; Iz 51,2). Jestliže při dělení země je každému kmeni (Nu 28,52–56) a posléze každému rodu přiřčen jeho díl, je dědičný pozemek trvalým svědectvím, že rodina má podíl na Božím vyvolení. Proto nesmí být tento pozemek ani zcizován (Dt 19,14; Lv 25; 1Kr 21,3). Pro Izraelce je průkaz náležitosti k lidu tím, čím pro novozákonního křesťana jistota spásy. Nalézt jméno svých otců v dávných soupisech je důležitým ujištěním, že nejsem Bohem pomínut. Odtud vede cesta k novozákonní víře, že Bůh zná své ‚podle jména‘ (J 10,3), že jména věrných jsou ‚zapsána v nebi‘ (L 10,20).

2) Právně vzato nerozhoduje podle rabínských pravidel tak fyzický, jako právní vztah otce a syna: otcovo prohlášení za syna staví adoptovaného cele na místo tělesného potomka.

3) V biblickém podání může rodopis nabývat až ‚ideového‘ charakteru: posloupnost jmen evokuje příběhy jednotlivých postav, případně událostí s nimi spjatých. Listina rodu se tak stává až svědectvím posloupnosti víry. Nejde tu již jen o historickoprávní zájem, nýbrž o víru, že Bůh koná své dílo „od pokolení do pokolení“ ve věrné platnosti svých slibů. Proto se k plnému užítku čtení této jednotvárné řady jmen přiblížíme teprve tehdy, pokusíme-li se ji vnímat jako evangelistův židovský současník, to jest s bohatým obsahem svědectví, s těmito jmény spojeného.

Abraham je nepodmíněným Božím rozhodnutím povolán z pohanstva a poslán založit v nové zemi společenství těch, kteří budou znát Hospodinovo jméno (Gn 12–25). „Abraham měl syna Izáka“ – za tím je příběh Abrahamových pochyb a nevěry, že by se slíbený potomek mohl ještě narodit, právě tak jako svědectví o neúchylné věrnosti Božích slibů (Gn 16–17; 21). Izák a Jákob jsou držiteli Abrahamova zaslíbení, které jim Bůh opakuje přes všechny zmatky a protichůdnosti jejich životů (Gn 26–33). V Judovi a jeho bratrích se Izrael rozvíjí do svazku dvanácti kmenů – pokolení. Také příběhy bratrů jsou spleť a obrážejí zmatky lidského hříchu (Gn 34–50). Zvláštním Božím rozhodnutím je z bratrů vybrán neprvorozený Juda, aby byl nositelem přední linie posloupnosti. Fares a Zára z Támary jsou opět dva synové, podobně jako Ezau a Jákob, z nichž je proti obyčejí vyvolen mladší (Gn 38,27–30). Ani Aram (Rám) podle 1Pa 2,9 není prvorozený ze synů Chesrómových, právě tak jako David mezi syny Isajovými, rovněž jako Šalomoun není prvorozený Davidův. Napořád náznak svobody Božího vyvolení, nevázaného na vžitá lidská pravidla.

O ženách, v rodopise překvapivě jmenovaných, jsme již mluvili.

David je povolán, aby vystřídal prvního izraelského krále Saula, který v Božích očích zklamal (1S 16). Ani David přitom nebyl bez hříchu, ale rozdílem od svého předchůdce se dovedl v pokání pokořit (2S 11–12). Právě tak se stal trvale vzorem králů Božího lidu; sám Mesiáš je očekáván jako ‚syn Davidův‘.

Ani následnictví Šalomounovo nebylo záležitostí jednoduchou. Nebyl Davidovým prvorozeným (2S 3,2–5; 1Pa 3,1–4; 2S 5,14). Nástupnické právo zůstávalo na počátku království ještě otevřeno; toho chtěli využít Abšalom (2S 15), potom Adoniáš (1Kr 1). Výmluvné je, že na zásah Božího proroka je ustanoven právě Šalomoun, který se narodil z manželky Uriáše Hetejského, živé připomenutí Davidova hříchu i pokání (2S 12,24n).

Od Šalomouna pokračuje pravidelná dynastická linie (s mezerou mezi Jóramem a Uziášem) v jejím střídání výšin i úpadku až k pohromě babylón-

ského zajetí. Avšak ani zajetí není koncem Božího díla se zpronevěřilým lidem. Davidovský rod trvá i bez trůnu. Právě anonymita další řady jmen je svědectvím: Boží dílo pokračuje i ve skrytosti. Tehdy, když se lidským očím ztrácí jasná linie a výhled k dobré perspektivě, uprostřed mlčících jmen bezvýznamných předků, pojednou přichází ten, v němž se Boží záměry naplňují.

Stylizovaný počet generací do tří oddílů po čtrnácti, tedy do šesti sedmic, aby příchod Kristův padl na sedmý sabat, je umělým prostředkem poselství, že v něm přichází konečné a pravé odpočinutí, nejen pro Izrael, ale také pro všechny, kdo se z národů připojí.

Celá listina Ježíšova původu nám dává jasně na srozuměnou: Mesiáš se narodil jako člen židovského lidu. Jeho praotci, jeho králové, ale také bezjmenné generace jeho ponížení – to všechno je domovská půda Ježíše, kterého přijaly jako Krista všechny národy. Dějiny církve jsou pohříchu dějinami antisemitismu. Ale čím větší předsudky a rasová nechuť k židům, tím jasněji je nutno si připomínat: jsme s tímto lidem spjatí osudově vlastní spásou. V listu Římanům to vyjádřil Pavel obrazem: jsme naroubováni na kmen Izraele (Ř 11,17–24).

Narození Ježíše Krista

Mt 1,18–25

¹⁸Narození Ježíšovo se událo takto: Jeho matka Maria byla zasnoubena Josefovi, ale dříve než se sešli, shledalo se, že počala z Ducha svatého. ¹⁹Její muž Josef byl spravedlivý a nechtěl ji vystavit hanbě; proto se rozhodl propustit ji potají. ²⁰Ale když pojal ten úmysl, hle, anděl Páně se mu zjevil ve snu a řekl: „Josefe, synu Davidův, neboj se přijmout Marii, svou manželku^a; neboť co v ní bylo počato, je z Ducha svatého. ²¹Porodí syna a dáš mu jméno Ježíš; neboť on vysvobodí^b svůj lid z jeho hříchů.“ ²²To všechno se stalo, aby se splnilo, co řekl Hospodin ústy proroka: ²³„Hle, panna počne a porodí syna a dají mu jméno Immanuel“, to jest přeloženo ‚Bůh s námi‘. ²⁴Když se Josef probudil ze spánku, učinil, jak mu přikázal anděl Hospodinův, a přijal svou manželku k sobě. ²⁵Ale nežili spolu^c, dokud neporodila syna^d; a dal mu jméno Ježíš.

^a neboj se přijmout Marii za manželku (stejně v.24) – ^b spasí – ^c ř: nepoznal ji – ^d var: + svého prvorozeného

18 Mezi zasnoubením a sňatkem se podle dobových dokladů rozlišovalo fakticky velmi zřetelně: zasnoubená dívka zůstávala v otcovském domě, ženich ji (zejména v Galileji) o samotě nenavštěvoval; teprve sňatkem ji uvedl do své domácnosti a stala se jeho ženou. Po právní stránce bylo však již zasnoubení rovno sňatku: zrušit zasnoubení bylo možno jenom právní anulací stejně jako uzavřené manželství (propuštění ženy), nevěra zasnoubené byla pokládána za cizoložství.

Shledalo se, že počala z Ducha svatého: Evangelista předbíhá vyprávění; nejde mu o to, aby vytvářel dramatické líčení, spíše chce okamžitě přinést výpověď víry.

19 Josef se projevuje jako **spravedlivý** (*dikaios*) ne ve smyslu nestranné přísnosti, v níž by musel podle Dt 22,23n svou snoubenku obžalovat; spíše ve starozákonním smyslu toho slova jako ohleduplný (*cdq* často ve spojení s *chsd*, věrnou spolehlivostí) hledá cestu, jak Marii uchránit ponížení. Najde ji v řešení dát snoubence rozlukový listek bez udání důvodů; je sice pravda, že se jí pak dítě narodí jako nemanželské, ale zároveň tak Josef připustí domněnky, že je dítě jeho.

20 Bůh zasahuje prostřednictvím **anděla**. Podobný motiv se ve Starém zákoně objeví před narozením některých Božích vyvolených (Samsona Sd 13,3; Izáka Gn 18,2); avizuje se tak mimořádnost toho, který přijde. Mt (ostatně stejně jako L) se zmiňuje o asistenci andělů právě jen na začátku (1,20; 2,13.19; 4,11) a na konci (28,2.5) Ježíšova příběhu; obestírá tím jeho postavu odleskem nadpozemského světa a vyjadřuje, že jde o dění, které přesahuje běžný rozměr lidských dějin.

Úkolem andělů je ovšem opravdu jenom asistence: vyřizují Boží vzkazy, popřípadě vykonávají Boží vůli; nemají v Novém zákoně žádnou neodvozenou existenci, Nový zákon nerozvíjí (narozdíl od soudobého židovstva) žádnou angelologii, neřku-li, aby připadala v úvahu modlitba k andělům. Zjevení anděla není provázáno žádnými nápadnými průvodními jevy; zde oslovuje Josefa spíše jako přítele, který má být zasvěcen do Božích plánů.

Josef je osloven jako **syn Davidův** (což je prokázáno již rodokmenem 1,1–16). Přijetím Marie za manželku přijme i narozené dítě do davidovské posloupnosti, do posloupnosti mesiášského očekávání (*kaleseis to onoma autú*).

21 Tím, že mu **dá jméno**, uvazuje se Josef v otcovství narozeného dítěte. Jeho otcovské právo je ovšem od počátku omezeno tím, že je mu jméno syna předem určeno. O některých starozákonních postavách se vypráví, že dostaly jméno ještě před narozením (v bibli o Izákovi, Šalomounovi, v židovské

tradici také o Mojžíšovi – a Mesiášovi). Vždycky jde o předzvěst poslání těchto postav. Určené jméno zní **Ježíš** (*Iésús*) – s vysvětlením: neboť on **vysvobodí** (*sósei*) svůj lid z jeho hříchů. Souvislost je srozumitelná jen v hebrejštině: *Jehošua* je odvozeno od slovesa *j-š-*. Jméno Ježíš není přitom výlučné. Starý zákon zná několik jeho nositelů: nástupce Mojžíšova, který uvedl lid do zaslíbené země (Dt 31,3), nejvyššího kněze z doby návratu ze zajetí (Ag 1,1) i další, jen mimochodem zmíněné postavy (1S 6,14; 2Kr 23,8). Ani v době židovské se nepřestalo tohoto jména užívat (Ko 4,11). Jeho smyslem je vyznání ‚Vysvobození je Hospodinovo‘. Evangelista tuto etymologii nevysvětluje, předpokládá ji jako známou. V řečtině jako v hebrejštině má ovšem slovo *sózein* (*jš'*) slavnostní zvuk a bývá vztahováno k Božímu rozhodnému zásahu. Od Žalmů Šalomounových se očekává vysvobození od Mesiáše. „Jako ten první (Mojžíš), tak i ten druhý (Mesiáš) bude vysvoboditel,“ zní rabínský výrok.

Jakkoli se v židovství setkáme s představami, že mesiášský věk bude zbaven hříchů, přece se myslelo především na Boží skoncování s bezbožníky: Boží lid bude vysvobozen od hříchů tak, že bude zbaven svých utlačovatelů. Je to tedy spíše křesťanská než židovská víra, že Mesiáš vysvobodí svůj lid **z jeho hříchů** (*apo tón hamartión autón*). Proto se tu neobjevuje nejmenší náznak apokalyptické katastrofy, s níž byl jinak příchod Mesiáše spojován. Ozývá se tu nadějeplné ujištění 130. žalmu: „on vykoupí Izraele ze všech jeho nepravostí“ (v.8). Křesťanskému evangelistovi je jasné, že nejhlubší bída netkví v politické porobě, nýbrž v odcizení Bohu – právě to bude příchodem Mesiáše odstraněno.

Protože se tu setkáváme s žalmovou ozvěnou, drží se někteří vykladači toho, že se Mesiášovým lidem miní židovstvo. Zdá se nám pravděpodobnější, že v obratu **svůj lid** (*ton laon autú*) se poprvé v evangeliu setkáváme s myšlenkou, že Mesiáš shromáždí svůj vlastní, nový lid – což bude pro Matoušovo podání nadále příznačné.

22 **Co řekl Hospodin ústy proroka** (*to réthen dia tú profétú*) je známá rabínská formule; proroci podle biblické víry nemluví ze sebe. Uvádí se tak citát z Izajáše 7,14 (a to, nehledě k malé odchylce, podle Septuaginty, což jinak není v Mt běžné). Akcent evangelistovy citace spočívá nikoli v ohlášení panenského zrození, nýbrž ve **jménu Immanuel**; proto je Mt jako významné překládá do srozumitelného výrazu: **Bůh s námi**. Co však znamená, že příchodem Ježíšovým je Bůh s námi? Klasičtí vykladači mysleli rovnou na božské vtělení v osobě Ježíšově (inkarnaci); pozdější na to, že je Bůh svým Duchem v Ježíšovi plně přítomen. Nejblíže původnímu smyslu se však zdá

rozumět výpovědi jako prohlášení, že příchodem ohlášeného syna se Bůh chápe svého díla pomoci člověku. Výstižně vyjádří pointu jména Luther: „Bůh s námi, ne my s Bohem!“ To je ovšem eschatologické očekávání pro konec času (1K 15,28), který tu prolépticky (předjímkou) vstupuje do naší dějinné skutečnosti.

25 **Nežili spolu (*úk eginóskan autén*), dokud neporodila syna:** to se podotýká, aby nevznikla nejistota, zda je Mariin prvorozený opravdu počat z Ducha svatého. Víra v trvalé panenství Mariino je přáním zbožnosti (již od církevních otců), ale v textu nemá žádnou oporu. Naopak se v evangeliu mluví později o Ježíšových sourozencích (12,46; 13,55.56).

18 Matoušovské svědectví o Ježíšově narození je jakoby vysvětlením k 1,16: proč se tam užívá nečekaného obratu „muže Marie, z níž se narodil Ježíš“. Narozdíl od podání Lukášova je tu středem příběhu Josef.

20 Pokynu ve snu se od počátku lidské kultury přikládal význam: vyplývá z elementární zkušenosti, že ve snu není vědomí podněcováno reálnou skutečností ani korigováno rozumovou kontrolou; nasnadě bylo tedy hledat ve snech vnuknutí božských sil. Až napodiv je při této obecně náboženské představě biblické podání zdrženlivé. Sný jako nositelé Božího pokynu jsou zmíněny jen zřídka. U proroků najdeme přímé odmítnutí snu jako pramene revelace (Jr 23,25–28). Ani pro jiné biblické autory sen není důkazem, že k člověku mluví Bůh; je nanejvýš prostředkem Boží řeči, a to zejména tehdy, když se chce zdůraznit, že mluví k netušícím.

22 Výrok Iz 7,14 patří do kontextu 7. kapitoly prorocství: Prorok Izajáš povzbuzuje judského krále Achasa ve chvíli děsu před spojeným vpádem Aramejců a severního Izraele (srv 2Kr 16,5). Jeho řeč od 3. do 16. verše přináší ujištění, že nepřátelský útok ztroskotá. (Teprve od 17. verše se mění prorokova řeč ve zlověst do další budoucnosti – v dané souvislosti jako Boží trest za Achasovu nevěru v moc Hospodinovu; podle 2Kr 16,7 poslal Achas ve svém strachu poselství o pomoc ke králi asyrskému – a to se vymstí.) Z toho vyplývá, že také výrok 14. verše (jak ho alespoň prorok mnil) je zaměřen do bezprostřední situace. Není také označen jako zaslíbení, ale jako znamení (10–14). Mesiášské tóny, které se tu někteří vykladači domnívají slyšet, jsou velmi neprůhledné. „Jíst smetanu a med“ má sice obdobu v mimoizraelských představách o pokrmu bohů, ale v bibli samotné není taková představa jinak doložena; jiní vykladači chápou tuto dvojici jako poukaz na přirozené produkty země pastevců (medem se rozumí med divokých včel). Vedení smyslem okamžitého znamení snaží se již židovští vykladači vztáhnout výrok na narození Ezechiáše (Chizkiáše), Achasova syna a nástupce. To však vyvolává chronologické těžkosti – podle údajů 2Kr 15–17 mu muselo být v době aramejského a izraelského vpádu již nějakých devět až dvanáct let. Ani pokusy najít jinou konkrétní současnou osobu nevedou k uspokojivému cíli. Kloníme se k tomu chápat výrok obrazně, s důrazem na blízkou Boží pomoc: vysvobození přijde s takovou jistotou, jako uběhne čas od početí do narození dítěte. Než se syn narodí, bude po nebezpečí; než dospěje (16), padne vůbec aramejská i izraelská moc. Pointou výroku je mluvící jméno syna Immanu-el, nikoli panenství jeho matky. V hebrejském textu Iz 7,14 ostatně není výraz panna (*b'túlá*), nýbrž mladice (*'almá*). Pojem znamená mladou ženu, která je dospělá, ale

dosud nerodila; prakticky ve všech sz výskytech se ovšem míní dívka neprovdaná, ale snad jen při příležitosti jejich kultických úkolů se může myslet také na její nedotčenost (Ž 68,26); naproti tomu najdeme i místa, kde se na panenství myslí co nejméně (Pis 1,3; Př 30,19). Řecké překlady Theodotion a Akvila překládají rovněž pojmem *neanis* (mladice), snad už v reakci na křesťanské využití překladu Septuagintou *parthenos* (panna – ač ani v řeckém jazyce není význam pohlavní nedotčenosti prvotní).

To nás vede k otázce zásadní: V doslovném smyslu a své dějinné souvislosti míří často starozákonní výroky jinam, než jak se jich dovolávají novozákonní autoři. Samozřejmě rozumějí novozákonní svědkové Starému zákonu nově, ve světle zjevení Ježíše Krista. Nejednou pak zaslechnou ve starozákonním výroku alikvotní tón, který prorok sám neměl na mysli – a přece je v jeho slovu obsažen. Nejde o povrchní slovní náhody, ale o hlubinný smysl poselství, které se v Kristu otevírá do nových rozměrů.

Příběhy Ježíšova dětství před námi vystupují jako útvar v Novém zákoně ojedinělý. Nejenže se na ně apoštolské spisy NZ neodvolávají; ale i dvojí ze čtverého podání evangelia se bez nich obcházi. Najdeme je pouze u evangelisty Matouše a Lukáše. Navíc mají tito jediní dva svědkové sice několik faktů společných: jména Ježíšových rodičů, narození v Betlémě, pobyt v Nazaretě, narození z panny – ale na druhé straně vyprávějí každý jiné události, každý se jinak vyrovnává s rozparem mezi tradicí o Ježíšově betlémském původu a skutečností, že byl nazýván Nazaretský, každý z nich uvádí jiný jeho rodokmen. Také časově se nedají jejich referáty sjednotit. Podle L se Ježíš narodil v době daňového soupisu za Quirinia, který spravoval Sýrii teprve od roku 6; podle Mt za kralování Heróda, který zemřel již roku 4 před n.l. – Nezbyvá než spokojit se tím, že každý z evangelistů zachycuje tradici církve v jiné oblasti, a ptát se spíše po záměru této tradice i evangelistova tlumočení. Jisto je, že příběhy dětství vycházejí na jedné straně z víry, že Ježíš přišel na svět jako plný člověk, rovný nám i v bezmoci novorozence, na druhé straně z přesvědčení, že nebyl do hodnosti Božího syna teprve povýšen průběhem událostí (např. od chvíle, kdy byl Janem pokřtěn, anebo dokonce až od vzkříšení), nýbrž byl Synem Božím od počátku, bytostně.

Od začátku 19. století se článek o Ježíšově narození z panny stává pro mnohé kamenem úrazu. Nicméně pokusy prokázat, že vstoupil do křesťanské tradice odjinud, se nezdařily. Pravda je, že se jiní bibličtí svědkové o panenství zrození nezmiňují a že ani Mt a L se k věci víckrát nevracejí. Na druhé straně však není jediného textu (dokonce ani různočtení), který by tuto tradici vylučoval. Celé podání Mt 1,18–25 postrádá jakéhokoliv bližšího objasnování, důkazů, přesvědčování (např. svědectvími rodinných příslušníků, dohovorem mezi Marií a Josefem apod.); právě prostý ráz vyprávění vede k závěru, že Mt mluví o věci v církvi známé a vyznávané. – Rabínské po-

mluvy vůči Ježíšovi jako Mariinu nemanželském synu se zdají být vyprovokovány křesťanskou tradicí o narození z panny. Občasné označování Ježíše za „syna Panthéry“ (což měl být Mariin svůdce) vyvolává otázku, zda nejde o záměrné překroucení řeckého pojmu pro pannu (*parthenos*). – V židovském očekávání není stopy po víře, že se Mesiáš narodí z panny (Iz 7,14 nebylo takto vykládáno; zřejmá mesiášská proroctví jako Iz 9,5n; 11,1n; Mi 5,10 neobsahují žádný náznak panenského zrození). Spíše by se daly uvádět analogie pohanské, ale pomineme-li božské mýty novozákonnímu světu zcela odlehle (staroegyptský apod.), směřují např. legendy o filosofu Platónovi nebo vojevůdci Alexandru Makedonském zcela jiným směrem – k lidským postavám nadaným neosobní božskou silou. – Křesťanské dogmatice působila tradice o Ježíšově panenském zrození spíše potíže. Posloužila sice jako pomůcka výkladu o Ježíšově dvojí přirozenosti (božské i lidské), takže bylo možno spojit tradici o jeho narození s vírou v božskou preexistenci (věčné trvání od vždy); na druhé straně však vytvářela nesnáze pro učení o Trojici: jak spojit „početí z Ducha“ se „zplozením z Otce“?

Zdá se, že evangelista nám tu odevzdává tradici již existující. Ačkoli se k tomu v jeho líčení nabízejí podněty, zřídka se jakéhokoli psychologického rozpracování: Co si Josef myslel? Jak bylo Marii? Proč se spolu nedohovořili? Jako by chtěl samotnou věc uchránit v jejím tajemství, naši zvědavost ničím neuspokojuje. To má ovšem hlubší příčinu: narození z panny mu není důkazem Ježíšova mesiášství, aby chtěl zázrak bližším popisem nebo průkaznějšími svědectvími zdůrazňovat. Pozdější rozvíjení tradice v církvi namnoze odbíhá od původního záměru. To platí zejména o skutečnosti, že se matoušovské i lukášovské příběhy začínají vnímat jako svědectví o Marii víc než o Ježíšovi. Hluboká nedůvěra pozdní antiky ke všemu tělesnému způsobila, že se Mariino panenství začalo vynášet jako svatost, jedině jejímž prostřednictvím mohl Ježíš přijít na svět, neposkvřněn tělesností. Právem pak vystává otázka, proč tedy měl Josef Marii přijmout za manželku, bylo-li její panenství tak svaté?

Zájem biblického podání je zřejmě zcela jinde: ne tak na vyloučení mužského zplození, jako by bylo nečisté, nýbrž na stvořitelské moci Ducha svatého, který tu vytváří nový počátek. Duch svatý jako zploditel bytostí je myšlenka židovskému světu naprosto cizí – ostatně *ruach* je v hebrejštině femininum. Naopak je duch (*ruach*) protikladem těla (*básár*) jakožto oživitel stvoření, které samo ze sebe života schopno není (viz Ez 37,8–10). V tomto smyslu se o Božím duchu mluví již ve starozákonních výpovědích o stvoření (Gn 2,7; 6,3.17; Ž 104,29; Iz 42,5). Je nasnadě, že v pohledu na porušenost,

rozvrat stvoření se vyhlíží k Duchu jako impulsu nového stvoření; a to nejprve u proroků (Iz 32,15; 59,21; Ez 36,26), potom v apokalyptice. Právě tu hledíme vlastní podstatu evangelního svědectví o Ježíšově panenském zrození: stvoření je s vlastními silami v koncích, svou imanentní životní silou („zplozen mužem“) nedosáhne již ničeho nového; Ježíš přichází „zplozen Duchem svatým“ jako nový začátek, prvorozený nového věku. Velmi staré tradice cítí protikladnou souběžnost Adama a Ježíše (srv Ř 5,12–21).

Poprvé tu narážíme na obrat „to se stalo, aby se splnilo, co bylo řečeno, psáno“, uvádějící citát Starého zákona. Je pro Mt příznačný a budeme se s ním setkávat opětovaně. Řekněme hned, že tento způsob dovolávání se Starého zákona je v židovském prostředí zcela neobvyklý. Rabínské židovství nehledá v Mojžíšovi a Prorocích výroky vztahující se k budoucím dějinným událostem, nýbrž příkazy, které mají být splněny. Vztáhnout sz výroky k současným probíhajícím událostem se odvažuje sektářské společenství kumránské. Odvolává se na ezoterickou tradici, zprostředkovanou mu „Učitelem spravedlnosti“, a umožňující mu uhodnout, na kterou soudobou událost se které místo Písma vztahuje. Postupuje přitom tak, že ve svých komentářích připojuje k dotyčným výrokům Písma výklad soudobých dějin. Již po této formální stránce je třeba všimnout si odchylnosti Mt pochopení: evangelista vypráví událost Ježíšova života a zpětně konstatuje, že se jí naplnilo, co bylo v Písmu předpověděno. Faktum Ježíšova příběhu je určující, je klíčem k porozumění Starému zákonu. Tak je Starý zákon postaven do služebného postavení vůči události Ježíše Krista. – Nicméně je Matoušovi důležité, že Starý zákon tuto služebnou roli má: tím je zařazena spasitelná událost příchodu Kristova do souvislosti nepřerušené Boží smlouvy; Ježíš Kristus nepřichází jako zjevení neznámého Boha, nýbrž jako dovršitel Hospodinova odvěkého záměru.

Klanění mudrců

Mt 2,1–12

¹Když se narodil Ježíš v judském Betlémě za dnů krále Heroda, hle, mudrci^a od východu se objevili v Jeruzalémě a ptali se: ²„Kde je ten právě narozený král Židů? Viděli jsme na východě jeho hvězdu a přišli jsme se mu poklonit.“ ³Když to uslyšel Herodes, znepokojil se a s ním celý Jeruzalém; ⁴svolal proto všechny velekněze a zákoníky lidu a vyptával se jich, kde se má Mesiáš^b

narodit. ⁵Oni mu odpověděli: „V judském Betlémě; neboť tak je psáno u^c proroka: ⁶„A ty Betléme v zemi judské, zdaleka nejsi nejmenší mezi knížaty judskými, neboť z tebe vyjde vévoda, který bude pastýřem mého lidu, Izraele.“ ⁷Tedy Herodes tajně povolal mudrce a podrobně se jich vyptal na čas, kdy se hvězda ukázala. Potom je poslal do Betléma a řekl: ⁸„Jděte a pátrejte důkladně po tom dítěti; a jakmile je naleznete, oznamte mi, abych se mu i já šel poklonit.“ ⁹Oni krále vyslechli a dali se na cestu. A hle, hvězda, kterou viděli na východě, šla před nimi, až se zastavila nad místem, kde bylo to dítě. ¹⁰Když spatřili hvězdu, zaradovali se velikou radostí. ¹¹Vešli do domu a uviděli dítě s Marií, jeho matkou; padli na zem, klaněli se mu a obětovali mu přinesené dary^d zlato, kadidlo a myrhu. ¹²Potom, na pokyn ve snu, aby se nevraceli k Herodovi, jinudy odcestovali do své země.

^ař. mágové (tak i dále) – ^bř. Kristus – ^cř. skrze – ^dř. otevřeli své pokladnice a obětovali mu dary

Vyprávění o mudrcích od východu je ostatním podáním evangelia neznámé a s Lukášovou tradicí je spojuje jen předpoklad, že se Ježíš narodil v judském Betlémě. Oba evangelisté se dále shodují ve svědectví o lidsky bezvýznamném postavení Ježíšovy rodiny. Jsou-li to však u Lukáše andělé – mluvčí Božího světa, kteří zvěstují spasitelný smysl události Ježíšova narození, u Matouše přináší hold narozenému dítěti představitelé lidské moudrosti a poznání. V příběhu samém jsou neodlučitelně spjaty dva motivy: pocta narozenému dítěti a jeho ohrožení. Vyprávění obráží jisté rysy židovské haggady o narození Mojžíše: také tam se připravují narozenému dítěti úklady, také tam je zachráněno pokynem ve snu. Vzhledem k tomu, že se určitá linie mesiášského očekávání orientovala na představě „nového Mojžíše“ (Dt 18,18), má tato obdoba svůj význam.

1 **Betlém** je označen jako **judský** (*tés Iúdaias*) narozdíl od obce téhož jména v pokolení Zabulon (Joz 19,15); jde tu o zaslíbení spjatá s pokolením Juda (Gn 49,8) a s královským rodem Davidovým (1S 17,12). Verš 5 nepřímou ukazuje, jak byla tato tradice očekávání jednoznačná.

Herodes (asi 73 – 4 př. Kr.) dostal titul **krále** od Římanů, jimiž byl také dosazen na místo dosavadního vládnoucího rodu Hasmonoevců. Vyrůstal sice na velekněžském dvoře Jana Hyrkána II., ale byl idumejskoarabského původu. Za své postavení vděčil chytré orientaci na vždy nejvlivnější postavy v Římě.

Judský lid si přes všechny snahy (velkolepá přestavba chrámu) na svou stranu nikdy nezískal.

Hle (*idú*), nepatrné citoslovce, které má upozornit posluchače na něco překvapujícího a důležitého. Zvláště Mt ho stylisticky hojně používá (viz již 1,20). Překvapivé je, že základní faktum Ježíšova narození uvádí jen nepřímou, vztažnou větou **když se narodil Ježíš** (*tú de Iésú gennéthentos*), zatímco citoslovcem „hle“ upoutává pozornost k příběhu, který následuje po narození. To lze těžko vyložit jinak, než že ono základní faktum předpokládá jako známé.

Mudrci se v české tradici udržuje jako značně výstižný překlad řeckého *magoi*. Odlišuje tyto muže od proroků, obdařených Božím zjevením, ale na druhé straně naznačuje, že své vědění nehledají jen v přirozených poznacích. Jak příběh ukazuje, jde konkrétně o znalce hvězd. Babylónie a východní země vůbec byly ve starověku těmito znalostmi proslulé; rozumí se, že v tehdejší době splývala astronomie s astrologií. V židovské tradici jsou „mágové“ kouzelníci, hodnocení povýtce záporně. Ale právě to je na evangeliu překvapující, že do Božího zájmu zahrnuje i nositele pohanské moudrosti. Neurčité označení **od východu** (*apo anatólón* – pl.) nás ponechává v nejistotě o přesném původu mudrců a o jejich kulturní i náboženské příslušnosti. Jistě tu zaznívá stará úcta k východní moudrosti (srv 1Kr 5,10).

2 **Kráľ Židů** je vyjádřením židovských mesiášských nadějí ústy pohanů. Jistěže víra Izraele, že Hospodin je jediný skutečný Bůh, vede též k naději, že jednoho dne to uzná celý svět a skloní se před jeho panstvím – jak to vyjadřuje např. Iz 60,1–14 nebo Ž 72,10n. Avšak židovské mesiášské naděje a myšlenky židovství vůbec nebyly v oblasti někdejší Babylónie a potomní Persie neznámy. Kolem r. 50 př. Kr. se obrátil k židovství perský kníže Izatés z Adiabeny se svou matkou Helenou, vykonali pouť do Jeruzaléma a přinesli tam dary. I jinak je doloženo, že v té době mezi obyvatelstvem sílilo očekávání na příchod krále, který přinese zlatý věk. To vše se tedy v našem příběhu odráží. A tak se tu poprvé u Mt objeví označení Ježíše za krále Židů, právě tak jako na konci evangelia (27,37) na nápisu Pilátově.

Zda hvězdáři viděli jeho hvězdu **na východě** (*en té anatólé* – sg.) ve smyslu zeměpisném (tj. dokud byli ve své zemi), anebo astronomickém (na východní obloze – nebo i „když vycházela“), nelze spolehlivě rozhodnout. V každém případě jde o Boží překvapující znamení, ukáže-li jim narození Mesiáše **jeho hvězda**. Víra v hvězdy jako určovatele lidských osudů je ovšem v pozdním starověku obecně rozšířená; biblické víře jsou nicméně podobné představy bytostně cizí. Jediné biblické slovo o „hvězdě z Jákoba“ (Nu 24,17) má smysl

obrazný (podobně jako např. Da 12,3) a nemůže být podkladem příběhu o mudrcích. Jen výjimečně se židovská mimobiblická tradice přizpůsobí všeobecně rozšířenému mínění a vypráví například, že se objevila hvězda při narození Abrahama. (Také tam hvězdáři oznámí úkaz na obloze nepřátelskému králi Nimrodovi.) V tom tedy má náš příběh i židovskou obdobu.

3 Hledají-li mudrci krále Židů, doptávají se na něho pochopitelně na královském dvoře v Jeruzalémě. Podle všeho, co o Herodovi víme, je jasné, že se zprávou o údajném narození krále Židů **znepokojil** (*etarachthé*). Byl to ctižádostivý a mocichtivý vladař, který se prosadil pomocí intrik. Čím byl starší, tím více podléhal stihomamu. Nezastavil se ani před odstraněním svých manželek a synů (posledního prý ještě v době, kdy už byl sám na smrtelném loži), nehledě k množství dalších obětí těch, které podezíral z úkladů proti sobě. Byl s židovstvím natolik obeznámen, že nepochybně znal mesiášské naděje, a byl si vědom své diskvalifikace dané idumejským původem (srv Iz 34,5; Ez 35,15). Jestliže se skutečně narodil očekávaný Mesiáš, znamená to pro něho akutní ohrožení. Poněkud nesnadnější je pochopit, proč se s ním znepokojil **celý Jeruzalém** (*pasa Hierosolyma met' autú*). Buď to znamená, že znalý svého vladaře vyděsil se z ukrutností, které budou následovat (což je historicky veskrze představitelné) – anebo Mt, na základě pozdějšího postupu jeruzalémských předáků (27,1), staví už nyní Jeruzalém s Herodem do jedné řady.

4 V době řádu platilo, že velekněz byl ustanoven až do smrti; mohl proto být současně jen jediný. Ale za Herodova a později římského vměšování docházelo k tomu, že nepohodlný velekněz byl sesazen a jmenován jiný – i když se přece respektovalo alespoň to, aby byl z velekněžského rodu. Tak označuje výraz **velekněží** v množném čísle (*archiereis*) současného i případné bývalé velekněze, popřípadě vůbec členy privilegovaného rodu, kteří k velekněžství mohli být povoláni a kteří ostatně i tak zaujímali všechna místa nejdůležitějších chrámových úřadů, takže se v jejich rukou soustřeďovala faktická moc v židovském náboženském společenství. **Zákoníci lidu** jsou vedle nich odborní znalci Písma, laické příslušnosti, kteří však mají v lidu silnou morální autoritu.

Vyjádřením, že je Herodes **všechny svolal** (*synagagón pantas*), vyvolává Mt dojem, že jde o řádné zasedání synedria, nejvyšší židovské rady, složené ze zástupců těchto dvou skupin. Historicky se to jeví dost málo možné, Herodes neměl žádné oprávnění synedrium svolávat; Mt však bezpochyby vidí už opět věci ve světle konce (26,3n) a chce naznačit neblahou spolupráci Izraele s pohany (srv Sk 4,27).

5 Mohlo ovšem jít o neformální poradu, na kterou se židovští představitelé s chutí dostaví, aby nenáviděnému Herodovi dali znovu na srozuměnou, že ohledně Mesiáše nemá žádnou šanci: ten se narodí **v judském Betlémě**, tedy z potomků davidovského královského rodu.

6 Opírají se přitom o slovo z Mi 5,1; v židovské tradici bylo vždycky vykládáno jednoznačně mesiášsky. Nejnápadnější odchylka matoušovské tradice oproti starozákonnímu znění – **zdaleka nejsi nejmenší** (*údamos elachistos ei*) místo „ačkoli jsi nejmenší“ – je už výrazem radosti evangelia ze splněného zaslíbení. Slovo o pastýři z Mi 5,3 vyvolá pak asociaci na jiné místo, vztahující se k Davidovi, totiž 2S 5,2 (resp. 1Pa 11,2); odtud je dovětek **který bude pastýřem mého lidu, Izraele** (*poimanei to laon mú ton Israél*). Tak se i v ústech židovských předáků setkáváme se zásadou ‚dvou svědků‘ (z původního soudního ustanovení Dt 17,6 aplikovaného na argumentační zvyklost), které Mt podání s oblibou používá.

7 Herodes jedná **tajně**, což už zde napovídá, že jeho úmysly, které vyjdou najevo až v dalším průběhu vyprávění, jsou nekalé. Zajímá se nyní o **čas, kdy se hvězda ukázala**, snad přesněji: kdy se ukazovala, kdy byla viditelná (*ton chronon tú fainomenú asteros*); to mu umožní výpočet, který bude později potřebovat. Jeho úskočné předstírání podle v. 8 vyvolává odedávna otázky, proč své pochopy neposlal s mudrci zároveň; ale musíme počítat s jeho nejistotou a podezíravostí, snad i s pověřeným strachem před záhadnými mudrci – to vše ho nutká, aby jako obvykle jednal záludně.

9 Narodil od pozornosti, kterou mudrci vzbudili svým příchodem do Jeruzaléma (3), projde jejich odchod do Betléma bez povšimnutí, zřejmě se **dali na cestu** v noci (jinak by nemohli hvězdu vidět). Tó může být výrazem jejich dychtivosti, která nestrpí odkladu, ale také Herodovy záměrné režie, aby se snad k mudrcům nepřidaly zástupy, které by narozením Mesiáše byly podníceny k odporu.

8 O Betlémě (z Jeruzaléma jen asi sedm kilometrů) se dověděli od Heroda. V **důkladném pátrání** (*exetasate akribós*), který z betlémských novorozenců by mohl být ten pravý, jsou však odkázáni na sebe.

9 Starosti je však zbaví znovu spatřená hvězda, když **šla před nimi, až se zastavila nad místem, kde bylo to dítě** (*proégen autús, heón elthón estathé epanó hú én to paidion*).

10 Jejich **veliká radost** (*echarésan charán megalén sfodra*) je ovšem víc než jen úleva, že jsou u cíle putování. Zde Matoušovo podání koresponduje s L (2,10.20); radost z příchodu Spasitele je předzvěstí veliké eschatologické radosti, kdy Pán obnoví všechno stvoření (Iz 49,13; J 16,22; 1P 1,8).

11 Narozdíl od tradice zachycené Lukášem najdou narozeného v **domě** (*elthontes eis tén oikián*), arci prostém, chudém příbytku o jediné místnosti; a také tu chybí Josef, ač jinak hraje v Mt podání roli významnější (1,18–25; 2,13–15.19–23) než u Lukáše, kde nepřekračuje roli tichého spoluúčastníka – svědka. V soustředění pozornosti na **dítě s Marií, jeho matkou**, se bezpochyby znovu odráží víra v Ježíšovo panenské zrození.

Padli na zem a klaněli se mu (*pesontes prosekynésan autó*) je výrazem holdování a úcty až božské. U orientálních mudrců by bylo myslitelné, že se takto pokoří i před domnělým vládcem; ale v biblické souvislosti míní tradice jistě božskou poctu (devoci, vzývání), kterou přinášejí narozenému. U Mt se ostatně výjev vrací: takto se sklánějí před Ježíšem nejen ti, kdo od něho čekají pomoc (8,2; 9,18; 15,25), ale také učedníci, když v něm rozeznají Božího zplnomocněného (14,33; 28,9.17).

Obětovali mu přinesené dary – vzácnosti tehdejšího Orientu. Právě tak jako ze tří darů nelze usuzovat na počet dárců, tak ani podle původu cenností nelze určit, odkud mudrci byli; mezinárodní obchod byl ve starověkém Orientu rozvinut. Matouš však i tam, kde přímo necituje Starý zákon, naráží na jeho očekávání. Ž 68,32; 72,10.11.15; Iz 60,6–11 vyjadřují naději eschatologického obratu, kdy dosud opovrhovaný Bůh Izraele dojde úcty a víry celého světa, takže národy budou proudit s obětmi na Sion. Tak zde evangelista dává výraz vyznání, že v Ježíši Kristu se počíná eschatologický výhled naplňovat.

12 Bůh pečuje o svého Syna a chrání jej před úklady nepřátel. **Pokynem ve snu** (*chrématisthentes kat' onar*) posílá mudrce domů jinou cestou. Zda prohlédli Herodovu potměšilost, anebo zda jednali pouze ve zbožném strachu ze snu, podání nepraví. Vyprávění předkládá, jak jsme si už všimli (9), že mudrce nikdo cizí v Betlémě nezahlédl.

1 Souhlasí-li evangelistův údaj, že se Ježíš narodil „za dnů krále Heroda“ (což odpovídá i časovému vřazení L 1,5 a zakládá se patrně na spolehlivé paměti raně křesťanské), musel být rok Ježíšova narození vypočten mylně: ve skutečnosti se musel narodit nejpozději roku 4 př. Kr., kdy Herodes zemřel.

Roku 66 po Kr. se vypravilo poselstvo parthských mágů pod Tiridatem holdovat Neronovi a svou neobvyklostí vzbudilo pozornost mezi obyvatelstvem. Navracelo se do vlasti jinou cestou, než přišlo. – Domněnky o vlivu této doložené historické epizody na vznik evangelního příběhu o mudrcích se však nejeví prokazatelné.

2.9 Údaj o hvězdě vzbuzuje odedávna pozornost astronomů. Šlo o nějakou ‚novu‘, kometu, nebo konstelaci? Nejlákavější z nadhozených identifikací by bylo spojit evangelní příběh s doloženým faktem velmi nápadné konstelace (na nejbližší vzdálenost pouhé poloviny úplňku) Jupitera (hvězdy královské) se Saturnem (hvězdou Židů) ve znamení Ryb (posled-

ním znamením zvěrokruhu). Došlo k ní roku 7 př. Kr. a byla v Babylónii pozorována; ostatně také v Římě, kde ji spojovali s narozením Augustovým. Jenže podání příběhu u Mt nám v té věci nevychází vstříc. Nejenže řecké *astér* znamená skutečně jednotlivou hvězdu, ne konstelaci; ale vůbec je těžko si představit astronomický jev, který ‚jde‘ před poutníky (byť v optickém zdání) a který se posléze ‚zastaví‘ tak, že neklamně označí jediný dům v obci. – Mnohem blíže pravdě budeme, když zůstaneme v oblasti náboženských představ. V antice byla obecně rozšířena víra, že narození významných osob doprovázejí úkazy na nebi, ať už zlověstné (Alexandr Veliký), nebo příznivé; ostatně lidová víra i daleko přes hranice starověku zná představu, že každý má na nebi ‚svou hvězdu‘. Jsou známy i legendy o pohybuji se hvězdě, která vede hrdiny při jejich cestách (např. Anchise při útěku z hořící Tróje). Tyto představy se nevyhnuly ani židovství (viz zmíněná legenda o objevení hvězdy při narození Abrahamově). Problém je, jak tuto víru zařadit do biblické teologie. Jediné místo o hvězdě v kanonickém Písmu, totiž prorocství Balámovu Nu 24,17, nemůže být oporou tohoto příběhu. Mluví totiž o hvězdě metaforicky, je jí Mesiáš sám; odtud mohlo vzejít označení domnělého Mesiáše doby židovského povstání jako Bar Kochby (syna hvězdy), ne však myšlenka na hvězdu Mesiášovu pozorovatelnou astronomicky.

3 Někteří vykladači chápou slovo o znepokojení (*etarachthé*, vzrušil se) ve vztahu k Herodovi záporně, ve vztahu k Jeruzalému kladně, jako vzrušení radostné. To se však jeví vzhledem k *met' autú* (spolu s ním) dosti obtížně.

6 Nehledě k zásadní změně smyslu **zdaleka nejsi nejmenší** místo ‚jsi příliš malý, abys mohl být mezi knížaty judskými‘ (tak Septuaginta i Masora), vykazuje mt citát ještě podrobnější odchylky, které však směřují k větší srozumitelnosti pro nehebrejského posluchače: tak v **zemi judské** místo starobylého Efrata; **mezi knížaty judskými** místo ‚tisíce judskými‘ (hebr. číslovka *'elef* ovšem označuje tisíc, ale má také přenesený význam většího či menšího útvaru v původně asi vojenském, potom i nevojenském významu – např. Sd 6,15; 1S 10,19). Za slovo **vévoda** má Matoušovo podání jiný řecký výraz (*hégúmenos*) než Septuaginta (*archón*), ale význam těchto titulatur se sotva dá odlišit.

11 **Zlato, kadidlo a myrha** jsou vzácné importní cennosti. Kadidlo bylo připravováno z pryskyřice různých stromových odrůd. Myrha je vybraný druh těchto vonných pryskyřic, ceněný pro vůni a používaný do kosmetických přípravků (Ž 45,9; Př 7,17; Pís 5,5), také k balzamování (J 19,39) anebo k přípravě posvátného bohoslužebného oleje (Ex 30,22–23).

Celý příběh se stal oblíbenou látkou křesťanské legendární tvorby – jako by v něm cítila sobě spřízněný ráz. Už od starověku se objevila představa tří mudrců, ve středověku se udomácnilo přesvědčení, že šlo o krále. V 6. století se poprvé objevují jejich jména (Kašpar, Melichar a Baltazar), postupně se ustaluje představa o jejich vzhledu: první mladík, druhý stařec, třetí ‚černý vžadu‘. Vznikla pověst, že je obrátil apoštol Dálného východu Tomáš, ukázaly se jejich ostatky nejprve v Konstantinopoli, potom v Miláně, odkud je r. 1164 Fridrich Barbarossa slavnostně převezl do Kolína nad Rýnem. – Marně protestovali reformátoři i zodpovědná katolická exegeze proti takovým dětinskostem; lidová víra se zmocnila svých oblíbenců a nedala si je

vzít (vánoční hry před kostelem nahrazovaly zbožnému lidu možnost aktivity, o niž byl připraven v oficiální bohoslužbě).

Lidová tradice si z celého příběhu přivlastnila především motiv přinášených darů – přenesla jej ostatně i na pastýře z vyprávění Lukášova (kde není o darech ani zmínka), takže kupříkladu v českých lidových betlémech se to hemží postavičkami, z nichž každá narozenému něco nese; právě tak v koledách. Tuto poněkud dobromyslně záslužnickou zbožnost by bylo potřeba prohloubit k výhledu Zj 4,10 – podle něhož zástupci všeho stvoření skládají před trůnem své koruny: Ježíš Kristus je hoděn, abychom mu darovali ne něco, nýbrž veškerou svou důstojnost, svůj habitus, celou svou bytost.

Příběh o klanění mudrců spolu s následujícím příběhem o útěku do Egypta je svědectvím o Boží ochraně Vyvoleného. Úklady Herodovy prosvítají již zde, aby se v dalším průběhu jasně vyjevily. Obě vyprávění od sebe nelze oddělit. Nicméně první z nich má i své vlastní nosné motivy. Jmenujme nejprve překvapující skutečnost, že jsou to hvězdy, z nichž se mudrci dozvědí o narození Krále. Evangelista je jist, že Ježíšův příchod je událost kosmického dosahu; z této víry mu není zatěžko představit si, že při narození Páně jsou v pohotovosti i nebeská tělesa. Nicméně astrologie (čtení z hvězd) je v pozdní antice mocí, která zatlačila nejen stará orákula věštírén, ale prakticky i víru v bohy. Má ovšem velmi rozmanitou podobu, je možno mluvit o vzdělané astrologii, spjaté s úctyhodnými objevy astronomickými, ale také o astrologii lidové, splývající s prostou pověrou horoskopů. V hloubce však je společné přesvědčení, že všechny osudy na zemi, společenské i osobní, jsou vázány pohybem hvězd na nebi. Jak mohla tato víra najít místo v bibli? Do strohého odmítnutí veškeré mantiky (např. Dt 18,9–13) musel Starý zákon logicky zahrnout i čtení z hvězd (Jr 10,2; Iz 47,13). Ale právě na pozadí této cizoty astrologie tím více vyniká smělost evangelia, se kterou se dovolává Boží velkorysosti: Bůh osloví pohany na jejich vlastním poli, aby je přivedl ke spáse, připravené i pro ně. I když snad přesvědčení, vyslovované nejranějšími vykladači, že nalezením Krista – spásy národů je s pohanskými cestami poznání konec, je nasazeno na příběh mudrců trochu silným rozmachem víry, nelze přehlédnout jemnou pointu vyprávění, že mudrci, vedení hvězdou, nemohou obejít svědectví Písma, vydané církví.

Tím hůře ovšem pro tuto církev! Ačkoliv zná Písma a umí z nich perfektně odpovědět, na cestu poklonit se narozenému nevykročí a dovolí, aby ji do jeho království předešli pohanští mudrci. Nejvlastnější poselství tohoto příběhu se odvíjí právě ze skutečnosti, že mudrci od východu slunce jsou pohané. Augustin označil mudrce za „prvotiny národů“ – předzvěst a jakoby

první zálohu toho, že se před narozeným Ježíšem pokoří všechny národy. Nejstarší výtvarná tradice nezobrazovala mudrce jako kněze Mithrovy – v tom je výpověď víry, neboť ve 3. a 4. století byl Mithrův kult největším konkurentem šířícího se křesťanství. Netají v sobě i lidová tradice o králích směle vyznání, že se jednou před Ježíšem pokoří všichni mocní světa? Evangelistovi neuniká, že jeho doba je plná očekávání spasitele, ať už se tápavě hledá tam, nebo jinde. Je to očekávání, vyrůstající ze zklamání nad stavem světa, z jakési „únavy životem“, která byla pro pozdní antiku příznačná. A tu přináší velikou zvěst: Hospodin posílající Vykupitele dá o tom vědět i pohanům v nejzazších končinách země. I oni jsou pozváni, aby přišli a sklonili se před ním.

Je možné, že protiklad mezi holdujícími pohany a netečným Izraelem, jak jej naznačuje Matouš, obráží zkušenost rané církve, jakou ozvučnost nalézalo evangelium mezi národy, zatímco židé je odmítali. Pro církev, která převzala dědictví Izraele (Ř 11,17–24), musí toto svědectví zůstat trvalým varováním: nemáme výsadní právo na Boží milost, je stále otevřena všem a my ji můžeme minout.

Útěk do Egypta

Mt 2,13–23

¹³Když odešli, hle, anděl Hospodinův^a se ukázal Josefovi ve snu a řekl: „Vstaň, vezmi dítě i jeho matku, uprchni do Egypta a buď tam, dokud ti neřeknu; neboť Herodes bude hledat dítě, aby je zahubil.“¹⁴On tedy vstal, vzal v noci dítě i jeho matku, odešel do Egypta¹⁵ a byl tam až do smrti Herodovy. Tak se splnilo^b, co řekl Pán ústy proroka: „Z Egypta jsem povolal svého syna.“

¹⁶Když Herodes poznal, že ho mudrci oklamali, rozlítil se a dal povraždit všechny chlapce v Betlémě a v celém okolí ve stáří do dvou let, podle času, který vyzvěděl od mudrců.¹⁷Tedy se splnilo, co je řečeno ústy proroka Jeremiáše: ¹⁸„Hlas v Ráma je slyšet, pláč a veliký nářek; Ráchel oplakává své děti a nedá se utěšit, protože jich není.“

¹⁹Ale když Herodes umřel, hle, anděl Hospodinův se ukázal ve snu Josefovi v Egyptě²⁰ a řekl: „Vstaň, vezmi dítě i jeho matku a jdi do země izraelské; neboť již zemřeli ti, kteří ukládali dítěti o život.“²¹On tedy vstal, vzal dítě i jeho matku a vrátil se do izraelské země.²²Když však uslyšel, že Arche-laos kraluje v Judsku po svém otci Herodovi, bál se tam jít; ale na pokyn ve

snu se obrátil do končin galilejských²³ a usadil se v městě zvaném Nazaret – aby se splnilo, co je řečeno ústy proroků, že bude nazván Nazaretský^c.

^a: Páně (tak i v. 19) – ^bř: aby se splnilo – ^cř: Nazorejský

Již jako novorozeně se dostává Ježíš do ohrožení života a vyvázne jen zvláštní Boží péčí. To se ovšem podobá pověstem také o jiných význačných osobnostech, nevyjímaje pohanské (třeba o zakladatelích Říma Romulovi a Removi nebo o perském vladaři Kýrovi; o zakladatelských postavách náboženských, např. o Zarathuštrovi; dokonce o bozích egyptského i řeckého panteonu); především však starozákonnímu příběhu o ohrožení Mojžíše (Ex 1–2). Ohrožení v útlém věku a zázračná záchrana mají být legitimací zvláštního poslání těchto postav. S motivem se setkáme dokonce v apokalyptické vizi o souboji starého a nového věku (Zj 12). Evangelista se tu chápe látky v jeho době obecně rozšířené a současníkům srozumitelné, aby jí vyjádřil víru církve v Ježíšovo mesiášské poslání.

13 Mudrci neprohlédli Herodovy záměry a nemohli Josefa varovat; a tak opět zasahuje Hospodin posláním anděla, který **se ukázal Josefovi ve snu**, a dává mu pokyn k záchraně dítěte. Je to záchrana útekem; bezbranný jinou možnost nemá (srv Gn 27,43; Ex 2,15; 1S 19,18). Slova **vstaň, vezmi dítě i jeho matku, uprchni do Egypta** (*egertheis... paralabe... feuge*) ukazují na bezprostřednost ohrožení a nutnost jednat okamžitě; tak je také Josef pochopí.

14 Projeví se znovu jako naprosto poslušný. Bez váhání i odmluvy **vstal, vzal v noci** (útěk tedy zůstává utajen) **dítě i jeho matku a odešel do Egypta**. Výraz ‚dítě i jeho matku‘ (*to paidion kai tén métera autú*) bychom neměli přehlédnout. Opakuje se v tomto úseku stereotypně (v. 13.14.20.21) a není bez významu. Pořadím obou osob i zamlčením Mariina jména se dává najevo, že rozhodující je dítě Ježíš, Maria má svou důstojnost odvozenou od něho jako jeho matka.

15 **Egypt** byla země natolik blízká a dostupná po schůdných cestách, aby se stávala pravidelným útočištěm judských uprchlíků – už od starozákonních dob: Gn 12,1; 46,3; 1Kr 11,40; 2Kr 25,26. Pro židovstvo byl však především zemí, odkud Hospodin svůj lid vysvobodil. Tento spásitelný čin je základní skutečností víry Izraele a stále znovu se připomíná. Sem patří i citovaný výrok Oz 11,1. Slovy **z Egypta jsem povolal svého syna** Ozeáš míní samo sebou Izrael, i jindy nazývaný synem Hospodinovým (Ex 4,22).

Ale evangelista dává výraz víře, že v narozeném Ježíši dochází k obnovení spásitelné historie. Ježíš jako by vstupoval do stop Izraele (Egypt, poušť) se záměrem dovést k plnému cíli, co ve staré smlouvě zůstalo na poloviční cestě, když v zaslíbené zemi lid nežil obnoveným životem. Vskutku se již u proroků setkáváme s očekáváním obnoveného exodu v mesiášských dnech: Iz 11,11; 48,21; Oz 2,16; 12,10; Mi 7,15.

V příbězích dětství se u Mt o Ježíšovi soustavně mluví jako o ‚dítěti‘ (v. 11.13.14.19) – jenom zde užije evangelista christologického titulu **syn** (*hyion mú*). V tom je bohoslovecká důslednost: vůči matce i Josefovi je Ježíš ‚dítě‘, ‚Syn‘ je toliko vůči Otci.

16 **Když Herodes poznal, že ho mudrci oklamali** tím, že nedodrželi slovo a neoznámili mu, co od nich žádal (8), – výraz *enepaichthé* je velmi silný a má co činit s výsměchem (dělat si z někoho blázny, vodit za nos) – tím spíše se **rozlítíl** a v jeho chorobné duši se zrodil plán stejně primitivní jako nelidský: vybit všechny betlémské děti, které by mohly připadat v úva- hu, tedy **chlapce ve stáří do dvou let**. Čas si vypočetl podle objevení hvězdy, jak to **vyzvěděl od mudrců**, přidává k tomu předpokládaný čas cesty a bezpochyby ještě notnou rezervu pro vlastní jistotu. Tím se ovšem jen ještě více podobá faraonovi z příběhu Mojžíšova (Ex 1,22) a skončí nezdarem právě tak jako on. Nepříčetný masakr zůstává bezúčelný.

17 **Tedy se splnilo, co je řečeno** (*tote espléróthé to réthen*), vyjadřuje se Mt s opatrností, vyhýbaje se účelovému ‚aby‘ (*hina*, 15,23), jímž by se mohlo vyvraždění nemluvnátek pochopit jako splnění Boží vůle. **Ústy proroka Jeremiáše** – totiž 31,15. Tam jde o nářek nad odvečením Izraele do zajetí. Ráchel je v prorockém výroku evokována jako matka Josefova (Gn 30,22–24), od něhož odvozuje svůj původ pokolení Efraim, nositel státnosti severní země. Judský Betlém ovšem nepatří do oblasti Efraima. Matouš zde zřejmě spíše ve volné asociaci volí prorocké slovo o nářku a pláči – tím spíše, že jeho pokračování (Jr 31,16 násl.) je plné naděje; betlémská pohroma je mu náznakem, že se blíží věci lepší.

19 Tak jako k útěku, tak i k návratu dává signál opět Hospodin sám: **Když Herodes umřel, hle, anděl Hospodinův se ukázal ve snu Josefovi**. Rovněž pokyn se téměř doslova opakuje: **Vstaň, vezmi dítě i jeho matku a jdi do země izraelské**. Starobylý název celého území ‚země izraelská‘ je nápadný, vyskytuje se v celém Novém zákoně jen zde. V soudobé rabínské literatuře se však stále udržuje jako výraz víry, že Hospodin svou smlouvu s vyvoleným lidem nezrušil. Tam se tedy má vrátit Abrahamův a Davidův syn (1,1), který má obnovit smlouvu a naplnit Boží sliby.

Zemřeli ti, kteří ukládali dítěti o život je (až po nečekané množné číslo *tethnékasin*) zřejmou reminiscencí na Ex 4,19; příběh Mojžíšův zůstává stále v pozadí matoušovského prologu evangelia (všimněme si i důsledně starozákonního pojmenování ‚Hospodin‘.)

21 Se stejnou poslušností jako prve plní Josef, co mu bylo řečeno. K obavě vrátit se do Judska, **když uslyšel, že tam kraluje Archelaos po svém otci Herodovi**, měl oprávněné důvody: podle historických zpráv si Archelaos v bezohlednosti nezadal se svým otcem.

23 Na nový **pokyn ve snu se obrátil do končin galilejských**; není úplně jasno, zda ho tento pokyn vedl direktně k tomu, že se **usadil v městě zvaném Nazaret**, anebo zda místo samotné bylo již jeho vlastní volbou, jak se domnívají jiní vykladači.

Nazaret je místo ve Starém zákoně vůbec nejmenované, podle některých teprve nedávno vzniklé, v každém případě bezvýznamné (srv J 1,46). Pojem **města** nás nesmí mýlit, znamená v novozákonní řečtině i nevelkou samostatnou obec (*polis*) narozdíl od osad (*kómé*). I v tom, že Ježíš vyrůstal na tak bezvýznamném místě, vidí evangelista Boží záměr: má se tím splnit, **co je řečeno ústy proroků, že bude nazván Nazaretský** (Nazorejský). Toto přízvisko Ježíš skutečně nese. Označují ho tak většinou jiní; sám se tak nazve jen podle Sk 22,8 v Saulově vidění. Je doloženo i mimo bibli, například v rabínském talmudu; má tam znevažující smysl. V syrském, perském, arménském a arabském písemnictví jsou i jeho stoupenci nazýváni Nazorejští. Matouš neuvádí žádné určité prorocké místo, kde by tak byl Mesiáš ve Starém zákoně pojmenován; užívá neurčitého **ústý proroků** (*dia tón profétón*). Takto i židovští vykladači uváděli někdy věty inspirované větším počtem míst; podle jejich přesvědčení nejednou dosvědčují tutéž věc různí proroci různými slovy. Může tak dojít k tomu, že se za prorocký výrok považuje myšlenka, kterou v doslovném znění nikde nenajdeme. To je i případ této matoušovské citace. Její smysl je v tom, že proroci předvídají pokoru a poníženost, ano ostrčenost Mesiáše.

13 Příběh útěku do Egypta se nejednou pokládá za pouhou zbožnou stylizaci pod vlivem legend o ohrožení vynikajících postav, jak jsme o tom již mluvili. Zajímavé však je, že se pověsti o Ježíšově egyptském pobytu udržují také v nepřátelské tradici rabínské a je možno je sledovat zpětně až do I. století. Jsou tam ovšem traktovány nepřiznivě, s pomluvami, že se tam Ježíš (očividně méně dospělejší) vyučil egyptským kouzlům – polemika s jeho divy.

15 Pro citát z Ozeáše musel evangelista sáhnout k hebrejskému textu; Septuaginta totiž čte „povolal jsem děti jeho“. V případě Jr 31,15 (v. 18) se vcelku těž kloní k masoře, ale ne úplně. Při jiných citacích je tomu opět jinak. Nabízejí se různé teorie – že je například rozdí

mezi citáty už převzatými z křesťanské tradice, případně z hypotetických Logií, a mezi vlastní tvorbou Mt. Bude však radno závěry neradikalizovat. Není ani jisto, zda za evangelistových dnů byl už text Septuaginty pevně fixován; nadto však je otázkou, jak velkou knihovnu mohl mít Matouš či jeho sbor k dispozici; možnost přístupu ke knihovně synagogální je v této době už stěží pravděpodobná. V době, kdy byli všichni odkázáni na rukopisy (samozřejmě značně nákladné), bylo zvykem daleko více citovat po paměti. Představa verbální inspirace zřejmě ještě nesvírala prvotní křesťany do úzkostlivého opisovačství. Ostatně ústní kultura byla v životě církve stále rozhodující.

16 Proti historicitě příběhu vyvraždění nemluvíte se namítá, že není zaznamenán u Josepha Flavia, který jinak dychtivě shromáždil doklady o Herodově hrůzovládě. V každém případě však jde o čin, který plně zapadá do obrazu Herodova stihomamu a ukrutností, jak nám jej zachovaly soudobé prameny.

18 Nad Matoušovým užitím Jeremiášových slov vyvstávají dvě otázky. První jsme již zmínili: Ráchel je matkou Josefa a Benjamina, nikoliv Judy, kam náleží Betlém. Podle Gn 35,19; 48,7 se ovšem do blízkosti Betléma klade její hrob (ač tomu neodpovídá 1S 10,2), je tu vzpomínána a to vytváří pouto mezi ní a tímto krajem. – Druhý problém tkví v tom, že Ráma zmíněná prorokem (Joz 18,25) leží severně, kdežto Betlém jižně od Jeruzaléma, obě místa asi dvě hodiny cesty. Ráma se ovšem odedávna překládá také apelativně jako ‚výšina, návrší‘. Evangelista by nám mohl ušetřit těžkosti, kdyby se byl držel těch řeckých znění, které slovu rozumějí v tom smyslu; jenže tak neučinil.

22 Po smrti Herodově rozdělili Římané jeho državy mezi tři jeho zbylé syny tak, že Archelaos získal Judeu a Samaří (jen do roku 6 po Kr.), Antipas Galileu a Pereu (do 39), Filip byl ustanoven nad horním Jordánskem až po Hermon (do 34).

23 Pokoušíme-li se vystopovat, kde našel Matouš inspiraci pro své tvrzení, že u proroků je naznačen Ježíšův nazaretský původ, narážíme na několik možných motivů. Staří vykladači někdy poukazovali na Sd 13,5 – kde se vyvolený vysvoboditel Samson má zvláštním zasvěcením oddat Bohu a být jeho ‚nazir‘. Jenomže zasvěcení nazirátu se vyznačovalo mimo jiné přísnou abstinencí, po níž u Ježíše nenajdeme stopy. Ostatně i jazykově má slovo obdobný zvuk jen v řečtině, zatímco v hebrejštině se pro Nazaret předpokládá odvozenina z *ncr* (střežit, strážit); rabínský přídomek Ježíšův zní skutečně *ha-nocri*. – Obdobnou námitku lze vznést i proti další domněnce, že Nazaretský má co činit s *nezer*, členkou velekněžskou či královskou (Ex 29,6; 2Kr 11,12), snad ve smyslu zaslíbení Ž 132,18. – Participium *nocer*, střežící, znamená v přeneseném smyslu také toho, kdo zachovává smlouvu (Ž 25,10), dodržuje příkázání (Ž 78,7) atd. Tímto názvem označovali sami sebe mandejci, sekta, která se považovala za strážce ezoterického, zvláštního zjevení. Co však měl právě Ježíš společného s představou utajovaných tradic? – Nejméně se dá namítat proti výkladu, že jde o názvuk na Iz 11,1, kde se mluví o výhonku z odumřelého pařezu Davidova rodu, *nezer*. Na jiných místech téhož smyslu, která rabíni jednoznačně vykládají mesiášsky (Iz 4,2; Jr 23,5; 33,15; Za 3,8; 6,11), najdeme, pravda, synonymum *cemach*. Ale po smyslu prorocství, totiž ujištění, že Mesiáš vzejde ze situace už beznadějně, odepšané, přiléhají tato místa nejlépe k Ježíšovu celému vystoupení i k jeho nazaretskému původu. – Způsob záměny hlásek při starozákonních citacích je pro nás těžko přijatelný; tím nepřesvědčivější, když sledujeme, jakých podivuhodných výsledků rabíni touto metodou dosahovali. Musíme však počítat s dobovým slohem také v teologii. Rozhodující pro výklad zůstává nakonec shoda s celkovým poselstvím evangelia.

Narozdíl od analogických pohanských příběhů, kde zázračnou záchranu v bezmocném dětství vystřídá v dospělém věku nepopiratelná moc a sláva, předznamenává příběh útěku a Ježíšova ohrožení celý jeho další životní osud. „Nemá, kde by hlavu složil“ (8,20). Skutečnost, že se povoláný Spasitel světa musí zachraňovat útekem, patří k evangeliu „bláznovství kříže“: bezprávi disponuje surovou mocí, Spasitel na sebe bere bezmoc.

Nespravedlivé vyvraždění betlémských chlapců, kteří umírají jakoby za Ježíše, působilo ovšem věřící církvi potíže. Od jistého času začala být ‚neviňátka‘ slavena jako první mučedníci (svátek 28. ledna). Pro evangelistu je tato zlá událost asi spíše průvodičem nástupu eschatologického času, oněmi „porodními bolestmi“ nového věku (srv 10,17–23.34; 24,6–8).

Nazaretský původ nese na sobě Ježíš, zvláště v židovských očích, jako pohanu. Vědomí o něm však bylo zřejmě zcela pevné a nebylo je možno popřít. Bylo přitom v rozporu se svědectvím, že se jako právoplatný potomek Davidův narodil v Betlémě. Napětí mezi touto dvojí tradicí řeší Matouš jinak než Lukáš. Podle známého podání Lukášova byl Nazaret domovem Josefa a Marie, v Betlémě se ocitli mimořádně právě v čas Ježíšova narození. Podle textu Matoušova byl Betlém původním domovem rodičů a v Nazaretu se usazují teprve pod tlakem okolností po návratu z Egypta. Svou snahou spojit dvojí tradici však oba evangelisté dosvědčují, že jim záleželo na zachování obou: betlémská byla vyznáním davidovského mesiášství, nazaretská Ježíšovy lidské poníženosti. Tento paradox mezi skrytou slávou a zjevnou nuzností je pro celou křesťanskou zvěst typický.

Jan Křtitel

Mt 3,1–12

¹Za těch dnů vystoupil Jan Křtitel a kázal v judské poušti: ²„Čiňte pokání, neboť se přiblížilo království nebeské.“ ³To je ten, o němž je řečeno ústy proroka Izaiáše: „Hlas volajícího na poušti: Připravte cestu Páně, vyrovnejte mu stezky!“ ⁴Jan měl na sobě šat z velbloudí srsti, kožený pás kolem boků a potravou mu byly kobylky a med divokých včel. ⁵Tehdy vycházel k němu Jeruzalém a celé Judsko i celé okolí Jordánu, ⁶vyznávali své hříchy a dávali se od něho v řece Jordánu křtít. ⁷Ale když spatřil, že mnoho farizeů a saduceů přichází ke křtu^a, řekl jim: „Plemeno zmijí, kdo vám ukázal, že můžete utéci před nadcházejícím hněvem? ⁸Neste tedy ovoce, které ukazuje, že činíte

pokání. ⁹Nemyslete si, že můžete říkat: ‚Náš otec je Abraham!‘ Pravím vám, že Bůh může Abrahamovi stvořit^b děti z tohoto kamení. ¹⁰Sekera už je na kořeni stromů; a každý strom, který nenese dobré ovoce, bude vyřat a hozen do ohně. ¹¹Já vás křtím vodou k pokání; ale ten, který přichází za mnou, je silnější než já – nejsem ani hoden toho, abych mu zouval obuv; on vás bude křtít Duchem svatým a ohněm. ¹²Lopata je v jeho ruce; a pročistí svůj mlat, svou pšenici shromáždí do sýpky, ale plevy spálí neuhasitelným ohněm.“

^avar: k jeho křtu – ^bř: vzbudit

1 **Za těch dnů** (*en de tais hémerais ekeinai*) je značně neurčité časové označení, užívané v bibli jako počátek nového odstavce, uvedení příběhu. Někdy předchází charakteristika doby (např. Ex 2,11; Sd 17,6; Joz 23,1), jindy nikoliv (Gn 14,1; 1S 28,1; 2Kr 15,37). Vposledu jde o to, že čas svých činů stanoví Bůh sám. Tuto nečekanost, nepředvídatelnost naznačuje i sloveso **vystoupil** (*paraginetai*, jako mudrci v Jeruzalémě 2,1 i Ježíš sám před Janem u Jordánu 3,13).

Jan Křtitel byl v době evangelisty ještě postavou dobře známou; ani židovský historik Josephus Flavius ho nemohl přehlédnout a ve svém díle o židovských dějinách referuje o jeho vystoupení a vlivu. Křesťanské evangelium ovšem Jana interpretuje svérázným způsobem jako předchůdce Ježíšova (nejdůkladněji L 1); událost příchodu Ježíše Krista je pro jeho vyznavače tak ústřední, že i Jan, objevující se v těsném časovém sledu před Ježíšovým vystoupením, je přímo vtažen do silového pole spasitelné události. Z toho hlediska staví Matouš do centra Janova vystoupení nikoliv to, že křtil, nýbrž že **kázal** (*kéryssón*). Slovo označuje prvotně úkol herolda, vladařova mluvčího; odtud již v Řecku též představa mluvčího, posla bohů. V řeckém překladu Starého zákona se tak proroci označují poměrně zřídka, v Novém zákoně se však tento výraz stává jedním z nejvýraznějších pojmů křesťanského zvěstování. Jan se tak dostává do řady vyhlášovatелů Božího království, která pokračuje Ježíšem (4,17) a jeho apoštoly (10,7).

Místo Janovy činnosti, **v judské poušti**, je zde udáno velmi neurčitě. Míni se stepní krajina na jihu země, řídké osídlená leda pasteveci. Záměr je však bezpochyby především teologický: ve starozákonní tradici je poušť místem Hospodinovy zvláštní blízkosti (Oz 2,16; 13,5; Jr 2,2), počátkem jeho jednání s lidem (Oz 9,10; Jr 2,6; 31,2). Podnětem eschatologické naděje, že na poušti začne mesiášský čas, nejsou ani tak kulturní ideály nedotčenosti městskou

civilizací či chrámovým kultem, jako především stále živá vzpomínka na cestu pouští za exodu.

2 Poselství Janovo je vyjádřeno výzvou: **Čiňte pokání**. Zde se nesmíme dát mýlit pokleslým významem slova jako lítosti a odprošování za spáchaný čin; ani řecký pojem *metanoia*, převzatý z překladu Starého zákona, dostatečně věc neosvětluje (revidovat mínění). V pozadí je hebrejský prorocký výraz *švb* obrátit se, změnit orientaci. Proroci to myslí docela konkrétně: odvrátit se od hříchů (1Kr 8,25), zlých činů (Jr 23,14), zlých cest (Za 1,4), a obrátit se k Hospodinu (1S 7,3; 1Kr 8,33; Jr 4,1); zahrnuje rozpoložení, vyznání i čin, je to bytostný obrat.

Důvodem k obratu je pro Jana skutečnost, že se **přiblížilo království nebeské** (*engiken hé basileia tón úranón*). Královstvím se ovšem v této souvislosti nemyslí nějaká oblast, útvar, rozsah moci, nýbrž kralování, skutečnost a pravomoc vlády. Myšlenka Hospodina jako krále nad Izraelem je ve Starém zákoně velmi důrazná, má přitom zřejmě ráz aktuálního Božího nároku – daleko víc než uspořádané organizace moci (žalmy se svým vítězným oznámením: ‚kraluje Hospodin‘, přiléhavěji přeloženo ‚ujal se vlády‘ – Ž 47,9; 93,1; 96,10; 97,1). Starý zákon je ovšem zároveň svědectvím o tom, že Hospodinovo kralování nad Izraelem dějinně ztroskotalo, lid nebyl ochoten se Božímu nároku podřídit. Odtud myšlenka, že Bůh skryl svou vládu do neviditelnosti – nebes, odkud musíme pokorně očekávat její nový návrat (Iz 52,7; 63,15.19); této představy se chopí zejména apokalyptika (Da 2,44; 7,22.27). Nejde tedy o ‚nebeské království‘ ve smyslu nadzemském, mimo náš čas a prostor; Boží království nezůstane v nebi, nýbrž sestoupí na zem. V čase helénistických králů, kteří brutální mocí prosazovali uznání nadřazenosti své kultury, takže byla nebezpečně ohrožena identita Božího lidu, mělo toto očekávání, vyjádřené pojmem ‚království nebeské‘, mocnou váhu. A Jan zvěstuje, že je toto království blízko, že se čas proroky slibovaný (Iz 13,6; 51,5; Jl 1,15; 4,21; Sf 1,14; Mal 3,1.19) naklonil. Tou skutečností jsou všichni postaveni před osudové rozhodnutí.

3 Důsledně sleduje Matouš svůj úmysl doložit, že se tyto události nedějí náhodným souběhem okolností, nýbrž že se jimi uskutečňuje Boží předsevzatý plán. **To je ten, o němž je řečeno ústy proroka Izaiáše: ‚Hlas volajícího na poušti: Připravte cestu Páně, vyrovnejte mu stezky!‘** Výrok Iz 40,3 je povzbuzujícím poselstvím pro judské zajaté: Hospodin je povede zpátky do země, z níž byli odvléčeni. Je ozvěnou (podobně jako Mal 3,1) slibu z Ex 23,20, který se vztahuje na prvotní exodus z Egypta. Tak se ve víře Izraele stále vrací rozhodující Boží čin vysvobození, jímž svůj lid povolal

k životu. Po všech selháních se upíná k Hospodinu očekávání, že se nevěrného lidu nezžekl, ale že obnoví a dovrší svou spásu. Činností Janovou kulminuje pro evangelistu tato naděje do bezprostřední blízkosti naplnění.

4 Po způsobu starých proroků podřizuje Jan své zvěsti celé své jednání, aby i svou osobností dotvrdil, oč jde: **měl na sobě šat z velbloudí srsti, kožený pás kolem boků**. Je to bezpochyby jediný kus jeho šatstva; přesto není třeba zdůrazňovat jakoby asketické rysy poustevníka (což byl směr pozdější tradice); jde o nejprostší oděv kočovníků, hrubý a drsný oproti oděvům z ovčí vlny, lnu nebo hedvábí, jaké nosili zámožní (11,8.9). Právě tak jeho strava: **potravou mu byly kobylky a med divokých včel** (*meli agrion*). Jde opět o stravu obyvatelů pouště; kobylky se v případě hromadného náletu anebo zkrhlé po ránu daly snadno sbírat, pak se pražily a mlely na moučku k pečení, ale v nouzi se používaly i pouze usušené. S medem divokých včel, usazených ve skalních průrvách a jiných podobných místech v přírodě, šlo tedy o to nejnezbytnější, co se dalo na poušti najít. Jako by Jan dával najevo: teď není důležité to, čemu se normálně v životě věnuje přední pozornost – co jíst, co na sebe; teď je rozhodující chvíle, kdy je třeba myslet na odvrát od hříchu a záchranu před nastávajícím soudem.

5 Odezva Janovy činnosti je veliká. **Vycházel k němu Jeruzalém a celé Judsko i celé okolí Jordánu** – tedy celý kraj je v pohybu. Pojem ‚vycházení‘ přitom připomíná exodus a jeho nové očekávání (Iz 48,20; 52,11). Jako by skutečně nastával věk spásy, dochází k obnově Izraele: **vyznávali své hříchy a dávali se od něho křtít** (*ebaptizonto exomologúmenoi tás hamartiás autón*).

6 Janův křest je přímo spjat s vyznáním hříchů, ano je jeho výrazem. Lid na sebe bere toto prorocké znamení, vyjadřuje hotovost skoncovat s dosavadním životem a ‚překročit Jordán‘ – to, že si Jan vybral ke své činnosti právě **řeku Jordán**, kudy vstoupil podle tradice Izrael z pouště do zaslíbené země (Joz 3), je sotva náhoda. Dt 4,22–26; 30,16–18 spojuje se vstupem do zaslíbené země přes Jordán nejvýznamnější zaslíbení i napomenutí: Hospodin bude v nové zemi chránit lid věrný, zradí-li však Izrael Hospodina, v zemi nezůstane. Kloníme se k pojetí, že Janův křest je prorocké znamení, jímž Jan vyzývá lid k nápravě porušených cest, k novému překročení Jordánu.

7 Hnutí zasahuje i **mnoho farizeů a saduceů**. Farizeové (*p^{ri}ššajá* = oddělení) dostali své jméno nejspíš od odpůrců, kteří nelibě nesli jejich úzkostlivou snahu co nejdůsledněji a v celém rozsahu zachovávat uložený zákon (tedy i s výklady otců, mišnou a talmudem) a chránit se před vším nečistým a znečišťujícím; záměrně se tak odlišovali od židovského průměru

a chtěli svou zbožností sloužit všem za příklad. Byla to laická strana v židovstvu, bez jakýchkoli mocenských pravomocí, vlivná pouze autoritou své opravdovosti (viz dále k 9,11). Saduceové naproti tomu byli stranou kněžské aristokracie (odvozovali své jméno od velekněze Sádoka z časů Davidových a Šalomounových). Nabyli svého vlivu v době odporu proti směřování moci náboženské s politickou (v polovině 2. století př. Kr.). V době novozákonní tvořili velmi vlivnou, ne-li rozhodující složku synedria, židovské rady. Narozdíl od farizeů, zaměřených k řádům osobní zbožnosti (čistota, sobota), byli saduceové jako kněžská strana soustředění k bohoslužbě chrámové. To jim umožňovalo oproti farizeům svobodomyšlnější pojetí ostatního života; odmítali také dodatečné ‚výklady otců‘ ke slovnímu znění Zákona.

Jan je ve své horlivosti důsledný: místo co by se těšil, že jeho vliv zasáhl i do řad duchovních představitelů židovstva, takže **přicházejí ke křtu**, nepadne je nejostřejším způsobem: **Kdo vám ukázal, že můžete utéci před nadcházejícím hněvem?** (*fygein apo tés mellúsés orgés*). Nezdá se, že by mířil na kteroukoli konkrétní stránku jejich učení nebo praxe; žene je jako vůdce lidu, odpovědné za stav celého společenství k rozpoznání, že vzdor svému postavení nebo horlivosti nemohou v žádném případě obstát před tím, co přichází. Jde o soud, jemuž nelze uniknout (Iz 24,18; Am 5,19). Obviňující oslovení **plemeno zmijí** (*gennémeta echidnón* – což L 3,7 vztahuje na veškerý lid) zdá se být vžitým rčením, jaké se najde také u rabinů (v souvislosti výkladu Dt 32,32.33).

8 Tvrdý útok není však výrazem nesmiřitelného odsouzení, naopak má tím spíše přimět k obratu: **Neste tedy ovoce, které ukazuje, že činíte pokání** (*karpon axion tés metanoiás*). Pokání se samozřejmě může v církevní praxi zformalizovat v pár naučených slov nebo ve formální úkon. I křest se může stát něčím takovým. Pro Jana však celá váha leží na životním postoji, který vzhledem k nastávajícímu soudu projde naprostým obratem.

9 **Nemyslete si, že můžete říkat: ‚Náš otec je Abraham!‘** S prorockou jasnozřivostí zaútočí Jan na samotné jádro sebevědomí židovského lidu. Otcovství Abrahamovo znamená pro ně předně jistotu, že jsou privilegováni jako vyvolení lid (srv Ř 2,17); snadno odtud vzejde i pocit, že Boží soud postihne jen národy, kdežto oni budou naopak před očima celého světa vyvýšeni. Koneckonců se vyvine i představa, že potomci mají podíl na Abrahamových přímlovkách či dokonce zásluhách. Ale **Bůh může Abrahamovi vzbudit děti z tohoto kamení**. Naprostá Boží svrchovanost: ač svou smlouvu s Abrahamem nezruší (2Kr 13,23; Mt 22,32), nikdo nemá záruku, že na ní bude mít účast, pokud Abrahamův odkaz zradí. I mlčící, mrtvé kamení

pouště může být povoláno – silný obraz vidění nového Abrahamova lidu; jak jinak může zaznít toto slovo v kontextu evangelia než jako předzvěst spasení pohanů (srv Ga 3,29)?

10.12 Dva působivé obrazy z prostého života evokují naléhavost soudu: **Sekera už je na kořeni stromů** (Iz 10,33; Da 4,11) a **lopata je v jeho ruce a pročistí svůj mlat** (Iz 17,13; 47,14; Jr 13,24). Soud je bezprostředně blízko. Kdo neobstojí, shoří jako neužitečný strom a jako odpad obilí. Slovo o **neuhasitelném ohni** přesahuje přitom polohu zemědělského života a jeho zkušenosti: varuje před konečným soudem (Iz 66,24).

11 Pro křesťanský pohled na Jana má rozhodující význam jeho výrok, kterým sám sebe označuje za pouhého přípravece. **Ten, který přichází za mnou, je silnější než já** (*ho de opisó mú erchomenos ischyroteros mú estin*). Není třeba číst tato slova s podezřením, že je vsunula teprve křesťanská tradice. Dobře zapadají do Janovy zvěsti o nadcházejícím soudu. Mohl jimi ovšem myslet samotného Boha, který přichází soudit svůj lid; ale již u proroků se objevuje obojí očekávání: že soud vykoná Hospodin sám (Iz 26,21; Mi 1,3), ale také, že bude svěřen jeho pověřenému – Pomazanému (Iz 11,4; 61,2). Přicházející (Da 7,13) a nepřímý i Silnější (Iz 49,24.25) jsou tituly, které vyvěrají z tohoto očekávání. Převaha očekávaného je vyjádřena obrazem: **nejsem hoden ani toho, abych mu zouval obuv**. Zouvat pána, který se vrátil z cesty, z pobytu mimo dům, je povinnost otroka; pokládá se za tak ponižující, že izraelský služebník izraelského pána z ní byl vyvázán.

Rozhodující rozdíl mezi Janem a tím, koho ohlašuje, však spočívá v charakteru jejich křtu. **Já vás křtím vodou k pokání** (*en hydati eis metanoian*) platí o křtu Janovu: oproti křtu **Duchem svatým** (*en pneumatí hagió*) je zřejmě křest vodou jen předběžný, naznačuje, co křest Duchem skutečně způsobí. Jestliže je křest vodou prorockým znamením počátku nových věcí, pak Duch je stvořitelem nového (Iz 32,15; 44,5). Jan může vyzývat k pokání; ale ten, který přichází, bude křtít **ohněm**. Obraz tavícího, přečišťujícího ohně (Mal 3,2.3), ohně stravujícího nepravost (Mal 3,19), je výrazným vyjádřením Božího soudu (Am 7,4; L 12,49). To ještě nemusí znamenat, že Jan jedním zaslubuje spasení (křest Duchem) a druhým záhubu (křest ohněm). U proroka Joele (3,1–5) se obojí obraz pojí v jedno; cílem Božího soudu není podle bible záhuba nebo odvěta, nýbrž obnova. Spalující oheň má očistný smysl; a tak z trestů a zkázy vzejde nový lid, očištěný od nepravosti.

1 Není pochyby o tom, že Jan řečený Křtitel konal svou činnost samostatně, nezávisle na křesťanské interpretaci. Odlišit v Novém zákoně křesťanské hodnocení Křtitele od jeho

faktického obrazu není zcela snadné. Spis Josepha Flavia nám v tom mnoho nepomůže; ani on není totiž bez tendence. Jeho pisatel byl kněžský syn, který na počátku tzv. židovské války byl jedním z velitelů protirímského povstání, ale během doby přešel na stranu vítězů. Píše své historické spisy (Židovská válka a Židovské starožitnosti) s apologetickým záměrem: chce své souvěrce postavit do světla Římanům pochopitelného a přijatelného. Interpretuje proto židovskou nauku i životní způsob v převážně filosofických kategoriích. Tak i Jan Křtitel nabývá v jeho podání rysů kazatele ctnosti; křest má být potvrzením rozhodnutí k lepšímu životu. Josephus vykládá výzvu k pokání v rovině ušlechtilé morální filosofie: „Tehdy se bude křest Bohu líbit, když ho nebudou užívat jen k odprošení za jednotlivé hříchy, nýbrž k posvěcení těla – jestliže totiž i duše bude očištěna spravedlností.“ Co tu zřejmě naprosto mizí, je eschatologický charakter Janova poselství. – Josephův spis je zachován také ve slovan-ské verzi. V ní dostává Jan rysy politické (odvrátí-li se lid od zlých skutků, dostane krále – osvoboditele), ale jinak je jeho charakteristika zřetelně zabarvena mnišsko-poustevníckými ideály byzantského křesťanství.

Po objevu rukopisů v kumránských jeskyních bylo možno srovnat Jana Křtitele s dosud málo zřetelným hnutím židovského radikalismu (podle Josepha Flavia dosud nazývaným ‚esejci‘ – *chasideim*?). Na první pohled vyvstanou shodné rysy: nezáměr o chrámový kult, nechut' k židovským vůdčím skupinám saduceů i farizeů, volání k pokání a obnově, vyjadřovaným v kumránském bratrstvu nápadně hojnými očištnými lázněmi. Dokonce se zdá, jako by myšlenky tohoto hnutí byly Janovou inspirací; Jan se však hnutí jasně vymyká tím, že obnovu nespojuje se vstupem do žádného uzavřeného bratrstva.

Historická samostatnost Janova vystoupení se potvrzuje i tím, že se utváří skupina jeho učedníků (srv J 3,25; Sk 19,1–3), stoupenců, kteří nepřijímají evangelium Ježíše Krista a zůstávají při účtě ke svému zakladateli. Posledním výhonkem janovské sekty se zdá být hnutí mandejců, jehož spisy ve východněaramejském dialektu známe ještě ze 7. a 8. století. Jde o směsici náboženských prvků a rituů, kde však hraje křest roli tak významnou, že badatelé předpokládají příbuznost s křesťanským hnutím od Jordánu.

‚Judská poušť‘, tj. pustá, nekultivovaná krajina pastevců (‘*arábá*’) judské hornatiny, přesně vzato nesahá až k Jordánu. Ale snad myslí Matouš na soudobé politické hranice prokuratury Judaea.

2 ‚Pokání‘ – řecky *metanoein* znamená vlastně ‚pře-myslet‘, projít si v mysli vlastní jednání a reflektovat jeho správnost, či nesprávnost. Překládá se jím v Septuagintě (vedle *metamelesthai*) hebrejské *nhm Ni* – něčeho litovat, anebo *švb* – obrátit se od něčeho k něčemu jinému. V pozdním židovství hraje pokání značnou úlohu v osobní zbožnosti. Farizeové doporučují denní pokání a rozumějí jím měřit se v zrcadle Zákona, litovat přestoupení, hledět je odčinit – nelze-li přímo, tedy náhradním způsobem, tj. almužnami a postem. Tak se ovšem pokání stává v praxi zbožným cvičením, jímž farizeus prokazuje svou zbožnost. Proti tomuto zformalizování vyvstává v kumránském bratrstvu znovu eschatologická radikalita nevyhnutelného obratu – jenže obrat se skutečným vstupem do sekty, oddělením od ostatního společenství, odevzdáním majetku a závazkem naprosté poslušnosti. Nejbliže má Janova výzva nepochybně k zvěsti proroků (Jr 24,7; Oz 14,2n). Pojem ‚království nebeské‘ se kromě J 3,5 nikde jinde než u Matouše v Novém zákoně nevyskytuje. Ani zde však ne zcela důsledně: 6,33; 12,20; 19,24; 21,31.34 království Boží, 6,10; 13,43; 26,29 království Otcovo. Z porovnání synoptických paralel je jasné, že oba pojmy – království nebeské i Boží – jsou synonymní (4,17; Mk 1,15; 5,3; L 6,20; 8,11; L 13,29 atd). Není vyloučeno, že Mt vychází

vstříc rabínské tradici vyhýbat se vyslovení příliš svatého jména a nahrazovat je proto opisem – jedním z nich je též výraz ‚nebesa‘. Ježíš ovšem ve své důvěře k Otci tento ostych nesdílí (5,34–36; 23,16–22) a krom ustáleného výrazu ‚království nebeské‘ se u něho s krycím užitím ‚nebesa‘ za Hospodina, Bůh, nesetkáváme (jen L 15,18). Proto se kloníme spíše k tomu, že Mt přejímá pojem z apokalyptiky. Rabíni znají výraz jen v ustáleném obratu ‚vzít na sebe jho království nebeského‘, což pro ně znamená podřídit se poslušnosti Zákona; mají na mysli závazek Boží vlády, které národy odmítly. Myšlenka eschatologického příchodu Boží vlády nad celým světem tu zůstává stranou.

3 Zatímco Iz 40,3 podle hebrejského textu zní: ‚Hlas volajícího: Připravte na poušti cestu Hospodinovu‘, Mt pod vlivem Janova vystoupení v neobydlené krajině a celého jeho způsobu cituje řecké znění Septuaginty, které na poušť umísťuje volajícího. V konečném smyslu to na poselství nic nemění, jenom se od původní představy nové cesty pouští přenáší důraz na časovou blízkost eschatologického obratu.

4 Janův šat má podle některých vybavit obraz proroka Eliáše, jak jej známe z 2Kr 1,8. Tato slova nemluví ovšem o ‚srsti velbloudí‘, podle 1Kr 19,19 v řeckém znění (*mélóté*) šlo o ovčí nebo kozí houni. Ostatně i jiní proroci nosili huňaté pláště (Za 13,4; zde řecké znění o chlupatých kozích). Nápadná zmínka o velbloudí srsti radí tak Jana spíše k pouštním beduinům. – Zajímavá je raná tendence vykládat Jana ve smyslu ideálů poustevnícko-asketických. Ebjonské evangelium místo *akrides* (kobyly) četlo *enkrides* (medové koláče), další vykladači, zejména syrští, předkládají celou řadu návrhů, jak z Janovy stravy vyloučit živočišný pokrm; vždy směřují k tomu, aby místo kobylek šlo o nějaký rostlinný druh nebo plody (např. svatojánský chléb).

5 Lokální rozsah Janovy působnosti je vymezen ‚Judskem‘ včetně údolí jordánského (židovské osídlení sahalo též na východ od Jordánu až po Pellu). Zajímavé je tu odlišení od galilejské oblasti vystoupení Ježíšova (4,12–16).

6 Otázka původu Janova ‚křtu‘ je nesnadná a hojně diskutovaná. Etymologicky souvisí pojem s *baptēin* (namáčet – např. tkaniny do barvicí lázně); intenzivum *baptizein* znamená u řeckých autorů ‚potopit‘ (o lodi), ‚zničit‘ (např. o městu, o duši), jen výjimečně se ho užívá o náboženské lázni, ponoření. Ani ve Starém zákoně není výhradním názvem očištných lázní a nemá jednoznačný hebrejský ekvivalent (nejčastěji *tbl*, které však vůbec nemá řeckou příchuť zkázy, zániku). Přesto je v Novém zákoně *baptizein*, *baptisma* jednoznačným pojmem pro křest, zatímco o očištných lázních se příležitostně užije *baptismos* (vedle *lútron*, *rantismos*). – Věcně pak vůbec analogii k Janovu křtu postrádáme. Co lze uvést, jsou období jen částečné. Jistěže také křest jako lázeň vodou navazuje na obecně doložený význam očištné symboliky; v židovství hraje roli velmi významnou. Rituální omývání jsou stanovená jednak v různých případech kultického znečištění, jednak před přístupem k bohoslužbě. Ale naproti těmto kazuálním obřadům není Janův křest nijak zařazen do kultového života, neopakuje se, ale je výzvou jednou provždy. Sektářské židovstvo, jehož pravidla a názory jsou doložena kumránskými nálezy, omývací rity ještě vystupňovalo, od Janova křtu zůstává však naprosto vzdáleno. Byla-li očištná lázeň podstupována při vstupu do bratrstva, nemá ani tak podstatně jiný smysl než všechny další obřady denně praktikované, tj. vnější výraz očišty od denního znečištění.

Svým rázem neopakované vstupní lázně se jeví nejbliže Janovu křtu křest proselytů: pohané přistupující k židovstvu podstupovali kromě obřizky (která se týkala jen mužů) také vstupní omývání vodou. Výklad tohoto obyčeje, vžitého nejpravděpodobněji v posledním

století před Křtitelovým příchodem, je dvojí: buďto jde o očistu od pohanské poskvrny a navázání na očistu Izraele před přijetím Zákona pod horou Sinaj, anebo o dodatečné vřazení do obce Izraele, která na cestě z Egypta prošla mořem. Pevně ustálené pořadí: napřed obřízka, potom lázeň, zdá se nasvědčovat spíše druhé možnosti (srv Joz 5,5); očistu od pohanství bychom předpokládali spíše před přijetím obřízky. Navazuje-li Jan skutečně na tento obyčej, pak je pointou provokace, v níž vyzývá ke křtu rodilé Izraelce; všichni mají zapotřebí obrát a nový začátek.

Jak vypadalo provedení křtu, není ve zprávě vysvětleno. Představu, že šlo o plné ponoření, není průkazně opírat o etymologický původ slova. Není také jasné, v čem spočívala Křtitelova činnost při křtu – leč že k němu vybízel, případně od něho zrazoval (3,7). Střídání media (6), aktiva (11) a pasiva (13) brání vyvozovat příliš jasné představy o rozdělení úloh mezi křtícím a křtěným.

Na „Jordánu“ jako místu Janova křtu se shodují všichni svědkové. V bližším určení místa, jak je uvádí J 1,28 (Béthania, var Bethabara) či J 3,23 (Ainón blízko Saleim), zůstáváme v nejistotě, zda šlo o jednu lokalitu, anebo zda Jan přecházel kolem Jordánu. Ani tradice dochovaná od Origena nám nezaručuje spolehlivost. Vyznání hříčů, spojené se křtem, nedá se bez násilí ztotožnit ani se závazky poslušnosti Zákona, které na sebe při křtu bral proseřlyta, ani s iniciačními sliby při vstupní lázni či při „obnově smlouvy“ kumránského bratrstva. Vyplývá daleko spíše bezprostředně z Janovy zvěsti o nadcházejícím soudu.

7 Janova ostrá slova proti farizeům a saduceům předznamenávají pozdější střetnutí Ježíšova. To ještě nemusí znamenat, že jde o stylizovanou scénu; Janův vliv zasáhl všechny skupiny obyvatelstva (11,7–9; 14,2; 16,14; 21,26) a nemohly se mu vyhnout ani vůdčí vrstvy židovstva, i když zachovávají svou rezervovanost (11,18; 21,27; srv též J 5,33).

9 Poukaz právě na „kamení“ vysvětlují vykladači různě. Někteří za slovem „z těchto kamenů“ vidí přímo gesto Janovy ruky, ukazující na to, co je v pusté krajině před očima; jiní vidí analogii stvoření Adama z hlíny, zde lidu Abrahamova z kamení; třetí poukazují na možnou slovní hříčku v semitské původině (*'eben : ben*).

11 Mk, L i J mluví o rozvázání řeménků obuvi, tedy vyzutí; Mt naopak o nošení obuvi za pánem, tedy o pohodovosti ho obout. Význam se tím nemění, obojí je službou otroků. Není ani vyloučeno, že jde o dvojí porozumění Křtitelovu aramejskému výrazu při překladu do řečtiny.

Byla nadhozena též domněnka, zda „Duch a oheň“ nebyly v původní představě spojeny jako „vichr a oheň“ (Iz 29,6; 30,27n; Ez 1,4).

Podání evangelia vykazuje nápadné shody mezi líčením vystoupení Janova a Ježíšova: oba přicházejí se zvěstí o blízkosti času, kdy se Bůh ujme vlády (3,2 : 4,17), oba vybízí k obratu (3,2 : 4,17). Oba se střetávají s farizeji i saduceji (3,7 : 16,6), oba užívají ve svém kázání obdobných obrazů (3,10 : 7,19; 3,12 : 13,30). Také Ježíšovo seskupení posléze přejímá Janův křest jako výraz životního obratu (3,6 : 28,19). Na druhé straně však podání nesmlčuje ani rozdíl mezi oběma postavami (11,18n), ani to, že Ježíšův skutečný způsob neodpovídal Janovu očekávání (11,3,6).

Starověký spisovatel (tím méně společenství církve, jehož tradici zachy-

tuje) si ovšem neklade moderní otázku po zařazení Ježíše do historického vývoje, aby tak zkoumal, do jaké míry byl Ježíš Janem ovlivněn, v čem z něho vyšel, čím ho překonal atd. Nezdá se ani, že by Mt byl zvláště ovlivněn dočasnou konkurencí mezi hnutím Křtitelovým a Ježíšovým, jak to cítíme z podání J (1,35–37; 3,26–30; 4,1n) a ze svědectví Sk (18,25; 19,1–7). Naznačená souvislost mezi oběma postavami směřuje mu spíše k vyzvednutí milníků Božího díla spásy. Jestliže Ježíš je nám středem, faktickou událostí tohoto díla, pak se Jan objevuje jako jeho ohlašovatel, rozhodující signál jeho příchodu. Mt vystihuje Jana prorockým slovem z Izaiáše, resp. Malachiáše: naplňuje se v něm, co proroci vyznačili jako znamení Božího času. Jan není předmětem kázání církve, leč jako ten, kdo ukazuje ke Kristu.

V témže světle, totiž vztahu mezi předchůdcem a Přicházejícím, je třeba vidět i otázku vztahu křtu Janova ke křtu církve. Sám Jan svůj křest relativizuje, jak jsme viděli: Já vás křtím vodou – on vás bude křtít Duchem svatým a ohněm (11). To nás ovšem neopravňuje, abychom ztotožnili křest církve se křtem Duchem svatým, neřku-li ohněm, který Jan připisuje samotnému Kristu. Je dost výmluvné, že i křest církve se koná vodou! Stojí za povšimnutí, že podle synoptických evangelií ani Ježíš sám, ani církve v době jeho tělesné přítomnosti nekřtí, křest ukládá Ježíš církvi teprve jako vzkříšený (28,19n). Mt dokonce i z obrazného výroku o kalichu a křtu Mk 10,38n právě slova o křtu vypouští (20,22n). Jako by tedy splnění slibu o křtu Duchem odsouval do budoucnosti, přinejmenším do doby po vzkříšení Páně. Tak vidí skutečnost i Skutky apoštolů: 1,5. Jenže vylití Ducha, naplnění Duchem nespojují se křtem (2,4; 4,31; 11,15; 19,6), naopak obojí rozlišují (8,15–17; 10,44–48). – To však na druhé straně neznamená, že bychom mohli pokládat křest vodou, který koná církev, za totožný se křtem Janovým. Soudí tak (již od církevních otců) jen nemnozí vykladači. Není však možno přehlédnout, že všechny novozákonní výroky o křtu Duchem jako protikladu křtu vodou se vztahují ke křtu Janovu, nikoliv církve (Mt 3,11par; Sk 1,5; 11,16).

Není naším úkolem na tomto místě řešit otázku smyslu křesťanského křtu. Pokud však jde o křest Janův, není náznakem, že by byl něčím víc než lidským vyznáním vin a projevem touhy rozejít se se starým životem. Jan Křtitel neslibuje těm, kdo se dají pokřtít, nic z Boží strany. Mt je v tomto pojetí tak obezřetný, že dokonce vypouští slova „na odpuštění hříčů“ (Mk 1,4; L 3,3), kterým by se tak mohlo porozumět. Objeví se u něho teprve 26,28 v souvislosti s Kristovou obětí a večeří Páně.

Ježíšův křest

Mt 3,13–17

¹³Tu přišel Ježíš z Galileje k Jordánu za Janem, aby se dal od něho pokřtít. ¹⁴Ale on mu bránil a říkal: „Já bych měl být pokřtěn od tebe, a ty jdeš ke mně?“ ¹⁵Ježíš mu odpověděl: „Připust' to nyní; neboť tak je třeba, abychom naplnili všechnu spravedlnost.“ Tu mu Jan již nebránil. ¹⁶Když byl Ježíš pokřtěn, hned vystoupil z vody, a hle, otevřela se^a nebesa a spatřil Ducha Božího, jak sestupuje jako holubice a přichází na něho. ¹⁷A z nebe^b promluvil hlas: „Toto je^c můj milovaný Syn, jehož jsem si vyvolil^d.“

^avar: + mu – ^bvar: + k němu – ^cvar: Ty jsi – ^dř: oblíbil

13 Po vylíčení situace teprve začíná vlastní příběh evangelia: **Tu přišel Ježíš z Galileje k Jordánu za Janem.** Jakási nenadálость vyznívá z těchto slov (*paraginetai* stejně jako o mudrcích 2,1 i o Janu Křtiteli 3,1); evangelista vidí v událostech Boží vůli, kterou lidé neosnují ani nepředpokládají. Po příběhu Ježíšova narození (k.1–2) uvádí Mt na scénu dospělého Ježíše bez jakýchkoli bližších údajů; o Janu Křtiteli (3,4) nebo potom o učednících (4,18.21) se vlastně dovídáme víc. Odpovídá to pohledu víry, která nevidí Ježíše jako vyrostlého z vlivů lidského prostředí.

Tato slova nám ovšem jednoznačně naznačují skutečnost, že Ježíš nepatří k Janovým učedníkům: přichází zvenčí (*apo tés Galilaiás*), **aby se dal od něho pokřtít** (*tú baptisthénai hyp' autú*). Je to jeho výslovný záměr, důvod, proč k Janovi přichází. Chce přijmout křest spolu s ostatními (L 3,21), přijímá Janovo volání k obratu za své.

14 **Ale on mu bránil a říkal: „Já bych měl být pokřtěn od tebe, a ty jdeš ke mně?“** Imperfektum *diekóllyen* naznačuje houževnatost Janova odporu; má úzkost před tímto nečekaným zvratem. Otázku, jak Jan poznal, kdo tento galilejský poutník je, si evangelista neklade; je mu samozřejmé, že Bohem povoláný předchůdce Páně prorockým zřením rozpoznává toho, před nímž byl poslán. Janovo zdráhání je především projevem zbožné pokory a úcty (*egó chreían echó hypo sú baptisthénai*) před přicházejícím Silnějším (11). Neobrážejí se v něm, jak se zdá, rozpaky nad tím, může-li být bezhříšný pokřtěn s těmi, kdo vyznávají své hříchy (6); mnohem spíše jde o rozpor, jak si může přát křest vodou ten, který přináší křest Duchem svatým a ohněm (11). Což ještě nenastal mesiášský čas? Jako by se již zde ozvala

Křtitelova pochybnost, vyjádřená později (11,3) známými slovy: „Jsi ten, který má přijít, nebo máme čekat jiného?“

15 Ale Ježíš přemáhá Janův odpor: „**Připust' to nyní**“ (*afes arti*). Časovým příslovcem *arti* odpovídá na jeho otázku, zda vskutku přichází mesiášský čas: nyní je chvíle křtu, **neboť tak je třeba, abychom naplnili všechnu spravedlnost.** Je to v evangeliu první slovo z Ježíšových úst; i tímto skladebným prostředkem mu Mt propůjčuje náležitou významnost. Ježíš přichází ke křtu ve vědomí nevyhnutelné nutnosti (*hútós gar prepon estin*), která na něm leží. Zahrnuje do ní i Křtitele; oba se ocitají pod tlakem Božího spásného plánu, který se nyní dostává do pohybu (*prepon estin hémin pléróσαι pásan dikaiosynén*).

17 Co však vlastně znamená ona ‚spravedlnost‘, která má být naplněna? Starověk vychází z myšlenky pospolitosti. Existence všeho je podmíněna vzájemným řádem vztahů (Bůh – stvoření – lidé); spravedlnost spočívá v harmonii tohoto řádu. Je-li porušena, dochází k ohrožení veškerého bytí. Proto musí být obnovena; to je smyslem soudu – znovunastolení řádu, konců i ve prospěch těch, kdo se provinili. Nazývá-li biblická víra samého Boha spravedlivým, neoznačuje ho tím za nezúčastněného, nestranného rozhodčího nad lidským jednáním, nýbrž vyjadřuje jistotu, že Bůh je věrný těm, kdo trpí nespravedlností, a neúchylně směřuje k tomu, aby obnovil blahodárný řád (Iz 56,1; Mi 7,9; Ž 22,32). Stojí za zmínku, že Septuaginta překládá hebrejské *c'dáqá* (spravedlnost) na řadě míst řeckým *eleémosyné* – milosrdenství (např. Ž 103,6; Iz 59,16). Čím více musí proroci odhalovat zradu na spravedlnosti, jak se v lidu projevuje (Iz 46,12), tím více se zakotvuje naděje, že spravedlnost bude obnovena v eschatologickém čase Božího zásahu (Iz 51,5n; Jr 23,6). Pro apokalyptiku (Da 9,24n) je ‚spravedlnost‘ přímo jménem eschatologické spásy. – Odtud je třeba rozumět Ježíšovu výroku. Nejde o to, že by Ježíš považoval Janův křest za další z Božích požadavků, jimž je třeba dostát. A také mu nejde o to, aby prokazoval svou spravedlnost – tu se mezi rabíny užívá obratu ‚činit‘ nebo ‚zachovávat‘ spravedlnost. Pojem ‚naplnění‘ má eschatologický ráz a Ježíš jím vyjadřuje svůj úkol v Božím záměru obnovy světa.

16 **Když byl Ježíš pokřtěn, hned vystoupil z vody.** Tato poznámka překvapuje: jako by jiní pokřtění zůstávali ve vodě déle. Evangelista tím však dává najevo, jak směřuje k události, která se stala po křtu a která je mu podstatně důležitější: k epifanii Ježíše jako Božího Syna.

Spočívá nejprve ve vidění: **Hle, otevřela se nebesa.** I kdyby nešlo o víc než o prorocký vhled do skrytých Božích tajemství (jako u Ez 1,1), už

skutečnost, že se tato tajemství odhalují, je pro čas, nazývaný soudobým židovstvem ‚odmlčení proroků‘, příznakem nástupu mesiášského věku. Tím významnější je obsah vidění: **Spatřil Ducha Božího, jak sestupuje jako holubice a přichází na něho.** Spočínutí Božího Ducha je představa bytostně spjatá s očekáváním Mesiáše (Iz 11,2; 42,1; 61,1). V posledně jmenovaném výroku se dokonce titul Mesiáše–Pomazaného odpoutává od představ královských a pomazání (*mšh*) je přímo spjato se zmocňující přítomností Ducha (ve smyslu Sk 10,38); srovnej křesťanské použití pojmu ‚pomazání‘ 2K 1,21; 1J 2,20.27. Pro sestup Božího Ducha na člověka má biblické podání řadu obrátů, vyjadřujících buď příchod odjinud (přijít, sestoupit), buď náhlost (padnout, vylít), nebo trvalost (spočinout, zůstat). Zde se ve vidění odvíjí scéna: Duch Boží sestupuje na Ježíše, jako když se tichým letem snáší dolů holubice. Smysl není v tom (navzdory L 2,33), že by Duch svatý vypadal jako holubice, ale že se jeho sestoupení na Ježíše podobá jejímu pokojnému letu; Ježíše nemusí Duch svatý přemoci jako „hukot z nebe, prudký víchr, ohnivé jazyky“ (Sk 2,2.3).

17 Epifanie obsahuje však nadto slyšení: **A z nebe promluvil hlas.** S přímou Boží řečí se v bibli počítá: ze Sinaje (Ex 19,19; Dt 4,12), ze stanu setkávání (Nu 7,89), z chrámu (Iz 6,8; Ez 1,28). I z nebe jako myšleného sídla Božího: Dt 4,36; Da 4,28; J 12,28. Matouš spolu s druhými synoptiky zná tento hlas jen zde, při křtu, a při proměnění na hoře (17,5 – tam ‚hlas z oblaku‘); jde o oba případy epifanie v evangeliu, Božího odhalení skutečnosti, jak se to s Ježíšem nad lidské pomýšlení má.

Boží prohlášení o Ježíši zní: **Toto je můj milovaný Syn** (*hyios mú ho agapétos*). Pokud se týká označení někoho za Božího syna, v obecné kultuře se s ním setkáváme zejména v titulatuře božských králů. Význam osciluje od představ fyzicky doslovných (božský původ vládnoucích rodů v mytické minulosti) k trůnněprávním (sakrační adopce nastoleného panovníka). Lidová víra později spojuje představy o božském původu s vynikajícími jedinci. Teprve v pozdní době řecké filosofie (od stoiků) začínají úvahy o tom, že Bůh je otcem všech lidí. – Starý zákon dovede označit Izrael za Božího syna (Ex 4,22; Oz 2,1; Ž 73,15); je to míněno metafyzicky, má se vyjádřit otcovská láska a péče Hospodinova o lid, který prohlásil za svůj. Zdrženlivě se přejímá titulatura královská (2S 7,14; Ž 2,7; 89,27n); v průběhu doby tihne výklad těchto míst k chápání mesiášskému. Evangelista se opírá právě o výrok Ž 2,7; jeho prostřednictvím vyjadřuje, že Bůh Ježíše prohlašuje za Mesiáše.

Tento význam je vyhraněn přízviskem ‚milovaný‘. Řecký překlad Starého zákona na řadě míst (Gn 22,2.12.16; Am 8,10; Za 12,10; Jr 6,26) slovem

agapétos (milovaný) vyjadřuje hebrejský výraz *jáchid*, jindy (Sd 11,34; Ž 22,21; 25,16; 35,17) překládaný *monogenés* (jednorozený). Jde vsutku o jediného, jedinečného syna.

Tak i v dovětku **jehož jsem si vyvolil.** Evangelista nedovrší citát Ž 2,7 až do konce ‚já jsem tě dnes zplodil‘; místo toho jej spojuje s výrokem Iz 42,1 z tzv. písní o Služebníku: ‚můj vyvolený, v němž jsem našel zalíbení‘ (ač se zde Matoušovo řecké podání liší od znění Septuaginty). Tu je teologicky pozoruhodné, jak Mt kontaminací starozákonních citátů spojuje dvojí linii starozákonního očekávání: královsko-mesiášskou (Ž 2,7) a ‚trpícího služebníka‘ (ebedovskou, Iz 42,1).

14 Podle zprávy Jeronymovy byl v tzv. Hebrejském evangeliu, chovaném za jeho časů v cesarejské knihovně, příběh Ježíšova křtu vylíčen tak, že matka a bratři chtějí jít k Janovu křtu na odpuštění hříchů a vybízejí Ježíše, aby šel s nimi. On to odmítá s tím, že nemá proč se dát křtít, když v ničem nezhřešil – leč by se dopustil hříchu nevědomky. Rozdíl oproti kanonickému evangeliu je patrný.

15 Časové příslovce *arti* zdůrazňuje přítomný čas, a to buď narozdíl od minulosti (Mt 9,18; J 9,19.25; Zj 12,10 – nyní, teď; spojení *ap' arti* od nynějška), anebo narozdíl od budoucnosti (Mt 26,53; J 13,19.37; 1K 4,11; 13,12; 1P 1,6.8 – hned, zatím; spojení *heós arti* doposud). Ježíš tedy požaduje křest jako něco, co patří do nynější, přelomové chvíle.

Obrat *prepon esti, prepei* v klasické řečtině znamená ‚co je vhodné, přiměřené, náležité‘; v Novém zákoně 1K 11,13 zůstává na rovině etického obyčeje (sluší se); již Ef 5,3; 1Tm 2,10; Tt 2,1 však ukazuje na důsledek, který vyplývá z evangelia či z povolání k němu (co odpovídá, jak náleží); Žd 2,10; 7,26 pak se tímto obratem vyjadřuje nevyhnutelná nutnost, kterou si vyžaduje Boží plán spásy.

U rabinů se ‚spravedlnost‘ velmi přichyluje ke smyslu požadavku dostát uloženým normám. To je problém judaismu vůbec; narozdíl od klasického pojetí prorockého v základních knihách SZ ubývá eschatologické dynamiky, ale i personálního pojetí Boha jako živé, svobodné bytosti. Namísto konfrontace člověka s živým Bohem nastupuje především psaná a tradovaná norma Zákona, které má člověk dostát. ‚Spravedlnost‘ začíná být právní regulí, kterou se Bůh řídí, a požadavkem poslušnosti, vloženým na člověka. – Zásadní otázkou ve výkladu Mt, pro něhož je ‚spravedlnost‘ velmi důležitým a hojně užívaným pojmem, je: zda evangelista rozumí spravedlnosti ve smyslu pokleslého významu v soudobém židovství, anebo naopak vidí v Ježíši obnovitele prvotního porozumění prorockého.

Mk 1,10 má dramatický apokalyptický termínu o ‚rozevření, rozeslání‘ (*schizomenoi*) nebes, kdežto Mt a L sahají k prostšímu prorockému výrazu o jejich ‚otevření‘ (*éneóchthésan*); podle Ez 1,1 je to předpoklad vidění skrytých věcí, odhalení skutečnosti jinak neznámé.

S přirovnáním k holubici, ptáku v judské krajině hojně rozšířenému i doma chovanému, se ve Starém zákoně setkáváme často. Upoutává její něžný vzhled (Pis) i plavný let (Iz 60,8), ovšem též její plachá bezbrannost (Ž 55,7; Jr 48,28; Ez 7,16; Oz 11,11), bezradnost (Oz 7,11), nevybojný, lkavý hlas (Iz 38,14; 59,11). Právě v této roli nevybojnosti sehraje holubice úlohu v příběhu o potopě (Gn 8,8–12). Pro rabíny je holubice symbolem Izraele; označení Ducha jako holubice je stěžejně doloženo.

17 „Hlas z nebe“ uvádějí něteří do souvislosti s židovským pojmem ozvěny (*bat-qól*, dcera hlasu). Od času ‚odmlčení proroků‘ prý Bůh někdy zjevuje svou vůli nepřímo, jakoby ozvěnou. V příběhu evangelia však jde naopak o přímé zjevení, epifanii v plné veřejnosti. Ostatně i v rabínském učení je tzv. ozvěna (chápaná asi jako vnuknutí) vědomě odsouvána na druhotné postavení: např. ve sporech o výklad zákona se na ni nemá brát ohled.

Narozdíl od ‚predikační‘ formy Mk, L (‚ty jsi‘) uvádí Mt Boží výrok formou ‚identifikační‘ (‚tento jest‘). Že jde Mt o objektivní zjevení všem, zatímco původně mělo jít o vnitřní zážitek Ježíšův, nedá se odtud vyvozovat. Podání všech evangelistů kolísá mezi ‚objektivním‘ a ‚subjektivním‘ líčením vize (Mk 11a obj, 10.11b subj; Mt 16 subj, 17 obj; L 22a obj, 22b subj) a zdá se, že si otázku naší psychologie nekladou. Snaha pozdějších opisovačů o regulaci kolísání nevede též k uspokojivému výsledku.

‚Písně o služebníkú‘ Iz 42 se dovolává znovu Ježíš sám v nazaretském kázání podle 12,17–21.

Celý výjev má blízkou obdobu v apokalyptickém spise ‚Závěti dvanácti patriarchů‘, kde se předpovídá mesiášský velekněz, jemuž ‚budou odhalena všechna slova Páně a on bude svítit jako slunce na zemi a zapudí všechnu tmú; nebude mít na věky žádného nástupce a za jeho kněžství ustane každý hřích; otevře znovu brány ráje a dá svatým jíst ze stromu života.“ O něm je pak vysloveno očekávání: ‚Otevřou se nebesa a z chrámu slávy sestoupí na něho svatost otcovským hlasem, jako když mluvil Abraham k Izákovi. Sláva Nejvyššího nad ním promluví a Duch moudrosti a svatosti na něm spočine“ (Test. Lévi XII,18).

Událost Ježíšova křtu dokládají všichni synoptikové, nepřímo i Jan (1,29–34). Její historicita je nepochybná tím spíše, že církev měla potíže zařadit ji do své christologie: Což se skutečně sluší, aby Mesiáš přijal křest od svého předchůdce, který je vůči němu ve služebném postavení? Jak se může bezhříšný křtít k pokání? Nebyl Duch svatý při Ježíši již od početí, mohl na něho sestoupit teprve při křtu? Není Ježíš Synem Božím již od věků? To spíše pro heretiky byl Ježíšův křest vděčným námětem: podle doketů se Duch Boží – Kristus teprve při křtu spojil s člověkem Ježíšem, aby se při smrti na kříži od něho opět odloučil; podle adopciánů Bůh Ježíše v okamžiku křtu přijímá za svého Syna. Církevní teologie, již jde o vyznání víry, nemůže než vykládat Ježíšův křest v souladu s celkem biblického poselství.

Které momenty perikopy jí k tomu dávají oporu? Je-li matoušovská zmínka o Křtitelových rozpacích (14) již odrazem nejistoty církve tradující příběh, pak Ježíšova odpověď o spravedlnosti, kterou je třeba naplnit, je odpovědí též pro církev. Ukázali jsme, že se Ježíš přihlašuje k úkolu dovršit Boží spravedlnost, to jest jeho vůli k obnově pravého řádu. Je to spasitelný úkol. Patří-li k němu, aby Ježíš solidárně s hříšníky vzal na sebe jejich křest, pak se to děje ve smyslu prorockého zaslíbení ‚byl počten mezi nevěrníky, nesl hřích mnohých‘ (Iz 53,12). Tu není neprávem, chceme-li vidět v Ježíšově

křtu návěští budoucího kříže. Nazve-li Ježíš Mk 10,38 své utrpení křtem, nemusí to být namátkou.

Ve smyslu skladby příběhu je ovšem oprávněné vidět hlavní výpověď perikopy v události epifanie po křtu. Narozdíl od proroků, kteří jsou k úkolu povolávání svízelně a s přemáháním odporu (Iz 6,1–8; Jr 1,4–10; Ez 2,1–9; srv povolání Mojžíše Ex 3,10–4,17), u Ježíše jde o Boží vyjvení skutečnosti, která tu už je; Matouš přece již předeslal, že Ježíš byl počat z Ducha svatého (1,18.20), a dosvědčuje od začátku, že Bůh s Ježíšem jedná jako se svým Synem (1,23; 2,15). Smyslem příběhu je dosvědčení epifanie – odhalení pravé skutečnosti Ježíšovy, obdobné pozdější události ‚proměnění na hoře‘ (17,1 až 8). Oba příběhy mají být posilou těm, kteří pod tlakem očividných skutečností Ježíšova ponížení pochybují o tom, že je Bohem vyvolen.

Když se v kritické chvíli vrcholícího střetu velekněží a starší lidu dotazují Ježíše na jeho oprávnění, odpovídá protiotázkou na Janův křest (21,23–27). To může být tichá narážka na epifanii, k níž při jordánském křtu došlo, ale která nedoznala víry, leč v kruhu učedníků.

Pokušení na poušti

Mt 4,1–11

¹Tehdy byl Ježíš Duchem vyveden na poušť, aby byl pokoušen^a od ďábla. ²Postil se čtyřicet dní a čtyřicet nocí, až nakonec vyhladověl. ³Tu přistoupil pokušitel a řekl mu: „Jsi-li Syn Boží, řekni, ať z těchto kamenů jsou chleby.“ ⁴On však odpověděl: „Je psáno: ‚Ne jenom chlebem bude člověk živ, ale každým slovem, které vychází z Božích úst.‘“ ⁵Tu ho vezme ďábel do svatého města, postaví ho na vrcholek chrámu ⁶a řekne mu: „Jsi-li Syn Boží, vrhni se dolů; vždyť je psáno: ‚Svým andělům dá příkaz a na ruce tě vezmou, abys nenarazil nohou na kámen!‘“ ⁷Ježíš mu pravil: „Je také psáno: ‚Nebudeš pokoušet^b Hospodina, svého Boha.‘“ ⁸Pak ho ďábel vezme na velmi vysokou horu, ukáže mu všechna království světa i jejich slávu ⁹a řekne mu: „Toto všechno ti dám, padneš-li přede mnou a budeš se mi klanět.“ ¹⁰Tu mu Ježíš odpoví: „Jdi z cesty, satane; neboť je psáno: ‚Hospodinu, Bohu svému, se budeš klanět a jeho jediného uctívat.‘“ ¹¹V té chvíli ho ďábel opustil, a hle, andělé přistoupili a obsluhovali ho.

^a vystaven zkoušce – ^bzkoušet

1 **Tedy** je u Mt oblíbené příslovce, jímž evangelista rád naznačuje časovou souvislost; zde chce říci (ve shodě s Mk 1,12), že příběh pokušení následuje bezprostředně po Ježíšově pokřtění. **Duchem**, který na něho právě sestoupil (3,16), **byl Ježíš vyveden** na poušť. Co se tu děje, vyplývá plně z Božího pověření; Ježíš je již na cestě svého poslání.

Poušť, bezpochyby se myslí na pustou hornatinu nad Jordánem (od 12. století tu tradice ukazuje místo, kde se měl příběh odehrát), má v biblickém podání výrazné postavení. Neobývaná ‚země nikoho‘ je na jedné straně zemí hroživou (Dt 8,15; Jr 2,6), volným polem divokých tvorů (Jr 2,24; Mal 1,3) i zlých duchů (Lv 16,10), na druhé straně však nese s sebou Izrael vzpomínku na putování pouští jako nejkrásnější čas, kdy byl sám se svým Bohem (Jr 2,2; Oz 2,16), cele odkázán na jeho milost (Ž 78,52; Oz 13,5). Odtud očekávání, že v mesiášském čase Bůh znovu povede svůj lid pouští (Iz 35,8; 48,21) – a tentokrát mu nebude poušť osidlem jako poprvé (Ž 95,10; Ez 20,10–16).

Právě Izrael to byl, kdo musel na poušti prodělat **pokušení** (Žd 3,8). Pojem *peirasthénai* má v biblickém úzu význam zkoušky, prověření, daleko víc než ‚svádění k hříchu‘ (1Tm 6,9; J 1,13). Člověk je postaven do těžkých situací, ale má se v nich osvědčit: Sk 20,19; 1K 10,13; Jk 1,12; 1P 1,6. Jestliže Duch vyvedl Ježíše na poušť ke zkoušce, pak se tím říká: pokušení nevyplývá z jeho lidské slabosti, nýbrž bylo Božím záměrem. Také o jiných vynikajících postavách mýtu nebo historie lidstva se vypráví, že byly na počátku své cesty prověřeny zkouškou. Takové zkoušky ostatně musí podstupovat i postavy biblické: Abraham (Gn 22,1) nebo Mojžíš (Dt 33,8), ale také Izrael jako Boží vyvolený lid (Dt 8,2).

Đábel (*diabolos* – pomluvač, utrač, osočovatel) je v řeckém znění Starého zákona i v Novém zákoně překlad hebrejského *šátán*. V judaistické tradici znamená předně toho, kdo žaluje před Božím soudem, ale potom i pokouší, svádí ke zlému, aby měl co žalovat. Matouš ho líčí po způsobu své doby jako osobu, i když ji nepopisuje (v příběhu je uvedena jenom jeho řeč). Hlubokým důvodem, proč se v Novém zákoně přejímají judaistické představy o ďáblu jako osobnosti (vzdor riziku, že proti Bohu vyvstane protějšek v jistém smyslu rovnocenný), spočívá ve vědomí: zlo je skutečná moc, která může člověka opanovat, zbavit ho svobody i věčného úsudku, takže jedná proti sobě samotnému.

2 Také zmínkou o **čtyřiceti dnech** se Mt opírá o podání Mk 1,12. Vzhledem k biblické tradici to jistě není náhodné číslo. Čtyřicet dní, případně dní a nocí, se objevuje již v příběhu potopy jako čas krize (Gn 7,12.17). Ninive

je dána výstraha se lhůtou čtyřiceti dnů (Jon 3,4). Bylo by možno přiřadit údaje o období čtyřiceti let – zejména izraelského putování pouští (Joz 5,6). Oproti Mk však Matouš uvádí, že se Ježíš čtyřicet dní a čtyřicet nocí **postil**. To má nejbližší obdobu v Mojžíšově pobytu na Sinaji, když přijímal pro Izrael Boží zákon (Ex 34,28; Dt 9,9). Již podruhé (po 2,16) naznačuje evangelista souvislost mezi Mojžíšem a Ježíšem a poodhaluje nám tak svůj teologický záměr.

O tom, že by se Ježíš postil, nejsou jinak žádné zprávy. Naopak podle 9,14 a 11,19 je pro Ježíše a jeho skupinu charakteristické, že půst nepěstují. Pro evangelistu je ostatně Ježíšův půst na poušti tématem jen potud, že **nakonec vyhladověl**, a tak je dán podnět k prvnímu pokušení.

3 Všechna tři pokušení mají obdobnou strukturu: iniciativa vychází od ďábla ve funkci svůdce: **Tu přistoupil pokušitel a řekl mu** (srv 5.8). Po třikrát Ježíš pokušení odmítá a slovem Písma (4.7.10) odkazuje svůdce do mezí.

Pokušení **řekni, ať z těchto kamenů jsou chleby** svádí k úvahám, jak dalece Mesiášovo poslání souvisí nebo nesouvisí s nasycením hladových; neprávem, tento text (narozdíl od 14,20 nebo 15,37) nemá na mysli nasycení jiných a není v tomto smyslu narážkou na manu na poušti podle Ex 16,15. Vychází z vyhladovění Ježíše samotného. Pointa je v provokaci „**Jsi-li Syn Boží**“. Jde o to, aby si Ježíš zázrakem proměny kamení v chleba ověřil, zda je skutečně Boží Syn, za něhož byl předtím (3,17) prohlášen. Zkouška se týká toho, zda věří danému Božím slovu.

4 Proto také odpovídá výrokem Dt 8,3: „**Je psáno: Ne jenom chlebem bude člověk živ, ale každým slovem, které vychází z Božích úst.**“ V retrospektivním pohledu na cestu pouští klade Dt Izraeli za vinu, že tváří v tvář nebezpečím pouště, hladu a žízní začal pochybovat o tom, zda Bůh splní, co slíbil: zda je dovede do nové země. V tomto smyslu byl div many napomenutím, že život je zaručen slovem, které vyřkla Boží ústa, víc než chlebem. (Biblický pohled je naprosto vzdálen idealismu, jako by ‚duchovní‘ syčení Božím slovem mohlo nahradit tělesné jídlo.) Ježíš se zachová vzorně tam, kde Izrael za Mojžíše selhal.

5 **Tu ho vezme ďábel do svatého města**; klást si otázku, zda tam Ježíš z pouště fyzicky odešel, anebo zda byl zázračně přenesen, je tomuto naučnému vyprávění prostě nepřiměřené (podobně bychom se mohli ptát, kde leží hora, z níž lze „vidět všechna království světa“ – 8). ‚Svaté město‘ bylo vžité označení Jeruzaléma jakožto místa jediného chrámu (5,35), doložené z judaistické literatury i z mincí; pochopitelně se vyskytovalo očekávání, že se tam

Mesiáš po svém příchodu dostaví. **Vrcholek chrámu**, vlastně ‚křídélko‘ (*pterygion*), má podle některých znamenat nástavec nad chrámovou branou, pro svůj tvar takto pojmenovávaný (10–15 m vysoko nad zemí), podle jiných je to neurčitě označení některé věžičky či hrotu cimbuří, při rozloze chrámu blíže neidentifikovatelné. Sečteme-li výšku stavby s výškou terénu, byla nejvyšším místem střecha nad halou na jižní straně nádvoří nad roklí potoka Cedron.

6 Také druhé pokušení začíná slovy **Jsi-li Syn Boží**; znovu má Ježíš vyzkoušet, zda je opravdu tím, za koho ho Bůh prohlásil. Provokace zálučně navazuje na důvěru v Boží slovo, kterou Ježíš právě zdůraznil; pokušitel se dovolává žalmového zaslíbení (Ž 91,11.12) a tváří se zbožně. Šarlatán Šimon Mág prý o sobě tvrdil, že je schopen létat vzduchem; ale výzva Ježíšovi „**vrhni se dolů**“ nemá posloužit jako omračující zázrak pro druhé (o přítomnosti svědků tu není řeč), nýbrž vyprovokovat Ježíše k nové manipulaci Bohem místo pokorné poslušnosti.

7 Proti zneužitému slovu Písma staví Ježíš zábranu jiným výrokem: **Je také psáno**; evangelista nám tu předkládá přímo metodické poučení, že je třeba brát ohled k celku Písma, porovnávat výrok s výrokem, nestavět celou koncepci na jednostranném výběru. Protipozici nalézá Ježíš opět v knize Dt: **Nebudeš pokoušet Hospodina, Boha svého** (6,16). Starý zákon ví nejenom o zkouškách, jimž je podroben člověk. Zná také sklon člověka zkoušet Boha, to jest: nedůvěřovat mu, nemít dost na jeho slovu, dožadovat se viditelných záruk. Tak je hodnoceno chování Izraele na cestě pouští: Ex 17,7; Ž 95,9. Ježíš svým odmítnutím návrhu opět jedná opačně než chybující Izrael.

8 Třetí pokušení se odehrává na **velmi vysoké hoře**. Samo sebou v ní nemůžeme vidět žádný z konkrétních vrcholů Palestiny; je to hora vidění (srv Ez 40,2; Zj 21,10), jako i sloveso **ukáže mu** (*deiknysin*) bývá užíváno v souvislosti vizí (Za 3,1; Zj 1,1 atd.). Podle rabínů ukázal Hospodin Mojžíšovi na hoře Nebó nejen zemi zaslíbenou (Dt 34,1–4), ale všechny země světa, podobně se mluví v apokryfní vizi Báruchově. **Všechna království světa** jsou tu v protikladu (zamýšleném?) vůči království nebeskému – Božimu, o něž jde v evangeliu (3,2; 4,17). **Jejich sláva** zahrnuje jak bohatství a krásu, tak i prestiž, moc.

Ďáblův slib **toto všechno ti dám** vyvolává odedávna otázku, zda má k takovému příslibu pravomoc; což nepatří všechno stvoření Bohu (Ex 19,5; Ž 24,1)? Nesmíme však zapomínat, že je to stvoření porušené, propadlé hříchu. V biblické tradici je proto také jiný tón, podle něhož ‚vládcem tohoto světa‘ je ďábel (J 12,31; 14,30; 16,11) – zatím, než bude zbaven moci. Podle

rabínské tradice Bůh sice vyňal z moci satana Izrael, ale ostatní svět mu svěřil jako vládci.

Padneš-li přede mnou a budeš se mi klanět je jednoznačná výzva k uznání suverenity, ano k božské poctě. Ježíš má vyměnit víru v Boha za oddanost satanovi. Toto poslední pokušení není tedy analogické předchozím: zde už nejde o vyzkoušení Boha, zda je možno mu důvěřovat, nýbrž o plné přenesení důvěry na jiného, na ‚vládce tohoto světa‘.

10 V tomto smyslu zde Ježíšova mesiášská pokušení vrcholí: nyní má jít o mesianismus vlády nad světem, nikoliv oběti a služby. Proto zde Ježíš odmítá ďábla rozhodným slovem, jako by celou diskuzi ukončoval: **Jdi z cesty, satane** (*hypage sataná*). Nazývá ho tu odhalujícím názvem, hebrejským *šátán* tj. protivník, nepřítel, a příkře ho odkazuje do mezí. Není bez souvislosti, že se obdobný obrat ozve příště v 16,23 vůči Petrovi, kde Ježíš znovu odhaluje cestu ponížení a utrpení jako uloženou cestu spásy. Tentokrát, poprvé v příběhu, jde o nepřevzaté slovo Ježíšovo, slovo jeho plné moci; nicméně i tentokrát svou jednoznačnost opírá o starozákonní citát, opět z Deuteronomia (6,13; 10,20). Jde o téměř základní větu Božího zákona, shodnou s prvním přikázáním Desatera. Jako předtím staví se Ježíš do roviny poslušného Izraele, vykonává věrně Boží požadavky, v nichž lid na poušti opětovně selhával.

11 Tím je Ježíšova zkouška u konce. Jak vyznává Žd 4,15, prošel pokušením a obstál. **Ďábel ho opustil**, vzdal svůj zápas jako marný; **andělé přistoupili**, zosobnění blízkosti Boží, **a obsluhovali ho** – ve zcela původním smyslu slova *diakonein*, totiž podávali mu pokrm, aby utišili jeho hlad. Poslušný se dočká Boží pomoci, vyhladovělý (2) je nasycen. Náznak nebeské hostiny tu svědčí o tom, kdo vlastně je Ježíš.

V Evangeliu podle Marka, pokládaném shodně za nejstarší z kanonických podání evangelia, je pokušení na poušti zachyceno velmi krátkými slovy: „A hned ho Duch vyvedl na poušť. Byl na poušti čtyřicet dní a satan ho pokoušel; byl mezi dravou zvěří a andělé ho obsluhovali“ (Mk 1,12.13). Je zřejmé, že podání Mt a L přináší tradici další generace, vpracovanou do mk rámce. Z Mk zůstává v každém případě zachována bezprostřední vazba na událost křtu, scéna pouště a doba čtyřiceti dnů, iniciativa Ducha a satanské pokoušení, šťastný závěr hostění anděly – přičemž Mk zmínkou o přítomnosti dravé zvěře ještě výrazněji ukazuje k eschatologické naději ve smyslu Iz 11,6–9; 65,25.

Do těchto základních prvků vnáší tedy následná tradice rozpracování obsahu zkoušky, které satan (avšak ze záměru Ducha) Ježíše vystavuje, a to na způsob zákonických debat. První dvě pokušení (v pořadí Mk) mají značnou analogii – obě se soustřeďují na otázku průkazu Ježíšova Božího synovství; třetí má téma jiné, přímý pokus převést Ježíše z vazby na Boha k vazbě na satana. Někteří badatelé vyslovují proto domněnku, že snad byla tato

pokušení spojena v ucelené vyprávění teprve průběhem tradice. Opírají se v tomto dohadu též o skutečnost, že pořadí tří pokušení je u Mt a L odchylné. Oba evangelisté mají ke svému sestavení vlastní důvod: Mt vidí ve svodu poklonit se ďáblu očividně odhalující vrchol všeho pokušení. Lukáš snad zvolil pořadí rozpravy tak, aby vyústila do slov „nebudeš pokoušet Pána Boha svého“.

Jak mohl mít evangelista informace o tomto příběhu, který prožívá Ježíš v naprosté samotě? Nic tu nenaznačuje (narozdíl od 16,21; L 10,18), že by tyto své zkušenosti či vize vyprávěl učedníkům sám Ježíš. Mt i L zaznamenávají příběh vyjadřující víru církve. To ovšem neznamená, že by tato víra nebyla opřena o nic konkrétního z Ježíšova života. List Židům zachovává zřetelnou tradici o tom, že Ježíš procházel pokušením (2,15; 4,15); všichni evangelisté tak rozumějí přinejmenším zápasu v Getsemane (Mt 26,36 až 46 par). Jsou zaznamenány Ježíšovy výroky o přemožení satana (Mt 12,29 par; L 10,18). Velmi blízká je scéna mezi Ježíšem a Petrem u Cesareje (Mt 16,23 par).

Řada motivů příběhu (chléb na poušti, chrám jako střed světa, Boží průkazné divy, světové panství Izraele) je živá v soudobém hnutí radikálních odpůrců římského panství (zélótů), které s Ježíšem soupeřilo o ovlivnění lidu. Půjde-li Ježíš cestou trpícího služebníka, anebo zvolí metodu násilného odporu ve jménu Božím, to může být dilema, které se jako v předznamenání řeší hned na počátku evangelia.

V dalším průběhu dějin viděla církve ve vyprávění především příklad, jak přemáhat pokušení. Tři satanské výzvy jí dávaly velké pole k zobecnování: od církevních otců, kteří tu viděli pokušení nestřídmosti, slávychtivosti a bohatství – až po moderní výklad, který tu shledává pokušení materialismu, senzace a moci. Podle našeho soudu tu fantazie dostává příliš velký prostor. Nemůžeme považovat za přesvědčivý ani pokus zařadit tři pokušení do souvislosti s tzv. třemi úřady Kristovými – prorockým, kněžským a královským. Vycházejme strážlivě ze dvou faktů: a) Jde o pokušení Syna Božího na počátku jeho cesty. Ověřuje se tu jeho mesiášství mezi různými alternativami. Ježíš odmítá jak cestu divotvorců, manipulujících nadpřirozenými silami, tak cestu uznání nadvlády satanovy a z toho vyplývající přijetí jeho metod. – b) Všechny své odpovědi vybírá Ježíš z knihy Deuteronomium, kde jsou napomenutím kolísajícího, chybujícího Izraele. To znamená, že svůj úkol vidí v obnově pochybené cesty Izraele. Sám ve své osobě bere na sebe úděl Božího lidu, aby jím znovu prošel, a to v pravé poslušnosti. V něm začíná nová historie Božího díla s lidmi.

Počátek Ježíšovy činnosti

Mt 4,12–17

¹²Když Ježíš uslyšel, že Jan je uvězněn, odebral se do Galileje. ¹³Opustil Nazaret a usadil se v Kafarnaum při moři, v území Zabulón a Neftalí, ¹⁴aby se splnilo, co je řečeno ústy proroka Izaiáše: ¹⁵„Země Zabulón a Neftalí, směrem k moři, za Jordánem, Galelia pohanů – ¹⁶lid bydlící v temnotách uvidí veliké světlo; světlo vzejde těm, kdo bydlí v krajině stínu smrti.“ ¹⁷Od té chvíle začal Ježíš kázat^a: „Čiňte pokání^b, neboť se přiblížilo království nebeské.“

^azvěstovat – ^bObraťte se

12 Když začíná evangelista líčit vlastní Ježíšovu činnost, nenavazuje na předchozí perikopy – křest v Jordánu a pokušení na poušti. Podnětem, aby vystoupil na veřejnost, je Ježíšovi zpráva, že **Jan je uvězněn** (*paredothé*). Jde o Jana Křtitele, o jehož osudu je znovu zmínka v 11,2 a blíže je vylíčen teprve ve 14,3–12; v době Mt je zřejmě ještě mezi lidem dobře znám. Oproti Mk („po uvěznění Janovu“ 1,14) Matoušovo vypravěčské **když Ježíš uslyšel** ještě více zvýrazňuje Ježíšovo osobní rozhodnutí. Konec Janova díla je mu Božím pokynem, že nastal jeho čas. Evangelista přitom rozhodně nemá na mysli navazování Ježíše na Jana ve smyslu moderních představ o historické kontinuitě. V jeho pohledu se věci mají tak: Předchůdce ukončil svou úlohu, nastává čas ohlášeného Uskutečnitele.

Sloveso **odebral se** (*anechóresen*) má v řeckém znění význam ,odejít, vzdálit se‘ a Mt ho několikrát (2,14.22; 12,15) užije o útěku, úniku z nebezpečí. Je-li tomu tak i zde, vzniká ovšem otázka, zda **Galilea** jako správné území právě toho Herodovce, s nímž měl Jan konflikt (tetrarchy 14,3), byla pro Ježíše krajem bezpečným. Ale možná, že narozdíl od Judska na sebe Galilea pro špatnou pověst nepoutala pozornost.

13 **Opustil Nazaret (2,23) a usadil se v Kafarnaum při moři** (*tén parathalassian*). Lidově se rozlehlému Galilejskému (Genezaretskému) jezeru říkalo napořád ,moře‘. Evangelisté toto běžné označení přejímají, jenom řecky vzdělaný Lukáš je pojmenovává správným odborným termínem jako ,jezero‘ (*limné*). Mt neuvádí žádný důvod, proč se Ježíš rozhodl právě pro toto město, a všechny dohady vykladačů jsou v tomto ohledu nicotné. Pro evangelistu jde prostě o Boží záměr: Ježíš svou činnost rozvíjí v Galileji a

v příhodném galilejském městě má svůj domov (9,1). Galileou se v době Nového zákona (Josephus, rabínské prameny) nazývá celá severní část tehdejšího území Izraele.

Zde však sahá Mt ke starobylému označení podle jmen izraelských kmenů: **v území Zabulón a Neftalí**. Prvotně byl ovšem severní kraj přidělen pokolením čtyřem. Když však ve víru dějin Izachar i Asser pozbyly významu, zůstává této oblasti jen jméno dvou přetrvávajících, jak se s tím setkáváme v Ž 68,28 i v Iz 8,23 – 9,1 – prorockém výroku, jehož splnění (14) nyní evangelista shledává v příběhu Ježíšově.

14 Původní smysl toho, **co je řečeno ústy proroka Izaiáše**, se váže k historické situaci 8. století před Kristem: roku 734 se Asyřané zmocnili pobřežních rovin, o dva roky později i zbytku (severu a východu) území bývalých pokolení Zabulón a Neftalí.

15 Dobyté kraje rozdělili na tři provincie: Dor v západním přímoří, Gil'ad východně od Jordánu, Meggido v severní hornatině. Tyto tři kraje míní, zdá se, prorok svým označením, které od něho evangelista přebírá: **směrem k moři, za Jordánem, Galilea pohanů**. Prorok povzbuzuje ujařmený lid proroctvím Božího svítání, které vzejde narozením „syna, na jehož rameni spočine vláda“ (Iz 9,5). Právě tato dávná očekávání vidí Mt splněna Ježíšovým příchodem do Kafarnaum uprostřed toho periferního a přehlíženého území. Neboť směrdatné židovské kruhy v Jeruzalémě nepřestávaly pojem ‚Galilea národů‘ (*ha-gójim* Iz; *allofyllón* 1Mak 5,15) chápat jako znevažující charakteristiku a podezírat galilejské obyvatele z neplné pravověrnosti.

16 Elementárním, ve své prostotě mohutným obrazem světla, vstupujícího do tmy, slibuje prorok zuboženému lidu Boží proměňující zásah: **Lid bydlící (Iz: chodící) v temnotách uvidí veliké světlo, světlo vzejde těm, kdo bydlí v krajině stínu smrti**. Temnoty (*chšk – skotiá*) jsou druhým členem paralelismu ještě vyhoceny jako ‚stín smrti‘; hebrejský výraz *calmávet*, do řečtiny soustavně takto překládaný, je chápán jako výraz úzkosti člověka vydaného smrti.

17 Pojem **kázal** se stal průběhem doby označením činnosti charakteristické pro církve. Prvotní význam je mohutnější: *kéryssein* znamená oznamovat, vyhlašovat královskou vůli (srv k 3,1). Mk 1,14 užívá plného obratu „zvěstoval evangelium Boží“. Nepochybně má Mt na mysli totéž (4,23).

Čiňte pokání (*metanoete*) je vhodno překládat jako ‚obrat' se, proved'te obrat‘ (srv 3,1); jde o rozhodný obrat v kritické situaci (švb proroků: Iz 30,15;

Jr 24,7; Ez 18,32; Oz 14,1; Jl 2,12), když dosavadní směr cesty vede k záhubě. Kritická situace nastává tím, že se **přiblížilo království nebeské**. Biblická představa Božího kralování, vlády, je veskrze dynamická (jak jsme již ukázali při 3,2). Nejde v ní o ideální říši nehybné nadčasovosti. Naopak již v Žalmech (96,13) nebo u Proroků (Iz 26,21) se zvěstuje, že Bůh přichází, aby se ujal vlády. Mnohokrát se ozývá varování, že den Hospodinův je blízko (např. Sf 1,14). Tak i evangelista spojuje s příchodem Ježíšovým, událostí v dějinném čase, obrat věcí mezi Bohem a jeho stvořením.

14 Kafarnaum – koncovka počestěného tvaru vypadá jako latinská, ale není tomu tak; jde o *k'far-nahum*, ‚Nachumovice‘. Podle kterého Nachuma bylo místo pojmenováno, nevíme. V novozákonní době je to dosti významné město na severozápadním břehu Galilejského jezera, na území Galileje pod správou Heroda Antipy, ale s celní stanicí a podle některých i s římskou posádkou vzhledem k blízkosti hranice s Filipovou Trachonitidou (východně od jezera a Jordánu). Podle archeologických nálezů to bylo město poměrně výstavné, v příjemném podnebí jezerního pobřeží. Přízvisko ‚při moři‘ (*parathalassia*), které jinak v řeckém překladu SZ vždy označuje pobřežní kraje Středozemního moře, vztahuje se zde ovšem k ‚moři‘ – jezeru Galilejskému. Není také vyloučeno, že Mt má na mysli protiklad pobřežní nížiny oproti hornatině, na níž ležel Nazaret.

15 Obrat ‚směrem k moři‘ (*hodon thalassés* po vzoru hebr. *derek ha-jám*) často mate. Tzv. *via maris*, silnice, která poblíž Galilejského jezera procházela od Damašku ke Středozemnímu moři, je název teprve středověký. Hebrejské *derek* (řecké akuzativní *hodon*) má zde smysl adverbialní, ‚směrem k‘, a označuje krajinu přilehlou k moři, přímoří. Mt zde cituje Iz ve shodném smyslu, nemíni (narozdíl od *parathalassia* v.13) Galilejské jezero. Ačkoli fakticky byl územní rozsah Ježíšovy činnosti daleko omezenější, evangelista má na očích rozlehlou oblast, jak ji vyjmenoval prorok; ve víře vidí Ježíšovo evangelium jako světlo, které dopadne do všech temných míst země.

17 Zatímco Mk 1,14 referuje o obsahu Ježíšova kázání s větší šíří a teologickou výrazností (a L zprávu rozvíjí do celého příběhu 4,16–30), Mt zestručňuje a ztotožňuje zvěst Ježíšovu s Křtiteľovou (4,17 doslova shodně s 3,2).

Matoušova obšírná citace Izaiášova prorocství má svůj podnět ve skutečnosti, že slibuje světlo do temnot lidu bydlícího v území, kde Ježíš začíná svou činnost. Ale právě tomuto Ježíšovu nesamozřejmému rozhodnutí usadit se v Kafarnaum, ve Starém zákoně ani nezmiňném, v Galileji, která na sobě nese ódium ‚pohanského‘ kraje, rozumí evangelista jako hlubokému přitakání k prorocké naději, že vyřazení a zapomenutí nezůstanou opuštěni. Slib světla, které vzejde v temnotách, je znamením nad Ježíšovým příchodem a činností. Všichni ve stínu smrti spatří toto světlo.

Matoušovo překvapující ztotožnění Ježíšova kázání s kázáním Křtiteľovým vyvolává otázky, zda není v rozporu s vlastním svědectvím, že Ježíš je víc

než Jan. Není tu podání Markovo (1,4 : 1,15) věci přiměřenější? Rozhodně nelze Mt rozumět tak, že chtěl obě postavy srovnat do jedné velikosti; to by nemohl zachovat Křtitelovo svědectví 3,11. Stejně bychom nebyli evangelistovi právi, kdybychom odtud chtěli po moderním způsobu vyvodit náznak filiace – Ježíše vidět jako Křtiteleova žáka a nástupce. Matouš má myšlenku právě opačnou: Ježíšovým příchodem je již i Křtitel zařazen do dějů spásy; jako předchůdce je heroldem toho, který přichází po něm, předem hlásá jeho zvěst.

Slovo o nástupu nebeského (Božího) království je nepochybně ústředním poselstvím Ježíšovy zvěsti. Od knihy Daniel můžeme v židovství sledovat myšlenku jak současného (Da 4,31), tak budoucího (Da 2,44) Božího kralování. Tento rozpor řeší židovství takto: V přítomnosti kraluje Bůh toliko nad Izraelem. Zatímco ostatní národy jeho vládu odmítly, Izrael ji přijímá. Denně vyznává „Slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný“ (š^e má Jišrá'él). Nicméně v denní modlitbě *qaddiš* prosí též: „Nechť nastane jeho království rychle a brzo“ – tím rozumí Hospodinovu vládu, prosadivší se nad celým světem. Řeč o přiblížení nebeského království je tak veskrze srozumitelná: jsme na prahu eschatologického času.

Povolání učedníků

Mt 4,18–22

¹⁸Když procházel podél Galilejského moře, uviděl dva bratry, Šimona zvaného Petr a jeho bratra Ondřeje, jak vrhají síť do moře; byli totiž rybáři. ¹⁹Řekl jim: „Pojďte za mnou a učiním z vás rybáře lidí.“ ²⁰Oni hned zanechali síť a šli za ním.^a ²¹O něco dále uviděl jiné dva bratry, Jakuba Zebedeova a jeho bratra Jana, jak na lodi se svým otcem Zebedeem spravují síť; a povolal je.

²² Ihned opustili loď i svého otce a šli za ním.

^anásledovali ho (stejně v. 22)

18 **Galilejské moře** je rozlehlé jezero na horním toku Jordánu, od severu k jihu 21 km dlouhé, od západu k východu 12 km široké, hloubky až 48 m. Leží již pod hladinou Středozemního moře (– 208), ale napájeno čerstvými přítoky, má vodu sladkou. Odedávna bylo chváleno pro čirou, díky píseč-

ným břehům nekalenou vodu a množství ryb, ve starověku vyhlášené jakosti. Vodní plocha má příznivý klimatický vliv na pobřežní nížinu, takže patřila k přívětivým končinám, za novozákonních časů osídleným hustěji než dnes. – Sám fakt, že Ježíš narozdíl od Jana Křtitele volí toto území za střed své činnosti, dokresluje jeho neasketické rysy (11,8.9).

Z první dvojice bratrů je podstatně známější **Šimon zvaný Petr**. Povolán jako první z Ježíšovy družiny, zůstává nadále mluvčím ostatních (16,16; 18,21; 19,27); další tradice církve mu jednoznačně přiřkne primát biskupa hlavního města. Podle Mk 3,16; L 6,14; Sk 1,13 je to Ježíš, který mu dal jméno Petr. Matouš tuto tradici výslovně nepotvrzuje, ale vedle hebrejského jména Šimon (16,17; 17,25) užívá řeckého *Petros* (8,14; 14,28; 16,18; 26,40.75) obecněji známého i v církvi; také toto přízvisko znala ovšem křesťanská tradice v podobě aramejské – *Kefa* (J 1,42; 1K 1,12 atd; Ga 2,9 atd). – Ve smíšeném prostředí galilejském nepřekvapuje řecké jméno druhého z bratrů, **Ondřeje**. Z podání evangelia o něm nevíme nic víc, než že byl Šimonovým bratrem. Jen evangelista Jan, který se snaží jednotlivým učedníkům poněkud propůjčit tvář, se o něm dvakrát (6,8; 12,22) zmíní samostatně. Pozdější tradice mu přidělí misijní oblast na jihovýchodě Evropy; legenda o ztroskotání lodi s jeho ostatky ho spojí i se Skotskem.

Povolání **rybářů** se netěšilo vážností. Ač poptávka po rybách byla na trhu značná a rybolov byl proto zaměstnáním potřebným, nenajdeme kromě jediného sporného údaje (není jasné, zda nešlo o zhotovitele rybářských sítí) žádnou zmínku o tom, že by se někdo ze zákoníků živil tímto řemeslem. Pochopíme to na základě ustanovení Lv 11 o rozdělení živočichů na ‚čisté‘ a ‚nečisté‘. Týká se ovšem i tvorů ve vodě (v. 9–12). Ale do rybářských sítí se chytilo to i ono; po skončení lovu museli proto rybáři sahat na čisté i nečisté a oddělovat jedno od druhého (srv Mt 13,48). Takovému povolání se zbožný zákoník raději vyhnul. Patří proto k překvapivosti Ježíšova postoje, že si povolává učedníky právě z těchto řad.

Řečtina (i hebrejščina) rozlišuje mezi několika druhy sítí, jichž rybáři používali. Zde jde o **vrhací síť** (*amfibléstron*), jaké se v pobřežních krajinách užívá podnes. Stočená síť se obloukem vrhá do moře; hodem se rozvine a okamžitě se zase vyzvedává z vody. Je vhodná k lovu na mělčině a dá se jí použít i z břehu. Evangelista má na mysli ranní rybolov, kdy ryby připlouvají do sluncem vyhříváné vody při březích.

19 Výzva „**pojďte za mnou**“ je jednoznačným povoláním k učednictví. Podle židovského pojetí se žák neučí pouze výklady svého učitele, nýbrž také jeho příkladem. Jde o zachovávání Božího zákona v každodenním životě;

rabínští žáci musí proto své učitele doprovázet a sledovat, jak si počínají v nejrůznějších životních situacích.

Obrat **učiním z vás rybáře lidí** je velmi nezvyklý, ano nečekaný. I v řečtině, podobně jako v moderních jazycích, má nepříjemný přízvuk nekalosti (někoho lapit, nachytat, úskokem ulovit). Vskutku i ve Starém zákoně se obrazu rybolovu užívá ve zlověstech Hospodinových soudů (Ez 29,4–6; Am 4,2). Také Jr 16,16 má, zdá se, prvotní význam chycení všech, kteří se chtějí před Hospodinem ukrýt (v. 17); avšak tato hrozba je zasazena do příslibu Božího vysvobozujícího zásahu: Hospodin přivede syny Izraele ze všech zemí, kam se rozutekli (v. 14–15), a pokořit se Hospodinu přijdou dokonce i pronárody (v. 19–21). Jako by Ježíš svým slovem o rybářích lidí (též Mk 1,17; L 5,6; J 21,6) narážel na toto proroctví a měl na mysli eschatologickou hodinu, která přichází a do jejíž služby jsou kazatelé evangelia postaveni.

20 Okamžité rozhodnutí obou rybářů (**oni hned zanechali síť a šli za ním**) je svědectvím o přemáhající moci Ježíšova slova. Událost nesmíme dokreslovat dohady, že Šimon i Ondřej Ježíše už od dřívějšíka znali, a tak oslabovat neslýchanost jejich okamžitého uposlechnutí.

21 Druhá dvojice bratří, **Jakub a Jan**, se v podání evangelia objevuje téměř napořád pospolu (Mk 1,19.29; 3,17; 10,35 a par), ještě častěji ve trojici s Petrem jako přední učedníci (Mk 5,37; 9,2; 13,3; 14,33 a par); bývají označováni i jako **synové Zebedeovi** (Mk 1,19; 3,17; 10,35 par). O mučednické smrti Jakubově máme svědectví již v samotném NZ: Sk 12,2. O Janovi ukazují zmínky NZ (Sk 3,1 – 4,31; 8,14–25; Ga 2,9), že nabyt v prvotním sboru čelného místa mezi apoštoly vedle Petra. Podle několikrát doložené rané tradice skončil jeho život přirozenou smrtí (J 21,23?) v Efezu. Jeho obraz je však zamlžen tím, že se mu připisují velmi různorodé, po něm pojmenované novozákonní spisy.

Tito dva jsou v ranních hodinách zaměstnání tím, že **na lodi se svým otcem Zebedeem spravují síť** po nočním rybolovu. Zde se míní síť (*diktya*) vůbec (pro vlečnou síť, nevod, užije Mt 13,47 odborného výrazu *sagéné*). Zmínka o lodi, sítích, pomocnících (u Mk 1,20) ukazuje, že rodina Zebedeova byla zámožnější než Šimon s Ondřejem. Ale Ježíš nedělá rozdíly mezi lidmi podle sociálního postavení. Povolal je jako předtím první dva.

22 Jejich náhlé uposlechnutí tu vyznívá o to radikálněji, že znamená opustit živobytí a také **otce**. Ale udeřila eschatologická hodina (8,21; 19,29), kdy je třeba pro nebeského Otce (23,9) rozvázat všechna pouta, která by člověka táhla nazpět (10,35–37).

18 Starozákonní jméno jezera je Kineretské moře (*jám kineret* Nu 34,11; Joz 12,3; 13,27). Od I. knihy Makabejské se vyskytuje název Genezaretské (targumy, Josephus) a posléze Tiberiádské (Josephus; J 21,1). Pojmenování „Galilejské moře“ (*thalassa téš Galilaias*) známe posud jen ze spisů novozákonních.

Markovo „šel podél“ (*paragón* 1,16) nahrazuje Mt pojmem *peripatón*; znamená narozdíl od „jít“ (s určitým cílem) pouhé „chodit“, sem tam chodit, procházet se.

Nápadné je, že v obou případech prvních povolání jde o dvojice bratrů. Byla nadhozena domněnka, zda se tím nenaráží na obyčej kolegiální misie podle Mk 6,7; ale Mt ve své zprávě 10,5–15 (ani L 9,1–6 oproti 10,1) vyslání po dvou nezmiňuje. Přitom však drobnými úpravami markovského textu (zestručením 21,22, naopak připomínkou „jiné dva bratry“) výrazněji symetrizuje povolání obou párů. Snad je to z katechetického záměru.

Žákovský poměr povolání rybářů k Ježíši Kristu se sice vyjadřuje obvyklými rabínskými výrazy („pojďte za mnou“, „následovali ho“), ale analogie není úplná. Žádný rabín nepovolal svého žáka z vlastního rozhodnutí, žáci si naopak sami volili, od koho se chtějí učit. Ježíšův způsob je srovnatelný snad jen s povoláním proroků (1Kr 1,19–21). Neslibuje svým žákům také, že po vyučení budou pokračovat na jeho úrovni (srv 23,8–10); dává jim úkol vyplývající z nastalého eschatologického času („rybáři lidí“).

S touto eschatologickou naléhavostí vstupuje Ježíš do denního života lidí; nečeká na sobotu a shromáždění v synagóze, nespokojuje se uděleným poučením. Jeho výzva znamená proměňující zásah do dosavadního běhu života. Příklad těch, kteří „opustili všechno a šli za ním“, dává nám trvale co přemýšlet, zda naši víře nechybí tento moment výrazného rozchodu se vším dosavadním. Z dalších svědectví o Ježíšových osloveních lidí se nedá ovšem dovodit, že by každému kladl jako podmínku rozchod s dosavadním zaměstnáním nebo rodinou. Apoštol Pavel naopak svým pokynem „každý ať zůstává, kde byl Pánem povolán“ (1K 7,17.20.24), před takovými představami varuje. První učedníci jsou ovšem povoláváni nejen k víře, ale i k určenému úkolu.

Povoláním prostých rybářů se nejednou argumentuje proti teologické vzdělanosti kazatelů. Měli bychom si ovšem být vědomi, že teologické vzdělání nemůže nahradit Kristovo povolání k službě; na druhé straně však není pochyby, že každý do služby povoláný je povinen dát jí všechny své schopnosti. Úroveň novozákonních spisů (a to i pojmenovaných po rybářských apoštolech Petrovi, Jakubovi či Janovi) sama vyvrací chválu nevzdělanosti.

Příběh povolání apoštolů bychom přetížili, kdybychom v něm viděli základ konstituce církve. Ta není utvářena zřízením funkce apoštolů, nýbrž slovem evangelia, které dochází víry (také o „zástupech“ je 4,25 řečeno, že

Ježíše ‚následovaly‘). Nicméně povolání učedníků ukazuje, že Ježíšovo zvěstování má eklesiologickou dimenzi: vytváří kolem sebe kruh, jehož účastníci jsou Ježíšovou osobou spjati i navzájem. Jako výsledek Ježíšova autoritativního slova, které vyvolává radikální životní obrat, objevuje se nový fenomén ‚církev‘.

Není pochyby, že přijetí evangelia znamenalo v nejranějších dobách rozchod se synagógou, v důsledku toho nejednou i rozpad rodin (10,21; 19,29). Ani v pohanském prostředí nebyli Ježíšovi učedníci těchto napětí uchráněni (1K 7,12–16; 1P 3,1). Ale apoštolové v těchto souvislostech varují před svěmocným rozbíjením rodinných svazků.

Zástupy kolem Ježíše

Mt 4,23–25

²³ Ježíš chodil po celé Galileji, učil v jejich synagógách, kázal evangelium království Božího^a a uzdravoval každou nemoc a každou chorobu v lidu. ²⁴ Pověst o něm se roznesla po celé Sýrii; přinášeli k němu všechny nemocné, postižené rozličnými neduhy a trápením, posedlé, náměsíčné, ochrnuté, a uzdravoval je. ²⁵ A velké zástupy z Galileje, Desítiměstí, z Jeruzaléma, Judska i ze Zajordánie ho následovaly.

^ař: kázal evangelium království

Jde o shrnující zprávu o Ježíšově činnosti, jaká se v Mt i v dalších synoptických evangeliích vrací na místech spojujících jednotlivé oddíly vyprávění: 4,23; 9,35; 11,1; 15,30.31; 19,2. Je to jistý stylistický stereotyp, který však věrně charakterizuje celkový pohled na Ježíšovu činnost; celá tradice Ježíšových slov a činů je vlastně výběrem vzpomínek na Ježíšova nesčetná setkání s lidmi, při nichž je oslovoval a zbavoval jejich trápení. Mt tyto dva rysy jeho působení (slovo a čin) vyzvedá a tvoří z nich základní osnovu svého díla, střídaje záznamy Ježíšových řečí s narací příběhů.

²³ Oproti Mk 1,39 (ale ve shodě s Mk 6,6) užívá Mt o Ježíšově činnosti v Galileji obrat **chodil po celé Galileji**, *periégen* – procházel, putoval, chodil od místa k místu. Ukazuje tím na Ježíšovu aktivní snahu přinést evangelium všem obyvatelům. Ježíš nevidí své poslání v tom, aby nechal lidi putovat

k sobě, nýbrž jde za nimi sám. V tom je jistě podnět k celé příští křesťanské misi (10,5–15; 28,19; Sk 13,3).

Jeho činnost je charakterizována předně tím, že **učil v jejich synagógách**. *Didaskón* je zcela obvyklé pojmenování činnosti zákoníků. Ježíš si po formální stránce počíná naprosto stejně, respektuje vžitou tradici. Rozdíl mezi ním a ostatními učiteli Izraele nespočívá ve vnějším způsobu, nýbrž ve vnitřní moci (7,29). Výraz ‚jejich synagógy‘ (*en tais synagógais autón*) nemusí ještě naznačovat křesťanskou distanci od židovství; spíše se míní (vazbou podle smyslu) synagógy obyvatel Galileje, galilejské synagógy.

Obsahová náplň Ježíšovy činnosti je vyjádřena následujícím **kázal evangelium království Božího** (*kéryssón*). O tomto výrazu jsme již mluvili při 3,1 a 4,17. Pojem ‚evangelium‘ je s ním téměř synonymní: v obecné řečtině znamená příznivou zprávu společenského nebo osobního dosahu. Řeční překladatelé SZ ho použili k vyjádření hebrejského *bšr*, které v okruhu tzv. Druhého Izaiáše nabývá výrazně významu oznámení eschatologické zprávy o Božím vítězství, vysvobození, převzetí vlády (Iz 52,7; 61,1; Ž 68,12; 96,2). Právě tohoto smyslu se chápou novozákonní pisatelé (Mt 11,5), takže se pojem ‚evangelium‘ stane posléze souhrnným výrazem pro zvěst apoštolů a církve. U Mt ovšem ještě takto vyhraněný význam nemá, takže evangelista specifikuje ‚evangelium království‘ (*to euangelion tés basileias*) – rozumí se Božího království; dobrou zprávu o tom, že se Bůh ujímá vlády (srv k 3,2 a 4,17).

Ježíšova činnost se však nevyčerpává pouze ve zvěstování slovy; kázané království se okamžitě dokumentuje také tím, že **uzdravoval každou nemoc a každou chorobu v lidu** (*therapeuón*). Podle víry židovstva přestanou být lidé v mesiášském čase nemocní. Důraz na obecnost ústupu nemocí v Ježíšově přítomnosti (8,16; 9,35; 12,15; 14,35n) je tu položen jak opakovaným ‚každou‘ (*pásan*) u obou synonymních výrazů, tak i vyjádřením ‚v lidu‘ (*en tó laó*), které zde (narozdíl od 1,21; 2,6) znamená prostě všeobecné množství (jako 26,5; 27,25.64).

²⁴ Narozdíl od Mk 1,28 dává Mt dojít zvěsti o Ježíšovi do **celé Sýrie** (*eis holén tén Syrian*). Již u Hérodota se Sýrií označuje celé území východního břehu Středozemního moře od Malé Asie po Egypt. V římské době bylo jedinou správní provincií, rozdělenou arci na menší jednotky. Patřila k ní tak i oblast židovského osídlení (Sk 18,18; 20,3; 21,3).

Obrat **pověst o něm se roznesla** (*apélthen hé akoé autú*) není nepodobný citátu Ž 19,5 v Ř 10,18. I zde jde o předzvěst misijního nástupu evangelia do širokých končin země.

Nová zpráva o uzdravování přináší jak další synonyma: **všechny nemocné, postižené rozličnými neduhy a trápeními**, tak i specifikaci postižení: **posedlé, náměsíčné, ochrnuté**. Pod posedlostí démonem, nečistým, zlým duchem si představíme nejspíše duševní poruchy; v soudobém židovstvu ovšem, právě tak jako v jiných tehdejších kulturách, přičítali nemoci, rozrušené zdraví zlému vlivu neblahých mocí obecně. Pokud jde o náměsíčnost, byla vlivu měsíce podle některých zpráv připisována také epilepsie (srv 17,14–21). Bezmoc ochrnutých rovněž poutá pozornost evangelistů (8,6; 9,2); z lékařského hlediska mohou být příčiny ochrnutí různé.

25 Opakuje se též zpráva o dosahu Ježíšova působení. Výčet **Galilea, Desítiměstí** (správní jednotka horního Zajordánie), **Jeruzalém, Judsko a Zajordánie** (jižní Zajordánie, míní-li se správní oblast Perea, anebo po starozákonním způsobu souborné označení izraelského osídlení východně od Jordánu) má, zdá se, pokrýt celé původní území Izraele a ukázat Ježíše jako spasitele a obnovitele ztrápeného lidu. Do očí ovšem bije vynechání Samaří, o němž má Mt vůbec jedinou, a to negativní zmínku: 10,15.

23 ‚Vyučovat‘ je činnost pro židovskou postarozákonní obec typická: narozdíl od slova proroků (které se odmítlo) znamená seznamovat s tím, co už je předloženo a má být jen osvojeno jako podklad praktického jednání. Právě tato definice však pro Ježíše neplatí: Mt 7,29; Mk 1,27; L 4,32. Jestliže přesto všichni evangelisté mluví bez rozpaků o Ježíšově vyučování, jestliže podle jejich svědectví Ježíš neodmítá titul ‚rabbi‘, učitel – jde spíše o to, že Ježíš svou odlišnost neproklamuje, ani svým vystoupením nedává najevo, nýbrž po vnější straně se zařazuje do vžitých tradic. To vysvětluje zejména v Mt, kde s výjimkou 5,2 (na hoře) učí Ježíš výslovně v synagógách (4,23; 9,35; 11,1; 13,54) anebo v chrámě (21,23; 22,16; 26,55) – narozdíl od Mk 4,1; L 5,3 (u moře), Mk 6,34 (na pustině), Mk 8,31; 9,31 (cestou), Mk 10,1 (kdekoliv), L 5,17 (v domě), L 13,26 (na ulicích). Jestliže druzí synoptikové podávají obraz o Ježíši, který oslovuje člověka kdekoli v jeho denním životě, Matoušovi záleží zřejmě na řádnosti jeho vyučování z hlediska židovské praxe. Pro domněnku, že použitím výrazu ‚vyučovat‘ zdůrazňuje Mt Ježíšovo poselství jako etické naučení, nenacházíme potvrzení.

Rozlišit synonymní výrazy pro nemoc ve v. 23 a 24 není přesně možné. *Nosos* je vlastní řecký výraz pro nemoc jako poruchu zdraví; *malakia* znamená spíše slabost, ochablost nemocí způsobenou; *kakós echein* znamená ‚mít se, být na tom špatně‘; *basanos* z původní souvislosti útrpného práva nabývá významu ‚muka, trápení‘. Evangelistův bohatý rejstřík tu slouží ke svědectví o šíři lidského soužení, na niž Ježíš stačí.

24 V Ž 19,5 je nejasný hebrejský výraz *qav*, který Septuaginta překládá *fhongos*, Symmachos *echos*, Hieronymus *sonus* – tedy zvuk, tón (EB). Jde o svědectví němého stvoření (nebes) – ‚není to řeč, nejsou to slova, hlas od nich nelze slyšet‘ (19,5). – Apoštol Ř 10,18 vyzvedá analogii: tak jako nikde na zemi nelze uniknout dosahu slunce, které ‚vychází na jednom okraji nebes, probíhá obloukem k druhému konci, nic se neskryje před jeho žářem‘ (19,7), tak také evangelium proniká do všech koutů světa. Taková analogie není biblickému

myšlení cizí: podle Ž 89,37.38 je například smlouva Hospodinova s Davidem tak pevná jako řád nebes. Pro Pavla je tato kosmická analogie tím případnější, že i misii církve vidí v kosmické dimenzi: zvěstováním evangelia jde vpřed nové stvoření. Ostatně v samotném žalmu 19. stojí ‚řeč beze slov‘ nebeského stvoření (2–7) v paralele k jasněmu, zjevujícímu svědectví Božího slova (8–11). Podle Mt 4,24 takto vychází (v pozdní řečtině předpona *apo-* přejímá význam *ek-*) pověst, doslova ‚slyšení‘ (*akoé* jako Ř 10,16.17; Ga 3,2.5; 1Te 2,13; Žd 4,2), do široké oblasti, obývané nejen židy, ale i pohany.

Souhrnné vystižení Ježíšovy činnosti jako kázání evangelia a uzdravování nemocí je pro křesťanské svědectví velmi charakteristické. K obojímu jsou ostatně posláni i učedníci: 10,7.8. Jde o to, že na jedné straně nespočívá evangelium v pouhém kázání, řečech, myšlenkách, nauce; království Boží je skutečnost, která reálně vstupuje do bída lidského života a přináší obnovu. Na druhé straně však nejde u Ježíše ani v jeho zvěsti o pouhou filantropii, pomoc a službu lidem; evangelium je vyhlášení Božího království, Božího nového vztahu k lidem, který volá po odezvě, nový vztah člověka k Bohu.

Přesvědčení o souvislosti nemocí s působením zlých mocí je v pozdní antice obecně rozšířené. Dává vlastně plný zvuk svědectví o Ježíšově uzdravující moci: Ježíš přemáhá panství zlých mocí nad člověkem. Pro dnešního člověka ovšem zůstává otázkou, jak si tyto zlé moci představovat. – Na jedné straně je těžko vmluvit se do představy osobních démonů, jak si asi věc vykládali Ježíšovi současníci. V tom nám brání již skutečnost, že je tato představa biblickému myšlení původně cizí, rozvinula se teprve v době mezi Starým a Novým zákonem, a to v lidové religiozitě, potom u rabinů. Starozákonním prorokům je příčinou zla daleko víc lidská převrácenost, za kterou je člověk odpovědný, než zlá vůle cizí moci, do které bezbranně upadá. – Na druhé straně však nelze radit k racionalistické likvidaci údajných ‚dobových představ‘, aniž bychom se pokusili rozumět jejich intenci. Ta spočívá zajisté v hlubinném vědomí, že utrpení, bolest, neštěstí je rozrušením pravého, Bohem zamýšleného stavu věcí. Nemoc není úděl, Bůh není stvořitelem zlého. Pravý stav stvoření je zdraví, harmonie, řád. Všechno, co jej rozvrací, patří na stranu protibožskou. Ježíš přichází v plné Boží moci, aby rušil dílo zkázy a obnovil Boží záměr se stvořením – nastolil Boží království.

Blahoslavenství

Mt 5,1–12

¹Když spatřil zástupy, vystoupil na horu; a když se posadil, přistoupili k němu jeho učedníci. ²Tu otevřel ústa a učil je: ³„Blaze chudým v duchu, neboť jejich je království nebeské. ⁴Blaze těm, kdo pláčou, neboť oni budou potěšeni. ⁵Blaze tichým, neboť oni dostanou zemi za dědictví. ⁶Blaze těm, kdo hladovějí a žízní po spravedlnosti, neboť oni budou nasyceni. ⁷Blaze milosrdným, neboť oni dojdou milosrdenství. ⁸Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uží Boha. ⁹Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími. ¹⁰Blaze těm, kdo jsou pronásledováni pro spravedlnost, neboť jejich je království nebeské. ¹¹Blaze vám, když vás budou tupit a pronásledovat a lživě mluvit proti vám všechno zlé kvůli mně. ¹²Radujte se a jásejte, protože máte hojnou odměnu v nebesích; stejně pronásledovali i proroky, kteří byli před vámi.

1 **Zástupy** (*ochloi*, většinou v plurálu) rozumí Mt větší či menší shluk lidí, množinu lidských jedinců bez zřetele k jejich původu, postavení nebo pohlaví. Scházejí se k Ježíšovi, obklopují ho, doprovázejí. Ježíš někdy tomuto seskupení uhýbá (8,18), častěji se jim však věnuje a hovoří k nim (9,36; 12,46). Zde se může klást otázka, v jakém smyslu byl pohled na zástupy podnětem Ježíšova jednání. Vystoupil na horu, aby se od nich vzdálil a v klidu tam vyučoval učedníky, anebo se tam šel posadit, aby za asistence učedníků vyučoval všechny?

Matoušem sestavený text Ježíšových řečí, nazývaný podle evangelistova umístění „Kázání na hoře“ (5–7), má v celku evangelia rozhodně výrazné postavení. Je prvním z matoušovských souborů slov Páně (další 10; 13,1–52; 18; 24,3 – 25,46), odeznívá na samém počátku Ježíšova vystoupení. Nadto je uveden několika výraznými signály.

Především údajem, že Ježíš **vystoupil na horu**. Snadno tu vyvstane vzpomínka na poslání Mojžíšovo (Ex 19,3.20); všimli jsme si už v přiběžích Ježíšova dětství několikeré paralely. Hora ovšem hraje v synoptické tradici svou roli. Je místem, kam se Ježíš uchyluje do samoty (Mk 9,2; Mt 17,1; 14,23); pro Lukáše je proto důsledně místem modliteb: L 6,12; 9,28. Jestliže podle svědectví všech synoptiků prožijí učedníci proměnění Páně na hoře (Mk 9,2; Mt 17,1; L 9,28), pak Mt sem umisťuje i setkání se vzkříšeným: 28,16. Kupodivu nepřijímá Mt z Mk 3,13 ustanovení učedníků na hoře, zato

má 15,29 zprávu o uzdravování nemocných. Zdá se, že pro Mt je ‚hora‘ především místem, kde se prokazuje Ježíšova moc.

Druhým signálem je zdůraznění, že se **posadil**. Sezení je vůbec pro starověk výrazem důstojnosti (sedí vládci, soudcové, učitelé – zatímco poddaní, souzení či žáci před nimi stojí); starokřesťanská ikonografie zobrazuje sedícího Ježíše jako učitele a zákonodárce. Vsedě vyučují také zákoníci, vyjadřující tím, že s plnou platností vyhlašují Boží zákon, vydaný skrze Mojžíše (stojící křesťanský kazatel je spíše odrazem řeckého řečníka, který chce své posluchače získat pro předkládané učení).

Přistoupili k němu jeho učedníci je třetí signál, má-li jejich asistující přítomnost dodat váhy a důstojnosti Ježíšovým slovům – jako starší Izraele stojí opodál, když Mojžíš přijímá výroky Hospodinovy (Ex 24,9). Pojem **učedníků** je převzat z židovské praxe: také rabíni měli své žáky (*talmid*, *mathétés*). Zatím jsme slyšeli o povolání prvních čtyř (4,18–22), teprve v 10,1.2 bude řeč o vybrání pevného počtu dvanácti. Na určeném počtu Mt nestaví, naopak ponechává pojem v jisté otevřenosti (8,21; 10,42); ‚učedníci‘ jsou pro něho ti, kdo Ježíše obklopí jako jeho družina (9,10.19; 12,49; 14,19; 15,2 atd.).

2 Dalším signálem je obřadné vyjádření **otevřel ústa a učil je**. S podobnými slavnostními obraty se setkáváme ve Starém zákoně i u antických autorů. Ježíšova řeč se tak pozvedá nad obyčejnou úroveň lidských rozprav. Ani pojem **učil** nemá v tomto případě (narozdíl od 4,23) ukazovat k metodické době Ježíšova postupu s postupem zákonickým; právě tak v něm nemůžeme vidět protiklad k misijnímu kázání 4,17. „Učil je“ zde vyjadřuje autoritu závazného slova, jak se s tím setkáváme v tzv. deuteronomistické vrstvě Starého zákona, např. Dt 4,1; Ž 119,12; Ezd 7,10.

3 Jakoby vstupní branou celého ‚Kázání na hoře‘ jsou tzv. blahoslavenství. Taková vyhlášení mají svou tradici jak v biblické a pozdněžidovské, tak v antické literatuře. Jsou pozitivním protikladem k hrozbám ‚běda tomu, kdo...‘ (L 6,20–26). V řeckém světě se pojmu *makar*, *makarios* prvotně užívá toliko o bozích jakožto nedotčených strážněmi pozemského života; potom o podobně obšťastněných lidech, zvláště o těch, kteří již zemřeli, takže je jisto, že jejich štěstí už žádná pohroma nehrozí. Řecké makarismy jsou tak vlastně výrazem stesku nad mimořádností štěstí v tomto životě, ba dokonce jisté závisti blaženým. V biblickém úzu směřuje smysl jinam. Hebrejské *šr* se o Bohu neužije nikdy. Vyjadřuje se jím ocenění, obdiv, přitakání k lidskému chování, které vede k dobrým výsledkům. Očekávaný výsledek správného jednání není vždy zmíněn (např. Ž 33,12; 40,5; 106,3), takže vzniká dojem

jakési gratulace. Jinde je vysvětleno, čeho užitečného dosáhne ten, kdo uvedeným způsobem jedná (Ž 112,1–3; 127,5; 128; 146,5–7). Setkáváme se tu s charakteristickým motivem mudrosloví o souvislosti činu a následku. Jak život ukazuje, tato souvislost není vždy nabíledni; tu dostává blahoslavenství profétický (zaslibující) nebo parenetický (povzbuzující) ráz. Boží přízeň zaručuje budoucí zdar i tomu, kdo současně svým správným jednáním prohrává (Jb 5,17; Ž 41,2; 94,12n; Pš 8,32–36; Iz 30,18). Starobylé české slovo ‚blahoslavený‘ je tak biblickému smyslu blíže než ‚blažený, šťastný‘, protože tu nejde o lidské pocity. Naopak prohlášení **blaze mu** je nejednou s pocity dotyčného člověka v přímém rozporu. O to více to platí o blahoslavenství novozákonních: jsou ražena přímo jako protiklad mylného, povrchního pohledu, vyjadřují přehodnocení hodnot, ‚svatý paradox‘: 1P 3,14; 4,14; Zj 14,13. Matoušovská řada je přímo provokativně protismyslná: blaze těm, kterým je zle! Ohlašuje se jí totiž eschatologický převrat, předpověděný Iz 61,1nn. Všechno je naopak, protože vlády se ujímá Bůh.

Chudoba jednotlivců, skupin, vrstev, národů je jedním z nejtrpčích projevů porušenosti světa: pro své sobectví nejsme s to podělit se o dary země tak, aby se dostalo na každého. Nedostatek prostředků obživy, trvalé strádání mění život z radostné příležitosti v těžký, nepřívětivý úděl. Chudoba se přitom promítá do dalších rovin: Chudý netrpí jen hospodářskou újmu, je také společensky podřadný, závislý; právně je jako nemajetný znevýhodněn (bezzemek se ve starověku nepodílí na všech právech). Chudoba ho poznamenává i psychicky, vyvolává v něm trvalý pocit méněcennosti. Zákon Izraele dbá na ochranu chudého (např. Dt 15,7), proroci napadají ty, kdo chudým ubližují (Am 2,6). Ježíš však přichází s poselstvím, že jejich smutnému údělu je konec; chudým zvěstuje evangelium ve smyslu Iz 61,1n (srv L 4,16–21).

L 6,20 blahoslaví chudé bez jakéhokoliv dalšího vymezení; Mt slovo o chudobě upřesňuje: **chudí v duchu** (*ptóchoi tó pneumati*). Jak tomuto vymezení rozumět, není zcela jednoznačné. Vykладаči mají většinou za to, že Matouš tu zduchovňuje Ježíšovy bezprostřední představy (podobně 6); případně že úprava spadá na vrub Matoušovy snahy vložit do blahoslavenství mravní požadavek (srv 5,7–9). Tuto druhou myšlenku nelze zcela odmítnout. Úděl chudoby lze nést se vzpourou, nenávisťně – anebo trpělivě. Většina dalších blahoslavenství ukazuje, že evangelistovi tane na mysli tato tichost; ostatně je to tón, s nímž se v novozákonních spisech setkáváme vždy znovu (Mt 11,29; Ř 8,17; 1P 2,19–21). Naproti tomu ‚zduchovnění‘ nelze rozumět v tom smyslu, že by Mt chtěl odvést pozornost od faktické hmotné chudoby. Spíše protestuje proti představám, které se zabydlovaly v soudobém

židovstvu, že totiž chudoba je předností zbožných a že je možno pokládat ji za záslužnou. ‚Chudý v duchu, chudý duchem, chudého ducha‘ je člověk, který je veskrze – majetkově, společensky i svým sebevědomím – chudý; nikoli ten, kdo o hmotnou chudobu opírá svou duchovní nadřazenost.

Jejich je království nebeské vyjadřuje především obrovský protiklad: těm, kteří na zemi, v tomto věku, nemají nic, patří v budoucím věku to nejlepší (Jk 2,5). Od prvního blahoslavenství tak Ježíš zvěstuje eschatologický obrat, který nastává. Vyhlašuje, že končí ‚status quo‘ porušeného stvoření: ubozí a ponížení se dočkají Božího vysvoboditelského zásahu, který všechno změní. Království Boží je přirčeno nikoliv těm, kdo se domnívají, že na ně mají oprávněný nárok, nýbrž těm, kdo si s ním netroufají počítat. Příslib je exkluzivní: království Boží patří právě jim, nikomu jinému (srv antiteze L 6,24.25).

4 **Blaze těm, kdo pláčou.** L 6,21 užívá výrazu *klaiein* a jeho protiklad je ve své prostotě velmi pádný: „Blaze vám, kdo pláčete, neboť se budete smát.“ Chce Mt výrazem *penthein* Ježíšův výklad zušlechtit a snad zduchovnit? Obě slova stojí často (Mk 16,20; L 6,25; Jk 4,9; Zj 18,15.19) paralelně vedle sebe. Obě také znamenají žal projevující se hlasitým nářkem, jak je ostatně starověké mentalitě přirozené. – Příčina pláče tu není uvedena. Jestliže již od starověku mysleli někteří vykladači na zármutek nad hříchem, pokání, nepřiměřeným způsobem tím zužovali smysl blahoslavenství. Ježíš svými blahoslavenstvími vědomě navazuje na proctví Iz 61,1 násl.; a tam jde o veškerou zuboženost poraženého, zajatého lidu, ať se projevuje chudobou (‘*anávím, ptóchoi*‘), sevřeností srdce, ztrátou svobody, anebo žalem, nářkem (‘*bl, penthein*‘) vůbec. Zatímco prorok ovšem zaslibuje vysvobození zajatým Judejcům, Ježíš naději univerzalizuje: jde mu o všechny lidi a jejich vykopení z porušenosti tohoto věku.

Nebot' oni budou potěšeni je prosté a výmluvné vyjádření obratu ve smyslu Ž 126,5.6 a jiných starozákonních výhledů ke spáse. Menachem (Potěšitel) je u rabínů oblíbené označení Mesiáše.

5 Blahoslavenství zvěstované **tichým** se opírá o ujištění Ž 37,11: „Pokorní obdrží zemi.“ V hebrejštině je tu stejný výraz jako Iz 61,1: ‘*anávím*, Septuaginta však překládá u Iz *ptóchoi*, v žalmu *praeis*; tento dvojitý překlad sleduje Mt (3 chudí, 5 tiší). Jako *prays* je u Mt dvakrát charakterizován i Ježíš: 21,5 „král tichý a sedící na oslu“ (podle Za 9,9) a 11,29 „tichý a pokorného srdce, který nese jho“. Jak bylo patrné již při v. 3 (blaze chudým v duchu) a jak se s tím setkáme dále ve v. 7–9 (milosrdným, čistého srdce, kdo působí pokoj), Mt má při blahoslavenstvích na mysli také vnitřní postoj Ježíšových

následovníků, nejen ubohé postavení, kterým jsou postiženi nevolky. Ovšem pozadí starozákonních reminiscencí Iz 61,1 i Ž 37,11 (dále např. Iz 11,4; Am 2,5.6) nedovoluje na druhé straně vidět tichost jako ušlechtilé rozhodnutí nezávislé na vnějších okolnostech: biblický *prays* je častokrát ten, jemuž nic než skromnost, pokora, tichost nezbyvá, protože je znevýhodněn, odsunut na okraj, zbaven práva do věci mluvit.

Avšak právě takovým blaze, **nebot' oni dostanou zemi za dědictví**. Pojmová představa vychází samozřejmě z prvotního příslibu země, kterou Hospodin zaručil Izraeli (Gn 13,15; Ex 6,8). Ale po smutných zkušenostech historického selhání lidu se výhled eschatologizuje ke dnům Mesiášovým, ke vzkříšení, k budoucímu věku. Tak vykládají židovští učitelé i Ž 37,11. Nedá se ovšem přehlédnout, že naděje zůstává velmi konkrétní, spjatá se zemí; lidová představa, že spása znamená ‚přijít do nebe‘, se živí z jiných pramenů než biblických.

V eschatologickém výhledu není již pozornost omezena na dědičné území Izraele; očekávání se univerzalizuje, jde nyní o veškerou zemi vůbec. S tímto umocněním naděje se setkáváme již ve Starém zákoně (Iz 60,21), tím spíše v literatuře apokalyptické. Tam, kde se trvá na výsadní přednosti Izraele, může ovšem naděje na opanování celé země snadno nabýt rázu nezřízeného národního sebevědomí. Ježíš však tuto naději vyzvedá z partikulárního očekávání židovstva a oslovuje všechny ‚tiché‘, upozaděné a umlčované. Právě těm, jimž je všechno upíráno, dostane se zásadní restituce. Bůh jim dá účast na svém panování, které poměry této země zcela promění.

6 Podobně jako ve v. 3 také zde stručné znění L 6,21 (blaze těm, kdo nyní hladovíte) rozvíjí Mt vysvětlením: **Blaze těm, kdo hladovějí a žízní po spravedlnosti**. Jde mu o zduchovnění výroku (ne pouhý tělesný hlad), anebo o to, aby do blahoslavenství vnesl motiv výzvy, nároku? Od církevních otců vykládá především katolická exegeze obrat ‚hladovět a žíznit po spravedlnosti‘ jako výzvu k úsilí o ctnost: snažit se být spravedlivý. Matouš prý utváří řadu blahoslavenství jako katalog ctností. Naproti tomu reformátoři pod vlivem Pavlovy teologie chápali hlad a žízeň po spravedlnosti jako touhu po spravedlnosti před Bohem, kterou člověk nemá a kterou může přijmout jen darem (*iustitia imputata*). Moderní vykladači ve shodě se soudobými ideály světového zápasu o právo a spravedlnost tíhnou k porozumění Ježíšovu výroku jako příznání k těm, kdo usilují o spravedlnost na zemi. Jak patrně, všechny tyto výklady vycházejí z koncepcí již hotových a do výroku evangelia vnášejí smysl zvenčí. – ‚Hladovět, žíznit‘ (*peinóntes, dipsóntes*) po něčem znamená nepochybně trpět nedostatkem, prahnout po něčem, co

člověku chybí. Právě tak jako v případě chudoby, pláče nebo tichosti, by bylo nepřipustným zúžením myslet jen na duchovní vztah člověka k Bohu. Kdo ‚hladoví a žízní po spravedlnosti‘, jsou slabí a bezbranní, kterým se děje křivda a kteří trpí bezprávím tohoto věku. Ježíš je však nemobilizuje, aby tuto spravedlnost uskutečnili, nýbrž slibuje jim, že **budou nasyceni** (*passivum divinum* jako v. 4), tj. že Bůh zasáhne v jejich prospěch a dopomůže jim k právu (Iz 46,13; 51,5). S obrazem eschatologického nasycení se setkáváme podobně u Iz 25,6; Jr 31,25. V pozadí Ježíšových slov je stále proroctví Iz 61,1–3 (srv též Ž 146,7–10).

7 Myšlenka **milosrdenství** prochází celým Mt. Jednak se ubožáci dožadují Ježíšova slitování (9,27; 15,22; 20,30), jednak Ježíš připomíná zákoníkům proročké výzvy k milosrdenství (9,13; 12,7 cituje Oz 6,6; 23,23 se dovolává Mi 6,8). Není to myšlenka nová – z hlediska SZ (např. Př 14,21), ale ani z hlediska rabínské nauky, kde se milosrdenství velmi cení; najdeme i téměř doslovné závěry, že se Bůh smilovává nad těmi, kdo jsou sami milosrdní. Nicméně i taková chvála milosrdenství je zařazena do rabínské představy dobrých skutků, které uvádějí do chodu princip odměny. Máme výroku ‚blaze milosrdným, protože Bůh bude milosrdný k nim‘ (trpný rod *eleéthé-sontai*, **dojdou milosrdenství**, je samozřejmě výrazem pro jednání Boží) rozumět v témž smyslu? Navenek má věta podobu apodiktickou, ‚svatého práva‘: kdo bude milosrdný, dojde milosrdenství. Ale nepřehlédněme, že stejně jsou raženy i věty, kde nejde o protiklad zásluhy a odměny: kdo pláče, ten se bude smát (L 6,21; Mt 5,4), kdo hladoví, bude nasycen (L 6,21; Mt 5,6). Z věty samotné, která prostě staví lidský a Boží postoj komplementárně vedle sebe, nelze vyčíst, zda lidské milosrdenství motivuje milosrdenství Boží, anebo naopak. Pro celkový směr biblického poselství je ovšem prioritou Božího činu mimo pochybnost. V tom smyslu se i zde přikláníme k interpretaci, jak ji paralelním výrokiem zachycuje L 6,36: ‚Buďte milosrdní, jako je milosrdný váš Otec‘ (srv Mt 5,44–48; ovšem rozšířená reflexe v podobě 18,23–35). Tak patří i milosrdenství (*eleémones*) k rysům budoucího věku, který vstupuje do našeho nemilosrdného světa. Lidské milosrdenství je odrazem skutečnosti, že Bůh činí se světem milosrdenství a ujímá se nad ním vlády; naopak naše neústupnost a samolibost je popřením tohoto Božího činu, a proto pro ni není výhledu: 6,14n; Jk 2,13.

8 S obratem **mít čisté srdce** se setkáváme v žalmech. Jen ten, kdo je čistého srdce (*katharoi té kardiá*), smí počítat s Boží dobrotou (73,1); čisté srdce je podmínkou vstupu na svaté místo Hospodinovo (24,4); a tak ten, kdo zhřešil, prosí, aby mu Bůh znovu stvořil čisté srdce (51,12). Rozumí se,

že ‚srdce‘ je (jako až podnes) označením toho nejvnitřnějšího v člověku, samého jádra jeho bytosti. Před svatým Bohem nelze spoléhat na povrchní rituální očistu ani na vnější řádnost chování. Jaký je člověk uvnitř, ve své nejvnitřnější podstatě? Žalm 24 odpovídá na otázku, kdo je způsobilý vstoupit do chrámu (podobně jako Ž 15). Spolu s požadavkem ‚ryzího srdce‘ jsou jmenovány ‚čisté ruce‘, totiž nevinné, na nichž nelpí krev či bezpráví; odmítnuto je ‚zneužití duše‘ (obtížný obrat míří nejspíše proti zaklínání marnými bohy) a křivá přísaha. To osvětluje i představu, jaké je ryzí srdce: prosté falše, neupřímnosti, vedlejších záměrů. Upřímnost srdce padá na váhu i tam, kde je výsledek činu neblahý (srv Gn 20,5.6). – Od proniknutí asketických ideálů do církve se význam ‚čistého srdce‘ zkrusluje, chce se v něm vidět srdce prosté pokušení, jmenovitě sexuálního.

Vidět Boha je cílem náboženské touhy řecké (*theoria* = zření skrytých věcí božských); pro bibli je základní větou: „člověk mě nesmí spatřit, má-li zůstat naživu“ (Ex 33,20; srv Sd 13,22; 1Tm 6,16). Hříšný člověk nesnese pohled na Boží svatost. Jestliže se zcela výjimečně mluví o tom, že několik předních svědků víry Boha vidělo, jsou to z hlediska Božího díla spásy okamžiky mimořádné (Gn 32,31; Ex 20,10; Nu 12,8) a ještě bývá vidění popisováno jako nepřímé (Ex 33,22.23; Iz 6,1; Ez 1,28). Stejně nepřímé je i setkání s Bohem v chrámové bohoslužbě (Ž 27,4; 63,3). Setkání tváří v tvář je tak zaslíbením budoucího věku: 1K 13,12; 1J 3,2; Zj 22,4.

9 **Pokoj** je pro biblické písemnictví jednou ze základních hodnot života. Nemyslí se přitom předně na vnitřní vyrovnanost člověka. („Blahoslavení pokojní“ starých překladů bychom neměli číst v tom smyslu; Kraličtí např. připojují výklad: „Kteříž jsou původem pokoje, tj. kteříž netoliko s Bohem skrze víru došlého pokoje [Ř 5,1] ostříhají, ale pokudž jen s dobrým svědomím mohou s bližním jej zachovati [Ř 12,18], i jiné směřovati chtějí.“) Dokonce ani myšlenka pokoje s Bohem není v popředí pozornosti. Prvotně jde o řádný vztah mezi lidmi, harmonickou rovnováhu společenství. Právě to je v lidském životě blahodárné: Nu 6,26; Ž 29,11; Ř 14,17–19; 2K 13,11. Bůh se k pokoji přiznává tak velice, že je v Novém zákoně někdy přímo nazýván „Bohem pokoje“ (Ř 15,33; 1K 14,33; 1Te 5,23). Jenže lidské sobectví, svémyslnost, hřích rozrušuje pokoj; proto se již od Starého zákona očekává, že Mesiáš pokoj obnoví (Iz 9,6n). Ježíš Kristus vskutku přináší smíření nesmířitelných (Ef 2,14–17), když nás všechny uvádí do nového vztahu k Bohu (Ř 5,1). Proto jsou jeho učedníci povoláni, aby **působili pokoj** (*eirénopoiói*). Je to víc než rabínský požadavek pracovat ke smíření tak, že prostředkujeme mezi protivníky. Učedník Kristův působí pokoj tím, že se

zříká sobectví a samolibosti, toho, co pokoj rozrušuje; v řadě s ‚chudobou v duchu (3), tichostí (5), milosrdenstvím (8), čistotou srdce (9)‘ znamená ‚působit pokoj‘ nebrat se o své věci, nesoupeřit, vzdát se nároků: Ř 12,17–21; Ga 5,22n; Jk 3,13–18.

Kdo takto následují ‚tichého a pokorného srdcem‘, **budou nazváni syny Božími** (*hyioi theú kléthésontai*). Rozumí se: budou označeni za Boží vlastní. To je nesamozřejmé zaslíbení, které směřuje k cíli všeho lidského bytí (L 20,36; Ř 8,23; Zj 21,7) neméně než všechny ostatní přísliby Ježíšových blahoslavenství.

10 Zkušenost **pronásledování** spravedlivých je biblickými svědky mnohokrát ověřena: na sobě samých je zakoušeli proroci, v žalmech se stále znovu ozývá stesk nad příkořím nepřátel. Zároveň se ovšem vyslovuje jistota, že Bůh se ujímá těch, jimž se děje křivda. U rabínů najdeme i pozoruhodné přesvědčení, že se Bůh zastane ukřivděného i v případě, že zbožný způsobí bezpráví bezbožnému. – Pozdní židovstvo vytváří ustálenou tradici o utrpení věrných (srv Mdr 2,12–22): spravedliví jsou pronásledováni, snášejí však své útrapy s radostí, neboť jsou jisti, že jim Bůh příkoří vynahradí. Tuto tradici přijímá za svou též rané křesťanství: 2Te 1,4n; Žd 10,32–35; 1P 1,4–7. Vždyť je potvrzena údělem samotného Ježíše (Mt 16,21); jak by tedy jeho následovníci mohli počítat s jinou cestou (10,24n)?

Osobní „pro mne“ (11), „pro Syna člověka“ (L 6,22) je v gnómickém zobecnění v. 10 nahrazeno výrazem **pro spravedlnost**. Tím se znovu potvrzuje, co jsme shledali již při výkladu 3,15: Nejde o spravedlnost ve smyslu právním ani morálním, nýbrž soteriologickém. Míjí se dílo Boží spravedlnosti, nápravy světa, uskutečňované v Ježíši Kristu. Ti, kdo v toto dílo spásy uvěřili, dráždí všechny, kdo spoléhají na nápravu silou a vlastní zdatností. Mesiášská obec nového věku je obětí bezpráví ze strany silných a bezohledných.

Příslib **jejich je království nebeské** se doslova shoduje s prvním výrokem (v. 3). Podle všeho je to záměrné, aby se celek osmera blahoslavenství stylisticky uzavřel. Tím je všech osm výroků spjato v celek, a to plným právem. Každé blahoslavenství má, jak jsme pozorovali, svou ‚levou‘ a ‚pravou‘ položku – pozici a příslib. Tak jako příslib eschatologického naplnění, přijetí Bohem, je u všech obsahem vlastně totožný, tak i postavení či postoj těch, jimž se blaho připisuje, krouží kolem téhož: stále jde o ponížení, příkoří, pokoru a nemožnost na útisk odpovědět silou.

11 Po osmi apodikticky pádných výrociích zobecnujícího rázu se v Mt podání Ježíš pojednou obrací k přítomným přímým oslovením. Ústrky také

nabývají na konkrétnosti: **Blaze vám, když vás budou tupit a pronásledovat a lživě mluvit proti vám.** Pomluvy pokládá i židovské rabínství za těžký hřích (rovný modlářství, krvesmilství a vraždě), zároveň však chválí ty, kdo utrhaní snášejí a neoplácejí stejným způsobem. „Pronásledovat“ může ve svém původním smyslu, v prostředí ještě židovském, znamenat konkrétně: vyhnat z obce, vypudit ze společenství. Stojí-li tu pronásledování vedle slovních útoků (tupit, mluvit proti vám), nemíní se asi fyzické stíhání, nýbrž spíše právní proces, obžaloba, jejímž výsledkem je vyloučení ze synagogy. Týmž směrem ukazuje i „mluvit všechno zlé proti vám“ (*kat' hymón*) – nikoli „o vás“ (*peri*); jde o soudní žalobu nebo svědecké obvinění. **Mluvit lživě** míní pak soudní výpověď falešnou, lživou obžalobu, křivé svědectví. Něco málo rukopisů toto slůvko (*pseudomenoi*) vynechává, patrně v pocitu, že obvinít křesťana z víry v Krista není lži. Ale tutéž námitku by bylo možno uplatnit též proti pojmu „tupit“ (*oneidisósín*). Máme za to, že je třeba chápat výpověď jako celek, jako odraz zlých zkušeností s nevolí vůči učedníkům, která se projevuje všemožným nepřátelstvím.

Kvůli mně (L 6,22 „pro Syna člověka“) je opět konkrétním vyjádřením obecného „pro spravedlnost“ z verše 10. Boží dílo spásy je spjato s osobou Ježíšovou.

12 **Radujte se a jásejte** jsou velmi silná slova nejen svým emotivním charakterem; v biblické řeči označují eschatologickou, „oslavenou“ radost (1P 4,13; Zj 19,7), která propuká předjímku již v tomto čase (L 1,14.47; 10,21; J 8,56) ve chvílích odhalení Božích spasitelných činů. A tento jásos příštího věku se paradoxně uplatňuje v utrpení Ježíšových učedníků, kde bychom naopak očekávali nárek či hrozby: 1P 1,6–8; 4,13. Tato myšlenka biblických svědků, že Kristovy učedníky neopustí radost v těžkých chvílích, jimiž procházejí, ale že dokonce právě tato trápení jsou podnětem jejich radosti, není nijak ojedinělá. Nejzákladněji je to motivováno spoluúčastí na Kristově utrpení (1P 4,13; Ř 8,17; 2K 4,10). Následovník je tak na jedné straně utrpením ujišťován, že je opravdu na správné cestě (Sk 5,41; Fp 3,10.11; Jk 1,2.3); na druhé straně je ubezpečen, že spolu s Kristem projde utrpením k životu (Ř 6,4.5; 1P 1,4.5; 2Tm 2,11.12). Tato jistota vítězství je zde vyjádřena obratem **máte hojnou odměnu v nebesích.**

V rabínském židovství se ustaluje představa o depozitu („pokladu“), které si člověk svým zdejším jednáním skládá u Boha, „v nebesích“. Má své podněty u proroků (Iz 61,8), v mudrosloví (Př 19,17) i v apokalyptice (Da 12,2); je však rozpracována podle zásad výkonu a mzdy, které nám působí rozpaky. Morální námitky proti představě odměny tkví v tom, že činit dobro z vy-

počítavosti je méně ušlechtilé než činit je pro dobro samo. Teologická námitka vychází z toho, že se myšlenka odměny nedá sloučit s Pavlovým svědectvím o neschopnosti člověka k dobrému a Boží spásy z pouhé milosti. Ježíš však myšlenku odplaty přejímá (*misthos* 6,1; 10,41.42; *apodidonai* 6,4; 16,27; *thesauros* 6,20.21; 19,21) – ačkoli z jeho podobenství o dělnících na vinici je zřejmé, že Bůh svou milostí spravedlivý výpočet zasloužené odměny překračuje (20,15) a výkladem o posledním soudu popírá vypočítavost těch, kdo činili dobře (25,37–39). Důvod, proč se Ježíš nezdráhá užít tohoto pojmu, je prostý: věrnost na této zemi není nadarmo, člověk, který pro následování Ježíše trpí, není zbytečnou obětí prázdné ideje; jednou vyjde najevo, že se nemýlil!

Stejně pronásledovali i proroky, kteří byli před vámi. Těžký úděl starozákonních proroků je výslovně popisován na Eliášovi (1Kr 19,1–14) nebo na Jeremiášovi (Jr 37,11 – 38,6). Pozdější židovské legendy doplňují obraz v tom smyslu, že není proroka, který by nebyl pronásledován (srv Mt 23,37; Sk 7,52; Jk 5,10). Ježíšovi učedníci následují tedy proroky v jejich údělu. To je velké slovo, které směle vřazuje učedníky do postupu Božího díla spásy; poprvé se tu ozývá jistota, že Kristova církev je následnicí Izraele a pokračující nositelkou Božího slova. Ale právě v té souvislosti je připravována na těžký úděl, nikoli na slávu.

1 Pojmu *ochlos* užívá Mt jak v singuláru, tak v plurálu. Vcelku se zdá, že tam, kde užije jednotného čísla, má na mysli zástup už něčím sjednocený: záměrem (27,15), společnou činností (21,8) nebo aspoň seskupením a trváním na jednom místě (15,32).

V klasické řečtině je pojem *mathétés* dobře známý a užívá se o tom, kdo se od někoho učí jak praktické dovednosti (učení), tak i teoretickým názorům (žák); zejména označuje stoupence, přívržence, který se hlásí k tradici svého učitele a uvědoměle na ni navazuje. Ve Starém zákoně pojem chybí a má to své hluboké příčiny: učitelem Izraele je Hospodin sám, proroci jsou jen tlumočníky jeho slova. Teprve v rabínství, když živé Boží slovo podle názoru rabínů umlklo a nyní je třeba jen vykládat, co je v Zákoně jednou provždy dáno, začínají nabývat významu školy vykladačů a vzniká vztah učitel–žák. Oba pojmy – *mathétés* i *didaskalos*, *rabbi* – jsou vztaženy i na Ježíše a jeho následovníky. Vnitřní náplň je však z hlediska evangelia ostře odlišná. Jak jsme si už povšimli (4,19), učedníci si svého Mistra nevolí, nýbrž on si povolává je; především však vyškolený žák nikdy nenastoupí na místo učitele: 23,8.

3 Blahoslavenství uvádí na svém místě také L (6,20–23). Rozdíly jsou ovšem nápadné: u Lukáše jsou blahoslavenství čtyři, jsou vyvážena protikladem „běda“ (6,24–26), jsou formulována vesměs ve 2. osobě (blaze vám). Vykladači se velkou většinou kloní k závěru, že L zachycuje původnější tvar Ježíšových slov: makarismy jsou tu formulovány prostěji a pádněji, snáze se dá vysvětlit rozšíření počtu než zúžení, přímé oslovení „vy“ se jeví bezprostřednější, zatímco Mt snad chce přizpůsobit sloh obvyklé formě starozákonních

makarismů (3. osoba). Možná však, že není přiměřené připisovat rozdíly osobnostem evangelistů; mohli zachytit již dvojí tradici blahoslavenství, jak se v církvi jejich doby uchovávala. (Ani shodného znění hypotetického pramene Q, s nímž novozákonní věda počítá a z něhož měli čerpat Mt i L, se v tomto případě nelze dopracovat.) Právě formulace ‚blaze vám‘ nebo ‚blaze těm‘ může již být výrazem nuance pochopení Ježíšových slov. 3. osoba zní objektivně, obecně – jde o vyhlášení převratu, který nastává příchodem Božího království. 2. osoba vztahuje Ježíšova zaslíbení výslovně na jeho následovníky, na církve. To nemusí být důkazem původnosti.

S tímto problémem souvisí též otázka počtu mt blahoslavenství. Jak máme text uchovávat, jde o řadu osmi blahoslavenství (objektivních proklamací ve 3. osobě). Deváté (v. 11) je explikací blahoslavenství osmého, vztaženou na úděl učedníků (ve 2. osobě). Pak je ovšem nasnadě úvaha, zda původní počet není sedm, jako je sedm podobenství v souboru 13,1–52, sedmkrát se ozve ‚běda‘ v řeči proti zákoníkům a farizeům 23,13–36 a údajně je též sedm proseb v modlitbě Páně (6,9–13). Vykladači, kteří se k tomu kloní, musí pak některý makarismus vypustit (obvykle v. 5 jako převzatý z Ž 37,11). Jenže ani výčet předchozích sedmic není nesporný a vůbec není jisto, zda číselným stylizacím (po způsobu Zjevení Janova apod.) přispívá Mt zvláštní význam.

Ve výkladech církevních otců se objevují úvahy též o pořadí blahoslavenství: nezačíná se pokorou (3), aby se dospělo až ke zření Boha (8) a k připojení k Bohu (9)? Tyto mystické spekulace padají však již tím, že příslib ‚království nebeského‘ je na počátku i na konci řady (5.10) doslova shodný.

Je-li sestava blahoslavenství v celek dílem evangelisty, neplyne z toho, že makarismy nezachované u L vytvořil Mt sám. Mohl zachytit Ježíšovy výroky, které obíhaly v tradici po jednotlivu. Ve Sk 20,35 máme např. blahoslavenství, které nezaznamenal ani jeden z evangelistů.

3 Starozákonní hebrejščina má pro chudobu řadu pojmů, které se navzájem doplňují, často ve starozákonní stylistice vytvářejí obměňující se dvojice, takže ubohé postavení chudého vyvstává velmi plasticky. Chudobu v bezprostředně hospodářském smyslu vyjadřuje výraz *ráš* – ten, kdo nemá, kdo strádá (Př 18,23). Výraz *dal* označuje spíše nízké sociální postavení – kdo není vážen, kdo je bezvýznamný (2Kr 25,12). Nejrozšířenější starozákonní pojem *‘aní* (od slovesa *‘nh* – ohnout, zkrřivit, znásilnit, pokořit) má na zřeteli bezprávnost chudého; konkrétně znamená bezzemka, který nemá plné občanské právo usedlíků (Iz 10,2). Zvláště ve druhotvaru *‘ánáv* nabývá postupně významu odkázanosti na Boha, pokory. Také výraz *‘ebjón* (od slovesa *‘bh* – být svolný, ochotný) klade důraz na odvislost, poníženost ve vztahu k druhým (Ž 72,4). Při tomto rázu hebrejškého vyjadřování nepřekvapí, že řecká Septuaginta je v překladu jednotlivých výrazů naprosto nedůsledná. Ze škály řeckých pojmů má *penés* blíže ke konkrétnímu označení nemajetnosti, výrazy *prays* a *tapeinos* k průmětu do subjektivního stavu poníženosti, pokory, skromnosti – v řeckém myšlení vnímaném ostatně spíše jako újma než jako ctnost. Nejhojněji se v NZ vyskytuje výraz *ptóchos*, bez ohledu na svůj prvotní význam (žebrák) slovo nejširšího rozsahu.

Vývoj v pozdním židovstvu vedl k tomu, že zbožní patřili převážně k nižším sociálním vrstvám, zatímco vyšší vrstvy přijímaly helénistickou kulturu a mravy. Mudrosloví varuje proto před bohatstvím (např. Př 15,16), v pozdních spisech (Žalmy Šalomounovy, Sirach) je ‚chudý‘ takřka synonymum se ‚zbožný‘. Příslušníci kumránského bratrstva označují sami sebe za ‚chudé Ducha, vykoupení, milosti‘. Tím je ovšem znenáhla chudoba zduchovňována

a ubohost chudých se ztrácí ze zřetel. Rabíny zajímá spíše ‚chudoba vědění‘, znalosti Tóry; pokládají ji za projev duchovní pýchy. Za Ježíšových časů přítom bylo u zemi chudoby dost – ať šlo o bezzemky, nádeníky bez stálého výdělků, ať o vdovy a starce neschopné práce, ať o tělesně postižené žebráky. S nimi všemi se v Ježíšově zorném poli setkáváme.

Obrat *ptóchos* *tó pneumati* je neobvyklý. Nejpravděpodobněji je třeba dativ chápat jako vztahový (příp. způsobový), ve smyslu *tapeinos* nebo naopak *hypsélos* *tó pneumati* (Septuaginta); v Novém zákoně máme výrazy *zeón* *tó pneumati* Sk 18,25 nebo *hagia* *tó (sómati kai) pneumati* 1K 7,34. Význam je potom: chudý ve svém duchu, ve svém vnitřním já, sám u sebe, chudý svým smýšlením. (Obdobně jako *té kardiá* v. 8.) Méně přesvědčivé je chápat dativ instrumentálně ve smyslu ‚z rozhodnutí vlastního ducha‘ případně ‚pod tlakem Ducha svatého‘. Tento výklad, že jde o dobrovolnou chudobu, se objevuje u církevních otců teprve se vznikem ideálu odřikavosti.

4 V některých rukopisech je pořadí veršů 4 a 5 obrácené. Důvodem je nejspíš úsudek, že *ptóchoi* a *praeis* jsou výrazy velmi blízké, oba vystihující hebrejšský podklad *‘aní* či *‘ánáv*. Právě skutečnost, že neznáme důvod pořadí většinového, mluví v jeho prospěch. Srovnávat postup pojmů a představ v blahoslavenstvích s postupem izaiášovského proroctví 61,1–3 je neproveditelné; obdoba je v celkovém poselství spásy ubohým, nikoliv ve výčtu jednotlivých lidských nouzí, který se u Iz a Mt nekryje (s výjimkou pojmů *ptóchoi* a *penthúntes*).

Většina řeckých výrazů pro smutek, jichž Nový zákon užívá, má zcela bezprostřední ráz: *klaiein* plakat (celkově 30x, u Mt jen 2x), *penthein* naříkat (8 : 2), *thrénein* lkát, žalostit (4 : 1), *koptesthai* původně bít se v prsa, pak vůbec truchlit (6 : 2). Pouze *lypeisthai* rmoutit se (21 : 6) má význam niternější, užívá se častěji i o zármutku nad sebou samým.

5 Hebrejšské výrazy *‘aní* (bezzemek, odstrčený) a *‘ánáv* (podřizený, pokorný) jsou, jak jsme viděli, souběžnými tvary téhož pojmového kořene *‘nh* (být ohnutý, skloněný); významový přechod mezi nimi je téměř plynulý. Septuaginta v překladu do řečtiny pro *‘aní* dává přednost výrazu *ptóchos*, kdežto pro *‘ánáv* volí spíše *prays*. Zatímco *ptóchos* má na mysli chudobu jako hospodářské a sociální postavení člověka, *prays* vyjadřuje spíše postoj, vlastnost pokory či mírnosti. Narozdíl od pokory je mírnost u Řeků ceněna kladně, zvláště u výše postavených; Aristoteles ji vidí jako žádoucí postoj mezi nežádoucími krajnostmi, hněvivostí na jedné, netečností na druhé straně. V prvokřesťanské parenezi ji doprovází trpělivost, velkomyslnost, shovívavost (*makrothymos*), mírnost, vlídnost (*epieikés*), spořádanost, klid (*hésychos*), milosrdenství, laskavost (*eleémón*); je protikladem hněvu.

6 Užítím a smyslem pojmu ‚spravedlnost‘ u Mt jsme se zabývali již ve výkladu 3,15. Blahoslavenství 5,6, zdá se, jednoznačně potvrzuje, že evangelistovi nejde o rabínsky chápané činy spravedlnosti (po nich by neměl člověk žíznit, ale měl by je konat), nýbrž o uskutečnění pravého Božího řádu, jak je předmětem eschatologické naděje (Iz 46,13; 51,5).

7 Řecké *eleos* znamená spíše afekt pohnutí ve smyslu soucitu, lítosti – odpovídá tak hebrejškému *rh̄m*, ustrnout se. Ale v biblické řečtině je ovlivněno také hebrejšským *hnn*, naklonit se k někomu, prokázat mu přízeň, ujmout se ho. ‚Milosrdný‘ (*eleémón*) je ten, kdo není lhostejný k lidské tísní, nepovýší se nad ubohým, nýbrž má s ním soucit. Výraz *oiktirmón* (L 6,36) je synonymní.

8 Jako všechna soudobá náboženství zná i Starý zákon pojem rituální čistoty. Přesto nelze obratu ‚čistý srdcem‘ rozumět jako protějšku a překonání rituálního myšlení. Pouze v Ž 51,12 je podkladem řeckého *katharos* hebrejšské *táhór*, technický termín pro kultickou čistotu. Ž 24,4 i 73,1 naproti tomu užívají výrazu *bar*, který znamená čistotu ve smyslu

nenarušenosti, nesmíšenosti, ryzosti (srv Ž 19,9; Pís 6,10). Takový je ostatně i původní význam řeckého *katharos*: znamená například ryzí, nesmíšený kov anebo také rovnou cestu bez oklik.

9 ‚Pokoj‘ je jedním z nejméně používaných pojmů SZ, a má tak pochopitelně široký významový rozsah. Prvotní smysl hebrejského *šalom* je podnes diskutován. Podle jedněch znamená v základu celost, plnost – tedy utěšené bytí člověka, zdar, štěstí, až po zdraví a hmotný blahobyt. Podle jiných jde především o vztah k tomu, co člověka obklopuje – k lidem a stvoření i Bohu. Je-li tento vztah narušen, musí být narovnan (sloveso *šlm* v Písni: zaplatit náhradu, vyplatit). Není divu, že se vyskytuje ve dvojici se ‚spravedlností‘ (Ž 85,11; Iz 48,18) a je svázán se smlouvou (Joz 9,15; Iz 54,10). Řecký výraz *eiréné* vyjadřuje zřetelněji opak válečného stavu, nepřátelství (prvotní význam: smír, smlouva, odstranění válečného stavu) a jeho synonymem bývá *hēsychia* – klid, ticho, opak vřavy (v NZ např. Sk 22,2; 1Te 4,11; 1Tm 2,2). V Novém zákoně se hebrejská a řecká náplň pojmu vzájemně obohacují, takže ‚pokoj‘ zahrnuje významovou oblast od míru, pokojného spoluzití (Mk 9,50; Sk 9,31) přes smíření s Bohem (Sk 10,36; Ř 5,1) a vnitřní klid (J 14,27; Fp 4,7) až k označení spásy (Ř 3,17; spojení ‚milost a pokoj‘).

10 Poslední z řady osmi matoušovských blahoslavenství je rozvedeno následujícími v. 11.12. Protože právě tato šířeji rozvedená výpověď je kryta podáním L 6,22.23, podobá se pravdě, že v. 10 je vlastním výtvozem Mt; shrnuje obsah posledního blahoslavenství do pádné apodiktické formy, která by se shodovala s výroky předchozími. – Podle jiných celý komplex 10–12 nepatří k Ježíšovým původním slovům, i když již v tradici L byl s blahoslavenstvími spojen. Jde prý o pozdější povzbuzující slova z pohledu církve, která již pronásledováním prochází (*vaticinium ex eventu*). Za slova Ježíšova je raná církev přijala v tom smyslu, že šlo o výroky novozákonních proroků mluvících Ježíšovým jménem. Vzhledem k pevnému zakotvení myšlenky pronásledování věrných již ve SZ i v rabínském vyučování pokládáme toto tvrzení za upřílišněné. Po našem soudu se vůbec nic nepřiči předpokladu, že Ježíš vyslovil tuto paradoxní pravdu: budoucí království patří těm, kdo jsou z něho nyní vylučováni. – Otázka redakčního sestavení výroků do celku je jiná záležitost.

Překvapující participium perfekta *dediógmenoi* místo očekávaného prezentu (*4penthúntes*, *6peinóntes kai dipsóntes*) má nejspíš vyjádřit nenáhodnost příkoří (*diókomenoi* by nepostrádalo tón ‚právě teď‘, okamžitě pronásledování) jako nevyhnutelné situace těch, kdo přijali Ježíšovu cestu.

11 Historicky vzato, byli křesťané matoušovské tradice v době sestavení evangelia pronásledováni spíše nekřesťanským okolím, zatímco původní situací Ježíšových výroků je srážka evangelia s tradicí synagogy. Ježíšova slova jsou ovšem tradována v ověřené jistotě, že v měnící se situaci zůstávají patná, nabývají jen nového dosahu. Zdá se, že L 6,22 zachycuje víc z původního koloritu, když mluví o vylučování křesťanů ze synagogy (*aforisúsín hymás, ekbalósín to onoma hymón hós ponéron*), kdežto Mt obecnějšími pojmy *oneididzósín, dióxósín, eipósín pán ponéron kat' hymón pseudomenoi* přenáší smysl výroku do nové situace.

12 Zda ‚hojná odměna‘ (*polys*) předpokládá odstupňování odměny, jeví se sporné. Spíše jde o to, že Boží odměna převyšuje, co může nabídnout tento věk (srv 6,19.20).

Podle soudobého židovského přesvědčení přímé Boží slovo umlklo s proroky. Nové Boží zjevení lze očekávat až s příchodem mesiášského věku. Zařazuje-li zde Ježíš své stoupence do roviny proroků, naznačuje tím, že mesiášský čas je zde, Duch svatý opět působí, čas mlčení

je překlenut. Vyzovovat odtud víc, například počítat se zvláštní skupinou novozákonních proroků (1K 12,28), kteří mají údajně podíl na znění evangelia jako mluvčí, jimiž Kristus oslovuje svou církev, znamená pohybovat se na poli zajímavých dohadů.

Jeden z vleklých sporů o Kázání na hoře se týká otázky, komu je určeno. Jak jsme viděli, není snadné vyložit, proč Ježíš ‚vystoupil na horu, když spatřil zástupy‘. Souvislost 1. a 2. verše se zdá jednoznačně nasvědčovat, že Ježíšovo vyučování je zaměřeno k učedníkům, i když jejich počet v tu chvíli není ještě určen, hranice není vymezena. Závěr Kázání na hoře naopak předpokládá, že zástupy slyšely Ježíšova slova a Ježíš tedy vyučoval i je (7,28.29). Otázka je důležitá proto, že se v dějinách výkladu Kázání na hoře uplatnil názor, jako by Ježíšovy požadavky v něm vyslovené nebyly určeny všem, nýbrž pouze jeho rozhodným stoupencům (např. těm, kdo na sebe vezmou řeholní závazek). Zdá se však, že si scénu musíme představit takto: Učedníci Ježíše obklopí a přijímají jeho slova jako řeč toho, jemuž věří; ale v širokém kruhu kolem stojí zástupy, které slyší rovněž, a Ježíšovo slovo je pro ně pozváním, výzvou, oznámením evangelia. Jde o soustředné kruhy, na něž musíme myslet ve svém zvěstování podnes: věřící církve, ale také k víře pozvaný svět.

Blahoslavenství jsou zřejmou ozvěnou Iz 61,1–6. Ježíš navazuje na toto mesiášské proroctví (11,5; L 4,17–21) a ztotožňuje se se zaslíbeným poslem radostné zvěsti. Církev v něm zřetelně vidí toho, v němž se mesiášská naděje naplňuje: Sk 10,38. Spíše než o podmínky vstupu do Božího království jde tu proto o zvěst, že království Boží nastává, spása pro ubohé je zde. Sotva lze matoušovské blahoslavenství prohlásit za řád křesťanské obce nebo dokonce za protějšek Desatera.

Postavením řady blahoslavenství do čela Ježíšova vyučování (po souhrnných zprávách 4,17 a 4,23) sugeruje Mt pocit, že by tu měl být vyjádřen zásadní obsah Ježíšova poselství. Vykladačům ovšem v tom případě odedávna chybí jednak důraz na Boží milost (pro Ježíšovu zvěst jinak velmi charakteristický), jednak výslovnější vztahení podmínek i slibů blahoslavenství k jeho osobě (objevuje se teprve v. 11.12 ‚pro mne‘). Snaha najít předpokládanou souvislost, anebo naopak odmítnutí takové snahy vyplňuje celé dějiny výkladu blahoslavenství. Augustin např. uvádí řadu matoušovských blahoslavenství do souvislosti jednak s proroctvím o mesiášské moci Ducha Iz 11,12n, jednak s prosbami modlitby Páně; tím nabývá všechno, co Ježíš blahoslaví, charakteru obdarování, tedy milosti. Origenes a jiní opět ukazují, že Ježíš sám je ten, kdo vyjmenované požadavky splnil, takže blahoslavenství jsou vlastně svědectví o něm. To je pojetí velmi blízké ještě vykladačům

reformačním, zatímco liberalismus tu shledává přesvědčivý doklad o tom, že víra v Ježíše není předmětem Ježíšova kázání.

Spor dnešních vykladačů bychom mohli vystihnout takto: Jsou blahoslavenství eschatologickou zvěstí, že Boží milost zasahuje do dosavadního stavu světa a převrací jeho řád? – Nebo jde o etickou výzvu, Ježíš tu stanoví podmínky vstupu do království? V dnešním znění se zdá L nasvědčovat spíše první, Mt druhé možnosti. Anebo je možno obojí tendenci najít přímo v osmeru matoušovských blahoslavenstvích, které se zdá být rozděleno na dvě skupiny po čtyřech? První z nich (blaze chudým, plačícím, tichým a hladovým) vyznívá jako slovo naděje pro všechny současným věkem postižené a trpící a shoduje se tak plně s poselstvím, jak je zachytil L. Druhá skupina jako by sledovala spíše záměr parenetický: blaze těm, kdo jsou milosrdní, mají čisté srdce, působí pokoj, jsou pronásledováni pro spravedlnost. Příliš do protikladu není ovšem možné obě skupiny stavět: kdo jsou pronásledováni pro spravedlnost (10), nemají přece daleko k hladovějícím a žízničím po spravedlnosti (6); tiší (5) jsou velmi podobni těm, kdo mají čisté srdce (8). Stylisticky, jak jsme shledali, se blahoslavenství podobají výroky mudrosloví. Také po stránce obsahové nejsou bez paralel v rabínském vyučování: i tam se ohlašuje blaho tomu, kdo trpí, ač jedná správně – protože poslední slovo bude mít Bůh. Ježíš však ohlašuje: Bůh již má slovo, ujímá se vlády, všechn řád světa mění. ‚Káže evangelium království Božího‘ (4,23), zvěstuje, že se ‚přiblížilo království nebeské‘ (4,17). Odpovídá tomu celé jeho vyučování (podobenství o království) i vlastní postoj (uzdravování nemocných, odpouštění hříšníkům). Zda jde spíše o postižené (kdo pláčou, hladoví po spravedlnosti), nebo o ty, kdo se vědomě rozhodli pro správnou cestu (tiší, milosrdní), zda jde víc o úděl člověka (pronásledování), anebo o vnitřní postoj (chudého ducha, čistého srdce), zůstává otevřeno. Nelze popřít, že narozdíl od L je u Mt patrná tendence zdůraznit také uvědomělý postoj, nejen nechtěné postižení. Jako by Mt záleželo na výchově církve, která se v následování svého Mistra má projevit také charakteristickým přístupem k životu. To neznamená, že tu evangelista staví morální požadavky jako podmínky vstupu do Království. Spíše naopak: příchod Království v Ježíši Kristu mění situaci; není už třeba hájit sebe sama, je možno důvěryplně spolehnout na Boží milosrdenství a tak najít nesobecký vztah k lidskému společenství.

Výrok o soli a světle

Mt 5,13–16

¹³Vy jste sůl země; jestliže však sůl pozbude chuti, čím bude osolena? K ničemu již není, než aby se vyhodila ven a lidé po ní šlapali. ¹⁴Vy jste světlo světa. Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře. ¹⁵A když rozsvítí lampu, nestaví ji pod nádobu, ale na svícen; a svítí všem v domě. ¹⁶Tak ať svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali slávu vašemu Otci v nebesích.

Máme před sebou několik výroků povahy naučných přísloví. Zčásti jsou zachovány i u druhých evangelistů, ale v jiných souvislostech (o soli Mk 9,50; L 14,34; o světle Mk 4,31; 8,16). Mt je sestavuje podle zásady paralelismu: sůl, která pozbude chuti – světlo, které nesvítí (13 : 14a.15); město na hoře odevšad viditelné – světlo svítící všem v domě (14b : 15). Tímto zdvojeným vyjádřením nabývá myšlenka zvláštního důrazu.

13 Podvakerát je výrok uveden nápadným a naléhavým **vy jste** (*hymeis este* 13.14). Ježíš nepřináší jen obecně platné pravdy, nýbrž oslovuje posluchače svým nárokem, volá je pod závazek učednictví (srv 10,16; 13,11; 16,15). Vytváří nové společenství v tomto světě, kterému svěřuje poslání: vy jste **sůl země, světlo světa**. Oba genitivy vyjadřují závazek vůči prostředí, kam jsme postaveni. (Potřetí je vyjádřen metaforou **všem v domě** v. 15). Ježíšovi učedníci jsou tu zavázáni vůči druhým lidem.

Sůl se od starodávna počítá k nejnepostradatelnějším životním potřebám. Patří k jídlu (Jb 6,6), takže někdy metonymicky označuje pokrm, stravu vůbec (Ezd 4,4; Sk 1,4); sem snad náleží i pojem ‚sůl smlouvy‘ (Lv 2,13; Nu 18,19; 2Pa 13,5). Odedávna je ovšem znám i konzervační účinek soli; v bibli se kupodivu nezmiňuje. Zato význačnou roli hraje sůl v kultu: je předepsanou součástí každé oběti (Lv 2,13; Ez 43,24; Mk 9,49), patří i k přípravě kadidla (Ex 30,33), takže se pro chrámový provoz požaduje nemálo soli (Ezd 6,9; 7,22). Rituální smysl soli se vykládá buď z toho, že nejstarší oběti byly pokládány za jídlo božstva, anebo z toho, že se soli připisuje exorcivní, zlé moci zapuzující síla (2Kr 2,19; Ez 16,4). Země slaná je neplodná a pustá (Dt 29,23; Sf 2,9), proto se i prokletí místa provádí posypem solí (Sd 9,45). – Fantazie tu tedy má značný prostor, chceme-li z obrazu vyčíst, čím mají Ježíšovi učedníci sloužit světu. Ale přirovnání snad ani nechce popisovat činnost učedníků; jde prostě o nepostradatelnost jejich poslání (ač v malém počtu – srv 13,33),

které nesmějí zmařit. Vždy znovu si musíme uvědomovat dynamický ráz biblického myšlení; v obrazech i podobenstvích jde o dění, nikoli pojmová vymezení.

Vlastní výpověď výroku je v absurdní otázce: **Jestliže sůl pozbude chuti** (*ean móranthé*), **čím bude osolena?** Věcně vzato, sůl nemůže své slanosti pozbýt. Jenže právě v této grotesknosti je smysl výroku. V rabínském podání je zachována pozoruhodná paralela: Kolegium pohanských mudrců diskutuje s rabinem a položí mu otázku: ‚Čím se dá osolit sůl, pozbude-li chuti?‘ On odpoví: ‚Porodem muly.‘ Namítnou: ‚Což může mulla porodit?‘ A on: ‚A může sůl pozbýt slanosti?‘ – Smyslem tohoto textu je zřejmě jistota o nezrušitelnosti židovského vyvolení. Ale právě v tomto bodě Ježíš varuje: poslání učedníka je možno promarnit, povolání pozbýt!

Slovesa ‚hodit‘ (*ballein*), ‚vyvrhnout‘ (*ekballein*) užívá Mt nejednou při výpovědi o Božím soudu (3,10; 5,29; 8,12 atd.). **K ničemu již není, než aby se vyhodila ven** (*ei mé bléthen exó*) je jistě výstrahou církvi, že ji Bůh v případě neužitečnosti zavrhne (srv L 14,35). Mt dokresluje **a lidé po ní šlapali** (*katapateisthai hypo tón anthrópon*); to může být napomenutí, aby se neužitečná církev nedivila ani lidskému opovržení.

14 Právě tak jako sůl, patří k nezbytnostem života i **světlo**. Protiklad světla a tmy, dne a noci, je od pradávna, snad ve všech kulturách, metaforou pro dobré a zlé. Tak je tomu i v bibli: Sk 26,18; Ř 13,2; 1P 2,9. Hospodin přebývá ve světle (1Tm 6,16; Zj 21,23), svému lidu je sám světlem (Ž 27,1), světlo se rozzáří, kam se rozprostře jeho milost (Iz 60,1–3). Jeho poslaný služebník bude světlem národům (Iz 42,6; Sk 13,47). Pro Nový zákon je světlem Ježíš (J 1,5–9), jeho evangelium (2K 4,4), ve světle jsou ti, kdo je přijali (1Te 5,5). Také zde bude lépe neztotožňovat Ježíšovy učedníky se světlem předmětně, nýbrž vidět obraz dynamicky, se zřetelem k úkolu uprostřed lidí (jako apoštolská pareneze Ef 5,8–14; Fp 2,15).

Bezprostředně vedle výroku o světle je postaven výrok o **městě ležícím na hoře**. (Totéž seskupení najdeme i v koptickém Tomášově evangeliu 32.33.) Byla vyslovena zajímavá domněnka, zda se nemyslí na Jeruzalém (Ž 48,2.3; 78,1.2) a zda v pozadí není prorocství o eschatologické pouti národů na Sion (Iz 2,2.3; 60,3). Ale výstavba na návrší je koneckonců pro orientální osídlení charakteristická. V každém případě úsloví připomíná, že ani Ježíšovi učedníci se nemohou skrýt, uchýlit do anonymity, utajit svou svébytnost.

15 Také další výrok je kratinkým podobenstvím, soustředěným na děj: **Když rozsvítí lampu, nestaví ji pod nádobu, ale na svícen**. Je zachován u všech tří synoptiků (Mk 4,21; L 8,16; 11,33), nadto také v tzv. Tomášově

evangelium (33). Drobné rozdíly znění se dají vysvětlit nejspíše převodem původně aramejských Ježíšových slov do řečtiny, příp. koptštiny. Samo označení, že světlo svítí, je metaforickým ohlášením nástupu času spásy, Božího království. Ale tak jako v. 13 i zde je groteskně vyjádřena absurdita světla skrytého tak, že nesvítí. Pod nádobou není světlo vidět, neuhasne-li vůbec. Jaký má pak smysl světlo rozsvěcet?

Dovětek **svítí všem v domě** má v tomto znění jen Mt. Předpokládá se prostý lidový příbytek o jediné místnosti. L („aby ti, kdo vcházejí, viděli“) asi přizpůsobuje představu výstavnějšímu helénistickému domu s předsíní. (Evangelium Tomášovo se už dává vést symbolickým výkladem: ‚kdo vcházejí i vycházejí.‘) Vždy se tu však připomíná, že světlo Ježíšových učedníků je určeno ostatním.

16 Verš je parenetickým shrnutím metaforických výroků. Z podobenství se vyvozuje naučení: **Tak at' svítí...** (*hútós* srv 12,45; 13,49; 18,14; 20,16; 23,28). Toto naučení se shoduje s myšlenkou rabínů: jednají-li židé spravedlivě, pohané vzdají chválu jejich Bohu (je doložena řada naučných vyprávění i výroků tohoto smyslu). Lid je povolán k tomu, aby svým jednáním vedl národy k oslavě Hospodina (Iz 49,3), nedělal jeho jménu hanbu (Ez 36,20). Jejich světlo svítí, anebo naopak je skryto **před lidmi** (*emprosthén tón anthrópon*).

To světlo nespočívá v pouhém poučování; nechť svítí tak, aby lidé **viděli vaše dobré skutky**. Jde o jednání, ne o pouhé ideje či náboženské vyžívání. Pojem ‚dobrých skutků‘ (*ta kala erga*) má v soudobém židovstvu konkrétní náplň: narozdíl od uložených příkázání (*micvót*), studia Zákona (*tórá*) a projevů pokání (*t'súbá*) míní se výrazem *ma "ásim tobím* nepřikázaná dobročinnost, dobrovolné skutky lásky a almužny (srv 26,10; Sk 9,36; 1Tm 5,10). Mají velký význam: podle traktátu Abót spočívá svět na trojím: na Zákonu (*tórá*), bohoslužbě (*"bódá*) a na skutcích lásky. Je příznačné, že apoštolské výzvy ke křesťanskému životu, etice (Ř 2,7; Ef 2,10; Tt 3,8) sáhnou právě k tomuto výrazu dobrovolné láskyplnosti, nikoli ke strohým výrazům povinnosti ze Zákona.

‚Dobré skutky‘ neslouží však k prokázání vlastní zbožnosti, nýbrž k tomu, aby lidé **vzdali slávu vašemu Otci v nebesích** (*doxasósin* – aorist). Tento obrat má eschatologický zvuk (srv Ž 86,9; Tob 13,13; 1P 2,12): den, kdy se všechno stvoření k slávě Otce skloní před jménem Ježíše Krista, je cílem všeho Božího dění (Fp 2, 10n).

Poprvé se tu vyskytuje obrat **váš Otec v nebesích**, aby se v dalším průběhu Kázání na hoře stále znovu vracel (viz blíže 5,45). Má napořád tón univer-

zalistický; bylo by proti jeho smyslu tvrdit, že Bůh je Otcem jenom nějaké skupiny. Liší-li se církev v té věci od ostatních, pak jen v tom, že o Božím otcovství ví a radostně je přijímá.

13 Nejvyšší sůl se získávala odpařováním z Mrtvého moře („Slané moře“ Nu 34,3 aj.); výslovně jen ta se směla používat ke kultovým účelům. Nebyla samozřejmě zcela čistá; ze smíšení s jinými látkami podléhajícími rozkladu chtějí někteří vyložit možnost, že sůl „pozbude chuti“.

Mk 9,50 a L 14,34n zachovávají týž Ježíšův výrok. Uvádějí jej neutrálním „dobrá je sůl“, zatímco Mt pareneticky vyhrocuje: „vy jste sůl země“. Rozdíl mezi mk *analon genétai* (ztratí-li slanost) a *móranthé* (Mt, L – doslova: zhoupne) spadá asi navrub překladu z aramejštiny (*tpl* znamená obojí). Podobně je tomu s *halizein* (solit – Mt) a *artyzein* (kořenit – Mk, L). Někteří se kloní k tomu, že Mt (případně i L) nemyslí na osolení neslané soli jako Mk (*auto*), ale chápe otázku obecně: „čím se bude solit, pozbude-li sůl chuti?“ V tom případě by ovšem dovětek, zachycený Mt i L, nenavazoval právě plynule. Tento dovětek Mk neznamenává, L 14,35 ho má v poněkud odchylné podobě: „Nehodí se na pole ani do hnoje; vyhodí se ven.“ Mt podoba výrazněji vyjadřuje, že jde o Boží soud nad nevěrnými učedníky. Zda ve „vyhození ven a pošlapání“ máme vidět narážku na kultické znesvěcení, závisí na tom, zda chápeme „sůl“ výlučně ve smyslu obětím (Lv 2,13); nejeví se nám to pravděpodobně.

Mk obklopuje tento výrok jinými slovy o soli (49.50b), pravděpodobně podle zásady navazovat na sebe jednotlivé výroky podle společných pojmů (tzv. hesel), což je pro ústní podání opora paměti: asociativně se vybavuje, co kdy Ježíš řekl o soli. Pokusy vykládat jedním výrokem druhý vedou pak nejdříve k odhalení, jak chápal souvislost evangelista; původní smysl řeční mohou spíše zastřít.

14 Obojí „vy jste“ (*hymeis este*) je do té míry výrazné, že byla vyslovena i domněnka, nejde-li o záměrnou polemiku s židovstvím. V rabínské literatuře bývá Izrael, ano i zbožné postavy jednotlivců, označovány za „světlo“ (srv Ř 2,19); kumránské bratrstvo rovněž charakterizuje samo sebe jako „syny světla“.

Vzhledem k paralelnímu užití pojmů *gé* (13), *pantes* (15), *anthrópoi* (16) nelze výraz *kosmos* (14) přetěžovat. Přece však budiž zmíněno, že v biblickém úzu je stále poznamenán hebrejským ekvivalentem *’ólám* (aram. *’almá*), který vlastně vyjadřuje rozměr časový, ne prostorový. Má proto význam nejen univerzality stvořeného bytí, ale také vymezenost éry, epochy v Božím dění (záměnně za *aión*). Vloží-li evangelista do Ježíšových úst provolání „vy jste světlo světa“ (autentická aramejská podoba výroku je představitelná), jde mu o víc než o extenzivní misii; jde také o dosvědčení Boží věrnosti v časech slepoty, kdy stvoření ztratilo svého Stvořitele z dohledu (ve smyslu 4,16; Fp 2,15; 2P 1,19).

15 „Lampou“ (*lychnos*) se míní soudobá olejová lampa, přenosná keramická nádoba s otvorem nahoře, kudy je protažen knot. Má-li osvětlovat prostor, staví se na kovový stojan, „svícen“ (*lychnia*). „Nádobou“ je u Mt i Mk *modios*, podle latiny pojmenovaná odměrka na odměřování obilí, jaká je v každé domácnosti (L užívá obecného výrazu o nádobě *skeuos*). Někdy se lampa chránila nehořlavým předmětem, jestliže se plamen příliš rozhořel a mohlo by se od něho něco vznítit. Úplné přikrytí lampy způsobí ovšem uhašení. Tak absurdní by bylo počínání člověka, který by lampu rozžal a nenechal ji svítit.

16 Myšlenka Boha jako Otce není Izraeli neznámá: Ex 4,22; Dt 14,1; Iz 63,8. Rozumět výroku 5,16 tak, že pohané uznají za Boží syny učedníky Ježíšovy místo Izraele, je po našem soudu nemístným přetřžením.

Jestliže blahoslavenství formuluje Mt ve 3. osobě jako obecné vyhlášení příchodu Božího království, veliké změny, která se dotkne všech (teprve v závěrečné explikaci přechází do 2. osoby), další výroky se obracejí výslovně na Ježíšovy následovníky. Jde o jejich poslání uprostřed světa. Slavnostní „vy jste“ upomíná na podobná prohlášení Božího vyvolení ve Starém zákoně: Ex 19,5n; Lv 20,24; Dt 7,6; 14,1n; 29,9–12. Svou povahou jsou všechna tato prohlášení indikativní – Hospodin oznamuje, že si svůj lid vyvolil svrchovaným rozhodnutím, nepodmíněn jeho vlastnostmi či kvalitami. Otázka, jak dosáhnou Ježíšovi učedníci toho, aby byli solí, světlem, – zda vírou, chováním, zvěstováním evangelia – je v tomto smyslu bezpředmětná. Prostě jsou novou církví z Božího rozhodnutí.

A přece je Boží vyvolení zavazuje, oznámený indikativ má parenetický dopad. Ve smyslu Mt nelze indikativ a imperativ stavět proti sobě, kérygma a pareneze jsou ve vztahu komplementárním. Vyvolením vytváří Bůh nové společenství, toto specifikum nesmí být promrháno.

Oproti starozákonnímu poselství je nápadný tento rozdíl: Zatímco výrok vyvolení ve Starém zákoně je spjat s požadavkem odlišení od ostatních národů a jejich životního slohu (Lv 20,23–26; Dt 7,2–6; 14,1; 29,16n), Ježíš své následovníky zavazuje k službě světu: sůl i světlo jsou potřebné pro zemi, svět, pro „všechny v domě“. Odlišnost tím není popřena (sůl nesmí pozbyť chuti, světlo má svítit), ale je prostředkem pomoci ostatním. Ježíšovo evangelium je v rozporu s ezoterickými sklony soudobého židovského radikalismu (Kumrán) právě tak jako všech pozdějších křesťanských sekt.

Dovršení Zákona a Proroků

Mt 5,17–20

¹⁷Nedomnívejte se, že jsem přišel zrušit Zákon nebo Proroky; nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit. ¹⁸Amen, pravím vám: Dokud nepomine nebe a země, nepomine jediné písmenko ani jediná čárka ze Zákona, dokud se všechno nestane. ¹⁹Kdo by tedy zrušil jediné z těchto nejmenších přikázání a tak učil lidi, bude v království nebeském vyhlášen za nejmenšího; kdo by je však

zachovával a učil, ten bude v království nebeském vyhlášen velkým.²⁰ Neboť vám pravím: Nebude-li vaše spravedlnost o mnoho převyšovat spravedlnost zákoníků a farizeů, jistě nevejdete do království nebeského.

Také tentokrát máme před sebou Mt sestavenou skladbu čtyř výroků, nestejných co do stylu i co do výpovědi; jejich společným tématem je vztah přicházejícího Království k dosud platnému shrnutí Boží vůle v knihách Zákona daného Izraeli. Jediný z výroků je, v poněkud jiné podobě, zachycen u L (16,17). Postavení v celku tzv. Kázání na hoře naznačuje, že Mt připisuje tomuto tématu zásadní důležitost. Sestavu výroků chápe bezpochyby jako ‚preambuli‘ před rozvedením ‚nové spravedlnosti‘ v. 21–48. (Srv eschatologický motiv ‚přicházejícího‘ – 3,11; 11,3; 23,39.)

17 Ježíšova osobnost je tu opět v popředí: obrat **přišel jsem** (srv 9,13; 10,34; 20,28) je jednoznačným výrazem pověření uloženého Bohem. Naznačuje přímo eschatologický přesah Ježíšova poslání, jeho mesiášství: neužije se o poslání žádného proroka nebo jiné biblické postavy.

Varování **nedomnívejte se** nemusí znamenat přímou polemiku s někým, kdo pokládal Ježíše za rušitele Zákona – ať už by to byli odpůrci z židovských řad, obviňující Ježíše z nepravověrnosti, anebo naopak stoupcí, kteří z Ježíšova postoje vyvodí, že už nejsou Zákonem vázáni. Jde spíše (jako 10,34) o výrazný rétorický obrat, odmítající falešné pochopení Ježíšova poslání.

Zákon a Proroci je u Mt obvyklým pojmenováním posvátných knih Izraele, tj. v našem názvosloví ‚Starého zákona‘. Zatímco v 7,12 a 22,40 jsou pochopeny jako normativní soupis Božích požadavků, tedy ve shodě s pojetím židovských učitelů, prokmitá 11,13 (L 16,16) nový pohled, podle něhož Zákon a Proroci ukazují vpřed, mají poslání profétické. Právě toto vnitřní napětí starého a nového pohledu je pozadím hádankovitého výroku **nepřišel jsem zrušit, nýbrž naplnit**. ‚Zrušit‘ (*lyein* vlastně ‚rozvázat, uvolnit‘) znamená v právní řeči odvolat, prohlásit neplatným (užívá se například o vyvázání z přísahy). Nepoukazuje tedy k porušení Zákona činem (tím, že někdo přestoupí jeho ustanovení), nýbrž k učitelskému, autoritativnímu zneplatnění Zákona (srv 2Mak 2,22; 4,11). Složené *katalyein* se užívá především o stavbách (strhnout, zbořit), takže jeho opakem je *oikodomein* (viz 26,61; 27,40; 2K 5,1; Ga 2,18). ‚Naplnit‘ (*plérún*) je protějšek nečekávaný, nabízející řadu dohadů. Vedle praktického významu (naplnit nějaký prostor, nádobu, míru, potom srdce, osobu) má *plérún* také význam přene-

sený: splnit, co se očekává (co je předpověděno Mt 1,23 atd.; co je uloženo Sk 12,25; Ko 4,17; co se požaduje Ř 8,4; Ko 4,12), – anebo doplnit, co je neúplné (počet Zj 6,11; dílo víry 2Te 1,11; poslušnost 2K 10,6; radost J 3,29; Fp 2,2). Jako protějšek *katalysai* vyjadřuje *plérósai* zřejmě víc, než že Ježíš splnil dokonale všechny požadavky Zákona jakožto normy Boží vůle (ve smyslu Ř 8,4; 13,8); otevírá se tu poznání, že eschatologicky dovršil, k čemu Zákon i Proroci směřují – jak se Mt snaží soustavně dosvědčovat (1,22; 2,15.17.23; 4,14 atd.). Boží vůle v pojetí evangelia není vyčerpána předložením požadavků, které je třeba splnit; je to dynamická vůle k nápravě všeho stvoření (viz o ‚spravedlnosti‘ k 3,15).

18 Ve druhém výroku nestojí Ježíš ve středu jako aktér, nýbrž jako autoritativní učitel: **Amen, pravím vám**. ‚Amen‘ (od ‚*mn* být nezvratný, pravý) je už od Starého zákona potvrzením výroku, který pronesl někdo jiný: slovem ‚amen‘ se k němu druhý připojuje, veřejně mu přitakává, bere za svou jeho platnost. V synagóze se ‚amen‘ stává liturgickou aklamací; tak přechází i do křesťanské bohoslužby (1K 14,16). Modlitby a chvalozpěvy končívají i v řeckých obcích tímto hebrejským cizomluvem (Ř 1,25; 1Tm 1,17; 1P 4,11 atd.). Způsob jeho užití, dosvědčený Janem i synoptiky, kdy Ježíš výrokiem ‚amen‘ dotvrzuje, a to předem, svou vlastní řeč, je proto zcela neobvyklý. Takovou zvláštnost stěží můžeme pokládat za zbožnou tvorbu církve, která věří, že její Pán sám je nejvlastnější zárukou pravdy. Zdá se, že jde opravdu o živou paměť na Ježíšův způsob řeči, z něhož posluchači vycitíují nárok jeho plnomoci, podobný přísežné platnosti.

Nepomine jediné písmenko nebo jediná čárka ze Zákona je doloženo jako výrok rabínský. Trvá na nezměnitelné a neodvolatelné platnosti Tóry (jenom některé texty tu podle v. 17 dodávají: ‚ani Proroků‘). Předpokládá psaný text, počítá tedy nejen se slovní, ale přímo literární inspirací knih Zákona. Ztotožňuje tu snad evangelista Ježíšovo přesvědčení s vírou zákoníků – míní slovy **dokud nepomine nebe a země**, touto lidovou metaforou s významem ‚do skonání světa‘, prostě věčné trvání Zákona? To by se vskutku shodovalo s přesvědčením zákonickým, podle něhož se Tóra bude studovat i v budoucím světě (‚nebe a země má konec, Tóra je bez konce‘). Anebo je obrat ‚dokud nepomine nebe a země‘ míněn pointovaně a chce se naopak říci: Zákon má platnost pouze v tomto věku – zatímco podle 24,32 slova Ježíšova nepominou nikdy?

Problém spočívá v tom, jak porozumět dovětku **dokud se všechno nestane**. V úvahu připadá čtverá možnost: 1) Pochopit obojí ‚dokud‘ (*heós an*) souřadně, tautologicky: obraty ‚pomine nebe i země‘ i ‚všechno se stane‘ by

měly vyjádřit totéž, konec světa. Šlo by pak o tzv. paralelismus membrorum, oblíbenou básnickou či rétorickou ozdobu semitské řeči. Jenže ten by byl oproti všem zvyklostem i logice řeči rozdělen vlastním rématem výroku „nepomine jediné písmenko ani čárka ze Zákona“. – 2) Tato nepravděpodobnost vede řadu vykladačů k názoru, že *heós an panta genétai* máme pochopit vy smyslu ‚dokud nebude všechno splněno‘, totiž co Zákon předpisuje. Výrok by pak předpokládal rabínskou představu, že nový věk přijde, až bude celá Boží vůle, jak ji tlumočí Zákon, poslušně zachována. Tento výklad opírají o skutečnost, že se pojem ‚všechno‘ ožívá při vybidnutích k poslušnosti (srv Mt 23,3; 28,20). Nehodí se však k němu pojem ‚stane se‘ (*genétai*), který se u Mt bez výjimky (ani 6,10; 26,42 výjimkou nejsou) užívá o událostech, v pointovaných případech o událostech Božího spasitelného dění. – 3) Modifikací tohoto výkladu je předpoklad, že *plérósai* v. 17 i *genétai* v. 18 je míněno ve smyslu 7,12: splněním Zákona je láska. Nešlo by tedy o naplnění Zákona ve smyslu rabínské kazuistiky, ale ve smyslu Ježíšova odhalení podstaty Božího požadavku. – 4) Neobvyklá syntaxe dvojího *heós an* působí však spíše dojmem, že tu došlo ke srůstu dvou výpovědí: jestliže první z nich má svou obdobu v L 16,17, druhá jako by byla závěrem eschatologické řeči na způsob Mk 13,30 (Mt 24,34). Skutečně můžeme obrát „dokud se všechno nestane“ pokládat za charakteristický pro očekávání apokalyptické (srv Zj 1,1.19; 4,1; 16,17; 22,6). Kloníme se k závěru, že výrok míní eschatologické naplnění – jak nám k němu ukazovala již hádanka „nepřišel jsem zrušit, ale naplnit“ v. 17. Mt rabínskou premisu věčné platného Zákona relativizuje eschatologickým výhledem k okamžiku, kdy bude všechno nové. Tento eschatologický okamžik nastává novozákonnímu poselství příchodem Syna člověka (srv Mt 24,34 : 16,28).

19 Třetí výrok má charakteristickou strukturu věty tzv. svatého práva, jež stanoví souvislost mezi vinou a trestem. Vina je vyjádřena formou podmínkové věty: **Kdo by zrušil**, tj. prohlásil za neplatné (*hos ean lysé*), **jediné z těchto nejmenších přikázání a tak učil** (*didaxé hütós*) **lidi**. Trest je formulován v typické souměrnosti s vinou: **bude v království nebeském vyhlášen za nejmenšího** (srv 6,14; 7,1; L 6,37n). Je to jakoby právo odvetné (*ius tallionis*), přenesené do transcendentní roviny. I když realistické biblické myšlení o příštím věku představuje o pořadí v Království (Mk 9,35; 10,40; L 12,47n) nevylučuje, zde po našem soudu nejde o výstrahu nižšího místa, nýbrž o varování před Boží odplatou (srv Zj 22,18n). Výrok je znám i z žido-křesťanského spisu rané doby, a to ve znění: „Kdo něco na Zákonu umenší, bude umenšen“.

Lícový otisk negativního výroku je zajímavý tím, že proti ‚učení‘ nyní stanoví: **kdo by je zachovával a učil** (*hos d'an poiésé kai didaxé*). To naprosto odpovídá židovské didaktice, podle níž učitel vyučuje nejen výkladem zákonných ustanovení, ale také vlastním příkladem, způsobem jejich zachovávání. Jde-li o poslušnost Boží vůle, nelze odtrhnout porozumění od postoje. Zákon není závazný jen pro žáky, ale i pro učitele samotného.

Pojem **nejmenšího přikázání** (*mian tó entolón tútón tón elachistón*) poskytuje prostor k dohadům. Jde o přikázání z křesťanského hlediska málo významná, tedy o předpisy ceremoniální? Ale pak by byl výrok v přímém rozporu nejen s další cestou církve, ale již s Ježíšovým postojem k těmto předpisům, jak jej dosvědčuje 12,1–4 či 15,1–20. – Anebo se míní přikázání po formální stránce nejkratší, přikázání ‚jednoho slova‘ (nezabiješ, nesemilníš, nepokradeš)? Toto rozlišování není v židovském úzu doloženo. – Nebo jsou tak označeny Ježíšovy požadavky narozdíl od ‚neunesitelných břemen‘ příkazů zákonických (11,30; 23,4)? Myšlenka danému textu dost vzdálená! – Mnohem pravděpodobnější je, že se matoušovský výrok přidržuje rabínskému rozlišování mezi menšími a většími příkazy; měřítkem je buď náročnost jejich plnění, nebo předepsaného způsobu shlázení viny. I židovští učitelé trvají ovšem na tom, že sebemenší Boží přikázání je stejně závazné.

Ukazovací zájmeno „jediné z těchto nejmenších přikázání“ nedá rovněž jednoznačnou odpověď. Může se v řečtině vztahovat jak na předcházející (jediné písmenko nebo čárka), tak na následující (v. 21–48). Proti první možnosti lze namítnout, že písmenko nebo čárka nejsou přikázání, proti druhé, že Ježíšův výklad starozákonních ustanovení v dalších odstavcích nijak nepotvrzuje jejich neměnnost, naopak ji problematizuje (23.28.32). Nejspíše jde o semitismus, v němž demonstrativum vyjadřuje obecnost, ‚kterékoliv‘ (srv 18,6; 25,40).

Celý výrok v. 19 má pregnantně rabínský ráz stylem i obsahem. Klade se naprosto vážná otázka, zda je slučitelný s Ježíšovým postojem, jak ho známe z jiných svědectví evangelia, anebo hned s následujícími výklady 5,21–48. Mt ho svým *ún* (tedy) spíná s v. 18, stejně jako obojí *gar* („neboť“ v. 18 i 20) spojuje v celek všechny čtyři rozmanité výroky. Může být, že zachycuje praxi židovsko-křesťanskou, která (srv Sk 21,20) dosud trvá na platnosti Zákona. Přece však se zdá, že sestavením výroků do celku, v němž dominují v. 17 a 20, interpretuje závaznost Zákona tak, že judaistický přístup překračuje hodnocením příchodu Kristova: Zákon sice není suspendován, ale je podřazen této eschatologické události.

20 Čtvrtý výrok se svým rázem opět liší od předešlých. Obrací se přímou řečí (ve 2. osobě) na posluchače – učedníky. Je tedy parenezi či výzvou. Obsahově opět vychází z proměny situace, která nastává Ježíšovým příchodem. **Vejití do království nebeského** je obrat navazující na starozákonní výpovědi, např. Dt 8,1; Ž 95,11; Ez 20,38. Rabíni užívají rčení ‚vstoupit do budoucího věku‘. Tak vidí i Ježíš své následovníky jako lid na prahu nastávajícího Království (18,3; 19,24; 21,31; 23,13).

Podmínkou vstupu je **spravedlnost, která o mnoho převyšuje spravedlnosti jako o úrovni dosahované lidským jednáním** (srv 5,45; 6,1). Tak jí vskutku rozumějí zákoníci a farizeové, chápou ji jako poslušnost Zákona, za kterou se člověku dostane Boží odměny. Zatímco 23,3 připouští Ježíš správnost zákonických výkladů a odmítá jen způsob provedení, zde se (jedinkrát v evangeliu) ‚spravedlnost zákoníků a farizeů‘ relativně uznává – jenže jednání Ježíšových následovníků ji má daleko předčit. Pleonastické ‚o mnoho převyšovat‘ zesiluje komparaci. Spor je o to, máme-li srovnání mezi obojí spravedlností rozumět kvantitativně – jde pouze o důslednější, náročnější nebo opravdovější plnění příkazů obsahově týchž; anebo kvalitativně – spravedlnost Ježíšových učedníků má být jiná než zákoníků a farizeů. Na podporu kvantitativního pochopení se uvádí slovní význam pojmu ‚převyšovat‘ (*perisseuein* vlastně ‚mít přebytek, mít navíc‘ – v pas. ‚převyšovat‘) a ‚o mnoho‘; v obojím jde o početní představy, které odpovídají také židovskému pojetí Božího soudu, kde odměna má odpovídat zásluze. Naproti tomu lze upozornit, že také významově kvantitativní pojem *meizon* (více) uvádí 6,25; 12,6 zřejmě kvalitativní rozdíl; v semitském jazyce nejsou tyto dva významy protichůdné.

17 O autenticitě tohoto čtyřverší se vedou obtížné diskuze. Hned první z výroků, v. 17, nezachycuje žádný jiný ze synoptiků. Vzhledem k příznačným matoušovským obrátům se soudí, že v. 17 stylizoval evangelista. Ani jinak nemá v NZ přímou obdobu. Mimokanonické paralely jsou zřejmě pozdější tvorbou svérázných duchovních proudů: asketický výrok v údajném Egyptském evangeliu (cituje Klemens Alexandrijský) ‚přišel jsem zrušit skutky ženy‘, nebo spiritualistický ve zlomku tzv. Ebjonského evangelia (cituje Epifanius) ‚přišel jsem zrušit oběti, a neodstoupíte-li od obětí, neodstoupí od vás Boží hněv‘. Můžeme je pokládat za ozvěnu výroku evangelia, stejně jako zajímavý citát v rabínském traktátu Šabbat 116: ‚Nepřišel jsem z Mojžíšova zákona něco ubrat, ale přišel jsem k němu přidat,‘ který ani není vložen do úst Ježíšových, nýbrž vyčten z evangelia (perziflovaného jako ‚*aven giljón* – ‚špatná zpráva‘, vlastně ‚zrcadlo nepravosti‘). – Smysl tohoto citátu je rovněž předmětem sporu. Buďto je tento polemicky traktovaný text nepochopením či záměrným zkrácením Ježíšova učení, anebo se naopak má číst ‚nepřišel jsem ani ubrat, ani přidat‘ (srv Dt 4,2) a potom by vyjadřoval stanovisko židokřesťanské.

U rabínů je běžnější trojčlenné pojmenování ‚Zákon, Proroci a Spisy‘ (v NZ pouze L 24,44). Zatímco samařská větve Izraele připisovala nespornou závaznost pouze knihám Zákona (Pětí Mojžíšovým), pravověrné židovstvo pokládalo Proroky za vykladače Zákona, kteří jeho slova připomínají, případně aktualizují do nových časů, a v tom smyslu mají závaznost rovnocnnou. Tak je chápe i výrok v. 17, když ve v. 18.19 se mluví jen o Zákonu.

18 Výrok je v poněkud odchylném znění dochován také L 16,17: ‚Spíše pomine nebe a země, než aby padla jediná čárka Zákona‘. V této podobě je výrok snazší, je to vlastně paradoxní závěr *a minori ad maius* a zdůrazňuje absolutní závaznost Boží vůle, významnější než sama existence světa. V podobě Mt dostává však ráz výpovědi časové: platnost Zákona trvá, dokud bude trvat tento svět.

Písmenko (iota) je jed hebrejské abecedy, nejmenší hláskový znak. **Čárka (keraia)**, vlastně ‚růžek, háček‘, neznamena, jak se dříve mínilo, hrot místo zaoblení, kterým se od sebe liší některá hebrejská písmena, nýbrž pouhé ozdobné písařské zakončení některých znaků. Je zřejmé, že rčení má svůj původ v oblasti hebrejského písma a vůbec že vyjadřuje rabínskou myšlenku naprosté nezměnitelnosti biblického zápisu.

20 Dvojice **zákoníci a farizeové**, pro Mt stereotypní, představuje stylizovaný antityp Ježíšova pojetí víry. Věcně vzato jde o různorodé označení. Zatímco zákoníci (*sóferim*) jsou ti, kdo se odborně zabývají studiem Zákona (narozdíl od kněží nejsou však profesionalizovaní, obživu si opatřují běžnými řemesly), jsou farizeové (*perušim*) stoupenci profilovaného směru zbožnosti, dbalé bdělého odlišení od nevěřících v úzkostlivém dodržování zákonných ustanovení a jejich výkladů. V době Ježíšově ovšem mezi zákonickými vykladači převládá farizejský směr do té míry, že vskutku lze označovat typický proud v soudobém židovství oběma pojmy.

Obnovené **nebot' vám pravím** (jako v. 18) se snaží různorodé výroky spojit tak, aby vykládaly jeden druhý. Mt spojuje všechny čtyři výroky dohromady; jde mu o jakýsi základní souhrn Ježíšova vztahu k židovskému Zákonu, naučné pravidlo (*epitomé*), v němž se postupně mluví o učiteli, textu, vyučování a vyučovaných.

Moderní vykladač usoudil, že ‚tyto verše patří k nejtěžším v celém evangeliu‘. Těžkost je způsobena předně skutečností, že v. 18 a 19 jsou formulovány opravdu zcela rabínsky. I když na jedné straně máme svědectví o Ježíšově věrnosti židovskému společenství (např. 4,23; 8,4; 10,5.6), na druhé straně je nám znám jeho svobodomyšlný vztah nejen vůči rabínským výkladům (9,11.14; 12,2.10), ale i vůči přímým ustanovením Zákona (15,11; 19,8). Je možné spojit zákonické pojetí neúprosné autority Zákona s evangeliem? Z historického hlediska byla nadhozena řada možných podnětů těchto slov: 1) Ježíš sám se jimi brání obžalobám zákoníků. V hádance (jak je jeho zvykem – srv 8,22; 9,5 atd.) dává najevo souvislost mezi Zákonem a svým posláním. 2) Mt přejímá interpretaci židokřesťanskou, která chce obhájit Ježíšovu pravověrnost vůči židům. 3) Mt píše v době, kdy již převládá helénistické křesťanství s pokušením mravní volnosti, popřípadě podmíněné

spiritualistickým nadšenectvím; chce tedy zachránit mravní vážnost raného křesťanství. 4) Po rozchodu s židovstvím jde o vyjádření křesťanského nároku na Starý zákon; výroky se chápou hyperbolicky, ale jejich smyslem je, že SZ v Kristu dochází cíle, není odložen jako nepotřebný ani odmítnut jako protichůdný evangelium. (Jisto je, že toto čtyřverší nabylo váhy vždy v těch dobách dějin církve, kdy byla závažnost Starého zákona ohrožena. Jím se brání církevní otcové proti Markionovi, jeho se dovolávají reformátoři proti spiritualistům–blouznivcům, z nichž někteří stavěli do příkrého protikladu Nový zákon vůči Starému, jiní dokonce vůli Boží poznávanou Duchem vůči psané literě vůbec.)

Druhá těžkost spočívá v tom, že takřka od raného počátku přestala křesťanská církev zachovávat mnoho ze starozákonních ustanovení: nejprve opustila ceremoniální řády, oběť, rituál, předpisy čistoty, obřizku – potom se v nejedné věci rozešla i s pravidly morálněsoudními: tresty za zločiny, starozákonním pojetím manželství (mnohoženství), společenskými vazbami (otroctví) atd. Jak tedy platí, že „nepomine jediné písmenko ani čárka ze Zákona“? V hlavním proudu se křesťanský výklad ubíral tím směrem, že Ježíš Zákon „naplňuje“ tak, že odhaluje jeho nejvlastnější smysl (srv Mt 22,36–40). Se změnou způsobu života může padnout nejedno konkrétní ustanovení, má však být zachována jeho intence – popřípadě vtělena do jiného ustanovení, odpovídajícího změněným poměrům. Tento záměr, smysl, intenci Zákona – vlastní Boží vůli – shledávají učitelé církve v lásce. Skutečně není sporu, že již apoštolští svědkové vidí naplnění Zákona v lásce (Ř 13,8–10; Ga 5,10; Jk 2,8) a mohou se v tom opřít o řadu dosvědčených Ježíšových výroků: Mt 5,43–48; 9,13; 12,7; 19,19; 22,37–40. Jde přímo o poučku raného křesťanství ostatně ne zcela vzdálenou ani židovské moudrosti. Tak pokud jde o pravidla morální. – Pokud jde o rituální předpisy, převládlo pojetí, že všechno rítus ve svém „reprezentativním“ charakteru (Žd 8,5; 9,23; 10,1) ukazoval ke skutečnosti naplněné Ježíšovým činem (srv Ko 2,17; 2K 4,14; 1K 5,7; Ef 5,2); proto je nejen zbytečné, ale přímo nemístné v bohoslužebných obřadech pokračovat (Žd 7,17).

Především však je třeba upozornit na prorocké očekávání Jr 31,33; Ez 36,27. Podle něho má celá stará smlouva význam předběžný, prozatímní, dokud nepřijde smlouva nová, nepotřebující vnější ustanovení, „literu“. Rané křesťanstvo nepochybně spojuje toto očekávání s příchodem Kristovým (2K 3,14; Žd 8,11.12), vidí je v něm naplněno. Je otázkou, nemáme-li hádkovitým slovům Mt 5,17–19 rozumět v tomto smyslu: Všechno platí až do Krista. V něm je překročena hranice nového věku (11,13; L 16,16.17)

– avšak ne tak, že by vůle Boží vyjádřená Zákonem přestala platit, ale tak, že se nyní skutečně naplní v těch, kdo Krista přijali. Církev je pro Matouše novým, eschatologickým Izraelem.

Teprve z tohoto hlediska je možno přistoupit k problému „Matouš – Pavel“. Rozdíly mezi pochopením Zákona u Matouše a Pavla se zdají být na první pohled vsutku frapantní. Podle Pavla člověk není schopen Zákon splnit, takže je jím pouze usvědčen z hříchu (Ř 7,7–10); spravedlnosti před Bohem nelze dojít poslušností Zákona, nýbrž jen vírou v Boží nepodmíněné zaslíbení (Ř 4,13–16; Ga 2,16); kdo uvěřil v Krista, není už podroben Zákonu (Ř 6,14; Ga 5,4.5). Nesmíme však zapomenout, že Pavel toto vyhraněné stanovisko formuluje v zápase o přístup pohanů ke spáse. Pro něho jsou „všechny národy“ v Kristu povolány za nový Izrael (Ř 2,29). Jde o to, že nastala situace eschatologického přelomu, ve které Zákon svěřený židům přestává být výhradní cestou k Bohu. Nejde už o „literu Zákona“, o předložené požadavky, které má člověk poslušně splnit, – jde o vnitřní proměnu, darovanou tvůrčí mocí Božího Ducha (Ř 6). Tak to také ohlašovali proroci: Ř 2,15; 2K 3,3. Ani Pavel nepochybuje, že je tato nová skutečnost „dosvědčována Zákonem i Proroky“ (Ř 3,21), protože „slovo Boží nemůže být zrušeno“ (Ř 9,6). I Pavlovi je jasno, že problém není v „učení“, ale v „činění“ (Ř 2,21–23). Ani Matouš, ani Pavel nemají markionskou představu o protikladnosti evangelia vůči židovství a Starému zákonu. Oba však stojí před novou interpretací Starého zákona, kterou vynucuje příchod Ježíše Krista. Po této události prostě nelze zacházet se Zákonem jako dosud, vidět v něm jedinou a postačující cestu ke spáse – soupis požadavků, které má člověk plnit. Jestliže nastala událost spásy v Ježíši Kristu, jak nyní vidět funkci Zákona? Na Pavlovi lze pozorovat, že tento zápas o nové pochopení Zákona je průběžný, dynamický, není vyřešen hotovou formulí jednou provždy, formuluje se postupně, dochází k dílčím poznatkům. Mt jistě představuje z hlediska vývoje stanovisko „konzervativnější“. A přece v tezí, že Ježíš přišel Zákon „naplnit“, že platnost Zákona bude převyšena skutečností, až „se všechno stane“, že spravedlnost nového Spasitelova lidu „o mnoho převyšuje“ dosavadní, je skryto rozpoznání, které Pavel vysloví s polemickou vyhroceností (takže musí být jinými novozákonními svědky vyvažována a chráněna před nebezpečím deformace).

O zabití

Mt 5,21–26

²¹Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům^a: „Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu.“²²Já však vám pravím, že již ten^b, kdo se hněvá na svého bratra^c, bude vydán soudu; kdo snižuje^d svého bratra, bude vydán radě^e; a kdo svého bratra zatracuje^f, propadne ohnivému pecku. ²³Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeň, že tvůj bratr má něco proti tobě, ²⁴nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijď a přines svůj dar. ²⁵Dohodni se se svým protivníkem včas, dokud jsi s ním na cestě k soudu, aby tě neodevzdal soudci a soudce žalárníkovi, a byl bys uvržen do vězení. ²⁶Amen, pravím ti, že odtud nevyjdeš, dokud nezaplatíš do posledního haléře.

^ař: dávným (stejně 33) – ^bř: každý – ^cvar: + bez příčiny – ^dř: kdo řekne ‚raka‘ – ^eř: synedriu – ^fř: kdo řekne ‚blázne‘

Následující šestice tzv. antitezí (21–48) je typickým příkladem Matoušovy katechetické snahy sestavovat tradovanou látku evangelia do smysluplných celků. Jde o výroky, z nichž vyznívá Ježíšův radikalizující či kritický, v každém případě svrchovaný postoj k dosavadní tradici opírající se o Mojžíše. Seřazením do celku se poněkud smazává prvotní různorodost materiálu. Dotčené výroky dosavadní tradice jsou jak přímé zákazy Desatera (21.27) či jiné přímé zákazy Zákona (31.33.38), tak i závěry vyplývající z pochopení zákonných ustanovení (43). Také stanovisko Ježíšovo spočívá jednou v prohloubení, radikalizaci (22.28.34), podruhé v obnově pravého smyslu (44), ale též v přímém odmítnutí (32.39) uvedených výroků. K ‚antitezím‘ jsou podle smyslu připojovány další výroky, které slouží k parenetickému rozvedení: 23–26.29–30.34b–37.39b–42.45–48.

21 **Slyšeli jste, že bylo řečeno** je charakteristický výraz pro pojem tradice, vlastní látky židovského vyučování. Povědomí Zákona a jeho výkladu se udržuje v lidu stálým opakováním, připomínáním toho, co bylo řečeno. **Otcové** (*archaioi* – dávní, dřívější, předchůdci; h. *rišónim*) je velmi široký pojem, označující učitelské předchůdce. Nevylučuje tak Mojžíše a jeho generaci, ale není omezen jenom na ně.

Nezabiješ je striktní záповěď Desatera: Ex 20,13. Apodikticky formulovaný důsledek **kdo by zabil, bude vydán soudu** (*enochos estai té krisi*)

je shrnutím řady zákonných ustanovení prohlašujících vraždu za hrdelní zločin: Gn 9,6; Ex 21,12; Lv 24,17.21 atd. ‚Soud‘ (*krisis*) znamená tu stíhání viníka vůbec, rozsudek nad ním, pak teprve soudní pravomoc či instituci. Apodiktický výrok 21b nechce říci nic jiného, než že vrah neunikne trestu. Soudní výrok v Izraeli se vynášel z Božího zmocnění a pokládal se v tom smyslu za totožný s rozhodnutím Božím.

22 **Já však vám pravím** jako opozitum k výrokům Božího zákona je v židovském kontextu neslýchané, ano nehorázné. Obrat sám ovšem užívali rabíni také, jenže pouze v diskuzích mezi vykladačskými autoritami navzájem. Chtít opravit výrok Zákona si nemůže dovolit ani prorok, tím méně pouhý vykladač. Ježíš tu vystupuje se svrchovanou autoritou, roven přinejmenším Mojžíšovi. Oč je tento nárok opřen? Proti ‚dávným‘ (otcům) tu stojí jeho autoritativní ‚já‘; proti ‚bylo řečeno‘ (v perfektu) ‚pravím‘ (*legó* v přítomném čase). Nezvěstuje se tu nic menšího než příchod nového aionu, eschatologického obratu, v osobě Ježíšově.

V protikladu k 21b („Kdo by zabil, bude vydán soudu“) je obdobně ve stylu apodiktického práva formulována antiteze: **Každý, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu**. Jde tedy o zostření měřítka směrem k odhalení příčin potomních zlých následků. Ve smyslu prorockých slibů o novém srdci a smýšlení (Jr 31,33; Ez 11,19; 36,26) obrací Ježíš pozornost k nitru – k hněvu, který (srovnáme-li s pokračováním) se snad ještě ani neprojevil. Zhoubnost a nepřipustnost hněvu je ovšem známa i rabínům. Našly by se výroky jako „Kdo bližního nenávidí, je roven tomu, kdo prolévá krev“ (R. Eliezer) a množství tomu podobných. Mají ostatně svou oporu ve výrociích Písma (Lv 19,18; Dt 19,11; Př 15,1) i v apokryfním mudrosloví (Sir 27,30; 28,7.8). Přejímá je i křesťanská literatura (1J 3,15).

Zvláštní pozornosti zaslouží pojmenování protějšku jako **bratra**. Ve shodě s rozšířeným starověkým územ označuje tento pojem spoluúčastníka náboženského společenství. Tak i v Izraeli (*'ach*), kde se ocitá v blízkosti dalšího pojmu, ‚bližní‘ (*re'ua* druh, partner). Uvažovat o tom, že tu Ježíš vztahy smíření a odpuštění vymezuje hranicemi církve, by bylo v přímém rozporu s v. 47. Spíše jde o to, že jak výrazem ‚bližní‘ (*ho plésion* 43; 19,19;22,39), tak ‚bratr‘ (*adelphos* 47; 7,3; 18,15; 25,40) se vyhýbá obecné filantropii, která může být snadným únikem; jde mu o konkrétního člověka, který je v mé blízkosti.

Uvážíme-li, že se v evangeliu bez rozpaků dosvědčuje Ježíšovo rozhorlení (11,20; 12,34.39; 16,23; 23,13násl.; Mk 3,5 výslovně mluví o ‚hněvu‘, *orgé*), nelze vykládat výrok ve smyslu úzkostlivé, se vším srozuměné dobrotivosti. Ostří výroku je namířeno proti zášti, která nesleduje dobro druhého, nýbrž

jeho škodu. To má bezpochyby na mysli i vsuvka pozdější tradice, doložená od 5. století: kdo se hněvá ‚bez příčiny‘ (*eiké*). Je však již příliš zákonicky kazuální. Nejde o to, abychom rozlišovali mezi oprávněným a neoprávněným hněvem (kde vezmeme měřítko?); jde o to, abychom se nedali strhnout do nepřátelského postoje vůči druhému člověku.

Prostá antiteze 22a pokračuje v další polovině verše stupňujícím rozvinutím. Stupňují se jak provinění, tak soudní instance. Jestliže v přímé antitezi bylo možno soudem (*krisis*) rozumět stejně jako v. 21 soudní stíhání jako takové, další stupňování (rada – ohnivě peklo) si vynucuje chápat *krisis* jako označení běžné instance k projednávání vraždy, tj. ‚rady třiadvaceti‘ na způsob našeho okresního soudu. **Rada** (synedrium, ‚rada jedenasedmdesáti‘) je totiž nejvyšší lidský tribunál židovského společenství. Další instancí už může být jen **ohnivé peklo** (*geenna tú pyros*), rozsudek může vynést toliko Bůh.

Potíže působí vyložit stupňování mezi oběma nadávkami. První výraz, *raka*, je pravděpodobně z aramejštiny a znamená ‚prázdný‘; tak jej chápou již staří vykladači (*vilis, vacuus, vanus*). Jde tedy o posměch či výčitky tuposti, nechápavosti (srv Jk 2,20), hlouposti. Ale také druhé slovo, chápeme-li je řecky (*móros*), znamená hlupáka (*stultus*), ‚blázná‘. Má-li podle souvislosti být těžším proviněním, pak se v něm buďto slyší hebrejské *móré* – vzpurník (Nu 20,10; Dt 21,18.20; Jr 5,23), anebo se po starozákonním způsobu ztotožňuje ‚blázen‘ s nezabohem (Ž 14,1; Iz 32,6). V prvním případě je to tedy útok na intelektuální defekt (**snížíže svého bratra**), ve druhém upření jeho obecnství s Bohem (**zatrácuje svého bratra**).

Samozřejmě není možné pokládat v. 22 za návrh soudní praxe ve společnosti, ba ani za pravidla disciplinárního řízení v obci Ježíšově. Tomu se přičítá jak poslední článek – o pekelném ohni nemůže rozhodnout žádná lidská instance, tak i článek první: jak by bylo možno právně stíhat hněv, který se neprojeví ještě ani slovem? Jde-li o paradoxní nápodobu rabínské kazuistiky, pak je dovedena ad absurdum. Radikální nadsázkou je burcována vážnost k Božím požadavkům, jaká proniká až do srdce člověka.

23 Přechod do 2. osoby singuláru (*ean ún prosferés*) dává znát, že jde o jiné výroky k témuž tématu, evangelistou k antitezi přiřazené. Mk 11,25 zachycuje stejnou myšlenku, jen ji poněkud jinak vyjádřuje. Protože v době sestavení evangelia nebyl již po zboření chrámu obětní kult tématem, musel Mt převzít slova o **daru na oltář** ze starší tradice, ještě z doby trvání chrámu. Podle všech svědectví neměl Ježíš – narozdíl od hnutí kumránského bratrstva například – odmítavý vztah k chrámovému kultu vůbec (srv 5,35; 21,13; 23,16–21).

Darem na oltář se rozumí osobní oběť dobytčete (srv 8,4), kterou obětník přináší prostřednictvím kněze. Tento obřad je nutno přerušit v případě, že bylo opomenuto něco, co je pro přijetí daru podmínkou. Je doloženo ustanovení: V případě, že někdo přinese smírcí oběť za poškození bližního podle ustanovení Lv 5,20–26; Nu 5,6–8 a během obětí se zjistí, že nezaplatil povinnou náhradu škody, musí být oběť přerušena, dokud obětník nevyrovná svůj dluh. Obdobně zde stanoví Ježíš: **nech svůj dar před oltářem; potom teprve přijď a přines svůj dar**. Nejde mu však jen o majetkové poškození. **Tvůj bratr má něco proti tobě** (*echei ti kata sí*) zahrnuje jakékoliv nedorozumění, poranění bratrského vztahu.

Narozdíl od Mk 11,25 se tu nemluví o hněvu v srdci obětníka (modlitebníka), nýbrž obráceně: obětník si vzpomene, že někdo se hněvá na něho. Otázka, zda právem či neprávem, tu není vůbec položena. Samotná skutečnost vzájemného odcizení je tak vážná, že ten, kdo chce oběti předstoupit před Boží tvář, musí **jít nejprve se smířit se svým bratrem** (*diallagéthi tó adelfó sí*).

24 Vyvodit odtud obecný závěr, že Ježíšovi je vztah k lidem důležitější než vztah k Bohu, bylo by násilným pokřivením smyslu. Platí ovšem: náboženská představa, že zbožnými skutky lze narovnat vztah k lidem obejít, je lákavá a nebezpečná. Tu varují i rabíni: „Prohřešení člověka proti Bohu shladí den smíření; prohřešení proti bližnímu ani den smíření neshladí, dokud se s bližním nesmíříš.“ Jde o to, že Boží odpuštění, smíření člověka s Bohem, je neodlučitelně spjato se vzájemným smířením.

25 Závěrem je k odstavci připojena obrazná výzva, zaznamenaná též L 12,58.59. Pozadím je prostá zkušenost, jakou připomíná mudrosloví: s odpůrcem je lépe se vyrovnat, než dojde k soudu. Lukáš pojímá příběh v kontextu 12,39–59 jako ‚krizové‘ podobenství s výzvou: vykonat včas, co musí být učiněno před příchodem konce. U Matouše je důraz na smíření, obraz získává ráz parenetického příkladu. **Dohodni se** (*isthi eunoón*, buď přátelský) má širší význam než finanční ‚vyrovnej se‘ (*dos ergasion*). **Dokud jsi s ním na cestě** (teprve v následujících slovech je řeč o soudu) umožňuje asociaci životní cesty vůbec, lhůty života. Avšak ani u Mt není setřena vážnost eschatologického času – jak naznačuje slůvko včas (*tachy*); i výrazné **Amen**, zpečetující zvláště u Mt Ježíšovo slovo (viz 5,18), je možná signálem, že tu mluví poslední soudce.

Nevyjdeš odtud, dokud nezaplatíš do posledního halěře slyšíme jako hrozbu tím těžší, že před Božím tribunálem (‚odtud‘ – *ekeithen* – je rabínský eufemismus pro místo odsouzených posledním soudem) nikdo fakticky splatit nemůže.

Šesteru antitezí chybí ovšem soustavnost; jde o výběr některých zásad příkladmo, nikoliv o úplný výklad Ježíšova postoje k požadavkům Zákona (srv namátkově pořadí 19,18). Nelze je chápat jako vyhlášení ‚nového Zákona‘ Ježíšova místo dosavadního Mojžíšova.

Po formální stránce je šestice stylisticky rozdělena na 2x3. První tři antizeze jsou formulovány apodiktickou podmínkovou větou („Každý, kdo ..“ 22.28.32). Druhá trojice je uvedena slovem *palin* (spojka, uvádějící pokračování řady, ‚dále‘ – jako 4,8; 20,5; 21,36; 22,4) a znovu je uvedeno plné znění „slyšeli jste, že bylo řečeno otcům“ (21.33). Tyto tři antizeze jsou formulovány imperativně: 34.39.44. – Mezi tímto formálním uspořádáním a obsahovým smyslem jednotlivých výroků nelze však vystopovat žádný vztah.

Diskutuje se též otázka původnosti výroků. Jestliže (kromě čtvrté, o přísaze) mají antizeze své přímější nebo volnější paralely u L či Mk, ani jedna není formulována přímo antiteticky. Znamená to, že Mt výroky nejen sestavil v celek, ale i formuloval do podoby antitezí sám? Pak by i charakteristický obrat ‚ale já pravím vám‘ byl christologickým vyznáním matoušovské obce, nikoliv autentickým výrokiem Ježíšovým. – Čímž zajisté není řečeno nic o jeho pravdivosti.

21 Řada vykladačů se domnívá, že výraz **bylo řečeno** (*erethé*) je passivum divinum, označující výrok Boží. Rabínské užití obratu „slyšeli jste, že bylo řečeno otcům“ tento výklad nepotvrzuje.

V novozákonní době si v případě hrdelních rozsudků počínaly židovské instance velmi zdržlivě a různým způsobem znesnadňovaly možnost vyslovit krajní rozsudek; spíše hleděly viníka ‚přenechat Božímu soudu‘ tj. lidského výroku zprostit. Základní instancí ve věci zabití či vraždy (což měl soud posoudit, srv Nu 35,22–25; Dt 17,8–13) byla tzv. rada třiatřiceti v každém větším městě, příslušném podle místa činu. Nejvyšší soud – synedrium (rada jedenasedmdesáti) – se zabýval vraždou jen v případě obvinění velekněze.

22 Autoritativní náročivost obratu „já však vám pravím“ je v soudobém ovzduší tak nelslychaná, že některé vykladače vede k závěru: žádný soudobý teolog by se neodvážil takto formulovat, kdyby nešlo o původní slova Ježíšova (proti tomu, co jsme řekli o mt stylizaci).

O původnosti dnešního tvaru textu se vyslovují pochybnosti. Stupňování se nejvíce zcela logické ani plynulé: výraz *krisis* nabývá proti v. 21 jiného významu; obě nadávky ‚raka‘ a ‚blázne‘ je těžké od sebe odlišit. Avšak nadsázka nepochybně patří ke stylu Ježíšových výroků (i v tom se ostatně Ježíš neliší od rabínů). Obsahově nejde o žádná právní ustanovení a nemusíme proto hrozby soudem pokládat za protichůdné Ježíšovu záměru. Naopak, právě nerealizovatelnost těchto norem ve smyslu právním mluví proti domněnce, že jde o dodatečnou církevní kazuistiku. Byl dokonce doložen typický rytmus ústního podání, přeložili se slova do předpokládané původní aramejštiny.

Narozdíl od staršího výrazu *hádés*, jímž Septuaginta soustavně překládá hebrejské *š'ól* a který označuje spíše říši mrtvých, zde se užívá pregnantního výrazu pro ‚peklo‘, *geenna*. Původně to bylo pojmenování údolí jižně od Jeruzaléma: *gé ben-Hinnóm* (Joz 15,8). Když se tu v době královské konaly otřesné modloslužebné oběti (2Pa 28,3; 32,35; Jr 7,31), bylo místo prokleté (Jr 19,6n); pro apokalyptiku se pak stalo místem věčného odsouzení (od knihy Henoch). Tak mu rozumí i Matouš a druzí synoptikové. – Myšlenka věčného trestu je spojena s představou neuhasitelného ohně (srv 3,12; 18,8; 25,41).

23 Znění Mk 11,25 může být odvozeno z totožného Ježíšova výroku, ale tradovaného již v podobě, kdy chrámová bohoslužba nepřipadala v úvahu: na místo oltářní oběti tak nastupuje modlitba.

25 Rozdíly mezi Lukášovým a Matoušovým podáním spadají navrub jednak literárnější řečtiny Lukáše (*praktór* místo *hypéretés*; řecká nejmenší mince *lepton* místo římské *kodrantés* – *quadrans*). Ale také zachovává L v podobenství drsnější ráz helénistického prostředí (vězení pro dlužníky není židovské zařízení): *ep' archonta* – v židovském prostředí byl rozhodčím v majetkových věcech pověřený rabín; surové *katasyré* oproti věčnému *paradé*.

Na první pohled je zřejmé, že všemi antitezemi Ježíš radikalizuje dosavadní požadavky vyvozované z Božího zákona. Otázky začínají v okamžiku, ptáme-li se po náplni nebo směru této radikalizace. Přichází-li Ježíš s ‚novým Zákonem‘ oproti starému (tak se většinou v dějinách porozumění biblickému textu tyto výroky chápaly), jak je tomu s možností jeho uskutečnění? Hned první případ přináší hádankovité, ne-li šokující slovo, jehož uskutečnění je nemožné nejen fakticky (jak může být soudně stíhán neprojevený hněv?), ale i vnitřně (kdo se ubrání sebemenšímu hnutí hněvu?). Jde tedy jen o ‚etiku smýšlení‘, která obrací pozornost od činu k intencím lidského srdce? Anebo je smyslem Ježíšových náročných výzev jen negativně usvědčit člověka z neschopnosti dobrého, aby se tak roztoužil po milosti? Jistěže tématem celé souvislosti ‚Kázání na hoře‘, jak je Mt sestavil, je nástup nového aionu, eschatologického věku spásy; ale tento nový věk není přece pro Ježíše teoretickým pomyslem ani jen ideální inspirací, nýbrž realitou! Snad právě absurdita, s jakou napodobuje rabínskou kazuistiku, když stanoví soudní instance k projednávání sebemenších závanů nepřátelství, ukazuje jeho přístup k Zákonu. Pro židovství se Zákon fakticky stal prostředkem, na němž je možno osvědčit svou zbožnost; dostát Boží vůli tak, abych nemusel být vystaven přímému setkání s Boží tváří. Je možno vyhovět požadavkům Zákona, a tak dosáhnout před Bohem absolutoria. Ježíš však tento zátaras Zákona boří a nutí nás setkat se bezprostředně se svatým Bohem. Nejde jen o to, že do cesty k Bohu se mi staví bližní a já nemohu před Boha předstoupit, dokud nevyrovnám vztah k němu. Jde o to, že jsem v bezprostřední denní realitě, praktickém soužití s bližním, vystaven Boží přítomnosti, které nemohu uhnout žádným plněním náboženských pravidel. Tento falešný ‚právní statut‘ musí být ze vztahu k Bohu odstraněn. Jde o vztah bytostný, z něhož se nemohu žádným způsobem vymknout. Ježíš odstraňuje jakoukoli měřitelnost našeho chování, jejíž pomocí bychom se mohli před Bohem vykazovat. V žádném případě nesmíme jeho výroky pochopit jako radikalizované, vystupňované farizejství. Ten, kdo odpouští svému viníku, směřuje se s protivníkem, miluje soupeře – ten nestaví na odív svou zbožnou úroveň, nýbrž prostě žije z odpuštění, které sám z Boží ruky zakusil. Vstupuje tak do nového věku, který Bůh otevírá Ježíšovým příchodem.

O cizoložství

Mt 5,27–30

²⁷Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Nezcižoložíš‘. ²⁸Já však vám pravím, že každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcižoložil ve svém srdci. ²⁹Jestliže tě svádí tvé pravé oko, vyrvi je a odhod' pryč, neboť je pro tebe lépe, aby zahynul jeden z tvých údů, než aby celé tvé tělo bylo uvrženo do pekla. ³⁰A jestliže tě svádí tvá pravá ruka, utni ji a odhod' pryč, neboť je pro tebe lépe, aby zahynul jeden z tvých údů, než aby se celé tvé tělo dostalo do pekla.

27 **Nezcižoložíš** je rovněž striktní zákaz Desatera (Ex 20,13; Dt 5,17), vyjádřený prostým futurem, jak je pro Starý zákon obvyklé (srv 21.33.46; 22,24). Narozdíl od 21b zde nejsou připomenuty tresty za přestoupení, které ovšem jsou myslitelně tvrdé: Lv 20,10; Dt 22,22.

28 Ježíšova antiteze opět zákaz vyhrocuje pohledem k nitru člověka: je možno provinit se již **ve svém srdci**, aniž se člověk dopustil činu. Obdobné myšlenky vyslovují i rabíni – ještě hojněji než o hněvu (22); v jednom traktátu najdeme doslova: „Kdo chtivě pohledí na ženu, je jako ten, kdo s ní souloží.“ Mají ostatně oporu v tom, že již samo Desatero (v 10. přikázání) v tomto smyslu pohled prohlubuje. K obdobným závěrům docházejí i pohanští moralisté.

Mezi vykladači trvá dávný spor, jak rozumět obratu **hledět na ženu chtivě**. Od časů církevních otců tíhnou asketi a moralisté k tomu, chápat *pros to epithymésai autén* konsekutivně, následně: kdo se zadívá na ženu, zmocní se ho chtivost. V tom ohledu jsou pak židovští učitelé jen důslední, varují-li před setkáním s ženou vůbec: nemluvit s ní, neodpovídat jí ani na pozdrav, vyhnout se i náhodnému pohledu na ni. Strach ze sexuálního pokušení tak vede k opovržení ženou. Radí tedy Ježíš souhlasně s rabíny na ženu ani nepohlédnout? To naprosto neodpovídá jeho překvapivě svobodnému vztahu k ženám: jsou kolem něho (14,21), mluví s nimi (15,28), pomáhá jim (9,20), vypráví o nich podobenství (13,33) stejně jako o mužích. Ale i po stránce jazykové: *pros to* má bezprostřední význam finální, cílový (srv 6,1; 23,5): jde tu o chtivý pohled vyvěrající z myšlenky srdce.

29 Podobně jako byly k první antiteze připojeny výroky námětem příbuzné (23–26), je tomu i zde. Opět se z apodiktického vyjádření ve 3. osobě přechází do parenetického oslovení 2. osoby. Jde o dva výroky vzájemně paralelní, které známe nejen ze synoptického Marka (9,43–47), ale i z jiného místa Mt

(18,8.9). Jsou tam uvedeny v jiné souvislosti, jako varování před každým pokušením obecně. To nám brání, abychom aplikaci na pokušení sexuální v naší souvislosti brali přímočaře (oko – nečistý pohled, ruka – nečistý dotyk). **Oko** je spíše metonymií pro zrak, **ruka** pro čin (v paralelních výrociích se zmiňuje nadto ‚noha‘ jako metonymie pro pohyb). Smysl je: je třeba se vyvarovat podívané, chování i míst, která nás vystavují svodu.

Pravá ruka jako (u většiny lidí) ruka činu nás nepřekvapuje, spíše **pravé oko**: obvykle hledíme oběma očima! Snad je to pozůstatek starobylých představ o pravých údech těla jako reprezentativních, zastupujících celého člověka, jak nám vysvítají ze starozákonních rituálních ustanovení. Podle Ex 29,20 si při svěcení kněz pomaže krví lalůček pravého ucha, palec pravé ruky a pravé nohy (podobně jako při očišťování malomocného podle Lv 14,14.17.25.28).

Vyrvi je a odhod' pryč je jedna z Ježíšových (a rabínských) nadsázek, která chce drasticky ukázat nebezpečí, nutnost radikálního skoncování s hříchem. Příklad staroorientálních příkrých trestů, s nimiž se ve Starém zákoně jen ojediněle setkáme (Dt 25,12), je sotva v pozadí; s jejich praktikováním se už dávno nepočítá. Jako faktický násilný čin by od pokušení sotva pomohl: levá ruka a levé oko mohou být nadále svodem. Vlastní zdroj zlého tkví v srdci (15,19), které amputovat nelze.

Je pro tebe lépe, aby zahynul jeden z tvých údů, než aby celé tvé tělo bylo uvrženo do pekla je častokrát doložená sentence židovských učitelů, kterou ukazují, oč závažnější je obstát na Božím soudu než v časném životě. Toto srovnání hodnot Ježíš plně sdílí: 6,19n; 10,28; 16,26.

27 Starozákonní manželské právo vychází z jiných předpokladů než naše. Liší se nerovnoprávným postavením žen vůči mužům ve společnosti a vychází z principiální možnosti mnohoženství. Cizoložstvím (*moicheuein*) se proto rozumí pouze soulož provdané nebo zasnoubené ženy s cizím mužem. Pokud jde o styk muže s neprovdanou, jsou tu jiná právní opatření na její ochranu: Ex 22,15; Dt 22,28n. Ostatní sexuální provinění jsou zahrnuta pod jiné pojmy. Vcelku je pohlavní kázeň u židů oproti ostatním národům tehdejší doby nápadně vyšší. Zatímco u jiných bylo porušení manželství chápáno jako záležitost soukromého práva a ponecháno většinou osobnímu vyřízení, v Izraeli jde o veřejný zločin, ohrožující celou pospolitost. Toto vědomí je zesíleno známou analogií mezi vztahem Hospodinovým k Izraeli a manželským vztahem muže a ženy (např. Mal 2,11.14).

28 Antiteze je formálně stavěna jako paralelismus k výroku tradice. Proto je v tomto případě též formulována jako oslovení mužů. V patriarchálních poměrech Galileje a Judska Ježíšových časů to také odpovídalo skutečností praxe: žena, vázána způsobem života i veřejným míněním na zavřený dům, měla stěží možnost aktivně se pokusit o manželskou nevěru. Od časů Chrysostoma, který měl v byzantském velkoměstě na očích mnohem volnější poměry, rozumělo se právem, že Ježíšova výzva platí oběma stranám: muži i ženě.

29 „Svádí“ je věcný překlad řeckého *skandalizei*. Klasické „pohoršuje“ českých překladů má v dnešní řeči jiný význam: způsobit rozhořčení, pobouřit. *Skandalon* je původně smyčka, léčka; přeneseně pak záměrně daná příležitost k hříchu, svod.

Také druhá antiteze vyřazuje ze hry rabínskou kazuistiku. Tak jako nelze trestat neprojevený hněv (22), nelze stíhat ani tajnou touhu po cizí ženě. Ježíšovi však záleží na tom, jak se člověk jeví Bohu, který vidí do jeho srdce. Kdo je před tímto Božím pohledem bezúhonný?

Mohutný prostor, který zaujala sexuální oblast v křesťanské morálce, není zcela náhodný. Zkušenost potvrzuje, jak živelnou moc má sexualita v lidském životě a jak rozkladně se může projevit. Zdá se, že již v otázce učedníků 19,10 se obráží tendence vyhnout se pohlavním vztahům vůbec (srv 1K 7,1–7). Zatímco apoštolská církev předkládá takové řešení se vši zdrželivostí jako pouhou radu a naopak odmítá zásadní záporné hodnocení manželství (1K 7,38; 1Tm 4,3; Žd 13,4), v další etapě převáží negativní pohled do té míry, že se v pohlavní touze jako takové vidí hříšný sklon. Exegeze církevních otců si klade otázku, zda slova o „chtivosti“ nezpochybňují i zákonné manželství (Tertullian). Zde už zřejmě pracují vlivy mimobiblické. Myšlení řecké antiky tíhlo k dualismu: veškerý hmotný svět pokládalo za neblahý a nízký, život v něm za nešťastný úděl, který je nám souzen; v hmotném světě shledávalo podněty vši špatnosti. Dokonalý, krásný, pravý je jen svět ducha. Je jasné, že se tímto viděním věcí dostávají vztahy pohlavní lásky do stínu a podezření. Odtud pak vyzvednutí celibátu jako ideálu dokonalosti (mnichů, později i kněží), ale také pojetí manželství jako pouhého ústupku, určeného k regulaci nepřemožitelného pudu. Ani v manželství podle názoru středověké církve nemá jít o sexuální rozkoš, vlastním cílem pohlavního spojení je pouze plazení dětí. Nebezpečím takové sexuální úzkostlivosti jsou ovšem nejen neurózy, ale také rozrušení prostých lidských vztahů mezi muži a ženami. Nastupuje vzájemný strach a odpor, podezření, že druhé pohlaví ohrožuje čistotu bezúhonného.

V nové skutečnosti Božího království jde o něco jiného. Tak jako může milující srdce, které myslí víc na druhého než na vlastní prestiž, překonat hněv (viz 5,21–26), tak i zde srdce nesobecké, které nemá na mysli vlastní uspokojení, nýbrž v úctě přistupuje k bytosti druhého, dovede na něho „nehledět chtivě“. Narozdíl od antického znevážení ženy i od rabínských varování dospívá apoštolská církev k myšlence ženy jako sestry (Mt 12,50; Ř 16,1; 1Tm 5,2; srv 1Te 4,4.5; 1P 3,7).

O rozluce

Mt 5,31–32

³¹Také bylo řečeno: „Kdo propustí svou manželku, ať jí dá rozlukový lístek!“

³²Já však vám pravím, že každý, kdo propouští svou manželku, mimo případ smilstva, uvádí ji do cizoložství; a kdo by se s propuštěnou oženil, cizoloží.

31 Třetí antiteze se námětem přimyká k předchozí, jedná o dalším případě vztahu mezi mužem a ženou; snad proto je uvozovací formule **Také bylo řečeno** do té míry zkrácena (bez „slyšeli jste“ v. 21.27; bez „otcům“ v. 21).

Kdo propustí svou manželku, ať jí dá rozlukový lístek je ustanovení z Dt 24,1. Nejde tedy tentokrát o příkaz Desatera (21.27), ale ani jen o rabínský výklad: specifické ustanovení Tóry tu reguluje rozvázání uzavřeného manželství. Také egyptské právo pozdějších dynastií, ale rovněž již právo starobabylónské nebo asyrské znají podobná ustanovení. Jde vlastně o písemné potvrzení (rozlukový lístek, *apostasion*), že žena od svého muže neutekla, nýbrž jím byla řádně propuštěna, a je tedy volná k novému sňatku. Lístek má mít své právní náležitosti. Smyslem je právní ochrana propuštěné; samotná možnost kdykoliv rozvázat manželství ze strany muže není nijak zpochybněna. Jen se dalším ustanovením (Dt 24,4) brání novému sňatku s původní ženou. „Byla by to před Hospodinem ohavnost,“ praví se tu. Tento obrat (srv Dt 7,25; 12,31; 18,12) ukazuje k modloslužebným zvyklostem; má snad zákaz být hrází promiskuity? Důvody opravňující k rozluce nejsou nijak přesně stanoveny, takže Ježíš podle 19,8 (Mk 10,5) může právem označit ustanovení za pouhý ústupek, zatímco sám se staví na linii proročskou (např. Mal 2,14–16).

32 Ježíšova antiteze **Já však vám pravím, že každý, kdo propouští svou manželku, uvádí ji do cizoložství** nepřináší tentokrát žádnou radikalizaci starozákonního ustanovení, nýbrž je vlastně odvolává. Rozlučka manželství se prostě zamítá; tento postoj nemá u židovských učitelů žádnou obdobu. Podle 19,3–9 (Mk 10,2–11) se tu Ježíš opírá o základní Boží záměr, vyslovený v Gn 1,27; 2,24. Můžeme předpokládat, že antiteze byla zformována na základě Ježíšova autentického stanoviska.

Formulace „uvádí ji do cizoložství“ ovšem logicky znamená, právě tak jako dovětek **kdo by se s propuštěnou oženil, cizoloží**, že cizoložství nastává teprve novým sňatkem. Zůstane-li tedy žena nevdaná (po dobu života

původního muže), nedojde k tomuto hříchu. Také apoštol Pavel připouští tuto koncesi: 1K 7,11. Ale to jsou již řešení v nouzi. Vlastním smyslem Ježíšových slov je jistě odmítnutí rozchodu manželů vůbec.

Největší svízel výkladu přináší výjimka vyjádřená slovy **mimo případ smilstva** (*parektos logú porneias*). Setkáme se s ní také v paralele 19,9 (*mé epi porneia*); Mk 10,11 ani L 16,18 žádnou výjimku neznají. Výraz *logos porneias* se zdá být převodem hebrejského *“ervat–dábár* z Dt 24,1. Tento pojem je ovšem značně neurčitý („něco odporného“) a vyvolával diskuzi již u rabínských učitelů. Zatímco liberální škola (Hillel) zahrnovala pod něj prakticky cokoli, čím žena neodpovídá mužovu přání, omezovala jej přísná škola (Šammaj) jen na případ ženiny manželské nevěry. Znamená to, že se zde Ježíš prostě shoduje s pojetím Šammajovým? Vystává ovšem další otázka: Kdyby se měl Zákon důsledně dodržet, je vdaná žena za cizoložství potrestána ukamenováním (Lv 20,10; srv J 8,5), rozvod tedy nepřipadá v úvahu. Anebo je myšlenka výroku soustředěna ne na rozvod a eventuální oprávněnost jeho příčin, nýbrž na jeho následek – a míní se prostě: která se dopustila nevěry, ta už cizoložnicí je a neuvede ji do cizoložství teprve manžel tím, že ji propustí? – Vzhledem k tomu, že u Mk a L je Ježíšovo slovo o nerozlučitelnosti manželství zachováno bez klauzule výjimky, kloní se řada vykladačů k závěru, že tu jde o dodatečnou úpravu původního výroku z hlediska církevní praxe.

31 Také ustanovení o rozvázání manželství obráží tehdejší naprosto nerovnoprávné postavení ženy (viz 5,27.28). „Nenalezte u něho přízeň, neboť na ní shledal něco odporného“ (Dt 24,1) dává rozhodnutí o trvání nebo zrušení manželství zcela do rukou mužových, žena je proti jeho rozhodnutí bezbranná. Ze své strany má podle rabínských pravidel pouze možnost dožadovat se propuštění, jestliže s ní muž zachází špatně anebo onemocní. Skutečnou obranou proti lehkomyšlným rozlukám ovšem byla manželská smlouva, v níž mohli zástupci ženy (otec, bratři) vymoci značné finanční zabezpečení propuštěné ženy. Jsou známy případy, kdy muž nemohl rozvázat manželství, protože neměl na zaplacení této náhrady. V praxi byla židovská manželství značně stabilní.

32 Někteří vykladači by v Ježíšových slovech rádi viděli spíše ochranu ženy, bezbranné v jejím nerovnoprávném postavení, než stanovisko zásadní nerozlučitelnosti manželství. Upozorňují na to, že postavení rozlučené bylo společensky i hospodářsky obtížné: odstupné, dohodnuté v manželské smlouvě, jí nemuselo vystačit na dlouho; pak byla na obtíž v domě svého otce či nejstaršího bratra. Tak tomu jistě je: jenže zakazuje-li Ježíš nový sňatek s ní, znevýhodňuje ji tím víc! (Tvrdit, že znevážení ženy jako pouhého mužova majetku je vyjádřeno již pojmem *apolyein*, je holý nesmysl: *apolyein* se v řečtině běžně užívá též o lidech – o osvobození zajatců, vězňů, o propuštění z pravomoci, o ukončení shromáždění i o rozlučení s jednotlivci.)

Nápadné je, že se ve výjimce nemluví doslova o cizoložství (*moicheia*), nýbrž o smilství (*porneia*). Úvahy a kombinace vykladačů tu neberou konce. Ilegitimní pohlavní styk vdané

ženy je přece v každém případě *moicheia*; znamená tedy *porneia* nějaké jiné nevhodné sexuální jednání – snad pohlavní vztahy k dalším členům rodiny vedle vlastního muže (obšírně Lv 18), snad homosexuální vztah s jinou ženou, snad dokonce ukájení se zvířetem (Lv 18,32), či vůbec lascivitu vůči cizím mužům? Anebo se myslí na dodatečné zjištění předmanželských styků ženy? Souvislost výroku však ukazuje spíše na to, že oba pojmy jsou chápány synonymně. Proč se stírají, vyvolává různé dohady: prý se *moicheia* užívá spíše o mužově, *porneia* o ženině nevěře; anebo *porneia* označuje fakt nevěry jako takový, *moicheia* je již právní pojmenování; anebo *porneia* chce vyjádřit trvalost nevěry, kdežto *moicheia* je i jednotlivý výpadek? Ani jedno z těchto tvrzení by nebylo snadno prokázáno.

Výrok je v evangeliích zaznamenán celkem čtyřikrát: Mk 10,11.12 a Mt 19, 9 v souvislosti naučného sporu se zákoníky, Mt 5,32 ve formě antiteze k jejich pojetí, L 16,18 samostatně. Srovnáme-li proměny jeho znění, zdá se být nejprostší podoba zachována L 16,18. Znění Mk 10,11 je rozšířeno o analogii jednání ženy 12; předpokládá tedy právní situaci rovnoprávnosti (jako 1K 7,10n) a překračuje tak židovský kolorit. Oba matoušovské záznamy jsou naproti tomu formulovány zcela patriarchálně židovsky; navíc je v obou vsunuta právní výjimka dovolené rozluky v případě smilství. (Žádný významový dosah nemá, že se v řeckém znění střídají tranzitivní *moicheuein* a intranzitivní deponentní *moichasthai*.)

Jestliže jsme v prvních dvou, radikalizujících (ne teprve čin, již nedobré hnutí srdce) antitezích shledali, že nejsou bez analogie s myšlenkami rabínů, třetí antiteze o rozluce v zákonickém myšlení paralely nemá. Radí-li židovští učitelé neženit se s rozlučenou ženou (ale ani s vdovou), vede je k tomu chytrá opatrnost: manžel se tak vyhne tomu, aby byl srovnáván s bývalým mužem. Kumránský rigorismus tíhne ke zrušení manželství vůbec: prvnímú okruhu vlastních zasvěcenců prikazuje úplný celibát, druhému okruhu laických bratrů zakazuje aspoň druhý sňatek. Ježíšovi sotva tane na mysli nějaký rigorózní ideál absolutní monogamie – není stopy, že by problematizoval nový sňatek vdovy nebo vdovce. Odvolává se však (jak víme z 19,3–9) na Boží pravůli; jde mu o obnovu prvotního Božího záměru, ponechává stranou usnadňující klauzule, kapituluující před „tvrdostí lidského srdce“. Jakmile se církev pokusila vtělit Ježíšovy požadavky do řádů tohoto věku, nemohla se obejít bez ústupků: vřazuje formuli *parektos logú porneias* (resp. *mé epi porneia* 19,9); připouští rozchod manželů pro neshodu víry, vede-li k neúnosnému rozporu v životním slohu – ale ne nový sňatek (1K 7,11–15). V dalším průběhu dějin obtíže nepřestaly.

Zamítnutí nového sňatku se v pastorální praxi dostává do napětí se základním poselstvím evangelia: odpuštěním, milostí nového začátku. Jak protestanti, tak pravoslavní vposledu ustupují od příkrých zákazů a spokojují se s kajícím vyznáním, že rozpad prvního manželství byl hřích a že postižený vstupuje do nového manželství jako do neoprávněné, darované milosti. Čelí tak nezávaznosti sňatků spíše pastorálně než kázeňsky. Římskokatolická

církev trvá neústupně na právní nerozlučitelnosti sňatku – na druhé straně však vznáší tento zákon jen na manželství uzavřená podle kanonického práva, zatímco sňatky bez přítomnosti a požehnání kněze pokládá za neplatné. Ježíšovo slovo nás nesmlouvavě vede před přímý Boží pohled, kterému nelze dostat žádnými právními úpravami.

O přísaze

Mt 5,33–37

³³Dále jste slyšeli, že bylo řečeno otcům^a: „Nebudeš přísahat křivě, ale splníš Hospodinu^b přísahy své.“ ³⁴Já však vám pravím, abyste nepřisahali vůbec; ani při nebi, protože nebe je Boží trůn; ³⁵ani při zemi, protože země je podnož jeho nohou; ani při Jeruzalému, protože je to město velikého Krále; ³⁶ani při své hlavě nepřisahej, protože nemůžeš způsobit, aby ti jediný vlas zbělel nebo zčernal. ³⁷Vaše slovo buď ‚ano, ano – ne, ne‘; co je nad to, je ze zlého.

^ař: dávným – ^bř: Pánu

33 **Dále**, členící a zároveň navazující příslovce, uvozuje tentokrát opět plné znění formule **slyšeli jste, že bylo řečeno otcům**, jak jsme ji našli v. 21, kdežto dále (27.31.38.43) je různou měrou zkracována. Působí to dojmem, jako by Mt chtěl dělit sestavu antitezí na dva oddíly (21–32 a 33–48). Ale nelze vyčíst, že by obsahově měly být antiteze uspořádány do dvou skupin.

Nebudeš přísahat křivě se nejbližší podobá výroku Lv 19,12: „Nebudeš křivě přísahat v mém jménu, sice znesvětíš jméno svého Boha;“ v pozadí je souvislost jak se zákazem křivého svědectví proti bližnímu (Ex 20,16), tak se zneužitím Božího jména (Ex 20,7) v Desateru. **Splníš Hospodinu přísahy své** cituje naproti tomu Nu 30,3; Dt 23,22 (resp. Ž 50,14) a bezprostřední souvislost s Desaterem tedy nemá.

V židovstvu Ježíšovy doby, a v Orientě vůbec, se přísah užívalo přehojně. Zdaleka přitom nešlo jenom o případy soudních pří. Záměr přísahy byl v hlavních rysech dvojitý: buď se člověk přísahou k něčemu zavazuje (slib), anebo ujišťuje, že mluví pravdu (zvláště když tvrzení nemůže doložit svědectvím druhé osoby). V obou případech se jako ručitel přísazných slov vyzývá Bůh. Proto obě citovaná varování.

34 Ježíšovo **Já však vám pravím, abyste nepřisahali vůbec** je naprosto zamítnutím přísahy. Vůči příliš rozšířenému a tak často lehkomyšlnému užívání přísazných slovních obrátů v denním životě protestují i židovští, ostatně i pohanští učitelé; kategorický zákaz přísahy vůbec však je, pokud víme, v židovství jedinečný (Oz 4,15 je situačním, nikoliv zásadním výrokem). Naopak Dt 6,13; 10,20 s přísahou počítá jako s legálním počínáním. Také oba výroky citované v. 33 berou přísahu s plnou vážností; právě proto varují před jejím nesplněním stejně jako před přísahou lživou.

Výčet lichých přísah podle 34b.36 je už jiná myšlenka, která se ozve též 23,16–22. Mt ji po svém způsobu zařadil na základě společného tématu (jako již 22 : 23–26 nebo 28 : 29n). Způsob přísahat **při nebi, při zemi, při Jeruzalému** vznikl jako metonymické připomenutí Boha: **nebe je Boží trůn, země je podnož jeho nohou** (Iz 66,1), **Jeruzalém je město velikého krále** (Ž 48,3). Z židovských pramenů jsou známy obdobné přísahy při chrámu, při chrámové bohoslužbě, při oltáři atd. (srv Mt 23,16–22). Původně byly tyto metonymie bezpochyby vyvolány zbožnou bázni před vyslovením Božího jména, jak se s tím setkáváme v židovském úzu obecně; závaznost přísahy tím neměla být rozhodně oslabena – jinak by vůbec nemělo smysl přísahat. I u rabínů se odmítá představa, že by takto metonymicky vyjádřené přísahy měly právně či morálně méně závaznou platnost. Avšak nutnost těchto poučení ukazuje, že přece jen existovaly představy, jako by byl člověk touto podobou přísahy méně vázán.

S vývojem postupného rozšiřování přísazných formulí se setkáváme též v pohanském světě (např. ‚při Štěstěně císařově‘ apod.); ale tam se tímto způsobem chce přísaha naopak zdůraznit.

36 Čtvrtý příklad **ani při své hlavě nepřisahej** není metonymií Božího jména. Člověk tu jakoby dává v zástavu vlastní život. Ze Starého zákona taková přísaha není známa, v rabínském židovství je doložena (také u Pavla: 2K 1,23). Zdůvodnění **nemůžeš způsobit, aby ti jediný vlas zbělel nebo zčernal** nemá samozřejmě na mysli kosmetické barvení vlasů (které bylo ve starověku známo), nýbrž neschopnost uspišit či zdržet vlastní stárnutí (šedivění); vyjadřuje tak podobnou myšlenku jako 6,27: „kdo může o jedinou píd' prodloužit svůj život?“

37 **Vaše slovo buď ‚ano, ano‘, ‚ne, ne‘** navazuje opět na odmítnutí přísahy 34a. Zdvojení slov ‚ano‘ a ‚ne‘ není třeba připisovat zvláštní význam. Smyslem výroku je výzva obejít se bez přísahání: **co je nad to, je ze zlého**.

33 Ve výroci se prolínají a mísí pojmy přísahy (*horkos, omnyó, šb'* – Lv 19,12; Nu 30,3) a slibu (*euché, ndr* – Nu 30,3; Dt 23,22; Ž 50,14); v Desateru se setkáme jednak se

starobylým *ns, et-šém* (Ex 20,3 vynést jméno), jednak se soudním pojmem *'ed šáqer* (20,16 křivé svědectví). Matoušovo *epiorkeó* je řecké slovo, které se ve starozákonní a židovské literatuře vyskytuje teprve v pozdní době (Ex 20,16 *pseudomartyrein*).

34 O původnosti antitetické formy lze mít pochyby a připisat ji spíše mt stylizaci; tím se však nic neříká o původnosti Ježíšova stanoviska k přísaze, jak je zde vyjádřeno. Právě jeho neobvyklost v soudobém židovském myšlení mluví silně ve prospěch původnosti. Výčet lichých přísah 34b–36 je jiná Ježíšova myšlenka, která se ozve též 23,16–22. Mt ji po svém způsobu připojil na základě společného tématu – jako již 22 : 23–26 anebo 28 : 29n.

37 Výklad, že dvojité ,ano, ano' či ,ne, ne' nahrazuje přísahu (je vlastně její formou, která se vyhýbá nejen vyslovení jména Božího či jeho substitucím, ale i výrazu ,přisahám'), se opírá o mylné pochopení jednoho místa ze slovanského Henocha (49,1), které však zcela podobně jako zde Mt přísahu odmítá. Jiní vykladači zase rozumějí zdvojení jako intenzifikaci (na způsob Ex 20,1.2; Zj 18,10 anebo janovského ,amen'). Nejpravděpodobnější však je, že jde o semitismus, kterým se vyjadřuje smysl iterativní: pokaždé, když jste dotazováni, řekněte buď ano, nebo ne, nic víc.

Ek tú ponérú je možno chápat neutricky (Mt 5,39? J 17,15; Ř 12,9; 1Te 5,22; 2Te 3,3), anebo jako maskulinum (Mt 6,13? 13,19; Ef 6,16; 1J 2,13; 5,18) – v tom případě zde jako označení satana, původce zla. Při personálním myšlení bible nejde asi o pojetí nepřipadné.

Ježíšova slova téměř doslovně opakuje Jk 5,12. Zde se ovšem pointa posunuje: první ,ano' a ,ne' se chápe jako subjekt, druhé jako predikát; výrok tak dostává jednoznačný smysl výzvy k pravdivosti. Není důvodu pokládat toto pochopení za prvotní, kdežto Mt za zkreslené. Naopak pojetí Jakubovo se jeví jako usnadňující vysvětlení, ve stylu soudobé pareneze křesťanské i mimokřesťanské.

Zatímco rané křesťanstvo přijímá zákaz přísahy jako jeden z příznačných požadavků svého Pána, od konstantinovského převratu s ním církev začíná mít vážné potíže: křesťanští panovníci zavazovali své poddané přísahou věrností, v soudních přích měla přísaha zaručit pravdomluvnost vypovídajících. Šlo o náboženskou garanci státního systému i právního řádu. Křesťanští vykladači proto smysl Ježíšova slova buď oslabují (chce zabránit křivé přísaze – Augustin, Řehoř; odmítá jen liché přísahy podle 34b.36 – Cyril, Jeronym; čelí přísahám lehkomyšlným – Tomáš, Zwingli), nebo se uchylují k východisku dvojích požadavků (od přísahy byli ve středověku osvobozeni mniši, kněží), dílem dovolují licenci (pokud úřady přísahu podle zákona vyžadují – reformátoři). Křesťanští nonkonformisté, kteří rozeznávají lživost systému tzv. corpus christianum, vidí naproti tomu právě v přísaze neuralgický bod (kataři, valdenští, raní Bratři, křtěnci). Zdá se, že problém zmizel s moderní sekularizací, kde už je přísaha chápána jenom jako právně závazné slovo a nemá žádnou spojitost s Bohem.

Více znepokojuje až podnes nejednoznačnost celku Nového zákona: Nejde ani tak o teoretickou argumentaci Žd 6,16, ani o zapřísahání Ježíše veleknězem (Mt 26,64 – Ježíš se stejně přísahou vázat nedá); jde o přísazné výroky

Pavlovy Ř 1,9; 2K 1,23; Fp 1,3. Musíme zůstat při zjištění, že se Pavel ve všech případech dovolává Boha za svědka v souvislosti s apoštolským posláním, které od něho má uloženo – nikdy ve vlastním zájmu.

Tím se dostáváme k vlastní otázce: proč Ježíš přísahu odmítá? Je možno vysledovat dvojí motivaci: 1) Také u rabinů se vyskytuje napomenutí : Tvoje ,ano' či ,ne' at' je pravdivé. Právě tak se s ideálem pravdivosti setkáváme u myslitelů pohanských (Sofokles, Plutarchos, pythagorejci): je nehodno svobodného člověka být donucován k přísaze. Křesťanská pareneze se této linii nevyhýbá: srv 2K 1,17–20; Jk 5,12. Kristův učedník nepotřebuje svá slova podepírat přísahou, mluví pravdu vždy. – 2) Přísahou se dovoláváme Boha jako ručitele; ale Hospodin je svatý Bůh, jímž si nelze sloužit k vlastním cílům. „Nezneužijíš jména Hospodina, svého Boha,“ zní příkázání. Přestoupit tento zákaz je nebezpečné: „Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval“ (Ex 20,7). Příchod Božího království, řádu protichůdného dosavadním řádům lidským, tím jasněji odhaluje scestnost pokusů zmanipulovat Boží svatost do tohoto věku a garantovat si tak vlastní záměry.

O odplatě

³⁸Slyšeli jste, že bylo řečeno: ,Oko za oko a zub za zub'. ³⁹Já však vám pravím, abyste se zlým nejednali jako on s vámi; ale kdo tě uhodí do pravé tváře, nastav mu i druhou; ⁴⁰a tomu, kdo by se s tebou chtěl soudit o košili, nech i svůj plášť. ⁴¹Kdo tě donutí k službě na jednu míli, jdi s ním dvě. ⁴²Kdo tě prosí, tomu dej, a kdo si chce od tebe vypůjčit, od toho se neodvracej.

Ve srovnání s L 6,27–36 se zdá, že Mt netoliko vtiskuje Ježíšovým výrokům zvolenou formu antitezí, ale také že z dané látky vytváří antiteze dvě: 38–42 (pasivní reakce?) a 43–48 (aktivní reakce?). Zato příklady 39b–41 asi narozdíl od předchozích případů (23–26. 29–30) nejsou připojeny odjinud, ale je to Ježíšův vlastní výklad poněkud enigmatičké antiteze 38–39a. Sporným se jeví nanejvýš v. 42.

38 Formulace **oko za oko a zub za zub** je přesná citace starozákonních ustanovení Ex 21,23nn; Lv 24,19n; Dt 19,21 – a to v pádném výňatku (uvedená pravidla uvádějí širší výčet možných poškození). Jde o tzv. právo

odvetné (*ius tallionis*), jehož smyslem bylo na jedné straně odstrašit násilníka (nebo také křivého svědka – Dt), na druhé straně však i omezit vášnivou mstu: je stanovena spravedlivá míra odvety, která nesmí být překročena (proti Gn 4,23n a rozšířenému obyčejí krevní msty). Nedává odvetu do rukou poškozenému nebo jeho mstiteli k osobnímu výkonu; jde o ustanovení civilního práva, nad nímž bdí soud. V Ježíšově době se ostatně už v těchto případech vyplácela za ublížení peněžítá náhrada. Obdobná ustanovení, stanovící míru trestu či pokut, nacházíme v právu všech možných národů.

39 Ježíšova antiteze **Já však vám pravím, abyste se zlým nejednali jako on s vámi** není ve svém slovním znění zcela průhledná. Předně se klade otázka, zda se má dativ *tó ponéro* chápat jako neutrum (zlo), anebo maskulinum (zlý); v případě maskulina by to mohl být zlý člověk – protivník (tak náš překlad), anebo ten Zlý – ďábel (13,19). Proti poslední možnosti mluví jednoznačně silná tradice obratu ‚vzepřít se ďáblu‘ (Jk 4,7; 1P 5,9; Herm; Barn). Proti výkladu, že jde o člověka, se uvádí, že tu chybí obvyklý subjekt (*poneros* jako charakteristika osoby se jinak objevuje jen v atributu). Obhájci tohoto významu jsou názoru, že zde subjekt nahrazuje *hostis* v další souvislosti. Proti pojetí neosobnímu možno namítnout, že *to poneron* by v židovském jazykovém úzu znamenalo skutek proti Zákonu; označení tvrdosti a násilí jako ‚zla‘ je neobvyklé. – Plynulá souvislost v. 39–42 zdá se nám přesvědčivě potvrzovat, že jde o zlého, nepřátelsky smýšlejícího člověka.

Druhá nesnáze je s přesnou náplní slovesa *antisténai*. Čistě jazykově znamená *anthistémi* postavit se proti někomu či něčemu. Někteří vykladači se odvolávají na Dt 19,18; Iz 50,8 jako doklad, že jde o pojem juristický, označující soudní při; Ježíš by tak vyzýval, aby se jeho učedník zřekl vymáhání svého práva. Jiní s poukazem na 1Mak 11,38; 14,29.32 upozorňují, že výraz zahrnuje také ozbrojený odpor, a vidí tedy v Ježíšově stanovisku odmítnutí zélótských postojů (radikálních skupin protiřímských). Nejbližší pravdě bude postřeh, že *antisténai* je tu v pozici stylistického protikladu vůči *anti ofthalmú, odontos* – tak jako i v jiných antitezích se staví proti sobě pozitivní, tj. připouštějící a negativní, tj. zamítavá klauzule: propustit manželku 31 : nepropustit 32; splnit přísahy 33 : nepřisahat vůbec 34; nenávidět nepřítel 43 : milovat nepřítel 44. V tom smyslu je třeba vykládat i zákaz *antisténai*: připouští-li odvetné právo dožadovat se náhrady za ublížení, Ježíš jakoukoli revanš či reparaci odmítá, a to v nejširším smyslu, jak ostatně ukazuje vějíř rozmanitých příkladů 39b–42.

První příklad **kdo tě uhodí do pravé tváře, nastav mu i druhou** (srv L 6,29a) má na mysli přímé fyzické násilí. Nevysvětluje se, jak ke střetu došlo,

důvod inzultace bezpochyby nemá hrát roli. Celá váha je položena na to, že Kristův učedník nemá ránu vracet, nýbrž násilí strpět. (Vybídnutí ‚nastavit druhou tvář‘ patří k typickým nadsázkám, paradoxnímu vyhocení, jakého se hojně užívalo v rabínském vyučovacím slohu, jímž se vyjadřuje i Ježíš.) Nedá se proti tomu uvádět, že se podle J 18,23 Ježíš proti bití slovně ohradil; schytl i tak další rány (J 19,1.3). Synoptické podání, že utrpení snášel mlčky, není s tímto výrokiem v rozporu.

40 Druhý příklad podle Mt pojetí mluví o příkoří soudního nátlaku: **Tomu, kdo by se s tebou chtěl soudit o košili, nech i svůj plášť**. Ani zde není nic naznačeno o důvodech soudního sporu. Nejspíše připadá v úvahu rozepře o zástavu (Dt 24,10–13); ale opět jako by nehrálo roli, kdo je v právu. Opětnou paradoxní nadsázkou je Kristův následovník vyzván, aby nabídl i nákladnější plášť (*himation*, římská tóga), vymáhá-li na něm protivník levnější košili (řecký chiton, římská tunika).

41 V antiklimaktické řadě dochází nyní na příklad vymáhání mimo-soudního. **Donutit k službě** znamenalo původně úřední uložení nucených prací nebo rekvizici; židovstvo takové povinnosti nesnášelo, protože v nich vidělo ujařmení svobodného lidu. Má-li Ježíš na mysli tyto úřední římské rekvizice, jde o protizélótský motiv (u L tento výrok chybí); tímto směrem může bezděky ukazovat i latinismus ‚milion‘. Možná že tu však už jde o jakýkoliv nátlak v obecném smyslu, o naléhání ze strany bližního. Služba **na jednu míli** znamená doprovod po cestě, nejspíše kvůli bezpečnosti. Znovu má Ježíšův učedník nejen strpět donucení, ale nabídnout dobrovolně dvojnásobek: **jdi s ním dvě**.

42 Čtvrtý příklad se týká prosté roviny sousedského soužití a nehovoří ani o nátlaku, nýbrž jen o prosbách: **Kdo tě prosí, tomu dej, a kdo si chce od tebe vypůjčit, od toho se neodvracej**. Některým vykladačům se zdá toto pravidlo (vyhlašované už ve Starém zákoně: Ex 22,25; Lv 25,35–37; Dt 15,7–11) tak krotké, že se vlastně do předchozí souvislosti nehodí; mají za to, že je Mt k předchozím slovům připojil z vlastního uvážení. Ale smysl nemusí být tak nevinný, jak se zdá: podání L 6,30 („co ti někdo vezme, nepožaduj zpět“) zní jako reakce na bezprávi; je-li táž myšlenka v pozadí tradovaného blahoslavenství Sk 20,35 („Blaze tomu, kdo dává, ne tomu, kdo bere“), pak jde stále o křivdu, hospodářské násilí. Výrok má trvalou ozvěnu v apoštolské (Ř 12,21) i poapoštolské (Did 1,5; 1Kl 2,1) parenezi.

38 Vstupní formule „slyšeli jste, že bylo řečeno otcům“ se opakuje v antitezi 1. (v. 21) a 4. (v. 33). V následujících se zkracuje na „slyšeli jste, že bylo řečeno“. Předpoklad, že je

v tom záměr vytvořit dvě formálně souměrné skupiny, padá už tím, že souměrnost není dodržena: formule v této podobě uvádí sice antitezi 2. (27) a 5. (38), ale také 6. (43) a nikoliv 3. (31).

39 Překvapuje výslovné „uhodí-li tě do pravé tváře“ (L 6,29 chybí). V Ježíšově prostředí nebylo leváctví určitě pravidlem; bezprostřední políček postihne tedy nejprve levou tvář! Někteří vykladači rekonstruují proto přečin tak, že by muselo jít o úder obrácenou dlaní, hřbetem ruky; vskutku se takové rány vyskytovaly a byly pokládány za obzvláště ponižující (náhrada stanovená rabíny za tuto urážku byla oproti prostému políčku dvojnásobná); byla dokonce vyslovena domněnka, nemá-li Ježíš na mysli bití učedníka jako kacíře. Tyto dedukce se nám však zdají být násilné. „Pravá tvář“ se tu mohla ocitnout jako pouhá stylistická spodoba s „pravým okem“ (29) či „pravou rukou“ (30). Celý výjev ukazuje na velmi nízkou situaci brachiálního násilí, k jaké na nekultivované rovině obyčejného života občas dojde.

40 Do zástavy býval brán spíše plášť jako cennější část oděvu: Lv 22,25n; Dt 24,10–13. Obě zmíněná ustanovení však chrání chudého, jehož je plášť jediným majetkem. Protože mu v noci slouží k přikrytí, nemá si věřitel podržet tuto zástavu přes noc. Nepozbývá pak ale zástava smyslu? Snad proto zde věritel vymáhá košili? – L 6,29b traduje výrok ve smyslu násilné loupeže: proto v něm přichází na řadu napřed svrchní plášť, potom teprve spodní košile.

41 Sloveso *angareuien* má svůj původ v perštině; perská říše měla výborně organizovanou kurýrní službu, kterou Řím odtud převzal. Kurýr měl nárok na rekvizici jízdního zvířete nebo na zabezpečující doprovod po cestě. Slovo přešlo jako cizomluva do řečtiny, latiny i aramejštiny.

42 L 6,30 se odlišuje již v první polovině větší naléhavostí: „Každému, kdo tě prosí, dávej“ ukazuje na vytrvalost opětovaného dávání – což ochotného dárce může opravdu přivést na mizinu.

Pokud se týká úroků, měl je Izrael zakázáno brát od vlastních (Ex 22,25; Lv 25,37; Dt 15,7; 23,20). Někteří proto rozumějí Ježíšovým slovům tak, že jen ruší rozdíl mezi vlastními a cizími a rozšiřuje platnost zákona na každého bližního. Ale o úrocích se v jeho výroku vůbec nemluví; spíše jde o výzvu půjčovat bez obavy ze ztrát (L 6,34.35).

Princip přiměřeného trestu je zásadou každého myslitelného práva. Co by se jinak mohlo právnímu citění člověka jevit jako spravedlivé? Ale zásada přiměřenosti má dosah v širších souvislostech než jen právních. Nepokládá se snad obecně za spravedlivou zásada „jak ty mně, tak já tobě“? Není divu, že se proti Ježíšovým požadavkům od počátku ozývají námitky: Nepovede ústupnost k tomu, že se násilníkům uvolní cesta (39)? Zřekneme-li se práva, nenastane bezpráví (40)? Neztratíme jakoukoliv svobodu, vyhovíme-li ochotně každému nátlaku (41)? Nepovzbuzuje rozdávání zadarmo k lenosti (42)?

Dějiny výkladu těchto Ježíšových slov patří proto k nejzajímavějším. Ubíraly se na jedné straně směrem konsekventní poslušnosti. Dokud bylo křesťanstvo v opozici ke státní moci (do Konstantina), vyhýbalo se napří-

klad vojenské službě a důsledně se drželo nenásilí; rozšířený sklon k askezi, potlačování fyzických motivů jednání, tomu napomáhaly. Konstantinovský obrat vnutil však církvi odpovědnost za veřejný řád a tehdy začala církev mít s Kristovými výroky potíže. Důsledně se jich dovolávaly jen vždy znovu se objevující nekonformní proudy, které tíhly buď k odvratu od světa (spiritualisté), anebo k vytvoření alternativního společenství (novokřtění, raní Bratři). Chiliastická hnutí, která šla do boje za uskutečnění Božího království na zemi (radikální husité, blouznivci), se jich ovšem musela zříci. – Oficiální církev si nevěděla jiné rady než hledat kompromis mezi Ježíšovou radikalitou a odpovědností za svět. Středověká praxe odlišila dvojí stupeň křesťanů: zatímco lidé v moci postavení a lid poddaný musí brát ohled na praktický řád světa, duchovní stav (kněží, mniši) plní Ježíšovy důsledné požadavky zástupně za ostatní. Reformace se proti tomuto dělení Kristova lidu ostře postavila, ale v Lutherovi a jeho stoupencích došla k jiné dialektice: Ježíš nám ukládá ústupnost jako křesťanům–osobám; nevybízí k ní však v situaci „úřadu“, tj. veřejné odpovědnosti: otec, radní, zeměpán musí trestat křivdu a bránit právo. Výrazně vysvětleno: Ježíšova slova platí, pokud jde o křivdu vůči tobě; jde-li však o křivdu vůči druhému, musíš se ho zastat. Novověký idealismus nabídl pak další řešení (jeho otcem je ostatně již Augustin, Calvin je sdílí): jde o smýšlení, postoj srdce; s pokorným srdcem, prostým nenávisti, je možno a nutno se proti křivdě a násilí postavit všemi dostupnými prostředky. Ježíšova slova nejsou bez dobových analogií. Také rabinští učitelé chválí ústupnost; ovšem s podtextem, že ten, kdo nevinně snáší utrpení, tím spíše povzbudí Boha k zásahu proti násilníkovi. Pokud dávají za příklad ústupnost pohanští filozofové, vede je myšlenka osobnosti svobodné od časných zájmů a závislostí. Ani jedno, ani druhé není Ježíšovým podnětem. Jemu jde o zvěst Božího království.

Mezi Božím kralováním a skutečným stavem světa je fatální rozdíl. Ježíš vyhrocuje tento protiklad silnými nadsázkami, vystupňovanými až k absurditě. Učedníci jsou povoláni k novému věku: jejich počínání má být provokujícím znamením přicházející budoucnosti. Jejich obec má být jejím příkladem a avizem. Není to tedy únik, vyvozují-li ze slov svého Mistra předně řady vlastního společenství (srv 1K 6,1n). Zajisté nejsme schopni tento nový věk plně prosadit, nejenom kolem sebe, ale ani u sebe. A přece ochuzujeme nejen Ježíšova slova, ale i vlastní křesťanskou existenci, pokoušíme-li se tyto výroky ohraničovat a vymezovat. Odpuštění, ústupnost, zřeknutí se odvety je závrtnou možností již v tomto čase; ten, kdo se pustí v Kristových stopách, o tom ví.

O lásce k nepřítelům

Mt 5,43–48

⁴³Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele svého.‘⁴⁴Já však vám pravím: Milujte své nepřátele^a a modlete se za ty, kdo vás^b pronásledují, ⁴⁵abyste byli syny vašeho nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé. ⁴⁶Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž?⁴⁷A jestliže zdravíte jenom své bratry^c, co činíte zvláštního? Což i pohané^d nečiní totéž?⁴⁸Bud'te tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.

^avar: + žehnejte těm, kdo vás proklínají, dobře činite těm, kdo vás nenávidí – ^bvar: + hanobí a – ^cvar: přátele – ^dvar: celníci

43 **Milovati budeš bližního svého** je doslovný citát Lv 19,18; do tohoto výroku tam vyúsťuje řada výzev ve věci spravedlivých vzájemných vztahů. Pojem ‚bližní‘ vnímá dnešní člověk jako knižní výraz, pocházející z bible a odtud přešlý do etického výraziva jako označení spolučlověka. Ztrácí se mu tak původní konkrétnost tohoto pojmu. Řecké *ho plésion* (substantivizovaná forma adverbia) má smysl zcela bezprostřední: ten, kdo je blízko, vedle mne (například v rozsazení, v sevřeném útvaru). Septuaginta překládá tímto výrazem naprosto převážně hebrejské *ré^a*: druh, přítel, soused, protějšek (také na soudu, v souboji), až téměř pronomiálně ‚ten druhý‘ (Sd 6,29; 1S 20,41). Angažuje tedy člověka v jeho vztahu k druhému, konstatuje naše lidství jako spolu-lidství (srv výroky Desatera Ex 20,16.17). V zákonodárných partiích SZ je *ré^a* nezřídka ztotožněn s příslušníkem vlastního lidu: oddíl Lv 19,16–18 jmenuje synonymně: bližní – bratr – syn tvého lidu (v hebr. navíc výraz *‘amít* účastník pospolitosti). Prvotně to není projev vymezujícího partikularismu, spíše zřetel ke konkrétnímu životu. Zúžení také není definováno ve smyslu národní výlučnosti – do společenství jsou zahrnuti i přistěhovalci (*gér*), jimž je dopřána sociální a právní ochrana (Lv 19,10.33) i účast na kultu (Nu 15,16); v Lv 19,34 je i pro ně přímo požadována táž láska jako k bližnímu: ‚jako sebe samého‘. Ve starověké kultuře to není samozřejmé. Nicméně mezi spoluúčastníky izraelského společenství a mezi cizími (*nokri*) se rozlišuje (Dt 15,2.3; 23,20.21). Další vývoj směřuje ke stálému zužování zorného úhlu – až si toho všimají pohané (podle Tacita se židé vyznačují nepřátelskou nechtí ke všem cizím). Snad je to způsobeno pocitem ohrožení menšiny v dia-

sporní situaci. Podle rabínského midraše k Ex nespadá pod označení bližního Samařan, cizinec (*nokri*) ani přistěhovalec, pokud nepřijal obřízku (*gér tóšáb*).

Druhá polovina výroku **a nenávidět nepřítele svého** není ve Starém zákoně nikde vyslovena. Naopak je možno shledat řadu výroků, které kladou nenávisti meze – ať už v knihách Zákona (Ex 23,4n; Dt 22,1–4), ať v mudrosloví (Př 24,17.29; 25,21); je možno poukázat k příkladu Davidovu (1S 24) nebo Elizeovu (2Kr 6,20–23). Na druhé straně nelze ovšem popřít také výrok k nepřítelům značně příkrý (Nu 31,2 a všechna svědectví o náboženských válkách Izraele; Ž 139,21 a tzv. mstivé žalmy). Jsou tedy slova o nenávisti k nepříteli polemicky vyhocena jako protiklad Ježíšovy antiteze? Anebo postihují vlastně obecný sklon člověka rozlišovat mezi přáteli a nepřáteli, milými a nemilými – a také své jednání odstiňovat podle toho, jaký mám k druhému vztah? S Joábovou výčitkou Davidovi, že ‚miluje ty, kdo ho nenávidí, a nenávidí ty, kdo ho milují‘ (2S 19,7), by bezpochyby souhlasil každý normálně uvažující člověk! V době Ježíšově bylo v judské společnosti rozhodně blíž k rozporům, roztržkám a vzájemné nechuti (farizeové, saduceové, *‘am ha-‘arec* tj. obyčejný lid, zélóti, esejci – kumránské bratrstvo; o společném odporu vůči Římanům nemluvě) než snášlivosti a lásky. Ve spisech Kumránců se najdou výroky požadující přímou nenávist vůči mužům temnoty (IQS 110; IQS IX21).

44 Znovu v přímé opozici vůči obecnému přesvědčení staví Ježíš své **Já však vám pravím: Milujte své nepřátele**. Odmítá tak protiklad mezi ‚našimi‘ a ‚cizími‘, k němuž lidské cítění tak rádo tíhne. Podobné tóny se samozřejmě najdou i u pohanských filozofů – tam ovšem vyvěrají z obecné humanity; tak jako bůh je pro ně vyjádřením vesmírné harmonie, tak si přejí vychovat člověka k všeobsahující lásce vůči veškerému lidství. Ježíšovo slovo je oproti tomu naprosto konkrétní a zacílené: člověk na vlastní kůži ví, co je to ‚nepřítel‘. Požadavek se nedá splnit pocití vznešeného altruismu; míří k přímému sebepřekonání a k bezprostřední změně vztahu ke konkrétnímu protějšku.

Paralelně připojené **modlete se za ty, kdo vás pronásledují** jen zdůrazňuje, že se očekává skutečný čin, jednání – tak jako se skutečným jednáním (pronásledováním, příkořím), ne jenom vnitřním smýšlením, projevují nepřátele. V žalmech se setkáváme mnohem častěji s modlitbami proti nepřítelům, za jejich zneškodnění (Ž 17,13; 58,7), potrestání (28,4; 69,25), zničení (109,8–19; 69,28) – i když rabínské učitelé dospěli k poznání, že je třeba prosit za jejich obrácení, ne smrt (výklad k Ž 104,35). Modlitba za protivníky ne-

jen předpokládá, že jsme jim odpustili a máme na mysli jejich dobré, ale je přímo prostředkem aktivního zápasu o jejich proměnu. Nechce trpně přenechat soupeře Božímu soudu – a tak je vydat horšímu trestu, než bychom jim mohli připravit sami – ale naopak je z tohoto soudu přimluvou vysvobodit.

45 Označení **synů nebeského Otce** přísluší již ve SZ (Dt 14,1; Oz 2,1), tím více pak v rabínském pojmosloví, Izraeli. Mt ve shodě se svým slohem sahá tak pojmem „náš Otec, který je v nebesích“ k typicky židovskému pojmenování Boha. Nové a provokativní však je, že je vztahuje ne k Izraeli, nýbrž k Ježíšovým učedníkům (5,16; 6,9; 7,11). Oni jsou novými, pravými syny. Zde však jde o závazek: **abyste byli syny**. Také v židovské parenezi se často připomíná, že děti mají být podobny rodičům – z vyvolení Izraele plyne tedy povinnost řídit se Otcovou vůlí a příkladem. Je patrné, že *hopós* (aby) nelze přetížít, jako by se člověk měl dítětem Božím stát teprve svou snahou; na druhé straně však není třeba z dogmatických důvodů výzvu textu oslabovat. Ostří výroku spočívá v tom: nedat se ve svém jednání určovat tím, jak se k nám chovají lidé, nýbrž tím, jak jedná Bůh!

On dává svému slunci svítit na dobré i zlé a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé. Myšlenka Boha jako živitele svého stvoření je biblickému svědectví samozřejmá. Ale právě jako dárce obživy je Bůh nestranný; nerozlišuje, pro koho je slunce i déšť a pro koho ne.

46 Jako v předchozích případech (23–26. 29–30. 39b–42) i zde jsou k antitezi připojena parenetická napomenutí. **Milovat ty, kdo nás milují**, je ovšem samozřejmost: **Což i celníci nečiní totéž?** (Celník je příslovecným příkladem hříšníka; viz dále 9,9.) Jenže takto se pohybujeme v kruhu, z něhož nevykročíme: láska zůstává jen pasivní reakcí, je odpovědí na jednání zvenčí, zříká se pokusu přemoci cizotu a nenávist bližního. (O pojmu odměny viz výklad k 5,12.)

47 Podobně, v paralelismu, **zdravit jenom své bratry**. „Bratři“ (různočtení: přátelé) jsou zde míněni ovšem v širším smyslu jako ti, k nimž patří (původem, smýšlením, třeba i náboženstvím). Pozdrav je nejen výrazem úcty, ale i sounáležitosti; židovští učitelé si kladli otázku, zda zdravit Neizraelece, neboť pozdrav *šálóm* (pokoj tobě) je vlastně žehnáním, vztahuje na druhé Boží přizeň. Ale i **pohané čini totéž**, rozlišují mezi vlastními a cizími, k vlastním se přiznávají, od cizích distancují. Ježíšovi následovníci však mají překračovat obvyklé (*perisson poiein*).

48 **Buďte tedy dokonalí** (*teleioi esesthe*) je požadavek, který se zdá přesahovat všechny meze. Jestliže „nikdo nic dobrého neudělá, naprosto nikdo“ (Ž 14,3; Ř 3,10), jak možno mluvit o dokonalosti? Jenže hebrejské

tám, které je tu v pozadí za řeckým *teleios*, znamená úplnost, celost, integritu. V rituální řeči se užívá o obětech, které nesmějí být poškozené, mít nějakou vadu; pokud jde o člověka, vztahuje se na jeho poměr k Bohu, vztah celé, nerozdělené oddanosti (Gn 17,1; Dt 18,13; Joz 24,14). Stává se tak synonymem pojmu *jášár* (přímý, upřímný – 1Kr 9,4; Ž 25,21). Nikdy v SZ není označen za dokonalého Bůh – nanejvýš jeho dílo (Dt 32,4), cesta (Ž 18,31), zákon (Ž 18,8). Jakoby ozvěnou výzev „buďte svatí, neboť já jsem svatý“ (Lv 11,44; 19,2) žádá však Ježíš po svých posluchačích dokonalost, **jako je dokonalý váš nebeský Otec**. V dané souvislosti to znamená: neřídit se lidskými způsoby, ale způsobem Božím – neboť on je ve své lásce k člověku celý, nerozdělený. Miluje i ty, kdo ho nemilují, dobrým obmyslí i ty, kdo ho odmítají (45–47). Lukášovská interpretace „on je dobrý i k nevděčným a zlým, je milosrdný“ (L 6,35.36) vystihuje tuto náplň „dokonalosti“ (pro rabínské představy provokativní) velmi přesně. Ježíš od nás nežádá dokonalost měřenou na neosobní normě Zákona, nýbrž na Otcově vztahu k lidem.

43 Domněnka, že zmínka o „otcích“ v úvodní formulaci je vynechána záměrně, protože polemika není proti tradici minulosti, ale současným názorům kumránského bratrstva, padá už tím, že formule je stejně zkrácena již v. 27. 31.38.

Narozdíl od ostatních citací (Mt 19,19; 22,39par – Ř 13,9; Ga 5,14; Jk 2,8) se tentokrát vynechává „jako sebe sama“ – snad proto, aby nebyl oslaben bezprostřední protiklad: milovat bližního – nenávidět nepřítel.

Úvahy o tom, zda jde o nepřítel osobního (jako Ex 23,4n), anebo nepřítel víry (jako Ž 139,21), sotva vedou k cíli; příklad 2Kr 6,20–23 mate jednoduché rozlišení, že nenávist je přikázána vůči pohanům, má se však překonat vůči vlastním. Podobně lze výklad stěžejí usnadnit tím, že bychom výraz *misein* chápali v oslabeném smyslu „nemít rád, nebýt spjat láskou“. Vedle významu slabšího 6,24 má *misein* u Mt i význam přímé nepřátelské aktivity: 10,22; 24,9.

44 Paralelismus *echthros* : *diókein* ukazuje, že si Mt nedělá iluze o postavení Ježíšových učedníků ve společnosti. Ostatně ani paralelní podání L 6,27.28 – kde se stylisticky vyhrocují protiklady jednání: „Dobře čiňte těm, kdo vás nenávidí; žehnejte těm, kdo vás proklínají; modlete se za ty, kdo vám ubližují“ (podobně i mt různočtení).

45 Označení „váš Otec v nebesích“ (*patér hymón ho en tois úranois*) je pro Matouše příznačný. S výjimkou Mk 11,25 se s ním setkáváme pouze u Mt. Což je tím nápadnější, srovnáme-li paralelní podání synoptických výroků – Mt 6,9: L 11,2; Mt 7,11: L 11,13; Mt 10,32.33: L 12,8.9; Mt 12,50: Mk 3,35; Mt 18,14: L 15,7. Jde o obrat rabínský. Jestliže ve Starém zákoně má důraz na nebeskou příslušnost Boží vystihnout jednak jeho absolutní svrchovanost (Ž 29,10; 104,3; Iz 6,5), jednak jeho transcendenci nad lidským světem (Dt 4,39; 1Kr 8,27), u rabínů, zdá se, je tento důraz hlavním podnětem povzbuzení víry v Boží nesesaditelné panství i nezlomnou věrnost v situaci, kdy je lid v očividném ponížení (R. Eliezer po rozboření chrámu: „Na koho máme spolehnout? Na našeho Otce, který je v nebesích“ – a ne tedy ve zbořeném chrámu.)

Zkušenostní, tedy i pohanům známé rozpoznání Boží nestrannosti může ovšem vést jak k výkladu pozitivnímu, o Boží nemalicherné velkorysosti (Ž 145,8n), tak i k negativnímu, o jeho netečnosti k lidskému namáhání (Jb 12,6–10). – Snad tato úvaha vede k tomu, že podání L smlčuje „přírodní“ příklady Boží dobroty a zobecňuje: „On je dobrý k nevďěčným i zlým“ (L 6,35).

Jestliže „dobří a zlí“ jsou kategorie obecného lidského hodnocení, „spravedliví a nespravedliví“ (*dikaioi kai adikoi*) je specifické hodnocení židovského náboženství Zákona; „spravedlivý“ je přímo sebeoznačením farizea.

46 L 6,32.33 klade za mt „celníky“ (*telónai*) i „pohany“ (*ethnikoi*) po obakrát „hříšníky“ (*hamartóloi*). Tím zobecňuje výrazné pojmy judaistického jazykového a kulturního koloritu a překládá je do obecně srozumitelné roviny helénistického světa.

48 Podle rabínských vykladačů Abraham dosáhl dokonalosti (Gn 17,1) tím, že všechnu svou dosavadní spravedlnost dovršil přijetím obřizky. V souvislosti s čím dál větším důrazem na spravedlnost podle Zákona tíhne židovství k tomu, chápat dokonalost kvantitativně, jako úplnost poslušnosti; členové kumránského bratrstva sami sebe označují za „dokonalé“ (1QS III3; VIII9). Ježíšovi však nejde o integritu osobnosti, ale o integritu vztahu.

Rozdělovat lidi na blízké a cizí, na přátele a nepřátele, je obecně lidské. Nezabrání tomu ani náboženství. Ať už je v pozadí pýcha věřících lidí, že jsou Bohem vyvoleni, zatímco o jiné Bůh nedbá; či strach před nakažením bezbožností; anebo dokonce pocit poslání vymýtít ze země, co se přiči Boží vůli – setkáváme se v dějinách i v přítomnosti křesťanstva s mnoha projevy nelásky, odmítavosti i přímého nepřátelství k druhým. Ježíš naproti tomu přichází se zvěstí nástupu Božího království. Všechny dosavadní hranice padají, neboť Bůh přichází v lásce, smíření, otevírá se všem. Je téměř jisté, že Mt staví výzvu k lásce vůči nepřítelům na závěr antitezí záměrně, jako vyvrcholení a shrnutí všeho, co bylo řečeno. Nejde o obecný altruistický humanismus; Ježíšova zvěst jednoznačně vychází z Božího rozhodnutí pro nevďěčný svět, pro člověka.

Když se křesťanství stalo státní ideologií, viděli se vykladači nuceni Ježíšovu výzvu k lásce vůči nepříteli oslabit. Jak by se pak dalo ospravedlnit vojenství? Našlo se několik způsobů. Buď hleděli chápat nepříteli jenom jako „osobního“ (tedy ne ideologického) a lásku jenom jako vztah zavazující jednotlivého člověka v jeho osobním životě – nikoliv státní instituci nebo člověka v úředním postavení, kdy odpovídá za právo a obranu před násilníky. Anebo se uchýlili k tomu, že rozlišovali mezi veřejným jednáním člověka a jeho vnitřním smýšlením; tím se zdálo možné zachránit křesťanskost vojáků, represivního aparátu atd. Další východisko našli v tom, že celé Kázání na hoře prohlásili za zvláštní, hlubší pravidla pro ty, kdo se odhodlají zvolit

náročnější cestu; ostatní křesťanský lid může doufat ve spásu i bez následování těchto „rad evangelia“.

Scestnost a vyumělkovanost těchto pokusů je zřejmá. Kdo vezme vážně Ježíšovu zvěst, že se Bůh ujímá vlády, pro toho jsou všechna „ale já vám pravím“ radostným vyhlášením nové alternativy. Nenávist, sobectví, odvěta ztrácejí nad člověkem vládu, když se ujímá vlády Bůh.

Antiteze v Mt sestavení mají, jak se zdá, svou vnitřní gradaci. V prvních dvou (22.28) jde o „prohloubení“ pohledu na Boží vůli: není možno ji splnit pouhým vnějším respektováním, Boží požadavek jde až do lidského srdce. Druhé dvě (32.34) bychom mohli nazvat „zostřením“ pravidel Starého zákona: jeho klauzule povolují určité ústupky, kterých se však musíme vzdát, máme-li Boží vůli splnit. Třetí pak (39.44) nejsou než „odmítnutím“ dosavadního chápání: s Ježíšem přichází nový způsob vztahů a jednání, který prostě překračuje, co bylo dosud požadováno. – V čem tedy tkví „přesažení“ (5,20) spravedlnosti zákoníků a farizeů? Jde o víc než pouhé kvantitativní zvýšení výkonu ve smyslu „hlouběji, přísněji, důsledněji“. K takovému zvyšování požadavků docházelo i v rabínském židovství; vyskytuje se představa, že je třeba dalšími a minucióznějšími předpisy vytvořit jakési ochranné pásmo („plot kolem Zákona“), aby se člověk zastavil dřív, než dojde k vlastnímu Božinu zákazu nebo příkazu (srv Mt 23,23; L 18,12 – farizeus koná víc, než je předepsáno). Ježíšovy požadavky však nám Matoušovo podání přináší v přímé souvislosti s jeho poselstvím nástupu Božího království, radikální proměny (4,17.23; 5,3–12.20). Spravedlnost těch, kdo přijímají Ježíše, je spravedlnost nového věku.

V situaci mt obce jde o konfrontaci s dosavadním pojetím Boží vůle, s autoritou Zákona a Proroků, jak ji chápali židé. Antiteze nás však vedou k myšlence, zda to, co „bylo řečeno otcům“, nejsou vlastně principy každého myslitelného práva tohoto věku. Moderní doba váhá odvozovat morální pravidla od Boží vůle; mravních principů se nicméně nevzdává a vtěluje je do zákonných ustanovení lidského společenství. Dejme tomu, že tato pravidla jsou odvozena ze zkušenosti, co lidské soužití rozvrací a čemu je tedy třeba bránit. Myšlenka nedotknutelnosti lidského života, ochrany manželství, rodinného života, požadavek pravdomluvnosti, princip přiměřenosti trestu, solidarita členů společenství – to vše zůstává v lidském povědomí podnes jako správné. To vše jsou ovšem zákony tohoto věku. Ježíš otevírá pohled do netušených možností nového věku, který vstupuje do světa spolu s ním.

V Kázání na hoře proto nelze vidět pouhou novou, dokonalejší morálku a v Ježíši jejího pouhého učitele. Pro Matouše je Ježíšovo ‚já‘ nárokem pravomoci, jedním z výrazů jeho mesiášství (srv 10,16.32n.37.40; 11,27n; 24,5; 28,18) – takové svrchované ‚já‘ patří ostatně k božským proklamacím starověku, včetně Starého zákona: Ex 3,14; 20,2n; Dt 32,39nn. Plně rozvíjí tento výraz evangelista Jan; ale již u Matouše je plnomocným vyznáním víry.

Jak prokazovat dobrodiní

Mt 6,1–4

¹Varujte se konat skutky spravedlnosti^a před lidmi, jim na odív; jinak nemáte odměnu u svého Otce v nebesích. ²Když prokazuješ dobrodiní, nechtěj budit pozornost^b, jako činí pokrytci v synagógách a na ulicích, aby došli slávy u lidí; amen, pravím vám, už mají svou odměnu. ³Když ty prokazuješ dobrodiní, ať neví tvá levice, co činí pravice, ⁴aby tvé dobrodiní zůstalo skryto, a tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí^c.

^avar: dobrodiní – ^bř: nevytrubuj před sebou – ^cvar: + zjevně (tak i v. 6.18)

V kompozici dalšího úseku ‚Kázání na hoře‘ na sebe upozorňuje souměrnost didaktického naučení jakoby o třech strofách: 2–4 o dobročinnosti, 5–6 o modlitbě, 16–18 o postu mají naprosto stejnou strukturu: nejprve negativní varování před způsobem pokrytců, potom pozitivní vybídnutí k pravému způsobu těchto projevů zbožnosti. (Do této osnovy je 7–15 vsunuta rozšířená úvaha o modlitbě, uvádějící a komentující tzv. Modlitbu Páně.) Pravidelnost je porušena pouze v tom, že 5–6 i 16–18 je varování formulováno v plurálu, vybídnutí v singuláru – kdežto 2–4 je obojí v singuláru, zatímco plurál přechází na souhrnný verš 1. Tento verš je třeba pokládat za evangelistovu stylizaci, shrnující jakoby nadpisem další jednotlivé případy; nasvědčuje tomu výběr slov (*prosechete, dikaiosyné, emprosthen, misthos, patér hymón ho en tois úranois*) i obrátů (*pros to s* infinitivem), které jsou pro Matouše typické.

1 **Spravedlnost** je osnovným pojmem ‚Kázání na hoře‘. 5,20; 6,1; 6,33 je vždy vyzvedána jako cíl snahy Ježíšových učedníků. Jde ovšem o pojem v biblickém myšlení velmi bohatý a u Mt rozmanitě modifikovaný. Jednou je to spravedlnost mezi lidmi (5,6), jindy bezúhonnost člověka před Bohem

(5,20), jindy Boží spásná spravedlnost, jejíž nástup evangelium oznamuje (3,15; 5,10). Nikdy se však v biblickém myšlení nechápe spravedlnost jako vlastnost; vždy jde o jednání, čin (*poiein tén dikaiosynén*): **konat skutky spravedlnosti**. V rabínských úvahách se rozlišuje mezi spravedlností Božím zákonem uloženou a mezi dobrovolnými projevy zbožnosti, které nejsou předepsány: mezi ně se počítá právě dobročinnost (6,2–4), modlitby (5,5.6) a půst (6,16–18). Posléze rozlišuje Mišna i pojmově: co člověk povinně plní ze Zákona, je spravedlnost (*c' dáqá*), co projevuje dobrovolně, je zbožnost (*chesed*). Tyto projevy spravedlnosti ‚navíc‘ byly samozřejmě velmi oblíbeny: kdo se jimi může prokázat, dochází chvály jako zbožný.

Právě v předpokladu, že jde o zbožné skutky nad požadovanou normou, se však skrývá pokušení: konat je **před lidmi, jim na odív**. *Pros to theathénai* vyjadřuje účel, záměr: zbožnost nevyvěrá z oddanosti k Bohu a není ani výrazem vděčnosti vůči němu, nýbrž sleduje jiný cíl: hledisko sociální prestiže, dojem, jaký vyvolá v okolí. Tím je znehodnocena: **nemáte odměnu u svého Otce v nebesích**.

Myšlenkou **odměny** (*misthos*) jsme se zabývali již při výkladu 5,12. I když nese charakteristické rysy zákonické zbožnosti, je nedorozuměním upírat ji Ježíšovi. Jemu nejde o abstraktní idealistickou etiku principů, nýbrž o život tváří v tvář živému Bohu. Otázku, jak člověk obstojí v jeho očích, nemůžeme odsunout stranou. Odtud zájem o to, jak Bůh zhodnotí naše jednání. Ježíš nás chce ujistit, že naše upřímné počínání není v Božích očích marné. Jestliže chudí v duchu neobdrží království nebeské, plačící nebudou potěšeni atd. (5,3–10), nemají ani Ježíšova blahoslavenství žádný smysl. – Připomínat k tomuto Ježíšovu napomenutí Pavlova slova Ř 4,4 a jim podobná znamená vnášet do něho jiný problém: zde jde o to, zda nám záleží na radosti Boží, anebo pochvale lidí.

2 Na řadě je nejprve první charakteristický projev dobrovolné zbožnosti: **Když prokazuješ dobrodiní**. Řecký výraz *eleémosyné*, z něhož se přes latinu vyvinul v evropských jazycích pojem ‚almužny‘, je ovšem mnohem širší a hlubší. Zatímco na výrazu ‚almužna‘ lpí až posměšný význam milodaru, kterým bohatý chudého odbývá, aby se ho zbavil – *eleémosyné* prvotně znamená lítost, slitování nad někým, potom dobrodiní prokázané potřebnému. Rabínská morálka sem počítá: ubytování počestných, výchovu sirotků, vyplácení vězňů, vystrojování svateb chudým, pochovávaní cizinců, navštěvování nemocných, účast na svatební radosti i pohřebním žalu druhých.

Budit pozornost v synagógách bylo samozřejmě možno, neboť nejen že se tam konala každou sobotu sbírka na chudé, ale výše darů byla i se jmény

dárců vyhlašována a mecenášům v synagógách vyhrazována čestná místa. **Na ulicích** bylo možno na sebe upozornit veřejným a okázalým obdarováním chudých – ale před tímto způsobem se v samotném židovstvu varovalo s ohledem na poníženi veřejně obdarovávaných. Ale je možné, že se sem ulice dostala z paralelního výroku 6,5; také 23,5–7 mluví o ulicích vedle domů a synagóg – orientální život se odehrával na veřejných prostranstvích daleko více než náš. A v malé obci byl dárcé v synagóze ohlášený znám všem, i když šel po ulici.

Ale ti, jimž při dobrodiní jde o chválu u lidí, jednájí **jako pokrytci**. Řecké *hypokrités* znamená původně herce, vystupujícího pod maskou. Když jako metafora přešlo do oblasti morální, nabylo odsudivého významu: kdo předstírá, počíná si nepravdivě. České „pokrytec“ vzniklo vlastně staroslovanskou nápodobou řeckého výrazu; tím, že z něho bezděky slyšíme význam „pokrytý“, nabylo výrazného zabarvení. Nebezpečí pokrytectví ve zbožnosti si byli židovští učitelé dobře vědomi; je známa hořká nadsázka R. Nátana, že devět desetin všeho pokrytectví světa je doma v Jeruzalémě. Evangelní podání však téměř stereotypně (Mk 7,6par; Mt 22,18; 23; L 12,1.56; 13,15) obviňuje z pokrytectví farizeje.

Plnomocným rozhodnutím soudce (**amen, pravím vám viz k 5,18**) prohlašuje Ježíš: **už mají svou odměnu** – to jest: Bůh je už neodmění. *Apechúsi* je obchodní výraz, znamenající kvitanci. Není možné žádat výplatu za totéž dvakrát! Také židovští učitelé stavívají proti časné odměně, o kterou jde bezbožným, odměnu věčnou, jakou dostanou spravedliví. Nyní však se ostří jejich vlastních výzev obrací proti nim. Právě zbožní jsou ve zvláštním pokušení pokrytectví.

3 Po odmítnutí způsobu pokrytců se doporučuje jiný způsob: **Když ty prokazuješ dobrodiní, ať neví tvá levice, co činí pravice**. Je to podobný nadsazený výrok jako 5,29.30 nebo 5,39.40 – paradoxně vyhrocený obrat, jakých se hojně užívalo v rabínském vyučování. „Pravice“ je ruka akce; obě ruce jsou při darování zaměstnány tehdy, jestliže dárcé svou výpomoc odpočítává.

4 Ke **skrytosti** dobrodiní vybízejí i židovští učitelé; mají na mysli, aby obdarovaný nebyl dobročinností majetných ponižován (vykládají v tom smyslu Př 21,14). V jeruzalemském chrámu byla „pokladna tichosti“, kam se dávaly anonymní dary a anonymně z nich byli podporováni potřební. V kontextu Mt jde o dárcé, nikoliv obdarovaného: dárcé nemá veřejnou dobročinností sledovat cíl být uznáván za zbožného.

Přesvědčení, že **Bůh odplatí člověku**, který z lásky k potřebným neváhá svého pozbyt, je pevně zakotveno ve starozákonním mudrosloví: Př 19,17;

22,9; 28,27. Také Ž 4,6 nebo 109,31 vykládají židovští učitelé v tomto smyslu. Tam, kde se dobrodiní prokazuje vskrytu, nemůže dojít žádného uznání ani odměny u lidí, kteří skryté věci nevidí. Ale **tvůj Otec vidí, co je skryto** (Dt 29,29; 1S 16,17; Ž 90,8). Pozdější rukopisy vysloví myšlenku, která je tu stejně již obsažena: „Odplatí ti zjevně“. Protiklad „člověk skryté – Bůh zjevně“ je rabínům běžný, uvažují-li o odměně nebo trestu; ať už myslí na zjevnost Boží odplaty v tomto čase anebo v čase budoucím. Pro NZ převažuje patrně očekávání Božího soudu budoucího; tehdy všechno vyjde najevo (Mk 4,22 par; L 13,21 ap; 1K 3,13; 4,15).

Mt shromážděné výroky nemají ani jednotlivě paralely v druhých synoptických evangeliích. Jsou však citovány v dalších raných dokumentech: Evangelium Tomášovo I 6 volně cituje celý soubor, přidávajíc k postu, modlitbám a almužnám ještě otázku jídelních předpisů – výzva k pravdivosti ústí do výroku Mt 10,26; Justin v Apologii I 17 cituje Mt 6,1; Didaché 8,1–2 odmítá půst a modlitbu po způsobu pokrytců. Někteří badatelé pokládají nejen sestavení, ale i samotné výroky za tvorbu evangelistovu (po vzoru jiných varování *prosechete* – 7,15; 10,17; 16,6.11); upozorňují zejména, že podle 9,15 bylo Ježíšovo stanovisko k postu zcela odmítavé. Jiní však namítají, že hádankovitý výrok 9,15 půst přece připouští, a v rané církvi byl také pěstován (Sk, Did); výroky mají ráz odmítání farizejského přístupu jako 23,5–7 (par Mk 12,38n; L 20,46). Vyjadřují tedy přinejmenším Ježíšovo stanovisko.

1 Některé nikoliv bezvýznamné rukopisy čtou místo *dikaioсынэн* již zde *eleémosынэн* (předloha Kralické bible). Může jít o jiný překlad aramejského *cidqá* po vzoru Da 4,24 (ostatně i Dt 24,13 z hebrejštiny). V raném židovství se setkáváme se ztotožněním činů „spravedlnosti“ se skutky milosrdenství (např. traktát Abót). Přece však vzhledem k celé skladbě Mt 6,1–18 je třeba v 1. verši předpokládat „spravedlnost“ jako souhrnný pojem, označující všechny dále probírané projevy zbožnosti.

O pojmenování „váš Otec v nebesích“ již 5,45. Také zde souvisí jeho užití s myšlenkou skrytosti uznání u Boha narozdíl od viditelného úspěchu u lidí.

2 Na „dobrodiní“ potřebným kladlo židovství mimořádný důraz: vedle cudnosti a milosrdenství byla dobročinnost pokládána za charakteristický rys židovského společenství. V obcích byla institucionalizována veřejná péče o chudé, na niž občané přispívali povinnými dárkami; vedle toho však bylo široké pole pro doporučovanou a vysoce ceněnou osobní, dobrovolnou dobročinnost. Z různých výroků o ní můžeme vyčíst pozoruhodné zásady: Naše štedrost je odrazem Boží štedrosti k nám – dáváme z toho, co on nám daroval. Dávat se má srdcem ochotným, pokorným a láskyplným – Bůh ocení dar podle míry lásky, nikoliv podle výše obnosu. Obdarovaný nemá být dobrodiním zahanben – doporučuje se proto předstírat, že dar je méně jako půjčka; je možno přispívat na chudé anonymně prostřednictvím chrámu. Velmi zajímavý je názor, že se zchudlému má pomoci přiměřeně jeho předchozímu postavení (tj. neponižit bývalého dobře situovaného chudinskými příspěvky – ale také nedemoralizovat bývalého prostého člověka tím, že na darech dostane víc, než měl předtím za výdělek). Na druhé straně se připomíná, aby dárcé nepřekračoval své možnosti – prakticky je stanovena maximální hranice dvaceti procent vlastního příjmu. Zcela moderně působí myšlenka, že dobrodiní má chudému pomoci znovu se postavit na vlastní nohy.

„Nechtěj budit pozornost“ doslova: „nevytrubuj před sebou“ (*mé salpisés emprosthen sí*). Konkrétní obyčej nelze doložit, patrně jde o metaforickou nadsázku – jako české „vybubnovat“. Zajímavým dohadem je možná souvislost metafory s tvarem chrámových pokladnic – od otvoru, jímž se vzhazoval dar, se dolů rozšiřovaly a dostávaly tak podobu trub.

3 Nápadnou nadsázku „ať neví levice, co činí pravice“ není třeba vykládat ani jako metonymii za nejbližšího člověka, ani do ní vnášet idealistickou, biblickému myšlení cizí představu, že si člověk ani sám nemá být vědom své dobročinnosti.

4 „Otec, který vidí, co je skryto, odplatí ti zjevně“ je čtení sice většinové, patrně však nikoli původní. V nejčennějších rukopisech chybí; kromě toho se snáze vyloží doplnění protikladu „skryté – zjevné“ než naopak jeho vypuštění (obdobně v. 6.18). Někteří vykladači vztahují pak *en to kryptó* vůbec k *apodósei soi*: „tvůj Otec, který to vidí, v skrytu ti odplatí“. To je však po našem soudu násilné a pointu výroku to oslabuje.

Jestliže v. 1 pokládáme za matoušovský nadpis nebo shrnutí probírané problematiky, jak je to s její přímou formulací v. 2–4. 7–8. 16–18? Vystává otázka, máme-li tu co činit s původní tradicí Ježíšových slov, anebo s parenezi evangelistovou. Pochybnost je důvodná nejen proto, že k těmto pasážím není synoptických paralel, ani jen proto, že pohled na půst se zdá v rozporu s Mk 2,18–22 par; ale hlavně proto, že Ježíšovo stanovisko by se tu krylo s tendencí soudobého rabínství. Odtud je možno doložit podobná varování před vnějškovostí; uvedme jen výrok Ježíšova současníka R. Hillela: „Kdo si chce udělat jméno, ztratí jméno.“ Ježíš by tedy ani v tomto bodě nepřekračoval nejlepší snahy židovství své doby.

Tím jsme u zásadní otázky: Musí Ježíš v každém případě překračovat i to, co ve zbožnosti jeho doby patří k tomu nejlepšímu? Výjimečnost jeho pohledu je samozřejmě vždy silným důkazem pravosti slov; plyne z toho však, že každé nevýjimečné slovo je důkazem nepůvodnosti? Spočívá Ježíšovo mesiášství v tom, že přináší v každém prvku nové učení?

Zde dochovaná slova o vnitřní opravdovosti každého dobrého činu rozhodně nejsou v rozporu s protifarizejskou polemikou Mk 7,1–23 (Mt 15,1–20). Motiv napětí „před Bohem“ a „před lidmi“ se objevuje také v Mk 12,43 (L 21,3). Požadavek skrytosti dobrých činů koresponduje i s Ježíšovým vlastním jednáním: Mk 1,34 (L 4,41); 3,12 (Mt 12,16). Moment skrytosti uplatňuje teologicky zejména Mk (5,40.43; 7,33.36; 8,23.26) – ale tím není řečeno, že není odvozen ze vzpomínky na to, jak si Ježíš skutečně počínal (Mt 9,25).

Matouš svou teologickou koncepcí ovšem dochovanou tradici seřazuje výrazným způsobem: Sestavuje-li v 5,21–43 příklady nového porozumění starým ustanovením, v 6,1–18 vyhlašuje nový ráz zbožnosti.

Jak se modlit

Mt 6,5–8

⁵A když se modlíte, nebud'te jako pokrytci: ti se s oblibou modlí v synagógách a na nárožích, aby byli lidem na očích; amen, pravím vám, už mají svou odměnu. ⁶Když ty se modlíš, vejdi do svého pokojíku, zavři za sebou dveře a modli se k svému Otci, který zůstává skryt; a tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí.

⁷Při modlitbě pak nemluvte naprázdno jako pohané^a; oni si myslí, že budou vyslyšeni pro množství svých slov. ⁸Nebud'te jako oni; vždyť^b váš Otec ví, co potřebujete, dříve než ho prosíte.

^avar: pokrytci – ^bvar: + Bůh

Tvoří-li v. 5–6 „druhou strofu“ didaktického naučení o pravé podobě zbožnosti (tentokrát o modlitbě), ve v. 7–8 připojuje evangelista jiný námět, který mu poslouží jako úvod k Modlitbě Páně (narozdíl od L 11,1 – kde o vzor modlitby žádají sami učedníci). Vytváří tak, včetně vysvětlení v. 14–15, jakýsi soubor pravidel křesťanské modlitby.

5 **A když se modlíte, nebud'te jako pokrytci** začíná „druhá strofa“ v přesné podobě s první: opět jde o projev zbožnosti před očima veřejnosti. Veřejná modlitba nebyla pro judaismus problémem. Modlitby samozřejmě patřily k synagogální bohoslužbě jako jejich nedílná součást. Všichni údové Izraele byli zavázáni modlit se denně klasickou modlitbu, zvanou *š'emoné- 'esré* („Osmnáct“, podle počtu odstavců – chval, proseb a díky): nejen muži – svobodní občané, ale (narozdíl od povinné denní recitace vyznání *š'ema Jišrael*) také ženy, otroci i děti. Je tu však napadeno pokrytectví těch, kdo se s oblibou modlí tak, **aby byli lidem na očích**. Nemají na mysli Boha, k němuž mluví, ale lidi, kteří je sledují. O nich Ježíš opět usoudí: **už mají svou odměnu**.

Modlitby v **synagógách** byly modlitby společné; jednotlivý modlitebník tu nevynikal, nýbrž splýval s ostatními. Bylo však nejen dovoleno, ale i doporučeno připojit k obvyklé liturgické modlitbě osobní prosby. Takové příkladné volné modlitby vynikajících rabínů byly zaznamenávány; to znamená, že vzbuzovaly pozornost!

Pokud jde o modlitby **na nárožích**, šlo o pravidelný trojí modlitební čas denních modliteb, které se mohly konat i mimo synagógu či chrám, tam, kde věřící v tu chvíli právě byl, s výjimkou míst neslušných a nečistých.

6 Prává podoba modlitby je oproštěna od ohledů navenek a cele soustředěna k **Otci, který zůstává skryt**. Může proto probíhat tak, že lidem vůbec není patrná, zůstává jim skryta: **vejdi do svého pokojíku, zavři za sebou dveře** (na způsob 2Kr 4,33). To není výzva, aby se modlitebník uzavřel ruchu vnějšího světa (tedy nějaká metodika modlitby z hlediska psychologie), nýbrž důraz na to, že pravá modlitba, obrácená k Otci, nepotřebuje publicitu. Ježíš sám dával v té věci příklad (14,23); odpůrci mohou naopak poukazovat k Da 6,11.

Doslova se opakuje (jako v. 4.18) **tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí** – ačkoliv doslovně vzato se výraz ‚odplatí‘ k modlitbě příliš nehodí a čekali bychom spíše ‚vyslyší tě‘. Ale je-li modlitba po židovském způsobu pokládána vedle almužny a postu za projev zbožnosti, není představa odměny zbožných nelogická.

7 **Při modlitbě pak nemluvte naprázdno** je nová myšlenka (nesdílíme náhled vykladačů, kterým se v. 7–8 jeví jako zdvojení, jinak formulované opakování v. 5–6). Tentokrát nejde o provádění zbožnosti před lidmi (1.2–3.5–6.16–18), nýbrž o podobu a náplň pravé modlitby. Varuje se před ‚mluvením naprázdno‘, před **množstvím slov**. K modlitební kultuře všech možných náboženství patří vršení oslavných predikátů božstva a rozšiřování doxologií; nevyhnulo se mu ani židovství, ba ani křesťanství (abundantní doxologie Modlitby Páně ‚tvé jest království i moc i sláva‘ na způsob Zj 5,12.13; 7,12 atd.). Může jít ovšem o estetickou potřebu oslavné liturgie – anebo o překypující plnost srdce, jaká se projeví i ‚jazyky‘ (1K 14). Ježíš tu však výslovně odmítá způsob **pohanů**, kteří si **myslí, že budou vyslyšeni pro množství svých slov**. Takové hromadění slov nepramenilo ani tak z nejistoty, který z predikátů božstva je ten pravý; roli tu hrála především pravidla magie, podle nichž musí být vyslovena všechna přízviska, aby zařikávání fungovalo. Pohanské pojetí modlitby jako zaklínání připisuje účinek slovům jako takovým. To vede i k nekonečnému opakování stále stejných slov domnělé kouzelné platnosti (srv 1Kr 18,26–29). Filozof Seneca se o tom odmítavě vyjádřil jako o ‚unavování bohů‘. Stanovisko židovství bylo v této věci poněkud rozpolcené: na jedné straně se setkáváme s chvalami modlitební vytrvalosti, na druhé s napomenutími ke stručnosti: odmítá se výslovně kupení Božích přívlastků, ale v synagogální modlitbě *qaddiš* je vstupní benedikce sestavena z osmi synonym slavení Božího jména. Opakovat modlitby zakazuje kniha Sírachovec (7,14). Varování před pohany je v evangeliu rozhodně neobvyklé a domněnku, že jde o paralelu židovské protipohanské polemiky, nelze úplně odmítnout. (Bezpředmětný je dohad, že *ethnikos* nezna-

mená pohana, nýbrž pohansky se chovajícího člena židovského společenství, srv 5,47; 18,17.)

8 Proti úporné modlitební snaze zaklínačů stojí dětinná důvěra těch, kdo se od Ježíše naučili vnímat Boha jako starostlivého Otce: **váš Otec ví, co potřebujete, dříve než ho prosíte**. Je to zřejmá ozvěna slov Iz 65,24: eschatologického zaslíbení utištěným a poníženým. Bůh na své věrné nezapomene, nemusí ho nutit k zásahu zaklínáním a zařikávaním.

Toto varování před pověřecným odřikáváním modliteb bylo stěžejní formulováno původně jako úvod Modlitby Páně (srv L 11,1); ale mt sestava je věcná alespoň potud, že modlitba ‚Otče náš‘ je vskutku neobvykle stručná.

5 Časy modliteb nebyly výslovně předepsány, ustálily se spíše zvykově; zpočátku šlo o vnitřní účast nepřítomných, když se v chrámě přinašela ranní a odpolední oběť. I když byla poskytnuta volnost časového posunu (ranní až do poledne, odpolední až do večera), přece se stalo zvykem konat modlitby zároveň s recitací *š'ma Jišrael* – ranní před východem slunce, odpolední kolem třetí hodiny po poledni (Sk 3,11) a časem se přidala i dobrovolná modlitba večerní po západu slunce (Ž 55,11; Da 6,11). Tohoto obyčeje se přidružuje i rané křesťanství (Did 8,3).

Modlitebník byl každému nápadný, protože podle stanovených pravidel při modlitbě stál s nohama u sebe, v přiměřeném oblečení, oči sklopené k zemi, obrácen směrem k chrámu (Jeruzalému); neměl-li k čelu a paži připnuty tzv. modlitební řemínky (*t'fillim* podle doslovného chápání Dt 6,8) už předtím, k modlitbě je mít musel. Po ukončení modlitby bylo zvykem udělat z úcty k Bohu nejprve tři kroky nazad, než se modlitebník vydal na další cestu. Tato pravidla nebyla výlučná, nebylo zakázáno modlit se např. v chůzi, vsedě, vleže – ale to se pokládalo za výjimku pro případ nouze; pokud někdo usiloval, aby ‚byl lidem na očích‘, zachovával přirozeně modlitební obyčeje s nápadnou důsledností.

6 Pokojík (*taméion*) není místnost upravená k modlitebním účelům; samozřejmě nejde také o žádnou alegorii (komůrku srdce, zavřené dveře vnímajících smyslů apod.), jak k tomu tihla mystická tradice výkladu. Původně je to prostě komora, skladiště zásob, místnost bez oken a opatřená dveřmi, potom každá zamykatelná místnost (1Kr 22,25; Kaz 10,20; L 12,3). Obrat ‚vejdi do pokojíku a zavři za sebou dveře‘ známe z Iz 26,20; ale tam je vysloven v jiné souvislosti a je násilné oba výroky spojovat.

Dodatek ‚zjevně‘ některých textů je shodný s v. 4 i 18.

7 Výraz *battalogein* je ojedinělý a o jeho přesném významu není mezi badateli shody – snad je jeho původ v onomatopoické nápodobě dětského žvatlání. Následující *polylogia* jej vysvětluje.

Smyslem varování v. 5.6 jistě není zamítnutí veřejných modliteb. Ježíš se modlil, jak je dosvědčeno, soukromě (14,23) i veřejně (14,19; 19,13). Modlitba není jen vnitřní, osobní záležitost; společenství víry se projevuje též společnou modlitbou (6,9). K tomu je možno přidat další argumenty: modlitba jako veřejné přiznání k víře má svůj misijní dosah; může být příkladem a

připomínkou těm, kdo ji zanedbávají – to asi tanulo na mysli farizeům, když zůstávali stát k modlitbám ‚lidem na očích‘.

Není však pochyby, že taková veřejná modlitba v sobě skrývá pokušení ukázat druhým, jak se ‚umím modlit‘. Nelze říci, že bychom byli tohoto pokušení v křesťanské církvi uchráněni; vyvstává snad dokonce tím více, čím větší se dává přednost volným modlitbám. Ale všechna okázalost, všechno předvádění, všechna omračující sdělení o tom, kolik času kdo denně věnuje modlitbám, ničí skutečnou opravdovost modliteb jakožto oslovení Boha, nikoli člověka.

Reformaci posloužila Ježíšova slova v. 7.8 k polemice proti litaním a růžencům; ale ani volné modlitby protestantů naprosto nejsou uchráněny před ‚množstvím slov‘ či ‚mluvením naprázdno‘ – před rutinou, bezmyšlenkovitostí a stereotypy. Pravost modlitby se neměří ani tím, zda je předčítaná nebo volně proslovená, převzatá z tradice církve anebo bezprostředně utvářená, ani na tom, zda je dlouhá či krátká. Rozhoduje bytostný přístup, upřímnost pokory a důvěry, nikoliv modlitební technika mnoha nebo mála slov. Je-li srdce od Boha odvrácené, ani množení modliteb nic nepomůže (Iz 1,15); zato člověk v nouzi smí dát dohromady třeba jedinou větu a Bůh ho slyší (L 18,3).

Jestliže ‚Bůh ví, co potřebujeme, dříve než ho prosíme‘, je ovšem možno položit otázku: je tedy vůbec třeba se modlit? Ve v. 8 však vskutku nestojí ‚aniž ho prosíte‘, nýbrž ‚dříve než ho prosíte‘ (*pro tú aitésai*). Kdyby Bůh odmítl naše prosby jako zbytečné, připravil by nás o něco velmi vzácného: kdybychom k němu nepotřebovali mluvit, ztratil by se veškerý osobní vztah k němu. Bůh volí řeč, slovo jako prostředek komunikace, jímž se vytváří vzájemný vztah: on nás oslovuje zvěstovaným poselstvím, my smíme modlitbou oslovit jeho.

Modlitba Páně

Mt 6,9–15

⁹Vy se modlete takto: ‚Otče náš, jenž jsi v nebesích, buď posvěceno tvé jméno. ¹⁰Přijď tvé království. Staň se tvá vůle jako v nebi, tak i na zemi. ¹¹Náš denní chléb dej nám dnes. ¹²A odpusť nám naše viny, jako i my jsme odpustili^a těm, kdo se provinili proti nám. ¹³A nevydej nás v pokušení, ale vysvobod' nás od zlého. ^b ¹⁴Neboť jestliže odpustíte lidem jejich přestoupení, i vám

odpusť váš nebeský Otec; ¹⁵jestliže však neodpustíte lidem, ani váš Otec vám neodpusť vaše přestoupení.

^avar: odpouštíme – ^bvar + Neboť tvé je království i moc i sláva na věky. Amen.

9 Zcela prostým vybidnutím **vy se modlete takto** uvádí Mt jeden ze základních kamenů křesťanské tradice, liturgický formulář modlitby, nazývaný od Cypriana (3. století) ‚Modlitbou Páně‘. Máme ji uvedenu v Novém zákoně dvakrát (Mt 6,9–13 a L 11,2–4) a obě znění se vzájemně zcela nekryjí. To by nás mohlo zarazit jen tehdy, kdybychom právoplatnost modlitby vážali na přesné odříkání jejích slov (jako v zázračných formulích). Prvotní křesťanstvo ji očividně tak nevnímalo. Mt i L zachycují znění, jak je znali ze svého okruhu tradice, obojí znění bylo v době sepsání evangelia v rané církvi živé. Ani židovské modlitby pro shromáždění nebyly v té době formulovány se slovní závazností; ostatně i ustanovení křtu a večeře Páně najdeme v Novém zákoně v nestejném znění. Je možno přijmout postřeh vykladače, že Ježíš vybízí: modlete se ‚takto‘ (*hútós*), nikoliv ‚toto‘ (*tauta*).

Živý příklad formulovaných modliteb měl Ježíš ve svém vlastním náboženském společenství. Také v židovstvu jeho doby byly obecně známy a pravidelně užívány společně modlitby, z nichž sluší jmenovat zejména tzv. *š'émone*–*'éstre* tj. Osmnáct (proseb či chval), kterou se měl modlit každý člen izraelského společenství – muži, ženy i děti – třikrát denně, a tzv. *qaddiš* (podle prvního slova), aramejskou modlitbu, kterou bývalo zakončováno aramejské kázání v synagóze (čtení z Písma a ostatní modlitební texty byly hebrejské).

Porovnáme-li tyto soudobé modlitby s modlitbou Ježíšovou, shledáváme předně, že v ní není nic výlučného, co by se nemohl modlit zbožný žid. Rozdíly jsou spíše opačného rázu, Ježíšova modlitba není výrazně židovská. Ve srovnání s Osmnácti prosbami v ní chybí jakékoliv jmenování Izraele, otců, Zákona, Jeruzaléma a Sionu, Davida; vyhýbá se všem prosbám partikulárního rázu, v nichž Boží lid myslí sám na sebe (prosby 7–8.10–11.13–14.16), a dokonce už prosbě o prokletí nevěřících (12). Formálně je Modlitba Páně oproti Osmnácti prosbám nápadně stručná a prostá; v celém průběhu dalších dějin církve nedošlo k jejímu rozšiřování.

Oba evangelisté ji nepochybně považují za specifickou pro Ježíšovy učedníky. Celým svým rázem obráží modlitba také typické rysy Ježíšova poselství (ústup od judaistického partikularismu, důraz na odpuštění, eschatologický

tón) i jeho stylu (dětinná bezprostřednost). O její původnosti není třeba pochybovat.

Oslovení Boha jako **Otce** není v náboženském světě neznámé. Setkáváme se s ním i v pohanských modlitbách (u Homéra, ale již v prastarých sumerských a babylónských hymnech a narážíme na ně také v teoforních jménech kmenových náboženství). Představová náplň je ovšem nestejná. Zatímco kmenová náboženství vyjadřují jeho pomocí víru v pokrevní souvztažnost božstva a kmene (slouží tak především k identifikaci společenství), v politicky vyspělých královských kultech se jím legitimuje moc králů jako vyvolených potomků božstva; filozofující Řecko se tímto pojmem dopracovává univerzalizmu – Bůh je Otec všech lidí, ba všeho tvorstva; panteistickou podobu má označení boha jako Otce v indických textech, v mystériích naopak je božstvo Otcem znovuzrozených – což se ovšem chápe jako rozpoznání pravého stavu věcí, totiž božského otcovství vůči veškerenstvu.

Pro Ježíšovo oslovení je však důležitější pozadí starozákonní a židovské. Vedle pojmů Pán, Věčný, Živý apod. je také Otec jedním z judaistických predikátů Boha, jímž bývá nahrazováno jak jméno Jahve (Hospodin), tak i výraz Bůh. Ve Starém zákoně je toto pojmenování vlastně velmi vzácné. Je řeč o Hospodinu jako Otcovi Izraele (Dt 32,6; Iz 63,16; Jr 3,4), anebo je vyznáván jako Otec mesiášského krále (2S 7,14; Ž 2,7; 89,27); teprve v pozdních spisech se objeví osobní vztah jednotlivce k Bohu jako Otcovi (Sir 23,1). Rabíni přiznávají právo dovolávat se Boha jako Otce jen výjimečným osobnostem.

Předpokládáme-li, jak už řečeno, že původní znění Ježíšovy modlitby bylo aramejské, muselo vokativní **Otče** znít *abba*. Jde o slovo známé jako oslovení lidského otce v rodině (podle Talmudu dokonce z úst nemluvňat, která se učí říkat *abba – imma*), ale potom i jako zdvořilé oslovení starých mužů vůbec. Neznáme jediný soudobý doklad, že by se někdo odvážil užít tohoto výrazu jako oslovení Boha v modlitbě. Všechno tedy mluví pro to, že jde o zcela novou ražbu Ježíšovu, již vyjadřuje vztah k Bohu jako plný důvěry a oddanosti (srv též Mk 14,36). Z prvokřesťanských sborů známe toto *abba* jako modlitební aklamaci (Ř 8,15; Ga 4,6), zachovanou v aramejské podobě i v řecky mluvících obcích – doklad, jak hluboce bylo toto oslovení zakořeněno v prvokřesťanské tradici.

Zdá se být mimo pochybnost, že tato tradice je zakotvena přímo u Ježíše. I když ne každý výrok, v němž Ježíš oslovuje Boha jako svého Otce, je s jistotou autentický – může jít o výraz víry církve – přece nelze naopak z Nového zákona doložit jediný případ (Mt 27,46 a par. je výjimkou jakožto

vědomý citát Ž 22,2), že by Ježíš oslovil Boha jinak. Teologicky důsledně rozlišuje novozákonní svědectví výroky ‚můj Otec‘ (Mt 10,33; 11,27; 15,13 atd.) a ‚váš Otec‘ (5,16.48; 6,1.8 atd.), Ježíš nikdy nenazve Boha zároveň s učedníky ‚naším Otcem‘; je to odraz vědomí, že Boží vztah k Ježíši jako Synu a k nám jako dětem je jiné povahy. Ale svou modlitbou nás Ježíš přece opravňuje, abychom směli Boha nazývat svým Otcem; zahrnuje nás tedy do práva synovství.

Plurální forma celé modlitby – od oslovení **Otče náš** až k prosbám o náš chléb, odpuštění našich vin a vysvobození nás od zlého – zajisté nechce popřít oprávněnost osobních modliteb; charakterizuje však Modlitbu Páně jako modlitbu společenství povýtce. Jistota společného Otce nás svolává dohromady, utlumuje osobní problémy i ambice, pokořuje náš individualismus a posiluje vědomí pospolitosti před Boží tváří.

Obrat **jenž jsi v nebesích**, který má zřejmě odlišit Boha od pozemských otců, patří ke zcela pravidelným výrazům rabínským. Není však pouhou floskulí, uctivým upřesněním; rabíni jím často chtějí vyjádřit Boží transcenci, nadpozemskost v docela přesném smyslu (srv k 5,45): Bůh, jehož moc a rozhodnutí jsou na pozemských věcech nezávislá. V tom je silné povzbuzení modlící se církve: voláme k tomu, který přesahuje rozměr naší přítomnosti, který není závislý na tom, v jaké situaci jsme.

Jméno jako identifikační klíč mělo ve staré době neobyčejně významné postavení; starověkému myšlení bylo jméno téměř totožné s osobností. Co nemělo jména, nemělo vlastně existence. Odtud touha zabezpečit trvání jména i přes osobní pomíjivost (Gn 11,4; Dt 25,6; Joz 27,4; 2S 18,18). Jméno zastupuje osobnost v právním jednání (Gn 26,18; Est 8,8), představuje osobnost v lidské pospolitosti (Př 10,7; 22,1). Kdo zná jméno druhého, může se ho dovolat. To hraje velkou roli také v náboženských představách: Bůh zjevuje své jméno svým vyvoleným (Ex 6,2–8) a oni jej mohou vzývat (Nu 6,27). Odtud ovšem není daleko k pověřenému užívání jména v magii; vzniká i obava, že bezděkným vyslovením jména může dojít k nežádoucímu působení jmenované moci, a odtud úzkost před vyslovením svatého jména. Teprve v kritickém myšlení řeckého ducha se objevuje rozlišení mezi jménem jakožto lidským označením a mezi skutečností samotnou (od Parmenida). Pozdní antika se svým sklonem k mystice a spekulaci dochází k závěru, že bůh je vlastně nepojmenovatelný (hermetická literatura). – Starý zákon se v pokoře a úctě vůči Bohu zdržuje bádání o jeho bytosti; o Božím jménu uvažuje v souvislosti s komunikací. Skutečnost, že Bůh zjevil své jméno, je projevem jeho lásky k člověku, nabídkou obecnství (Ex 34,6; Iz 54,5); člověk zná

jméno Boží, aby mohl Boha vyznávat a k němu se modlit (Gn 12,8; Nu 21,5; Ž 34,4).

Pojem **posvěcení** se v řečtině vyskytuje jen v literatuře biblické nebo biblí ovlivněné. Jeho prvotní smysl je kultický a znamená uschopnění k rituálu, málokdy o věcech, mnohem častěji o osobách. Pokud se užije o Bohu, může znamenat jen uznání, dosvědčení jeho svatosti (Nu 20,12; Iz 8,13), neboť Bůh je svatý sám o sobě (1S 6,20; Iz 6,3). Prosíme-li o posvěcení jména Hospodinova, prosíme o to, aby jeho svatost byla prokázána; **buď posvěceno tvé jméno** se může chápat jako prosba k Bohu, aby tak učinil (*hagiasthétó* jako uctivé oslovení Boha), anebo jako naše vyznání, že tomuto jménu přiznáváme jeho svatost. I když modlitba *qaddiš* by mluvila pro to, že výrokem o posvěcení Božího jména má být Bohu vzdána čest (,buď oslaveno, posvěceno .. pochváleno jeho jméno‘), přece shodné tvary dalších sloves (*eltható* .. *genéthétó* v. 10) nasvědčují tomu, že také *hagiasthétó* chápala prvotní církev jako modlitební jussiv (s užitím tzv. *passivum divinum*), tedy jako prosbu. Pak musela této prosbě rozumět tak, že vyzývá Boha, aby se prokázal jako svatý svými mocnými činy (srv Iz 5,16; 41,14; Ž 77,14). Dokonavý tvar slovesa v aoristu může naznačovat, že jde o konečné prosazení Boží svatosti proti všemu lidskému odporu i nedověře; prosba by tak byla míněna eschatologicky, jako synonymní paralela prosby následující, prosby o příchod Božího království (již v židovských modlitbách bývá oslava jména Božího spjata s vyznáním jeho královské vlády).

10 O Božím království jsme mluvili již ve výkladu 3,2. V rabínské literatuře se jen výjimečně setkáváme s obratem, aby království Boží ,přišlo‘. Mnohem obvyklejší je řeč o jeho zjevení. Prosba **přijď tvé království** je pro Ježíšovo poselství příznačná v tom, jak se tu o Božím království mluví v pojmech dynamických – časových: přichází (Mk 11,10; L 17,20), přiblížilo se (Mt 3,2; 4,17; 10,7 par.), je blízko (L 21,31), už vás zastihlo (Mt 12,28; L 11,20). Zatímco v židovství novozákonní doby je Boží království veličinou takřikajíc apokalyptickou, jeho zjevení spadá v jedno s koncem času (srv L 19,11), pro Ježíše je budoucí skutečnost Božího království jeho příchodem již zde (Mt 11,12; 12,28; 21,43). Ale tato přítomnost (,již‘) v žádném případě neznámá představu nějaké imanentní veličiny Božího království v tomto světě. Nejen jazykové vyjádření aoristem *elthetó*, ale především celá teologie Božího království v Ježíšově poselství ukazuje jednoznačně k myšlence konečné, přelomové události, která je v Božích rukou. Modlitba je zřetelně eschatologická – souřadně s prosbami o svatost Jména a prosazení Boží vůle.

Zkoumáme-li, co konkrétně Mt myslí prosbou **staň se tvá vůle**, setkáme se opět s něčím, nač jsme narazili již při pojmu ,spravedlnost‘. Matouš na jedné straně vychází z židovské (starozákonní) tradice natolik, že mu při Božím chtění, vůli je samozřejmá její suverenita: co chce Bůh, je rozhodující, člověk se musí podřídit (7,21; 9,13; 12,50; 21,31). Na druhé straně je mu však jasné, že Boží vůle směřuje k lidské spáse: 18,14 (srv *eudokia*). Právě toto druhé je ovšem novým přínosem evangelia a my bychom měli také výroky o podřízení Boží vůli (12,50; 26,42) číst v jeho světle. Tak ovšem i prosba Modlitby Páně: stane-li se Boží vůle, pak se uskuteční spasení světa.

Obrat **jako v nebi, tak i na zemi** chápou někteří jako komplexní shrnutí všeho prostoru bytí (některé velmi staré rukopisy vynechávají srovnávací *hós* a čtou: „staň se tvá vůle v nebi i na zemi“). V pozadí by pak musela být apokalyptická představa, že i nebeské moci jsou dosud ve vzpouře proti Bohu a musí být ještě přemoženy. Mnohem pravděpodobnější však je, že se vychází z pevné biblické představy o nebesích jako prostoru Božím a zemi jako prostoru lidském (Ž 115,16; Kaz 5,1; 1K 15,49; Žd 11,15.16). *Hós* .. *kai* má pak komparativní smysl: zatímco v nebesích je Boží vůle nepochybně platná, na zemi dosud vidíme zmatek a vzpouř zla. Prosíme-li o svatost Jména a příchod Království, prosíme tedy o to, aby se spasitelná Boží vůle prosadila i na zemi. Již potřetí je tu modlitba nesena touž eschatologickou nadějí.

11 Po první trojici proseb je styl výrazu zřetelně vystřídán. Místo uctivého modlitebního jussivu, jímž je Bůh oslovován jen nepřímou (*hagiasthétó* – *elthetó* – *genéthétó*) nastupují přímé, bezprostřední modlitební výzvy imperativem 2. osoby (*dos* – *afes*), případně modifikovaným v záporu konjunktivem (*mé eisenenkés*). Po asyndetickém sestavení souřadných vět následuje typické připojení pomocí *kai*, příznačné pro semitské jazyky. Z neosobního kolektivu prosebníků se vyhraňuje jasné ,my‘. Tímto typem proseb se Modlitba Páně odchyluje od modlitby *qaddiš* a přiklání se ke stylu *š'émone*– *'esre*. Spojení obou forem v jedné krátké modlitbě je rozhodně nápadné; zdá se, že signalizuje dvojí náplň (jakoby ,dvě desky‘) – nejprve prosby o Boží prosazení v našem světě, potom naše starosti tváří v tvář Bohu.

Jako první starost je jmenován **chléb**. V mnoha světových kulturách a také v biblí je ,chléb‘ synekdochickým výrazem pro potravu, obživu člověka vůbec (Gn 3,19; Rt 1,6; Ž 146,7); není-li chleba, je ohrožen život (Gn 47,15; Pl 4,4). I když přímou rabínskou obdobu této prosby neznáme, myšlenka Božího daru obživy je samozřejmě vlastní i judaismu. V modlitbě „Osmnácti proseb“

prosba 9. prosí o úrodný rok a potřebnou sklizeň. Za zmínku stojí rabínský výrok: Kdo dnes má co jíst, ale stará se, co bude jíst zítra, je malověrný.

Chléb je v prosbě blíže označen jako **denní** (?), řeckým slovem *epiúsios*, kterému už raná církev nesnadno rozuměla, jak ukazuje tápání nejstarších překladů. Dá se v nich rozeznat trojí pochopení: buď chléb denní, na každý den potřebný – nebo chléb zítřejší, na příští den – anebo nadpodstatný, nadpřirozený chléb. Poslední pojetí, zduchovňující či spíše sakramentalizující, můžeme jednoznačně vyloučit; nepřipadá v úvahu filologicky, pracuje s filozofickým termínem *úsia*, který je v Ježíšově kontextu absurdní; ostatně by pak složený tvar musel mít podobu *epúsios*. Nejprostší se zdá být odvození adjektiva z pojmu *hé epiúsa* (tj. *hémera*) – zítřek (Sk 7,26; 16,11; 21,18). Nepřímě to potvrzuje i zpráva Jeronymova, podle níž tzv. Hebrejské evangelium četlo *máhár* (zítřek). Výklad tohoto obsahu se ovšem ubírá dvojím směrem. Buď se ‚zítřek‘ chápe eschatologicky; ve shodě s předchozími prosbami by i zde mělo jít o chléb přicházejícího věku. V napětí s tím by však bylo nesourodé ‚náš‘; a žádost o darování ‚dnes‘ by eschatologickým napětím překračovala předchozí prosby. Anebo, s poukazem na to, že dělník dostává večer vyplacenu mzdu, která má být obživou rodiny příští den, zcela prostě jako chléb, který potřebujeme na zítra. To je pak už věcně blízko k pochopení *epiúsios* jako ‚denní přiděl‘ – v tomto smyslu byl nalezen ne zcela jasný doklad v jednom hornoegyptském profánním (jde o seznam vydání) papyru z 5. století.

V prosbě o chléb se podání Mt „dej nám dnes“ (*dos hémin sémeron*) liší od L „dávej nám každého dne“ (*didú hémin to kath' hémeran*). Matoušovské znění se zde zřetelně jeví jako původnější, bezprostřednější. Máme mu přece jen rozumět jako eschatologickému, zatímco L tento tón oslabuje a v souladu se svým vědomím poodloženého konce (koncept L + Sk) chce dát prosbě ráz trvalé stálosti? Aorist má však obecně nejen v NZ, ale vůbec v řečtině v modlitbách (jako i v pozdravech) přednost a chápe se komplexivně, jako přání stále platné; takto rozumět je mu možno i ve spojení s ‚dnes‘. V prvních třech prosbách jsme se sice klonili k eschatologickému pojetí, ale to je dáno obsahem proseb, nikoliv gramatickým aoristem.

12 Prosba **odpusť nám naše viny** má opět přímou obdobu v modlitbě *š' mone–'esre* (6. prosba) a ovšem v mnoha jiných prosbách židovského lidu. Vědomí hříchu spojuje židovství s křesťanstvím. Za povšimnutí stojí originální pojem ‚viny‘ (*ofeilémata*; L 11,4 *tas hamartias*, Origenes cituje jako *paraptómata*). *Ofeiléma* znamená povinnost, k níž jsem zavázán; nejčastěji finanční závazek, dluh. Ani v hebrejštině, ani v řečtině není obvyklé přenesení

významu na morální povinnost. Pouze aramejské *chóbá* znamená jak dluh, tak hřích; dosvědčuje se tím původní aramejská podoba Modlitby Páně. Tento podvojný význam pojmu ‚vina‘ je Ježíšovi zřejmě blízký – v několika případech s ním pracuje v podobenstvích: Mt 18,25–34; 25,14–30; L 7,41–43. Pojem ‚vina‘ významným způsobem prohlubuje pochopení hříchu: nejde jen o to, v čem jsme chybili, přestoupili Boží zákon, ale i o to, co jsme zameškali, zůstali Boží vůli dlužni.

Sloveso *afiémi* vedle prostého významu ‚poslat pryč, propustit, opustit‘ má v řečtině důležitý význam právní: ‚propustit ze závazku‘ (např. manželského, úředního postavení, vazby či trestu, dluhu). Teprve v biblické řečtině se setkáváme, a to velmi hojně, s obratem ‚odpusť viny, hříchy‘ (za větší počet různých hebrejských výrazů). Pro biblické svědectví je myšlenka odpuštění ústřední: Bohu jsme povinni poslušností, ale nejsme schopni tuto povinnost splnit. Bůh však místo trestu odpouští – to je událost převratného, vše měnícího dosahu; pro novozákonní svědectví událost neodlučitelně spjatá s Ježíšem Kristem.

Prosby o odpuštění vin jsou vlastní i Starému zákonu (Nu 14,19; Ž 51,3.4; Jl 2,17). Zcela neobvyklé je však v Modlitbě Páně připojení komparativní věty **jako i my jsme odpustili těm, kdo se provinili proti nám**. Na první pohled je to v modlitbě jakoby cizí prvek; řadu proseb obrácených k Bohu rozrušuje pozorností k tomu, co dělá modlitebník. I stylisticky ruší dvojčlenná prosba po řadě jednočlenných. Byla nadhozena domněnka, zda nejde o pozdější vložení myšlenky Mk 11,25. – Avšak právě neobvyklost i stylistický náraz mohou ukazovat k tomu, jak je pro Ježíše prosba o Boží odpuštění spjata s naší vlastní ochotou odpustit. Rozhodně je tento motiv pro jeho poselství příznačný: Mt 5,23.24; 18,21–35; Mk 11,25; L 6,37.38.

Ač neznáme židovskou paralelu, která by zmínku o našem odpuštění vkládala přímo do modlitby, myšlenka souvislosti Božího a našeho odpuštění je židovstvu dobře známá; připomeňme jen Sir 28,2–6. Komparativní *hós (jako i my)* může zejména na počátku věty zaznít jako zdůvodnění: ‚vždyť i my‘. Vystává tu otázka, zda máme souvislost pochopit tak, že naše odpuštění je podmínkou odpuštění Božího – což by bylo v napětí s ostatním poselstvím Nového zákona o bezpodmínečném Božím milosrdenství. Ježíšovy věty (14.15!) jsou skutečně formulovány bez zřetele k dogmatickým závěrům, zato však se zřetelem k naléhavosti napomenutí. Právě proto není však radno z nich dogmatické závěry vyvozovat; v podobenství 18,23–25 je souvislost rozváděna se zřejmým předpokladem priority Božího odpuštění. Zůstaňme tedy raději při zjištění nerozlučné vzájemné souvislosti Božího a našeho odpuštění.

Eschatologická skutečnost Božího odpuštění se našim odpuštěním promítá do tohoto času.

13 Prosba **nevydej nás v pokušení** má opět paralelu v židovských modlitbách. Podle traktátu Berakot se má žid večer i ráno modlit: nevydej mě do moci hříchu, viny, pokušení, zpupnosti.

Pojem *peirasmos* (*peirazó*) má v řečtině význam zkoušky, prověření; z povahy věci mohou být takovým prověřením nebezpečné okamžiky. Septuaginta jím vyjadřuje hebrejské *nsh* (piel) – zkoušet (Kaz 2,1), pokusit se (Dt 4,34). Takto může Bůh podle SZ zkoušet člověka, ověřovat si jeho víru (Gn 22,1; Dt 8,2); ale také člověk Boha, provokovat ho k důkazům moci (Ex 12,7; Ž 95,9). V Novém zákoně se význam pojmu naklání dvojím směrem: jednak jde o zkoušku, v níž se Kristův učedník ocitne vnějším ohrožením (L 8,13; Jk 1,2; 1P 4,12), jednak o svod, k němuž je příležitostí lákán (1K 10,13; 1Tm 6,9; Jk 1,14). Odtud otázka v NZ frekventovaná, zda může být Bůh označen za původce pokušení. Pokud jde o zkoušky věrnosti v ohrožení, těžko může být tato myšlenka, tak vlastní SZ, jednoznačně popřena (Jk 1,2; 1P 1,6); myslí-li se však na svody lákáním příležitostí anebo vlastní povahou, brání se novozákonní svědek připsat je Boží vůli (Jk 1,13). Naopak se za původce pokušení nejednou přímo označí satan (L 22,31; 1K 7,5; 1Te 3,5). – Výjimečně je pokušením označen také čas eschatologické tísňe: Zj 3,10. To ovšem znovu podněcuje myšlenku chápat celou Modlitbu Páně jako eschatologickou. Ale jako při prosbě o chléb, tak i zde se nám toto vyhraněné pojetí jeví ne dost zabezpečeno.

Nejvíce se různí odpovědi na otázku, jak rozumět výrazu *me eisenenkés*. Znamená, že máme být pokušení zcela ušetřeni (z ohledu na svou lidskou slabost), nebo že jako Kristův vlastní lid budeme vyňati ze zkoušek ostatního lidstva (srv Mk 13,20), anebo že sice zkouškám budeme vystaveni, ale prosíme, abychom v nich obstáli (1K 10,13)? V prostém významu znamená *eisferein* něco někam vnést (L 5,19; 1Tm 6,7; Žd 13,11); Ježíš jako by se tedy vracel ke starozákonnímu vyznání, že to je Bůh, kdo zkouškami ověřuje naši víru – jenže narozdíl od Ž 139,23 nás učí prosit, aby nás do zkoušek neuváděl (*me* s konjunktivem se rovná zápornému imperativu)? Další novozákonní svědkové (Jk 1,2; 1P 1,7) tomu zřejmě tak rozuměli. Pro Septuagintu je *eisferein* skoro vždy adekvátem *bv'* (hifil); to nás uvádí do blízkosti už zmíněné paralely rabínské modlitby, která zní '*al t^ebi^ani l^ejade...* Obrat *l^ejad* znamená podle sz výskytů ‚k ruce někomu‘ (1Pa 18,17; 23,28; Neh 11,24), ‚při někom‘ (1S 19,3; Př 8,3); v naší souvislosti tedy nejspíše ‚do područí‘. Kauzativ má pak permissivní smysl: nedej nám upadnout do

područí pokušení, aby nás opanovalo (alt. EB: „nevydej nás na pospas zkoušce“). Pavlův výklad 1K 10,13 rozvíjí intenci této prosby bezpochyby pravdivě.

Je to jediná prosba Modlitby Páně formulovaná záporně. Snad proto vyvolala nutnost kladného protikladu **ale vysvobod' nás od zlého**. U Lukáše v rozhodujících rukopisech chybí (brzo se ovšem objevuje harmonizující doplnění podle Mt). Jde o dovětek vzniklý až ve chvíli, kdy se církev ocitá v tísni? Anebo o vliv židovských modliteb za konečné vysvobození (srv sedmou z Osmnácti proseb)? V každém případě jde o antitetický paralelismus k předchozí větě; ‚vysvobod' nás od zlého‘ je v přesné reciprocitě k ‚nevydej nás v pokušení‘ jako kladné vedle negativního vyjádření. Vykladačská tradice, která tu chce vidět prosbu nového obsahu, je ovlivněna snahou dosáhnout čísla sedmi proseb. Ve skutečnosti je násilné dávat ‚zlému‘ jiný smysl než ‚pokušení‘.

Nerozhodnut zůstává spor, zda **zlému** rozumět jako neutru (*to ponéron*), anebo maskulinu (*ho ponéros*); na obě strany byly sneseny argumenty. Pro maskulinum jsou novozákonní doklady Mt 13,19.38 (Ef 6,16; 1J 2,13; 3,12; 5,18); dále filologická domněnka, že neutru by odpovídala spíše vazba *ryesthai ek* (L 1,74; Ř 7,24; 2K 1,10) – avšak Ř 15,31; 2Te 3,2; 2Tm 4,18 *apo!* Pro neutrum lze doložit Mt 5,37 (Ř 12,9; Ga 1,4; 2Te 3,3; 1J 5,19); v Didaché má prosba 8,2 paralelu 10,5; v judaistických modlitbách se prosbami o ochranu před zlým myslí převážně zlo ve všech možných podobách (‚od zlých událostí, snů, myšlenek, utrpení‘). Zdá se nám, že váha průkazů se kloní spíše ve prospěch pojetí neutrického; odpovídá také daleko více antitetické povaze této dvojité prosby (nevydej do pokušení – vysvobod' od zlého).

Pojmu **vysvobodit** (*ryesthai*) se v NZ užívá v souvislosti eschatologické (1Te 1,10), soteriologické (Mt 27,43; L 1,74; Ř 7,24; Ko 1,13), ale i zcela dějinně osobní (Ř 15,31; 2K 1,10; 2Te 3,2). Ani zde nic nemluví pro pochopení jednoznačně eschatologické.

Závěrečná doxologie **neboť tvé jest království i moc i sláva na věky; amen**, známá z bohoslužby církve, se vyskytuje teprve v pozdějších rukopisech; u L, jehož znění se neprosadilo v liturgii, chybí vůbec. Tento dovětek nevykládají ani nejranější komentáře církevních otců. Verš 14. navazuje na modlitbu samotnou bezprostředněji. V dobové praxi však bylo běžným obyčejem zakončovat modlitby podobnými chvalami. První příklad máme v 1Pa 29,11–13; z judaistických pramenů známe spoustu dokladů různých obměn. V chrámě odpovídal lid takovou doxologií jako hlasitou aklamací na mod-

litbu kněžského modlitebníka. Stalo se zvykem, že i denní recitace *šema Jišrael* se konala šeptem, nahlas se k ní připojovala doxologie. Tyto doxologie byly v judaismu v zásadě volné, spontánní, a nazývaly se ‚pečetí‘ modlitby. Zcela jistě se takto připojovala doxologie i k Modlitbě Páně od chvíle, kdy se stala pravidelnou modlitbou sboru. Asi od konce 1. století se ustalovala i pevná forma této doxologie; v Did 8,2 se setkáváme ještě s kratší podobou: „tvá je moc i sláva na věky“. Tímto samostatným původem připojené chvaloreči lze vysvětlit lehké napětí jejího obsahu s prvními prosbami Ježíšovy modlitby, kde se po prosazení království, moci i slávy Boží teprve volá.

14.15 Dovětek k Modlitbě Páně, který L nezná, má strohou podobu vět tzv. ‚svatého práva‘ (jestliže – pak). Je formulován dvojmo, jako paralela kladného a záporného případu. Myšlenka sama není v židovstvu neznáma (Sir 28,1–5), rabíni často uči o tom, že Bůh odpouští těm, kdo odpouštějí svým bližním. – Jak mimořádný důraz na ni klade Matoušovo evangelium, je doloženo právě spojením se základní modlitbou. Do prosb k Bohu je vložen jen jediný závazek pro modlitebníka a ten se týká právě odpuštění. Dovětek v. 14.15 přináší zvláštní vysvětlení této mimořádnosti. Pro Ježíše má výzva ke smíření mezi lidmi podstatnou váhu: Mk 11,25.26; Mt 5,23.24; 5,44–48 par.; 7,1.2 par.; 18,35. Nebude nadsázkou, řekneme-li, že jde o těžiště celé jeho ‚etiky‘.

9 Mt a L zařazují přijatou (tradovanou) modlitbu do odlišného kontextu. U Lukáše (11,1) vychází iniciativa od učedníků: odvolávají se na příklad Jana Křtitele, který měl údajně své žáky naučit specifické modlitbě, a chtějí od Ježíše něco podobného. Vyznívá z toho jejich víra, že v Ježíši přišel někdo nový a směrodatný. Ježíš jim vyhovuje a předloží modlitbu, kterou se mají opakovat („když se modlíte, říkejte“) modlit. U Matouše je Modlitba Páně zařazena do modlitební katecheze 6,5–15: modlitba učedníků je tu odlišena jak od modlitby farizeů (5), tak pohanů (7). V řeckém znění instrukce (*hútós ún proseuchete hymeis*) je koncové postavení ‚vy‘ odlišující, protikladné vůči jiným způsobům modliteb. L i Mt tedy rozumějí tradované modlitbě jako příznačné pro Kristovu církev.

Lukášem zachycené znění je kratší: oslovuje Boha prostým ‚Otče‘, z první trojice prosb jsou tu jen dvě (chybí ‚staň se tvá vůle ..‘), z druhé skupiny rovněž chybí poslední věta ‚ale vysvobod‘ nás od zlého‘. Při obecně známé tendenci liturgické pasáže spíše rozšiřovat než zkracovat mluví všechno pro předpoklad, že lukášovské znění je v tomto ohledu původnější. Všechna tři mt rozšíření jsou na konci jednotlivých úseků (oslovení, první skupiny, druhé skupiny prosb). Těžko bychom si dovedli představit, že by někdo z modlitby, tradované přímo od Ježíše, některé slovo záměrně vypustil. – Jinak tomu ovšem je s jednotlivými odchylkami slovního znění, jak se jimi budeme ještě zabývat („dávej každého dne : dej dnes“, ‚hřích : viny‘, ‚odpouštíme : odpustili jsme‘). Zde se zdá jednoznačně mt znění bližší původní aramejské řeči i původnímu smyslu; u L jde o jazykové i teologické přiblížení helé-

nistickému křesťanu. Didaché 8,2 zachycuje verzi Mt se zcela nepodstatnými odchylkami a je tak raným dokladem toho, že liturgické váhy v církvi dosáhlo znění Mt.

Modlitba *šémone-‘ése* se ustálila přibližně v době novozákonní, i když navazuje na tradici mnohem starší. Máme ji zachovánu ve dvou recenzích, palestinské a babylónské. Otiskujeme zde pro českého čtenáře překlad kratší, palestinské recenze:

1. Buď pochválen, Hospodine, Bože náš a našich otců, Bože Abrahamův, Izákův a Jákobův, veliký, mocný a hrozný Bože, nejvyšší Bože, Stvořiteli nebes i země, pavézo naše a našich otců, naše naděje ve všech pokoleních! Pochválen buď, Hospodine, pavézo Abrahamova!
2. Ty jsi bohatý, který ponizuje vyvýšené, silný, který soudí násilníky, věčně živý, který křísíš mrtvé; který dáváš vanout větru a sestupovat rose, který pečuješ o živé a mrtvé křísíš; ať nám najednou vyvstane pomoc! Pochválen buď, Hospodine, který křísíš mrtvé!
3. Svatý jsi a hrozný je tvé jméno a není Boha kromě tebe. Pochválen buď, Hospodine, Bože svatý!
4. Daruj nám, Otče náš, své rozpoznání a moudrost i rozumnost z tvého zákona. Pochválen buď, Hospodine, který daruješ rozpoznání!
5. Přiveď nás zpět k sobě, Hospodine, abychom se v pokání obrátili, obnov naše dny, jako bývaly předtím. Pochválen buď, Hospodine, který máš zalíbení v kajících!
6. Odpusť nám, Otče náš, neboť jsme zhřešili proti tobě; shlad' a vzdal od svých očí naše přestoupení, neboť veliké je tvé milosrdenství. Pochválen buď, Hospodine, bohatý v odpuštění!
7. Pohled' na naši nouzi, ujmi se naší věci a vysvobod' nás pro své jméno. Pochválen buď, Hospodine, Zastávce Izraele!
8. Uzdrav nás, Hospodine, Bože náš, z bolesti našeho srdce, sténání a vzdychání od nás vzdal, uzdrav naše rány. Pochválen buď, Hospodine, který uzdravuješ nemocné svého lidu, Izraele!
9. Požehnej nám, Hospodine, Bože náš, tento rok ve všem dobrém a jeho plodinách a přiblíž brzo rok lhůty našeho vykoupění; dávej rosu i dešť' na půdu země a nasyť svět z pokladů své dobroty; požehnej dílu našich rukou. Pochválen buď, Hospodine, který žehnáš roky úrodou!
10. Dej zaznít veliké polnici našeho osvobození a pozvedni korouhev ke shromáždění našich zajatých. Pochválen buď, Hospodine, který shromažďuješ zahnané svého lidu, Izraele!
11. Povol' nám znovu soudce, jako bývali, a správce jako na počátku; buď ty sám králem nad námi. Pochválen buď, Hospodine, který miluješ právo!
12. Odpadlíkům nebuď žádnou nadějí a brzo, za našich dnů vyhled' zpujnu nadvládu; nazorejší a kacíři ať v okamžení zajdou, jsou vymazáni z knihy živých a se spravedlivými nejsou zapsáni. Pochválen buď, Hospodine, který snižuješ zpujné!
13. Nad těmi, kdo se připojili k tvému lidu, nechť se rozprostře tvé milosrdenství, a dej nám dobrou odměnu s těmi, kdo činí tvou vůli. Pochválen buď, Hospodine, naděje spravedlivých!
14. Slituj se, Hospodine, Bože náš, nad Jeruzalémem, tvým městem, a nad Sionem, přibýtkem tvé slávy, i nad královstvím domu Davida, tvého spravedlivého Pomazaného. Pochválen buď, Hospodine, Bože Davidův, který buduješ Jeruzalém!
15. Slyš, Hospodine, Bože náš, hlas naší modlitby a smiluj se nad námi; neboť ty jsi Bůh milostivý a lítostivý. Pochválen buď, Hospodine, který slyšíš modlitby!

16. Necht' se zalíbí Hospodinu, Bohu našemu, přebývat na Sionu, aby ti tvoji služebníci sloužili v Jeruzalémě. Pochválen buď, Hospodine, ať ti sloužíme v bázni!

17. Děkujeme ti, Hospodine, Bože náš, za všechno dobré, za lásku a milosrdenství, které jsi na nás i na našich otcích prokázal (kdykoliv jsme se obávali, že naše nohy poklesnou, tvá láska nás posílila). Pochválen buď, Hospodine, Nejdobrotivější, tobě sluší chvála!

18. Necht' tvůj pokoj spočine na tvém lidu Izraeli a požehnej nás všechny vespolek. Pochválen buď, Hospodine, který tvoříš pokoj!

I tato palestinská recenze je na různých místech rozšířena dalšími obraty, které však nemění smysl. Babylónská recenze je téměř dvojnásobně dlouhá, na řadě míst rozvíjí jednotlivé prosby, ale jejich smysl i postup sleduje rovněž beze změny. (14. prosba – Jeruzalém – je rozdělena na dvě: Jeruzalém a Mesiáš. Celkový počet prosb je v tedy babylónské recenzi o jednu vyšší.)

Aramejská modlitba *qaddiš* v nejstarší dochované podobě zní:

Oslaveno a posvěceno buď jeho veliké jméno
na světě, který stvořil podle své vůle.
Necht' dá zavládnout svému království za našeho života a dnů,
za života celého domu Izraele, rychle a brzy.
Buď pochváleno jeho veliké jméno od věků na věky.
– Nato řekněte: Amen.

Přijmeme-li předpoklad původnosti L znění, má Modlitba Páně tuto prostou strukturu: 1) oslovení – 2) dvě prosby vztahující se k Božímu řádu (u Mt tři) – 3) tři prosby vztahující se k lidským potřebám. Protože se církev v dalším vývoji přiklonila ke znění Mt, mluví se v katechezi o šesti (reformovaní chápou v. 13 jako jednu prosbu), anebo sedmi (katolíci, luterští) prosbách. Symbolika čísla sedm bezpochyby přispívá k tomuto strukturování.

Pochází-li modlitba vsuktu z Ježíšových úst, musíme počítat s aramejštinou jako původním jazykem. Není žádného dokladu, že by Ježíš ve svém vyučování dával přednost hebrejštině – i synagoga v jeho době praktikovala již aramejský výklad hebrejského Pisma, po němž následovala aramejská modlitba shromážděné obce (*qaddiš*). Hypotetický přenos zpět do aramejštiny dává cítit rytmický ráz prosb i asonanční rýmy (což byl obyčej pozdních synagogálních formulí – odtud přešly rýmy i do latinských modliteb raného středověku; klasická latinská ani řecká literatura je nezná). Jiným dokladem původní aramejštiny je matoušovské *ofeiléma* (L: *hamartéma*), které se ve smyslu ‚dluh‘ i ‚vina‘ kryje s aramejským *chóbá*. Na druhé straně s překvapením zjišťujeme, že vzdor dvěma verzím (Matouš – Lukáš) musel od počátku být v církvi společný řecký překlad aramejského původu: záhadné slovo *epiúsios* je ve všech doložených zněních neměnné, ačkoliv jeho původní aramejskou podobu neznáme.

Dva případy judaistických modliteb, v nichž se setkáváme s oslovením ‚Otče náš, jenž jsi v nebesích‘, jím vyjadřují přesvědčení, že Izrael má výsadní právo nazývat Boha svým Otcem. Je příznačné pro Modlitbu Páně, že tu jakékoliv podobné ohraničení chybí.

Zda jsou Ř 8,15 a Ga 4,6 narážkou na Modlitbu Páně, je sporné. Jde tu spíše o modlitební aklamaci sboru, snad i docela spontánní – jako v jiných případech hebrejských či aramejských cizomluví v helénistické bohoslužbě: halelujah, amen, maran atha. Ale toto modli-

tební zvolání vyvěrá ze stejné jistoty jako Modlitba Páně; že smíme svatého Boha oslovit tímto oddaným a důvěryplným jménem. S reminiscencemi jednotlivých prosb Modlitby Páně se v Novém zákoně setkáváme: Mk 11,25; 14,38; J 12,28; 17,15; 2Tm 4,18.

Lukášovské znění vystačuje s prostým ‚Otče‘ (vokativ *pater* bez členu) – což je u L častější (srv zejména 22,42) a odpovídá jeho snaze oprostit evangelium od judaistických výrazů a tlumočit je dobrou řečtinou.

10 Byla nadhozena otázka, zda prosba ‚přijď tvé království‘ není již odrazem křesťanského zklamání z oddalované parusie. Tyto kombinace se nám jeví násilné, opírají se podle našeho soudu spíše o předpoklad prvokřesťanského očekávání než o celou souvislost Ježíšova poselství.

Zajímavá jsou druhotná čtení této prosby v lukášovském textu: rukopis D vsunuje slova *eis hémás* (přijď na nás tvé království). Ve dvou minuskulích z 11., resp. 12. století máme zachycen text ‚přijď na nás tvůj svatý Duch a očisť nás‘; že je však tato tradice mnohem starší, dosvědčují zmínky některých církevních otců již z 5. století, ale dokonce též u Tertulliana z jeho montanistického období. Projevují se tu jakoby parentetické úpravy Modlitby Páně, které však modlitbu eklesiologicky zužují: místo nastolení Božího království nad celou zemí tu jde o posvěcení církve.

Prosba ‚staň se tvá vůle jako v nebi, tak i na zemi‘ nemá úplné doložení: v nejcennějších rukopisech L chybí a do dalších je zřejmě doplňována podle Mt. Protože nemá také stejně jasnou obdobu v rabínských modlitbách, jako je tomu v prosbách o svatost Jména či příchod Království, vede to některé vykladače k závěru, že nebyla původní součástí Modlitby Páně.

Tím ovšem není vysloven úsudek o její vnitřní, obsahové pravosti. Tvoří v jediném spádu celek s prosbami ‚buď posvěceno tvé jméno‘ a ‚přijď tvé království‘; má stejnou jazykovou strukturu (sloveso v modlitebním jussivu – objekt prosby v nominativu). Že je třetí prosba rozšířena obratem *hós en úranó kai epi gés*, nachází svou metrickou obdobu v závěrečných prosbách další trojiny (12b.13b). Právě v Mt podobě tvoří stylisticky vyzrálý liturgický celek víc, než je tomu v nesymetrickém tvaru L.

11 Pro obecný jev jazykové kultury, že se ‚chlebem‘ označuje veškerá obživa, není asi přiměřené zdůrazňovat skromnost prosby o pouhý chléb (jako existenční minimum); jde o základní potravu, nikoliv jen nejnütnější.

Epiúsios převádějí staré latinské překlady jako ‚každodenní‘, Vulgáta posléze jako ‚nadpodstatný‘ (ale jen u Mt; u L rovněž ‚každodenní‘); překlady syrské jednak ‚stálý‘, jednak ‚potřebný‘; koptické překlady jednak ‚přicházející‘, jednak ‚zítřejší‘.

Tzv. Hebrejským evangeliem (vlastně aramejským) míní Jeronym pravděpodobně text Nazarejců, židovských křesťanů, kteří se poměrně dlouho (patrně díky své jazykové odlišnosti) udrželi v syrské oblasti. Nazarejcům nebyla upírána sounáležitost s církví (nebyli považováni za heretiky). Podle toho, co víme, bylo Nazarejské evangelium paralelou kanonického textu Mt. Šlo o překlad z řečtiny na způsob židovských targumů. Doložené *máhár* nepředstavuje tedy autentické znění Ježíšovo; nicméně je dokladem, jak se Modlitbu Páně modlili křesťané mluvící aramejsky.

Přetěžovat zájmena ‚náš‘ a ‚nám‘ ve vztahu k chlebu – jako by šlo o důraz na obecnou potřebu chleba pro všechny lidi, a odtud napomenutí k nesobečnosti – není po našem soudu místné. Všechny tři druhé prosby narozdíl od prvních tří jsou charakteristické tímto těžištěm v 1. os. plurálu (11–13 osmkrát *héméis* v různých tvarech!). Jde ovšem o zahrnutí lidské potřeb-

nosti do Modlitby Páně a tyto prosby nejsou exkluzivní; nejde o výsadní právo církve na Boží pomoc, všichni lidé jsou ve stejné nouzi – nejen chleba, ale i vin a pokušení zla.

12 Názor, že *kai* spojuje obě prosby jako dennodenní potřebu, pokládáme za neodůvodněný. Také třetí prosba této skupiny (v. 13) začíná touto spojkou. Může tu jít spíše o vliv semitského větosloví.

Původnost znění zachyceného Mt je zřejmá jak ze zmíněného aramejského základu pojmu *ofeilémata*, tak i z toho, že L nahrazuje sice tento výraz řečtějším *hamartias*, ale v dovětku zachovává *afiomen ofeiloni hémin*.

Ani L, který nemá připojen parenetický dovětek Mt 6,14.15, spojení prosby o Boží odpuštění s našim odpuštěním nepamíjí. Jeho znění se slovně liší dvojí odchylkou. První z nich, ‚odpouštíme‘ (přezent *afiomen*) místo ‚odpustili jsme‘ (aorist *afékamen*) může být po jazykové stránce usnadněním (plynulost časové vazby) – má ji také u Mt velká většina pozdějších rukopisů i starých překladů (verzí). Jako ‚nesnadnějšimu čtení‘ (*lectio difficilior*) je z hlediska textu třeba dát přednost Mt aoristu *afékamen*. Vykladačsky však není radno rozdíl přetěžovat (ve smyslu ‚dříve než prosíme tebe‘). V předpokládané aramejské původině může mít perfektum význam současnosti a těžkopádný překlad řeckým aoristem může být nedorozuměním. Vžitě liturgické znění není třeba v té věci opravovat.

Druhá odchylka spočívá v tom, že mt obecně *tois ofeiletais hémon* L zkonkrétňuje: *panti ofeiloni hémin*. Je to zvýraznění v parenetické tendenci.

13 Skutečnost, že se v Novém zákoně pokušením rozumí vedle zkoušek ohrožením zvenčí také vnitřní svody, lákání nedobrymi sklony vlastní povahy, je jedním z dokladů, jak novozákonní svědkové (ostatně už ve stopách helénistického židovstva) přejímají, absorbují a zpracovávají vlivy řeckého myšlení. Tam se totiž setkáváme se zkušeností rozporu mezi vůlí člověka, jeho rozumem, správným viděním – a mezi svodem jeho narušené, přirozené, nutkáním pudů vlečené povahy (‚duchem‘ a ‚tělem‘).

V Př 11,8 se *bv'* (hifil) překládá *paradidonai* – což je pak blízké Ř 1,24 apod.

Domněnka, že se tato souvislost promítla zcela konkrétně do života církve, totiž do jejího disciplinárního řádu (vyučení od stolu Páně), není příliš průkazná. V pozdější církvi se pohřichu vylučovalo od stolu Páně za jiná provinění než za nedostatek lásky. Nedá se příliš viditelně prokázat, zda člověk druhému odpustil, nebo ne.

Exegetické zjištění jednoznačně dokládá, že již v podání Evangelia je „modlitba Páně“ míněna jako sdružující a rozeznávající modlitba Kristovy církve. Právě v té souvislosti však nelze přehlédnout, jak se zcela vyhýbá jakémukoliv zúžení zájmu na křesťanské společenství – což velmi vynikne ve srovnání s denní židovskou modlitbou Osmnácti proseb. V obsahu Ježíšovy modlitby není nic výlučného! Ježíš nás učí modlit se tak, jak se může a má modlit veškeré lidstvo – a také je k tomu pozváno. Nazýváme-li Boha, ‚svým Otcem‘, neznamená to, že Otcem ostatních není (srv 5,45; 6,32). Nám je jen z milosti dáno, abychom to věděli. Už zde je vyjádřena univerzalita evangelia, z níž vyplývá misijní poslání církve ke všem národům.

„Učení dvanácti apoštolů“ (Didaché), raně křesťanský spis, snad již ze začátku 2. století, cituje Modlitbu Páně podle znění Mt a ukládá: „třikrát

denně se takto modlete“ (8,3) – proměňuje ji tedy v přímý protějšek židovské modlitby Osmnácti proseb (*š'emoné-éšre*). Od Tertulliana (kolem 200) se pokládá za ‚pravou a řádnou modlitbu‘ (*legitima et ordinaria oratio*) a shledává se v ní souhrn veškeré křesťanské víry i mravů. Záhy bývala slavnostně sdělována katechumenům, aby ji po křtu pronесли jako svou první modlitbu. Od 3. století byla po nějakou dobu dokonce součástí učení, které nesmělo být prozrazeno nevěřícím (*disciplina arcani*). Jako modlitbě vzešlé z úst Syna Božího jí byl připisován až zázračný význam; jsou známy zlomky jejího textu na amuletech. S tím souviselo také její zařazení na nejposvátnější místo mešní bohoslužby: od 4. století se recituje těsně před přijímáním, po eucharistické modlitbě (proměňování). Zároveň se ovšem každému doporučuje jako osobní modlitba, pro svou předpokládanou účinnost je dennodenně i mnohokrát opakována, lidová zbožnost se ji modlí při jakémkoliv úzkostné nouzi. To všechno ovšem bezděky oslabuje vnímavost pro obsah jejich proseb.

Předpoklad, že je souhrnem veškerého věroučného i mravního vyučování Ježíšova, ji však rovněž nepřiměřeně přetěžuje a znásilňuje její výklad. Také reformační přístup k Modlitbě Páně jako normě našich modliteb, do níž Ježíš vložil „všechny věci duši i tělu potřebné“ (Heidelberský katechismus), nemohl nezkrasit její pochopení. Aby se do ní vešlo všechno, zač smíme náležitě prosit, byl jejím jednotlivým prosbám podsouván kompendiální obsah. Ježíšova modlitba tím ztratila svou výraznost a pregnanci. Z Nového zákona je zřejmé, že se prvotní křesťané neostýchali modlit ani starozákonní žalmy, ani nově utvářené křesťanské modlitby, a vyslovovali v nich prosby, které nejsou Modlitbou Páně vymezeny. Biblický vykladač se musí vracet k jejím bezprostředním výpovědím. – K tomu chceme přinést ještě několik zamyšlení.

Přístup k Bohu jako k ‚Otcí‘, který se ve srovnání se soudobým židovstvím jeví skutečně jako nový přínos evangelia, jen ještě zřetelněji podtrhuje, že modlitba je oslovení druhé bytosti (je interpersonální komunikací), má adresáta. To musíme zdůraznit v době, kdy se modlitba nejednou zaměřuje za osobní rozjímání, za dialog s vlastním ‚druhým já‘ – není-li žádného boha, pak je ovšem modlitba jen mystifikací dialogu. Aniž bychom chtěli popřít užitečnost takovýchto vnitřních dialogů (rozhovorů se sebou samotným), modlitba je křesťanu víc, je mu skutečným oslovením existujícího partnera, osobního Boha, který slyší naše slova a k našim prosbám není (právě jako Otec) netečný.

Úbytek eschatologické naděje pro všechno stvoření se projevil v tendenci církevního výkladu ztotožňovat příchod Božího království s postupem kázání

evangelia (*regnum gratiae*, ať už v eklesiálním pojetí katolickém, či kerygmatickém pojetí reformace). Tím spíše se myšlenka na postupný pokrok stále vtírá v pozdějším humanizujícím křesťanství od doby osvícenské. Skutečný smysl prosby ‚přijď tvé království‘ je tak zcela znetvořen: zde prosíme o nástup Božího ‚přicházejícího věku‘ (‘*ólám ha-bá*’), je to volání ‚z hlubokosti‘, chcete-li, tedy vsutku výraz ‚eschatologického pesimismu‘: zklamání svými vlastními pokusy, nešťastní nad podobou světa pod naším vlastním kralováním prosíme Otce, aby se ujal vlády on a přinesl všechno krásné, co zatím zůstává naší marnou touhou.

‚Staň se vůle Páně‘ je ve zbožných ústech lidu začasté výrazem rezignace (například na náhrobních nápisech). Naše lidská vůle je nepochybně omezená a mnohokrát v životě nezbývá než se smířit s tím, že věci nedopadly podle našich představ. Ale pochopit prosbu Modlitby Páně v tomto smyslu je hrubé zkreslení. Eschatologická vyhlídka, že přijde čas, kdy Bůh konečně prosadí svou dobrou vůli o spasení člověka a nápravě světa, je pravý opak rezignace: je mohutným povzbuzením, že nic není ztraceno, že zpochybňovaná, odmítaná, nerespektovaná Boží vůle bude mít poslední slovo. – Zkreslením je ovšem na druhé straně i výklad, který uskutečnění Boží vůle vidí jako úkol učedníků a prosbu k Bohu tak neznatelně mění v náš závazek. Ježíš nás vybízí, abychom se modlili (9), to jest očekávali od Boha, co sami uskutečnit nestačíme.

Neochota předních bohoslovců církve prvních staletí, s níž připouštějí, že by v Modlitbě Páně mohlo jít o tělesný chléb, a tíhnutí k výkladu duchovnímu (Tertullian, Cyprian, Augustin), anebo dokonce výslovné odmítnutí tělesného výkladu (Origenes), ukazují, jak silná byla ve starověku nákaza církve řeckým duchem. Lehký stín této choroby se nese až podnes i nad výklady, že druhými třemi prosbami prosíme o oprostění od toho, co nás odvádí od prvních tří tužeb, a vyprošujeme si svobodu k plnému soustředění na Boží věci. – Příklad starozákonních proseb a chval (Ž 65,10–14; 67,7; 104,13–15) nám věci staví do zcela jiného světla: Bůh, který nás stvořil jako tělo, nás jako štědrý Otec obdarovává i tím, co tělo potřebuje. Samozřejmě, že prosba o chléb není v žádném napětí s výzvou, abychom si nedělali starosti o pokrm či oděv (6,25): trápit starostmi se nemusí právě ten, kdo svůj osud umí vložit do Božích rukou (1P 5,7). – Paradox, že po výsostných prosbách o svatost Božího jména, o příchod jeho království a prosazení jeho vůle přichází v prosbách o naše problémy první na pořad chléb (dříve než odpuštění vin a záchrana v pokušení), ukazuje celostnost Ježíšova zájmu o člověka. Naprosto nestaví proti sobě tělesné a duchovní, ani nenadřazuje duchovní tělesnému.

Budeme muset vidět i eschatologický tón Ježíšova poselství v celém horizontu lidského stvořeného života – jak k tomu ukazuje i oblíbený obraz Božího království jako hostiny a koneckonců také ustanovení společného jídla jako slavnosti nového věku (26,26–29).

Vedle potřeby denní obživy stojí pak v modlitbě potřeba odpuštění vin. V běžném lidském mínění se toto dvojí zřídka vyskytuje pospolu. Potřebu odpuštění mnozí popírají, cítí se spravedliví. Pro Nový zákon je však vědomí našeho obecného dluhu vůči Bohu něčím zcela základním. V Ježíšově pohledu jsme na Božím odpuštění závislí neméně než na denním chlebu – to neznamená, že vedle ‚tělesné‘ roviny života staví Ježíš nějakou ‚duchovní‘; znamená to, že naši existenci vidí celostně, vztah k Bohu z ní nemůžeme eliminovat. Za povšimnutí stojí, že takto prosit učí své následovníky; ani ponětí, že by Kristovi vykoupení už byli bez hříchů a odpuštění nepotřebovali. – Podivuhodné sepětí prosby o Boží odpuštění s naším vzájemným odpuštěním lidským ukazuje, že v modlitbě nejde o nějakou účast na Božích skutečnostech, které by nás povznášely nad pozemskou realitu. Naopak, eschatologické Boží skutečnosti, které nám Ježíš přináší, se okamžitě promítají do našich pozemských poměrů a vztahů. Bude dobré nezapomenout přitom, že původní význam slova ‚viny‘ není úplně setřen; místo ‚těm, kdo se provinili proti nám‘ můžeme právem číst: ‚těm, kdo nám jsou dlužní‘. Ani hospodářský život tedy není mimo dosah Boží milosti!

Slabost člověka ve chvílích ohrožení je vedle potřeby chleba a odpuštění vin základní tísní naší existence před příchodem Království. Ježíš nevidí ani své učedníky jako siláky, kteří se už nemají čeho bát. V tomto věku nás stále ohrožuje mnohé zlo a máme zapotřebí prosit o Boží zastání.

Jak se postit

Mt 6,16–18

¹⁶A když se postíte, netvařte se utrápeně jako pokrytci; ti zanedbávají svůj vzhled, aby lidem ukazovali, že se postí; amen, pravím vám, už mají svou odměnu. ¹⁷Když ty se postíš, potřís svou hlavu olejem a tvář svou umyj, ¹⁸abys neukazoval lidem, že se postíš, ale svému Otci, který zůstává skryt; a tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí.

V. 16–18 navazují opět na „Didaché“ o pravé podobě zbožnosti (6,1). Její první dva díly jsou ve v. 2–3 (o činech dobrodiní) a v. 5–6 (o modlitbě). Tentokrát je na pořadu třetí člen, půst. Činy milosrdenství, modlitby a půst viděli židovští učitelé jako základní projevy zbožnosti.

16 Půst byl v rabínské nauce podrobně rozpracován. V zásadě je odřeknutí potravy výrazem pokání nebo smutku. Šlo jednak o veřejný půst obce, povinný pro všechny její členy, jednak o dobrovolný půst jednotlivců. Mohli si ho ukládat jako projev lítosti nad proviněním (ve snaze obměkčit trestajícího Boha), v úzkosti před hrozícím nebezpečím i v touze, aby bylo splněno některé jejich osobní přání (neboť podle obecného mínění půst stupňoval účinnost modlitby). Rozhodnutím k postu mohl ovšem jednatel dokumentovat také – bez vnějšího podnětu – opravdovost své zbožnosti. Půst se doporučoval jako prostředek, jak se vyhnout těžkým snům, smyslným náklonnostem a jak vůbec držet tělo v kázní. Vyprávěly se příklady mimořádné odříkavosti vynikajících zbožných – až bylo nutno na druhé straně brzdit nemírné přehánění postu poukazem na nezdravé oslabování těla a zanedbávání práce. Mezi farizejskými zákoníky se vžil obyčej pravidelného postu ve 2. a 5. den týdne (tedy v pondělí a ve čtvrtek).

Praví-li Ježíš **kdýž se postíte**, neodmítá zřejmě půst zásadně, ale počítá s ním jako s vžitým projevem zbožnosti. Nevěnuje však žádnou pozornost ani jeho provádění, ani jeho účinkům; jen jej chce (jako předtím činy milosrdenství a modlitbu) očistit od pokrytectví.

Jako pokrytectví vidí nápadnost, s níž se půst dodržuje. Netvařte se utrápeně jako pokrytci; s výrazem *skythrópos* (*skythros* nevládný, mrzutý, chmurný – *óps* tvář) se v řeckých překladech SZ setkáváme např. Gn 40,7 nebo Da 1,10; v NZ ještě L 24,17. **Ti zanedbávají svůj vzhled**: pokyny pro veřejný půst, zvláště v dobách ohrožení, požadovaly oblečení zíněného šatu, posypání popelem, chození naboso, odmítnutí obvyklé péče o tělo (umývání, potírání olejem), kromě toho, že bylo nutno odložit běžné starosti a radosti života (uzavírání obchodů, svatebních smluv, manželský styk, ba i vzájemné pozdravy). Rozumí se, že ti, kdo chtějí **lidem ukazovat, že se postí**, mohli leccos z toho uplatnit i při soukromém postu.

Jenže ten, kdo se takto postí pro lidi a hledá u nich uznání, jak je zbožný, popírá vlastní smysl postu, totiž popřít sám sebe před Bohem. **Amen, pravím vám, už mají svou odměnu** – stejně jako okázali dobrodinci (2) či modlitelníci (5).

17 Formou antitetického paralelismu (jako 2:3–4 a 5:6) je vysloveno Ježíšovo protikladné stanovisko: **Kdýž ty se postíš, potři svou hlavu olejem**

a tvář svou umyj (i v předchozích antitezích se přechází z plurálu do singuláru). Lid židovský byl čistotný a umývání těla dbalý (v každé obci byla i veřejná lázeň pro chudé). Také potírání olejem, zejména těch částí těla, které jsou vystaveny slunci, bylo běžným prostředkem proti vysušování pokožky žářem. Užívalo se k tomu olivového oleje s přísadami vína, koření a vonidel. Nejde tedy o provokativní nadsázku, kdýž Ježíš vybízí k této pravidelné osobní hygieně i při postu, nýbrž prostě o to, **abys neukazoval lidem, že se postíš**.

18 Takový půst lidem na odiv je přece naprostou perverzí pokoření před Bohem. Tvůj půst nechť je zřejmý **tvému Otci, který zůstává skryt; a tvůj Otec, který vidí, co je skryto, ti odplatí**. Závěr je týž jako v úvaze o činech milosrdenství a o modlitbě. Jakýkoli projev zbožnosti je cenný svou vnitřní náplní, patrnu samému Bohu. Okázalost, která má udělat dojem na lidi, každou zbožnost znehodnotí. Zpovrchnění postu do vnějších projevů napadl už prorok (Iz 58,5–7) a jde v těchto svých výrocih dokonce dále než Ježíš – požaduje půst jako sociální projev: zřící se pokrmu, nápoje či pěkného osácení ne symbolicky, ale skutečně, tj. rozdělit se s nuzným!

16 Někteří vykladači upozorňují na slovní hříčku, která v řečtině vzniká mezi ‚zanedbávají‘ (*afanizúsín*) a ‚ukazovali‘ (*fanósín*). Není jisto, zda v řeckém převodu aramejského textu nevznikla bezděčně.

17 Představa, že péče o tělo je zvláštní přípravou ke slavnosti, neodpovídá skutečnosti; možno říci pouze: jestliže takto ošetřovali své tělo denně, ke slavnosti tím spíše. Ale vyvozovat odtud závěr, že půst (pokání) je v Ježíšových očích radostí, jeví se násilné.

Křesťanský výklad tohoto oddílu se zabýval především napětím mezi Ježíšovými odmítavými slovy k postu 9,14–17 (u všech synoptiků – Mk 2,18–22; L 5,33–39). I kdýž tato perikopa obsahuje klauzuli potomního postu (výrokem značné hádankovým: co jsou ‚dny, kdy od nich bude ženich vzat‘?), její základní tón je jistě v tom, že s Ježíšovým příchodem nastává radostný mesiášský čas, který půst vylučuje. – Podle některých vykladačů pochází trojdílná Didaché o zbožných skutcích až z povelikonoční obce, která se k postům navrátila (srv Sk 13,2).

Ponovozákonní vývoj přijal obyčej postů v plném rozsahu. Už Didaché (8,1) mění smysl Ježíšova výroku zásadně: „Nedržte své posty spolu s pokrytci; oni se postí druhý a pátý den po sobotě (tj. v pondělí a ve čtvrtek), vy se postěte čtvrtý a přípravný den (tj. ve středu a v pátek).“ Teprve reformace se zhrozí toho, jak dalece jsou posty pokládány za záslužné skutky a takřka úplně se od nich odvrátí. Je otázkou, zda se tím nevychýlila na opačnou stranu:

Ježíšovi jde zajisté o vnitřní smýšlení, ne o vnější obyčej; ale sotva se dá prokázat, že vnější obyčej odmítá z principu (neodmítá přece ani skutky milosrdenství, ani modlitbu). Dnešní protestantská praxe dosvědčuje, že s vnějšími obyčejí se mnohdy ztratí i vnitřní smýšlení.

Na druhé straně nemá však u Ježíše oporu doporučení postu jako duchovního cvičení k vlastnímu sebezdokonalování, jak se s ním nejednou setkáváme – spíše asi pod vlivem myšlenek východních náboženství.

O majetku

Mt 6,19–24

¹⁹Neukládejte si poklady na zemi, kde je ničí mol a rez a kde je zloději vykopávají a kradou. ²⁰Ukládejte si poklady v nebi, kde je neničí mol ani rez a kde je zloději nevykopávají a nekradou. ²¹Neboť kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce.

²²Světlem^a těla je oko. Je-li tedy tvé oko čisté^b, celé tvé tělo bude mít světlo.

²³Je-li však tvé oko špatné, celé tvé tělo bude ve tmě. Jestliže i světlo v tobě je temné, jak velká bude potom tma?

²⁴Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům. Neboť jednoho bude nenávidět a druhého milovat, k jednomu se přidá a druhým pohrdne. Nemůžete sloužit Bohu i majetku^c.

^ař: lampou – ^bř: jednoduché, upřímné – ^cř: mamonu

Skupinu výroků 6,19–24 tvoří tři samostatná logia, která s větší či menší shodou najdeme i na různých místech L. Mt je po způsobu židovského mudrosloví sestavuje v celek podle tématu: člověk a majetek.

První logion 19–21 má oproti L 12,33.34 symetrickou stavbu, obdobnou předchozím naučením 6,2–4.5–6.16–18: zákaz, příkaz (v antitetickém paralelismu), poučení.

19 **Neukládejte si poklady** znělo asi z Ježíšových úst mnohem civilněji, než zní našim uším, pro nás je ‚poklad‘ báječná suma pohádkové hodnoty, skrývaná před očima ostatních. *Thésaurus* je ve skutečnosti jistina, ať peněžní, ať věčná, která má člověka zabezpečit pro budoucnost: úspory či zásoby,

které si ukládá stranou. Význam slovesa *thésaurizein* ‚bohatnout‘ je až odvozený.

Toto zabezpečení je však nejisté: **ničí je mol a rez**, podléhá tedy zkáze, ať jde o zásoby potravin, tkanin, cenného dřeva nebo kovu; je ohroženo krádeží, ať je ukryto v budově či zakopáno v zemi – **zloději je vykopávají a kradou**. Je to argument ke zdravému lidskému rozumu, jak se s ním hojně setkáváme v literatuře mudroslovné: nic z pozemského bohatství neposkytuje spolehlivou záruku.

20 Proto výzva neukládat si poklady **na zemi, nýbrž v nebi**. Je to pohled k eschatologickému obzoru (srv Jk 5,2–5). Myšlenka ‚úspor‘, které budou v poslední den vyúčtovány, byla v judaismu běžná a setkáváme se s ní i v NZ (Mk 10,21; Mt 5,12; 2K 4,17; 1P 1,4n). V řadě případů se tu nemyslí jen obecně na připočtení dobrých činů na zemi, ale velmi konkrétně na majetek, který člověk rozdal: ačkoliv tím umenšil své rezervy na zemi, zvětšil je v nebi, u Boha. Ježíš tu plně přejímá rabínskou chválu dobročinnosti.

21 Toto první logion končí obecným úslovím (*gnómé*): **kde je tvůj poklad, tam bude i tvé srdce**. Je to obecná lidská zkušenost, jakou vyslovili i pohanští autoři (Sextus, Epiktetos). Člověk prostě přilne k tomu, co je mu drahé. Právě proto je důležité, aby mu nebyly drahé pomíjivé hodnoty majetku.

22 Druhé logion, o oku (22.23), se skládá ze tří výroků. První z nich, **světlem těla je oko**, má opět gnómický ráz. Jakožto orgán citlivý ke světlu prostředkuje oko světlo celé bytosti (*sóma*), dává možnost vidět a tak správně volit cestu. Takto hodnotí zrak jak židovská (Závět' Dvanácti patriarchů), tak řecká (Pythagoras, Empedokles) moudrost.

Následuje parenetické rozvedení tohoto zjištění a to opět formou anti-tetického paralelismu: **Je-li tedy tvé oko čisté, celé tvé tělo bude mít světlo. Je-li však tvé oko špatné, celé tvé tělo bude ve tmě**. Protiklad je srozumitelný již v případě, budeme-li *ponéros* číst jednoduše jako ‚špatné, špatně vidící‘ – a protikladné *haplús* naproti tomu jako ‚zdravé, jasně vidící‘. Jenže *haplús* jako protějšek *ponéros* je nečekané (přirozený opak by byl *ponéros*: *kalos* – anebo *haplús* : *diplús*) a snahy vykládat výraz jako ‚přímé, soustředěné, klidné, neroztěkané‘ jeví se poněkud vyumělkované. Spojení *ofthalmos ponéros* nabývá ovšem Mt 20,15 (možná i Mk 7,22) specifického významu ‚oko nepřející, závistivé‘ – což se opírá o starozákonní obrat *ra ajin* Př 23,8; 28,22 (ve slovesné podobě Dt 15,9), užívaný s oblibou také rabíny (doloženo několikrát v traktátu Abót). Opak ‚oko čisté, upřímné‘ je vyjádřen pojmem *haplús* snad na tom základě, že se jím ve SZ někdy

(2S 15,11; Př 10,9) překládá výraz *tám*. V judaistické „Závěti Dvanácti patriarchů“ čteme: „prostý (*haplús*) netouží po zlatě, nechce vyniknout nad bližního, nebaží po rozmanitých pokrmech, nestojí o vybraný oděv, nepřeje si dlouhý život, nýbrž všechno očekává od rozhodnutí Božího“ (Test. Izach. 4). V NZ *haplotés* je častým výrazem pro upřímnou ochotu rozdávat, pro štědrost (Ř 12,8; 2K 8,2; 9,11.13; Jk 1,5). V tomto pregnantním významu oba výrazy přílehně zapadají do mt kontextu.

Třetí výrok o oku má enigmatický (hádkankový) ráz: **Jestliže i světlo v tobě je temné, jak velká bude potom tma?** Světlo je k tomu, aby prosvětlovalo tmu; jestliže samo světlo je tmavé, jak těžká temnota je tam, kam má svítit! „Světlem v člověku“ rozumějí rabíni na základě Př 20,27 Bohem darovanou schopnost rozeznávat, rozlišovat, a to v morálním smyslu (podobně hovoří Aristoteles i Filon o rozumu jako světlu duše). Jestliže je tato schopnost rozeznání dobra od zla zatemněna, jak to bude dopadat s faktickým jednáním člověka? Rétorickou exklamací *to skotos poson* se zdůrazňuje úděs nad následky takové poruchy. Tak jako první výrok (gnómé 22a), tak ani enigma 23b nemá v prvotní podobě nutně vztah k tématu majetku; je výrazem morální zkušenosti vůbec. Mt svým kontextem (narozdíl od L 11,33–36) je však do souvislosti vztahu k majetku staví. „Ukládat si poklady na zemi“, „sloužit mamonu“ je výraznou morální vadou.

24 Třetí logion o službě dvěma pánům (doslova stejně L 16,13) tvoří jeden celek. **Nikdo nemůže sloužit dvěma pánům** může být zcela profánní úsloví, vyjadřující obecnou zkušenost. Chce-li každý pán po sluhovi něco jiného, dostává se služebník do neřešitelných konfliktů.

Jednoho bude nenávidět a druhého milovat je pro náš pocit velmi tvrdé vyjádření. V semitském výrazivu (předpokládáme aramejskou původinu) však nejde o afekty, nýbrž o volbu, rozhodnutí pro jednoho a proti druhému, jak potvrzuje i vysvětlující paralelismus **k jednomu se přidá a druhým pohrdne**. Tato volba je ovšem nevyhnutelná, když myslíme na službu Bohu; v pozadí je přece výlučný nárok Dt 6,4.5 (denne připomínané *šema Jišrael*).

Nemůžete sloužit Bohu i majetku je výslovným vyústěním celého napomenutí. „Mamon“, tj. majetek, je tu jakoby personifikován v napětí k nárokům Božím: žádá službu, vyžaduje určité způsoby jednání, protichůdně vůli Boží; svět financí má svou vlastní zákonitost.

19 Výroky o ztrátě majetku zkázou nebo krádeží mají charakter spíše gnómický, ustáleného rčení (Jk 5,2.3) než přesného popisu. „Mol“ (*sés*) je nasnadě v době, kdy podstatnou součástí bohatství byly drahocenné tkaniny (srv Ez 27,24; Zj 18,12). *Brósis* znamená

vlastně sežrán; podle některých jde o hmyzí škůdce (u rabínů *ma“kólet* označuje červotoče), ničící zásoby obilí či vzácných dřev, podle jiných o „rez“ (*ios* Sir 29,10; Jk 5,3), rozežírající kovy. „Vykopávají“ (*dioryssúsín*) může znamenat jak podkop do nepodsklepeného domu, tak odkrytí pokladu zakopaného v poli; posléze je odborným termínem pro vloupaní vůbec. 21 Ačkoliv zařazení do kontextu u L (12,29–34) se liší, gnómický výrok o pokladu a srdci je zachován v doslovné stejnosti – s tou výjimkou, že po větách napomenutí v plurálu přechází Mt do naléhavého singuláru (jako už 5,29.39; 6,2.6.17).

22 Se vši pravděpodobností nemá výrok o oku jakožto světlu těla význam našeho „oko do duše okno“. Mluví-li Filon a jiní alegoricky, pak mají na mysli rozum, který vede duši tak, jako zrak vede pohyb těla. Stále se myslí na význam oka pro vlastní bytost člověka, nikoli pro vnějšího vnímatele. „Tělo“ nesvítlí „okem“, nýbrž „oko“ přináší „tělu“ světlo nezbytné k pohybu a jednání.

Drobné rozdíly stylizace Mt (*ean .. estai*) a L (*hotan .. epan .. estin*) sotva obrážejí víc než dvojí překlad z aramejštiny do řečtiny.

L 11,35 (s rozvedením 36) je usnadňujícím vysvětlením hádkankového výroku. Převádí jej do jednoznačného morálního napomenutí. Jeho smysl nám však objasňuje správně. „Světlo v tobě“ v žádném případě není nějaké spirituální „vnitřní světlo“ (*lumen internum*) božské povahy, vnuknutá vlna k dobrému. Tyto mystické představy nemají nic společného s biblickým realismem.

24 Právně vzato je služba dvěma pánům možná, a to v případě společného dědictví, které zůstává nerozděleno (tzv. *consortium*). Jestliže společní dědicové jsou jedné myslí (Ž 133,1), mohl by jim sluha sloužit bez konfliktů. K tomu však v životní praxi často nedochází. V židovství bylo právní ustanovení, že otrok je osvobozen z povinnosti chrámové bohoslužby o svátcích, neboť je povinen službou jinému.

Je smutně příznačné, jak se v dějinách církevního výkladu těchto veršů projevují soustavné pokusy Ježíšovy výroky oslabit. Vedle tendence (známé už z výkladu 5,21–48), že tu jde o závazky, které Ježíš ukládá jen vlastním učedníkům (oni se mají pro službu evangelia vzdát všeho majetku, ostatní lid však smí pracovat pro svou obživu a tedy i vlastnit), je tu patrná snaha neznehodnotit vlastnictví zásadně, nýbrž jen nepoctivé nabytí či neřádné užívání majetku. Ježíšova slova se prý týkají jen srdce člověka, které nemá na majetku lpět (ale může jej mít).

Jako by se tu opakovala stará řešení. Židovští rabíni soudí, že důležité je, aby se s majetkem spravedlivě zacházelo. Kumránská sekta žádá od svých noviců, aby před přijetím slibů odevzdali veškerý svůj majetek do společné pokladny. Řeční filozofové hledí cenu bohatství zpochybnit, protože jim jde o člověka vnitřně svobodného od vši závislosti. Čteme-li však Ježíšova slova bez předsudků, shledáme, že jsou uplatněním jeho známé maximy: „milovat Boha celým srdcem a milovat bližního jako sám sebe“. Zabezpečovat se majetkem znamená nedůvěřovat Bohu; sobecké vlastnění oslepuje oči k potřebě

bám a nouzi bližního. Nelze než uznat, že je to pravdivý pohled. Jmění, majetek, vlastnictví je člověku nebezpečné, neboť překáží plné lásce k Bohu a staví se do cesty lásky k bližnímu.

O zabezpečení života

Mt 6,25–34

²⁵Proto vám pravím: Nemějte starost o svůj život^a, co budete jíst^b, ani o tělo, co budete mít na sebe. Což není život víc než pokrm a tělo víc než oděv?

²⁶Pohleďte na nebeské ptactvo: neseje, nežne, nesklízí do stodol, a přece je váš nebeský Otec živí. Což vy nejste o mnoho cennější? ²⁷Kdo z vás může o jedinou píď^c prodloužit svůj život, bude-li se znepokojovat?

²⁸A o oděv proč si děláte starosti? Podívejte se na polní lilie, jak rostou: nepracují, nepředou – ²⁹a pravím vám, že ani Šalomoun v celé své nádheře nebyl tak oděn, jako jedna z nich. ³⁰Jestliže tedy Bůh tak obléká polní travu, která tu dnes je a zítra bude hozena do pece, neobleče tím spíše vás, malověrní?

³¹Nemějte tedy starost a neříkejte: Co budeme jíst? Co budeme pít? Co si budeme oblékat? ³²Po tom všem se shánějí pohané. Váš nebeský Otec přece ví, že to všechno potřebujete. ³³Hleďte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno. ³⁴Nedělejte si tedy starost o zítřek; zítřek bude mít své starosti. Každý den má dost vlastního trápení.

^aduši (pod. v. 25b) – ^bvar: + a co pít – ^cř: loket

Celý oddíl 6,25–34 (zachovaný v téže skladbě – s výjimkou posledního odchylujícího se verše – též u L 12,22–32) se přes svou obšírnost vyznačuje velkou vnitřní jednotou. Soustřeďuje se na jediné téma starostí o živobytí. Po varování 6,19–24 přináší spíše povzbuzení; nasnadě je domněnka, že varování je namířeno proti bohatým, povzbuzení je adresováno chudým. Takovým dohadům není však radno přisuzovat příliš velkou váhu; což nemají zámožní někdy víc starostí než nemajetní? Rozhodně vidí Mt obě pasáže v souvislosti, spojuje je spojkou **proto** (*dia túto*). Povzbuzení proti ustaranosti probíhá ve třech kolech (25–30. 31–33. 34), přičemž se argumentace postupně zkracuje.

V širším kontextu Kázání na hoře se problematika jistě dotýká prosby o chléb v Modlitbě Páně; ale výklad, že 6,19–24 je komentářem k prvním prosbám, 25–34 k prosbě o chléb (a 7,1–12 potom k prosbě o odpuštění vin), jeví se nám přece jen násilný.

25 Proto vám pravím: tato uvozovací formule vyzvedá Ježíšovu autoritu. Následující výroky nejsou pouhá doporučení nebo nauka, pro toho, kdo Ježíše následuje, je to rozhodující alternativa, kterou musí volit.

Nemějte starost (*merimnán*) je osnovný pojem, který se v oddíle pětkrát (27 znepokojovat se; 28 dělat si starosti; 31 mít starost; 34 dělat si starost, mít starosti) vrací. Mezi vykladači je různice o to, co má Ježíš na mysli. Výraz *merimnán* a odvozeniny mají totiž dvojí význam: jednak ‚mít na starosti, pečovat, soustředit se na něco, namáhat se‘ (Ex 5,9 ‚šj; Př 14,23 ‚cb; L 10,41; 1K 7,32–34; 12,25; Fp 2,20), jednak ‚dělat si starosti, trápit se, mít obavy‘ (2S 7,10 *rgz*; Ž 38,19 *d'g*; 55,23 *jchb*; Mt 10,19; 2K 11,28; Fp 4,6; 1P 5,7). Někteří vykladači se drží prvního významu a mají za to, že se Ježíšova slova vztahují pouze na učedníky, které povolal ke zvěstování evangelia; těm zakazuje pracovat na vlastní obživě (srv 10,10.11; 1K 9,13.14; 1Tm 5,17; Ga 6,6; 2Te 3,9). Jiní se drží významu druhého a nechápou Ježíšova slova jako zamítnutí práce, ale jako odmítnutí starostí, nedůvěřivých obav, že člověk neobstojí, když se sám o všechno nepostará (jako L 12,15; Fp 4,6; 1P 5,7). Zúžení jen na Ježíšovy pověřené zvěstovatele nezdá se nám vzhledem k celému kontextu Kázání na hoře možné. Ani pravidla nového postojí (5,21–48), ani napomenutí proti pokrytectví (6,1–18) či proti souzení druhých (7,1–5), ani výzvy k opravdovosti (7,13–27), tím méně Modlitba Páně (6,9–13) nejsou přece určeny pouze kazatelům! Samotná argumentace oddílu (v. 25b, 27.30.34) se vztahuje na kohokoliv. Ježíš oslovuje každého člověka a svým evangeliem o nebeském Otci všech ho vysvobozuje ze zajetí starostí.

První argument proti starostem o zabezpečení je vyjádřen řečnickou otázkou: **Což není život víc než pokrm a tělo víc než oděv?** Ve své banální logice (pokrm slouží životu a oděv tělu, ne naopak) je to výrok enigmatický. Co z něho vyvodit: Že je třeba usilovat o jiné hodnoty než hmotné (v předpokladu rozporu mezi hmotným a duchovním)? Že v rozhodujícím okamžiku Božího soudu už obživu a ošacení nebudeme potřebovat (eschatologické varování)? Že je absurdní zabezpečovat život tak horlivě, až ze života samotného nic nemáme (mudroslovná zkušenost)? Že Bůh, který dal život i tělo, dá i jeho zaopatření (projev důvěry ve stvořitelskou péči)? Další průběh oddílu (26.27.33.34) může potvrdit každý z těchto motivů.

26 **Pohled'te na nebeské ptactvo** – hledat poučení u tvorstva je výchovná metoda známá z mudrosloví (Jb 12,7.8; Př 6,6–8 atd.) i vyučování rabínského. ‚Nebeským ptactvem‘ se rozumí volně létající ptáci narozdíl od doma chovaných a krmených; je to běžný biblický (Ž 8,9) i židovský výraz.

Neseje, nežne, nesklízí do stodol, nevěnuje se tedy zemědělské práci nezbytné k lidské obživě, a přece je váš nebeský Otec živí. Víra v Boží zaopatření života všeho tvorstva prolíná Starým zákonem (Gn 1,30; Ž 104,27–28; Jl 1,20), je vlastní lidové víře v židovství i v pohanství; nicméně je pozoruhodné, že i zde v matoušovském podání je řeč o ‚nebeském Otci‘ (L 12,24 ‚Bůh‘) – jako 6,1.9.14.32. Nejde o všeobecnou představu prozřetelnosti, nýbrž o osobní vztah Boží k jeho tvorstvu, na který Ježíšův učedník odpovídá vírou.

S tím souvisí druhý argument této pareneze: **Což vy nejste o mnoho cennější?** Zvláštní cena člověka nad ostatní tvorstvo je biblickému svědectví jasná od nejranějších dob (Gn 9,6 a všechna další soudní ustanovení, srv Lv 24,21 atd.). Z toho tedy vyplývá závěr *a minori ad maius*: stojí-li všechno tvorstvo Bohu za péči, čím spíše člověk? (Táž myšlenka se ozve také v 10,31.)

27 Řečnická otázka 27. verše přerušuje souvislost řeči jinou myšlenkou: **Kdo z vás může o jedinou píd' prodloužit svůj život, bude-li se znepokojovat?** Motiv ‚znepokojení‘ (starostí, *merimnán*) ji spojuje s obsahem ostatních napomenutí. Samozřejmě, že si člověk starostmi život neprodlouží, spíše naopak. Z toho vyplývá další argument: dělat si starosti je marné, k ničemu nevede.

Péchys (loket) je míra délková; staří vykladači vesměs chápali výrok tak, že jde o prodloužení výšky postavy (Vulgáta: *statura*). Ale *hélikia* má v řečtině tento význam jen druhotně a zřídka; běžně znamená věk (ve specifickém významu pak dospělost, vojenskou způsobilost). Zcela shodně mluví rabíni o ‚délce dnů‘ (*rikat-jámim*). V Novém zákoně má L 19,3 jednoznačně na mysli vzrůst; naopak L 5,22; J 9,21.23; Žd 11,11 věk; obojím způsobem je možno pochopit obraz Ef 4,13. Metaforické přenesení délkové míry na čas není v žádném jazyce nic neobvyklého. Pravda, výklad o výšce postavy se může odvolat jen na poněkud kuriózní židovskou legendu, že nevelký lidský vzrůst je trestem za Adamův pád, kdežto v mesiašském věku vyrosteme na několikánásobek, avšak myšlenka o Božím vymezení věku má bezprostřední biblické podklady: Ž 39,6 (také ‚dlaň‘, *tepach* je délková míra!); srv Ž 31,16; 90,3–6; Kaz 1,4. Do souvislosti starostí o živobytí ostatně myšlenka na prodloužení věku bezprostředně zapadá.

Z dnešního hlediska by bylo ovšem možno namítnout, že se lidský věk dá prodloužit rozumnou životosprávou a včasnou lékařskou péčí. Jako statisticky obecné je toto tvrzení bezpochyby správné; Ježíš však mluví k člověku osobně – a tam platí i dnes, že svůj život v rukou nemáme a žádné usilovné přání nemůže zabránit tomu, abychom zítra nezemřeli.

28 Druhou základní potřebou člověka je vedle potravy **oděv** (v. 25). Jestliže při obživě poukázal Ježíš na živé tvory, při ošacení ukazuje k rostlinám: **Podívejte se na polní lilie, jak rostou**. Tyto ‚lilie‘ (*krinon*) jsou starozákonní *šóšán* (1Kr 7,19; Pís 2,1) nebo *ch^abacelet* (Iz 35,1; Oz 14,6). Obojí znamená bílou lilii, divoce rostoucí květinu, v biblických dobách v zemi hojně rozšířenou. Vymezuje-li je Mt (narozdíl od L 12,27) adnominálním genitivem *tú agrú* (polní – viz v. 30), podobně jako mluví o ptactvu ‚nebeském‘ (26 – *tú úranú*), zdůrazňuje právě tuto stránku: nejsou to šlechtěné květiny, které lidé pěstují v zahradách.

Nepracují, nepředou (některé texty naznačují doplnění ‚nečešou vlnu‘) – nezabývají se tedy zpracováním textilií, nutným pro pořízení šatu – a přece svým zevnějškem předčí lidskou vynalézavost: **ani Šalomoun v celé své nádheře nebyl tak oděn, jako jedna z nich**. Šalomoun (1Kr 10) zůstal židovskému lidu ztělesněním veškeré moudrosti, bohatství a slávy.

30 Jako při ‚nebeském ptactvu‘ opakuje se i zde argument mnohem vyšší ceny člověka, než je hodnota ‚polního kvítí‘. Jakkoli krásně kvete, přece je to jen **polní tráva, která tu dnes je a zítra bude hozena do pece**. Při nedostatku dříví se uschlé vegetace užívalo k topení. Stojí za to, aby při tak krátké existenci a tak dokonalém zmaření kvetly tyto byliny tak podivuhodně? Ale Bůh je v marnotratné štědrosti **tak obléká**. **Neobleče tím spíše vás**, kteří jste jeho myslí drazí?

Malověrnost (*oligopistia*) je pojem, který v obecné řečtině není doložen; jde o semitismus podle *q^etané* (nebo *m^echusré*) *‘mána* – jak označují rabínské výklady ty, kdo sbírali manu do zásoby (Ex 16,20): nedůvěřovali Bohu, že dá pokrm i zítra. Pro Mt je to příznačné slovo; setkáme se s ním znovu 8,26; 14,31; 16,8; 17,20 (L pouze 12,28). Týká se napořád Ježíšových učedníků, kteří vzdor zkušenostem víry nedovedou na svého Pána spoolehout, ale propadají pochybnostem.

31 **Nemějte tedy starost a neříkejte: Co budeme jíst? Co budeme pít? Co si budeme oblékat?** Tato působivá řečnická výzva směřuje k závěru: ‚tedy‘ (*ún* jako už 5,48; 6,9). *Mé merimnésete* je tentokrát, narozdíl od v. 25.28, v rozhodném aoristu. Řečnický působivá je trojnásobná anafora tázačího *ti* (‚co?‘).

32 **Po tom všem se shánějí pohané** přidává na váhu další argument. Výlučná orientace na obživu a ošacení je typická pro ‚národy‘, které nemohou vědět o Boží otcovské péči, a proto mají za to, že budou mít jen to, oč se samy postarají. Nemohou jinak než se ‚shánět‘ po životních potřebách – *epizétein*, pachtit se po nich. Této trpké a trapné nevyhnutelnosti jste však ušetřeni: **váš nebeský Otec přece ví, že to všechno potřebujete.** Nejde o to, že by časné starosti nebyly duchovně orientovaného člověka hodny; Ježíš nesdílí obecnou náboženskou tendenci povznášet se nad časné a pozemské, opovrhovat jím jako nízkým, potlačovat přirozené potřeby. Jeho výzva nás nevolá ke křečovitému popírání přirozeného, nýbrž k jistotě, že vše potřebné nám Bůh daruje jako dobrý, přející Otec (srv jiz 6,8 a znovu 7,11).

33 Po rozvíjené argumentaci proti ustaranosti přichází pozitivní výzva: **Hleďte především jeho království a spravedlnost.** ‚Jeho‘ se vztahuje k podmětu předchozí věty: ‚váš nebeský Otec‘. Obvykle se u Mt setkáváme s výrazem ‚království nebeské‘ (viz výklad k 3,2); zde však (jako už v Modlitbě 6,10) je tato ústřední hodnota Ježíšova zvěstování, eschatologická skutečnost nového věku, spojená přímo s Otcem.

Kromě k hledání království nebeského Otce vybízí mt znění oproti L 12,31 také k ‚hledání jeho spravedlnosti‘. Myšlenka spravedlnosti je pro Mt nepochybně charakteristická. Vychází bezpochyby vstříc judaistickému pojmosloví: ‚spravedlivý‘ znamená tu člověka řádného, pravého ve vztahu k Bohu, zbožného. Zatímco však rabínské židovství tíhne k myšlence nekolísavé poslušnosti, v níž má člověk před Bohem obstát (srovnej k 6,1), v Ježíšově zvěsti se obnovuje starozákonní vidění ‚spravedlnosti‘ jako Božího řádu, na němž Bůh trvá a který eschatologicky prosadí (viz výklad k 3,15). ‚Hledat jeho spravedlnost‘ neznamená v tomto světle usilovat o vlastní úroveň, nýbrž podvolit se Boží spasitelné vůli. Jeho ‚království‘ a ‚spravedlnost‘ jsou v hloubce identické, jsou to synonymní pojmy.

Zéteó (hledat, pátrat, ptát se po něčem, toužit, postrádat) se už v obecné řečtině stalo metaforou jednak pro filozofické zkoumání, jednak pro životní úsilí, orientaci. Řecký překlad Starého zákona vystihuje tímto termínem dva pojmy: *bqš* (hledat) a *drš* (ptát se); právě tehdy, jde-li o touhu po Bohu, jsou oba pojmy synonymní, v paralelismech souznějící (Dt 4,29; Ž 105,4; Jr 29,13). Království našeho Otce v nebesích přichází zajisté jeho vlastním plnomocným rozhodnutím – ale pro nás je hodnotou tak určující, že je máme ‚hledat‘: ptát se po něm, upnout se k němu, učinit je měřítkem všech svých životních zájmů.

Především (próton) vyslovuje první hodnotu v žebříčku zřetelů. Rabíni rozlišují mezi věcmi podstatnými, jimž se má pevně určit čas v denním programu, a mezi vedlejšími, kterými se člověk má zabývat jen příležitostně. V protikladu k obecnému lidskému zaměření je jim prvořadé studium Tóry a modlitba, zatímco věci obživy má zbožný odsouvat na vedlejší kolej. (Z Iz 61,5 přitom vyvozují, že se mu o živobytí postará někdo jiný.) Taková ka-zuistika je však Ježíšovi zcela cizí. Zbožnost a denní život nestaví proti sobě, nýbrž chce, aby zbožnost náš denní život plně pronikla.

Všechno ostatní vám bude přidáno. Ježíš se tu opírá o výrok Dt 11,13 až 15 a podobné: všechno máme darem nebeského Otce, a proto k němu můžeme mít plnou důvěru milujících dětí. Je to podobně paradoxní jako ve výroku 10,39: Kdo se zaměří především na zabezpečení života, všechnu jistotu ztrácí. Žádná usilovná práce, žádný prozíravý výpočet mu není schopen zaručit blahobyť ani obživu. Kdo však umí přijímat to, co potřebuje, jako Boží dar navíc, k prvotnímu obdarování účastí na Otcově království a spravedlnosti, ten dojde hlubinného pokoje (Ř 8,31–39).

34 Oddíl končí třemi mudroslovnými úslovími (*mášál, gnómé*). Předně: **Nedělejte si starosti o zítřek.** Známe velkou řadu judaistických období, právě tak jako úvah pohanských filozofů: Je třeba žít dnešku. ‚Zítřek‘ (v rozšířeném smyslu budoucnosti vůbec) tu ještě není a v žádném případě ho nemáme v rukou. Může vypadat docela jinak, než předpokládáme; každý den dostáváme od Boha jako novou příležitost. Za zítřek je proto lépe prosit (srv 6,11), očekávat jej od Boha.

Druhé úsloví, vyjádřené chiasstickým paralelismem, zní: **Zítřek bude mít své starosti.** Je to velmi drsný realismus, s jakým se rovněž setkáváme v populární tradici helénistických filozofických sentencí.

Také třetí výrok, **každý den má dost vlastního trápení,** je doložen v židovském mudrosloví. Řecké *kakiá* ovšem často označuje špatnost ve smyslu mravním (takže někteří zužují výrok na protivenství lidské zloby, kterou budou Ježíšovi učedníci snášet), ale může znamenat též neštěstí, obtíže a nesnáze (Kaz 12,1). Těch není v tomto věku žádný den prost; ale kdo v důvěře přijímá každý den od nebeského Otce, může se z každého dne těšit. Pesimismus ohledně tohoto věku není v rozporu s Ježíšovou útěšnou zvěstí: obrací pozornost k věku budoucímu, který překročí nevyhnutelné bolesti nynějšího času.

Kromě začlenění do kontextu vykazuje lukášovská verze tak velkou shodu s Matoušem, že se nepochybně opírá o totéž předsynoptické znění. Předpoklad, že šlo o písemný pramen

(Q, Logia), zůstává ovšem stále ještě hypotetický; nejsou stylistické úpravy Lukáše vysvětlitelné spíše adaptací ústního, memorovaného znění? Matouš zdá se zůstává konzervativnější, blíže původnímu judaistickému koloritu (*patér hymón ho úranios 26.32; peteina tú úranú 26; krina tú agrú 28.30*). Zlomky těchto Ježíšových výroků jsou zachovány i v některých nekanonických textech (Tomášovo evangelium) a citovány ranými autory (Justin, Clemens, Origenes).

25 Antický vztah k práci, zejména rukodělné, byl poznamenán řeckým nadřazováním spirituálního, duchovního nad tělesné, hmotné. Tato teoretická maxima měla svou paralelu v sociální oblasti: svobodný občan si hájil výhodu volného času (*schólé*), v němž mohl meditoval, zkoumat, myslet; rukodělná práce byla přenechávána řemeslnickým vrstvám (často z propuštěnců) a otrokům. I v židovství (přes hodnocení píle v Př 6,6–11; 10,4,5; 12,11 atd.) se setkáváme s podobnými názory: „Zákonem se mohou zabývat jen ti, kdo se živí manou,“ zní rabínský aforismus; tedy ti, kdo nejsou zdržováni výdělečnou prací (srv Sir 38,24–39,11). Obtížnost a únavnost práce přičítá zákonický výklad pádu člověka (Gn 3,17–19). Na druhé straně ovšem toto břemeno mnozí rabíni na sebe berou ve vědomí lidské sounáležitosti; máme svědectví o rozmanitých řemeslech, jimiž se učitelé Zákona živili. Křesťanství vlastně přináší novum také v hodnocení práce (1Te 4,11; Ef 4,28); Pavel sám, ač kazatel evangelia, na sebe dobrovolně bral vlastní obživu (1K 4,12; 9,6; 2Te 3,7–10).

Protiklad duše a těla se tu objevuje v nezvyklém světle: Nemějte starost „o svůj život (duši)“, co budete jíst, ani o „tělo“, co budete mít na sebe. Již v klasické řečtině má „duše“ (*psyché*) širší význam, než my jsme zvyklí: je nositelem jak nadpozemského, tak elementárního života. Etymologicky souvisí s *psychein* (foukat), právě tak jako hebrejské *npš* znamená vlastně „dýchat“. Označuje proto prvotně živou bytost. Zatímco řecké myšlení postupně tíhne k dualismu ducha a hmoty, duše a těla, biblické myšlení tento protiklad přijímá jen zdráhavě, spíše jako ústupek řeckému způsobu vyjadřování. Jestliže zde Ježíš spojuje starost o „duši“ se starostí o jídlo, je jasné, že nemá na mysli nějakou vyšší, spirituální složku člověka, nýbrž jeho prostou existenci. Také „tělo“ (*sóma*) neznamena pouze fyzickou vnější stránku člověka, nýbrž rovněž celou bytost v její osobitosti (5,29,30). Tak tu stojí „duše“ a „tělo“ ne jako protiklad navzájem, nýbrž paralelně: nemějte o sebe starost – ani o svůj pokrm, ani o své ošacení.

26 Místo souborného pojmu „nebeské ptactvo“ zaznamenal L 12,24 „havrany“. Zdá se, že mt podání je bližší původnímu židovskému koloritu (Gn 1,26; Ž 104,12; Jr 15,3); na druhé straně ovšem konkrétní pojem může být dokladem původnosti narace. Podání L zřejmě myšlenku vyhrocuje, uvádí-li ptáky obzvláště hltavé (Jb 38,41). Dohad, že L záměrně jmenuje ptáky nečisté (kterýžto hrot chce Mt otupit) vedle plevele, aby tak tím víc vynikla velkorysost Boží péče, jeví se nám už poněkud vyumělkovaný.

Také v úvahách řeckých myslitelů se objevují motivy příkladnosti bezprostřední obživy ptactva. Mají však odlišnou tendenci: mravokární kynikové poukazují na to, že se tvorové přírody spokojují s nezbytným, zatímco člověk opustil žádoucí prostotu a pracně si dobývá nadbytečné. S tím je spojena představa kultury vůbec jako úpadku: agrární hospodářství a každý další stupeň kultury odcizuje člověka přirozenému životu.

27 Vzhledem k vybočení ze souvislosti pokládají vykladači 27. verš obvykle za původně samostatný výrok, který již v předsynoptické tradici (L 12,25 je vřazen na totéž místo) splynul s parenetickým oddílem o starostech. Korespondenci výrazů „prodloužit“ (přidat, *prostheina*) a „přidáno“ (*prosthésetai*) pokládáme za náhodnou. Měl jako

samostatný výrok původně smysl eschatologického varování, anebo jde o mudroslovný pesimismus prosté lidské zkušenosti?

Délkové míry, odvozené z rozměrů lidského těla (palec – dlaň – píd' – loket) jsou ve starověkých kulturách samozřejmé. Přepočítávat je v obrazných výrocích na centimetry je nejspíše. Překladačel se musí řídit spíše územ vlastního jazyka; pro přenesení do časového významu připadá v češtině v úvahu „dlaň“ (pod vlivem Ž 39) anebo „píd“.

28 Ve verších 26 a 28–30 jde o paralelní vyjádření téže myšlenky, jak se s tím v evangeliu setkáváme často (5,13–16; 7,6; 7,9,10 atd.). Někdy jako by Ježíš dvojím příměrem oslovoval jednak muže, jednak ženy (Mt 13,31–33; L 15,4–10). Také zde jde při setí a sklizni o práci mužskou, při předení o zaměstnání žen; v prvním plánu však souvisí práce na poli spíše se starostí o obživu, domácí práce se starostí o ošacení.

Dá se říci, že tu máme svědectví o tom, že Ježíš není nevšímavý ke kráse přírody; estetické hodnoty nejsou ve srovnání s morálními bezvýznamné nebo dokonce zamítnutí hodné. Přece však není radno vyvozovat odtud příliš mnoho: „lilie“ jsou příslovečným příkladem půvabu (Pís 2,2; 5,13; Sir 50,8) a libosti přírody (Pís 2,16; 4,5; 6,2,3). Pointa výroku však netkví v obdivu ke kráse, nýbrž v úžasu nad marnotratnou štědrostí Boží péče.

30 Ve vyprahlé krajině, chudé na lesy, sloužila zvadlá, seschlá tráva za palivo. Pec byla za Ježíšových časů v každé domácnosti, neboť se denně pekli chléb.

Starému zákonu (Ž 103,15,16; 90,5,6; Iz 40,7,8) a v jeho stopách rabínským úvahám je běžně blízké přirovnání člověka v jeho rychle mijejícím životu k trávě. Zde však Ježíšovo slovo pesimistickou nadsázkou tohoto přirovnání nepřejímá; naopak zvažuje vysokou hodnotu lidské existence v Božích očích.

31 L 12,29 nahrazuje výraznou výzvu prostším povzbuzením: „neshánějte se .. a neznepokojujte se tím“ (*mé meteórizesthe*).

32 Stojí za pozornost, že bible přesně vzato nezná pojem „pohanů“ – tento znevažující výraz vznikl až z pozic kulturní převahy rozmohlého křesťanstva (lat. *pagani* = venkované). Už pro židy jsou ostatní prostě *gójim*, ř. *ethné* – národy; tedy lidé vůbec, obecně, lidé jako takoví (L 12,30 *ta ethné tú kosmú*). Teprve setkání s Pánem a jeho povolání vyzvedá člověka z obecné situace lidství a proměňuje ho v lid, shromáždění (*qáhál, ekklésia*). Je zřejmé, že pro biblický pohled nemá různorodá lidská náboženskost žádnou vyšší hodnotu než bezvěří.

33 Všechno nasvědčuje tomu, že vlastní Ježíšův výrok platil toliko Otcovu království a že vsunutí „spravedlnosti“ spadá navrub mt redakci. Diskutabilní zůstává motiv tohoto zásahu. Podle jedněch zastává mt podání pozici křesťanských zákoníků (židokřesťanů) a trvá na konání „spravedlnosti“ z lidské strany. Matoušovi prý jde o aktivní postoj křesťana, který přijme Otcovo království jako odměnu za svou zbožnou spravedlnost. Tak tomu bezpochyby skutečně rozumí rukopis Mt ve Vatikánském kodexu, který pořadí obrací – „Hleďte především jeho spravedlnost a království“ – spravedlnost člověka má být předpokladem účasti na Božím království. – Tím by se však Mt ocitl v napětí s celým podáním o Ježíšově chování k hříšníkům, které sám ani v nejmenším nezamlčuje (4,12–16; 8,1–3; 9,1–6 atd.). Dáváme proto za pravdu vykladačům, kteří nezbavují mt podání eschatologického ostnu a také jeho pojem „spravedlnosti“ vidí ve světle zlomu, který přichází. Tak se rabínské pojetí spravedlnosti koriguje.

34 „Bude mít své starosti“ je v řečtině vyjádřeno dosti neobvyklou genitivní vazbou: *merimnésetai heautés*. Podle některých jde o semitismus, podle jiných bývá tato vazba při slovesech afektu.

Odedávna se tato Ježíšova slova napadají, a to ze dvou stran.

Není Ježíš idealista, který propadá naivnímu optimismu, představuje-li si život v přírodě a zápas tvorstva o obživu tak jednoduchý? Tomu však protirečí jiné výroky: Ježíš přeče ví též o bezbrannosti ovcí vůči dravým vlkům (7,15), ví o tom, že ptáčata jsou chytána a pojídána (10,29), ví o tom, že nádherně ustrojené Boží stvoření vadne a schne a je odsouzeno do pece (6,29n). Jeho slova proti starostem také nepočítají s tím, že by Bůh opatřil vším potřebným lenivého bez jeho přičinění. Stvořil člověka vybaveného k činnosti (Gn 1,28). Příklad ptactva však nepoukazuje k nečinnosti: stačí pozorovat ptačí hnízdo v době, kdy se vylíhla mláďata! Právě tak je jasné, že si člověk nemůže brát příklad z „ošacení“ rostlin: jejich vzhled a krása není šatem zvenčí oblečeným, nýbrž bezprostředním ustrojením jejich organismu. Člověk však se rodí nahý (Jb 1,21; Kaz 5,15). Narozdíl od ptáka či rostliny je mu uložena vědomá práce (1Te 2,9; 4,11; 2Te 3,10).

Ježíšovo napomenutí směřuje k pokojné důvěře vůči nebeskému Otci, která smí naši práci doprovázet. Chce nás chránit před hektickým neklidem, nervozitou a podrážděností. Každý z nás přeče ví, jak to dopadá, když nás popadne hrůza z přemíry práce, obava z neplnění termínů, pochybnost o zdárném výsledku. Právě z těchto stresových situací máme být Ježíšovým slovem vysvobozeni: v pokojné důvěře se učíme spolehnout na nebeského Otce, který všechno nedokončené našeho života dokončí (Ž 138,8; Fp 4,6; 1P 5,7). Pak klidně konáme své dílo, jedno po druhém, a svěřená práce se nám znovu stává radostí.

Moderní kult práce a výkonu Ježíšovi zase vyčítá, že těmito výroky znevažuje lidskou cílevědomost a podnikavost: jako by bylo žádoucí žít „z ruky do úst“! Jisto je, že celý biblický pohled vidí práci bez patosu: není prokletím (Gn 3,19 vidí prokletí v bezútěšnosti, bezvýslednosti, marnosti lidské námahy, nikoli v práci jako takové – srv Gn 2,15), ale není také vznešeným naplněním, konečným smyslem lidského života (kniha Kazatel); práce je prostým údělem člověka, činností, již se zaměstnává (Ž 104,23).

Nemáme však podlehnout představě, že jsme schopni prací se zabezpečit (L 12,15–20). Starosti o živobytí mají tendenci strhnout člověka od Božího království (L 21,34; Mk 4,19). Proto jim nemá člověk poskytovat prostor nad míru; stačí spokojit se skromným živobytím a zachovat svobodnou mysl (L 10,41n; 1K 7,29nn).

Souznění Ježíšových napomenutí s mudroslovnou tradicí stojí za povšimnutí. Ani starozákonní proroci neváhali dovolat se lidské zkušenosti, jak ji zachytilo mudrosloví. Boží slovo, tlumočené proroky i Ježíšem, nemusí být

zásadně v rozporném napětí s úsudkem člověka. Naopak, lidská zkušenost namnoze potvrzuje pravdivost Božího pohledu. Žít z víry neznamená stavět se do křečovitě opozice vůči veškeré lidské touze; rozvrat existence, kdy běžné (normální) je zvrácené, způsobuje porušenost hříchem. Život z víry je v nejhlubším smyslu slova přirozeným lidským životem.

O posuzování druhých

Mt 7,1–6

¹Nesud'te, abyste nebyli souzeni. ²Neboť jakým soudem soudíte, takovým budete souzeni, a jakou měrou měříte, takovou Bůh naměří vám. ³Jak to, že vidíš třísku v oku svého bratra, ale trám ve vlastním oku nepozoruješ? ⁴Anebo jak to, že říkáš svému bratru: „Dovol, ať ti vyjmu třísku z oka“ – a hle, trám ve tvém vlastním oku! ⁵Pokrytče, nejprve vyjmi ze svého oka trám, a pak teprve prohlédneš, abys mohl vyjmout třísku z oka svého bratra.

⁶Nedávejte psům, co je svaté. Neházejte perly před svině, nebo je nohama zašlapou, otočí se a roztrhají vás.

Poslední část mt sestavy „Kázání na hoře“ nemá už tak sevřenou osnovu jako předchozí. Paralela L 6,37–49 kryje pouze Mt 7,1–5.16–17.24–27; je patrné, že Mt zachovává ustálený předsynoptický sled výroků (o posuzování druhých, o stromu a ovoci, o dvou stavitelích), ale vkládá další zlomky: 6 (bez paralely); 7–11 (L 11,9–13); 12 (L 6,31); 13–14 (L 13,23–24); 15 (bez paralely); 18–20 (volně L 6,43–44); 21–23 (L 6,46; 13,25–27).

1 **Nesud'te** patří do řady rozhodných Ježíšových slov jako 5,34.39.44; 6,14.15.24. „Soudit“ (*krinó* a odvozeniny) znamená v řečtině nejprve „rozlišovat“, potom „rozhodovat, hodnotit“ a posléze „soudit“. V Novém zákoně je zachována plná škála těchto významů. Pokud se týká vztahů člověka k člověku, může označovat soudní proces (5,21.25), ale také mravní úsudek o druhých (Ř 2,1). Také v našem případě nemá výraz přesně vymezený rozsah, spíše mu musíme v intenci Mt 5,22.28 rozumět jako soudcovskému přístupu k bližnímu, ať se projeví veřejným odsouzením, znevažujícími řeči mezi lidmi anebo i jen povýšeným postojem v srdci. Toto sloveso nemusí být namířeno výhradně proti farizeům (23,1–12; Ř 2,17–24); sklon odsuzovat druhé je blízký každému zbožnému srdci.

Soudit druhého člověka však znamená přivolávat na sebe Boží soud. Trpný rod **abyste nebyli souzeni** je jasné *passivum divinum*, zákrytné vyjádření Božího subjektu. V řečtině přitom jde o aorist ‚abyste nebyli odsouzeni‘, tedy jednoznačně o konečný, eschatologický soud, jehož máme všichni proče obávat (Ž 143,2).

2 Obrat **jakou měrou měříte, bude vám naměřeno** známe ze zcela světské, obchodní souvislosti: v obchodní smlouvě tak partner zaručuje, že při prodeji použije stejné váhy, s jakou nakupoval (papyry). V rabínských výkladech je ovšem zásada přenesena do oblasti vztahů: **jakým soudem soudíte své bližní, takovým budete souzeni**, to jest takovým vás posoudí Bůh (*passivum divinum*). Formálně má věta jednoznačný ráz ‚svatého práva‘, ohlašuje eschatologické právo odvetné z Božích rukou (jako 13,12; 23,12; 25,29); futurum není jen gnómičké, ale má vlastní, eschatologický význam. Rozhodně to není jen moudré napomenutí k laskavosti ve vzájemných vztazích, s jakým se ovšem setkáme i v pohanské etice. Jde tu o souvislost mezi časným a věčným, lidským a Božím, jak už jsme na tu myšlenku narazili (5,7.9; 5,25; 5,45). Rabínské stanovisko spočívá v tom: je míra soudu (*middat ha-din*) a je míra milosrdenství (*middat ha-rachamim*). Člověk udělá dobře, bude-li druhé soudit milosrdně (ze strany zásluh), aby na sebe nepřivolal Boží soud přísnosti (ze strany provinění). Toto moudré doporučení židovští učitelé mnohonásobně připomínají. Podle apokalyptických výstrah ovšem „čas slitování pomine, milosrdenství se vzdálí, dobrotivost zmizí“ (4Ezd), až nastane poslední soud. Ježíš nás však vede k tomu, abychom druhého nejen hodnotili podle jeho dobrých a ne zlých stránek, nýbrž abychom mu odpustili i to, co je zlé (6,12.14n), neboť i na posledním soudu rozhodne milosrdenství (5,7; Jk 2,13).

3 Také obrazné napomenutí v. 3–5 tvoří jednotku možná původně samostatnou, i když souslednost myšlenek je nejspíše již předsynoptická (srv L 6,37–42). Mt ji přiřazuje těsně k varování před posuzováním druhých jako exemplární parenezi. Obrat do přímého oslovení (2. osoba) má stejný účinek jako už 5,20.23.29 atd.

‚Tříška (*karfos* štěpinka dřeva, slámy apod.) a trám‘ je obecným příslovečným vyjádřením protikladu nepatrného a významného. Ve spojení **jak to, že vidíš třísku v oku svého bratra, ale trám ve vlastním oku nepozoruješ** nabývá groteskního rázu, v orientální řeči nikoli neobvyklého (srv ‚velbloud uchem jehly‘ 19,24; ‚cedit komára, polknout velblouda‘ 23,24 apod.). Někteří vykladači mají za to, že se do příkrostiti protikladu promítá vědomí, v jakém nepoměru je velikost lidských provinění před Bohem vůči pokleskům před

lidmi – jako 18,24; ten, kdo chce soudit druhého, má se rozpomenout na to, jak sám vyhlíží v Božích očích.

4 Druhá věta **anebo jak to, že říkáš svému bratru: ‚Dovol at' ti vyjmu třísku z oka‘** není pouhou paralelou první, nýbrž stupňuje situaci: nejde už jen o to vidět na druhém chyby, ale o pokus odstranit je – tedy o napomínání, jak patří k životu církevní pospolitosti (*elenchein* Mt 18,15; 1Tm 5,20). Může být, že se zde už konkrétně promítají zkušenosti s církevní kázní; ale může přesto jít o autentické Ježíšovo slovo – také v židovské obci se na základě Lv 19,17 pokládalo za náležité, aby jedni druhé napomínali.

5 **Pokrytče** – viz výklad k 6,2. At' už kárající zastírá své vlastní viny vědomě, anebo si jich ani vědom není – jeho napomínání je falešné.

Nejprve vyjmi ze svého oka trám, a pak teprve prohlédneš, abys mohl vyjmout třísku z oka svého bratra. Přijmeme-li výklad, že jde o návod ke správnému provádění církevní kázně, pak tu máme logický postup: s trámem v oku nemůžeš správně vidět, abys druhému mohl odstranit z oka smítko; teprve když budeš zbaven své závady, budeš schopen (budeš vědět jak) pomoci druhému; tvou překážkou je hřích, jehož můžeš být zbaven pouze odpuštěním (1J 1,8.9); a právě jen v moci odpuštění můžeš také účinně přistoupit k bližnímu (Mt 18,21.22). – Ale to je možná už jen dodatečné rozvíjení myšlenek; prvotním smyslem výroku může být prostě důrazné vyústění metafory o tříscce a trámu.

6 Kategorický zákaz, vyjádřený dvojí paralelní metaforou **nedávejte psům, co je svaté, a neházejte perly před svině**, je u Mt dosvědčen osamocně. Známe jeho citace z pozdějších spisů (Didaché, Tomášovo evangelium, Epifanos), ale žádnou paralelu v kanonickém evangeliu. Svou formou se podobá mudroslovným příslovím. V tom smyslu se mu dá také zhruba rozumět: nemá smysl nabízet hodnotu těm, kdo ji nedovedou ocenit. V Ježíšových ústech zůstává enigmatickým (hádankovým) výrokiem, který není nijak blíže osvětlen.

‚Svaté psům‘ je zřejmá ozvěna Ex 22,30. Za žrádlo psům (tehdy toulavým, nikomu nepatřícím – srv L 16,21) slouží to, co nesmí jíst člen Božího posvěceného lidu (Lv 7,24; 22,8; Dt 14,21). Hodit psovi ‚svaté‘ (tj. obětní jídlo – Ex 29,33; Lv 2,3; 22,10–16) by bylo jeho pustým znesvěcením (v židovské legendě o Josefovi a Assenat manželka obrácená na víru háže z okna psům pohanskou oběť).

‚Perly a svině‘ mají nepochybně vzbudit dojem stejně neslučitelného protikladu; podobně jako ve rčení o šperku a svině v Př 11,22. ‚Perla‘ má asi v mnoha jazycích přenesený význam něčeho vzácného; rabíni tak rádi nazý-

vají nevšední výklad některého biblického místa. ‚Hodit perly sviním‘ jako krmivo je ovšem nehoráznost: svině se jimi nenasytí a perly budou ztraceny (zašlapány).

Výstrahu **nebo je nohama zašlapou, otočí se a roztrhají vás** chápou někteří jako paralelismus, v chiastickém postavení vůči první polovině verše: svině zašlapou perly, psi se obrátí proti vám. Úsloví jako celek v každém případě znamená, že nelze očekávat vděk, přineseme-li něco cenného těm, kdo o to nestojí. Je za tímto varovným slovem zkušenost s rozvratnou činností heretiků, anebo prvotně zkušenost nepřátelství těch, kdo odmítají evangelium (jako 10,17–25)?

Smysl tohoto enigmatického rčení nám již jeho nejstarší mimokanonické citace osvětlují dvěma směry: 1) V tzv. Evangeliu podle Tomáše (93) je zařazeno mezi dva výroky o hledání (92.94); to znamená, že je tento spis, věren svému gnostickému pojetí Ježíšova evangelia, chápe jako pokyn k ‚disciplině arcani‘, k zamlčování nalezeného tajemství před těmi, kdo nejsou zasvěceni. V židovském názvosloví se skutečně výraz ‚pes‘ ustálil jako pojmenování pohana či bezbožníka (srv Mt 15,25n). Tímto směrem pokračují někteří církevní vykladači, např. ve 4. století Hilarius z Poitiers ‚psy‘ rozumí pohany, ‚sviněmi‘ heretiky. Tak nabývá Ježíšovo slovo rázu protimisijního. Někteří se skutečně domnívají, že výrok Mt 7,6 je stanoviskem židokřesťanské obce, která odmítá helénistickou misi mezi pohany (tak už tzv. Pseudoklementina). – 2) Jiná raná citace v Didaché (9,5) se ho dovolává jako opory pro vyloučení nepokřtěných a nekajících (10,6) od večere Páně. Nechápe jej tedy jako zákaz zvěstování pohanům, ale jako vyhrazení svátostí jen pro ty, kdo evangelium skutečně přijali (pokřtění) a spravují jím svůj život (kající). To nemusí být bez souvislosti s chápáním Mt. Již rabíni se zabývají otázkou, jak daleko až má člověk jít s naléháním na nápravu druhého: dokud na něj napomínaný nezačne křičet; dokud ho neuhodí; dokud ho neprokleje – tak odpovídají. Mt přiřadil výrok bezprostředně k řeči o napomínání (v. 4–5); nerozumí mu tak, že dochází k rozchodu tam, kde napomínání narazí na odpor (srv 18,17)? Snaha o nápravu nemůže být spojena s násilím (Př 9,8). Mají-li Theofil z Antiochie nebo Jeronym za ‚psy‘ odpadlíky od víry, mohou se opřít o 2P 2,22 (Př 11,22); pak by to byli právě ti, kdo odmítli kázeň a odloučili se tak od společenství.

O souvislosti oddílů s celkovou skladbou ‚Kázání na hoře‘ se vyslovují různé domněnky. Navazuje se tu znovu na motiv odpuštění z 6,12? Anebo na motiv Boží velkorysosti z 5,45? Podle jiných má celý postup 6,19 – 7,12 charakterizovat nový způsob života Ježíšových

učedníků; podle dalších jde o tento alternativní životní styl již od 5,16. Jestliže v kapitole 6. šlo o vztah k Bohu, zde jde o vztah k lidem.

1 Méně vyhocená forma, zachycená L 6,37, je stylisticky více vřazena do souvislosti v. 37.38. U Mt naopak je spodobou příkré formy ‚svatého práva‘: 5,19; 6,14.15 podmínkově, 5,22.32 kazuálně, 5,39; 6,2 imperativně.

2 O vztahu 2. a 1. verše se mínění různí. Někteří soudí, že je mezi nimi napětí: proč napomenutí, jakým soudem soudit, nemáme-li soudit vůbec? Jiní mají za to, že mudroslovné naučení 2. verše Mt přiřadil podle tématu, aniž si uvědomil obsahovou rozpornost, anebo snad s vědomým záměrem dát pravidlo církevní kázně. Připouštíme, že úsloví 2. verše mohlo být původně samostatné (viz L 6,38; Mk 4,24); rozumí-li mu však Mt ve světle Ježíšova přístupu jako výzvě k odpuštění, pak mu s 1. veršem plně souzní.

Paralelní podoby výroku Mk 4,24.25 a L 6,37.38 zachovávají širší zorné pole; mluví tak nejen o negativním přístupu k bližnímu (odsuzování), ale též o přístupu pozitivním (rozdávání).

3 Myšlenky téhož obsahu najdeme nejen v naučné tradici židovské, ale i pohanské (Plutarchos, Horatius) a snad všech možných národů (srv české ‚zametej před svým prahem‘). To opět nemusí být argument pro nepůvodnost v Ježíšových ústech. Naopak ostré odmítnutí R. Tarfona (kolem r. 100): ‚Divil bych se, kdyby v této generaci někdo přijal napomenutí. Když se mu řekne ‚vyndež si třísku z oka‘, odpoví: ‚ty si vyndež z oka trám!‘‘ působí dojmem polemiky s Ježíšem.

Označení druhého jako ‚bratra‘ vede některé vykladače k tomu, že chápou v. 3–5 jako přímou intervenci do církevní kázně. Není to však jisté. Nedá se prokázat, že Mt tak vždy označuje údy církevního společenství; platí to o 12,48–50; 18,15; 28,10 – méně jednoznačně o 5,37; 23,8 – zcela zřejmě však nesmíme jen na okruh církve vztahovat 5,22–24; 18,21.35; 25,40. Jestliže mluví Ježíš o Bohu jako o nebeském Otci všech (viz k 5,16; 6,9), nemůže mu být cizí ani myšlenka lidí jako bratří a sester navzájem. Tendence zužovat Ježíšovy výzvy všem pouze na učedníky je ovšem v dějinách církevního výkladu pozorovatelná.

4 Odchylná znění L 6,42 může spadat na vrub dvojímu převodu z aramejštiny a nemusí tedy mít žádný další význam.

6 Poněkud nesourodý paralelismus – ‚svaté‘ je pokrm psům zakázaný, ‚perly‘ vůbec nejsou pokrm – se někteří pokoušejí přizpůsobit, když ze zpětného převodu do aramejštiny dovozují, že ‚svaté‘ se mohlo číst jako ‚prsten‘. Tento návrh se nám však zdá zbytečně násilný; v živé řeči nemá přesná logika takový význam jako bezprostřední asociace.

Myšlenka ochrany Boží nauky před znesvěcením nebyla ani židovstvu zcela cizí; podle některých učitelů nebylo všechno porozumění Zákonu zapsáno právě proto, aby se nedostalo do rukou pohanům – udržovalo se toliko ústním podáním.

Vedle sebe jsou jmenování ‚pes a svině‘ v 1P 2,22 jako tvorové, kteří si libují v nečistotě (srv Př 26,11).

Také slovo zamítající soud působilo od pradávna vykladačům rozpaky. Uvědomovali si, že lidská společnost se nemůže bez instituce práva a soudů obejít. Viděli, že i církev, podle jiných svědectví Nového zákona (18,15–17; 1K 5,11–13), konala při svých členech kázeň. Ale Ježíš nás varuje před pozicí soudce, který smí hodnotit druhé z předpokladu vlastní bezúhonnosti;

sami přece bezúhonní nejsme (v. 3), sami jsme odkázáni na odpuštění (v. 2). Cílem všech opatření vůči provinilým má koneckonců být jejich náprava (Mt 18 *elenchein*; srv 1K 5,5; 1Tm 1,20), nikoliv likvidace. A zkušenost ukazuje, že jenom dobré jednání, láska, má šanci přemoci zlo (Ř 12,21; srv Mt 5,39–42). Soudem nad druhým se však zříkáme solidarity s ním, stavíme ho do role obžalovaného.

Jak asi rozuměl Mt svému zařazení 6. verše do kontextu mezi 1–5 (3–5) a 7–11 (7–8)? Jde snad o tichou korekturu předcházejících vět: nesoudit druhé nemá znamenat ústupnou lhostejnost ke každému chování a postoji? Anebo mu jde přímo o napominání, s nímž se nemáme vnučovovat těm, kdo je nepřijímají? Cizota evangelia v lidském světě je v každém případě všem jeho kazatelům skutečností dobře známou; vždyť i Ježíš na ni připravuje (7,13.14; 8,20; 10,16) a netrvá na tom, že se má evangelium vnučovovat těm, kdo je odmítají (10,13.14).

O vyslyšení proseb

Mt 7,7–11

⁷Proste, a bude vám dáno; hleďte, a naleznete; tlučte, a bude vám otevřeno. ⁸Neboť každý, kdo prosí, dostává, a kdo hledá, nalézá, a kdo tluče, tomu bude otevřeno. ⁹Což by někdo z vás dal svému synu kámen, když ho prosí o chléb? ¹⁰Nebo by mu dal hada, když ho poprosí o rybu? ¹¹Jestliže tedy vy, ač jste zlí, umíte svým dětem dávat dobré dary, čím spíše váš Otec v nebesích dá dobré těm, kdo ho prosí!

Zatímco L zařazuje výroky o prosbách a vyslyšení do souvislosti modlitebních naučení (11,1–13), matoušovské pořadí roztrhuje 6,9–13 a 7,7–11 od sebe. Vykладаči přinásejí různé domněnky: Modlitbu chápe Mt jako poslední z rysů ‚přesahující spravedlnosti‘ (5,20), o níž mluví od 5,21 až k 7,12. Oddíly 6,19–34; 7,1–5; 7,7–11 komentují druhou trojici proseb Modlitby Páně. Povzbuzení k modlitbě je vhodným závěrem všech požadavků Kázání na hoře. Výzva k modlitbě se vztahuje bezprostředně k záležitosti vztahu k chybujícím (7,1–6) – podobně jako 8,15–20 následuje hned po pokynech k bratrskému napominání. Ani jeden z těchto námětů není zcela přesvědčivý. Snad bude nejspolehlivější zůstat při tom, že závěrečná část Kázání na hoře

je sestavena celkem volně (viz k 7,1); motiv modlitby prolíná celou sestavu několikrát: 6,5–14; 6,31–34; 7,7–11.

⁷ **Proste, a bude vám dáno; hleďte, a naleznete; tlučte, a bude vám otevřeno.** Trojnásobné vyjádření téže myšlenky působivě zvyšuje její naléhavost. Předpokládané původní aramejské znění má dokonce rytmický ráz. ‚Prosíme‘ o to, co nemáme; ‚hledáme‘, co postrádáme; ‚tlučeme‘ na zavřené dveře. Myslet tu přímo na neodbytnou drzost žebráků může být upřílišněné; ale rozhodně jsme vyzýváni k aktivitě, nikoli k netečné odevzdanosti. Obraz má přece svou druhou stránku: prosícím ‚bude dáno‘, hledajícím ‚naleznou‘, domáhajícím se vstupu ‚bude otevřeno‘. Řecká spojka *kai* zde má konsektivní smysl. Pasivní tvary sloves *dothésetai* a *anoigésetai* mohou patřit k známému výskytu tzv. *passivum divinum*, tj. naznačovat, že to bude Bůh, kdo obdaruje prosící a otevře bušícím na dveře. Přislíb, že ti, kdo hledají, naleznou, obsahují už starozákonní rčení Jr 29,13; Dt 4,29; Př 8,17.

⁸ Až jakousi nezlomnou zákonitost vyjadřuje pravidlo **každý, kdo prosí, dostává**. *Pas* dodává výroku ráz obecné platnosti (každý); sotva má na mysli přesah hranice židovství (všichni). Je zajímavé, že v řeckém převodu slov původně aramejských tu dvakrát čteme přítomný **dostává** a **nalézá** oproti futurálnímu **tomu bude otevřeno**. Představa otevření dveří navozuje asi eschatologickou myšlenku; tím více nás však předchází přezenty upozorňují, že se dočkáme vyslyšení proseb již nyní, v průběhu časného života.

⁹ Komplikovaně sestavená tázací věta (*tis estin ex hymón .. hon aitései .. mé epidósei?*) prozrazuje svou skladbou aramejský původ. Řečnický působivě zatahuje posluchače do věci: **Což by někdo z vás dal svému synu kámen, když ho prosí o chléb?** Jako by řekl: Dovedete si představit, že byste někdo ..?

Spolu s v. 10 **nebo by mu dal hada, když ho poprosí o rybu**, tvoří paralelní dvojici, jak je Mt oblibuje a jaké mají tradici již ve starozákonním vyjadřování. ‚Chléb‘ a ‚ryba‘ byly nejběžnější stravou prostého obyvatelstva. Obsloužení dítěte ‚kamenem‘ místo chlebem a ‚hadem‘ místo rybou je opět jednou z drastických nadsázek, jak se s nimi setkáváme v řeči tehdejších učitelů vůbec. Tak přece nikdo nejedná!

¹¹ K oběma nepravděpodobným příkladům je závěrem *a minori ad maius* přidáno povzbuzení: **Jestliže tedy vy umíte svým dětem dávat dobré dary, čím spíše váš Otec v nebesích!** Jistota, že Bůh vyslyší prosby, Starým zákonem mnohonásobně dosvědčená, vybavuje i tam nejednou obraz otcovského (Ž 103,13; Jr 31,19; Mal 3,17) nebo i mateřského (Iz 49,15) vztahu k dětem. Jestliže ‚Otec v nebesích‘ je pro Ježíše nejpriznáčnějším

pojmenováním Boha, je v něm zahrnuto svědectví o jeho dobrotě k lidem; tak jsme povzbuzeni, abychom mu dětině důvěřovali.

Lukáš (11,13) upřesňuje: „dá Ducha svatého těm, kdo ho prosí.“ Jakoby se mu mt znění **dá dobré těm, kdo ho prosí**, zdálo příliš nezajištěné: co je toto ‚dobré‘? Máme snad počítat s tím, že nám Otec dá, cokoliv si přejeme? Někteří vykladači vsutku spěchají upozornit, že pro Ježíše je nejvyšším cílem ‚Boží království a spravedlnost‘ (6,33); chtějí v pojmu ‚dobré‘ vidět specifický výraz pro dary spásy – jako Ř 10,15 (Iz 52,7); Žd 10,1. Tato úzkostlivost se nám zdá malicherná. Ježíšovu slovu lze rozumět zcela prostě: dobrý Otec dává dobré dary. Není krásná naděje právě v tom, že nám nedá, cokoliv si zmaneme – zato však co je dobré? Není radno Ježíše překreslovat v ‚duchovní‘ postavu, podezírající všechno, co patří k tomuto světu (jako např. vykládat ‚denní chléb‘ nadpozemsky – viz k 6,11). Právě prostota tohoto výroku nás utvrzuje v přesvědčení, že před sebou máme autentické znění.

Pozornost vzbuzuje nenápadné dokreslení (pouhým participiem *ontes*) naší lidské povahy: **ač jste zlí**. Některým se zdá nepravděpodobné, že by v tomto bezprostředním textu chtěl Ježíš doklázat pochmurné prý teologické dogma o všeobecné lidské zkaženosti. Nicméně najdeme rabínský citát velmi obdobného smyslu: „Pane světa, jestliže tento muž, který je tělo a krev a tvrdý člověk,.. slitoval se nad svou propuštěnou ženou, o co víc se ty slituješ nad námi!“ (R. Tanchuma kolem 380). V obou případech jde o srovnání člověka a Boha – *a minori ad maius*. Ve srovnání s Bohem opravdu nejsme dobří, nýbrž samolibí a sobečtí, nepohotoví k lásce. Dokážeme-li přesto mysllet na dobro svých dětí, čím spíše nebeský Otec!

7 Všechny tři pojmy mají i v judaismu náboženskou dimenzi. ‚Hledání‘ Hospodina je i kultový (Ex 33,7; Dt 12,5), tím spíše prorocký (Iz 55,16; Ž 27,8) výraz; obraz tlukoucího na zavřené dveře užijí rabíni o bádání v Božím zákoně, ale také o prosbách o Boží milosrdenství.

9 Lukáš (11,11) uhlazuje do plynulejší řečtiny: „Což je mezi vámi otec ..?“ Ale i tam ještě prosvítá semitská skladba (*tina ex hymón ton patera aitései .. mé epidósei?*). Všechno ukazuje k autenticitě věty z Ježíšových úst.

Vykladači nadaní fantazií rádi uvažují o podobnosti tvaru chlebové placky a plochého kamene, stejně jako o podobnosti některé ryby (úhoře) a hada. Pak by chtěl otec dítě oklamat! Ale v tom je sotva pointa obojího výroku. Ryba podobná hadu je zakázaná k požívání (srv Lv 11,10), otec by ji nemohl předkládat jako pokrm. Smysl je jednodušší: žádný otec nedá dítěti místo potřebné obživy něco nepoužitelného – či až škodlivého (L 11,12 uvádí místo chleba a kamene ‚vejce a štíra‘). ‚Chléb‘ a ‚kámen‘ jsou ostatně příslovecným proti-

kladem nejen v bibli (Mt 4,3; Př 20,17), ale také u antických autorů (Horatius) i v mudrosloví národů.

11 Byla nadhozena domněnka, že ‚vás‘ Otec v nebesích nemůže být původní součástí textu (ač vynechávka není v žádném rukopisu doložena): výrok byl prý namířen proti farizeům – proto ‚jsouce zlí‘ (srv 12,34) – a teprve později byl vztažen k učedníkům. My tu však shledáváme obecné, zvoucí oslovení lidí vůbec.

Na čem v těchto slovech leží myšlenkový důraz? Jedni mají za to, že je to především výzva: prostě, hleďte, tlučte! Člověk to nedělá právě rád; musí se pokořit, aby druhého prosil; před zavřenými dveřmi stojí koneckonců žebrák. Ale k požadované ‚lepší spravedlnosti‘ prý patří také modlitební úsilí. Až jako pravidelná zákonitost je tu vysloveno, že nedostane ten, kdo neprosí, nenajde, kdo nehledá, neotevře se tomu, kdo netluče (v. 8).

Druzí naopak vidí smysl výpovědi ve slibu: modlitby budou vyslyšeny, postrádané nalezeno, dveře otevřeny. Je přece základním Ježíšovým poselstvím, že Hospodin je Bůh lidem nakloněný, Otec, který slyší své děti. Chce nás ujistit, že smíme prosit v plné důvěře (v. 9–11). Víra předchází prosby; nebýt jistoty o Boží dobré vůli, byly by modlitby zoufalstvím.

Ale snad jde právě o nerozbornou spojitost obojího. Smíme prosit v důvěře, že prosíme dobrého Otce v nebesích. Ale máme-li tak dobrého Otce, máme uzнат svou potřebnost a modlitbou ji přiznat. Naše modlitba nebude výronem okamžitého rozpoložení, ale bude ve své pokoře a oddanosti vytrvalá (bude hledat, bušit na zavřené dveře).

Obsah Zákona a Proroků

Mt 7,12

¹²Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi; v tom je celý Zákon i Proroci.

U 12. verše jsme opět v rozpacích, jak mnil Mt jeho zařazení do souvislosti. Pořad L 6,27–36 (o lásce k nepřítelům) se jeví veskrze soudržný a v. 31 je do něho vklíněn naprosto beze švů. Z mt podání však věta **jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi** vyčnívá jako zvláštní, samostatná výzva, která nemá souvislost ani s předchozím povzbuzením k modlitbám, ani s následujícím výrokiem o dvou cestách. Někteří se do-

mnívají, že ji Mt zařazuje ještě pod vlivem úvah o posuzování druhých (7,1–5); jiní ji chápou jako závěr pareneze, která začíná 5,21 a má být návodem k chování Ježíšových učedníků; další ji spojují až se slovem o naplnění Zákona a Proroků z 5,17 – Mt prý tak uzavírá svůj výklad Ježíšova pojetí Zákona. S jistotou záměr evangelistův sotva odhalíme. Rozhodně nechápal tuto větu jako sumu celého Kázání na hoře; je spíše prvním výrokiem z řady nestejnorodých výzev k odlišení od obecného průměru, jak jsou sebrány v závěru Kázání 7,12–27.

Jednoduché pravidlo reciprocity v chování k druhým známe ovšem z širších obdob morálních nauk, od čínského konfucianismu přes nauky indické až po Řecko – popravdě ve formě prohibitivní: „Čeho se nechceš dočkat od druhých, nedělej jim.“ Není to, pravda, hluboká etická zásada; není k ní potřebí žádného velikého mravního vzepětí (stačí vypočítavá úvaha: také můžeš druhého někdy potřebovat) a ovšem vůbec žádného náboženství. V řeckém myšlení se objevuje také jako výtěžek sofistiky (od 5. st. př. Kr.), nikoli promyšlené filozofické etiky. Seneca ji předkládá jako evidentní zásadu, která nepotřebuje důkaz pravdy (stoický *logos agrafos* – srv Ř 2,14). Odtud ji přejímá judaismus (např. Tob 4,15; Sir 31,15); targum tímto způsobem vykládá požadavek lásky k bližnímu z Lv 19,18. Klasické myšlení SZ zdůvodňuje však dobrý vztah k lidem nikoliv praktickou užitečností, nýbrž Boží vůlí (Mi 6, 8)! – Samozřejmě, už jsme došli k závěru (viz 5,22.27; 6,9.12; 7,7), že shoda Ježíšových slov s jinými není argumentem proti jejich původnosti. Přece však není snadné dávat ‚zlatému pravidlu‘ hluboký význam, např. že prolomuje hranici sobectví a měřítkem etiky činí vztah k druhé bytosti; vždyť sofisté traktují tuto zásadu jako osobně výhodnou: laskavost k druhému se ti vyplatí! Oproti radikalitě požadavků 5,38–48 jeví se toto prosté pravidlo skutečně jako ústup; zejména proto, že jeho imperativ není dán ohledem na Otce (5,48), nýbrž jen na bližního; jeho pozadím není pomýšlení eschatologické (5,26.29), nýbrž jen myšlenka dobrých časných vztahů.

Křesťanství vykladači nejednou hledí odpovědět na tyto otázky tím, že Ježíš formuluje pravidlo pozitivně (‚jak byste chtěli .. jednejte‘), zatímco obecná etika dospěla prý jen k negativní formulaci (‚jak byste nechťeli .. nejednejte‘); tato negativní zábrana může vést také k pouhé korektní netečnosti k bližnímu, kdežto aktivní požadavek vyžaduje přístup činné lásky! Jenomže tento údajný protiklad Ježíše a ostatních je pouze zbožné přání. Pozitivní formulace jsou doloženy (byť vzácněji) i v pohanských a judaistických textech, naproti tomu křesťanské texty se nevyhýbají formulaci negativní (Did

1,2; Sk 15,20.29 rukopis D). V záporné, prohibitivní formě je ostatně ražena i většina přikázání Desatera. Nezdá se, že by soudobé myšlení bylo vnímalo kladné a záporné znění jako protiklad.

Vlastní pointa tkví po našem soudu v něčem jiném: ‚Jednejte s druhými, jak byste *chtěli*, aby jednali s vámi‘ – ne jak s vámi skutečně jednají. Jde o to, kdo má s láskou začít. Kristův učedník nemá být zrcadlem chování druhých (‚jak ty mně, tak já tobě‘), nýbrž aktivně vytvářet novou skutečnost. To je v hluboké shodě s Ježíšovým pohledem: odpovídat dobrým na zlé (5,38–42), milovat nepřátele (5,43–48), vytvářet vztah bližního tam, kde není (L 10,29–37).

V tom je celý Zákon i Proroci. Pokusy shrnout obsažný soubor Božích požadavků do jediného pravidla jsou předmětem diskuze již u rabínů. Je známo vyprávění o pohanu, který si přál mít vysvětlen celý Zákon v krátkosti (‚zatímco bude stát na jedné noze‘). Přísný Šammaj to pokládal za urážlivé a vyhnal ho; laskavý Hillel mu vyhověl: ‚Co je ti nemilé, nedělej nikomu jinému; to je celý Zákon a všechno ostatní je výklad.‘ Je zřejmé, že se tu Ježíš shoduje s R. Hillelem jak v odstupu od kazuistiky, tak i v odhalení lásky jako nejhlubšího podnětu všeho Božího zákona ve vztahu k lidem. Tato shoda s židovským vykladačem nás zároveň varuje, abychom nepřecenili pocit, že se tu Ježíš zřiká kultu a obrací pozornost k etice. Ať už k tomu vede misijní snaha proniknout do helénistického ovzduší, anebo pastorální soustředění na citlivou problematiku, pozorujeme toto zaměření na lidské vztahy v pozdním židovství i raném křesťanství (srv Ř 13,10; Ga 5,14; Jk 2,8) častěji, aniž by to znamenalo, že dotyční autoři nepokládají vztah k Bohu za důležitý. Pokud se týká Ježíše, tradicí pevně doložené slovo (Mt 22,34–40 par.) o lásce k Bohu i bližnímu dosvědčuje rovnovážné pojetí obojího vztahu.

12 Nejistotu smyslem zařazení verše prozrazují již některé starověké rukopisy, které vypouštějí sumarizující spojku ‚tedy‘ (*ún*).

Narozdíl od L 6,31 má věta u Matouše v řečtině vůbec poněkud neskladnou stavbu: ‚Všechno tedy, cokoli byste chtěli, aby ..‘ (*panta ún hosa ean thelête, hina ..*). Proti snaze o kazuální jednotlivost tu má jít o vyjádření zásadního měřítka (*panta .. hosa*) chování v čemkoliv.

Mimo problém shody Ježíšova výroku s obecně rozšířeným ‚zlatým pravidlem‘ jednání by vedla pokusná rekonstrukce původního aramejského znění. Subjekt *hoi anthrópoi* je u 3. pl v aramejštině nadbytečný; ale potom obrat ‚aby jednali s vámi‘ nápadně připomíná zákrytné vyjádření Božího jednání, v palestínské synagóze nejrozšířenější podobou tzv. ‚božského pasiva‘ *passivum divinum*. Nemohl původní smysl Ježíšova slova – podobně jako 5,7; 5,46–48; 6,14.15; 7,1.2 – být: buďte k lidem takoví, jaký má být k vám Bůh? Přes svůdnost

této domněnky sluší se však respektovat biblické podání, které u Mt i L spojuje *anthrópoi s poiósin*, nikoliv *s poieite*.

Vztah Zákona (5 knih Mojžíšových) a Proroků (další spisy SZ) je v židovství vyjádřen tak, že Proroci jsou vykladači Zákona. ‚Zákon a Proroci‘ (Mojžíš a Proroci) jako označení Písma Staré smlouvy nese v sobě již lehký náznak křesťanské interpretace, pro niž SZ ukazuje vpřed, k naplnění (viz výklad k 5,17). (Obvyklé židovské pojmenování je ‚Zákon, Proroci a Spisy‘.)

Paralelní znění výroku L 6,31 neobsahuje vyjádření o tom, že přístupem lásky k druhému člověk naplňuje Zákon i Proroky. Podle některých L ve svém svědectví pohanům nepokládal tuto židovskou problematiku za potřebnou a mt dovětek vynechal. Vzhledem k plynulému zasazení výroku do souvislosti L 6,27–36 pokládáme však jeho znění za původní. Mt se k myšlence shrnutí Zákona a Proroků, vyjádření jejich smyslu, vrací vícekrát: 5,17; 22,40 (zde srv znění Mk 12,31: „většího přikázání nad tato dvě není“). Je to v souvislosti s jeho snahou vyjádřit vztah Ježíše k lidu a víře Izraele, jak ji sledujeme již od 1. kapitoly.

Osamostatnění 12. verše z kontextu jako ‚zlatého pravidla‘ má nešťastné následky: Z Ježíšova slova se vytváří jakési obecné paradigma na způsob lidového mudrosloví. Jako by šlo o nějakou ‚zlatou rovnováhu‘, jakou mohou schválit zákonodárci a jaké přitom porozumí i malé dítě. Změní se však něco na světě, budeme-li přátelsky jednat s přítelem, zdvořile s cizím, opatrně s nepřítelem? ‚Jak ty mně, tak já tobě‘ je běžné pravidlo lidského jednání. Ale nezůstáváme tu stále v zákonu směny: něco za něco?

Ježíš však tento zákon překračuje. Naříkáme-li si na nedostatek lásky na světě, ptá se nás: ‚A ty miluješ?‘ Celá pointa jeho myšlenky tkví v tom: Nebýt jen produktem daných okolností, nýbrž tvůrčím přístupem vytvářet novou skutečnost. Tato pádná věta tak přestává být ‚zlatým pravidlem‘ a je výrazem celé změny, kterou evangelium přináší do světa. Je odrazem Ježíšova vlastního přístupu k nám – ve víře viděno: Božího přístupu k nám v Ježíši Kristu.

Máme zde příležitost vidět, jak christologické centrum novozákonního svědectví není zneplatněno ani zde. Samozřejmě že v Ježíšových vlastních slovech není christologie explicitní – na tu dojde teprve po vzkříšení, ve vyznání církve; vlastním polem christologie je konfese. Avšak jistota Božím otcovstvím, kterou Ježíš přináší, je založena v jeho vlastním bezprostředním vztahu k Otcí. Kdyby to byl jeho subjektivní prožitek, byl by nepřenosný; Kristův houfec se však přesvědčuje, že jeho jistota přechází i na ně. Pochopí tak Kristovu bytostnou jednotu s Otcem jako objektivní, ontologickou, z níž vyplývá nový vztah i pro nás: v jeho jménu smíme přistoupit k Bohu jako k Otcí.

Výrok o dvou cestách

Mt 7,13–14

¹³Vejděte těsnou branou; prostorná je brána a široká cesta, která vede do záhuby; a mnoho je těch, kdo tudy vcházejí. ¹⁴Těsná je brána a úzká cesta, která vede k životu, a málokdo ji nalézá.

Výrok o dvou cestách je samostatné logion. Mt jím zahajuje sestavu závěrečných napomenutí Kázání na hoře (13–27). Všechny její složky nalezneme v tradovaném materiálu (srv paralely L). Je možné, že tuto kompozici ovlivnila snaha bránit křesťanskou obec před nastupující laxností (viz k 5,17–20); ale může také být, že věrně uchovává tón Ježíšovy eschatologické výzvy (4,15–17.23; 5,1–12 atd.).

Obraz dvou cest je obecně rozšířen jak v literatuře biblické, tak pohanské. Vyvěrá z elementární zkušenosti, že člověk se v životě občas ocitá před volbou, jakoby na rozcestí (např. Ž 139,4; Jr 21,8; Did 1,1). S metaforou **brány** se setkáváme častěji v rabínské literatuře; evokuje samozřejmě vstup, jako Ž 118,19.

20 Úvahy o tom, zda se brána míní jako počátek cesty (z obezděného města, z domu ven), anebo jako její konec (brána do města, do domu, do slavnostního sálu), jsou po našem soudu bezpředmětné. Obě metafory jsou souřadné, paralelní, a mluví o rozhodnutí člověka v situaci volby.

Narozdíl od naléhavého (*agónizesthe*, snažte se) vybidnutí L 13,24 rozvíjí Mt výrok **vejděte těsnou branou** v základní poučení o tom, že jsou dvě brány a dvojí cesta: jedna **prostorná a široká**, druhá **těsná a úzká**. Tento protiklad podněcuje vykladače k různým úvahám: V Ž 119,45 se praví, že má široký prostor ten, kdo vyhledává Boží přikázání – jeho cesta je tedy bezpečná, kdežto z úzké cesty se snadno odbočí. Chce se tu snad říci, že na cestě k životu je třeba dávat úzkostlivý pozor, namáhavě hledat, kudy vede? Jiní mají širokou cestu za pohodlnou, zatímco úzkou za obtížnou, nepříjemnou – někteří z církevních otců ji ztotožňovali rovnou s askezí, odříkavostí. Další upozorňují na souvislost pojmu ‚úzká‘ (*tethlimmené*) se ‚soužením‘ (*thlipsis*), na něž Ježíš své učedníky nepochybně připravuje (13,21; 24,9 srv 5,10–12; 10,16–18.34–39). Ale není nakonec pointa prostě v tom, že prostornou branou a širokou cestou **vcházejí mnozí**, zatímco těsnou branou a úzkou cestou **málokdo nalézá**? Jisto je, že Ježíš je skeptický k množství (7,22; 22,14; 24,10–13); ač přišel pro mnohé (9,37; 20,28), nemnozí ho přijímají

(16,13–17; 22,14), protože rozhodnout se pro něho je náročná volba (8,19–22; 10,24; 16,24,25).

Dvojí je však i cíl cesty. Jedna vede **do záhuby** – znamená ztrátu všeho. Druhá **k životu**; vykladači uvažují o tom, zda toto vyjádření nemá usnadnit pochopení širšímu posluchačstvu – kdežto bychom spíše čekali řeč o vstupu do Království (6,33; 4,17). Ale v pozadí může být výrok Dt 30,15.19: „předložil jsem ti život i smrt“. Pointa Evangelia je v paradoxu: k životu vede cesta úzká, zatímco k smrti široká.

Zřejmě je, že tu před sebou máme výzvu k rozhodnutí. Království Boží není zaslibováno jako dějinná nutnost, která přichází s přírodní nevyhnutelností – jako období dešťů po suchu – a živelně zahrne všechny bez rozdílu. Jde o veliké ‚bud‘ – ‚anebo‘, jaké předkládá už Starý zákon (Dt 11,26–28; 30,15–20; Ž 1). Také v Ježíšově poselství se opakovaně setkáváme s myšlenkou rozdělení: jedni budou přijati, druzí pomínuti (10,32–39; 13,47–50; 24,36–41). Celý závěr Kázání na hoře (7,13–27) se nese tímto směrem.

Výzva nabývá naléhavosti, slyšíme-li z ní eschatologický tón, evangeliu vlastní: nastala hodina otevřených dveří, je třeba vejít. Kdo zůstane venku, není mu pomoci (22,9.10; 25, 10–13; 8,11.12). Sotva je toto varování namířeno výhradně proti zákoníkům nebo židům (7,21–23 míří dovnitř společenství).

Spíše než o typické ‚dvojitě podobnosti‘ (v němž se táž myšlenka vyjadřuje dvěma paralelními obrazy – např. 5,14–16; 6,26–30) jde o podobnosti ‚zrcadlové‘ (jako 7,24–27; 21,28–30), které na témže obrazu znázorňuje protiklad kladného a záporného přístupu (antitetický paralelismus).

13 L zařazuje výrok do jiné souvislosti (13,23.24): jako přímou odpověď na otázku po menšině zachráněných. „Mnozí se budou snažit vejít, ale nebudou moci;“ o to naléhavější je pak jeho výzva: „snažte se (agónizesthe) zápasit jako Ko 1,29 nebo 1Tm 6,12) vejít úzkými dveřmi“.

Některé rukopisy, starověké překlady a raní křesťanští spisovatelé vypouštějí v citacích ‚bránu‘ a čtou pouze: „prostorná a široká je cesta“ (13), „těsná a úzká cesta“ (14). Jde zřejmě o zjednodušení obrazu.

L 13,23.24 vynechává vůbec obecně rozšířenou metaforu cesty, místo o ‚bráně‘ (pylé) mluví o ‚dveřích‘ (thyra) a představuje si tak spíše vstup do domu než do města. Není vyloučeno, že zachovává původnější tvar Ježíšova výroku, zatímco do mt znění prolнула mudroslovná tradice o dvou cestách.

14 Jazykově sporné je textově nejisté tázací zájmeno *ti stené hé pylé*? Úprava na *hoti některých rukopisů se zdá být přizpůsobením k v. 13: hoti plateia hé pylé*. Pravidlo o ‚ne-snadnějším čtení‘ (*lectio difficilior*) mluví proto ve prospěch tázacího zájmena – ostatně doloženého spolehlivěji. Sotva jde o písařské nedopatření; tázací zájmeno může být užito ve SZ (2S 6,20) i v lidové řečtině ve smyslu adverbialním: ‚Jak těsná je brána .. !‘

Vykladači se od nejstarších dob snaží vystihnout, k čemu slovo o těsné bráně a úzké cestě vede konkrétně. Již nejranější tradice biblická (janovská) dává odpověď soteriologickou: branou k životu je Ježíš (J 10,9; 14,6) – je tedy třeba v něho uvěřit. Raná tradice ponovozákonní směřuje k etickým požadavkům: úzká cesta je cesta dvojpřikázání lásky (tak Didaché 1,2.3). Řekli bychom však, že každé ‚vyřešení‘ otázky Ježíšovu výzvu vlastně oslabuje. V nedopověděné, hádankové podobě, jak ji máme zachycenu v synoptickém podání, vyznívá jeho výzva k rozhodnutí nejsilněji.

Výrok o stromu a ovoci

Mt 7,15–20

¹⁵Střežte se lživých proroků, kteří k vám přicházejí v rouchu ovčím, ale uvnitř jsou draví vlci. ¹⁶Po jejich ovoci je poznáte. Což sklizejí z trní hrozny nebo z bodláci fíky? ¹⁷Tak každý dobrý strom dává dobré ovoce, ale špatný strom dává špatné ovoce. ¹⁸Dobrý strom nemůže nést špatné ovoce a špatný strom nemůže nést dobré ovoce. ¹⁹Každý strom, který nedává dobré ovoce, bude vyřat a hozen do ohně. ²⁰A tak je poznáte po jejich ovoci.

L 6,43–45 uvádí Ježíšova slova o stromu a ovoci v témže kontextu: bezprostředněji než Mt navazují na výrok o posuzování druhých. Jde o pádné metaforické vyjádření vztahu mezi vnějšími projevy a vnitřním ustrojením člověka. Není důvodu pochybovat o jejich autentičnosti, dokonce smíme předpokládat, že je Ježíš vyslovil v té souvislosti, jak ji zachytil Lukáš. Mt, který ve snaze skládat obsáhlejší řeči vložil další výroky v. 6–14, vztahuje metaforu na ‚lživé proroky‘, jež obviňuje z předstírání vnějších znaků, odporujících vnitřním záměrům. Slovo o stromu a ovoci se dovolává ještě podruhé v útoku proti farizeům 12,33–37.

15 **Lživí proroci** jsou ve Starém zákoně dobře známým jevem: vedle pravých proroků, mluvčích Hospodinových, objevují se též proroci nepraví – ať jednají jménem jiných bohů (1Kr 18,19n), ať vydávají mylně či záměrně za slovo Hospodinovo, co jím není (Jr 14,14). Proti komu je namířena výstraha zde? Z prvotní situace Ježíšovy doby nelze vyloučit ani varování před svůdci, kteří provokovali k protiřímskému povstání a nakonec měli na svědomí katastrofu Jeruzaléma (24,4n.23–25; srv L 19,41–44). Anebo

snad spadá výrok do Ježíšovy soustavné polemiky proti učitelům Zákona (5,20–48; 6,2–6.16–18; 15,1–14; 23,1–39)? Ale poněvadž křesťanství jako živé duchovní hnutí má záhy co činit s heretiky, úchylkáři, falešnými odnožemi (Sk 20,29n; 2P 2,1; Did 11), může být, že Matouš vztahuje (srv 7,21–23) Ježíšovu výstrahu na vlastní křesťanské heretiky – totiž entuziasty, kteří sice strhují okázalou náboženskostí, ale prozrazují se nedůsledností života. „Učení dvanácti apoštolů“ (Didaché), jehož souvislost s mt tradicí jsme mohli pozorovat již několikrát, odhaluje lživé proroky velmi jednoduše na jejich ziskuchtivosti (11,5–12; 12,5).

Mt 24,11.24 (Mk 13,24) ohlašuje výskyt lživých proroků jako příznak eschatologického času (spolu s dalšími tísněmi a ohroženími); zde však již **přicházejí** (*erchontai*). Promítá zde Mt jen zkušenost, jak záhy ohrožují ranou církev bludní učitelé (Ga 2,4; 2K 1,13; 2P 2,1) – anebo jde o Ježíšovo autentické slovo, kterým se ohlašuje nástup posledního věku (srv 4,17; 5,2–10)?

Výzva **střežte se** (*semitismus prosechete apo*) se řadí do řetězce imperativních či prohibitivních varování Kázání na hoře: 6,1.2.7.19.25; 7,1.6.13. Požadavky na Ježíšovy učedníky se vymezují spíše negativně proti neblahým postojům než ukládáním dalších břemen (stupňovanými závazky).

Protiklad **ovcí a vlků** je v biblickém myšlení, původně pastýřské proveniencí, nasnadě: Boží lid se přirovnává ke stádu ovcí (Ž 80,2; 100,3; Ez 34,2 aj.), vlk znamená jeho bezprostřední ohrožení (Ez 22,27; Sf 3,3; srv protiklad Iz 11,6; 65,25). Zde však máme co činit s nebezpečnou přetvářkou: vlci předstírají, že jsou ovce, přicházejí v **rouchu ovčím** – rozumí se v ovčí kůži, rounu, vzezřením jako ovce – **ale uvnitř jsou draví vlci**. *Harpax* (dravý, hltavý) je takřka *epitheton constans* vlka: rve kořist zuby. Toto rčení, které u rabinů není doloženo a je tedy pravděpodobně autentickou ražbou Ježíšovou, odhaluje nebezpečný rozpor mezi vnějším chováním a vnitřním záměrem člověka. Není snad třeba rozhodovat, napadá-li útok falešné kazatele, kteří předstírají mírnost a laskavost, ačkoli mají ziskuchtivý záměr (*harpazó* nabývá přeneseného významu: někoho obrat, počínat si hrabivě), anebo zda má na mušce zhoubný výsledek jejich činnosti, rozvrat v církvi, ač se vydávají za její pravé údy.

16 Slovo o stromu a ovoci je v L 6,43.44 podáno jako názorná poučka; Mt je spojuje s varováním před lživými proroky přímým ujištěním: **po jejich ovoci je poznáte**. „Poznání“ (*epignósesthe*) má v biblické řečtině někdy hluboký význam náboženského postižení, odhalení; zde však jde o rozeznání, identifikaci na základě zřejmé evidence lidských činů nebo postojů.

„Ovoce“ je velmi prostá metafora, známá bezpochyby všem kulturám: jako strom přináší plody, tak se člověk projevuje svým jednáním (Ž 1,3; Pš 12,14; Jr 17,10). Vzácnější množné číslo (*apo tón karpón* – srv 3,8; 12,33 atd.) má snad upřít pozornost na jednotlivé projevy, jimiž se člověk prozradí, i když se snaží své celkové vystupování stylizovat.

Trní (*akantha*) a **hrozný** (*stafylé*) jsou stereotypním, úslovným protikladem (Iz 5,2.4) u rabinů i u pohanských spisovatelů; v podobně běžném paralelismu stojí vedle sebe také **trní** a **bodláčí** jako obtížný plevel (Gn 3,18; Oz 10,8) a naopak **hrozný** a **fiky** jako potřebné, výborné plody (Dt 8,8; 1Kr 5,5). Obrazná nadsázka je působivě vyjádřena řečnickou otázkou (narozdíl od L 6,44).

17 Následuje věcné konstatování (obdobné paralele 12,33): **Tak každý dobrý strom dává dobré ovoce, ale špatný strom dává špatné ovoce**. Jakožto mudroslovný výrok sleduje ovšem přenesený význam; je tak zřejmý, že jej není třeba (narozdíl od 12,35; L 6,45) vůbec vykládat.

18 Antitetickým paralelismem téhož obsahu se předešlá výpověď potvrzuje ještě jednou.

19 Hrozba **každý strom, který nedává dobré ovoce, bude vyřat a hozen do ohně** zdá se být mt aplikací výroku 3,10 (paralely 12,33–35 ani L 6,43–45 ji nemají). Ovocné stromy nesoucí plody měl Izrael zakázáno kácet i v případě války (Dt 20,19.20). Vytnout neplodný strom patří ovšem k přirozeným činnostem sadaře (L 13,6–9). Hrozba mříí samozřejmě opět hlouběji: pasivum „bude vyřat a hozen“ ukazuje k Božímu rozhodnutí a „oheň“ je trvalým apokalyptickým obrazem trestu (13,42.50; 25,41; též v rabínských i kumránských textech).

20 Není než parenetickým zopakováním celé výzvy k bedlivosti vůči falešným učitelům.

15 Hebrejský výraz *šeqer*, kterým se označují lživé řeči samozvaných proroků, má v sobě tón podvodu, klamu, zrady; v řeckém překladu nejčastěji užívaný protějšek *pseudos* vytváří časem novotvar *pseudoprophētēs*, kde určující *pseudo-* determinuje vlastní pojem; taková složenina není v řečtině neobvyklá (*pseudomartyr* křivý svědek; *pseudochristos* falešný mesiáš). V Novém zákoně se pojem „lživých proroků“ zabydlel.

Přesný výraz „přicházejí k vám“ (*erchontai pros hymas*) někteří chápou jako přímou narážku na putující kazatele, jak se v rané církvi vyskytovali a svým samostatným učením nejednou působili rozvrat (12,30; srv 2J 10.11; Did 11).

16 Gnómičké futurum *epignósesthe* má nepřímý imperativní smysl jako výzva k rozeznání „proroků“ (srv 1J 4,1). Prvotní smysl však tkví v ujištění, že falešné učitele lze rozeznat od pravých.

V obecných rčeních není samozřejmě nutno určovat přírodopisné druhy doslovně: Iz 5,2.4 *b'úšim* jsou podle slovníků nechutné plody divokého vína (EB: odporná pláňata), nebo snad zakrslé nedozrálé plody; Septuaginta však dosazuje úslovné *akanthas*. L 6,44 má zase místo *tribola* (EB: bodláčí) *batos* (EB: hloží), což jsou jen různá jména pro blíže neurčené trnité křoví.

17 Kolísání řeckých výrazů – Mt *dendron agathon*, L *kalon*; Mt *karpús ponérús*, L *karpon sapron* – spadá bezpochyby na vrub převodu z aramejštiny.

Ježíšovo slovo, dochované nám třikrát (Mt 7,16–20; 12,33–35; L 6,43–45), má v prvotní podobě patrně zcela prostý smysl: svým chováním prozrazuje člověk své nitro. Evangelisté tento smysl aplikují v různých souvislostech. Koho má konkrétně na mysli náš oddíl, zůstává polem dohadů: snad prvokřesťanské proroky – putující kazatele – blouznivce (entuziasty)? Jisto je pouze, že jde o svůdce zevnitř církve – mají vzezření ovcí. A právě v tomto bodě volá evangelista k bedlivosti: je možno slyšet Ježíšova slova, a přece dojít zkázy (7,24–29); je možno přijmout setbu, a přece nevydat užitek (13,36–43); je možno dostat se na svatbu, a přece být vyloučen (22,11–14). Je možné starostlivě pečovat o bezúhonnost druhých (7,1–5), mocně zacházet s Kristovým jménem (7,21–23) – a přece s Kristem neshromažďovat (12,30).

Raná církev se záhy musela ptát po měřících, jak rozeznat falešné učitele od pravých. Zde máme jedno z prvotních a zdravě elementárních: slova mají být ve shodě se skutky. Jinak řečeno: nežije-li kazatel bytostně z evangelia, které zvěstuje druhým, je podvodník. Trpká myšlenka, ke které se Nový zákon na řadě míst vrací: J 10,8–12; 1K 9,27; 2Tm 2,24.

O pravém učedníku

Mt 7,21–23

²¹Ne každý, kdo mi říká ‚Pane, Pane‘, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích. ²²Mnozí mi řeknou v onen den: ‚Pane, Pane, což jsme ve tvém jménu neprorokovali a ve tvém jménu nevymítali zlé duchy a ve tvém jménu neučinili mnoho mocných činů?‘ ²³A tehdy jim prohlásím: ‚Nikdy jsem vás neznal; jděte ode mne, kdo se dopouštíte nepravosti.‘

Mt sestava spojuje dva výroky, u L zachycené v různé souvislosti, původně tedy bezpochyby samostatné. Logion v. 21 má volnou obdobu v L 6,46; tam je přiřazeno k podobnosti o stromu a ovoci (Mt 7,17.18). Soudní výjev v. 22.23 má u L 13,25–27 podobu krátkého podobnosti, upomínajícího na závěr příběhu opozdilých družiček (Mt 25,10–12). Patří zřejmě do eschatologické obrazivosti. Jestliže u Lukáše se zdá být zahroceno proti židům, nepřijímajícím Ježíšovo poselství (srv L 13,28–30), Matouš obrací tradovaná slova dovnitř křesťanské obce. Nepřestává připomínat nebezpečnou skutečnost, že hranice probíhá i uvnitř povoláního společenství: plevel a pšenice (13,24–30), rybářská síť (13,47–50), svatební host bez náležitého šatu (22,11–14), družičky pošetilé a rozumné (25,1–13) jsou vesměs podobnosti, zachovaná právě Matoušem. Zda máme číst výstrahu nepravým učedníkům v souvislosti požadavku ‚přesahující spravedlnosti‘ (5,20), jak se někteří domnívají, není jisté. Rozhodně však jde o zkonkrétnující explikaci varování před falešnými proroky (7,15–20).

21 **Kdo vejde do království nebeského?** Tato formulace (již 5,20) upomíná na liturgickou otázku poutníků v branách chrámu (Ž 15,1; 24,3), její obdobu najdeme ve všech náboženstvích, prožívajících svatost božstva s celou vážností. Stanovené požadavky vstupu nejsou namnoze jen kultického rázu, ale velmi často tíhnou k mravním hodnotám (Ž 15,2–5; Iz 33,15n). Tak je tomu i zde. Sentence **ne každý .. ale ten** ve stylu ‚svatého práva‘ vyslovuje právoplatné rozhodnutí nejvyššího soudce. (Tak se zde předjímá výjev v. 22n ‚v onen den‘.) Antitetickým paralelismem se ruší falešné domnění (ne ‚kdo mi říká: Pane, Pane‘) a vyhláší věrohodná skutečnost (‚kdo činí vůli mého Otce v nebesích‘).

Ne každý, kdo mi říká: Pane, Pane. Zdvojené oslovení je v soudobé židovské řeči dost častým projevem úcty. Nepochybně zde jde o liturgické vzývání (L 6,46 *kaleite*), náboženské vyznání, jak se záhy v křesťanských sborech udomácnilo: srv 1K 16,22, zachycující aramejskou, tedy velmi ranou bohoslužebnou aklamaci. Pro apoštolskou církev se titul *kyrios* stal výsostným vyznáním víry v Ježíše (Ř 10,9; 1K 12,3). Tato skutečnost nezůstala bez vlivu na synoptické podání (viz též k 9,28). Není snadné rozhodnout, jak k této křesťanské titulatuře Ježíše došlo. Dala podnět vyznavačská opozice vůči pohanským bohům či božským vládcům tak titulovaným (srv 1K 8,5n)? Ale oslovení Ježíše jako Pána se nerodí teprve v helénistickém křesťanství. Nebo jde naopak o záměrné přenesení starozákonního označení Boha (srv Mt 1,22; 2,15; 4,7 atd.)? Septuaginta přepisuje řeckým *kyrios* nevyslovované *jwhh* hebrejského textu (četlo se *'adónaj*, tj. ‚Pán‘). Ale k naprostému ztotožnění

Hospodina a Ježíše v NZ, zejména pak v synoptických evangeliích, nedochází; spíše se tu utváří teologie Otce a Syna. Nelze přehlédnout, že v židovství je ‚pane‘ také uctivé oslovení člověka, který má autoritu (*rabbi, rabbuni* – nejen o učitelích – viz k 8,6). U Mt se s tímto oslovením setkáváme často, a to s jistou diferenciací: zatímco prosebníci, očekávající od Ježíše pomoc (8,2.6; 9,28; 15,22; 17,15), a ovšem jeho vlastní učedníci (8,21.25; 16,22; 17,4; 18,21; 26,22) ho tak titulují pravidelně, pro nezúčastněné (8,19; 19,16) a pro odpůrce (9,11; 12,38; 17,24; 22,16.24.36) rezervuje Mt spíše neutrální výraz ‚učiteli‘ (Mistře, *didaskale*). V neposlední řadě vyjadřuje titul ‚Pán‘ také moment osobní vázanosti: mým pánem je ten, komu náležím (Ř 14,7–9).

Proti těm, kdo se naprázdno dovolávají Kristova jména, stojí **ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích**. Důraz na čin, věrnou poslušnost, oproti pouhému vyslechnutí, znalosti Boží vůle, anebo proti lichému vyznávání slovy, je vlastní již rabínské tradici. Ježíš v této věci plně pokračuje v kontinuitě (21,28–31; 23,3) a myšlenku potkáváme neztenčenou i v raně křesťanské mimokanonické literatuře. Nemá smysl chtít tu násilně hledat křesťanská specifika – například, že Ježíš tímto výrokiem problematizuje kultickou bohoslužbu, nebo že vymaňuje požadavek poslušnosti z nánosu kazuistiky, či že má na mysli nějaký zvláštní obsah Boží vůle, judaismu neznámý. Tím bychom jen zkreslovali, že se Ježíš upřímně přiznává k Bohu, dosvědčenému Starým zákonem, jako ke ‚svému Otci v nebesích‘ – ostatně nejen svému (viz již k 5,45; 6,8; 7,11). Vůle Boží není žádný strohý, člověku nepřátelský zákon, nýbrž je to jeho otcovské rozhodnutí k dobru člověka, jak je Ježíš dosvědčuje celým svým vystoupením a bytostí (srv 18,14).

Už při výkladu 5,45 jsme upozornili, že v rabínské dikci nese pojem **Otec v nebesích** zvláštní ujištění Boží mocí oproti tvrdé skutečnosti světa: i když to na zemi dopadá špatně, Otec v nebesích je zárukou konečného vítězství jeho vůle (srv 6,9.10). Poprvé v textu Mt tu však Ježíš nazývá Boha **svým** nebeským Otcem. I když takové přivlastnění není v rabínských textech ničím naprosto neznámým, evangelista v něm přesto zřejmě vidí znamení výsostné skutečnosti. Je příznačné, s jakou bedlivostí se v textu Evangelia odlišuje ‚Otec náš‘ nebo ‚vás‘, tj. učedníků (5,16; 6,9; 7,11 atd.), od ‚můj‘ – Ježíšův (10,32; 11,27; 16,17 aj.). Vzdor tomu nejsou pro Mt (ani pro ostatní synoptiky) narozdíl od Evangelia podle Jana výpovědi ‚můj Otec‘ výhradním vyjádřením christologického tajemství, nýbrž objevují se v různém kontextu (např. 18,19; 26,39–53). Z nich nejpriznačnější je vyznání o kralujícím (18,10; 26,29), rozhodujícím – soudícím Bohu (10,32n; 15,13; 16,27; 18,35; 20,23;

25,34). Tak je i rozpoznání Ježíše jako Syna (11,25nn; 16,17) zařazeno do souvislosti eschatologické; jde o odhalení konečného zjevení, uchopení klíče otevírajícího nový věk. Máme za to, že ani v 7,21 a 12,50 nejsou tyto tóny utlumeny – hovoří-li Ježíš o **vůli mého Otce v nebesích**, překračuje rabínskou představu o definitivním souhrnu Boží vůle v požadavcích a ustanoveních Zákona; je to vůle spasitelná, která směřuje k vykoupení člověka (18,14).

Onen den (*ekeiné hé hémera*) je převedením starozákonního obratu *ha-jóm hahú*. Může být zcela prostým označením nějakého dne buď v minulosti (tehdy, např. Jr 39,10), buď v budoucnosti (potom, např. Dt 31,17n), anebo také vyjádřením totožnosti (v týž den, např. Lv 22,30). V biblickém podání, soustředěném k Božím činům, však snadno nabývá důrazového postavení, chce připomenout významnou událost, k níž došlo (např. Gn 15,18), anebo Boží zásah, který se očekává (např. Iz 2,11). U proroků pak nejednou označí přímo čas eschatologického Božího zásahu – den Hospodinův (Iz 13,6), odplaty (34,8), hněvu (Sf 2,2) a dostává až zlověstný zvuk ‚soudného dne‘: Sf 1,15; Za 14,6 (podobně jako ‚ten den‘ Ez 7,12). Tento význam nabyl v rabínském židovství převahy. V Novém zákoně se běžně setkáváme s výrazy ‚onen den‘ (Mt 7,22), ‚den soudu‘ (10,15), ‚poslední den‘ (J 6,39), ‚den našeho Pána‘ (1K 1,8), ‚den Kristův‘ (Fp 2,16). V židovské literatuře se vžil popis průběhu tohoto soudného dne; evangelista na tato líčení navazuje: 10,32.33; 12,41.42; 13,49n atd.

Překvapující je **mnozí mi řeknou** (*erusin moi*): v židovské tradici je soudcem v poslední den sám Bůh, jen zcela výjimečně (Hen 61,6–63,12) pověřuje rozhodnutím Mesiáše. Zde však se provinilci obracejí svými námitkami na Ježíše a on také vynese rozsudek (v. 23; podobně již 3,11n; dále 13,41nn; 16,27; 25,31–46). Kázáním na hoře prochází vědomí Ježíšovy autority: 5,11.17.21–24 a znovu 7,21–27. Je také vloženo do rámce, který tuto autoritu zdůrazňuje: 5,1–2 a 7,28–29. Ježíš nepatří jen do řady učitelů, kteří ukazují k jiné autoritě; má plnou moc, která se vyjeví při konečném soudu.

Námítky jsou protestem proti soudcovu rozhodnutí. Odvolávají se na to, že se jim dostalo prokazatelných projevů Kristovy moci: což nebylo všechno **ve tvém jménu**? Třikrát opakované instrumentální *tó só onomati* (místo prostšího *onomati sú*) je velmi důrazné. Neznamená jen pověření – ‚tvým jménem‘, ve tvém poslání – ale vyjadřuje sílu s vyslovením jména spjatou (srv L 10,17).

Tato síla došla výrazu v několikerém druhu působení. Předně: **což jsme ve tvém jménu neprořekovali?** O tomto jevu rané církve nás informují hlav-

ně Sk (11,27; 13,1; 15,32 atd.), ale také apoštolské listy (Ř 12,6; 1K 12–14; Ef 3,5; 4,11; 1Tm 1,18). Šlo, jak se podobá, o inspirovanou výzvu k přímému rozhodnutí (Sk 13,1n; 1Tm 4,14), která byla přijímána jako autoritativní pokyn Pána církve (1Te 5,20; Ef 3,5). – Dále jde o **vymítání zlých duchů** (*daimonia exballomen*). O Ježíšově moci nad démony (8,28; 9,33; 12,28; 17,8), jindy též ‚nečistými duchy‘ (*pneumata akatharta* 8,16), evangelista již podal zprávu (4,23n). Touž moc svěřuje i svým následovníkům: 10,8. Dokumentuje skutečné vítězství evangelia nad temnými silami: kam vstupuje Boží království, všechny pustošivé moci musí ustoupit. – Třetí námitka: **což jsme ve tvém jménu neučinili mnoho mocných činů** (*dynameis pollas epoiésamen*) je do značné míry synonymní: plurál *dynameis* jsou konkrétní projevy účinné moci, které Mt vidí především v Ježíšově uzdravování (11,20–23; 13,54.58); ale mohly by zahrnovat i jiné zázračné projevy v širším smyslu (*sémeia* 12,38; 16,1; 24,23). Naráží tu Mt na rozmanité další charismatické projevy v rané církvi vedle prorokování a uzdravování (srv 1K 12,8–10)?

23 Soudcova odpověď však je konečným rozhodnutím: **A tehdy jim prohlásím** (*kai tote homologésó autois*) – sloveso znamená veřejné, jasné vyjádření (14,7), na soudu přímo svědeckou výpověď; v novozákonním úzu se objevuje nejčastěji jako veřejné přiznání k někomu (10,32), opakem je *arneisthai*, odřící se někoho, zapřít ho. **Nikdy jsem vás neznal**. Formule je tvrdší než pouhé vyjádření distance (25,12) nebo odmítnutí odpovědnosti za dotyčného (Jr 14,14; 27,15). Jde o rabínskou formuli klatby, jíž se učitel zříká nevěrného žáka.

Dovětek **jděte ode mne, kdo se dopouštíte nepravosti** je citací Ž 6,9 (jeho ozvěna též Mt 13,41); tam ovšem nejde o rozhodčí výrok soudce, tam trpící prosebník zahání své škůdce, ujištěn Božím vyslyšením. Novozákonním autorům, vychovaným v důvěrně známém světě Písma, někdy vytane starozákonní obrat i tehdy, vyjadřují-li jinou myšlenku.

‚Nepravost‘ (*anomia*) je výraz Mt blízký (13,41; 23,28; 24,12); paralela L 13,27 má *adikia* (bezprávi – srv L 16,8n; 18,6). Má-li L citlivé sensorium pro křivdy mezi lidmi, Mt je stále určován zřetelem k Božímu zákonu (5,17–20; 23,1–4) – přestože Ježíšův svobodný vztah k němu nesmlčuje (9,13; 12,7). Hebrejské *'aven* má široký obsah všeho neblahého, co se přičí Boží spasitelné vůli.

Zda je mt spojení obou výroků oproti L původní, o to se vede spor. Zastánci mt sestavy se dovolávají 2. listu Klementova 4, kde v. 2 a 5 sledují pořadí Mt 7,21.23. Ale je přece

mnohem pravděpodobnější, že tato homilie z 2. století byla Matoušem ovlivněna. Spojení obou výroků mohlo v mt podání vzniknout na základě mnemotechnickém; v obou se ozve oslovení ‚Pane, Pane‘.

22 Lukášovské znění (13,26.27) je dost možná původnější. Dovolává se bezprostřední účasti na Ježíšově příběhu („jedli jsme s tebou i pili a na našich ulicích jsi učil“) a je tedy namířeno proti židovským současníkům (podobně jako 4,16–30; ovšem i Mt 11,20–24 par); obráží tak původní situaci Ježíšových střetů. Mt s ohledem na situaci rané církve jmenuje proctví a exorcismy – charismatické projevy, které začínaly ohrožovat jednotu církve. – Justin v Dialogu s Tryfonem (76,5) spojuje obojí verzi.

Neobyklý, třikrát se opakující instrumentální dativ *tó só onomati* (doslova: ‚tvým jménem‘) je Mt převodem formule *b-šem*, která znamená jak pověření, tak propůjčenou moc (srv *en tó onomati* Mk 9,38n; L 10,17).

Výrok, že se začnou odvolávat ‚mnozí‘, chápou někteří vykladači jako narážku na křesťany z národů (8,11), tedy helénistické; sotva se dá tento dohad udržet, *polloi* má obecný význam (viz 7,13; 19,30; 22,14).

Nehledíme-li k citátu Jr 7,25n u Mt 23,34; L 11,49, zmiňuje se o prvokřesťanských ‚prorocích‘ z evangelistů pouze Mt (též 10,41; nepřímou narážkou 7,15). Zato je o nich jednoznačně řeč v dalších novozákonních spisech. Jejich výroky však nejsou nikde doloženy. Tu byla nadhozena domněnka, zda prvokřesťanské společenství neslyšelo z jejich úst výroky vzkříšeného Ježíše, takže na ně narážíme v apodiktických formulacích evangelií, jako např. právě 7,21. Je to velmi těžko prokazatelné. Sama forma ‚svatého práva‘ nedokazuje nic; tyto formule mají svou tradici v mudrosloví.

23 Obecné vyjádření distance ‚neznám vás, odkud jste‘ u L 13,27 místo výrazného mt zřeknutí ‚nikdy jsem vás neznal‘ je snad přizpůsobením helénistickému prostředí, kde rabínská formule klatby není známá.

Představa Krista jako posledního soudce není ani v Novém zákoně výlučná: Mt 10,28; 18,35; Ř 14,10 mluví o konečném rozhodnutí Božím. Přece však naléhavost toho, co se událo v Ježíši Kristu, je tak velká, že je zřejmo: poslední soud se nebude ubírat mimo Ježíše: kdo jeho zapře zde, on ho zapře před svým soudícím Otcem (10,32n; Mk 8,38). Odtud pak myšlenka Krista jako vlastního rozhodčího o konečném údělu člověka.

Vykladači z evangelické strany mívají problémy s výrokem, že do království nebeského nevejde, kdo vyznává Krista, ale kdo jedná podle Otcovy vůle. Snaží se proto někdy z protikladu řeči a činu v 21. verši vyčíst protiklad sebevědomé jistoty těch, kdo se odvolávají na Krista, oproti poslušné oddanosti druhých, kdo z jeho síly žijí. Máme za to, že jde o zbytečné vnášení myšlenek textu cizích. Jako už při 5,17–20 nelze popřít Ježíšovo navázání na dosavadní tradici; a proč bychom je vlastně měli popírat?

Pro Mt, stejně jako pro ostatní novozákonní svědectví, doprovázejí ‚mocné činy‘ (zejména pak ‚vymítání zlých duchů‘) zvěstování evangelia (10,1.7n), jsou průkazem jeho moci (4,23; 11,4n). Tím pozoruhodnější je zdejší

zpochybnění. Stojí za ním zřejmě neblahá zkušenost. Raná církev, bohatá rozmanitými projevy Ducha, v nichž nebyla chudší než jiná soudobá náboženství, poznala také úskalí nespoutané inspirace (Sk 19,13–17; 1K 12–14): ne každá moc byla skutečně dobrou mocí Kristovou (Mk 13,22; Sk 13,6; 8,9nn); upoutání vnějšími divy mohlo odvádět od výzvy k vnitřní proměně člověka (J 6,26; 1K 1,22n); konatelé divů podléhali mnohdy obdivu k vlastní osobě a svou pyšnou nadřazeností rozvraceli církev (Ř 12,3–5; 1K 12,27–31). Bylo nutno ‚zkoumat duchy‘ (1J 4,1), rozeznat převlek (2K 11,13n), ptát se po měřítcích pravé zbožnosti (Jk 1,26n). Hledala se zhruba v trojím směru: v pravověrnosti charismatiků (1K 12,3; 1J 4,2n; Ř 12,6), v mravní řádnosti (1K 6,20; Ju 4; Did), v solidaritě s církví (1K 14,12; 1J 3,10; Hermas). Zde Mt uplatňuje jako měřítko Ježíšovo slovo o pravých a nepravých učednících (L 13,23–30): okázalé projevy zbožnosti ani úspěchy nerozhodují; rozhoduje souznění se spasitelnou vůlí Boží – totiž aby nezahynul nikdo z jeho maličkových (18,14).

Podobenství o dvou stavitelích

Mt 7,24–27

²⁴A tak každý, kdo slyší tato^a má slova a plní je, bude podoben rozvážnému muži, který postavil svůj dům na skále.²⁵Tu spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a vrhly se na ten dům; ale nepadl, neboť měl základy na skále. ²⁶Ale každý, kdo slyší tato má slova a neplní je, bude podoben muži bláznivému, který postavil svůj dům na písku. ²⁷A spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a obořily se na ten dům; a padl, a jeho pád byl veliký.

^avar: – tato

Naučné podobenství o dvou stavitelích je závěrečnou výzvou celého Kázání na hoře. Obdobné postavení má také v Lukášově sestavě 6,20–49. Po formální stránce jde o dvojici podobenství ve vzájemném protikladu, vystavěném – zejména u Mt – v přísné symetrii antitetického paralelismu. Zamýšlené varování je tak vysloveno velmi naléhavě. Podobný naléhavý závěr naučných výkladů není nic neobvyklého. Také soubor ustanovení Záko-

na v ‚knihách Mojžíšových‘ končí podobnou výzvou k rozhodnutí (Dt 29–30) – alternativou požehnání či zlořečenství; s analogickým ‚buď – anebo‘ se setkáváme i v další literatuře, také mimobiblické (etiopský Henoch, Nanebevzetí Mojžíše).

24 **Každý, kdo slyší** chápou někteří jako oslovení všech, zatímco předtím prý šlo o řeči k učedníkům. Těžko přitakat. Kde v Kázání na hoře končí řeč k učedníkům (5,1n) a kde začíná řeč k zástupům (7,28)? Pochybujeme o tom, že Mt při sestavování takto uvažoval. Ježíšovo slovo je napořád výzvou všem; učedníci jsou ti, kdo výzvu přijali. Už řeč o dvou cestách (13,14), nepřímě i o dvojím stromu (16–20) a dvojích učednících (21) staví posluchače před volbu, znázorněnou závěrečným podobenstvím.

Není pochyby, že slyšení Kristova slova je první podmínkou, ale důraz je zde položen na druhou fázi: kdo slyší tato má slova **a plní je**. Ani židovští učitelé nepřestávají zdůrazňovat (podobenstvími a obrazy ne nepodobnými Ježíšovým), že význam Tóry není naplněn její znalostí a studiem, ale teprve zachováním. Tato tradice přechází bez proměny i do vědomí křesťanského (Jk 1,22–25; 1J 2,3n).

V jednom se však Ježíšovo naučení od pouček zákonických nápadně liší: kdo slyší a plní **tato má slova**. Rabínská podobenství se vztahovala k poslušnosti Zákona. Jestliže Ježíš položí na výhradní místo Zákona svá vlastní slova, a tak přesahuje jakékoliv oprávnění proroků, jeho slova mají autoritu na úrovni samého zákonodárce (srv Dt 18,15–19). K této jeho autoritě se obec jeho vyznavačů soustavně přiznává (Mt 5,21–48; 28,20); ale nejde o stylizaci z dobré víry – k tomuto vyznání opravňuje Ježíšovo svrchované vystupování vůči vazbám Zákona (8,1–4; 9,1–17 atd.).

Protiklad **rozvážného**, rozumného, věci znalého (*fronimos*) a **bláznivého** (26), pošetilého, neznalého (*móros*) se vyskytuje u Mt též v podobenství o deseti družičkách (25,1–13). V řečtině *fronein* znamená jednat rozumně, nedat se strhnout emocemi. Zde se rozumnost projevuje tím, že muž předvídá nebezpečí a přiměřeně tomu jedná.

25 Rozdíl mezi rozumnou stavbou na skále a pošetilou na písku se projeví v kritické chvíli – do toho okamžiku se mohly oba domy podobat k nerozeznání: **tu spadl příval, přihnaly se vody, zvedla se vichřice, a vrhly se na ten dům**. Věrojatně se tu líčí průtrž mračen s bouří a vichrem, k jaké v zimní čas dochází v Palestině nezdědká. Náhlý příval vod, které se hrnou ze svahů, bere s sebou půdu. Dům, který má **základy na skále**, to vydrží; ale dům, který je **postaven na písku**, na rozdroleném nepevném podkladu, přívalu neodolá (26). Již prorokům se taková katastrofa vybavila při myšlence

na Boží soud (Iz 28,18n; Ez 13,11–14) – spojovat příměr s myšlenkou na potopu není ani třeba.

26 Antitetický paralelismus vyjádří přesnou reciprocitu: kdo Ježíšova slova slyší, ale **neplní je**, dopadne v kritické chvíli zcela opačně než ten, kdo vzal Ježíšovu řeč vážně.

27 Dům postavený na písku ve chvíli ohrožení **padl, a jeho pád byl veliký**. Zpečetující závěr podobenství vybočuje z dosavadní paralelity. Jde o úsloví, pod nímž si ovšem představíme naprostou zkázu, kdy se nedá již nic zachránit. Ježíšovo vyučování na hoře tak končí důrazným varováním.

Vzdor tomu, že i v L pořadu ‚Kázání na rovině‘ (6,17.20–49) příměr o dvou stavitelích celou sestavu uzavírá, vykazují několik odchylek: Úvodní formule není do té míry spojena s předchozí řečí (mt *ún, tútús* vytváří něco jako součtovou čáru), nýbrž L obratem *pás ho erchomenos pros me .. hypodeixó hymin tini estin homoiós* jako by uváděl samostatnou myšlenku. L věnuje větší pozornost námaze stavby na skále (6,48 ‚kopat, hloubil, až položil základy‘). Zatímco Mt si zřejmě představuje katastrofu domu na svahu, který strhne proud valící se průtrže (*potamoi*), L se zdá mít představu domu při řece na naplavené zemi, který je zničen povodní (*potamos*). Symetrie, pádnost a konkrétnost mt textu i známky původní semitské řeči doporučují záznam Mt jako původnější podobu. Naproti tomu na vrub evangelisty je vedle zmíněného navazujícího *ún a tútús* možno připsat futurum *homoióthésetai* (L *homoiós estin*).

24 Jsou rukopisy, které vynechávají ‚tato‘ má slova (*tútús*) a uvolňují tak vazbu výroku na samotné Kázání na hoře; míní se pak veškerá slova Ježíšova. Možná že se tak vrací k původnímu znění, je-li doloženo L 6,47; Mt mohl *tútús* vsunout se záměrem dodat své sestavě Ježíšovy vstupní řeči důraz. Buď jak buď, napomenutí se vztahuje k poslušnosti Ježíšova konkrétního kázání, jak se je synoptická evangelia plným teologickým právem snaží zachovat.

‚Bude podoben‘ (*homoióthésetai*) je futurum; řada vykladačů v tom vidí poukaz ke dni soudu, kdy vyjde skutečnost najevo (srv 1K 3,10–15). To je asi přetíženo. Smysl podobenství ovšem k Božím soudu cílí, ale futurum je čistě stylistická alternativa: srv 11,16; L 6,47 ‚ukážu vám, komu je podoben‘ v témž smyslu. Jde bezpochyby o řecké vyjádření semitského přirovnávacího dativu.

Tak jako na závěr řeči Mojžíšových alternativa požeňání nebo zlořečenství (Dt 28), tak zde v závěru Ježíšova vyučování výroky o dvou cestách, dvojím ovoci, dvojích učednících a dvou stavitelích (7,13–27) znamenají výzvu k rozhodující volbě. Čas soudu se blíží, brzo nastane hodina rozhodnutí. Kdo obstojí? A tu přichází Ježíš se svým slovem; na tomto slovu se rozhodne eschatologický úděl člověka. Obstojí ten, kdo vezme Ježíšovo slovo vážně, chopí se ho, přijme je jako směrodatné. S Ježíšem nelze zacházet nezávazně.

Závěr „Kázání na hoře“

Mt 7,28–29

²⁸Když Ježíš dokončil tato slova, zástupy žasly nad jeho učením; ²⁹neboť je učil jako ten, kdo má moc, a ne jako jejich zákoníci.

Dovětek Kázání na hoře sepětím se vstupními slovy obepíná celek: znovu je uveden kompars ‚zástupů‘ (*ochloi* 5,1; 7,28), znovu se Ježíšova činnost charakterizuje jako ‚učení‘ (*didaskó* 5,2; 7,28n). Svědectví o vlivu Ježíšova slova na zástupy je převzato ze synoptické tradice (Mk 1,22; L 4,32); po samostatné sestavě ‚Kázání na hoře‘ navazuje Mt opět na markovskou osnovu.

28 Slavnostně znějícím semitismem ‚i stalo se, **když Ježíš dokončil tato slova**‘ (*kai egeneto hote ..*) uzavírá Mt svou první sestavu Ježíšových výroků. Týmž obratem ukončí 11,1; 13,53; 19,1; 26,1 i své příští soubory. Dává tak zřetelně najevo, že těchto pět Ježíšových řečí sestavil záměrně a že mají představovat jeho ucelené učení. – Obrat má svou inspiraci v knihách Zákona, kde se Bohem uložená vůle nejednou uvádí: ‚tato jsou slova‘ (*‘ellé ha–d^ebárim* Ex 35,1), ‚tato slova‘ (*ha–d^ebárim ha–‘ellé* Dt 6,6; 31,28).

Zástupy žasly – *exeplessonto* vyjadřuje v řečtině silné hnutí mysli, vyvolané něčím, co je mimo obvyklou lidskou zkušenost, takže vzbuzuje až úzkost. Jako by se posluchačů vskutku dotkla přítomnost svatého Boha, s nímž si nevědí rady. Výrok patří k pevné tradici evangelia: Mk 1,22; L 4,32. Zatímco Mk (7,37) i L (9,43) takto charakterizují i úlek lidí nad Ježíšovým mocným činem, Mt jejich ustrnutí spojuje pouze s jeho slovy: 13,54 (Mk 6,2); 22,33; s obsahem jednotlivého výroku 19,25 (Mk 10,26).

Narozdíl od paralelního znění Mk 1,22 i L 4,32 vsunuje Mt podmět: **zástupy** (*hoi ochloi*). Jak už jsme ukázali při 5,1, znamená tento výraz neurčitý, zpravidla větší počet lidí, který však (narozdíl od *laos*) nepojí žádná jednotící myšlenka. Pro Ježíše je misijním polem: Kázání na hoře přednesl v jejich přítomnosti (5,1 : 7,28).

29 Celé kázání označuje evangelista za ‚vyučování‘: zástupy žasly nad jeho **učením** (*epi té didaché* 28); on je **učil** (*én didaskón* 29). Vnější způsobem svého vystupování se Ježíš nevymyká obyčejům a počínání zákoníků (viz již k 4,23), nýbrž vstupuje do toho, čím jeho lid žije.

Tím větší však je rozdíl vnitřní: zástupy žasnou nad tím, že **neučí jako jejich zákoníci**. I když to v Ježíšově době asi nebylo ještě požadováno jako závazné pravidlo, bezpochyby už tehdy rabínský učitel vycházel z dosavadní

tradice, citoval učení svých předchůdců, k něčemu se přihlašoval, jiné obměňoval. Po ‚odmlčení proroků‘ si žádný zákoník netroufal na výrok autoritativní pravdy; nechtěl být ničím víc než vykladačem daných slov.

Ježíšovo vyučování je charakterizováno opačně: **učil jako ten, kdo má moc**. Řecký pojem *exúsia* (odvozený od *exestin*) znamená ‚moc něco vykonat‘ – ať jde o vnější oprávnění, nebo o vnitřní způsobilost. Ve starozákonních textech se s ním setkáváme teprve v mladších vrstvách – starší vyjadřovaly suverenitu metaforicky, obratem ‚v ruce, v rukou‘ (např. Dt 32,39; Ž 31,16; Jr 20,5). Septuaginta výrazem *exúsia* překládá hebrejské *mšl* panovat, vykonávat moc, suverenitu; případně aramejské *šlt* vládnout, mít moc (Da 4,14). Vedle pojmů s důrazem na sílu (*ischys, kratos, dynamis*) vyjadřuje tak *exúsia* především stránku suverenity, pravomoci. Tak i v Novém zákoně; u Mt se zmiňuje i lidská pravomoc vyplývající z funkce (8,9), především však se vyznává moc svěřená Ježíšovi Bohem (9,6–8; 21,23–27; 28,18), na níž Pán dává podíl i učedníkům (10,1). Zatímco paralelní výroky synoptické uvádějí výrok o úžasu zástupů nad Ježíšovou mocí v perikopě o uzdravení posedlého (Mk 1,21–28; L 4,31–37), Mt jej osamostatňuje; vyjímá tak svědectví o Ježíšově moci ze souvislosti s divem a bezprostředně tím připisuje jeho moc zvěstovanému poselství. Ze samotného Ježíšova kázání pocítí uji zástupy dotek božského pověření.

28 Bývá vyslovován dohad, že počtem pěti Ježíšových řečí chce Mt postavit protějšek pěti knihám Zákona. Šlo by ovšem jen o tichou, nevyslovenou narážku. Narodil od Zákona, kde je do pěti knih rozdělen celý příběh povolání a ustavení Izraele, nezahrnuje však pět matoušovských oddílů naraci Ježíšova příběhu, nýbrž jen několik kapitol jeho učení, a ani to v celé úplnosti (řada Ježíšových výroků zůstává i u Mt mimo pěti těchto souborů).

S výjimkou L 2,48 – kde je úlek rodičů nad Ježíšovým počínáním vyjádřen aoristem okamžité události (*exemplagésan*) – vyskytuje se sloveso ve všech ostatních případech novozákonního užití v imperfektu. Ani v koiné Nového zákona zcela nepohaslo výrazné rozlišení mezi uzavřeným a otevřeným dějem, pro řečtinu typické. Imperfektum *exempléssonto* znamená tu úžas, nejistotu, úzkost, která zástupy držela ještě po skončení Ježíšovy řeči.

V řeckém jazykovém úzu *didaskein* znamená sdělovat poznatky či dovednosti, tak aby si je žák mohl osvojit. Septuaginta tímto způsobem překládá téměř napořád hebrejské *lmd*, které však ve SZ má na mysli víc než rozvinutí schopnosti žáka: velmi často jde o vyučení v Boží cestě, o podřízení Božím nárokům. To je i obsahem Ježíšova vyučování, takže ‚vyučovat‘ stává vedle ‚kázat evangelium‘ (4,23; 9,35; 11,1), aniž bychom v těch dvou pojmech museli vidět protiklad.

Oproti Mk 1,22 zde Mt (jako 4,23; 9,35; 10,17; 12,9; 23,34 o židovských synagógách; 11,1 o jejich městech) vsunuje distancující *autón*: snad má již na mysli Ježíše odmítnutého židovstvem.

Pokud jde o celek tzv. Kázání na hoře, pokusili se vykladači najít systém mt sestavy.

Někteří se domnívají nalézat jakoby prstencovitou skladbu kolem ústřední Modlitby Páně; jiní zase vidí střed v Ježíšově revizi pojetí Zákona a Proroků (5,17–20), předcházené úvodem a následované výkladem. Po našem soudu není radno tyto pokusy přeceňovat; evangelista patrně nesledoval soudržnou osnovu podle pravidel antického řečnictví, vycházel spíše z živé praxe synagogy i církve, která si svěřené poselství ustavičně připomíná jednotlivými perikopami.

„Kázání na hoře“ patří k nejproslulejším textům Nového zákona. Nechybí těch, kdo je pokládají za samotný střed Ježíšova poselství. V reakci na toto nepřiměřené nadhodnocení mají jiní naopak sklon Kázání na hoře odsouvat k okraji novozákonní zvěsti. Tento stav věci přikazuje bedlivou střizlivost ve výkladu i hodnocení.

Především nelze ztratit z mysli: V tzv. Kázání na hoře jde o Matoušovu kompozici. S paralelou L 6,20–49 („Kázání na rovině“) koresponduje sice základní osnova, ale jen menším – i když pregnantním – dílem látky: blahoslavenství, odmítnutí odvety a výzva k lásce vůči nepřítelům, varování před soudem nad druhými, výrok o stromu a ovoci, podobenství o dvou stavitelích. Potud je patrně sestava založena již v předsynoptické tradici. Mt však do ní vkládá více než patnáct dalších výroků, dosvědčených u Mt či L v rozmanitých jiných souvislostech, a stejný počet výroků zcela ojedinělých. Za vlastní tvorbu evangelistovu nebo jeho tradice musíme pokládat rovněž svéráznou stylizaci Ježíšových výroků (zčásti doložených jinde) do výrazných antitezí (6,21–46). V žádném případě nepronesl Ježíš zřejmě celé „Kázání na hoře“ jako souvislou řeč.

Otázku, jak dalece se mt kompozice kryje s vlastním Ježíšovým poselstvím anebo jak se mu vzdaluje, je ovšem třeba klást s krajní obezřetností. Ježíšovo slovo si jeho obec předává jako živé, takže v měnící se situaci nabývá vždy nových ostří. Nelze popřít, že v Mt podání zní Ježíšovy výroky více než u druhých evangelistů jako závazek, nárok, v imperativním důrazu. Jde o poselství církvi druhé generace. Vyloučením z židovského společenství slábne v ní povědomí souvislosti se Starým zákonem; židovští oponenti tuto souvislost křesťanské obci upírají. Sílí počet helénistických křesťanů; jejich zájem se upíná více k přítomnému Pánu než ke svědectví o jeho minulém působení v Galileji. Místo poslušnosti Ježíšových slov se zájem přesunuje k náboženským prožitkům. Matouš považuje za své poslání udržet církve při prvotních kořenech.

Bedlivým sledováním jeho interpretace jsme nicméně došli k zjištění, že zřetelem, který zaujal, neopouští Ježíšovo prvotní svědectví, zejména neoslabuje jeho eschatologický impetus. K tomu dochází teprve u vykladačů, kteří Kázání na hoře chápou jako sestavu morálních pokynů.

Sledujeme-li, jak se ve svých dějinách církev s „Kázáním na hoře“ vyrovnávala, musíme přiznat, že s ním zápolila nesnadno. Od počátku jí připadalo těžké až k neproveditelnosti. Snahy zachránit jeho uskutečnitelnost polevením v náročnosti nacházíme dříve než v Učení dvanácti apoštolů (po zopakování jeho požadavků uzavře 6,2: „Jsi-li schopen nést celé jho Páně, budeš dokonalý; pokud ne, čiň aspoň to, co můžeš“), ale už u apoštola Pavla (všimněme si podmiňovacích klauzulí Ř 12,18 nebo 2K 8, 3) – a vlastně už v pozdějších redakcích Mt rukopisu (viz k 5,22.32). Řád Hippolytův hledí zpřehlednit nárok Kázání na hoře tím, že vymezuje jistý počet povolání pro křesťana nepřijatelných: kuplíř, gladiátor, kněz, herec, učitel pohanského světa, ale také soudce nebo městský prefekt; pokud se týká vojenské služby, nedoporučuje do ní vstupovat, ale nevylučuje ty, kdo v ní už byli v době, kdy uvěřili v Krista.

Od doby, kdy se křesťanství stalo oficiálním náboženstvím říše a mělo být ideologickou oporou státu, nastaly obtíže ještě větší. Katoličtí otcové našli posléze východisko v tom, že pochopili Kázání na hoře jako zvláštní pokyny (*consilia evangelica*) pro ty, kdo chtějí dosáhnout nejvyšší dokonalosti; pravoslavní je předkládali jako pobídku k postupnému růstu. Obojím způsobem se tedy konceduje neplnění náročných požadavků u prostých, resp. počátečních křesťanů. Teprve levé křídlo reformace obnovilo radikální nárok Kázání na hoře s nesmlouvavou doslovností. Za dané struktury společnosti skončilo však buď v násilném anarchismu (Müntzer, táborští chiliasté), anebo ve sklonu distancovat se od odpovědnosti za svět (raná Jednota, anabaptisté). Nechtěje jít touto cestou, Luther dospěl k řešení, které sice zamítá mnišskou představu dvojího stupně poslušnosti, ale je rozpolceno jiným způsobem: člověk se má Kázáním na hoře řídit ve svém osobním chování, nemůže však podle něho jednat jako „úřední osoba“ pověřená odpovědností za obecný řád. Poreformační ortodoxie pak znovu kapituluje před nesplnitelností Ježíšových požadavků, když v Kázání na hoře vidí pouhé zrcadlo našeho hříchu.

Ani novověký výklad vpodstatě nepokročil k jiným řešením. Náboženští socialisté vidí v Kázání na hoře program zápasu o novou společnost; idealisté se uchylují k pojmu „etiky smýšlení“; neoortodoxie nalézá v Ježíši jediného, který sám splnil, co kázal.

Máme za to, že je znovu třeba přenést těžiště pochopení Kázání na hoře do jeho eschatologických výpovědí. Ty jsou nepochybně Ježíšovým autentickým poselstvím a Matoušovo podání, jak jsme pozorovali, je nikterak neutlumuje. Dokonce je možno celou osnovu – při vyslovené už opatrnosti

– nastínit takto: po vyhlášení nového věku (5,3–12) následuje povolání eschatologického lidu (13–16). Je oznámen přelom mezi starým a novým věkem (17–20) a znázorněna jejich konfrontace (5,21–7,12). Končí se výzvou k rozhodnutí (7,13–27).

Pojmeme-li Kázání na hoře takto, pak nejde o pouhý morální ideál, k němuž máme spět „pokud možno“. Právě tak nejde o absolutní požadavek, který nás má jen beznadějně usvědčit z neschopnosti. Ježíš proklamuje své požadavky jako naprosto reálné; dostávají se ovšem do tvrdého střetu s realitou světa, jak ji doposud známe. Ale jeho učedník se má a může zříkat hněvu, vycházet vstříc nepřátelům, jednat správně bez aplausu, umět pozbyt toho, co potřebuje – navzdory tomu, jak s tím v tomto věku pochodí. Kdybychom museli tuto etiku nějak pojmenovat, nazvali bychom ji „etikou eschatologickou“.

Nesmíme tomu ovšem rozumět tak, že se její uskutečnění odkládá na budoucnost – jak se „učení o posledních věcech“ pohříchu obvykle rozumí. Ježíšova eschatologická zvěst tkví v tom, že jeho příchodem „poslední věci“ jsou tu (Mt 11,28; L 17,11). Jeho slovy i činy nastává nový věk; jeho vzkříšením je nová realita proražena pro všechny. Příchod Království je zvěst milosti, ale tak silná zvěst, že má imperativní, mobilizující účinnost! Ježíšův učedník svým jednáním již vytváří společenství nového řádu. Vzniká Kristova obec, která je výzvou tomuto světu, zůstávajícímu při starém věku a spějícímu tak ke konci. Tato obec je ve svém rozptýlení přítomna všude a stárnoucí svět se její výzvy nezbaví.

Uzdravení malomocného

Mt 8,1–4

¹Když sestoupil z hory, šly za ním velké zástupy. ²Tu k němu přistoupil malomocný, padl před ním na zem a řekl: „Pane, chceš-li, můžeš mě očistit.“ ³On vztáhl ruku, dotkl se ho a řekl: „Chci, buď čist.“ A hned byl očištěn od svého malomocenství. ⁴Tu mu Ježíš pravil: „Ne abys někomu o tom říkal! Ale jdi, ukaž se knězi a obětuj dar, který Mojžíš přikázal – jim na svědectví.“

Po prvním souboru Ježíšových slov v jakoby nástupní řeči „Kázání na hoře“ (5–7) přikročí Mt k referátu o Ježíšových podivuhodných činech (8–9). Sleduje tak přímo paradigma Ježíšovy činnosti, uvedené 4,23 a znovu 9,35.

Tuto podvojnost Ježíšova působení – kázání evangelia a mocné činy – odrážejí i jiné záznamy synoptiků (Mk 1,39; L 5,15; 6,18). Od počátku zřejmě zaujala svědky Ježíšovy činnosti.

Mt má ovšem již vzor podobné sestavy u Mk (1,21–3,12). Sleduje jej však dosti volně (z jeho sedmi divů vybírá jen čtyři, naproti tomu vřazuje čtyři příběhy z jiné mk souvislosti, dva dosvědčené L). Důvod jeho výběru nedovedeme určit. Vzhledem k počtu divů v jeho sestavě byla vyslovena zajímavá domněnka, nemá-li jít o protějšek židovské tradice, podle níž zažil Izrael deset Božích divů v Egyptě, deset při moři a deset při stanu setkávání (traktát Abót). Jiný vykladač uvažuje, nejsou-li na počátku řady uvedeni postižení vyloučením z plného společenství (malomocný 8,1–4; pohan 5–13; žena 14–15). Držme se však zjištění nepochybného, že všechny příběhy uvedené na počátku cílí do vyznávajícího výkladu v. 17; Mt se vrací ke svému svědectví (viz 5,14n), že Ježíš naplňuje očekávání Staré smlouvy.

Na první pohled je nápadné, jak Mt (zpravidla mnohem obsírnější než Mk) látku zázračných vyprávění vcelku zužuje a v jednotlivých příbězích zestručňuje – jeho podání divů obnáší jen asi padesát pět procent rozsahu Mk. Příklad jeho postupu můžeme sledovat hned v tomto prvním případě: samotnou naraci příběhu omezuje na nejkrajnější míru (srv Mk 1,40–45 i L 5,12–16), aby tím více vynikl dialog mezi zúčastněnými. Je hodno pozoru, že právě tento dialog je u všech tří synoptiků téměř doslova shodný a prokazuje se tak jako nejstarší prvek ústního podání (2 srv Mk 1,40; L 5,12; 3 srv Mk 1,41; L 5,13; 4 srv Mk 1,4 část. L 5,14).

1 Počátečním veršem Mt spojuje předchozí soubor Ježíšových slov s dalším postupem vyprávění. Již dříve (5,1 : 7,28) zmíněné **velké zástupy** Ježíše následují. Není bezpečně jasné, zda údajem, že **šly za Ježíšem**, sleduje Mt dál své analogie s mojžíšovskými ději (tak jako Izrael po zjevení na Sinaji putuje dál se svým vůdcem), nebo vidí v zástupech počátek církve jakožto těch, kdo slyšeli a rozhodli se za Ježíšem jít, anebo zda jsou mu ‚zástupy‘ prostě jen lidmi obklopujícími Ježíše, který jak své vyučování, tak své divy koná veřejně.

2 Téměř citoslovný obrat **a hle** (*kai idú*) není v profánní řečtině vůbec doložen a je typický pro židovskou řečtinu, kde již v Septuagintě napodobuje hebrejský obrat *v-hinné*. V naraci i ve vyučování Nového zákona se ho používá tak hojně, že se v překladu do jiného jazyka tento úzus občas utlumuje (jako EB v našem případě). Nicméně nejde jen o jazykovou floskuli; obrat je pro posluchače či čtenáře signálem k pozornosti pro něco nového (2,1.13; 4,11), neobvyklého (1,20; 2,9), důležitého (3,16; 10,16).

3 **Malomocenství** (lepra) označuje celou řadu chorob různého původu (podle rabínů nejméně šestnáct; rádi však tento počet ještě stupňují). Není jasné, bylo-li pokládáno za nakažlivé; vyloučení malomocného ze společenství mělo důvod v kultické nečistotě (Lv 13,45; podle traktátu Kelím jsou čtyři hlavní zdroje znečištění: plazi, výtok semene, dotek mrtvého a malomocenství). Praxe oddělování postižených byla prováděna přísně i mírněji. Nejen v židovstvu jsou doloženy výroky, které malomocenství staví naroveň smrti. Rozhodně se lepra pokládá za Boží trest (srv Nu 12,10; 2S 3,29; 2Kr 15,5); rabíni dokážou vypočítávat, za jaká konkrétní provinění přichází. Přesto připouštějí výchovný smysl tohoto trestu; ustanovení Lv 13–14 předpokládají možnost vyléčení. Na druhé straně ovšem biblické příklady Nu 12,13 a 2Kr 5,14 vedou k tomu, že se uzdravení malomocného pokládá za zázrak moci, jaká byla dána jen Mojžíšovi a Elizeovi.

Postižený k Ježíšovi **přistoupil, padl před ním na zem**. Iniciativa je na jeho straně, Ježíš neprovokuje div sám, nechce jím po způsobu ‚Božích mužů‘ (*theioi andres*) prokazovat svou nadpřirozenou moc. *Prosekynei* je v imperfektu, jak bývá, když jde o modlitbu; je to pojem z kultové řeči, proskynéze je výrazem ponížení a naprosté odkázanosti prosebníka na toho, před nímž se koří. Mt tohoto výrazu užívá častěji než ostatní evangelisté jak o prosebnících (9,18; 15,25; 20,20), tak o těch, kdo Ježíše vzývají (2,2; 14,33; 28,9.17).

Vyjadřuje-li svou prosbu žádostí o očištění (*katharisai*), je patrné, že malomocného trápí ne tak nemoc sama, ale především její náboženský důsledek – vyloučení od Boží tváře. Vzhledem k rabínským představám o lepře jako trestu za hřích je tu skryta touha po odpuštění, smíření.

Zvláštním obratem, doslova zachovaným u všech synoptiků, prosí postižený: **chčeš-li, můžeš mě očistit**. I když v této perikopě chybí výslovné pojmenování vztahu prosebníka k Ježíšovi jako ‚víry‘ (srv 8,13; 9,2.22.28), je zcela zřejmé, že tu o víru jde: prosebník bezvýhradně věří v Ježíšovu moc (‚můžeš‘) a zároveň se vydává jeho dobré vůli (‚chčeš-li!‘).

Spolu s L 5,12 uvádí narozdíl od Mk 1,40 větu prosby oslovením ‚Pane‘ (*kyrie*) – viz k 7,21.

3 Celý 3. verš patří zřejmě k pevně ustálené předsynoptické tradici – je u všech tří synoptiků doslova shodný. Jen Mk 1,41 uvádí navíc Ježíšovu vnitřní pohnutku (*splanchnistheis*, hnůt slitováním), Mt jako i jinde (12,13; 13,58; 16,2; 19,14 oproti mk paralelám) tato lidská hnůt mysli při Ježíšovi tlumí. Podobně si počíná i L; patrně se tu jeví tendence oslabovat Ježíšovy lidské rysy, jak se ukotvuje vyznání církve, že je Boží syn.

Jestliže Ježíš **vztáhl ruku a dotkl se** (*ekteinas tén cheira hépsato*) malomocného, pak ve spasitelské svrchovanosti nedbal na zákaz Zákona (Lv 5,3). Proč také, jestliže svým očišťujícím dotykem a slovem malomocenství přemáhá? **A hned byl očištěn od svého malomocenství.** Pádností tohoto svědectví je účinně vyjádřena Ježíšova moc, které je všechno zlé bezodkladně (*euthys*) poddáno.

4 Přímá řeč opět patří k pevnému předsynoptickému materiálu: **Ne abys někomu o tom říkal!** vyslovuje pregnantní a lidově jadrný výraz (prohibitivní konjunktiv *mé eipés* zná už klasická řečtina; varující citoslovce *horá* se vyskytuje v NZ častěji – Mt 9,30; 18,10; 26,6; 1Te 5,15). Zákaz ovšem vyvolává pochybnost, vždyť malomocný byl uzdraven před očima ‚velkých zástupů, které šly za Ježíšem‘. Nepřehlédl zde Mt, že souvislost, do které div zařadil, činí výrok převzatého podání (narozdíl od Mk a L) nevěrohodným? Anebo rozumí věci tak, že uzdravený má zamlčet div před cizími, zatímco zástup následující Ježíše je už počátkem církve, která je oprávněným svědkem, o Ježíšově moci ví a rozumí jí? V každém případě však zákaz svědčí o Ježíšově skromnosti či spíše nechuti dosahovat na základě zázraků popularity ve veřejnosti.

Ale jdi, ukáž se knězi, který je podle Lv 14,2n pověřen právoplatně posoudit, zda je člověk malomocenstvím postižen, anebo zda je nemoc zhojena; **obětuj dar, který Mojžíš přikázal** (Mk a L přílehlavěji: ‚obětuj za své očištění‘) – srv Lv 14,3–32. Jak způsob zjištění nemoci, tak očišťovací rity jsou v rabínských předpisech stanoveny s obvyklou důkladností. Dobrozdání o uzdravení mohl podat kterýkoli kněz, ale s oběťmi se muselo do chrámu (srv L 17,14). Ježíš se tedy podřizuje pravidlům Zákona – a to podle společného synoptického svědectví (nejen dle záměru teologie Mt).

Celou proceduru má ovšem uzdravený podstoupit **jim na svědectví.** Míni se asi netoliko kněží přímo zúčastnění, ale obrat *eis martyrion autois* má zamýšlený přesah: celému Izraeli, jež kněžstvo reprezentuje. Svědectví spočívá v tom, že se pověření znalci a zastánci Zákona setkají s Ježíšovou mocí nad zhoubou malomocenství. Jestliže Zákon může stanovit jen podmínky, jak zjistit stav nemoci či zdraví, a určit pravidla následného očištění – Ježíš má moc postiženého vysvobodit. Ježíš tak působí, co Stará smlouva jen přislubuje jako eschatologickou budoucnost (srv 11,5). U Mt je toto poselství podtrženo tím, že jeho podání upouští od líčení další činnosti uzdraveného (Mk 1,45; L 5,15n).

2 Mk 1,40 vystihuje modlitební přiblížení malomocného k Ježíšovi výrazy *parakalón auton kai gonypetón* (prosí ho na kolenu); L 5,12 *pesón epi prosópon edeéthé* (padl tváří k zemi a žádal). Je patrné, že narozdíl od doslovné shodnosti samotné prosby v přímé řeči se narace příběhu u synoptiků liší; rozmanitost ústního podání tu nebyla utlumena.

Míru postižení malomocného L 5,12 stupňuje: byl *plérés leprás* – nemoc byla v pokročilém stadiu.

3 Za povšimnutí stojí, jak obširnější popis výsledku Mk 1,42 (*apélthen ap autú hé lepra kai ekatharisihé*) zjednodušují Mt a L rozdílným směrem. L 5,13 se soustřeďuje na přemožení nemoci (*hé lepra apélthen ap' autú*), Mt 8,3 na kultovou stránku věci (*ekatharisthé autú hé lepra*). Mt bezpochyby sleduje div ve vztahu ke starozákonním vazbám.

4 Mk 1,44 má vyjádření ještě o stupeň pádnější (‚Ne abys někomu něco řekl‘), L 5,14 převádí do uhlazenější nepřímé řeči (přikázal mu, aby nikomu nic neřekl).

Zákaz rozhlašování má u Mk podle mnohých patřit k jeho teologickému principu ‚skrytého mesiášství‘, od něhož se však Mt odchýlil, takže u něho zůstává pokyn k mlčení nepochopeným zbytkem mk podání. Avšak právě Mk (stejně jako L) mluví hned vzápětí o zcela opačném výsledku, všeobecném rozhlášení divu – což Mt nepřevzal! Klade se proto otázka, zda zákaz rozhlašování nemá být prostě výrazným protějškem mohutné odezvy divu a nepatří tak k charakteristické výbavě zázračných vyprávění vůbec (odezva – srv Mk 1,25; 5,14,20; 7,36n).

Ježíšovy divy (otázku jsme již otevřeli při 4,23) jsou nepochybnou součástí evangelní tradice. Vyprávění o nich jistě procházelo vývojem, doznávalo jistého uzpůsobení (jednotlivá vyprávění byla vzájemně připodobňována, objevovaly se prvky stupňující dojem, rostl i počet příběhů). Zásadně však bezesporu vyjadřují paměť církve, opírající se o svědectví prvních svědků: Ježíš měl podivuhodnou moc, které užíval k pomoci postiženým lidem.

Ve starověku samozřejmě nejsou zázračné příběhy žádnou výjimkou. Setkáváme se s nimi ve Starém zákoně, právě tak jako v okolních náboženstvích, v tradici rabínské, jako v lidovém podání řeckém. Příběh mívá v ustáleném ústním podání svou charakteristickou výstavbu: začíná se expozicí, kde se vylíčí vstupní nepříznivá situace, často s doložením, jak závažné je neštěstí postiženého; pak následuje průběh vlastního divu; končí se závěrem, v němž je demonstrován výsledek divotvorného činu a zazní pochvalný nebo údivný chór přítomného zástupu.

Církvi jsou tato vyprávění svědectvím o Ježíšově nepřestálé ozdravné moci. Vzkříšený Pán působí svou mocí na této zemi; prostřednictvím svých vyslaných poslů (srv Sk) ustavičně koná své spasitelné činy. Také dnes je Pánem nade všemi rozkladnými, pustošivými mocemi, které ničí lidský život. Jeho evangelium není pouhá nauka, přesvědčení, životní názor, nýbrž působící předivná moc, která mění život, do něhož zasáhne (1K 2,4; 1Te 1,5). – Proto se věnuje pozornost způsobu, jímž Ježíš své zásahy provádí. Někdy jde

o dotek jeho ruky (8,3.15; 9,25 atd.), ba dokonce i jen jeho šatu (9,21; 14,36). V obou případech tento dotek znamená, že postižený je zahrnut do Ježíšovy moci; v Ježíšově přítomnosti nemůže žádná nečistá síla obstát. Nejčastěji ovšem jde o Ježíšovo rozkazující slovo, někdy spojené s dotykem (8,3), obvykle však samo (8,16.26.32 atd.), působící dokonce i v nepřítomnosti postiženého (8,13; 15,28). Tímto podáním Ježíšových divů chce církev vyznat, že se v Kristově zvěstovaném slovu stále setkává s jeho živou, spasitelnou, proměňující mocí. – Právě tak se věnuje pozornost víře uzdravovaných. Někdy se ve vyprávěních Ježíš po víře přímo ptá (9,28), jindy ji výslovně potvrzuje (8,10.13; 9,22; 15,28), protože ji vidí vyjádřenu jednáním prosebníků. Nevěra ruší účinnost jeho moci (13,58; 14,31; 17,20). To je anti-magický prvek, Ježíšova moc nad zlými vlivy nepůsobí neosobně jako zázračný přírodní zákon, nýbrž přemáhá zlo v těch, kdo se vydávají evangelium jako pravdivému slovu. Také v tomto případě je zkušenost církve potvrzením dosvědčovaného stavu věci.

Modernímu člověku je v biblickém podání divů kamenem úrazu dobová představa o souvislosti nemocí s působením démonů, kterou rané křesťanstvo plně sdílí. Není možno popřít, že podstatu tradovaných událostí vidí právě v tom, že Ježíš je silnější než zlé moci (12,28n), rozkazuje jim (8,16; 9,13) a ony nemohou neposlechnout (8,9.31). To je nepřehlédnutelné znamení nového věku, jasný signál Ježíšova mesiášství, jeho eschatologické pravomoci (*exúsia* Mk 1,27; L 4,36; Mt 10,1 – pověření). – K tomu je jistě možno říci, že moderní poznatky ukazují k těsnějším souvislostem mezi psychickým a fyzickým stavem člověka, než jsme tušili; přesto však nelze představy o demonech beze všeho přenést do našeho vidění světa a dnešnímu člověku je vnutit. I ony musí být interpretovány. Mějme tedy na mysli všechny zhoubné vlivy a závislosti, které se člověka zmocňují a které jsou silnější než jeho obranné mechanismy. Naším vyznáním zůstává: Ježíš vyprošťuje z každé posedlosti, která hrozí člověka rozvrátit a zničit.

Co je však pro evangelium bezprostředně příznačné: eschatologická moc, která Ježíšem vstupuje do světa, se projevuje milosrdenstvím, vysvobozením, pomocí zuboženým! Ne tedy zkázou hříšného lidstva, ani samoúčelnou exhibicí nadřazenosti (jak si možno představit a jak k tomu tíhnou jiné eschatologické vize). Jakkoliv se Ježíš projevuje jako velmi radikální učitel nového lidského chování, přece jeho rozhodné požadavky jdou ruku v ruce se slitováním nad lidskou ubohostí. To dvojí není v rozporu; jeho skutky milosrdenství nás zpětně vedou k tomu, abychom pochopili: i celá radikalita jeho požadavků je radikalitou lásky k bližnímu (5,21–48). Dá-li se vůbec mluvit o Ježíšově

etice, pak je cele vklíněna do jeho soteriologie – přichází, aby spasil, ne aby zatratil (8,17; 9,12n; 9,36).

Uzdravení setníkova sluhu

Mt 8,5–13

⁵Když přišel do Kafarnaum, přistoupil k němu jeden setník a prosil ho: ⁶„Pane, můj sluha leží doma ochrnutý a hrozně trpí.“ ⁷Řekl mu: „Já mám přijít a uzdravit ho?“ ⁸Setník však odpověděl: „Pane, nejsem hoden, abys vstoupil pod mou střechu; ale řekni jen slovo, a můj sluha bude uzdraven.“ ⁹Vždyť i já, ač podléhám rozkazům, vojákům rozkazuji; řeknu-li některému ‚jdi‘, pak jde; jinému ‚pojď sem‘, pak přijde; a svému otroku ‚udělej to‘, pak to udělá.“ ¹⁰Když to Ježíš uslyšel, podivil se a řekl těm, kdo ho následovali: „Amen, pravím vám, tak velikou víru jsem v Izraeli nenalezl u nikoho.“ ¹¹Pravím vám, že mnozí od východu i západu přijdou a budou stolovat s Abrahamem, Izákem a Jákobem v království nebeském; ¹²ale synové království budou vyvrženi ven do tmy; tam bude pláč a skřípění zubů.“ ¹³Potom řekl Ježíš setníkovi: „Jdi, a jak jsi uvěřil, tak se ti staň.“ A v tu hodinu se sluha uzdravil.

Další z vyprávění o Ježíšově uzdravující moci v pořadu Mk není. Zato se vyskytuje v podobě poněkud odlišné u L 7,1–10; a to rovněž v bezprostřední vazbě na Ježíšovu vyučující řeč. I tentokrát (jako při 8,1–4) můžeme pozorovat, že zatímco narativní výbava příběhu se u obou evangelistů liší, jeho vlastní jádro, dialog mezi setníkem a Ježíšem (v. 8–10 srv L 7,6–9) se téměř doslova kryje. Právě tato skutečnost nás utvrzuje v přesvědčení, že nejde o pouhou variantu vyprávění o kananejské ženě (15,21–28; Mk 7,24–30 syro-fénické), jak někteří usuzují.

5 Když přišel do Kafarnaum (*eiselthontos de autú eis Kafarnaum*) se podobá obvyklým redakčním spojům (4,18; 5,1; 8,1), jakými evangelista navazuje jednotlivá vyprávění. Příběh však byl spojen s lokalitou zřejmě neodlučně (viz L 7,1; J 4,43); není příčiny, proč popírat, že se v paměti uchovalo původní místo události. Kafarnaum (o něm výše viz 4,13) bylo podle víceroch svědectví evangelistů místem Ježíšova častého pobytu. Zdá se dokonce, že bylo pokládáno za jeho domov (9,1; 17,24).

Setník (*hekantontarchos*, - *archés* 13) je, jak jméno naznačuje, vojenský nižší důstojník, totiž velitel setniny. Byli vybíráni z mužstva. Sotva proto byl Říman, spíše Syřan (podle Josepha Flavia bylo mužstvo sbíráno převážně v Libanonu a Hauranu); v každém případě však pohan.

Přesto neváhá k Ježíšovi **přistoupit a prosit ho** (*prosélthen parakalón*) – dát najevo svou nouzi i své očekávání vztažené k Ježíšovi.

6 Doslova vzato vlastně Ježíše o nic nežádá – máme rozumět: netroufá si, jen krátce vylíčí svou potřebnost. **Pane, můj sluha leží doma ochrnutý a hrozně trpí.** Nepřichází kvůli sobě, přimlouvá se za jiného; přimluvné prosby samozřejmě patří ke všem náboženstvím, která znají modlitbu – k židovství i křesťanství neodmyslitelně.

„Sluha“ je zde pojmenován *pais*. To je výraz, který prvotně označuje bytost dětského věku (2,16; 17,18; 21,15); specifikovaně potom vlastního syna nebo dceru (tak rozumí našemu příběhu J 4,46–53) a v přeneseném významu sluhu (L 7,2) nebo děvečku jako lidí závislé. V Septuagintě se tímto pojmem překládá pojem *‘ebed*. Oproti *dúlos* (9) je to výraz familiárnější, v dialogu velmi pravděpodobný.

Nemoc není blíže určena, je vyličen jen ubohý stav postiženého, neschopnost pohybu (*beblétai paralytikos*, *deinós basanizomenos*) – jako 9,2–7. Podotýká-li se výslovně, že leží „doma“ (*en té oikiá*), má to snad zdůvodnit, proč nepřichází k Ježíšovi sám.

Opět (jako již 8,2) se setkáváme s oslovením „Pane“ (*kyrie*). Tento výraz není neznámý ani v helénistické době jako oslovení kteréhokoli výše postaveného, jemuž se prokazuje úcta (13,27; 25,11; 27,63). Nicméně i do pohanského užití se snadno přimísí úcta náboženská, respekt před božským (srv Sk 16,30).

7 Vzhledem k tomu, že nejstarší novozákonní texty (majuskule) neuvádějí interpunkci, rozcházejí se zde překladatelé i vykladači v pojetí. Jde o ujištění „já přijdu a uzdravím ho“ – anebo o překvapenou, znejistující otázku: **já mám přijít a uzdravit ho?** Taková otázka má v dialogích Evangelia mnohou obdobu (3,14; 9,28; 12,48 atd.). Ve prospěch otázky mluví především výrazné „já“ (*egó*) na počátku věty: Já, který jsem přišel pro Izrael, mám jít k tobě, pohanovi? Na to pak logicky následuje odpověď setníkovy (srv podobný postup dialogu v obdobném výjevu 15,21–28). – Ti, kdo se rozhodují výrok chápat jako Ježíšův ujišťující příslib, musí výraznému „já“ dávat význam srovnávací: zatímco jiní by nepřišli anebo nemohli pomoci. Ježíšova velkorysost pak v tom případě přemáhá setníka k pokornému vyznání nehodnosti (jako L 5,8).

8 Stejně jako v obdobném příběhu 15,21–28 odpovídá pohan na Ježíšovo zdráhání tím, že jeho námitku v plném rozsahu přijímá: **Pane, nejsem hoden, abys vstoupil pod mou střechu.** Obrat *úk eimi hikanos* se opakuje na výrazných místech Nového zákona (Mt 3,11; 8,8; 1K 15,9) a přešel i do církevní liturgie. V našem případě ovšem míní setník svou nezpůsoblost velmi konkrétně: uznává židovské pravidlo, podle něhož se žid vstupem do pohanské domácnosti znečistí (viz J 18,28; Sk 10,28; 11,3); přijímá pokorně druhořadost pohanů vůči vyvoleným. To je vyjádřeno v podání Mt i stylisticky, důrazovým postavením příklonky *mú*, oddělené od svého předmětu (*hina mú hypo tén stegén eiselhés*).

A přece nalézá východisko: **řekni jen slovo, a můj sluha bude uzdraven;** vyznání víry v Ježíšovu naprostou svrchovanost nad zlými mocmi. Starozákonní žalmy znají takovou důvěru v mocné Boží slovo (Ž 33,9; 107,20; 148,5). Ale setník ji vztahuje k Ježíšovi!

9 Svérázným příkladem dokládá, jakou váhu má slovo toho, kdo je vybaven mocí: **řeknu-li některému ‚jdi‘, pak jde; jinému ‚pojď sem‘, pak přijde; a svému otroku ‚udělej to‘, pak to udělá.** Tak je tomu u každého nadřizeného. Setník však argumentuje osobně, vlastní zkušeností: **Vždyť i já, ač podléhám rozkazům, vojákům rozkazují;** precizně vlastně: „ačkoli jsem sám podřízený“ (*egó anthrópos eimi hypo exúsian*), „mám pod sebou vojáky“ (*echón hyp’emautú stratiótas*) – pro naše vnímání nezvykle vyjadřuje indikativ v semitské větné skladbě okolnost, kdežto participium vlastní výpověď (jako Mk 2,23; L 13,28; 23,34). Kauzální *kai gar egó* („vždyť i já“) napovídá, co setník z úcty nevysloví: čím více ty?

10 **Když to Ježíš uslyšel, podivil se.** Vedle Mk 6,6 je to jediná zmínka o Ježíšově údivu (*ethaumasen*). Tam se diví nevěře svých vlastních, zde víře cizího. Nečekanost židovského odmítnutí a naopak ochota pohanů přijmout Mesiáše židů patří k nejpřekvapivějším momentům vstupu evangelia do světa. Významné uvedení **řekl těm, kdo ho následovali** a zejména plnomocné **amen, pravím vám** (viz k 5,18) chce naznačit, že zjištění **tak velikou víru jsem v Izraeli nenalezl u nikoho** není pouhým konstatováním náhodné zkušenosti, nýbrž hraje roli v Božím spásném plánu (srv Iz 65,1n). Proto se nemůžeme ptát, na jaké předchozí zklamání z Izraele Ježíš naráží, ani pokládat výrok za pouhé dodatečné vpracování misijní zkušenosti prvotní církve.

Jakou víru však Ježíš při setníkovi nalezl? Setník přímo žádné „věřím“ nevyslovil; a přece jeho postoj odpovídá tomu, co biblické svědectví vírou nazývá: pevně spoléhá na vysvobozující moc Ježíšova slova („řekni jen slovo ..“). „Tak veliká“ (*tosauté*) je jeho víra, že jí neotřese ani Ježíšovo váhání.

11 Následující dva verše jsou výrokem prorockého zření; u L je zařazen v jiné souvislosti (13,28n), patrně tedy jde o slovo, které bylo tradováno samostatně. Sestává ze čtyř výpovědí. První, **přijdou mnozí od východu i západu**, je pozoruhodná tím, že je ozvěnou starozákonních výroků (Ž 107,3; Iz 43,5n; 11,12; 49,12), které však vesměs jednají o návratu zajatého Izraele z rozptýlení; zde jsou však provokativně míněni pohané! To je argument, pro který se kloníme k náhledu, že jde o Ježíšovo původní slovo. Myšlenka příchodu pohanů ovšem není v rozporu s prorockým očekáváním: Iz 2,2n (Mi 4,1–4); Jr 3,17. Zůstává živá i v judaismu (Tob 13,13; 14,6; etiopský Henoš). Ale vždy tam jde o přidružení pohanů k Izraeli, nikoli o jeho vystřídání.

Budou stoupat s Abrahamem, Izákem a Jákobem v království nebeském je druhá výpověď. Myšlenka společného stolu, eschatologického hodu, je vlastní Starému zákonu (Iz 25,6), tradici rabínské (hod spravedlivých, hod vykoupení, hod zahrady Eden) i Novému zákonu (Mt 26,29; Zj 3,20 – Ježíšova podobnost, svatá večeře). Je to příznačné pro biblické myšlení, nerozdělující věci tělesné od duchovních. Naděje nespočívá v blaženosti jedince, ale v družnosti společenství, kde padne všechno odcizení. Odcizení je přemoženo tak zásadně, že pohané zasednou za stůl s otci Izraele, budou připočtení k jejich rodině. Vyvolení otců, pravost jejich víry není tedy zpochybněna ani relativizována. Národy dojdou spasení tím, že se jim dostane podílu na víře Izraele (viz Ř 4,16n; Ga 3,6–9).

12 Zatímco s jejich otci budou stoupat pohané, **synové království**, právoplatní dědicové, **budou vyvrženi ven do tmy** (*ekbléthésontai eis to skotos to exóteron*) – do nejzazší tmy; komparativ tu má (jako v řečtině často) význam superlativní. Obraz této třetí výpovědi je velmi sugestivní: zatímco uvnitř domu je světlo, jsou vykázáni od prahu domova do bezútěšnosti (srv 25,41).

Často se opakujícím (13,42.50; 22,13; 24,51; 25,30) rčením **tam bude pláč a skřípění zubů** je dokreslena beznadějná situace zavržených; doléhá na ně nejen vnější cizota (,tma'), ale i vnitřní zoufalství nad tím, že pozbyli povolání ke spáse.

13 Po citaci Ježíšova eschatologického vidění se Mt vrací k svému příběhu: **Potom řekl Ježíš setníkovi: Jdi, a jak jsi uvěřil, tak se ti staň** (slovní znění se shoduje s 9,29; 15,28). Zatímco v helénistických ani v židovských zázračných vyprávěních víra postižených nehraje roli a všechna pozornost je upřena k podivuhodné moci divotvorce, pro podání Evangelia je příznačný důraz na víru prosebníků (srv Mk 2,5par; 5,34.36 par; 9,19.23par

atd.). U Mt je to vyjádřeno i stylisticky: svědectví o výsledku slovně koresponduje s formulací prosby (8,2:3; 8,8:13; 9,18:25).

Závěrečné potvrzení **a v tu hodinu se sluha uzdravil** se shoduje se svědectvím L 7,10 o slovu uzdravujícím na dálku. Rabíni tradují příběhy o podobném účinku modliteb. Obdobný příklad máme i v evangeliu Mk 7,30par. Tak je popřen výklad, že Ježíš uzdravuje sugestivním působením svého slova či gesta.

Rozdíl L oproti Mt spočívá především v tom, že setník nepřichází k Ježíšovi sám, nýbrž posílá jako přímluvce židovské starší, kteří jeho prosbu doporučují tím, že projevuje náklonnost k jejich náboženství a že jim dokonce zbudoval synagógu. Ani druhou prosbu (o uzdravení na dálku) nevyslovuje sám, ale prostřednictvím svých přátel. Ježíšovo slovo o příchodu pohanů místo vlastního lidu v tomto příběhu chybí a L je zachycuje ve 13,28n. Řekli bychom, že lukášovská verze Ježíšův střet s pohanem oslabuje a víc vyhovuje židovskému pocitu práva na Boží království. – Také Evangelium podle Jana pracuje s touto látkou (4,46–54); zde se však otázka nároku pohana na Ježíšovu pomoc zcela pomíjí a smysl příběhu se posunuje do zázraku uzdravení na dálku.

5 Různočtení *chiliarchés* (velitel tisíciny) není významné a nejspíše jde o příklad, jak tradice události postupně zveličuje.

Podle dobových dokladů nebyla v Kafarnaum pravidelná římská posádka; někteří vykladači chtějí zachránit představu římského důstojníka tím, že se snad dostavil ze sousední Tiberiady. Text ovšem nic takového nenaznačuje. Předpokládejme, že jde o příslušníka oddílu zemského vládce, tedy Heroda Antipy, který měl Galileu pod svou správou. I jeho oddíly se skládaly z cizích žoldněrů, židé měli takové povolání v opovržení stejně jako například povolání celníků.

Nejranější, předsynoptické podání dosvědčuje, jak se zdá, že byl Ježíš jak cizími, tak vlastními osloven. ,rabbi' či ,rabbuni' (Mk 10,51; Mt 26,25), v překladu obvykle *didaskale* (Mk 4,38; Mt 8,19; L 3,12), u L (5,5; 9,33.49; 17,13; 28,24.45) též *epistata*. Ale *rabbi* Mk 9,5 tlumočí L 9,33 jako *epistata*, Mt 7,4 jako *kyrie*; podobně Mt 17,15 *kyrie*, kdežto Mk 9,17 i L 9,38 *didaskale*. Podobá se tedy, že i *kyrie* je jedním z převodů aramejského *rabbi*. Zatímco u Mk je však shledáme jako oslovení na jediném místě 7,28 (v látce společně s Mt 15,27), u Mt je častější jak v ústech prosebníků přistupujících k Ježíšovi (8,2,8; 9,28; 15,22.27; 17,15; 20,30), tak jeho přímých učedníků (8,21.25; 14,28; 16,22; 17,4; 18,21). Lukáš v tomto směru pokračuje ještě dál (mimo společnou synoptickou látku 5,8; 9,54; 10,17; 11,1; 13,23; 17,37; 22,33). Pojem *kyrios* označuje zásadně toho, kdo má moc, autoritu – ať už sociálně (pán vůči otroku, panovník vůči poddanému, vlastník vůči majetku), či právně. Pochopitelně jsou tak časem titulováni i bohové. Ve Starém zákoně došlo ke specifickému přenesení pojmenování ,pán' (,*ádón* – *kyrios*) na Hospodina, a to místo jeho nevyslovovaného jména JHVH. Ve starozákonních textech bylo přímo punktači (samohláskovými značkami) upozorněno: píše-li se (*k'útib*) JHVH, čti (*q'rê*) *adónaj*. (Neznalostí tohoto písařského obyčeje vzniklo nesmyslné čtení ,Jehova'.) Pro titulování lidí tak v judaismu ustupuje ,*ádón* a užívá se aramejské *rab* a jeho odvozeniny. *Kyrie* může proto znamenat prostě označení výše postaveného (srv 21,29; 27,63).

8 Sloveso *hikanó* znamená v řečtině ‚něčeho dosáhnout‘. *Hikanos* pak je ten, kdo dosáhl dostatku, je sdostatek schopný, způsobilý. Řecké překlady SZ několikrát označují Boha jako *hikanos*, a to tehdy, překládají-li záhadné přízvisko *šaddaj* (Rt 1,20n; Jb 40,2; Ez 1,24 – EB ‚Všemohoucí‘ nebo ‚Všemocný‘). Pokud jde o Nový zákon, vyjadřuje *hikanos* způsobilost, schopnost (2K 2,16; 3,5n; Ko 1,12; 2Tm 2,2), v oslabeném smyslu i početní dostatečnost (‚početný, značný‘ – Mk 10,46 *ochlos hikanos*; L 8,27 *hikanos chronos*; Sk 12,12 *hikanoi*).

9 Nesnadné *eimi hypo uxúsián* dořekne L 7,8 pro větší srozumitelnost *tassomenos*; některé syrské texty uhýbají úpravou ‚člověk s mocí‘ (*meta*).

10 Obrat ‚nalézt víru‘ (*pistin héuron*) souvisí s obratem ‚hledat víru‘ L 18,8 a vůbec se zřetelným vědomím, že Bůh při člověku hledá, vyžaduje, očekává, co je dobré (Mi 6,8; L 12,48; 1K 4,2).

Oproti znění L 7,9 (‚tak velikou víru jsem nenalezl ani v Izraeli‘) klade mt podoba výroku postoj Izraele a pohana do protikladu ještě výraznějšího.

11 Proti dohadu, že výrok o shromáždění pohanů a zavržení Izraele může být teprve pozdějším vyjádřením zkušenosti křesťanské misie, poukazují jiní na jeho aramejský ráz a přisuzují ho Ježíšovi jako vlastní slovo. Matoušovský tvar má plynulejší logiku a spád než L. To nemusí dokazovat jeho původnost. Odlišnost pořadí vět u L 13,28n naznačuje možná, že tu došlo ke srůstu jednotlivých rčení příbuzného obsahu.

‚Budou stolat‘ – *anaklithésontai* vlastně: ulehnu ke stolu. Tento antický způsob stolování převzali židé pro slavnostní hodování, zatímco při obyčejném jídle seděli.

12 ‚Synové království‘ je pro nás obrat poněkud nezvyklý, v semitských jazycích má však pojem ‚synové‘ široký obsah, vyjadřující příslušnost, souvazečnost, závaznost; tak se mluví o ‚synech‘ města nebo země (obyvatelích), domu (příslušnicích domácnosti), ale také o ‚synech‘ smlouvy, Zákona (údech Izraele), nebo naopak světa (lidstva vůbec). ‚Syny království‘ jsou tu míněni židé, podílníci Božího povolání.

Některé rukopisy čtou *exeleusontai*, jako přirozený protiklad vůči *hékúsin* (11); avšak ‚přijdou‘ je aktivní počin národů, zatímco synové království neodcházejí od otcovského stolu dobrovolně, jsou odtud vykázáni. *Ekbléthésontai* je tak náhradním pasivem od *hékúsin*, které nemá pasivní tvar.

13 L 7,10 pomíjí Ježíšovo slovo o víře a shrnuje příběh závěrečným zjištěním: ‚Když se poslové vrátili do setníkova domu, našli toho otroka zdravého‘. Tím obrací pozornost k samotnému divu uzdravení na dálku – směr, který potom jednoznačně rozvine podání J 4,46–54.

Ježíšova moc nade vším, co pustoší lidský život, je dosvědčována celou řadou synoptických svědectví. Evangelisté hledí jednotlivá vyprávění ozvláštňovat, dávat jim různé akcenty, leckdy z důvodů téměř kompozičních. Ale nejde jen o stylistickou obranu před jednotvárností; synoptické podání je zvěstováním církve, která nemíní pouze referovat o tom, co se stalo. Vychází z víry v živého Ježíše, jehož moc je nadále přítomna. Každé vyprávění divu chce proto přinést poselství současné generaci. V našem případě k tomu dává podnět dialog mezi účastníky příběhu; důsledná snaha o uchování slov Ježíše

i setníka prozrazuje, že i zde (jako 8,1–4) viděli tradenti těžiště perikopy, zatímco narativní výbava scény může být proměnná.

Zejména v Mt podání jde o přístup pohanů k milosti (dovětek v. 11n). Ten nebyl zdaleka samozřejmý; například kumránské dokumenty (1QH 6,20) jej přímo vylučují. V obou příbězích Ježíšova setkání s pohanem (8,5–13 i 15,21–28 s paralelou Mk 7,24–30) se také líčí, jak se Ježíš nejprve zdráhá (srv 10,5n) a zahrnuje pohany do své vysvobozující moci teprve přemožen jejich vírou. Obráží se tu napětí v prvotní obci, která musela překročit stín svého židovského původu, aby pohany přijala za své bratry (srv L 4,25–28; Mt 21,43; L 14,23) – viz líčení Skutků apoštolských. Toto rozšíření milosti je však pro svědectví evangelia již nepochybné (Mk 11,17; Mt 5,14; 25,32): vidí v něm splnění prorockých vizí o příchodu národů na Sion. Nepřímo se skrývají už v hrozbách, aby Izrael lehkomyšlně nespolehal na své výsadní postavení (Jr 7,15; Am 3,2; Mi 3,12). Ale jsou i výroky (Iz 2,2n par; Jr 3,17), v nichž příchod pohanů je mocným rozhodnutím Boží všeobjímající milosti a vlastním naplněním skutečnosti, že Hospodin je jediným Bohem celého světa a všeho lidstva.

Poprvé se v této perikopě setkáváme s pojmem ‚víra‘, v celém Novém zákoně i v potomním křesťanství tak hojně frekventovaným. Řecké *pisteuó* prvotně znamená ‚dát někomu víru, přijmout za pravdivé‘ (srv Mt 24,23; L 22,67; 24,25); v tom odpovídá hebrejskému kořeni *'mn* a jeho odvozeninám, které vyjadřují spolehlivost, pevnost, důvěryhodnost. Bytostného významu pak v tom smyslu nabývá, jde-li o důvěru v někoho (např. Mk 11,31 par), ano dokonce v samého Boha – případ modlitby, která má být spjata s vírou bez pochybování (Mk 11,22–24 par). Takto je třeba rozumět také místům, kde se Ježíš ptá (Mt 9,28), vyžaduje (Mk 4,40 par; 9,23), vybízí (Mk 5,36 par), schvaluje (Mt 8,10 par; Mk 2,5 par), potvrzuje (Mt 8,13; Mk 5,34 par) víru těch, kdo ho žádají o pomoc. Nejde tu o víru, že se může stát div (jak k takovému porozumění svádí náš pojem ‚víry‘ ve smyslu přesvědčení o něčem neprokatelném); přesvědčení o moci exorcismu bylo tehdy obecné. Jde o důvěru v Ježíše, že právě on má moc nad zlem, kterým je prosebník postižen. Odtud pak nabývá ‚věřit v Ježíše‘ zásadního smyslu: rozpoznat v něm Mesiáše, připojit se k němu (Mk 9,42 par; 15,32 par; 16,16; L 8,12n; 18,8; 22,32). Matouš má vědomě na mysli tento přesah, když k příběhu připojuje diktum v.11.12.

Činnost v Kafarnaum

Mt 8,14–17

¹⁴Když Ježíš vstoupil do domu Petrova, spatřil, že jeho tchyně leží v horečce. ¹⁵Dotkl se její ruky a horečka ji opustila; i vstala a obsluhovala ho. ¹⁶Když nastal večer, přinesli k němu mnoho posedlých; i vyhnal duchy svým slovem a všechny nemocné uzdravil, ¹⁷aby se naplnilo, co je řečeno ústy proroka Izaiáše: ‚On slabosti naše na sebe vzal a nemoci nesl‘.

Zpráva o uzdravení Petrovy tchyně má ráz takřka pouhé zmínky. Přesto je v tradici pevně zakotvena (Mk 1,29–31; L 4,38n). U Mk i L je vklíněna mezi příběh o uzdravení posedlého v synagóze (Mk 1,21–28; L 4,31–37) a souhrnnou zprávu o uzdravování (Mk 1,32nn; L 4,40n). Proč Mt látku přeskupuje (předřazuje zprávu o očištění malomocného a vsunuje příběh o setníkovi, zatímco uzdravení posedlého vypouští), nedovedeme říci. V každém případě je událost spojena s obcí Kafarnaum (viz již 4,13).

14 Narozdíl od Mk 1,29 je tu řeč o Ježíšovi samotném, bez učedníků: **Když Ježíš vstoupil .. spatřil .. dotkl se.** Ačkoli se od 4,22 předpokládá, že Ježíše doprovázejí učedníci (5,1), je pozornost cele upřena na něho (jako ostatně v předchozích perikopách 8,2–4 a 5–8.13). Vůbec tu příběh dostává oproti druhým evangeliím zvláštní formální sevřenost (tři výpovědi o dvou členech). Z obvyklého postupu zázračných vyprávění zachycuje jen tři momenty: expozici, čin a výsledek.

Dům Petrův je s divem pevně spojen jako jeho dějiště. Stručnost vyprávění vede některé vykladače k tomu, že příběh považují za Šimonovu osobní vzpomínku (chybí zmínka o zástupech jako svědčích uzdravení), pro ranou církev významnou právě tím, že jde o Petra – prvního (10,2) z apoštolů. Podání Mt to mohlo takto chápat, což by bylo naznačeno tím, že dům výslovně pojmenovává jako Petrův (*elthón eis tén oikian Petróu*) – zatímco L 4,38 o něm dějově přiměřeněji mluví jako o domu Šimonovu, Mk 1,29 Šimonovu a Ondřejovu (Šimon pojmenován Petrem přece teprve 16,18).

Zatímco u Mk 1,30 Ježíše na nemocnou upozorňují členové domácnosti – u L 4,38 za ni výslovně prosí – v podání Mt zůstává všechna iniciativa na Ježíšovi samotném: **spatřil, že Petrova tchyně leží v horečce** (*eiden tén pentheran autú*). Není to častý případ, že Ježíš někoho uzdravuje bez předchozí prosby (srv 8,2.5); evangelista je tu už upřen k výslednému vyznání v. 17.

Tchyně ukazuje k rodinnému společenství v domě, výraz **leží** (*beblémené*) na její ubohou bezmoc, **horečka** (*pyressúsa*) nevypovídá o její nemoci nic bližšího. Podání evangelia není interesováno na diagnózách ani na terapii; je založeno na lidovém vyprávění, které svědčí jen o tom, co vidělo.

15 **Dotkl se její ruky** (*hépsato tés cheiros autés*) je gesto divotvorce, jehož význam je naprosto názorný: dotykem přenáší na postiženou svou moc, zahrnuje ji do dosahu své vlády, takže všechno zlé musí ustoupit (srv 9,20.29; 14,36). Tento dotyk je naprosto suverénní, není zde (srv J 11,42) zmíněna ani modlitba k Otcí. To není bez významu, víme-li, že rabínská svědeckví o uzdravující moci vynikajících učitelů byla spojována s modlitbou (viz Sk 9,40; 28,8).

Jestliže po ústupu horečky **žena vstala** (*égerthé*), je to svědeckví o naprosté moci uzdravujícího Ježíše – ačkoli musela být horečkou oslabena, nepotřebuje žádné postupné zotavení.

Obsluhovala ho (*diékonei autó*), zřejmě při večeři, to jest hlavním jídle (*deipnon*) v podvečer; tedy v době, v jižních krajích k většímu jídlu vhodnější než při poledním horku. Podle souvislosti Mk 1,29–31; L 4,38n by šlo o sobotní pohoštění kazatele po synagogálním shromáždění. Mt podání se tu odlišuje jednotným číslem (*autó*) od ostatního podání synoptického (*autois*); některé rukopisy tuto odchylku odstraňují. Podle některých vykladačů jde Mt o parenetické vyznění příběhu: Kristem zachráněný má své síly vděčně věnovat službě jemu. Spíše však Mt důsledně sleduje dialogické provedení příběhu: všechno se odehrává mezi Ježíšem a postiženou.

16 V dalších verších následuje typická souhrnná zpráva, jaká se u všech synoptiků, a též u Mt (4,23nn; 14,34nn; 15,29nn), opakuje na rozhraní kompozičních celků.

Časový údaj **když nastal večer** (*opsiás de genomenés*) má u Mk 1,32; L 4,40 výrazný židovský kolorit: západem slunce (*dynontos tú héliú*) sobota končí (Mk 1,21; L 4,31) a je možno přicházet s nemocnými a žádat o jejich uzdravení. Podání Mt vynecháním události v synagóze tuto sobotní souvislost smazává. Večerem se u něho myslí konec dne, začatého Kázáním na hoře; jde o stylizaci Ježíšova ‚pracovního dne‘, aby vynikla jeho náplň: učit (7,28) a uzdravovat (8,16).

Právě tak jako není možno z dobového hlediska stavět do protikladu **posedlé** (*daimonizomenús*) a **nemocné** (*kakós echontas*) – jde spíše o komplementární vyjádření jejich objektivního a subjektivního stavu, sotva je možno rozlišovat též mezi **mnoho** (*pollús*) a **všechny** (*pantas*). Mk 1,32.34 užívá výrazů v obráceném pořadí (‚přinášeli k němu všechny nemocné .. uzdravil

mnoho nemocných'). Řecké *pás*, natožpak aramejské i hebrejské *kól* vyjadřují úplnost nejen součtovou (všichni), ale i druhovou (všeho druhu).

Jak jsme již řekli, uzdravení Petrovy tchyně (narozdíl od L 4,39) probíhá beze slov, v souhrnné zprávě Mt však naopak vyzvedá: **vyhnal duchy svým slovem** (*exebalen ta pneumata logó*). To je zásadní vyjádření o Ježíšově uzdravující moci: nejde o magickou manipulaci ani o psychické ovlivnění (sugesce či podobně), nýbrž o rozhodný, svrchovaný výrok Pána nade všemi silami zla. Tak, jako se ve Starém zákoně svědčí o vladařské moci samotného Hospodina: Ž 33,9; 55,11; 119,89.

17 Mt přechází mlčením svědectví o Ježíšově sváru s nečistými silami Mk 1,34; L 4,41 (uvádí je 12,16), aby jeho zpráva vyústila do zvěsti, k níž směřuje celý úsek 8,1–16: to všechno se děje, **aby se naplnilo, co je řečeno ústy proroka Izaiáše**. Navazuje tak znovu na svou teologickou osnovu, do níž vetkával již vstupní zprávy Evangelia: 1,22; 2,15nn.23; 3,3; 4,14. Smyslem této tendence je poselství: Ježíšova činnost není jakési nenadálé působení někoho Bohem obdařeného (*theios anér*), nýbrž uskutečňuje se v něm odvěký plán eschatologické spásy, v Písmech předem ohlašovaný.

Citát sám se týká první z tzv. ebedovských písní Iz 53. Ačkoli v židovství byl obraz ,trpícího služebníka' vztahován spíše obecně na ponižovaného spravedlivého než na Mesiáše (od středověku pak na Izrael vůbec), pro křesťany se vedle Ž 22 stala tato kapitola nejčastější studnicí, odkud čerpali svou jistotu, že ukřižovaný Ježíš je zaslíbený Mesiáš. (Citáty a narážky na Ž 22 v NZ 21x, na Iz 53 42x.) Zpěv Iz 53 opravdu počítá s mocí zástupného utrpení (v. 4–12). Je tak skutečně hlubokou oporou prvokřesťanské soteriologie: Ježíš své utrpení nesl pro naše viny, aby tak pro nás dosáhl smíření (srv Sk 8,32n; 1P 2,22–25).

Aplikace prorockého slova ovšem překvapí. V evangelní zprávě se nemluví o žádné vině ani hříchu; ,slabosti' (*astheneias*) a ,nemoci' (*nosús*) jsou míněny nepřeneseně, ve fyzickém smyslu. Tu je ovšem třeba znovu si připomenout, že biblické myšlení nesdílí dualistické protějšky ,tělo a duše', ,hmotné a duchovní', ,nemoci a hřích'. Vnější a vnitřní soužení jsou mu dvojí stránkou téže nouze.

Zadruhé: tradice raně křesťanského výkladu, jak jsme viděli (Sk 8; 1P 2), chápe slovesa ,vzal' (*elaben*) a ,nesl' (*ebastasen*) ve smyslu zástupném; zde však Ježíš nemocné uzdravuje! Stežší si Mt pod převzetím a nesením slabostí a nemocí představuje pouhý soucit a solidaritu s lidskou ubohostí; pro konkrétnost biblického myšlení by to bylo málo. Hebrejské sloveso *sbl* (Iz 53,11) znamená ,nosit něco těžkého' (např. Gn 49,15); v přeneseném smyslu

několikrát jho otroctví (např. Iz 10,27) anebo také následky cizího provinění (Pl 5,7); v témže smyslu bude třeba rozumět i Iz 53,4.11. Vedle toho *ns'* má základní smysl ,něco pozvednout a pak nést': jak konkrétně (Nu 4,15), tak v idiomatických obratech ,pozvednout ruku, hlavu, oči, hlas' apod. (Ex 6,8; Sd 8,28; Ž 121,1); zvláštní zabarvení má ,nést, snášet' někoho či něco (Dt 1,9; Iz 1,14; Jb 21,3). V kultické řeči ,nést nepravost, vinu' znamená být hotov nést následky přestoupení (Lv 5,1 atd.; Nu 5,31; 2Kr 18,14; Ez 14,10); to se může dít i zástupně (Ex 28,38), hřích je pak ,odnesen', odpuštěn (Lv 10,17; 16,22). Evangelista má na mysli, co některé zmínky naznačují, že Ježíšovy exorcismy nebyly pouhým předvedením samozřejmé moci, které ho nic nestálo, nýbrž že šlo o těžký, vysilující zápas (srv Mk 1,43; 2,35; 5,30). Tak i jeho uzdravování je zařazeno do směru jeho cesty, který vede k sebeoběti na kříži.

14 O Ježíšově činnosti v Kafarnaum podává synoptické podání shodnou zprávu (Mk 1,21par; L 4,23). Opírá se o ni i hrozba Mt 11,23 (L 10,15). Podle některých zmínek se Kafarnaum pokládá přímo za Ježíšův domov (Mk 2,1 *en oikó*; 9,33 *en té oikiá* – oba obraty, s členem i bez členu, mohou ovšem mínit i cizí dům, do něhož člověk vstoupí, srv Mk 7,24; 10,10 – tedy ,v uzavřeném prostoru, soukromí', narozdíl od veřejnosti, pod širým nebem). Tradici zná, jak se zdá i podání Janovo (2,12; 6,24). Nejvýrazněji ji potvrzuje Mt 17,24 zprávou o požadavku chrámové daně; byl-li každý Izraelce povinen ji každoročně odevzdávat, těžko bylo možno splnění povinnosti kontrolovat jinde než v domovském městě. Svědectví L 4,23 se této tradici naopak vzpírá, zdůrazňuje Nazaret jako Ježíšův domov. – I když výrok 8,20 (L 9,58) není radno brát za slovo (jde o obecné úsloví), přece nám připomíná nestálost Ježíšova pobytu. Dohady o přestěhování Marie a její rodiny (údajně po smrti manželově) z Nazareta do Kafarnaum nemají žádné opory. Povědomí tradice o Kafarnaum jako Ježíšově domovu je asi spojeno s domem Petrovým.

Podle J 1,44 pocházel Petr z Betsaidy; získal tedy dům teprve sňatkem (1K 9,5)? Že je ženat, vyplývá z příběhu (,tchyně'). Ale dosti nemístné by pak bylo přiřknout dům i Šimonu bratru Ondřejovi (Mk 1,29). Nejspíše jde o dvojí rozdílnou tradici.

Máme-li si představit prostý rybářský příbytek, nemůže nemocná ležet jinde než v jediné místnosti, do níž Ježíš vstoupil; upozornění (Mk) je vlastně zbytečné, evangelistům jde spíše o povzbuzení k přimlívám za druhé (výslovně L). Mt je zde pomíjí, aby sledoval vlastní teologický záměr.

Také rabíni vědí, že horečka je průvodním jevem rozmanitých nemocí a mají pro ni rozličná označení. Zaznamenávají i recepty k jejímu potlačení, zčásti až pověrečné.

15 Podání vlastního průběhu divu se v synoptické tradici liší: Mk 1,31 říká, že Ježíš ležící nemocnou za ruku pozvedl (*égeiren autén kratésas tés cheiros*), u Mt však je její povstání z lůžka již samostatným výsledkem jeho doteku (*égerthé kai diékonei autó*). L 4,39 pomíjí dotek vůbec a uzdravení připisuje Ježíšovu příkazujícímu slovu (*epetimésen tó pyretó kai aféken autén*).

Někteří vykladači připomínají rabínské varování před ženskou obsluhou, kterého prý Ježíš okázale nedbá, jakože jeho vztah k ženám vůbec byl bezprostřední a nezatižený mravokárnou

úzkostlivostí. Jenže zmíněná klauzule je doložena až ve 3. století a je těžko představitelné, že by v prosté rybářské domácnosti Ježíšova učedníka byla jiná zvyklost než rodinná dělba úkolů (srv 27,55; L 10,40; J 12,2).

17 Ačkoli Mt se obvykle ve svých starozákonních citátech drží víceméně překladu ‚Septuaginty‘ (helénistické tradice), tentokrát jeho podání sleduje značně věrně hebrejský text – dokonce se zřekne lákavé alternativy, kde Septuaginta místo *astheneias* (h. *cholájéni* – nemoci) čte *hamartias* (hřích). Je tak pravděpodobné, že tradice mesiášského výkladu Iz 53 má svůj původ již v judaistické, tedy nejranější křesťanské vrstvě, rozhodně ještě předsynoptické.

První zmínka o Ježíšově spasitelském vstupu do domu, a to právě Petrova, i stolní obecenství v něm má pro ranou církev nemalý význam: propůjčuje rádnost později velmi obvyklým shromážděním křesťanů v domech, rodinách (Sk 2,46; 5,42; Ř 16,5 atd.). Domovní shromáždění nebyla jen východiskem z nouze, když nebylo chrámu ani modlitebny; společenství rodin je pro těsné osobní vztahy křesťanů – bratří a sester v Kristu – charakteristické. Vede je nejen k hmotnému sdílení, ale i vzájemnému důvěrnému sdílení starostí, které se v přímluvných modlitbách předkládají Pánu. Křesťanství tím vybočuje z mezí kultových náboženství.

O příznačné podvojnosti Ježíšova díla (učil – uzdravoval), která je hlubinně zakotvena v biblickém vidění člověka a jeho celostné nouze, jsme již hovořili při výkladu 4,23–25 a 8,1–4.

Pokud vůbec evangelní podání reflektuje Ježíšovu schopnost divotvorce, vidí ji jako naplnění Písma (viz též 11,4nn; 12,28n; srv L 4,16–21). Nejde o to, že by litera Písem byla ověřující normou Ježíšova počínání. Ježíšovy mocné činy jsou tak ale zařazeny do eschatologického pohybu Božího díla; nesledují pouhé mirakulózní ohromení diváků.

Bylo by jistě možno spojit Ježíšova uzdravování s jinými starozákonními slovy, například o mocných činech Hospodinových (Ž 66,3; 86,10; Da 3,33); divy Ježíšovy by tak byly důkazem jeho totožnosti s mocným Bohem. Evangelista Matouš však jasně rozeznává Ježíšův záměr (Mk 10,45; L 9,55n): Ježíš nehodlá konat divy, aby prokázal svou nadřazenost, nýbrž koná je, pln slitování, jako ten, kdo přináší vysvobození ubohým – a to až do oběti vlastního života.

O bezvýhradném následování Ježíše

Mt 8,18–22

¹⁸Když Ježíš viděl kolem sebe zástup^a, rozkázal odjet na druhý břeh.
¹⁹Jeden zákoník přišel a řekl mu: „Mistře^b, budu tě následovat, kamkoli půjdeš.“²⁰Ale Ježíš mu odpověděl: „Lišky mají doupat a ptáci hnízda, ale Syn člověka nemá, kde by hlavu složil.“²¹Jiný z učedníků mu řekl: „Pane, dovol mi napřed odejít a pochovat svého otce.“²²Ale Ježíš mu odpověděl: „Následuj mě a nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé.“

^avar: veliké zástupy – ^bř: Učiteli

Od 18. verše Mt opět opouští dějepravnou osnovu Mk. Po vyznavačské výpovědi v. 17 chce snad dosvědčit Ježíšův nesrovnatelný význam. Užívá k tomu jednak dvou příběhů, které jsou v osnově Mk teprve 4,35–5,20; jednak dvou apoftegmat, týkajících se následování (zachycených též L 9,57–60).

18 Pokyn **odjet na druhý břeh** (*apelthein eis to peran*) je spjat již s následujícím příběhem utišení bouře (srv Mk 4,35–41). Také u Mk (4,36) je vysvětlen záměrem uniknout od zástupů (**když Ježíš viděl kolem sebe zástup**), které ho obklopiley poté, co se rozhlásila jeho uzdravující moc. Těžko rozhodnout, měl-li Mt na mysli též zástup, který Ježíše provázel již od 8,1. V každém případě máme v evangeliích svědectví, že Ježíš stírdá pobyt na veřejnosti se samotou (charakteristické je, že se zpráva o ústupu do samoty pravidelně vyskytuje právě po souhrnných svědectvích o odezvě Ježíšova díla – Mk 1,35; 3,13; 4,35 apod.). Ježíš se nerovná náboženským vůdcům, kterým jde především o popularitu. – V tomto případě zmínka o Ježíšově pohybu, změně místa, dává Mt podnět k zařazení dvou dialogů, týkajících se následování.

Pojem **rozkázal** (*ekeleusen*) je příznačný výraz mt podání (u L se vyskytuje jen jednou, u Mk vůbec ne); Mt 8,18; 14,19.28 ho užívá též o Ježíši a dosvědčuje tak jeho vladařskou moc.

19 Paradoxní výroky o následování zachytilo též podání L (9,57–62). Jednotliví uchazeči jsou tam uvedeni neurčitě: ‚kdosi‘ (*tis*) – ‚jinému řekl‘ (*pros heteron*); k tomu je přidán ještě třetí případ: ‚a jiný‘ (*kai heteros*), který mt podání nezná. Neurčité označení L je pravděpodobně původnější a bližší, Mt vymezení **jeden zákoník** (*heis grammateus*) spadá navrub snahy o barvitější vyličení. Neshledáváme se tu s žádným protikladem zákonického a

Ježíšova pojetí – také zákoníci byli hotovi nést časnou újmu pro svou oddanost Boží věci.

Mistře (*didaskale*) je věrný překlad židovského oslovení ‚rabbi‘ (viz k 8,5), **budu tě následovat, kamkoli půjdeš** je výslovná přihláška do kruhu učedníků. Žáci zákoníků doprovázeli své učitele dnem i nocí, protože se učili nejen z jejich slov, ale také příkladu.

20 I když někteří vykladači vyslovují své pochybnosti, zdá se přece, že Ježíšova odpověď **lišky mají doupata a ptáci hnízda, ale Syn člověka nemá, kam by hlavu složil** je ozvěnou lidového úsloví. Svědčí o tom jeho charakteristická antitetická forma a rytmický ráz, ale také obsah: je výrazem smutku nad bezútěšností lidského života, jak se s ním setkáváme v některých pasážích knihy Job či Kazatel, ale i u pohanských autorů. Člověku je odepřena bezstarostná spokojenost přírodního tvora, kterému stačí ukojit tělesné potřeby; člověk touží po lásce, porozumění. Tuto smutnou zkušenost bere Ježíš bezprostředně na sebe a varuje svého následovníka před náročností sebezapření, které čeká toho, kdo půjde v jeho stopách.

Poprvé se tu setkáváme s pojmem **Syn člověka** (*ho hyios tú anthrópú*), pro synoptické podání tak charakteristickým. Rozhodně je to výraz hebrejského anebo aramejského původu; mimo biblický okruh se vůbec neobjevuje (v řečtině je neobvyklá už determinace dvěma členy). Hebrejské *ben 'ádám* znamená individuaci kolektivního pojmu *'ádám* – jednotlivý člověk – a je tak s pojmem ‚člověk‘ vlastně synonymní: např. Nu 23,19; Ž 8,5; Př 8,4; Iz 51,12; mnohokrát u Ez jako oslovení proroka. Jen výjimečně (např. právě v úsloví Mt 8,20) by bylo možno odvodit Ježíšovo užití pojmu odtud. Jenže aramejský výraz stejného smyslu, *bar-'enōš*, se objevuje ve zvláštním apokalyptickém kontextu Da 7,13: ve vizi, že po říších šelem (lva 4, medvěda 5, levharta 6 a nepojmenovatelné saně 7) přichází ‚jakoby Syn člověka‘ (*kebar-'enōš*) – což je zřetelné proroctví nástupu láskyplného Božího království po ukrutné vládě zemských říší, výraz pozoruhodné myšlenky lidskosti Božího kralování oproti nelidskosti světovládčů. ‚Syn člověka‘ je v této vizi apokalyptickou postavou Bohem pověřeného vladaře (Da 7,13.14). V tomto pojetí se pak s pojmem setkáváme i v další apokalyptické literatuře (etiopský Henoch, 4Ezd 13,3). – Jde o jednu z alternativ židovského mesiášského očekávání; alternativu jednoznačně eschatologickou a tedy univerzální – oproti partikulárnějším představám mesiáše královského (politického), kněžského, anebo i očekávání návratu některé z vysvoboditelských postav izraelské historie (Mojžíš, Eliáš redivivus). – V Novém zákoně se s titulem ‚syn člověka‘ setkáme ojedinele ve Sk (7,56 ve vizi umírajícího

Štěpána) a jinak pouze v evangeliích. Do vyznání církve tedy nepřešel. Ve veškerém podání evangelia se pak objeví pouze v ústech Ježíšových (nikdy v řeči prosebníků nebo vyznavačů) a vždy mluví Ježíš o této postavě ve 3. osobě, ačkoliv je zřejmé, že se s ní ztotožňuje. To vše nasvědčuje, že nejde o teologickou tvorbu církve, nýbrž o Ježíšovu vlastní volbu. Hovoří o ‚Synu člověka‘ především ve smyslu eschatologickém, jak odpovídá apokalyptické tradici: Mt 10,23 atd.; Mk 8,38; 9,31; 13,26; 14,62; L 9,26 atd.; J 1,51; 5,27; 6,62. Zároveň však převzatou tradici překračuje tím, že nejednou mluví o přítomnosti Syna člověka: Mt 8,20 atd.; Mk 2,10.28 L 5,24 atd.; J 3,13; 6,53; 9,35. Nejprekvapivější a teologicky nejzávažnější jsou pak výroky, v nichž eschatologický vladař bere na sebe ponížení a utrpení: Mt 12,40 atd.; Mk 9,12 atd.; L 9,44 atd.; J 3,14; 12,23; 13,31.

Nemá, kde by hlavu složil chápe Mt vzdor 9,1 (‚jeho město‘) zřejmě velmi doslovně: Ježíš je stále na cestě (8,5.18; 9,1.9. 27.32.35). Jistěže je v tom jeho poslání (9,35); ale také se v tom obráží jeho cizota v tomto světě (8,34). Ježíš není přijímán s nadšením (10,24)!

21 Zatímco u L 9,59 vyzývá Ježíš k následování i druhého z partnerů rozhovoru, Mt zachovává situaci v. 19: tazatel se zajímá o cestu s Ježíšem sám. Označuje ho proto za jednoho z **učedníků**, což se však stylisticky poněkud střetá s **jiným** (*heteros de tón mathétón*). Máme-li plynulý postup L podání dvojího dialogu za původnější, předkládá nám tu Mt alternativu zákoníka a učedníka. Snad je veden pastorálním zřetelem: také Ježíšův učedník stojí před náročností jeho postoje a má si jí být vědom.

Tento muž je hotov jít s Ježíšem, žádá jen dočasné (*próton*) volno: **Pane, dovol mi napřed odejít a pochovat svého otce**. Pohřeb rodičů je pro kulturní národy svatou povinností. Samozřejmě též pro Izrael: v kolizi závazků má závazek pohřbu přednost i před povinností denní recitace *šema Jišrá'el*, modlitby Osmnácti proseb, připínáním modlitebních řemíků *t'filim*. I kněz, který se jinak dotekem mrtvého poskvřit nesmí, má povolenou výjimku pro případ úmrtí nejbližších příbuzných (Lv 21,1–3; Ez 44,25). Pouze velekněz a zasvěcený ‚názír‘ (Lv 21,11; Nu 6,7) musí i v tom případě zůstat pohřbu vzdálen.

22 **Ale Ježíš mu odpověděl: Následuj mě**. Jeho povolání je absolutní, převyšuje každou jinou vazbu. Taková neúprosnost je tím překvapivější, že jindy se Ježíš o povinnostech vůči rodičům vyjadřuje pozitivně, ano výslovně je předřazuje závazkům náboženským (15,4–6). Ale ‚následovat Ježíše‘ není náboženská záležitost; je to životní obrat. Sám zakusil, že ho jeho poslání rodině odcizí (12,46–50), dokud rodina sama toto poslání neuzná. Obrat

k následování bude i pro jeho učedníky znamenat rozchod s dosavadním způsobem života, reprezentovaným zatímním rodinným prostředím (10,35–39; srv Dt 13,7–12).

Nech mrtvé, ať pochovávají své mrtvé patří k enigmatickým (hádankovým) výrokům. Věcně vzato je to nesmysl: mrtví nemohou nikoho pochovat. Ale oslabíme smysl, budeme-li spēchat s metaforickým přenesením na ‚duchovně mrtvé‘ (jakko-li už rabíni rozlišovali mezi duchovní a tělesnou smrtí). Ježíšovo slovo je šokující oxymoron, absurdní věta: má tvrdě narazit do naší lidské samozřejmosti, se kterou rozlišujeme mezi živým a mrtvým. Příchodem Ježíšovým je smrt přemožena (10,28; 16,25; 22,32; 26,29; 28,18). Je zlomena její moc, kdekoli se zvěstuje evangelium (Ř 8,10n; 2K 5,5–8; 1J 3,14). Proto Ježíš volá k přelomovému, eschatologickému rozhodnutí pro život a proti smrti. Kdo neuvěří, je smrti přenechán.

18 Různočtení ‚zástup – zástupy – mnohé zástupy – mnohý zástup‘ kolísají a spadají spíše navrub vypravěčské technice.

‚Druhým břehem‘ se rozumí kraj na východ od jezera a Jordánu (8,28), osídlený tehdy pohany; vlastní Ježíšovo působení se odehrává převážně na opačném, západním břehu (4,13.18.23; 8,5).

Poněkud nečekané je zamlčení, komu Ježíš ‚rozkázal‘; rozumí se, že těm, kdo ho doprovázejí jako učedníci (jak některé verze doplňují). Pojmu ‚učedníci‘ užívá Mt již od 5,1 (8,21.23; 9,11), třebaže ke konstituci kruhu Dvanácti dojde teprve v 10,1–4; ‚učedníci‘ netvoří v mt podání uzavřený, pevně vymezený útvar.

20 Námitka spočívá v tom, že prý bezdomovectví nepatří k normální situaci člověka. Jiní se dohadují, že úsloví mohlo vzniknout za hasmoneovského útisku zbožných.

21 Dokládat titulem ‚Pane‘, že skutečně šlo o Ježíšova učedníka, není zcela spolehlivé. Tímto oslovením přistupují k Ježíšovi také prosebníci (viz k 7,21). Srv 8,2.6.

22 V paralele L 9,60 je výhled kupředu dořečen: místo ‚následuj mě‘ přímá výzva ‚ty jdi a zvěstuj království Boží‘ – rozumí se zvěst o tom, že smrt je přemožena.

Náročnost Ježíšova povolání, vyslovená tímto oddílem evangelia, uvádí od nepaměti církev do rozpaků. Jednoduše řečeno: nikomu z nás se nechce vzít na sebe tak příkrý závazek. A tak se jeho výzva jednou kazualizuje (zákoník měl povahu bojácnou a skrblickou, učedník byl na svou rodinu příliš vázán), podruhé historizuje (šlo o povolání raných ‚putujících proroků‘), potřetí spiritualizuje (jde jenom o vnitřní ochotu cenit Ježíše nade vše ostatní).

Ježíš tu však stojí před námi ve vši cizotě a nezařaditelnosti – jeho království věru ‚není z tohoto světa‘. Ta cizota se naplno projeví na jeho vlastním údělu mezi lidmi: odmítán, pomlouván, odsouzen, ukřižován. Není

možno ho následovat, aniž bychom na sebe vzali toto břemeno. Kristova církev, je-li opravdová, zůstane v tomto světě společenstvím ‚cizinců a přistěhovalců‘. Zalekne-li se toho, začne slevovat ze své odlišnosti, vycházet vstříc obecným náladám, pokusí-li se stát ‚lidovou církví‘, splývající s ‚křesťanskou společností‘, ztrácí samu sebe. Zároveň ovšem ztrácí i jakýkoli smysl pro ostatní lidskou společnost. Vnější ústrky jsou rubovou stranou vnitřní svobody. Jenom jako svobodná může církev sloužit druhým. Nezodpovíme naléhavé otázky dnešního světa po alternativní cestě, neodvážíme-li se sami po ní jít.

Utišení bouře

Mt 8,23–27

²³Vstoupil na loď a učedníci ho následovali. ²⁴Vtom se strhla na moři veliká bouře, takže loď už mizela ve vlnách; ale on spal. ²⁵I přistoupili k němu a probudili ho se slovy: ‚Pane, zachraň^a nás, nebo zahyneme!‘²⁶Řekl jim: ‚Proč jste tak ustrašení, vy malověrní?‘ Vstal, pohrozil větrům i moři; a nastalo veliké ticho. ²⁷Lidé užasli a říkali: ‚Kdo to jen je, že ho poslouchají větry i moře?‘

^aspas

Příběh má své paralely Mk 4,35–41; L 8,22–25. V obou případech spoluvoří trojici divů, zřejmě mimořádných: utišení bouře, uzdravení posedlých z hrobů, vzkříšení dcery Jairovy. Mt, jak vidíme, nedává těmto událostem vyčnívat nad jiné, nýbrž naopak rozšiřuje kompozici do řady deseti zázračných činů různé povahy. Ačkoliv obsah příběhu i spád vyprávění je týž, shledáme u Mt jemné změny, které vyrůstají z interpretačního záměru. To se týká již jakoby prstencovité stavby příběhu, jehož středem je rozhovor s učedníky 25.26a.

23 Zatímco Mk 4,36 formuluje ‚odvezli ho lodí, na které byl‘ (L 8,22 má prostě ‚odrazili od břehu‘), čteme u Mt **vstoupil na loď a učedníci ho následovali** (*ékolúthésan autó*). To je vzhledem k souvislosti nesporně významné: příběh u Mt následuje po dvojím poučení o následování 8,19–22. Dokonce jsou tyto předchozí rozhovory zasunuty mezi Ježíšův pokyn k odjez-

du na druhou stranu (18) a vstupem na loď (23) – narozdíl od Mk 4,35n a rovněž L 8,22.

Pokud se **učedníci** objevují v Ježíšových dívech v jiné roli než jako přihlížející svědkové (9,19; 21,20), není to role slavná: jsou ustrašení (8,26; 14,26), bezradní (14,17; 15,33), neschopni (17,16), nechápou (15,23).

24 **Vtom se strhla na moři veliká bouře.** Mt *kai idú* vyjadřuje nejen náhlost bouře, ale upozorňuje i na zjevitelský význam události (viz k 2,1; srv 1,20; 2,9.13; 3,16 atd.). Narozdíl od Mk 4,37 a L 8,23 nepojmenovává Mt vichrnou bouři přesným výrazem *lailaps*, nýbrž *seismos*, který znamená vlastně zemětřesení (od *seió* – otřásám). V tom je nepochybně záměr: *seismos* je v apokalyptice průvodícím eschatologické katastrofy (24,7; Zj 6,12; 16,18). Učedníci s Ježíšem nejsou tedy ohroženi náhodně, v bouři živlů se tají chaotická vzpoura stvoření proti Stvořiteli – a přece bezmocná: Hospodin zvládá bouření moře (Ž 18,8–20; 46,3n; 104,3–9).

Za povšimnutí stojí rovněž, jak Mt líčí nebezpečí: **lod' už mizela ve vlnách** (*hóste to ploion kalypsthai hypo tón kymatón*) – jako by to pozoroval zdálky (Mk 4,37 naproti tomu úplně bezprostředně, jako by byl sám v lodi: ,vlny se valily na loď, že už byla skoro plná'). Také v tom může být záměr, jak si uvědomíme při v. 27.

Téměř mimochodem se přitom zmiňuje o Ježíši: **ale on spal** (*autos de ekatcheuden* – narozdíl od podrobného líčení Mk 4,38). Je tomu zcela jinak než v oblíbených historkách o neohrožených plavcích, kteří s bouří statečně zápasí; Ježíš je plný důvěry a bezpečí a dokáže tedy i v ohrožení pokojně usnout (Ž 4,9).

25 Na učedníky jde z jeho spánku hrůza – prožívají něco z úzkosti Božího odmlčení (Ž 44,24). Proto **přistupují** k Ježíši – pojem *proserchomai* je u Mt velmi častý (na 50 výskytů); má samozřejmě širokou škálu významů. Nejednou však označuje prosebný přístup (8,2; 9,18.20 apod.), kterým navazuje na specificky kultový pojem ,přiblížení k Bohu' (*qrb*), v Septuagintě nezřídka takto překládaný (Ex 16,9; Lv 9,5.7; Ez 44, 16).

Také v tom, jak ho naléhavě probouzejí (*égeiran auton*), se skrývá ozvěna starozákonních žalmů (35,23; 44,24; 78,65): nechť Hospodin procitne a zasáhne na ochranu svých.

Tři navzájem nespojené výkřiky (oproti vžitým překladům) nejenže obražejí krajní úzkost učedníků v nebezpečí, ale zároveň již zahrnují liturgická zvolání církve: ,*kyrie, sóson, apollymetha*!' – Jak jsme ukázali (k 8,6), aramejské oslovení důstojných, *rabbi*, se do řečtiny překládá *didaskale* (Mk 4,38), *epistata* (L 8,24) i *kyrie* (Mt). Jestliže podání Mt narozdíl od druhých

synoptiků volí právě **Pane**, činí tak proto, aby úzkostné volání hynoucích učedníků spojil s výsostným oslovením Krista ranou církví. – *Sóson* bez objektu, téměř jako citoslovce, je neobvyklé (srv 14,30; 27,40.49); blíží se tak obdobné liturgické aklamaci církve: *eleéson*. Pozdější rukopisy většinou dodávají: *hémas (zachraň nás)*. Pojem znamená záchranu, vysvobození – až zcela zásadní, spásu (jako *sz js'*). Mk 4,38; L 8,24 tuto prosbu přecházejí, hned vyslovují ohrožení, které učedníky děsí. – Také **zahyneme** (*apollymetha*) znamená jak bezprostřední fyzickou záhubu (2,13; 12,14; 26,52), tak i bytostný, konečný zmar (5,29n; 10,6; 18,14). Protějšek obojího významu slouží za pointu 10,28.39.

26 Pozoruhodná je mt inverze Ježíšova jednání: podle Mk i L Ježíš nejdříve utiší bouři a pak se teprve obrátí na učedníky jakoby dodatečným napomenutím. Zde však má oslovení učedníků první místo: **Řekl jim: Proč jste tak ustrašení, vy malověrní?** Dostává se tak do středu příběhu – vnitřním kruhem ho obklopuje popis strachu učedníků (25) a Ježíšovy svrchovanosti (26), vnějším kruhem pak situace bouře (24) a údiv zástupů (27), má tedy zřejmě být centrem jeho poselství. Oproti Mk i L (*eipen*) Mt uvádí oslovení prezentem *kai legei autois*. I to může být náznak, že současní posluchači mají vnímat výrok jako slovo přítomného.

Učedníci jsou napomenuti jako **malověrní** (*oligopistoi*), charakteristikou, s níž se setkáváme již 6,30. Jak jsme ukázali již tam, jde o pojem převzatý od rabínů; označuje víru, která se neumí plně spolehnout, ale propadá pochybnostem.

Teprve potom Ježíš **vstal**; můžeme si téměř představit, že napomenutí učedníkům dává ještě vleže a dosvědčuje jim tak svůj naprostý klid. Ale pak vlnitě vstane, aby zasáhl. Přes pojem *egertheis* se nám nezdá, že by šlo o narážku na vzkříšení (*egeiresthai*; pasivum). Spíše tu zní ozvěna žalmových tónů (Ž 3,8; 7,7; 9,22 atd.).

Pohrozil větrům i moři sugeruje představu živlů jako bytostí; může za tím být představa démonů působících pohromy, ale také může jít o metaforické vyjádření ve vědomí, že Kristu je všechno stvoření poddáno. *Epitimán* znamená rozhodnou domluvu (12,16; 16,22; 19,13; 20,31) a jen někdy rozkaz démonům, exorcismus (17,18).

Nastalo veliké ticho. *Galéné* znamená přímo tichou, lesknoucí se hladinou vodní plochy. Pravý protějšek k ,veliké bouři' (*seismos megas*). Důraz není položen ani tak na zázračnost, jak se mohlo rozbouřené moře okamžitě uklidnit, jako na to, že Ježíš disponuje mocí Stvořitelovou (srv Ž 65,8; 89,10; 107,29).

27 Závěrečný aplaus chóru odpovídá typické výstavbě zázračného vyprávění (viz k 8,1–4). Zde ovšem vyvstane otázka: kde se vzali tito **lidé**, kteří **užasli**? Má také Mt na mysli, že učedníci na lodi s Ježíšem nebyli sami, ale „jiné lodi je doprovázely“ (Mk 4,36)? Tuto poznámku však Mt nepřejímá a Mk jako L přitom vkládá údiv do úst samotným učedníkům. Odlišný podmět *anthrópoi* je u Mt věru nápadný. Zdá se korespondovat s úvodním rozvinutím příběhu, kde se scéna ohrožení též líčí jakoby viděna zvenčí (v. 24). Do události jsou tak vtaženi diváci – přesněji řečeno: posluchači svědectví. Jejich reakce je obdobná té, o níž se zmiňuje Pavel v 1K 14,25.

Svůj úžas vyslovují výstižnou otázkou: **Kdo to jen je?** *Potapos* ve smyslu „jaký, kam patří, co je zač“ vyjadřuje rozpoznání, že Ježíš přesahuje lidskou zkušenost.

Poslouchají ho větry i moře je jasným uznáním přesahu Ježíšovy moci nad lidskými možnostmi. Pro pohany by musel být nadán božskými silami. Lidu Izraele se jednoznačně vybavuje svrchovaná moc Hospodinova: Gn 1,9; Ž 33,7.9; 104,7–9.

Klade se otázka, do jaké míry je příběh vyznavačskou tvorbou prvotní církve. Je totiž známa řada paralel, ani ne tak příběhu Jonášova (Jon 1,4–16), který má jinou pointu, jako spíše vyprávění o zázračných rabínech, kteří uměli ukrotit živly – a také poněkud vzdálenější pohanské historiky o neohroženosti slavných mužů. Na druhé straně ovšem kolorit rybářského prostředí Galilejského jezera, kde skutečně pod vysokými horami v bezprostřední blízkosti docházelo k náhlým změnám počasí a nesnadno předvídatelným bouřím, může podepřít předpoklad, že příběh obráží vzpomínku na to, co učedníci opravdu prožili.

23 „Lodí“ (*ploion*) je třeba rozumět nevelkou rybářskou lodicí, člun poháněný tehdy jenom plachtou či vesly posádky. Nešlo ovšem o „lodičku“ (Kraličtí např. Mt 14,13 – podle Vulgaty *navicula*) ve smyslu výletních veslic na našich řekách či rybnících – bylo na ní místo k pohybu („přistoupili“ 25) pro více než deset lidí.

Od rané doby je loď jedním ze symbolů církve. Metafora je patrně převzata právě z tohoto příběhu, vyvěrá z plavení nejistým živlem (antika zná také obraz duše jako lodi a její plavby životem). Pozdější myšlenka lodi jako prostoru záchrany ohrožených duší je už spjata s představou církve jako ústavu spásy. Tu nemůžeme do evangelního příběhu vnášet; církvi tu není loď, nýbrž učedníci na ní.

27 Nesnáz s nečekaným podmětem „lidé“ se vykladači pokoušejí řešit s nestejnou mírou zdaru. Někteří se dohadují, že i Mt míní samy učedníky a jenom pro jejich nedověrnost je označuje odcizujícím slovem *anthrópoi*. To se nám jeví velmi násilné. Jiní se chtějí držet poznámky o doprovázejících lodích u Mk – pak ale zůstává záhadou, proč ji Mt ponechal stranou, jestliže právě on narozdíl od Mk myslel při vysloveném údivu na osazenstvo těchto nezmíněných lodí, ne na učedníky. Není možno přehlédnout styl obecné výpravy zázračných vyprávění, v němž se obvykle končí údivem či pochvalou diváků; evangelisté se jí nikterak nevyhýbají (srv 9,8.33; 15,31). Měl snad Mt přehlédnout, že v 8,27 nejsou žádní diváci pří-

tomni? Spíše než podezírat evangelistu z nepozornosti je záhodno ptát se, nesleduje-li nějaký záměr (pokusili jsme se jej ve výkladu naznačit).

Z jiných vyprávění o Ježíšových mocných činech se tento příběh vymyká tím, že objektem Ježíšova zásahu nejsou démonské síly ovládající člověka, nýbrž živly. Ohrožení živly, neovladatelnou silou „přírody“, prožívá člověk nepochybně jinak než ohrožení lidmi (proti němuž se může bránit rovnocenným lidským způsobem), ale i než ohrožení posedlostí demony (jimž vždy do jisté míry sám „dal místo“). Svou cenu v biblickém poselství tak má i poměrně ojedinělé svědectví o „přírodním“ divu: není moci, nejen zhoubné vnitřní, ale ani nezvladatelné vnější, před níž by Ježíš nebyl mocen chránit. V tomto vyznání se evangelisté mohou opřít o bezprostřední pozadí Starého zákona, jemuž byl nepřátelský živel moře soustavným typem zhoubné, chaotické síly, nad níž však má Hospodin svrchovanou moc (srv Ž 18,17; 33,7; 46,3n atd.).

Současný člověk je sice před svévolí přírody do značné míry chráněn civilizací, podobnou úzkost však zná. Zažívá zcela analogický pocit bezbrannosti vůči dějinným silám, vývoji a událostem, jimž se jako jednotlivec cítí být vydán napospas.

Celý příběh je ovšem právě u Mt výrazně podáván ne jako referát o tom, jak proběhl jeden ze zázračných Ježíšových činů, nýbrž jako povzbuzení naslouchající církve. Z toho, jak Mt obměňuje podání Mk 4,35–41 (a odlišuje se přitom i od L 8,22–25), je dobře zřejmé, že oslava Ježíšovy moci nad živly ustupuje do pozadí a do popředí se dostává rozhovor s učedníky: ať se dostanou do jakéhokoliv ohrožení, strach bude vždy příznakem necelé, pochybující víry. Ale i v krajní nouzi smějí učedníci volat k tomu, který má veškerou moc. U Mt si tak nepočínají v zoufalé panice, nýbrž důvěryplně vyzývají Krista slovy, která budou příkladem pro jeho učedníky ve všech budoucích nebezpečích. Tak napomíná Mt a povzbuzuje tradovaným příběhem ochabující církve druhé a třetí generace. Jeho svědectví má vědomě pastýřské poslání.

Uzdravení posedlých v Gadaře

Mt 8,28–34

²⁸Když přijel na protější břeh do gadarenské krajiny, vyšli proti němu dva posedlí, kteří vystoupili z hrobů; byli velmi nebezpeční, takže se nikdo neodvážil tudy chodit. ²⁹A dali se do křiku: „Co je ti po nás^a, Synu Boží? Přišel jsi nás trápit, dříve než nastal čas?“ ³⁰Opodál se páslo veliké stádo vepřů. ³¹A zlí duchové ho prosili: „Když už nás vyháníš, pošli nás do toho stáda vepřů!“ ³²On jim řekl: „Jděte!“ Tu vyšli a vešli do vepřů; a hle, celé stádo se hnalo střemhlav po srázu do moře a zahynulo ve vodách. ³³Pasáci utekli, přišli do města a vyprávěli všechno, i o těch posedlých. ³⁴A celé město vyšlo naproti Ježíšovi, a když ho spatřili, prosili ho, aby se vzdálil z jejich končin.

^avar: + Ježíši

Příběh exorcismu na protějším břehu jezera tvoří spolu s předchozím utišením bouře u všech synoptiků (srv Mk 4,35–5,20; L 8,22–39) pevně spjatou dvojici. Tím nápadnější je silně krácená podoba mt podání: upouští od podrobného líčení hrůznosti posedlých (Mk 5,3–5; L 8,29), vynechává exorcivní dialog mezi Ježíšem a nečistou mocí (Mk 5,8–10; L 8,30n), popis stavu uzdraveného (Mk 5,15; L 8,35) a jeho závěrečné poslání (Mk 5,18–20; L 8,38n). Místo charakteru novelky nabývá tak příběh paradigmatického rázu: pozornost je výrazně soustředěna na dosvědčení Ježíšovy moci nad zlymi silami.

28 **Protější břeh moře** viz k 8,18.

Gadarenskou krajinou se míní území města Gadara (Gader) při jihovýchodním břehu jezera u výtoku Jordánu. Město samo leželo ani ne deset kilometrů od jezera, přístupné nepříliš pohodlnou cestou přes skalnatá návrší, která v těch místech sahají až k vodě. Na mincích města se příležitostně objevuje loď. Mt se svou dobrou zeměpisnou znalostí pravděpodobně opravuje synoptickou tradici o Gerase (Mk; L), která byla od břehu vzdálena asi 60 km. Celý kraj východně od jezera patřil do svazku helénistických měst, zvaného Dekapolis (Desítměstí), Římany využívaného jako obranného předpolí proti nájezdům z pouště. Obyvatelstvo bylo převážně pohanské.

Narodil od Mk a L uvádí Mt **dva posedlé**; s touto zvláštností se setkáváme též při dvou slepcích 9,27–31 a 20,30–34 (srv Mk 10,46–52; L 18,35–43).

Přesvědčivý pokus, jak vyložit tato matoušovská zdvojení, nebyl dosud podán.

Posedlí **vyšli proti němu** (*hypéntésan autó*), jde tedy o záměrný střet, připravuje se setkání dvou mocí. Moc zla je charakterizována několika znaky: **vystoupili z hrobů** (míni se pohřební komory, vytesané do skály nebo vyhloubené do svahu hory), **byli velmi nebezpeční, takže se nikdo neodvážil tudy chodit**. Mk 5,3–5 dokresluje ještě s lidovou názorností, jak bylo nemožné d'ábelníka spoutat, jak ve dne v noci křičel a sám sebe zraňoval kamením; L 8,27 podotýká navíc, že ,nenosil oděv'. Všechno odpovídá rabínské charakteristice posedlých: pobíhají v noci, uchylují se do hrobů, trhají na sobě oděv, ničí, cokoliv se jim podá. Všechno jsou to příznaky zvrácené nenávisti k životu, druhých i svému vlastnímu.

29 Opětným *kai idú* signalizuje evangelista (srv k 8,2), co je pro něj středem příběhu. Je to rozhovor – hádka mezi posedlými a Ježíšem. Opět sledujeme, jak podání Mt vyhraňuje těžiště těchto příběhů do jakéhosi scénického dialogu (8,1–4 malomocný a Ježíš; 5–13 setník a Ježíš; 23–26 učedníci a Ježíš), zatímco další partneři buď nejsou zmíněni vůbec (lidé, jimž malomocný svědčil Mk 1,45; setníkovi poslové L 7,3.6; členové domácnosti Petrovy Mk 1,30; L 4,2; jiné lodí na jezeře Mk 4,36), anebo jen na okraji vyprávění.

Také to, že se posedlí **dali do křiku**, je příznačným projevem ztráty sebeovládání, posedlosti jinou mocí (srv Mk 3,11; 9,26). Dochází ke ztrátě totožnosti, ústy postižených mluví zlí duchové (31) přímo: **Co je ti po nás?** Obrat *ti hémin kai soi* je vyjádření nesounáležitosti, odmítnutí, odporu (Mk již 1,24).

Pozoruhodné je, že démoni nazývají Ježíše **Synem Božím** (Mk 5,7; L 8,28 ,Synem Boha nejvyššího'). Ježíš sám podle souhlasného synoptického podání toto své výsostné postavení nevyhlašuje, nýbrž skrývá; vnitřním Božím popudem je rozezná Petr teprve 16,16. Ale co ,normální' lidé nevnímají anebo co jim blokuje střízlivost jejich úvahy , rozeznávají posedlí (srv Mk 1,24; 3,11). Stavějí se ovšem k tomuto rozpoznání nenávisťně – patří na jinou stranu, nemohou ve svých rozvratných záměrech přijmout Boží rozhodnutí spásy (Jk 2,19).

Přišel jsi nás trápit, dříve než nastal čas? je mt přeznačení démonského odporu (Mk: *horkizó se .. mé me basanisés*) nebo bezmocných proseb (L: *deomai sú, mé me basanisés*) ve větu významného teologického dosahu: démonům je jasné, že Ježíšovým příchodem je jejich moc nad lidmi u konce. Právě toto překažení své realizace nazývají ,trápením'. Pokoušejí se namítat,

že ještě nenastal eschatologický čas. Proč Ježíš přichází prolépticky právě do jejich hájemství (*élthes hóde*) a ruší jejich moc, na kterou mají dočasný nárok (*pro kairú*)?

O pojem ‚časů‘ (*kairos*) je mezi vykladači spor. Řekněme si povšechně, že narozdíl od češtiny má řečtina pro čas dva výrazy: zatímco *chronos* míní čas v jeho průběhu, určitou nebo neurčitou trvající dobu, je *kairos* míněn punktuálně, jako neopakovaný příhodný nebo kritický okamžik (u Homéra se přídavné jméno *kairios* může týkat i vhodného místa; u jiných autorů může *kairos* znamenat i věcně prospěch, vhodnou míru i váhu osobnosti). Je pravda, že pro Mt není *kairos* termínem výlučně eschatologickým (srv 12,1; 14,1; 24,45); tím však není popřeno, že ve výrazné souvislosti takového významu nabývá (srv 13,30; 21,34; 26,18). Po našem soudu je tomu tak i zde: démoni se dovolávají dočasně svěřené pravomoci – ale Ježíšovým příchodem je jejich čas u konce.

30 Poznámka o **velikém stádu vepřů** zapadá do koloritu pohanského prostředí: židům je pěstování vepřů zakázáno. Zatímco Mk 5,11 i L 8,32 mluví o stádu vepřů ‚tam na svahu hory‘, umísťuje je Mt **opodál**, aby tak připravil prosbu zlých duchů: vědí, že musí propustit posedlé ze své moci a vzdálit se od nich.

31 Přece však se démoni dožadují aspoň nějaké náhradní oblasti, kam by ještě mohli svou zlou moc obrátit: **Když už nás vyháníš, pošli nás do toho stáda vepřů!** Přes svou snahu krátit naraci příběhů Mt tento groteskní rys společného předsynoptického podání nevynechává. Váže se k němu totiž jednak svědectví o drastické síle vyhnáných duchů, jednak o jejich konečné záhubě (oproti 12,43nn).

32 Zatímco Mk 5,13 a L 8,33 chápou Ježíšův souhlas jako koncesi démonskému přání (‚dovolil jim‘, *epestrepsen*), v podání Mt zní Ježíšův výrok jako odsuzující rozsudek (*hypagete* v drsném smyslu jako 4,10; 16,23): **On jim řekl ‚jděte‘** – rozumí se: pryč odtud!

Tomu odpovídá výsledek: splašené stádo **se hnalo střemhlav po srázu do moře a zahynulo ve vodách**; je to zjevující odhalení ničivé moci zla – ale zároveň svědectví o Ježíšově soudné moci nad ním. Přesně čteno: po singuláru ‚celé stádo‘ (*pása hé agelé*) následuje plurál *apethanon*, ‚zahynuli‘ – totiž démoni (*daimones* 31). Snad ve prospěch tohoto dotazení smyslu Matouš vynechává početní údaj ‚dvou tisíc‘ (Mk 5,13), který se ovšem vztahuje k velikosti stáda, a také obecnějším *apethanon* nahrazuje Mk a L *epnigonto*, *apepnigé*, které je přiléhavější, myslíme-li na utonutí tvorů. Námitka démonů, že Ježíš přichází ‚dříve než nastal čas‘, je mylná: čas eschatologického vyproštění z moci zla je zde.

33 Svědků se zmocní panická hrůza: **Pasáci utekli** (*hoi de boskontes efygon* ve shodné synoptické formulaci). Ve městě se však stávají zpravodaji o události, už proto, že musí vysvětlit ztrátu stáda. Pořadí jejich zprávy, **vyprávěli všechno, i o těch posedlých** (*panta kai ta tón daimonizomenón*) naznačuje, že záhuba stáda je středem jejich pozornosti, kdežto uzdravení posedlých je pro ně jen okolností, se kterou zkáza souvisí. To se dá vysvětlit jejich zájmem o sebeobhajobu – ale v ústech evangelisty to může také znamenat, že on sám soteriologicky vidí vrchol příběhu v záhubě démonů.

34 Týmž směrem ukazují skutečnost, že Mt (narozdíl od Mk 5,15; L 8,35n) pomíjí v závěrečné zprávě vysvobozené posedlé, jako by jejich osobní příběh ustupoval do pozadí. Naopak i jistou stylistickou obřadností (*kai idú pása hé polis exélthen eis hypantésin*) vyzdvihuje setkání obyvatel města s Ježíšem: **Celé město vyšlo naproti Ježíšovi** – tak se vítají pouze vznešení hosté!

Avšak výsledek je naprosto zarážející: **když ho spatřili, prosili ho, aby se vzdálil z jejich končin** (*hopós metabé apo tón horión autón*). Proč takto Ježíše odmítají, není naznačeno: Pouhý komplex vlastníků, kteří přišli o majetek? Podvědomý strach z rozrušení všech dosavadních zvyklostí života (jakkoli do nich patří i ubožáci vyřazení ze společnosti)? Nejspíše máme myslet na numinózní hrůzu z neznámého, které přesahuje jejich vnímání. I ve vlastním lidu se svědků Ježíšových činů zmocňuje bázeň (8,27; 9,8 atd.). Zde však bázeň převáží natolik, že vyústí v odmítnutí Ježíše. Matouš mění synoptické podání příběhu vskutku nápadně, nejenže nevěnuje žádnou pozornost změněnému chování zachráněných (Mk 5,15; L 8,35), ale vypouští také závěrečný rozhovor mezi nimi a Ježíšem, jímž jsou posláni k misii ve svém kraji (Mk 5,18–20; L 8,38n).

28 V rukopisech kolísá trojí pojmenování místa: Gadara (nejlépe dosvědčeno u Mt), Gerasa (silně dosvědčeno Mk 5; L 8), Gergesa (slabší dosvědčení ve všech třech podáních). Z již uvedených důvodů by měla mít věcnou přednost Gadara. Gerasa (ač možná v tradici původní) se dostala do podání asi jako tehdy nejznámější východojordané město. Gergesa se snad objevila v textu z důvodů vykladačských – Girgašejci (*Gergesaioi*) se ve SZ objevují Gn 15,21; Joz 3,10; 24,11; Neh 9,8 – v Septuagintě navíc též Ex 3,8; 13,5) ve výčtu národů, které Hospodin slíbil před Izraelci vyhnat (jak se o tom zmiňuje Origenes). Je znám též zařikávací papyrus, kde *gergesaioi* je pojmenováním jedné z čeledí démonů.

29 V kouzelných papyrech jsou doloženy zaklínací obraty ‚znám tě, kdo jsi‘ (Mk 1,24) a ‚zapísašám tě‘ (Mk 5,7). Mt se jim vyhýbá – snad v nezpochybnitelné jistotě, že Ježíšovy svrchovanosti se žádné zaklínání nemůže dotknout. U Mt ostatně chybí také celý dialog s démony, v němž se má jeden druhému dostat na kobyliku tím, že rozkryje jeho jméno.

Táž myšlenka může být příčinou, že s výjimkou některých harmonizujících rukopisů v Mt podání narozdíl od Mk 5,7 i L 8,28 chybí pojmenování „Ježíši“.

Nelze přehlédnout skutečnost, že se příběh odehrává mimo židovské území. Přesto výsledkem není získání pohanů k víře (narozdíl od Mk 5; L 8). Ježíš prokáže svou moc na pohanském území – ale výsledek je sporný (v. 34). Nemůžeme proto v Ježíšově cestě na druhý břeh v podání Mt vidět podnět misijní. Nicméně po příběhu uzdravení setníkova sluhy (8,5–13) a před vyprávěním o víře kananejské ženy (15,21–28) si netroufáme tvrdit, že Mt přímo odmítá misií mezi pohany anebo alespoň zatím nevidí nastávat její čas. Chápe ovšem Ježíše na prvním místě jako Mesiáše Izraele (10,5n – klauzule, která není zachycena v paralelním podání Mk 6,6–13; L 9,1–6). Není jisto, zda Mt pohled nepatří k prvotní tradici, kdežto v dovětku Mk 5,18–20; L 8,38n se obráží již tvorba církve, která k misií vykročila – zvláště srovnáme-li tento pokyn s jinak stereotypními (Mk 1,44; 5,43; 7,36 atd.) Ježíšovými zákazy rozhlašování.

Podstatou zvěsti příběhu je v podání Mt poselství, že příchodem Ježíšovým skutečně nastává konec nadvlády satana a veškeré jeho zhoubné moci, a to i tam, kde se cítí být ve svém teritoriu.

Uzdravení ochrnutého

Mt 9,1–8

¹Ježíš vstoupil na loď, přeplaval se na druhou stranu a přišel do svého města.

²A hle, přinesli k němu ochrnutého, ležícího na lůžku. Když Ježíš viděl jejich víru, řekl ochrnutému: „Bud' dobré myslí, synu, odpouštějí se ti hříchy.“³Ale někteří ze zákoníků si řekli: „Ten člověk se rouhá!“⁴Ježíš však poznal jejich myšlenky a řekl: „Proč o tom smýšlíte zle? ⁵Je snadnější říci ‚odpouštějí se ti hříchy‘, nebo říci ‚vstaň a chod‘? ⁶Abyste však věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy“ – tu řekne ochrnutému: „Vstaň, vezmi své lože a jdi domů!“⁷On vstal a odešel domů. ⁸Když to uviděly zástupy, zmocnila se jich bázeň a chválili Boha, že dal takovou moc lidem.

Opětne krácení příběhu Mk 2,1–12 (L 5,17–26) je u Mt výrazné. Již v předsynoptickém podání jako by v něm srůstal dvojí plán: uzdravení ochrnutého a střet se zákoníky. Mt staví druhý motiv – otázku pravomoci odpuštění

– ještě zřetelněji do středu vyprávění než Mk a L. Vypouští zajímavý výpravný moment spouštění nemocného ze střechy, utlumuje argumentaci zákoníků, obměňuje závěrečný chór svědků. Zdvojuje signál *kai idú* (v. 2:3). Podobně jako již v předchozích vyprávěních dochází k jakémusi scénickému dialogu mezi dvěma partnery, zatímco ostatní účastníci příběhu zůstávají mlčícími svědky (až na závěrečný chór). V celkovém řazení se Mt od synoptického postupu neodchyluje v tom, že tak jako Mk 2,1–3,6 i L 5,17–6,11 zachovává následnost vyprávění o nastávajících střetech s židovským myšlením. Vyhraňuje však tyto konflikty tím, že z nich volí jenom tři a v každém představuje jiné odpůrce: 9,1–8 jsou to zákoníci, 9–13 farizeové, 14–17 stoupenci Janovi.

1 **Vstoupil na loď, přeplaval se na druhou stranu** je spona, kterou vzhledem ke zvolenému pořadí událostí musí Mt na tomto místě uvést. (U Mk 5,21 i L 8,40 následuje hned po příběhu posedlých v Gadaře vyprávění o Jairově dceři.)

Přišel do svého města znovu (po 4,13; 8,5) uvádí Kafarnaum jako Ježíšovo domovské město (*idia polis* – *iró*). Podle židovského právního řádu se plného občanství nabývalo po ročním pobytu v místě.

2 **A hle, přinesli k němu ochrnutého, ležícího na lůžku.** Mt okamžitě přechází k věci a ponechává stranou poutavou epizodu o tom, jak obtížně se nosiči k Ježíšovi dostávali (Mk 2,2–4; L 5,3.4), ačkoliv se tím zbavuje nápadné pointy, na čem **Ježíš viděl jejich víru**. Příběh, jak ho podává Mt, se neodehrává v žádném domě, nýbrž na volném prostranství (naprosto plynule se pak na scéně objevují zákoníci a líčí se odchod uzdraveného před očima zástupů). Není vyloučeno, že nejde o záměrnou úpravu, ale že Mt zachytil podání vnější výbavou odchylné.

Viděl jejich víru se vztahuje nejen na nemocného, ale i na ty, kdo ho přinesli. Vzhledem k tomu, co se v evangeliu myslí vírou (viz k 8,10), je jasné, že už samo přinesení postiženého vyjadřuje nadějně očekávání vztahené k Ježíšovi.

Povzbuzující **bud' dobré myslí** (*tharsei*) je slovo významné. V Novém zákoně se vyskytuje vzácně, a to výhradně v ústech Ježíšových. Vždy probouzí naději v kritické chvíli (srv. 9,22; 14,27; Mk 10,49 – J 16,33; Sk 23,11). Oslovení **synu** (*teknon*, dítě) nacházíme u rabinů jako laskavé oslovení žáků; jsou tak vtahováni do společenství se svým učitelem. (L 5,20 tu oslabuje: *anthrópe*, člověče.)

Výrok **odpouštějí se ti hříchy** je, jak cítíme, nadobro nečekáný pro postiženého, jeho přátele i všechny přihlížející. Vybočuje také naprosto

z obvyklé osnovy zázračných příběhů (setkání s postiženým – vyličení jeho nouze – div – reakce diváků) a neobvyklý je i v rámci Evangelia (srovnejme předchozí vyprávění, kde není o hříchu zmínky). Dohadovat se, že jde o výjimečný pastorální případ, kde Ježíš tuší provinilost postiženého a cítí, že jeho špatné svědomí mu brání spolehnout na vysvobozující moc, je zcela liché. Naopak, jde o modelově platné hlubinné odhalení, odkud pochází, kde koření nouze člověka: není jen ve fyzickém postižení. Ježíš přichází přemoci zlo v celém jeho rozsahu. Antická báje o potrestání boha – léčitele Asklépia za to, že porušuje hranice smrtelníkům určené, když je brání před smrtí, je příznačným vyjádřením pocitu osudového neštěstí, jemuž se člověk nemůže vymknout. Ježíš však přichází s plnou mocí překonat lidský hřích i bolest utrpení.

3 Jakoby samozřejmě se na scéně objevují Ježíšovi protihráči, **někteří ze zákoníků**, odborných judaistických teologů (viz k 2,4; 5,20). A právě tu vyvstává vlastní střed příběhu (naznačeno opakovaným *kai idú*): Ježíšova diskuzní rozprava o pravomoci odpouštět. Mt sleduje postup podání Mk potud, že zákoníci k této rozpravě viditelný podnět nedávají, nýbrž jen sami u sebe **si řekli** (*eipan en heautois*); podle Mk 2,6 Ježíšovi odpůrci, v duchu uvažovali, 2,16 vyslovují své námitky učedníkům, 2,18.24 útočí již na Ježíše přímo. Tento stupňující se spád událostí však Mt plně nedodrží, když látku uspořádá jinak (ke sporu o sobotu dojde až v kap. 12).

Námitka zákoníků zní: **Ten člověk se rouhá!** Mk 2,7 a L 5,21 objasňují: odpouštět hříchy je ve výlučné pravomoci Boží. Podle jedné metaforické definice je vskutku rouháním, vztáhne-li člověk ruku po věci Boží – ale Ježíš přece neosobní formulací **odpouštějí se ti hříchy** dává najevo, že zvěstuje odpuštění Boží, neodpouští sám! Neklid zákoníků je ve skutečnosti založen hlouběji: Odpuštění je podle nich možné jen na základě reparace, zadostiučinění. Také výroční absoluce vyhlášená veleknězem v rituální bohoslužbě (Lv 16) se přece zakládá na tom, že byla za hříchy lidu přinesena oběť! Mluví-li se v eschatologických nadějích o smazání hříchů Izraele, je to spjato především s myšlenkou odstranění hříšníků a bezbožných. Bezpodmínečné odpuštění, cítí zákoníci, by rozrušilo všechen řád věcí.

4 Ač se nevyjádřili veřejně, **Ježíš poznal jejich myšlenky** (*eidós tas enthyméseis autón*). Nezdá se, že by Mt chtěl příliš zdůraznit Ježíšovu jasnovidnost (tímto směrem rozvádí zřetelně Mk 2,8: *kai euthys epignús tó pneumati autú hoti hütós dialogizontai en heautois* – a v teologumenon formuluje J 2,25). K tomu, abychom uhodli, co si druzí myslí, není vždy třeba zvláštního obdarování.

Zaútočí na své oponenty obviněním: **Proč o tom smýšlíte zle** (*hinati enthymeisthe ponéra ev tais kardiais hymón*)? Nikoli ‚tak zle‘, jak čteme v ekumenickém překladu; Ježíšova obžaloba není relativní. Zatímco Mk 2,8; L 5,21 kladou pouze otázku *ti (tauta) dialogizesthe...*, Mt přímo kvalifikuje myšlenky zákoníků jako zlé – neboť se staví proti spasitelnému úmyslu Božímu (srv pregnantní význam výrazu *ponéros* u Mt 5,11.39; 6,13 atd.).

5 Otázka **je snadnější říci (ti gar estin eukopóteron) ‚odpouštějí se ti hříchy‘, nebo ‚vstaň a chod‘?** je skutečnou hádankou. V úvahu připadá obojí odpověď: vyhlásit odpuštění se může zdát snazší, protože je nekontrolovatelné; ale naopak může být snazší i uzdravovat, vždyť tak činili různí léčitelé i z řad proroků a rabinů, neřku-li pohanských zázračných mužů – kdežto odpuštění hříchů je výsadou Boží.

6 Ježíšova odpověď však hádanku neřeší ‚bud‘, anebo‘, nýbrž vidí obojí jako vnější a vnitřní stránku téže pravomoci: **abyste však věděli, že Syn člověka má moc** (*exúsian echei*) odpouštět hříchy, budete svědky tělesného uzdravení.

K titulu ‚Syn člověka‘ viz již 8,20. Patří k pevně tradované formulaci tohoto výroku, všemi synoptiky podávaného v doslovné shodě (až na slovosled). Z vladařského, eschatologického poslání Syna člověka vyplývá jeho pravomoc ‚odpouštět hříchy‘. Tento pohled sice soudobé židovství nesdílí, ale logice evangelia je jasné: jak by mohl Bůh vládnout, kdyby hřích dál narušoval jeho panství? Pointovaný význam má v tradované větě obrat **na zemi odpouštět hříchy** (*epi tés gés afienai hamartias*). Je třeba mu rozumět ve smyslu časovém: již zde, již nyní – Ježíšem nastává proléps eschatologického času, Mesiáš uplatňuje svou nebeskou pravomoc již na zemi.

Následuje nápadný anakolut, Ježíšova přímá řeč je přerušena jakoby scénickou poznámkou, formulovanou ve 3. osobě: – **tu řekne ochrnutému**. Pozoruhodné je, že toto tvrdé vyšinutí z vazby důsledně zachovávají všechna synoptická podání – ač např. L 5,24 řečtinu výroku jinak obrušuje (*eipen tó paralelymenó oproti legei tó paralytikó*). Anakolut však nemusí být stylistickou neobratností, naopak v přednášené řeči to může být záměrný řečnický prostředek: přerušení toku řeči dává na jedné straně doznít plnému zvuku toho, co bylo právě vysloveno, na druhé straně vytváří napjaté očekávání, co přijde: **Vstaň, vezmi své lože a jdi domů!**

7 Výsledek **on vstal a odešel domů** se jeví jako samozřejmý. Téměř repetované dosvědčení splněného slova je vskutku v lidových zázračných vyprávěních typické a najde se i mimo bibli. Obsah je však v biblickém svědectví nepominutelný: Ježíšovo slovo tvoří skutečnost, která tu nebyla.

8 Obvyklý závěrečný chór odsunuje zákoníky stranou a dává slovo **zástupům** (jako 7,28; 9,33; 12,23) – tedy nepředpojatým svědkům, předem neovlivněným přijetím nebo odmítnutím Ježíše (viz k 5,1; 7,28). Výpověď Mk 2,12; L 5,26 o úžasu zástupů (*existasthai, ekstasis elaben*) Mt oslabuje a spokojuje se biblicky zakotveným pojmem **zmocnila se jich bázeň** (*efobéthésan*), vyjadřujícím ostych a úctu člověka před Boží svatostí.

Podle shodného svědectví všech synoptiků zástupy **chválily Boha** (*edoxasan ton theon*). Spojení zdánlivě protikladných hnutí myslí – bázně a chval – není bibli cizí (srv Zj 15,4) a patrně odpovídá hlubinnému rozpoložení víry, která se setkala s Boží mocí. Zatímco podle Mk 2,12; L 5,26 zůstávají zástupy pouze u rozpoznání mimořádnosti toho, co viděly (*hútós údepote eidomen* Mk; *eidomen paradoxa sémeron* L), v podání Mt nabývá jejich chvála váhy zásadní teologické výpovědi: **že dal takovou moc lidem** (*donta exúsian tautén tois anthrópois*). Antichristologické pojetí, že jde o radost ne nad výjimečným činem Mesiášovým, ale nad možností, která je otevřena lidem vůbec, pokládáme za povrchní (protiřečí mu již pojem *exúsia*). Tvrzení, že Mt tu má na mysli podíl církve na Ježíšově moci (tzv. moc klíčů), zdá se nám klerikální. Byla by tu potom církev označena obecným pojmem ‚lidé‘? Rozumíme chvále zástupů jako výrazu radosti, že se z Ježíšovy mesiášské pravomoci dostává lidem odpuštění.

2 Epizoda o rozebrání střechy je podána u L 5,19 tak, jako by šlo o dům helénistický, krytý taškami (*dia tó keramón kathékan auton*); líčení Mk 2,4, jak prorazili otvor do hliněné střechy, opírající se o primitivní dřevěný překlad, často jen z větví (*exoryxantes chalósi ton krabaton*), je bližší realitě galilejského stavebnictví – ale ovšem dost těžko představitelné, jak to mohli provést nad hlavami stěsnaného zástupu. Někteří vykladači soudí, že právě pro tuto nepravděpodobnost Mt epizodu vynechal. Mt však vůbec počítá spíše se scénou pod širým nebem.

Výzva *tharsein, tharreïn* hraje roli v řecké filozofii i v mystériích, kde přináší povzbuzení vůči smrti – založené ovšem jinde než v poselství biblickém: u Platona je jejím základem jistota nesmrtnosti duše, v mystériích spoluúčast na údělu obnovujícího se božstva.

Řada rukopisů přizpůsobuje mt znění *afientai soi hai hamartiai* čtení L 5,20 *afeóntai*. Někteří vykladači vidí v přez. *afientai* důraz na událost okamžiku, v perf. *afeóntai* naopak výraz trvalosti odpuštění. Ale zdá se, že jazykově jde pouze o dvojí formu, jak vyjádřit nastalou skutečnost.

3 V synoptickém podání se přesné obrysy skupin odporujících Ježíši nejednou smazávají (což asi odpovídalo historické skutečnosti). Tak u Mk 2,6; Mt 9,3 jde o zákoníky, u L 5,21 však jsou s nimi zahrnuti farizeové; Mt 9,11 (Mk 2,16; L 5,30) tomu bude opět jinak.

Podle právních ustanovení může být z rouhání obžalován pouze ten, kdo v inkriminované větě skutečně nahlas vyslovil Boží jméno – ale tato kazuistika může mít až pozdější platnost.

4 Velmi závažné rukopisy čtou místo *eidós* (poznal) *idón* (viděl). Podle pravidla *lectio difficilior* by toto čtení mělo být původní; ale mohlo také vzniknout spodobou s v. 2: Jako Ježíš viděl víru jedněch, viděl i odmítavé myšlenky druhých.

Mt obměňuje *dialogizesthai* synoptického podání výrazem *enthymeisthai*. Obě synonyma vycházejí z rozličného etymologického podnětu – *enthymeisthai* myslí spíše na vnitřní sídlo myšlenky (*thymos* – duch, duše, nitro), *dialogizesthai* na logiku činnosti (*logizomai* počítám, rozvažuji). Jde nepochybně jen o dvojí překlad semitského základu.

5 Opět je typické pro synoptické podání, že klíčové věty dialogu přináší v téměř doslovně stejné, ustálené podobě; nepatrné doplňky (říci ‚ochrnutému‘ a ‚vezmi své lůžko‘) najdeme jen u Mk 2,9.

I v tradici evangelia je výjimečné, že by tělesné uzdravení mělo být důkazem Ježíšovy moci spasit i z hříchu. Ale Mt končí své vypsání evangelia Ježíšovým vyhlášením ‚je mi dána veškerá moc na nebi i na zemi‘ (28,18). Všechny příběhy Ježíšovy uzdravující moci nám předkládá jako svědectví o této svrchovanosti. Není pochyby, že Mt usiluje vyslovit vnitřní, hlubinný smysl zázračných příběhů, které ze společného podání přijímá. Jde mu nejen o mimořádnost Ježíšových činů, ale chce vyjádřit jejich dosah. Zde, uprostřed řady svědectví o jeho podivuhodných skutcích (8,1–9,35), dojde k centrálnímu odhalení: podstatou Ježíšovy pomoci je vysvobození člověka z hříchu (1,21!), z jeho odcizení Otcí. Souvislost obojí nouze, těla i ducha, tušila doba jednoznačně – až příliš jednoznačně: k ponížení postižených se tvrdilo, že každá nemoc je přímým trestem za určitou vinu. Tato primitivní příčinnost se v evangeliu, jak víme, popírá (L 13,1–5; J 9,1nn). Nicméně Ježíšovi je nemoc a bolest stejně rozrušením dobrého Otcova řádu jako lidská neposlušnost a hřích. Jeho spasení je celostné, týká se vnitřního i vnějšího stavu člověka.

Základ nouze ovšem nepochybně vidí v rozrušeném vztahu k Otcí. Dokud člověk nařiká nad nešťastnými okolnostmi svého života, vidí stále vinu mimo sebe: v nepřejících lidech, neblahých okolnostech, nešťastné době, v nezavinených pohromách. Teprve ten, kdo rozezná hřích, vyznává svou vlastní vinu. Proto je o tolik víc těch, kdo si stěžují na všechno možné, než těch, kdo vidí problém v hříchu.

Hřích, rozbitý vztah k Otcí, nelze však napravit jinak než Otcovým bezpodmínečným odpuštěním. Je jasné, že v tom okamžiku zákoníci zbystří pozornost: celá stavba jejich zbožnosti je tím ohrožena. Dojdou-li hříšníci odpuštění, proč se oni celý život namáhají být spravedliví? Tento stav trvá dodnes: hluboce zakořeněné zákonictví spravedlivých je vždy pobouřeno tím, že by se odpuštěním měl smazat rozdíl mezi dobrým a zlým. Kam to povede? Jenže Ježíš celým svým vystoupením – podobenstvím o dělnících na

vinici, o marnotratném synu; omilostněním provinilých, přátelstvím s hříšníky, tento odpor zbožných provokuje. Není vůbec divu, že právě v těchto chvílích začíná k němu klíčit nechuť (jak její růst zachycuje zejména mk podání).

Eklesiologický výklad, že ‚touto mocí danou lidem‘ se rozumí podíl církve na Ježíšově pravomoci, se ovšem opírá o příznačná místa právě matoušovská: 16,19; 18,18. Zůstává však podezřelé, že by v takto eklesiologicky exponovaném místě byla církev nazvána prostě ‚lidmi‘ – to nemá v Novém zákoně, zejména právě u Mt (srv 5,16; 10,32; 16,23), obdoby. *Anthrópoi* jsou jak v evangeliu, tak v NZ vůbec, lidé jako protějšek Boha, proti Bohu se často stavějící, ale přece Bohem v Ježíši Kristu omilostnění. Právě nad tímto nečekaným omilostněním se rozezná chvála zástupů: Bůh dal Ježíšovou mocí dojít lidem odpuštění. Tuto moc okouší věřící církev nejen rozhřešením (18,18), ale i svatou večeří (26,28) a vlastním Ježíšovým slovem absoluce (9,2)!

Povolání celníka

Mt 9,9–13

⁹Když šel Ježíš odtud dál, viděl v celnici sedět člověka jménem Matouš a řekl mu: „Pojď za mnou!“ On vstal a šel za ním. ¹⁰Když potom seděl u stolu v domě, hle, mnoho celníků a jiných hříšníků stolovalo s Ježíšem a jeho učedníky. ¹¹Farizeové to uviděli a řekli jeho učedníkům: „Jak to, že váš Mistr^a jí s celníky a hříšníky?“ ¹²On to uslyšel a řekl: „Lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní. ¹³Jděte a učte se, co to je: ‚Milosrdenství chci, a ne obět‘. Nepřišel jsem pozvat^b spravedlivé, ale hříšníky^c.“

^ař. Učitel – ^bpovolat – ^cvar: + k pokání

Příběh, obdobně jako v případě uzdravení ochrnutého (1–8), se skládá ze dvou scén: povolání učedníka z celnice (9) a hostiny s hříšníky (10–13). I zde je první scéna jakoby úvodem k druhé, která na sebe strhuje pozornost novým Ježíšovým střetem s židovskými představiteli. V celkovém postupu zde Mt sleduje podání Mk (9,1–17 srv Mk 2,1–22 beze změny).

9 **Když Ježíš šel odtud dál** (*kai paragón ho Iésús ekeithen*) obměňuje poněkud Mk 2,14; jestliže se podle Mt minulá událost neodehrála v domě, nýbrž pod širým nebem, můžeme si Ježíše představit jako toho, kdo je stále na cestě (viz již 4,18.23; 8,1 atd.).

Popisovaná událost povolání se odehrává přesně podle modelu 4,18–22. To je záměrné. Ježíš je v povolání učedníků iniciativní, vybírá si je sám, a to zcela nečekaně. Jediným slovem, **pojď za mnou** (*akolúthei moi*), je vytrhuje z dosavadního běhu života. A toto slovo je tak mocné, že povolaný bez odmluvy a bez rozmyšlení poslechne: **on vstal a šel za ním** (*kai anastas ékolúthésen autó*). Jde o modelovou scénu povolání učedníka.

Už v případě rybářů (4,18–22) bylo patrné, že se Ježíš neohlíží po zvláštní kvalifikaci těch, které povolává. Tento druhý výjev povolání šokuje zbožné představy tím víc: viděl člověka **sedět v celnici** (*epi to telónion*). Je třeba znát tehdejší systém vybírání cel, abychom zvažili, co to znamená. Clo, to jest poplatky za pohyb zboží od výrobce k prodejci, nahrazovalo vlastně celou daňovou soustavu. Jeho vybírání bylo svěřeno nájemcům. Celkově stanovený odhad za provincii zaplatili zámožní nájemci předem, a tím měli propachtován výběr ve stanovených obvodech. Vybírání v nich pronajímali dalším nájemcům podle stejného systému, až po nájemce jednotlivých celnic. Tento způsob pochopitelně vedl k mnohonásobnému zvyšování cel, zvláště když celní sazebníky byly tehdy jen velmi obecné. Každý z nájemců vložil své peníze do podniku předem a bylo na něm, aby je výběrem cla dostal zpátky; co vybral navíc, byl jeho zisk. Není divu, že celníci byli v nenávisti, a to bez rozdílu. Nadto se vlastně (pokud byli židé, a to bylo na nižších stupních časté) propůjčili pohanské moci k vybírání daně, kterou židé tak těžce snášeli (srv 22,17–22); že se přitom navíc nemohli ohlížet na rituální předpisy čistoty, je samozřejmé. A tak byl ‚celník‘ takřka synonymem ‚hříšníka‘ (viz dále).

Muž v celnici je pojmenován **člověk jménem Matouš** (*anthrópon .. Maththaion legomenon*). Paralelní referát Mk 2,14; L 5,27 zná povolaného celníka jako ‚Lévi‘ (Lévi Alfeova). Fundamentalistická exegeze se pochopitelně pokoušela pokládat obě osoby za jednu a tutéž. Jejich ztotožnění je však krajně nepravděpodobné. Není téměř dokladu, že by jedna osoba nesla dvě hebrejská či aramejská jména (narozdíl od bilingvistických případů pojmenování jménem jednak semitským, jednak řeckým nebo latinským). Mt kromě toho důsledně rozlišuje mezi *legomenos* – jímž uvádí jméno (2,23; 9,9; 26,36; 27,16.33), a *ho legomenos*, jímž uvádí přízvisko (řečený 1,16; zvaný 4,18; 10,2; 27,17). Vyjdeme-li ze seznamů dvanácti učedníků

(Mt 10,2–4; Mk 3,13–19; L 6,14–16; Sk 1,13), vesměs uvádějí Matouše (Mt 10,3 celníka Matouše) a nikde Lévího; patronymikon ‚Alfeův‘ (Mk 2,14) připisují napořád Jakobovi. Zatímco v podání Mk a L zůstává tak Léví pouze příkladem, jak se Ježíš nevyhýbá hříšníkům, podání Mt záleží na tom, aby tento povolání celník byl členem kruhu Dvanácti. Těžko říci, zda tím už první redaktor evangelia sleduje, co potomní tradice rozvine pojmenováním spisu podle tohoto Matouše – totiž že právě on je garantem spolehlivosti celého svědectví. Nemůžeme proto ani rozhodnout, zda Mt vychází v té věci z odlišného ústního podání, anebo zda dosadil jméno Matouše za jinak neznámého Lévího záměrně (podobně jako vyměňuje neznámou Salomé 27,56 za matku synů Zebedeových).

10 **Když potom seděl u stolu** (*kai egeneto autú anakeimenú*) vypovídá jednoznačným pojmem o společné hostině – výrazu vzájemné sounáležitosti účastníků. A Mt vyzvedá překvapivost tohoto společenství: **hle** (*kai idú*), **mnoho celníků a jiných hříšníků stolovalo s Ježíšem a jeho učedníky**.

Spojení **celníků a jiných hříšníků** (*polloi telónai kai hamartóloi*) není v Evangelii ojedinělé (11,19 – jindy *ethnikos kai telónés* 18,17; *telónes kai pornai* 21,31). Celníci prostě patří do špatné společnosti: je od nich zakázáno brát příspěvky pro pokladnu chudých, nemají přístup k čestným funkcím (např. zvolených soudců), z řad farizeů by byli okamžitě vyloučeni. Dobové prameny je zařazují mezi notorické hříšníky, jak byli s oblibou vypočítáváni v různých seznamech – mezi zaměstnání přímo založená na hříchu (lupiče, šmelináře, nevěstky, hazardní hráče aj.), vedle těch, která jsou všelijak podezřelá (pouštěče žilou, lazebníky, podomní obchodníky, pastevce dobytka a jiná zaměstnání nestálého pobytu).

11 **Farizeové to uviděli** (*idontes de hoi farisaioi*) je signálem dalšího střetu. Farizeové (viz již k 3,7) vznikli jako zbožné laické hnutí patrně v době makabejské a koření v tehdejších *chásidim* (zbožných), kteří se odmítli přizpůsobit vnučené helénizaci. Možná, že jejich přezdívka (*periššajá*, oddělení) byla původně vztažena k tomuto jejich odmítavému politicko-náboženskému postoji. Od nastalého mocenského postavení Makabejských se distancují a představují od té doby jakýsi dissent v lidu, odmítající Hasmoneovce i Herodovce; jejich záměrem je vytvářet uvnitř lidu, jako příklad pro ostatní i zástupně za ně, pravou obec věrných.

Jejich pobouření přichází zákonitě: **Jak to, že váš Mistr jí s celníky a hříšníky?** Nejde jen o překročení úzkostlivých předpisů jídelní čistoty – dá se předpokládat, že je tito zbožnosti nedbalí lidé nezachovávali – ale o oká-

zalé porušení hranice mezi spravedlivými a nespravedlivými: s někým jíst se rovná brádit se s ním. V pozadí je představa budoucího eschatologického hodu vykoupení (viz k 8,11), Ježíšovi i farizeům důvěrně známá. Jak na ní mohou mít podíl hříšníci? Odpovídá historické skutečnosti, že právě farizeové jsou Ježíšovým vztahem k hříšníkům dotčeni nanejvýš; oni, strážci důsledné oddělenosti, mají výslovně zakázáno ‚obchodovat s nevěřícími, přiznit se s nimi, stolovat s nimi‘.

12 Ježíšova odpověď **lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní** je typickým *mášál*, úslovím, obecně srozumitelnou sentencí; podobné se ostatně najdou i v řecké a římské antice. Je explikována výslovným vysvětlením: ‚Nepřišel jsem pozvat spravedlivé, ale hříšníky‘ (13).

13 Ať už výrazné **přišel jsem** (*élthon* – viz k 5,17) pochází z vlastních Ježíšových úst anebo je vyjádřením víry církve, v každém případě je jednoznačným výrazem poslání; obráží též charakteristický biblický pohled na Boha, který jedná, jehož dílo je v pohybu, vnáší do existence světa nový, rozhodující moment.

Pozvat (*kalesai*) má v daném kontextu velmi prostý význam ‚pozvat ke stolu‘ (srv 22,3; 1K 10,27); v široké biblické souvislosti však znamená i ‚povolat‘ k úkolu, službě (Ga 1,15; Žd 5,4), a vůbec k víře, ke spáse, k účasti na vykoupení (Ř 8,3P; 1Te 2,12; 1P 2,9). Obojí význam se tu prolíná, Ježíšovo stolování je předjímku eschatologického hodu.

Spravedlivý je od Starého zákona (Ex 23,7; Ž 32,11; Iz 26,7) označením těch, kdo stojí v řádném vztahu k Bohu. Ani Evangelium tuto terminologii neopouští (viz 1,19; 5,45; 10,41 atd.). Není radno zkruslovat zde smysl slova různým zpochybňováním. Pevratná novost Ježíšova poselství je právě v tom, že přišel pozvat ne ty, kdo počítají se svým zaslouženým nárokem – ti už pozváni jsou, on přišel pozvat **hříšníky**, s nimiž nikdo nepočítal a kteří si sami netroufají s pozváním počítat. – Přesto je věta skutečnou antitezí: ‚nepřišel jsem pozvat spravedlivé, **ale** hříšníky.‘ Odezva na Ježíšovo pozvání často ukáže, že pozvání hříšníků se stane kamenem úrazu pro spravedlivé: do takové společnosti se jim nechce (L 15,25–32).

Mt dokládá rozhovor, dosvědčený celým synoptickým podáním, po svém způsobu vlastním odkazem k pevné vůli Boží, zjevené Starým zákonem. Obrat **jděte a učte se, co je to** (*poreuthentes mathete ti estin*) je rabínská polemická formule, kterou se odmítá protivníkův názor a poukazuje se k určitému výroku Písma, k němuž oponent nepřihlédl.

Výběr citátu překvapí – jde o Oz 6,6 (znovu užitý ve sporu o sobotu 12,7): **Milosrdenství chci, a ne oběť**. V dané souvislosti přece o oběť a vůbec

chrámovou bohoslužbu nejde! Židovství chápe Ozeášův výrok spíše komparativně (korespondující paralela verše ‚poznání Boha je nad zápalné oběti‘ skutečně je komparativní): celá obětní bohoslužba by byla znehodnocena, kdyby nebyla doprovázena milosrdenstvím vůči bližnímu. Po zničení chrámu se vsutku v židovství staly skutky milosrdenství praktickou náhradou za znemožněný kult. V Ježíšových ústech však zní výrok výlučně: *eleos theló kai ú thysian*. Jde tedy o příkré odmítnutí kultu jako bezcenného? Mnozí se tak domnívají; ale tomu protiče svědectví Evangelia, že Ježíš s kultem nadále počítá (5,18,23; 23,23), ano sám se mu podrobuje (8,4; 17,27). Jde spíše o odhalení eschatologické Boží vůle: smyslem Božího díla spásy je milosrdenství (*eleos, chesed*). Matouš vztahuje Ozeášův výrok na Ježíšovo vlastní poslání, chápe jej jako christologické proroctví, ne pouhou halachu po židovském způsobu. Ježíš přišel zjevit Boží milosrdenství k ubohému člověku – proto stoluje s vyloučenými ze společenství; zatímco farizeové jsou doposud v zajetí ‚obětí‘, v širokém smyslu patrně metonymicky pojmenovávající všechny zbožné způsoby, obyčejně a skutky, jimiž dokládají svou způsobilost před Bohem.

9 Formulace ‚viděl člověka jménem Matouš‘ (*eiden anthrópon kathémenon ..*) se jeví poněkud nápadná. Podle některých se chce obecným ‚člověk‘ říci, že se celník s Ježíšem dosud vzájemně nezná, podle jiných, že se tím zobecňuje jeho povolání (každý může být takovým způsobem zavolán). Ale nejspíš to bude pouhý stylistický obrat uvádějící jméno: *Maththaion legomenon*.

10 Mt nás nechává na pochybách, ve kterém domě Ježíš stoloval. Zatímco Mk 2,15; L 5,29 mluví jednoznačně o domě celníkově (*en té oikiá autú*), kam hostitel z radosti nad svým povoláním Ježíše pozve, Mt vynecháním přívlastku *autú* připouští možnost chápat dům jako Ježíšův (podle 9,1; 13,1 atd. v Kafarnaum bydlel). Hříšníci se pak stahují do Ježíšovy blízkosti, zatímco jinde by nebyli přijati. – Většina vykladačů však přesto i u Mt myslí na hostinu u celníka.

11 Otázka, jak mohli nepozvaní farizeové vidět Ježíšovo stolování s hříšníky, je bezpředmětná při veřejném způsobu orientálního života: pozvání se odehrává na ulici, slavnostní hostině kolemjdoucí přihlížejí.

Farizeové svou námitku vyjevují učedníkům – v tom sleduje Mt gradaci podání Mk: 2,6 mají rozpaky sami u sebe (Mt 9,3); 2,16 oslovují učedníky (Mt 9,11); 2,24 zaútočí na Ježíše přímo (Mt až 12,2). Sotva můžeme proto rozhodnout, zda si Mt představuje, že farizeové mluví s učedníky až po skončené hostině, zda je chtějí znejistit či přímo vyslyšet, anebo mají před Ježíšem dosud ostych – jak se vykladači různě dohadují. Tím méně jde asi o průmět povelikonoční situace: učedníci jsou dotazováni, avšak odpověď je u Ježíše samého. *Ho didaskalos hymón* je běžné označení Ježíše zvenčí.

‚Jak to, že jí s celníky a hříšníky‘ zdá se L 5,30 (a závažným rukopisům Mk 2,16) nedůsledné a doplňují: ‚pije‘. U Mt tuto harmonizaci najdeme jen v rukopisech podružných.

13 L 5,32 doplňuje slovo o pozvání hříšníků cílovým *eis metanoian* (tak i řada rukopisů Mt). Zabezpečuje tak Ježíšův výrok před falešným pochopením, jako by hříšníci i ve společenství s Ježíšem mohli zůstat ve svém bédném stavu. Ježíš se ovšem nespolečuje s hříšníky jako jejich kumpán, nýbrž přichází k nim jako lékař. – Ale pochopit toto ‚k pokání‘ jako podmínku, kterou musí člověk napřed splnit, aby byl Kristem přijat, by znamenalo naprosto převrátit celý smysl příběhu. Pokání je náraz, k němuž dojde setkáním s Kristem, nikoli výkon člověka, kterým si opatřuje oprávnění ke vstupu do Kristova společenství.

Kromě společensky podceněných rybářů je to právě jen opovržené zaměstnání výběřčího cel, o němž se podání Evangelia při Ježíšových učednických zmiňuje. To je jistě velmi silně položený důraz na bezpodmínečnost Ježíšova povolání: nevybírá si podle předchozí kvalifikace (srv 1K 1,26–29). Příběh tak navazuje bezprostředně na předchozí zvěst o Ježíšově pravomoci odpuštění: zde provádí odpuštění činem, nebere ohled na minulost, povolává hříšníka k novému životu.

Totéž provokující poselství vyzvedne ještě zřetelněji následný rozhovor – Ježíšův střet se zákoníky, jímž perikopa vrcholí. Nepromítá se tu jen pozdější diskuze křesťanských obcí s židovskými, zda je možno zahrnout do společenství ty, kdo nejsou vázání mojžíšskými předpisy (křesťanství prolomí tuto hranici a v helénistických sborech nejsou pohané vylučování od stolu); jde o nejhlubší svědectví o Boží lásce, která se v Kristu nezastavuje před nehodnými a spornými.

To je základní – a převratné – poselství evangelia; všechna ostatní náboženství morálních implikací (křesťanství k nim nepochybně patří) tíhnou k vytváření elitních skupin, odmítajících a vylučujících ty, kdo nedostojí nárokům. Již raná církev si kladla otázky, jak se postavit k těm, kdo hřešili po křtu; celými dějinami církve se táhne problém církevní kázně. Není pochyby, že Kristus přináší zlom k novému životu, uvěřit v něho znamená rozchod s dosavadními životními způsoby. Přichází k nemocným jako lékař (srv Ž 103,3; Jr 17,14; Ez 34,16), chce je uzdravit. V žádném případě mu však nejde o to, aby na světě formoval ‚svatý pozůstatek‘ věrných, zatímco ostatní nechá zahynout. Jeho církev je v tomto světě přítomná jako dům návratu, do něhož smí kdykoli vkročit každý.

Spor o půst

Mt 9,14–17

¹⁴Tehdy k němu přišli Janovi učedníci a ptali se: „Jak to, že my a farizeové se postíme, ale tvoji učedníci se nepostí?“ ¹⁵Ježíš jim řekl: „Mohou hosté na svatbě truchlit, dokud je ženich s nimi? Přijdou však dny, kdy bude od nich ženich vzat; potom se budou postit. ¹⁶Nikdo nezalátá starý šat záplatou z neseprané látky; nebo se ten příšitý kus ze šatu ¹⁷vytrhne a díra bude ještě větší. ¹⁷A mladé víno se nedává do starých měchů, jinak se měchy roztrhnou, víno vyteče a měchy přijdou nazmar. Nové víno se dává do nových měchů, a tak se uchová obojí.“

Vzhledem ke společnému postupu synoptického podání není vyloučeno, že látka byla od počátku spojena na základě asociace ‚hostina (9–13) – půst (14–17)‘. Mt to snad ještě podtrhuje svým **tehdy** (*tote*), jako by Janovi učedníci přišli ještě během Ježíšova stolování či bezprostředně po něm.

Polemickým protějškem Ježíšovy skupiny je tentokrát kruh kolem Jana Křtitele (farizeové zůstávají jen zmíněni). Ze střídání subjektů dialogu (v. 3 zákoníci; 11 farizeové; 14 Janovi učedníci) lze snad usuzovat, že mt podání chce předestřít škálu různých proudění soudobého židovství v konfrontaci s Ježíšem.

14 **Janovými učedníky** se samořejmě rozumí kruh stoupenců Křtitelevých. Zůstávají uvědomělou skupinou i po uvěznění svého učitele (11,2 srv 4,12) i po jeho popravě (Sk 19,3). V době Nového zákona jsou tak jistou paralelou tvořící se Kristovy církve.

Jejich otázka zní: **Jak to, že my a farizeové se postíme, ale tvoji učedníci se nepostí?** O postech farizeů viz k 6,16; půst Janových učedníků láká spojit s jeho askezí (3,4; 11,18), důvod tedy může být odlišný od farizejského. Avšak styl zbožnosti Ježíše a jeho učedníků se nápadně liší od obou skupin (srv 11,9).

15 Ježíšova odpověď je pádná: **Mohou hosté na svatbě** (*hoi hyioi tú nymfónos*) **truchlit, dokud je ženich s nimi** (*ef hoson met autón estin ho nymfios*)? V prvním plánu jde prostě o vyjádření absurdity žalu v čase radosti, jímž je ve vesnickém životě svatba v obci; i rabíni v čas svatby odkládají studium Tóry a jdou se bavit se svatebčany. Hlubší myšlenka tkví ovšem ve skutečnosti, že Ježíš svoje společenství s učedníky chápe jako radostný čas. Jeho přítomnost není časem výstrah k úleku a hrůze,

nýbrž přináší radostné poselství spásy (L 15,7.10.32; Mt 18,13; 13,44; 5,3–12). Přirovnání ke svatebnímu času není ojedinělé (srv 22,2–14; 25,1–12), opírá se už o starozákonní obrazy (např. Oz 2,21; Iz 62,5; Jr 2,2; Ez 16,8). I ve spisech kumránského bratrstva se eschatologické dny srovnávají se svatebním veselím.

Závěr souvětí **dokud je ženich s nimi**, tj. dokud svatba trvá, působí poněkud tautologicky; *ef hoson* může vyjadřovat jak současnost, tak termín dokdy. Zdá se, že směřuje již k výhradě další věty. Vyžádala si toto vymezení opatrnost vůči entuziastickému pojetí víry, které v té době již existuje (viz výklad k 7,22)?

Výhrada **přijdou dny, kdy od nich bude ženich vzat** (*hotan aparthé ap autón ho nymfios*) sotva může mít jiný význam než pašijové předpovědi (12,40; 16,21; 17,22; 20,18); výraz ‚od nich vzat‘ jako by byl ozvěnou Iz 53,8 (v Septuagintě *airetai apo tés gés hé zóé autú*).

Potom se budou postit (*tote nésteuúsin*) chápou vykladači většinou jako obhajobu církevních postů; z vlastní logiky zásadního výroku o radosti evangelia by přece vyplývalo odmítnutí postů vůbec! Přesto máme již v Novém zákoně doklady o tom, že prvotní křesťané se postili (Sk 10,30; 13,2; 14,23; 1K 7,5) – zdá se však, že šlo o příležitostný doprovod naléhavých modliteb k zvláštnímu cíli; pravidelný půst po židovském způsobu ustanovuje teprve Didaché 18,1. Jde o to, zda ‚dny, kdy bude Ježíš od nich vzat‘ máme chápat jako celou dobu mezi jeho odchodem a novým návratem – tomu však odporuje, že se čas Ježíšovy zemské nepřítomnosti v Novém zákoně charakterizuje jako čas ověření, bdělosti (24,45–51; 25,1–30), nikoli jako čas smutku (28,20), – anebo zda se tímto časem rozumí čas mezi křížem a vzkříšením (Pátkem a Nedělí), jako J 16,20–22. Chápe-li to Mt takto, je tím odůvodněno jeho vynechání *en ekeiné té hémerá* Mk 2,20 (par L 5,35): tento obrat ukazuje spíše k úzkosti před posledním soudem.

16 V obou následujících verších se setkáváme s typickým dvojitým podobenstvím, jako v evangeliu častěji (13,31–33.44–45; L 14,28–32; 15,3–10): dvojí příměr osvětluje tutéž skutečnost, která má být sdělena. Paralela rozpadajícího se šatu a měchů se objevuje již Jb 13,28 (Septuaginta). Jako v některých jiných případech i zde je jednajícím osobou jednoho příkladu žena (spravující šaty), druhého muž – vinař. Obě podobenství mohla být původně vyslovena v jiné souvislosti než právě při sporu o půst; v každém případě však jsou příkladem neslučitelnosti starého s novým.

Záplata z neseprané látky (*epibléma rakús agnafú*) se na vetché tkanině starého šatu skutečně neudrží, to je zcela prostá zkušenost každé hospodyně:

nikdo tak šaty spravovat nebude, **nebo se ten přišitý kus (pléróma zde ve smyslu: výplň) ze šatu vytrhne a díra bude ještě větší.**

17 Druhý příklad je z důvěrně známého vinařského života: tehdy se v tamních krajích neuchovávalo víno (ani jiné tekutiny) v sudech, nýbrž v měších, vyrobených jednoduše sešitím otvorů stažené zvířecí kůže. A tu se **mladé víno nedává do starých měchů**, neboť nepružná kůže starých měchů (*askoi paiatoi*) by nevydržela mladé, ještě pracující, dokvašující víno (*oinos neos*). **Měchy se roztrhnou a víno vyteče, obojí přijde nazmar.** Jedině moudré, zkušeností ověřené počínání vinaře je, že **nové víno (oinon neon) dává do nových měchů (eis askús kainús), a tak se uchová obojí.**

Ti čtenáři, kteří zapomenou na základní pravidlo výkladu podobenství – jsou jako kresba uhlem, kde je důležitá základní linka, nikoli vypracování detailů – se pravděpodobně zarazí nad tím, jak do Ježíšova poselství zapadá starost o minulé („přišitý kus se vytrhne a díra bude ještě větší“, „staré měchy přijdou nazmar“). Vůbec mu nejde o to, aby staré bylo zachováno vedle nového; celý smysl obou příkladů je soustředěn do poučení: nové se se starým nesnáší, nelze je slučovat.

Podle některých badatelů pokračují Křtítelovi učedníci v sektě Mandejců, která se zdá mít kořeny v syropalestínské oblasti a přetrvává až podnes v jižním Iráku. Za staletí nabyla ovšem pod různými vlivy, zejména gnostickými, tak nepřehledného rázu, že se souvislost s Křtitelem nedá prokázat. Jejich posvátné knihy pocházejí až ze 7. či 8. století.

14 Mt uhlazuje poněkud neurovaný referát Mk 2,18n tím, že převádí podnět sporu do přímé otázky Janových učedníků.

Nikoli nevýznamné rukopisy dodávají: „postíme se mnoho“ (*polla*), měly by tedy ukazovat na zvláštní zbožnou horlivost, převyšující průměr lidu.

15 Překlad „synové ženichovi“ (přátelé ženicha apod.) je nedorozuměním. *Bené chúpá* je židovské označení svatebních hostů – arci pozvaných ženichem, protože vlastní svatba se slaví v jeho domě, když je do něj nevěsta uvedena.

Zásadní odmítnutí postu jeví se ovšem být v napětí s 6,16–18. Skutečnost, že se Kristova obec k postům vrátila, je také předmětem dalšího výroku (v. 15). Je otázkou, zda z obou výzev, mífických k vnitřnímu rázu zbožnosti, smíme chtít odvodit věcné poučení o tom, jak se praktikoval či nepraktikoval půst v Ježíšově kruhu.

Místo o postu (Mk 2,19; L 5,34) mluví Mt o „truchlení“ (*penthein*); jde o širší výraz žalu – půst je jeho projevem.

16 Poukaz na to, že ve staroorientální obrazivosti byl plášť symbolem kosmického řádu – což se objevuje ještě i v bibli (Ž 102,27; Žd 1,11.12), je sám o sobě správný; ale vzhledem k podvojnosti podobenství z denního života toto pozadí zde nepředpokládáme.

L 5,36 svým doplněním „ke starému se záplata z nového nehodí“ rozhodně kříží pádnou a jednoznačnou gnómé mt podání; sleduje nějak mínění těch, kdo „dávají přednost starému“ (srv 5,39)?

17 Oproti jedinému českému výrazu „nový“ nabízí řečtina dvě synonyma: *neos* znamená nový ve smyslu něčeho, co se nově objevilo v pravidelném sledu („mladý, čerstvý“) a co průběhem času opět zestárne. *Kainos* však znamená něco nepředpokládaného, neznámého, čím je staré překonáno. I když v řeči nikdy není možno hranici mezi synonymy vymezit s nerozmatatelnou přesností, můžeme konstatovat, že v Novém zákoně *kainos* je výstřední termín pro novost evangelia, obrodu v Ježíši Kristu (srv L 22,20; 2K 3,6; 5,17; Ef 2,15; 2P 3,13 atd.) – kdežto pojem *neos* ji označuje jen výjimečně (Ko 3,10; Žd 12,24). – Oba řecké pojmy pro „starý“ – *palaios* (Ř 6,6; 1K 5,7; Ef 4,22) a *archaios* (Mt 5,21; Sk 15,7; 2K 5,17) se odlišují méně výrazně.

Poutavé je zjištění, že řecká antika tíhne spíše k oceňování dávného, starobylého, trvalého (*palaion* se vnímá jako úctyhodné, příkladné, zatímco *kainon* jako podezřelý a *neon* je často výrazem podcenění), Nový zákon se s tímto konzervativismem rozchází a jeho srdce bije pro nové, pro přelom věků, pro eschatologickou obnovu.

Synoptické podání spojuje podobenství o nové tkanině a o mladém víně s otázkou postu. Vykladači pak často vidí pointu podobenství v problému vztahu mezi obsahem poselství a jeho formou: nová Ježíšova zvěst vyžaduje nové formy zbožnosti. Zůstává však otázkou, jak dalece se prvotní obec (zejména v židovské oblasti) skutečně s dosavadními formami rozloučila. A je vůbec otázka formy pro Ježíše tak důležitá, jak bývá pro nás?

Jinou variantou výkladu je domněnka, že je tu půst uveden zástupně za veškeré dosavadní obřady starozákonní a perikopa má ukázat na rozchod křesťanství s židovstvím. Jedna větev starocírkevního výkladu jde tímto směrem: Markion tu vidí proti sobě stát Starý a Nový zákon, další církevní učitelé židovskou a křesťanskou víru vůbec. Poněkud hlouběji vnímají protiklad Origenes a v reformaci Luther: jde o dvojí spravedlnost – ze Zákona a z milosti.

Jiná větev odtrhuje podobenství od souvislosti s postem vůbec a dává mu smysl výzvy k rozchodu se starým způsobem života: je třeba se odvrátit od tělesného smýšlení k duchovnímu (Augustin; ale v gnostickém smyslu již Tomášovo evangelium 47).

Pravda je, že obojí podobenství ob stojí i samostatně, jako mohutná zvěst o novosti situace, která nastala Ježíšovým příchodem, o eschatologickém obratu. Celý spád svědectví evangelia ukazuje tímto směrem, nejde jen o dílčí otázku postu. Odpuštění stojí proti vině (9,1–8), přijetí hříšníků proti jejich odmítnutí (9–13), radost proti truchlivým náboženským cvičením (14–17), život proti smrti (23–26).

Vzkříšení dcery Jairovy

Mt 9,18–26

¹⁸Zatímco k nim takto mluvil, přišel jeden z představených, klaněl se před ním a řekl: „Má dcera právě skonala; ale pojď, vlož na ni svou ruku, a bude žít!“ ¹⁹Ježíš vstal a šel s ním i se svými učedníky.

²⁰A hle, žena trpící už dvanáct let krvácením přišla zezadu a dotkla se třásní jeho šatu. ²¹Říkala si totiž: „Dotknu-li se aspoň jeho šatu, budu zachráněna!“ ²²Ježíš se obrátil a spatřiv ji řekl: „Buď dobré mysli, dcero, tvá víra tě zachránila.“ A od té hodiny byla ta žena zdráva.

²³Když Ježíš vstoupil do domu toho představeného a uviděl hudebníky a hlučící zástup, ²⁴řekl: „Jděte odtud! Ta dívka neumřela, ale spí.“ Oni se mu posmívali. ²⁵A když byl zástup vyhnán, vešel Ježíš dovnitř, vzal dívku za ruku a ona vstala. ²⁶Pověst o tom se rozšířila po celé té krajině.

Mt zestručnění synoptického podání (Mk 5,21–43; L 8,40–56) je tentokrát mimořádně nápadné: třiaadvacet veršů Mk (16 L) zkracuje na pouhých devět. Pomíjí přitom nejen detaily, ale i obvyklou výstavbu zázračných vyprávění. Jsme tu svědky posunu od narativního příběhu k jeho teologické reflexi, jak to odpovídá nastávajícímu zvěstování církve.

18 Zatímco Mk 5,21 i L 8,40 začíná příběh jako samostatná událost (po návratu z končin Dekapole), u Mt je přímo spojen s předcházejícími rozpravami: **Zatímco k nim takto mluvil** (*tauta autú lalúntos autois*); jako by prosebník odváděl Ježíše přímo od stolu s hříšníky (9,10.14.18).

Člověk, který k Ježíši přichází, je označen jako **jeden z představených** (*archón heis*). Jeho jméno (Mk, L: ‚Jairos‘) Mt vynechává, důležité je mu jen postavení tohoto muže. Míjí se představený synagogy (L: *archón tés synagógés*; Mk: *archisynagógos*). *Róš ha-k'neset* je přední člen představenstva náboženské obce, takřka jeho předseda (představenstvo je několikačlenné, ale každá synagoga má jen jednoho *róš*). Jeho úkolem je dozor nad řádným průběhem bohoslužby – určuje modlitebníky, lektory, vykladače–kazatele, v případě nutnosti koná tuto službu sám. – Nabízí se postřeh, že tento významný představitel židovské obce je protějškem pohanského setníka 8,5–13.

Klaněl se před ním (*prosekynēi autó*) je výraz devoce (2,2; 4,9; 14,33; 28,17), ale zejména též prosebného očekávání (8,2; 15,25; 20,20). ‚Víra‘ u Mt je prosebná víra, důvěra v Ježíšovu pomoc.

Velmi výrazný rozdíl přináší Mt oproti ostatnímu podání vyjádřením představeného: **má dcera právě skonala** (*arti eteleutésen*). Podle podání Mk i L teprve ‚umírá‘ (Mk *eschatós echei*; L *apethnésken*). Otec tedy přichází prosit o uzdravení umírající; Ježíš však přijde pozdě, ale prokáže svou moc nejen nad nemocí, ale i nad smrtí. U Mt vyznává představený neohroženou víru v tuto moc již předem – **pojď, vlož na ni svou ruku, a bude žít**.

Toto odvážné očekávání židovského představitele má ovšem oporu ve starozákonních svědectvích o vzkříšení (1Kr 17,17–24; 2Kr 4,32–37); existují i pohanská vyprávění o podobné zázračné moci ‚božských mužů‘. V podání evangelia je však tento výrok víry vztažen k Ježíšovi, a tak je povzbuzením i příkladem pro vyznávající církev.

‚Vložení ruky‘ je od starodávna známé gesto přenášení moci – v záporném (Ex 29,10; Lv 24,14; 2Pa 29,23) i v kladném (Gn 48,17; Dt 34,9; Nu 8,10) smyslu. Jestliže Ježíš na někoho vloží ruku (*epithes tén cheira*), dotkne-li se ho (*hépsato* 8,15), vezme za ruku (*kratésas* 9,25), pak ho pojímá do své dobré, vysvobozující moci.

19 Ježíš reaguje na prosbu tohoto muže beze slova: **vstal a šel s ním** (*ékolúthésen autó*). *Egertheis* může znamenat, že Mt má před očima Ježíše ještě sedícího u hostiny (viz k 18); ale nemusí – jako hebr. *qum* může sloveso znamenat přechod z klidu do pohybu, odchod. S Ježíšem následují představeného **i jeho učedníci**; mají být svědky jeho činu.

20 **A hle** (*kai idú*) opět signalizuje novou událost, hodnou pozornosti. Žena trpící krvácením je podle ustanovení Zákona (Lv 12,1n; 15,19–27) rituálně nečistá i znečišťující každého a všechno, čeho se dotkne. (Příčinu těchto opatření už plně neznáme; může souviset buď s ochranou před zcestnými kulty, anebo prostě s představou nezbytné bezvadnosti toho, kdo přistupuje k bohoslužbě.) Samo sebou jí její náboženská diskvalifikace vyřazuje i společensky, takže její utrpení není malé. Ze zevrubného líčení její nouze u Mk (5,25n) i L (8,43) ponechává Mt jen údaj o dlouhém trvání její nemoci: **už dvanáct let**.

Tato žena **přišla zezadu** (*proselthúsa opisthen*), aby se dotkla Ježíšova šatu. Nechce tedy být zpozorována – ať už z ostychu, či už ze strachu, že bude obviněna z porušení rituálních zákazů. Ale její víra v Ježíšovu moc je neobyčejná. Je nápadné, že Mt (i L 8,44) výslovně uvádí **dotkla se třásní jeho šatu** (*hépsato tú kraspedú tú himatiú autú*). Tyto třásně (*cicit*) nosili podle Dt 22,12 na čtyřech cípech svého pláště Izraelci na znamení svého odlišení od národů; podle Nu 15,39 je měly upamatovávat na Boží ustanovení. Byly zpravidla modré barvy, byl předepsán způsob jejich přišití k plášti

i jejich nejmenší povinný rozměr. Podle 23,5 víme, že farizeové ve své okázalé zbožnosti třásně nápadně prodlužovali. Nosit třásně na plášti bylo povinností pro každého izraelského muže či ženu, i pro dítě, sotva mu začali oblékat plášť. Jak je zřejmo, i v této věci Ježíš na sebe plně bral židovské zvyklosti.

21 Důvod odhodlání nemocné ženy vyjadřuje mk i mt podání stylizovanou samomluvou (*elegen gar en heauté*): **dotknu-li se aspoň jeho šatu, budu zachráněna** (*sóthésomai*). Účinnost dotyku divotvorce – ať aktivního (8,3,15; 9,29), ať pasivního (Mk 3,10; Mt 14,36) – je v antickém starověku předpokládána. I když hraničí s představami magickými (zvláště Sk 5,15; 19,12!), přece je za tou důvěrou tušení síly osobnosti, jejíž vliv dopadá na všechno kolem.

22 Evangelní podání nicméně při tomto elementárním výrazu ženiny důvěry nezůstává. Musí dojít k osobnímu setkání mezi ní a jejím zachráncem. **Ježíš se obrátil a spatřil ji** (*strafeis kai idón autén*). Dochází opět, jako v předchozích příbězích (8,2n.6–9; 9,2), k přímému rozhovoru mezi Ježíšem a prosebníci. Zatímco u Mk (5,29) i L (8,44) dochází k uzdravení ženy výslovně již dotykem, přesunuje Mt svědectví **od té hodiny byla ta žena zdráva** až za Ježíšův výrok o víře a spáse. Mnozí vykladači v tom vidí Mt záměrné odmítnutí ošidné magické představy. Jisto je, že tuto představu svým postupem přinejmenším tlumí.

Rozhovor tentokrát vede vlastně Ježíš sám, žena nadále pokorně a důvěryplně mlčí. Oslovuje ji způsobem nanejvýš laskavým, otcovským, povzbuzujícím: **Bud' dobré myslí, dcero** (*tharsei thygater* – k *tharsei* viz již 9,2), **tvá víra tě zachránila**. Tento obrat se zdá být pevnou prvokřesťanskou formulí. V evangeliu se s ním setkáváme ve dvojí podobě: *hé pistis sú sesóken se* 9,22; Mk 5,34; 10,52; L 7,50; 17,19; 18,42 – a *hós episteusas (kata tén pistin sú Mt 9,29) genéthétó soi* 8,13; může tu jít o různou řeckou interpretaci původního aramejského výroku. Pokládáme jej za vlastní Ježíšovo slovo, jímž odhaluje tajemství spásné události. Vrací se pak i ve vzpomínce (Jk 5,15) i v teologické reflexi církve (Ř 1,16; 1K 1,21; 15,2). Sloveso *sózein* (hebr. *jš'*) má široký rozsah: pomoci, zastat se, zachránit, vysvobodit, spasit – v celé škále od bezprostřední pomoci v náhodné nouzi až k eschatologickému vysvobození. Překvapující na tomto výroku je, jak aktivní postavení připisuje Ježíš víře člověka: ta je iniciativním podnětem Boží záchrany. Abychom nezkrátili význam do představy, že vposledu spočívá pomoc v autosugesci věřícího, nesmíme přehlédnout, jak se zmíněná víra v podání evangelia projevuje: tato žena se vzdor zákazu Zákona přiblížila k Ježíšovi a dotkla

se ho v důvěryplném očekávání; setník přišel Ježíše prosit (8,13); slepci na výslovnou Ježíšovu otázku odpovídají, že jeho moci důvěřují (9,29). Nejde vůbec o obecnou víru v zázraky, víra všech prosebníků je vztažena k Ježíši jako k tomu, od něhož čekají pomoc. Oslovují ho tituly, které přesahují pouhou zdvořilost (patrně již ‚Pane‘ 8,2.6.25; zcela jistě ‚Synu Davídův‘ 9,27).

23 Vyprávění se vrací k přerušenému příběhu a bezprostředně v něm pokračuje: **Když Ježíš vstoupil do domu toho představeného, uviděl hudebníky a hlučící zástup**. Pohřební obřady jsou tedy již v chodu. ‚Hudebníky‘ (*aulétai*) se rozumí pištci na flétny či podobné pišťaly; ‚hlučící zástup‘ (*ochlos thorybúmenos*) zahrnuje jistě plačky, kvílící ženy – jejich nářek a pištění fléten bylo zvykem doprovázet ještě rytmem bubínků a tlučením na prkénka (*rebi'it*). Všechno to patřilo k nezbytným pohřebním obyčejům: bylo ustanovení, že i nejchudší si musí zjednat nejméně dva pištce a jednu plačku, má-li svého zesnulého pochovat řádně. Zde jde ovšem o přední dům v obci, proto je hudebníků a hlučících ‚zástup‘.

24 Ježíš se srazí s nářkem pohřebních hostí frapantním slovem: **Jděte odtud! Ta dívka neumřela, ale spí** (*ú gar apethanen to korasion alla katheudei*). Opět je tento rozhodující výrok dochován synoptickým podáním v doslovné shodě. ‚Spánek‘ je ovšem odvěkým eufemismem pro smrt – je možno jej číst na náhrobcích rozmanitých kultur. Setkáváme se s ním i v biblickém podání: Dt 31,16; Jr 51,39; Sk 7,60; 1K 15,6. Hodno pozoru však je, že se v těchto případech takřka napořád metaforicky užívá řeckého pojmu *koimásthai* (uložit se, ulehnout, usnout) – zatímco v Ježíšově výroku čteme prostě *katheudei* (spát). Pointa tkví v tom: pro Ježíše může být smrt pouhým spánkem, protože je mocen z ní probudit (jako Da 12,2; J 11,11; 1Te 4,13–16). Na to však nevěřící zástup reaguje posměchem (*kai kategelón autó*).

25 Ježíš však o samotě, **když byl zástup vyhnán**, přichází k zemřelé: **vešel dovnitř, vzal dívku za ruku a ona vstala**. Zdánlivě jakoby beze vsí mimořádnosti líčí Mt tento jediný div vzkříšení, o němž se v evangeliu zmiňuje. Všechno zůstává ve světle Ježíšova pokojného výroku ‚neumřela, ale spí‘. Počíná si, jako by ji probouzel z obyčejného spánku: vezme ji za ruku (*ekratésen tés cheiros autés*) a ona vstane (*egerthé* o probuzení 1,24; 2,13n; 8,25; 25,7 – protějšek *katheudei*). Jestliže v předchozích příbězích koresponduje výsledek s prosbou (*katharisai* 8,2:3; *iathésetai* 8,8:13) – setkáváme se s tím i později (14,28n) – zde je tato souvztažnost utlumena a prosvítá jen lehce: *epithes tén cheira sú* 18; *ekratésen tés cheiros autés* 25.

26 **Pověst o tom** (*hé fémé hauté*) se rozšířila po celé té krajině. I když Ježíš jedná v soukromí, výsledek jeho moci je viditelný. Matouš, který už není interesován na myšlence ‚skrytého mesiášství‘ (Mk), sleduje naopak, jak se vědomí o Ježíši od počátku šíří (4,24n; 8,1; 8,16); je mu předzvěstí misie (28,19n). ‚Celou tou krajinou‘ (*eis holén tén gén ekeinén*) se bezprostředně míní Galilea; ale neurčitě *ekeiné* jako by otevíralo dveře k přesahu geografické hranice.

Vklínění dvou příběhů do sebe je nápadné a pro evangelijní podání ojedinělé. (Obdoby, které se uvádějí, jsou bezpředmětné: Mk 3,20–35 jde o nové navázání; 11,15–19 je vložena argumentace; 6,14–29 nebo 14,1–14 i 14,53–72 jsou postupnou narací).

18 Číslovka *heis* nabývá v pozdější řečtině významu neurčitého označení (jako v češtině: jeden = nějaký).

Někteří vykladači upozorňují, že podle židovských domněnek byla smrt dítěte viditelným Božím trestem za hřích rodičů (na způsob 2S 12,14). Postavení představeného v židovské obci je tak ohroženo. Nezdá se nám, že by v evangelijním příběhu bylo cokoliv z těchto myšlenek naznačeno.

22 Je možno předpokládat aramejský ekvivalent *hémin* (sloveso ‘*mn* hifil), resp. *hemanutá* (nomen s determinativem, v aramejštině obvyklým.)

23 Prvotním smyslem nařikavého kvílení, pištění fléten, tlučení dřevěnými prkénky byl záměr zahnat od nebožtíkova těla škodlivé síly zlých duchů; podobné zvyklosti jsou doloženy jak u židů, tak u pohanů. Je pravděpodobné, že se tento prvotní rituální účel obřadů vytratil a zůstal jen obyčej pohřebního folklóru (podobný vývoj pohřebních, ale také např. svatebních zvyků lze doložit v nejrůznějších kulturách).

Pověsti o uzdravující síle ‚božských mužů‘, jak je zná pohanská tradice, anebo o síle výjimečných zbožných v tradici židovské, se nezastávají ani před poslední mezí: znají vyprávění o vzkříšení mrtvých. Biblické podání je v tom vlastně značně zdržlivé: ve Starém zákoně jen 1Kr 17,17–22; 2Kr 4,32–36; 13,20n; v Novém pouze Mk 5,21–43par; L 7,11–17; J 11,1–44 o Ježíši; o apoštolech Sk 9,36–42; 20,9–12. I tato nečetnost příběhů má patrně svůj význam: naznačuje, že nejde o obecný návrat do pozemského života, prodloužení za jeho první mez – nýbrž o zjevující signál, znamení konečné Boží moci nad smrtí. Těžiště biblického svědectví nespočívá v těchto několika výjimečných příbězích, nýbrž ve víře v konečné vítězství nad smrtí Kristovým vzkříšením (Sk 4,2; 1K 15,20; 2K 5,1).

Oba příběhy, představeného synagogy a ženy trpící krvácením, jsou do sebe zaklíněny již v předsynoptické tradici. V podání Mk a L to může být pochopeno jako stylistický prostředek: setkání s nemocnou ženou retarduje postup příběhu představeného synagogy, takže jeho dcera zemře, než se k ní

Ježíš dostaví. Tento důvod však u Mt odpadá. Není vyloučeno, že mt podání dává spojitosti obou příběhů jiný význam: Nemocná žena se dotýká nejen Ježíšova pláště, ale výslovně třásní tohoto pláště (snad právě v nich se jako v odznaku příslušnosti k vyvolenému lidu vidí soustředěna Ježíšova moc – 14,36) – jenže tyto třásně jí musí připomenout Boží zákon, podle něhož má zakázáno se kohokoli dotknout. Představitel židovské synagogy však také vybízí Ježíše k něčemu zakázanému. Ježíš nepatří k nejbližší rodině, a proto ‚vložit ruku na mrtvou‘ podle Zákona (Nu 19,11) nesmí. Obojí příběh by pak nesl zvěst o tom, že Ježíšova vysvobozující moc překračuje hranice stanovené Zákonem, a naznačoval tak vítězství Kristova milosrdenství nad pouty zákonných ustanovení – což široce rozpracovává apoštol Pavel.

Uzdravení dvou slepců

Mt 9,27–31

²⁷Když šel Ježíš odtamtud dál, šli za ním dva slepci a křičeli: „Smiluj se nad námi, Synu Davidův!“ ²⁸Když vešel do domu, přistoupili ti slepci k němu. Ježíš jim řekl: „Věříte, že to mohu učinit?“ Odpověděli mu: „Ano, Pane.“ ²⁹Tu se dotkl jejich očí a řekl: „Podle vaší víry se vám staň.“ ³⁰A otevřely se jim oči. Ježíš jim pohrozil: „Ne aby se to někdo dověděl!“ ³¹Oni však šli a rozhlásili ho po celé té krajině.

Není výjimečné, že se v evangelijním podání setkáváme nejen s pasážemi, paralelními u jednotlivých synoptiků, ale také s dubletami uvnitř jednoho evangelia. Mnohé nasvědčuje, že tomu tak je i v tomto případě: s použitím obecně doloženého příběhu u Jericha (20,29–34par), ale také dalších motivů synoptické tradice utváří Mt samostatný příběh (jazyková stavba nese známky jeho stylu) – snad aby doplnil výčet mesiášských činů 11,5. Vyprávění zůstává v jisté neurčitosti, není tu žádných dalších osob kromě postižených a Ježíše; v centru je opět jejich rozhovor (jako 8,2–4.6–9; 9,21n).

27 **Slepotá** je v krajinách předoorientálního podnebí těžkou a rozšířenou chorobou. Podle rabínského výroku jsou čtyři druhy postižených podobni mrtvým: chudý, malomocný, bezdětný a slepý. Doporučované prostředky proti slepotě jsou vesměs pověrečného rázu. Uzdravení slepých tak patří k velkým očekávaním Staré smlouvy: Iz 29,18; 35,5; 42,7 – je znakem

mesiášského času. Již v tradici se mluvilo o slepotě též v přeneseném smyslu (Mt 13,13nn; 15,14; 23,16–19.24).

Jako v příběhu 8,28–34 i 20,30–34 mluví Mt narozdíl od druhých synoptiků i v této vlastní kompozici o **dvou slepcích**. Podle některých evangelista tímto skladebným prvkem usnadňuje typizaci události, naznačuje vícerost podobných případů; podle jiných jde o lidový vypravěčský motiv k dosažení souměrnosti (Mk 9,4; 15,27; J 12,20 – dá se doložit též v ikonografii). My se ptáme, nemá-li Mt mlčky na mysli vžitě pravidlo o dvou svědcích (Dt 17,6; srv Mt 18,16; 2K 13,1), kteří se vzájemně ověřují.

Slepci **šli za ním**, ale Ježíš **šel odtamtud dál** (*paragonti ekeithen tó Iésú ékolúthésan*), aniž by si jich všímal. Také tento motiv se občas opakuje: 15,23 (prvním náznakem též 20,30). Stupňuje se tak napětí, ale jde též o vyznání, že se Ježíš ke své pomoci rozhoduje svobodně.

Hlasitým **křikem** (*krazontes*) se slepci domáhají Ježíšovy pozornosti. Jejich prosba pak je výrazem naprosté odkázanosti na milost: Smiluj se nad námi – *eleéson hémas* (20,30n par; 15,22; 17,15; L 17,13) je invokací převzatou do liturgické tradice církve.

Jejich vzývání **Synu Davidův** má výraznou náplň. V předkřesťanské době se s ním setkáváme sporadicky (Žšal 17,21), později však nabývá obecného rozšíření, až je můžeme chápat jako lidové označení Mesiáše. Přes svou obsahovou náplň kupodivu není chápáno především politicky, ale je s ním spjata představa pomocníka nuzných. Synoptické podání se zdá tuto tradici věrně zachycovat, když se v něm titul ‚Synu Davidův‘ ozve výlučně v ústech nebohých prosebníků (Mk 10,46par; Mt 9,27; 15,22), případně chóru, který se stal svědkem divu (12,23). Mt, věren svému záměru dosvědčovat souvislost Ježíšova poslání s Izraelem a Starou smlouvou, věnuje skutečnosti davidovského synovství pozornost soustavnou. Především již ve vstupní ‚listině rodu Ježíše Krista‘ důrazně zařazuje Ježíše do Davidova potomstva (1,1.6), ano Abraham – David – babylónské zajetí mu jsou mezníky, jimiž periodizuje čas do Ježíšova příchodu. V kompozici Ježíšových spasitelných zásahů se nejprve objeví oslovení ‚Pane‘ (8,2.9.25), potom ‚Synu Boží‘ (8,29) a posléze ‚Synu Davidův‘ (9,27). Není vyloučeno, že v očích Mt to znamená postupné zurčitění mesiášského očekávání, jak je veřejnost s Ježíšem počíná spojovat. U samotného Mt se pak ozve aklamace ‚Hosanna Synu Davidovu‘ při slavném vstupu do Jeruzaléma (21,9) a vzápětí je předmětem nevrlé repliky židovských představitelů (21,15). Spor o davidovské synovství tak může v postupu Mt (22,41–46) nejzřetelněji ze synoptického podání hrát roli klíčovou; zatím-

co u Mk i L Ježíš zpochybňuje zákonické pojetí před zástupy, Mt podává střet jako přímý Ježíšův útok (41n) a konečné slovo (46).

28 Skutečnost, že Ježíš na volání slepců nejprve nereaguje, podrobuje jistě jejich víru zkoušce (obdobně 15,23). Teprve **když vešel do domu** (*elthonti de eis tén oikián*) – Mt jistě myslí na dříve již zmíněný (4,13; 9,1) dům Ježíšova pobytu v Kafarnaum – tedy když je mimo veřejnost, v soukromí, **přistoupili ti slepci k němu**. Sloveso *prosélthon autó* má samo o sobě zcela prostý význam ‚k někomu se přiblížit, přijít‘; tak přistupují k Ježíšovi učedníci, aby ho vyslechli (5,1), oznámili mu něco (15,12), dotázali se ho (18,21). Avšak velmi často se s tímto výrazem setkáváme, přistupují-li k Ježíšovi prosebníci (8,2.5; 9,18.20) – v tomto významu chápeme nyní i chování slepců (viz též k 8,25).

A opět se celý příběh soustřeďuje do rozhovoru. **Ježíš jim řekl: Věříte, že to mohu učinit?** Formulace *pisteuete hoti dynamai túto poiésai* je teologicky vyhraněnou transformací jednoduché zjišťující otázky 20,32par (‚Co chcete, abych vám učinil?‘). Neptá se ovšem po tom, zda jsou psychologicky schopni uvěřit v zázrak – v tomto smyslu se o víře nikdy nemluví ani v židovském prostředí ani v rané církvi; ale zcela zásadně, zda jsou hotovi očekávat vysvození právě od Ježíše (srv 8,9.10).

Na Ježíšovu otázku odpovídají slepci s prostou rozhodností: **Ano, Pane** (*nai kyrie*). Je oslovení ‚Pane‘ již jejich vyznáním spasitelné moci Ježíšovy, anebo zůstává dosud na úrovni uctivého oslovení prosebníků? Slovně vzato je *kyrie* řecký překlad aramejského *rabbi* nebo *mar*, uctivého oslovení muže vyššího postavení nebo autority (srv k 8,6). V helénistické církvi se ovšem stalo jedním z výsostných vyznání Ježíšova poslání. Otázka, jak dalece tento liturgický výraz rané církve zpětně ovlivnil podání evangelia, je stále otevřena. Nám se zdá, že u Mt (a Mk) méně než u L; narozdíl od něho (7,13; 10,1; 11,29 atd.) například nikdy neužijí *kyrios* o Ježíšovi v nominativu.

29 **Tu se dotkl jejich očí**. Jak jsme mohli již sledovat (8,3.13.15; 9,20–22), Ježíš podle evangelního svědectví neužívá exorcivního stereotypu, nýbrž pomáhá prosebníkům rozličnými způsoby. Osobní dotek (8,3.15) tu zpravidla hraje nemalou roli, neboť dotvrzuje Ježíšovo sblížení, ztotožnění s nešťastným.

Přece však (jako 8,3; 9,22) Ježíš připojuje své slovo, proklamaci uzdravení. Zní nám už povědomě: **Podle vaší víry se vám staň** (8,13; 9,22). V paralelním příběhu o slepých u Jericha (20,34) podobná formulace chybí: zde tedy na sebe upoutává ústřední pozornost.

30 Jako obvykle (8,3.13.22 atd.) se jen nejstručnějším způsobem referuje o účinnosti Ježíšova zásahu: **a otevřely se jim oči.** *Eneóchtésan auton hoi ofthalmoi* je názorný lidový obrat (srv 20,33; Mk 7,35; L 1,64).

Velice překvapující je náhlá proměna: **Ježíš jim pohrozil.** *Enebriméthé* vyjadřuje drsný, výhrušný tón jeho zákazu. Mt obvykle tlumí projevy Ježíšových hnutí mysli; vynechává tento výraz ve svých paralelách Mk 1,43 i 14,5.

Příkrý zákaz zní: **Ne aby se to někdo dověděl** (*horáte médeis ginósketo*). Ač, jak jsme se už zmínili (8,4), Mt nerozvíjí mk myšlenku ‚skrytého mesiášství‘, je zřejmě vzpomínka na Ježíšovu nechuť k veřejnému rozhlásování divů zakotvena hlouběji, než aby byla jen výtvozem Mk. Také u Mt se vrací motiv utajení zázračných činů (8,4; 12,16). Nejde jen o Ježíšovu povahovou tichost, ale o to, že pověst divotvorce by mohla znesnadnit rozpoznání skutečného tajemství jeho poslání – jak to teologicky reflektuje J 6,26–33. V nejhlubším smyslu nemůže o přijetí Ježíše rozhodnout žádný důkaz: kdo se s Ježíšem setká, je postaven před osobní rozhodnutí.

31 Vzdor tvrdému zakazu **oni však šli a rozhlásili ho po celé té krajině** (*diefémisan auton en holé té gé ekeiné*). Není to ojedinělý případ: srv Mk 1,45; 7,36. Potvrzuje se jím nezadržitelnost šíření zvěsti o Ježíšovi (4,24; 9,26). Ani náznakem nejsou uzdravení za svou neposlušnost Ježíšova zakazu kárání; evangelisté dosvědčují spíše, jak nepotlačitelná je radost člověka ze spásy.

28 S oslovením Ježíše jako ‚Pána‘ (*kyrie*) se u Mt a L setkáváme přibližně stejně často – narodil od naprosto vzácného výskytu u Mk (jen 7,28). Pokud se tímto oslovením dožadují pomoci prosebníci, čteme pouze v paralele 17,15 u Mk 9,17 i L 9,38 *didaskale*, jinak L vesměs zachovává znění *kyrie* shodně s Mt. Pokud titulem ‚Pane‘ oslovují Ježíše učedníci, je rozmanitost větší: Mt 8,25 *kyrie*; Mk 4,38 *didaskale*; L 8,24 *epistata* – Mt 17,4 *kyrie*; Mk 9,5 *rabbi*; L 9,33 *epistata*. V některých případech Mk nebo L oslovení vůbec pomijejí. – Přesvědčení některých vykladačů, že Mt chápe oslovení *kyrie* jako výsostný mesiášský titul, nezdá se nám náš průzkum jednoznačně potvrzovat (viz již k 8,2; 8,6.8; 8,25).

29 Mt 20,34 a Mk 8,23 upřesňují, že se Ježíš dotkl ‚víček očí‘ (*ommatón*) osleplých.

Jestliže, jak se podobá pravdě, je tato perikopa samostatnou kompozicí Mt, máme příležitost poučit se na ní, jak evangelista k zázračným vyprávěním přistupuje. Především je jasné, že nechce být vypravěčem: povšechně tlumí dokreslující prvky, nezabývá se příliš výjevem, obejde se dokonce i bez vlastního vyličení divu (jak bude patrné z v. 33), ale chce být učitelem církve.

Charakteristické pro Mt je, že nevěnuje příliš pozornosti okolnostem a vedlejším osobám a soustřeďuje celý příběh do rozhovoru mezi Ježíšem a

Pro přehled obdoby oddílu 9,27–31 s jinými prvky evangelního podání nabízíme tuto tabulku:

27	Když šel Ježíš odtamtud dál, šli za ním dva slepci a křičeli: Smiluj se nad námi, Synu Davidův!	Mt 9,9; Mk 2,14 (Mt 20,29; Mk 10,46) (Mt 20,30; 21,14; Mk 10,46; L 18,35) Mt 8,29; 15,22; 20,30; Mk 10,47 Mt 15,22; 17,15; 20,30; Mk 10,47; L 17, 13 Mt 15,22; 20,30; Mk 10,47; L 18,38
28	A když vešel do domu, přistoupili ti slepci k němu. Ježíš jim řekl: Věříte, že to mohu učinit? Odpověděli mu: Ano, Pane.	(Mk 4,33; 10,49; L 18,40) (Mt 20,32; Mk 10,50; L 18,41) (Mt 20,32; Mk 9,23; 10,51; L 18,41) (Mt 20,33; Mk 10,51; L 18,41)
29	Tu se dotkl jejich očí a řekl: Podle vaší víry se vám staň.	Mt 20,34 (Mt 8,3; Mk 1,41; L 5,13) Mt 8,13; 9,22; Mk 10,52; L 18,43
30	A otevřely se jim oči. Ježíš jim pohrozil: Ne aby se to někdo dověděl!	Mt 20,34; Mk 7,35; 10,52; L 18,43 Mk 1,43 (Mk 1,25) Mt 8,4; Mk 1,44; 5,43 (Mt 12,16; 17,9; Mk 7,36; 8,30 atd.)
31	Oni však šli a rozhlásili ho po celé té krajině	Mt 4,24; 9,26; L 4,14.37; 5,15; 7,17

postiženými. A tento rozhovor směřuje vždy do otázky po víře, osobním spolehnutí na Ježíše jako spomocníka. Je zřejmo, že v celé kompozici kap. 8–9 přináší Mt svědectví o Ježíšových činech jako odpovědi na očekávání prosebníků: 8,2.8.25; 9,2.18.21 – protikladný případ 9,28–34 potvrzuje, že samotná exorcivní moc, nenajde-li svůj protějšek ve víře, vyzní doprázdna. Tentokrát však se Ježíš navíc vírou prosebníků výslovně ujišťuje, to jest dožaduje se jejího slovního vyznání. Souvislost víry a spásy pak je formulována zásadní větou, právě u Mt dosvědčenou nejen ve společné podobě synoptického podání (‚víra tvá tě uzdravila‘ – 9,22; Mk 5,34; 10,52; L 8,48; 17,19; 18,42), ale i ve specifické podobě Mt: ‚jak jsi uvěřil, tak se ti staň‘ (8,13); ‚podle vaší víry se vám staň‘ (9,29; též 15,27).

Tak klade Mt důraz na protějšek Kristova slitování: naši odevzdanou důvěru v něho. Vztah mezi Ježíšem a námi je vzájemný: on se v lásce slitovává, my na něho ve víře spoléháme.

Uzdravení němého

Mt 9,32–34

³²Když odcházeli, přivedli k němu němého člověka, posedlého zlým duchem.

³³A zlý duch byl vyhnán a němý mluvil. Zástupy v údivu říkaly: „Něco takového nebylo v Izraeli nikdy vidáno.“³⁴Ale farizeové říkali: „Ve jménu knížete démonů vyhání demony.“

Tímto nejstručněji načrtnutým příběhem se uzavírá věvec Ježíšových vysvoboditelských činů, na které se odvolá 11,5: slepí vidí (9,27–31), chromí chodí (9,1–7), malomocní jsou očištěováni (8,1–4), mrtví vstávají (9,18–26) – a hluchí slyší: 9,32–34. Příběh je nejméně prokreslen, není tu žádných individuálních znaků, z obvyklého průběhu uzdravení je zachycena jen expozice (32) a výsledek (33) – aby byl nápadně rozvinut závěrečný chór (33n).

32 Přes podobnost spojovací formule (srv 9,9.27) máme asi tentokrát **když odcházeli** (*autón de exerchomenón*) vztahovat na uzdravené slepce, a ne na Ježíše s učedníky. Scéna zůstává totiž bez pohybu od v. 28, Ježíš je v domě, lid i s farizeji je dále přítomen.

Nastává však nový příběh: **přivedli k němu němého člověka** (*idú prosénenkan autó kófon*). *Idú* je obvyklý signál nové pozoruhodné události; *prosénenkan* o návalu nemocných k Ježíšovi od 4,24; 8,16; 9,2 – ne vždy je řeč o neschopných pohybu, kteří musí být doneseni.

Kófos je prvotně ‚hluchý‘; protože se však člověk hluchý od narození naučil mluvit (moderní pomůcky a přístroje k dispozici nebyly), znamená to prakticky též ‚němého‘, hluchoněmého (12,22; 15,30n; L 11,14).

Výrazněji než v předchozích příbězích je zde postižení připsáno zlé moci: **němého, posedlého zlým duchem** (*kófon daimonizomenon*) – vedle posedlých v Gadaře (8,28n), kde naproti tomu není řeč o nemoci, naposledy 8,16! Musíme ovšem mít tuto spojitost, pro tehdejší vnímání samozřejmou, na paměti při Ježíšových činech stále: jsou svědectvím, že Ježíš zlou moc přemáhá v jakékoli podobě.

33 V nejstručnější skice se průběh divu nepopisuje, jen se konstatuje, že **zlý duch byl vyhnán** – v řečtině dokonce jen vazbou *ekbléthentos tú daimoniú* (gen. abs.), jako by šlo jen o mimochodem zmíněnou okolnost. ‚Vyhnání démona‘ je poměrně častá charakteristika Ježíšova vysvobozujícího zásahu (srv 7,22; 10,8; 12,24), která neklade přímý důraz na uzdravení. Výsledek však je, že **němý mluvil**. Jakékoli postižení (hluchoněmost není přesně vzato nemoc), které znemožňuje zdravou existenci člověka jako Božího stvoření, je pochopeno jako spoutání nepřátelskou mocí. Ježíš však přichází, aby tuto moc přemáhal a spoutané rozvazoval (12,29).

Tu se **zástupy** ocitají v **údivu** (*ethaumasán hoi ochloí*) – jako po Ježíšově kázání (7,28), tak i po jeho činech (8,27). Je to v zásadě pozitivní reakce, dosud však dvojznačná; vyjadřuje spíše otázku než jistotu (srv 8,27; 12,23). Vcelku chápou evangelisté tento údiv, úžas, bázeň jako předstupeň víry.

Příznačný ‚aplaus chóru‘ na konci příběhu má tentokrát v evangelistově podání zvlášť mocnou váhu: **Něco takového nebylo v Izraeli nikdy vidáno** (*údepote efané hütós en tó Israél*). Nejde jen o něco obecně nevidaného (Mk 2,12); důraz je na tom, že se děje, co dosud nespáčil Izrael. V době, kdy ze starého Izraele zůstalo jen Judsko s Galileou, to je výraz anachronický; ale má se jím vědomě vyvolat v mysli celé Boží spasitelné dílo s tímto lidem. Nyní je celá ta minulost překročena (srv 12, 6; 16,14nn), dílo spásy se dovršuje! Ne nadarmo právě tato formulace stojí na konci celého řetězce Ježíšových dosvědčovaných činů: je to dosud jen naznačená aklamace jeho mesiášství – až dojde k 21,9.

34 Reakce na Ježíšův div může být ovšem také zcela opačná! Zázračný čin je nejednoznačná skutečnost, je znamením, které může být přijato, nebo odmítnuto, je záhadou, která může být vykládána přejně, či odmítavě. Matouš proto staví také tento postoj (přenesený bezpochyby z rozvinutého střetu 12,22–29) na závěr řady Ježíšových vysvoboditelských činů: **Ale farizeové říkali: Ve jménu knížete démonů vyhání demony**. Se zpochybnutím Ježíše jsme se setkali již 9,3.11.14; farizeové jsou podle svědectví Matouše jeho vyhraněnými, jmenovitými odpůrci. Na venkově, mimo dosah chrámu, mají v lidu plnou autoritu nepochybných představitelů autentického židovství.

Tentokrát nejde už o žádnou diskuzi s Ježíšem nebo jeho zpochybnutí, nýbrž o nejtvrďší obvinění, že je spolčen s ‚knížetem démonů‘ (12,24; Mk 3,22; L 11,15 Beelzebulem), což prakticky znamená, že ke svým divům – toto obvinění mimochodem dotvrzuje historicitu Ježíšových zázračných uzdravení – užívá černé magie. Je to obvinění krajně nebezpečné: za kouzelnictví byl

v Izraeli stanoven trest smrti ukamenováním (Dt 18,10n; Lv 20,27; 24,11) podle rabínského výkladu.

33 Nezvyklá vazba *efané hütós* (čekali bychom *toiauta*) je zřejmě biblickým hebraismem (*kén* Sd 6,40; *zót* Lv 26,10; *ka-zót* Joz 7,20).

34 Podle pozdně judaistických představ je démonů mnoho typů a jejich říše, říše zla, je hierarchicky organizována. Jejich ‚knížetem‘ je podle jedné tradice Asmodaj (Tob 3,8.17), podle jiné Beelzebul (Beezebul, Beelzebub). Démoni působí ve světě všechno možné zlo, jsou nepřáteli lidí, napadají je na kterémkoli místě a v kterýkoli čas – ale zvláště za noci, soumraku, na místech odlehklých a pustých. Přesto jsou i oni pod Boží mocí, Bůh jim dopouští lidi trestat za jejich hřích. Jedinou ochranou proti nim je sám Bůh a jeho dobří andělé, Zákon a jeho věrná poslušnost – ale také zařikávání, amulety a opatrnost před nebezpečnými místy a hodinami.

Je zcela jasné, proč Mt po bloku Ježíšova kázání 5–7 sestavuje řadu svědectví o jeho činech 8–9. Chce nám představit Ježíše jako Mesiáše slovem i činem. Míjí se s Ježíšem, kdo si ho představuje jen jako učitele moudrosti, duchovního života či morálky; ale právě tak se s ním míjí i ten, kdo by v něm viděl jen divotvorce, pomocníka v životních nouzích. V Ježíši vstupuje do světa Boží království: lidé jsou vysvobozováni ze svých pout, začínají nově žít – ale tento život má zřetelnou náplň nového přístupu, nového pojetí.

Kdybychom vyňali z celého evangelia jen Kázání na hoře jako jeho nejvlastnější střed, snadno bychom upadli do omylu (zvláště kdybychom z toho souboru četli především 5,17–48), že Ježíš přichází s přísnějšími požadavky, chce napravit svět náročnější morálkou. Jeho činy, jak nám je evangelista shromáždil v následujících kapitolách, jej však ukazují jako láskyplného, soucitného dobrodince. A to obojí se navzájem osvětluje: cílem, středem Ježíšova poselství obnovy života je láska k ubohému, postiženému, odstrčenému člověku. Přináší ji sám a své následovníky k ní povolává.

Lítost nad zástupy

Mt 9,35–38

³⁵ Ježíš obcházel všechna města i vesnice, učil v jejich synagógách, kázal evangelium království a uzdravoval každou nemoc a každou chorobu. ³⁶ Když viděl zástupy, bylo mu jich líto, protože byli vysílení a skleslí jako ovce bez pastýře. ³⁷ Tehdy řekl svým učedníkům: „Žeň je velká, dělníků málo.“ ³⁸ Proste proto Pána žně, ať vyšle dělníky na svou žeň!“

Obdobná charakteristika Ježíšovy činnosti 4,23 a 9,35 rámuje kapitoly 5. až 9., první část Evangelia. Ježíš je v nich představen jako Mesiáš slovem (učil, kázal) i činem (uzdravoval). Připojené verše 36–38 jsou úvodem k dalšímu velkému komplexu Ježíšových slov: řeči o poslání apoštolů (k. 10). Tak je tento oddíl jistým předělovým momentem Ježíšova příběhu.

35 **Obcházel všechna města i vesnice** (*periégen tás poleis pásás kai tás kómás*) vyjadřuje důslednost Ježíšovy zvěstovatelské práce: ‚evangelium Království‘ má zaznít všude bez výjimky.

Zatímco tím, že **učil v jejich synagógách** (*didaskón en tais synagógais autón*), se Ježíš přimyká k obvyklému způsobu učitelů Zákona, druhým obratem je běžná zákonická činnost radikálně překročena: **kázal evangelium království** (*kéryssón to euangelion tés basileiás*). Jde o centrum Ježíšovy zvěsti (viz k 4,17.23; dále 10,7; 24,14). Mohutná zpráva eschatologického dosahu, jak ji čteme u proroků (Iz 24,23; 52,7; Mi 4,7), se stává v Ježíšových ústech přítomnou, naplňovanou skutečností.

O Ježíšově uzdravování (*therapeuón*) mluví hojně i druzí evangelisté: Mk 1,34; 3,10; L 4,40; 5,15; 6,18; 7,21. Ježíšovy činy jsou zjevením milosrdné Boží moci. Dokládají, že spása není v pouhé nauce, je to osvobozující skutečnost; a ukazují, že náplní Boží přítomnosti je slitování nad lidskou nouzí. V obojím významu patří nerozlučně ke zvěstování Božího království. Váha svědectví je zvýšena důrazem: **každou nemoc a každou chorobu** (*pásan noson kai pásan malakián*).

36 Když viděl zástupy (*idón de tús ochlús*), které ho stále obklopují, –4,25; 8,1.18; 9,8 – **bylo mu jich líto** (*esplanchnisthé peri autón*). Toto slovo by mělo vzbudit naši mimořádnou pozornost. V klasické řečtině mohou sice *splanchna* (útroby) v přeneseném smyslu vyjadřovat také prudká hnutí mysli, vzrušení – např. hněvu, milostného vzplanutí –, ale nenaznačují soucit; sloveso *splanchnizomai* se vůbec nevyskytuje. Objevuje se teprve v řečtině judaistické za hebr. *r-ch-m* (ač Septuginta dává přednost překladu *oiktirmoi*). V tomto smyslu soucitu s bližním přejímá pojem též Nový zákon. Apoštolské spisy vypovídají pomocí podstatného jména (nikoli slovesa) o vzájemné lidské náklonnosti (2K 7,15; Fm 7,12), probuzené Ježíšem Kristem (Fp 1,8); zvláště k ní vybízejí v parenezi (2K 6,12; Fp 2,1; Ko 3,12; Fm 20; 1J 3,17). Tu je pak nejvýš překvapující, že se v Evangelii setkáváme se slovesem, a to výhradně o Ježíšově postoji k lidem: v příběhu nasycení (Mk 6,34; 8,2; Mt 14,14; 15,32), při dívech pomoci (Mk 1,41; 9,22; Mt 20,34; L 7,13); pokud se slovesa užije o vzájemném lidském vztahu, pak je to v podobstvích, kde bývá příkladem Božího slitování (Mt 18,27; L 15,20 – s jedinou výjim-

kou L 10,39). Uzavíráme, že se slovo o ‚lítosti‘ stalo v Evangelii nosným výrazem poselství o Ježíši – Mesiáši, který přichází lidem pomoci. V judaistické tradici není doložen příklad rabína, kterému by bylo líto bezbožníků. Ježíš však není bědným stavem zástupů rozhořčen, nýbrž pohnut k soucitu. Opakovaná svědectví o jeho divech, které koná k pomoci zuboženým, ústí do této charakteristiky (opakuje se jinými slovy 11,28).

Zuboženost zástupů je vystižena dvěma značně synonymními výrazy. *Eskylmenoi* je odvozeno od slovesa *skyleuó*, které v klasické řečtině znamená svléci poraženého z vojenské výstroje, zbavit zbraní, zabrat jeho věci jako kořist. V pozdější době je tento původní význam oslaben, sloveso (viz L 11,22) změnil podobu na *skylló* (Mk 5,35; L 7,6). Vykladači vystihují význam přičestí jako ‚zanedbaní, zubožení, zbídačelí, utrápení, **vyšlání**‘. Všechny tyto významy jsou přiměřené. Stejně tak u druhého pojmu *errimenoí* (od *riptó*, házím, odhazuji, vyvrhuji; v oslabeném smyslu pasivum znamená ‚být svalen na zem‘). Vykladači opět nabízejí škálu významů: ‚opovržení, ubití, **skleslí, sklíčení**‘. Oba pojmy dohromady vyjadřují opuštěnost a zbídačelost lidu.

Méně emotivní, zato však o starozákonní obrazy opřená je druhá charakteristika: byli **jako ovce bez pastýře** (*probata mé echonta poimena*). Pasterveckému lidu raného Izraele bylo toto přirovnání bezprostředně srozumitelné, stalo se úslovím (Nu 27,17; 1Kr 22,17; Ez 34,5). Takové stádo nemůže než být na pospas hladu a vlkům. Není jasné, jak dalece je tu obsažena výtka neodpovědným vůdcům lidu Ježíšovy doby. Jasné zato je, že Ježíš tu tiše avizuje své poslání svolávat rozptýlené ovce (11,28; 12,30; 14,19n), jak je mu uloženo mesiánskými předpověďmi Iz 40,11; Ez 34,23; Mi 5,3.

37 Navázáním **tehdy řekl svým učedníkům** (*tois mathétai autú*) připravuje evangelista přechod k dalšímu dílu spisu – povolání apoštolů a souboru instrukcí pro zvěstovatele (kap. 10). O ‚učednicích‘ je řeč od 5,1 (dále 8,21.23; 9,10.14.19). Zde jsou zřejmě ztotožněni s Dvanácti, kteří budou nazváni ‚apoštolové‘ (10,1).

Rčení antitetického paralelismu **žeň je velká, dělníků málo** působí dojmem úsloví. Mohlo být užíváno v různých situacích, v každém případě však vyslovuje naléhavost úkolu a tlak nedostávajícího se času. V obrazivosti biblických autorů vyvolává ‚žeň‘, sklizeň, myšlenku posledního Božího soudu (3,12; srv Iz 27,12; Jr 51,33; Jo 4,13; Zj 14,15). To není protiklad vidění Ježíšova: podle něho nastává eschatologická hodina, když se zvěstuje vstup Božího království; lidé jsou stavěni před rozhodnutí, dělení – shromažďování nového Izraele – nastává (viz též J 4,35n).

38 Kupodivu však Ježíš nepřistoupí bezprostředně k vyslání do práce, nýbrž nejprve vybízí: **Proste proto Pána žně, ať vyšle dělníky na svou žeň!** Žeň je v Boží kompetenci (Iz 27,12; Jr 51,33), Ježíš se pokládá za jeho věrného služebníka. Teprve v moci této modlitby přikročí k činu, popisovanému 10,1.

Pokud se týká skladby oddílu, přejímá společné synoptické svědectví o Ježíšově putovní činnosti (Mk 6,6; L 8,1) – soustředěné ovšem v obou případech na učení (*didaskón* Mk), totiž kázání a zvěstování (*kéryssón kai euangelizomenos tén basileián tú theú* L). Mt patrně záměrně, protože mu jde o souhrn k. 5–9, přidává uzdravování (*therapeuón*). Vedle toho připojuje výrok o lítosti nad ovce bez pastýře, který u Mk 6,34 čteme před nasycením zástupů. Mt jej zařazuje do souvislosti nástupu k misijní práci a spojuje jej s výrokem o dozrání času ke žni, zachovaném L 10,2 v kontextu vyslání Sedmdesáti. Oddíl je tedy sestaven z látky vesměs dochované i v jiných podáních; velmi působivé seskupení je zřejmě evangelistovým záměrem.

35 Výraz ‚v jejich synagógách‘ (*autón*) může vyjadřovat distanci evangelisty od židovského společenství: Kristovi učedníci je již nepokládají za svoje.

37 Podle podobnosti 13,39.41 jsou dělníky andělé; jestliže 10,1–5 pověří Ježíš poslání své apoštolů, pak jde o eschatologickou službu posledních událostí.

Zřejmé eschatologické vyznění závěrečného oddílu 9. kapitoly – na nějž jako jeho odezva navazuje řeč o poslání učedníků (Mt 10) – ukazuje znovu, co se děje Ježíšovým příchodem. Ježíš Kristus není jeden z učitelů lidstva, jací přicházejí a odcházejí. Jím nastává rozhodující čas. Dělníci vycházejí ke konečné žni. Zvěstování evangelia Kristovou církví je naprosto závažná činnost. Na jeho přijetí, nebo odmítnutí se rozhoduje všechno – obrazně vyjádřeno (13,30): budeme jako plevel určeni do otýpek k spálení, anebo jako pšenice k shromáždění do stodol?

A přece bychom nepochopili, kdybychom se dali uhranout obrazem neodvolatelného soudu a zhrzeli se děsem i nejistotou o svém údělu. Evangelista Matouš nechává Ježíše vyslovit výrok o žni jako projev jeho lítosti nad vysílenými a skleslými zástupy. Boží soud (žeň) není veden tvrdým úmyslem odplaty, ale soucitem s ubohým stavem lidstva a bezvýchodností jeho dějin. Bůh chce svým soudem nastolit právo, spravedlnost, vysvobodit všechny bezbranné a pozvednout ubohé. Boží soud znamená velikou nápravu (*anakefalaiósis* Ef 1,10) do původně zamýšleného stavu. Bude opět ‚všechno velmi dobré‘ (Gn 1,31).

OBSAH

Úvodem	7
Výklad Evangelia podle Matouše	9
Původ Ježíše Krista (1,1–17)	15
Narození Ježíše Krista (1,18–25)	21
Klanění mudrců (2,1–12)	27
Útěk do Egypta (2,13–23)	35
Jan Křtitel (3,1–12)	40
Ježíšův křest (3,13–17)	50
Pokoušení na poušti (4,1–11)	55
Počátek Ježíšovy činnosti (4,12–17)	61
Povolání učedníků (4,18–22)	64
Zástupy kolem Ježíše (4,23–25)	68
Blahoslavenství (5,1–12)	72
Výrok o soli a světle (5,13–16)	87
Dovršení Zákona a Proroků (5,17–20)	91
O zabití (5,21–26)	100
O cizoložství (5,27–30)	106
O rozluce (5,31–32)	109
O přísaze (5,33–37)	112
O odplatě (5,38–42)	115
O lásce k nepřítelům (5,43–48)	120
Jak prokazovat dobrodiní (6,1–4)	126
Jak se modlit (6,5–8)	131
Modlitba Páně (6,9–15)	134
Jak se postit (6,16–18)	151
O majetku (6,19–24)	154
O zabezpečení života (6,25–34)	158
O posuzování druhých (7,1–6)	167
O vyslyšení proseb (7,7–11)	172
Obsah Zákona a Proroků (7,12)	175
Výrok o dvou cestách (7,13–14)	179
Výrok o stromu a ovoci (7,15–20)	181
O pravém učedníku (7,21–23)	184
Podobenství o dvou stavitelích (7,24–27)	190

Závěr „Kázání na hoře“ (7,28–29)	193
Uzdravení malomocného (8,1–4)	197
Uzdravení setníkova sluhy (8,5–13)	203
Činnost v Kafarnaum (8,14–17)	210
O bezvýhradném následování Ježíše (8,18–22)	215
Utišení bouře (8,23–27)	219
Uzdravení posedlých v Gadaře (8,28–34)	224
Uzdravení ochrnutého (9,1–8)	228
Povolání celníka (9,9–13)	234
Spor o půst (9,14–17)	240
Vzkříšení dcery Jairovy (9,18–26)	244
Uzdravení dvou slepců (9,27–31)	249
Uzdravení němého (9,32–34)	254
Lítost nad zástupy (9,35–38)	256

EVANGELIUM PODLE MATOUŠE

ČÁST I. / VÝKLAD KAPITOL 1–9

MILOSLAV HÁJEK

Návrh obálky a grafická úprava Pravoslav Nesrovnal.

Vydal KALICH, nakladatelství a knihkupectví, s.r.o.,

Jungmannova 9, 111 21 Praha 1,

s finanční spoluúčástí farního sboru ČCE v Praze 8 – Kobylisích
a farních sborů ČCE v Brně I a v Lanškrouně.

První vydání, 1995.

Odpovědná redaktorka Ema Suchá.

Sazbu zhotovil Michal Vogl.

Vytiskl ADALBERT Praha, spol. s r.o.

