

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

**Nebudeš dychtit:
Ozvuky desátého přikázání
v Novém zákoně**

RNDr. Marek Belza

Katedra Nového zákona
Vedoucí práce: Jan Roskovec, Ph.D.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2021

Prohlašuji, že jsem tuto písemnou bakalářskou práci s názvem „Nebudeš dychtit: Ozvuky desátého přikázání v Novém zákoně“ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze, dne 15. června 2021

RNDr. Marek Belza

Bibliografická citace

Nebudeš dychtit: Ozvuky desátého přikázání v Novém zákoně, bakalářská práce / RNDr. Marek Belza; vedoucí práce: Jan Roskovec, Ph.D. – Praha, 2021. – 65 s.

Anotace

Práce s názvem „Nebudeš dychtit: Ozvuky desátého přikázání v Novém zákoně“ se pokouší analýzou odkazů a aluzí na desáté přikázání v Novém zákoně zjistit, zda a jak se mění jeho funkce v kontextu helénistické etiky a formování církve. Vychází z důkladné exegeze přikázání v obou verzích Dekalogu spolu s exegezí Gn 3,4–6. Pomocí konkordančního průzkumu jsou určena sémantická pole příslušných hebrejských lexémů. Dále jsou vyhledány ekvivalentní řecké lexémy jako klíčová slova pro výběr profilových a referenčních textů ve třech perspektivách působení: (1) perspektiva Ježíše a putujících charismatiků; (2) dogmatická perspektiva první církve; (3) perspektiva praktického života křesťana a církve. V dalším kroku je provedena exegeze profilových textů a vyhodnocení referenčních textů v krátkých komentářích. Základním zjištěním je přesun důrazu přikázání z předmětu na subjekt dychtění, který byl zahájen již v překladu Septuaginty, a završen v pastorálních epištolách.

Klíčová slova

Žádostivost, dychtit, toužit, závist, srdce, Dekalog, Nový zákon

Summary

This paper named *You Shall Not Covet: Reverberations of the Tenth Commandment in New Testament* attempts to find, through the analysis of references and allusions to the Tenth Commandment in New Testament, whether and how its function changes in the context of Hellenistic ethics and the formation of the Church. It is based on a thorough exegesis of the Commandment in both versions of Decalogue together with the exegesis of Gn 3,4-6. With the use of concordance research, the semantic fields of respective Hebrew lexemes have been specified. Further, the equivalent Greek lexemes have been found as key words for the selection of profile and reference texts in three perspectives: (1) the perspective of Jesus and pilgrimaging charismatics; (2) the dogmatic perspective of the first Church; (3) the perspective of a practical life of a Christian and the Church. Subsequently, the exegesis of the profile texts and the evaluation of the reference texts have been accomplished in short comments. The primary finding is the shift of the Commandment emphasis from the object to the subject of desire, which already began in the translation of the Septuagint and was completed in Pastoral epistles.

Key words

Desire, covet, lust, envy, heart, Tenth Commandment, Decalogue, New Testament

Poděkování

Na prvním místě bych rád poděkoval svému školiteli Janu Roskovcovi, Ph.D. za jeho trpělivost při pročitání různých verzí v průběhu přípravy této práce a za řadu cenných podnětů, doporučení a odkazů na odbornou literaturu.

Děkuji také doc. Petru Slámovi, Ph.D. za připomínky ke starozákonní části.

OBSAH

1. Úvod: Otázky a metoda	9
2. Exegeze: Desáté přikázání (Ex 20,17 a Dt 5,21)	12
3. Funkční souvislost a exegeze Gn 3,4–6.....	17
4. Konkordanční průzkum a sémantická pole sloves מחן a אוה	22
4.1. Kořen מחן	22
4.2. Kořen אוה	23
5. Určení řeckých sémantických ekvivalentů	24
6. Vyhledání a tematické rozčlenění aluzí v Novém zákoně.....	26
7. Analýza vybraných novozákonních textů.....	27
7.1. Perspektiva Ježíše a putujících charismatiků.....	27
7.1.1. Exegeze Mk 7,20–23	27
7.1.2. Exegeze Mt 5,27–28	31
7.1.3. Komentované referenční texty.....	34
7.2. Dogmatická perspektiva první církve	37
7.2.1. Exegeze Ř 7,4–8	37
7.2.2. Komentované referenční texty.....	42
7.3. Perspektiva praktického života křesťana a církve	46
7.3.1. Exegeze: 1Tm 6,3–10	46
7.3.2. Komentované referenční texty.....	51
8. Nové paradigma: Evangelium v helénském světě	54
9. Shrnutí: Odpovědi na položené otázky.....	56
Použitá literatura	59
Příloha 1: Hebrejské lexémy a jejich překlady	61
Příloha 2: Řecké lexémy a jejich překlady	62

1. ÚVOD: OTÁZKY A METODA

Poslední přikázání Dekalogu začíná v českém ekumenickém překladu slovy: „Nebudeš dychtit ...“. Hned zkraje upřesňuji, že předložená práce se bude zabývat desátým přikázáním podle reformovaného – a také pravoslavného, anglikánského nebo judaistického – členění Dekalogu, které spojuje oba příkazy z Ex 20,17, resp. Dt 5,21, zatímco římskokatolická a luterská tradice je počítá samostatně. Takové spojení považuji za logické a oprávněné vzhledem ke shodě (Ex) či alespoň sémantické blízkosti (Dt) obou predikátů, přičemž příkazy jsou specifikovány svými předměty.

Právě tyto predikáty způsobují, že desáté přikázání zřetelně „vyčnívá z řady“: Nesleduje totiž určitou konkrétní skutkovou podstatu jednání – jako například osmé, které bývá s desátým někdy až příliš úzce spojováno – ale vnitřní postoj, který se člověku zapovídá bez ohledu na to, zda se projeví ve formě nějakého jednání. Tímto postojem je touha – nikoli sama o sobě, ale jako dychtění po něčem, co „legálně“ nemohu mít.

Touha sama o sobě jako emoce je eticky ambivalentní, zpravidla však v člověku vyvolává určitou frustraci, již lze saturovat v zásadě dvěma způsoby: Buď ji člověk sám v sobě potlačí, nebo ji promění ve skutek. Jako jiné emoce je i touha „rychlejší“ než rozum, což může vést k omezení rozhodovací schopnosti, které se může projevit zejména v nedomýšlení následků touhou motivovaného jednání. Touha „předchází lidskou svobodu a její rozhodování, není touto svobodou plně kontrolovatelná a zaměřuje se k určitému dílčímu dobru člověka“.¹ Dlužno dodat, že může být zaměřena i k jinému (někdy jen domnělému) dílčímu dobru, než je mé vlastní.

Desátému přikázání však jde o **touhu ve spojení s motivem ovládnutí**, tedy se získáním nějakého předmětu, který je vyhrazen někomu jinému. Pokusím se exegeticky doložit, že ono „ovládnutí“ nemusí být míněno jen ve smyslu aktivním, ale i pasivním („být ovládnut náruživou touhou“). Je zřejmé, že musí jít o emoci velmi silnou, a současně přesahující rámec Starého zákona, protože se s ní setkáváme v prostředí jak židovsko-křesťanském, tak pohanském, a to ve všech dějinných obdobích. V českých Bibliích bývá překládána jako *dychtivost* („Nebudeš dychtit...“), *žálostivost* („Nepožádáš...“), případně *touha* („Nebudeš toužit...“).

Slovníková literatura v této souvislosti nejčastěji hovoří o („zlé“) *žálostivosti*. Pro sjednocení pojmosloví budu tento výraz používat tam, kde nebude třeba postihnout jemnější významový odstín. Jsem si vědom, že jakkoli definovaný pojem *žálostivosti* vyjadřuje jeho ustálený obsah v teologii a je s ním spojeno určité shrnující chápání. V této práci mne bude *žálostivost* zajímat zejména ve vazbě na biblické přikázání, které hovoří výslovně o touze ve spojení s vyhrazeným předmětem (třebaže – jak se ukáže – zejména Nový zákon přesouvá důraz z předmětu k subjektu *žálostivosti*).

¹ Rahner, s. 483

Bible představuje věci příběhy, nikoli definicemi. Její pojetí akcentuje skutečnost, že „zlá“ žádostivost a její deriváty – závist, chamtivost apod. – jsou založeny hluboko v lidském srdci, deformují lidskou vůli, *de facto* již nesvobodnou, ale i v porušeném stavu určující morální rozhodování. Nevyhne se tomu nikdo. Desáté přikázání jasně ukazuje, že „hřích nespočívá jen ve skutecích, nýbrž v srdci a vůli člověka.“²

Obecně lidský charakter žádostivosti mne dovedl k úvaze, jestli a jak se desáté přikázání ozývá v Novém zákoně. Předběžné zkoumání mne přivedlo k nálezu v zásadě pozitivnímu: Výslovných odkazů sice není mnoho – jde o dvě místa listu Římanům, Ř 7,7 a 13,9, a případně také Mt 5,28 a Jk 4,2 – jsou však významné. Např. v Ř 7,7 používá Pavel citaci z desátého přikázání jako důležitou reprezentaci Zákona. První závěr tedy zněl: Ano, ozývá se.

Další postup byl již podmíněn podrobnějším exegetickým ohledáním záměru starozákonního přikázání. Cílem bylo získat vodítko pro vyhledání novozákonních textů, obsahujících důrazy ukazující týmž směrem v implicitních odkazech a třeba i nenápadných aluzích. Vzápětí začaly vyvstávat otázky, na které bych se chtěl v této práci pokusit odpovědět alespoň v náznacích:

1. Na co přesně míří zákaz žádostivosti ve Starém zákoně?
2. Jak lze provázat sémantická pole výrazů užívaných pro žádostivost v desátém přikázání Dekalogu a Novém zákoně?
3. Co naznačují učiněná zjištění o reflexi žádostivosti specificky v NZ?

K dosažení tohoto cíle jsem určil jako nejvhodnější metodu sémanticko-lexikálního průzkumu textů, vybraných na základě předběžného konkordančního průzkumu. Na základě tohoto východiska jsem stanovil sekvenci následujících kroků:

V rámci Starého zákona:

1. Exegezi desátého přikázání blíže osvětlit jednak jeho funkci v rámci Dekalogu, jednak samotný pojem „žádostivost“ (2. kapitola).
2. Jako „srovnávací etalon“ provést exegezi veršů Gn 3,4–6, které jak lexikálně, tak věcně s desátým přikázáním úzce souvisí (3. kapitola).
3. Na základě konkordančního průzkumu určit sémantická pole lexémů označujících zapovězený postoj (4. kapitola).

² Allmen, s. 343

V rámci Nového zákona:

4. Na základě zjištěných sémantických polí v předchozím kroku zjistit odpovídající řecké významově ekvivalentní lexémy (5. kapitola).
5. Na základě klíčových slov provést výběr novozákonních textů vykazujících relevanci zjištěním z provedeného průzkumu sémantických polí (6. kapitola).
6. Exegeze 3–4 profilových textů za účelem ověření zpětné vazby na desáté přikázání a vyhodnocení dalších referenčních textů formou krátkých komentářů (7. kapitola)
7. V posledním kroku provést syntézu získaných poznatků a formulovat odpovědi na stanovené výzkumné otázky (8. a 9. kapitola)

Metodické poznámky

- Jsem si vědom, že metodicky nejčistší by byl přímý převod hebrejských lexémů do řečtiny. Vzhledem k charakteru předkládané práce jsem zvolil způsob s užitím „mezikroku“ přes češtinu. Zvýšené riziko nežádoucích sémantických posunů jsem se pokusil omezit porovnáním několika českých biblických překladů, jehož výsledky shrnuji v přílohách této práce.
- Klíčová slova, která uvádím u jednotlivých zkoumaných textů, se primárně týkají zájmu předkládané práce. Nemusí se tedy plně krýt s klíčovými slovy pro text sám a jeho základní intenci.

2. EXEGEZE: DESÁTÉ PŘIKÁZÁNÍ (EX 20,17 A DT 5,21)

Charakteristika a první dojem

Desáté přikázání je součástí Dekalogu jako základního kodexu apodiktického práva ve Starém zákoně. Setkáváme se s ním jednak v Ex 20,17 („sinajský“ Dekalog), jednak v Dt 5,21 („chorébský“ Dekalog). V obou verzích uzavírá „druhou desku Zákona“ a na první čtení se zdá být poměrně jednoduchou záповědí dychtit po čemkoli, co je majetkem někoho jiného. Od ostatních přikázání se odlišuje tím, že míří na emocionální složku člověka – dychtění, žádostivost, chtivost – která předchází racionální plánování a vykonání zapovězeného skutku (ale obecně jakéhokoli jednání). Tuto odlišnost považuji za zcela zásadní a pokusím se ji zde zevrubněji vyložit.

Překlad a textová kritika

Ex 20,17	a	לֹא תַחְמַד בֵּית רֵעֶךָ	<u>Nebudeš dychtit</u> po domě svého bližního.
	b	לֹא-תַחְמַד אִשָּׁת רֵעֶךָ	<u>Nebudeš dychtit</u> po ženě svého bližního,
	c	וְעַבְדוֹ	ani po jeho služebník,
	d	וְאִמּוֹתוֹ	ani po jeho děvečce,
	e	וְשׂוֹרוֹ	ani po jeho dobytčeti,
	f	וְחֲמֹרוֹ	ani po jeho oslu,
	g	וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ	ani po ničem, co je tvého bližního.
Dt 5,21	a	וְלֹא תַחְמַד אִשָּׁת רֵעֶךָ	<u>Nebudeš dychtit</u> po ženě svého bližního.
	b	וְלֹא תִתְאָוֶה בֵּית רֵעֶךָ	<u>Nezatoužíš</u> po domě svého bližního,
	c	שְׂדֵהוּ	po jeho poli,
	d	וְעַבְדוֹ	ani po jeho služebník,
	e	וְאִמּוֹתוֹ	ani po jeho děvečce,
	f	שׂוֹרוֹ	po jeho dobytčeti,
	g	וְחֲמֹרוֹ	ani po jeho oslu,
	h	וְכֹל אֲשֶׁר לְרֵעֶךָ	ani po ničem, co je tvého bližního.

Pokud jde o **hebrejské manuskripty**, vykazuje „sinajská“ verze významné odchylky zejména v Nashově papyru, který se blíží „chorébské“ verzi jednak pořadím žena – dům, jednak užitím kořene ארה ve druhém příkazu. Kromě toho je u obou predikátů užitá *nota accusativi* את. Tentýž rukopis a nečetné další mají jako předmět záповědi přidáno „pole“ (שְׂדֵהוּ).

Z pohledu textové kritiky je ovšem ještě zajímavější „chorébská“ verze, vykazující větší počet textových variant, z nichž vyjímám jednak kumránský rukopis 4QDeutⁿ,

který stojí nejbližší znění Septuaginty (viz níže), jednak Samaritanus, jenž se nejvíce blíží znění verze „sinajské“:³

4QDeutⁿ (5,21a–b) לוא תחמד אשת רעיך לוא תחמד בית רעיך
Samaritanus (5,21a–b) לא תחמד בית רעך ולא תחמד אשת רעך

Velmi překvapivý je pohled do **Septuaginty**, kde zjišťujeme, že Codex Vaticanus má obě veze naprosto shodné, odpovídající spíše podání Dt (včetně pole a pořadí žena – dům), přičemž závěrečný souhrnný předmět záповědi (Ex 20,17g a Dt 5,21h) je rozvinut o „všechn jeho dobytek“ (παντὸς κτήνους αὐτοῦ). Ex 20,17a–b a Dt 5,21a–b přesně odpovídá rukopisu 4QDeutⁿ (viz výše), přičemž oba predikáty לוא תחמד אשת רעך a לוא תחמד בית רעך jsou přeloženy stejně jako οὐκ ἐπιθυμήσεις:

Ex 20,17 / Dt 5,21	a	οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν γυναῖκα τοῦ πλησίον σου
	b	οὐκ ἐπιθυμήσεις τὴν οἰκίαν τοῦ πλησίον σου
	c	οὔτε τὸν ἄγρον αὐτοῦ
	d	οὔτε τὸν παῖδα αὐτοῦ
	e	οὔτε τὴν παιδίσκην αὐτοῦ
	f	οὔτε τοῦ βοῦς αὐτοῦ
	g	οὔτε τοῦ ὑπόζυγιου αὐτοῦ
	h	οὔτε παντὸς κτήνους αὐτοῦ οὔτε ὅσα τῶ πλησίον σου ἐστίν

Vulgata naproti tomu se důsledně drží hebrejských předloh obou verzí v pořadí zapovězených předmětů žádostivosti, ale odlišuje se v užití sloves: Ve verzi Ex užívá různá slovesa **non concupisces ... nec desiderabis** (což koresponduje s hebrejskou verzí Dt), zatímco v Dt jsou obě slovesa stažena do jediného **non concupisces**:

Ex 20,17: *Non concupisces domum proximi tui nec desiderabis uxorem eius non servum non ancillam non bovem non asinum nec omnia quae illius sunt.*

Dt 5,21: *Non concupisces uxorem proximi tui non domum non agrum non servum non ancillam non bovem non asinum et universa quae illius sunt.*

Struktura a kontext

Na první pohled je nápadný strukturní kontrast mezi strojově přesnými formulacemi v Ex, které jako by nesly rukopis první zprávy o stvoření (Gn 1,1–2,3), a poněkud neuspořádaným podáním Dt. Obě verze shodně obsahují formálně dva zákazy vyjádřené slovesnými predikáty. V Ex jsou oba predikáty shodné, vyjádřené imperfektem *q* kořene חמד; v Dt je druhý predikát vyjádřen imperfektem *hitpa* kořene ארה. Sémanticky jsou – v tomto konkrétním případě – obě slovesa vzájemně zaměnitelná,

³ Ulrich, s. 188

jak dokládají i výše uvedená různočtení. Důležitá je podvojnost, která může souviset s kombinováním příkazů při konečné redakci pro dosažení počtu deseti.⁴ Tento předpoklad podporují i opakované (vždy třikrát) zmínky o bližním (רעך), přičemž další zmínka v předcházejícím přikázání o křivém svědectví může naznačovat podobnou souvislost vývoje textu. Pokud jde o předměty zákazů, liší se obě verze jednak pořadím, jednak Dt má přidáno „pole“. To se může jevit jako poněkud nadbytečné, neboť jde o součást „domu“, stejně jako vše ostatní, co je i není jmenováno. Vyčlenění ženy z „domu“ a odlišná slovesa ve verzi Dt mohou implikovat původně dvě přikázání.

Diachronní otázky a intertextualita

1) Podle Ottova komentáře nebyl zákaz žádostivosti – na rozdíl od ostatních přikázání – vytvořen transformací právní věty, ale od počátku byl formulován jako etické přikázání. Je jediným přikázáním Dekalogu prorockého původu, konkrétně u proroka Micheáše (2, 2):⁵

Mi 2,2	a	וְתִמְדּוּ שְׂדוֹת	(Oni) <u>dychtí</u> po polích
	b	וְגָזְלוּ וּבָתִּים	a uchvacují i domy,
	c	וְנָשָׂאוּ	a loupí.
	d	וְעִשְׂקוּ בָרֶגַל וּבֵיתוֹ	Vydírají pána a jeho dům;
	e	וְאִישׁ גִּתְּלוֹתָיו	muže a jeho dědičnou půdu.

Zatímco prorockou předlohu přikázání lze položit do souvislosti se sociálními otřesy v Judsku v 8. – 7. stol., další literární a redakční historie rozvinula aspekt vnitřní dispozice a rozšířila oblast toho, co má být chráněno, na celou oblast života bližního. Souvislost s Mi 2,2 však zůstala jasně patrná.⁶

2) Další signifikantní intertextuální souvislost spatřuji ve verši Př 6,25:

Př 6,25	a	אַל-תִּתְחַמֵּד יִפְיָהּ בְּלִבְבָּךְ	<u>Nedychti</u> ve svém srdci po její kráse,
	b	וְאַל-תִּקְחֶנָּה בְּעַפְעָפֶיךָ	ať tě nevezme (= neuchvátí) do svých řas.

Pozoruhodné souvislosti mezi dychtěním a uchvacováním nejen ve smyslu aktivním (uchvacovat něco cizího), ale i pasivním (být vzat, uchvácen), si všímá Klíma.⁷ Být uchvácen nese význam „být vzat = (za)jat“. Žádostivost tak implikuje ztrátu svobody (srov. Gn 3,6e) a už zde se představuje jako postoj nebezpečný sám o sobě.

⁴ Dohmen, s. 126

⁵ Otto, s. 751

⁶ Tamtéž

⁷ Klíma, s. 3

Výklad

Sémantika obou slovesných predikátů v desátém přikázání připouští souvislost mezi chtěním a následným konáním. Kořen **קָמַד** naznačuje nejen touhu, ale i plánování až k samotné realizaci.⁸ Závadnost žádostivosti je jednoznačně určena jejím předmětem. Důraz však není položen na výsledný čin, ale na pohnutky, které k němu vedou. Primárně jde tomuto přikázání o postoj v oblasti mezilidských vztahů.⁹ Tímto znakem (vedle výrazu **עָרַב**) navazuje na předchozí zákaz křivé přísahy, a naopak se jasně odlišuje od zákazů zabití, krádeže a cizoložství. Obsahem zákazu není touha sama o sobě, ale hlubší poukaz na původ hříchu v srdci a vůli člověka (srov. Mk 7,20–23).

Nejprve přicházejí v úvahu různé „právní“ praktiky a možnosti přivlastňování cizích statků. To může sahát od využívání situací nouze (např. dluhů) přes využívání výhod (např. velkého vlastníka půdy) přes přivlastňování „majetku bez vlastníka“ až po „převzetí“ žen, jejichž manželé jsou ve válce. Řada podobných situací se objevuje i v dalších biblických textech prorockého nebo právního původu, např. právě v Mi 2,2 nebo Ex 34, 24.¹⁰

Seznam předmětů záповědi navazuje na častý vzorec zdůrazňování „tří věcí“, které představují zvláštní hodnotu (srv. např. „žena, dům, vinice“ v Dt 28,30 nebo „krásný byt, krásná žena, krásné oblečení“ v Talmudu nebo beduínský ideál „marocký meč, krásná žena a krásný dromedár“). Desáté přikázání následuje tento vzorec tím, že třikrát uvádí „bližního“, aniž by ovšem bylo omezeno na vyjmenované věci, jak podtrhuje závěrečným „vše, co je tvého bližního“.¹¹

Považuji za plausibilní úvahu, že starší „chorébská“ verze byla převzata jako adaptace Mi 2,2. Poté byla po delší dobu předávána formou ústní tradice, v důsledku čehož došlo k jejímu rozrůznění do odlišných variant, z nichž některé byly zaznamenány písemně, nejprve snad v době Jóšijášovy reformy. Rozšíření seznamu předmětů (původně „dům“ a „dědičná půda“) na lidi a zvířata v domě je podle Otta způsobeno zahrnutím zákazu do Desatera, kde se dostal do „konkurenčního“ napětí se zákazem krádeže a musel být odpovídajícím způsobem vymezen. Současně je sémantická konotace kořene **קָמַד** přechýlena k touze po ženě bližního. To vede k obdobnému napětí vůči zakazu cizoložství, které je řešeno zahrnutím vnitřní dispozice k cizoložství pod verdikt etického zákazu.¹² Předřazení ženy v „chorébské“ verzi může odrážet její zvláštní ocenění, snahu o silnější odlišení od zákazu krádeže a/nebo celkovou genezi přikázání. Konečně v „chorébské“ verzi ve druhém zakazu (pro neživý a ostatní živý inventář s výjimkou ženy) se kořen **קָמַד**, nahrazuje o něco jemnějším **רָאָה**, označujícím „lákající“ touhu (srov. dále Gn 3,6c). Otto soudí, že jde o interpretaci prvního zákazu, chránícího ženu prostřednictvím silnějšího **קָמַד**.¹³

⁸ Wallis, ThWAT 2, 1023; in: Otto, s. 751

⁹ Dohmen, s. 127

¹⁰ Tamtéž

¹¹ Tamtéž

¹² Otto, s. 752

¹³ Tamtéž

Na základě srovnání obou verzí desátého přikázání v kontextu Dekalogu jako celku se domnívám, že při konečné redakci mladší „sinajské“ verze byla jako podklad využita „chorébská“ materie (doplněná ve čtvrtém přikázání současně zpracovanou látkou první zprávy o stvoření). Bylo sjednoceno užití sloves a předměty uspořádány do kategorií „neživého“ a „živého“ majetku, takže výsledný text působí systematictěji a sevřeněji.

Desáté přikázání představuje rámeček a současně radikalizaci osmého a sedmého, která zakazují specifické skutky. Desátému jde o **dynamický vnitřní postoj ve vztahu k bližnímu** (v jisté analogii hovoří první přikázání o vztahu k Bohu), který konkrétnímu jednání předchází. Desáté přikázání ve své formulaci i záměru je typickým příkladem **etického myšlení judaismu**; nepouští se do abstraktních konstrukcí či úvah o ctnostech, nýbrž je primárně zaměřeno na ochranu a zajištění soužití ve společenství těch, které Hospodin vysvobodil z Egypta: „Lidská bytost nesmí a neměla by být okrádána o živobytí legálními prostředky nebo machinacemi, které zákon nemůže pokrýt.“¹⁴ Tato právní klauzule je podchycena již v zárodku zákazem dychtění po majetku bližního.

Na závěr této kapitoly s velkou opatrností formuluji jeden z možných důvodů posunu k negativnímu vnímání žádostivosti jako takové už v judaistické etice předhelénského období. Nejdůležitější maximou v judaismu je zákaz idolatrie, dychtění po modlách – např. Iz 1,29nn nebo 44,9nn ukazují, že **žádostivost odvrací člověka od lásky a úcty k Bohu k lásce a úctě ke svým předmětům**. V tomto smyslu mohlo desáté přikázání také nabýt funkci jakési „spony“ mezi oběma deskami Zákona (na druhém pólu Dekalogu analogicky neúcta k rodičům může evokovat popření vlastní zrovnosti, a tudíž bohorovnosti). S nástupem helénismu s jeho individuální etikou ctnosti se k tomuto vnímání přidružily i další obsahy, motiv modloslužby však zůstal zejména v pavlovských spisech zachován (1K 5,10.11; 6,9; Ga 5,20; Ef 5,5; Ko 3,5).

1. Původně právní klauzule, že příslušník společenství nesmí být zbavován svého živobytí jakýmikoliv prostředky, je „preventivně“ zesílena etickým imperativem nepřipustnosti vůbec na něco takového žádostivě pomýšlet. Hlavní funkcí je ochrana společenství.
2. „Dychtění po cizím“ samotného aktéra uvrhuje do nesvobody (Př 6,25) a implikuje porušení dalších přikázání, včetně lásky k Bohu; žádostivost tak v sobě nese nebezpečí modloslužby, což v NZ zdůrazní zejména pavlovské epistoly (1K 5,10–11; 6,9; Ga 5,20; Ef 5,5; Ko 3,5). Přikázání tak v jistém smyslu chrání člověka před sebou samým.

¹⁴ Dohmen, s. 128

3. FUNKČNÍ SOUVISLOST A EXEGEZE GN 3,4–6

Charakteristika a první dojem

Nelze si nevšimnout, že had, který by měl být člověku poddán, ví to, co Bůh, ale člověk to neví. Na myšlenku odporující Božímu zákazu nepřijde žena sama (a muž už vůbec ne), ale musí být navedena. Pak ale stačí jen málo – krásné plody na pohled; že jsou dobré k jídlu, nemohla vědět, dokud neochutnala, což je jistá nelogičnost. Muž se vůči ženě chová stejně jako ona vůči hadu, totiž submisivně. Na celém příběhu mi přijde nejvíce znepokojivé, jak snadno se oba nechali zmanipulovat; není zde ani stopa pochybnosti o hadově argumentaci či obavy z Boží reakce.

Překlad a textová kritika

4a	וַיֹּאמֶר הַנָּחָשׁ אֶל-הָאִשָּׁה	A řekl had ženě:
b	לֹא-מוֹת תָּמָתוֹן	Zajisté nezemřete,
5a	כִּי יָדַע אֱלֹהִים	neboť Bůh zná,
b	כִּי בַיּוֹם אֶכְלֶכֶם מִמֶּנּוּ	že v den, <i>kdy</i> z něho pojíte,
c	וַנִּפְקְחוּ עֵינֵיכֶם	otevrou se vaše oči
d	וְהָיִיתֶם כַּאֱלֹהִים	a budete jako Bůh (<i>var.</i> : bohové)
e	יָדַעַי טוֹב וְרָע	znajíce dobré a zlé.
6a	וַתֵּרֶא הָאִשָּׁה	A viděla žena,
b	כִּי טוֹב הָעֵץ לְמֵאֲכָל	že ten strom <i>je</i> dobrý k pojídání,
c	וְכִי תֵאֵר-הוּא לְעֵינַיִם	a že <i>je</i> <u>lákadlem</u> pro oči,
d	וַנִּחְמַד הָעֵץ לְהַשְׁכִּיל	a <u>žádoucí</u> <i>je</i> ten strom k vědění.
e	וַתִּקַּח מִפְרִיו	A vzala z jeho ovoce
f	וַתֹּאכַל	a jedla.
g	וַתֵּת גַּם-לְאִישָׁהּ עִמָּהּ	A dala také svému muži, <i>který byl</i> s ní,
h	וַיֹּאכַל	a jedl.

Ve v. **6d** má Samaritanus להשכל; LXX a Vulgata vypouštějí podmět העץ, opakovaný z v 6b (pleonasmus). Ve v. **6h** má Samaritanus¹⁵ koncovku pro plurál ויאכלו; podobně LXX má plurál aoristu ἔφαγον. Toto čtení lze považovat za zdůraznění jednorázového charakteru události. LXX v **6b–d** užívá významově jasně pozitivních adjektiv καλόν, ἀρεστόν, ὠραῖόν místo příslušných tvarů substantiva ἐπιθυμία či verba ἐπιθυμεῖν, jak činí v Dekalogu. Domnívám se, že zdůraznění kladných charakteristik a přesun důrazu od předmětu žádostivosti k jejímu subjektu významně modifikuje výpověď verše a **posouvá ji do prostoru řecké kultury**.

¹⁵ Gall, s. 4

	SEPTUAGINTA	VULGATA
4a	καὶ εἶπεν ὁ ὄφεις τῇ γυναικί	Dixit autem serpens ad mulierem:
b	Οὐ θανάτῳ ἀποθανεῖσθε·	Nequaquam morte moriemini
5a	ἦδει γὰρ ὁ θεὸς	scit enim Deus
b	ὅτι ἐν ἧ ἂν ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ	quod in quocumque die comederitis ex eo
c	διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί,	aperientur oculi vestri
d	καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ	et eritis sicut dii
e	γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρὸν.	scientes bonum et malum
6a	καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ	Vidit igitur mulier
b	ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν	quod bonum esset lignum ad vescendum
c	καὶ ὅτι <u>ἀρεστὸν</u> τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν	et <u>pulchrum</u> oculis
d	καὶ <u>ὠραῖόν</u> ἐστὶν τοῦ κατανοῆσαι	aspectuque <u>delectabile</u> .
e	καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ	Et tulit de fructu illius
f	ἔφαγεν·	et comedit.
g	καὶ ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς	Deditque viro suo
h	μετ' αὐτῆς	
	καὶ ἔφαγον.	qui comedit.

Struktura oddílu a kontext

Klíčová slova: Klíčovými slovy z pohledu této práce jsou slova označující vlastnosti stromu, které ženu definitivně přiměly k porušení Božího zákazu. Jasný kladný hodnotový akcent jim dodává paralelní spojení s adjektivem כָּבֹד:

כָּבֹד part. pas. *ni* od kořene כָּבַד – žádoucí (vyvolávající žádostivost)

הִשְׁתַּחֲוֶה subst. fem. od kořene אָוָה – lákadlo, spouštěč touhy/choutky

Vv. 4–5 završují druhou řečí hada diskurzivní text dialogu v přímé řeči mezi hadem a ženou (vv. 1c–5). V. 6 obsahuje narativ vlastního „pádu člověka“. Významnou rétorickou figurou je metafora „otevření očí“ jako výraz pro poznání (moudrost) vyhraněné Bohu. V NZ se – výhradně u synoptiků – setkáme s metaforou „zlé oči“ ve významu „závist“ (Mt 6,23; 20,15; Mk 7,22; v rozvolněné podobě také Lk 11,34).

Z hlediska literárního kontextu je celý oddíl Gn 3,1–7 součástí rozsáhlého celku příběhů předvěku (Gn 1–11), jehož funkce je primárně theologická. Text vcelku plynule navazuje na předchozí oddíl 2,4b–25 a pokračuje do konce 3. kapitoly, ale lze jej číst i jako kompaktní, uzavřený celek s časově lineární stavbou bez nápadných přerušování či změn dynamiky. Pokud bychom jej přirovnali k divadelní hře, jednalo by se o jeden akt dramatu Gn 2,4b–3,24. V počtu aktů se autoři rozcházejí, např. Brueggemann uvádí čtyři:¹⁶

¹⁶ Brueggemann, s. ...

1. 2,4b–17 usazení člověka v zahradě
2. 2,18 – 25 stvoření „pomocníka“
3. 3,1–7 narušení řádu zahrady
4. 3,8–24 soud a vyhoštění

Diachronní otázky a intertextualita

V klasickém dělení žánrů náleží oddíl k epice či **vyprávění (nativu)** s typickými znaky: Vypravěč podává příběh ve třetí osobě a nechává promlouvat protagonisty formou přímých řečí. V užším smyslu se jedná o **pověst s etiologickými prvky**¹⁷, kde lidští aktéři vystupují jako eponymové celého lidstva. S ostatními příběhy předvěku (Gn 1–11) utváří příběh lidského pádu rámeček pro ústřední motiv Starého zákona, jímž je „cesta ke svobodě“ vyvoleného lidu. Jsou zde postulována základní theologická východiska pro interpretaci Starého zákona jako celku – vztah Boha, člověka a ostatního stvoření, původ a povaha hříchu a jeho důsledky atd.

Bylo by pošetilé pokoušet se celý cyklus příběhů předvěku opatřit nějakým absolutním datováním. Můžeme však hovořit o **historickém kontextu popisujícího**. Domnívám se, že důvodem zařazení celého cyklu při konečné redakci Pentateuchu (zřejmě po návratu z babylonského zajetí) bylo ukázat, že Boží stvořitelská aktivita není samoúčelná, ale od počátku zaměřená na člověka.¹⁸ Tradiční látky nabízely obrazy všeobecně známé a srozumitelné běžnému příslušníku národního a náboženského společenství v Judsku.

Motiv rajske zahrady je znám ze **sumerské mytologie** z mýtu o bohu Enkim; objevuje se zde i motiv zhřešení skrze poznání dobra a zla, které činí člověka rovným bohům a zajišťuje mu nesmrtnost – a **akkadské mytologie**, kde v roli „našeptávače“ vystupuje bůh Ea.¹⁹ Spouštěč žádostivosti je vyjádřen obrazem **hada**, naznačujícím, že leží vně člověka. Naopak člověku imanentní je zdroj žádostivosti (sklon, dispozice), jako potenciál Bohem darované svobody.

Had jako „první theolog“ a současně falešný učitel (srov. 1Tm) nabízí lživými argumenty ženě lákavou alternativu „udělat se pro sebe“ bez Boha. Vtip je v tom, že nenabízí ze svého, ale z Božího. Žena má dosud „zavřené oči“, takže vidí lákavé plody přes clonu vzbuzené žádostivosti, která ji postupně ovládá – a pak koná. Proces lze rozdělit do čtyř fází: **podnět – žádostivost – volba (špatná) – důsledky (hřích, poznání, smrt)**. Vnější podnět (metafora hada; srov. personifikace hříchu v Ř 7,8) je nutný, aby se v ženě vzbudila žádostivost (ta zde ještě není zapovězena). Klíčové je, jak s ní naloží. Vzpouira proti Bohu neplyne ze samotné žádostivosti, ale z jejího nezvládnutí (tj. nechá-li se jí člověk ovládnout; srov. Př 6,25). Důsledkem je jednak „otevření očí“ a tragikomické poznání vlastní nahoty, jednak smrt. V tomto kontextu je logické, že až bude vydán Zákon, zapoví „preventivně“ i onu „zlou“ žádostivost.

¹⁷ Rendtorff, s. 119–121

¹⁸ Bič, s. 526

¹⁹ Kramer, s. 79–113

V intertextuálním rozhledu po Starém zákoně se na základě konkordančního průzkumu (4. kapitola) jako nejvýznamnější jeví vazba na desáté přikázání Dekalogu; výskyt obou kořenů **חמד** a **חרה** je možná vědomou aluzí na „chorébskou“ verzi tohoto textu. Výslovně však oddíl není nikde ve Starém zákoně reflektován. Nalezneme jen nečetné, spíše nepřímé asociace s bezprostředními důsledky lidského „pádu“, jako např. Jb 31,33 (motiv skrývání) nebo Oz 6,7 (porušení smlouvy).

Ani v **Novém zákoně** nenajdeme mnoho výslovných odkazů, ale nejméně dva z nich považuji za zásadní, a to pavlovské texty Ř 5,12nn (o původu hříchu) a 1K 15,21nn (o překonání důsledku hříchu). Dále je třeba zmínit 2K 11,3 (pareneze proti svodu od oddanosti Kristu). Konečně nelze opomenout – liberální optikou kontroverzní až drsně nekorektní – oddíl 1Tm 2,11–15 (o podřízení ženy muži). Možno zmínit také aluzi ve Zj 12,9.

Výklad

Verš 4. Po předchozí „psychologické přípravě“ má had už snadnou roli. Navazuje na ženinu odpověď antitezí Hospodinova výroku z v. 2,17: **לֹא-מִרְתָּ מְזַמְתִּיךְ**. Tím čtenáři definitivně odhaluje svou roli lháře (srov. J 8,44), ale žena jako by stále nic netušila – či nechtěla tušit. Příznačné je, že had ženu nenutí a formálně jí ponechává možnost volby a respektuje její svobodu danou stvořitelským řádem. Krok za krokem jí však podprahově sugeruje, že jí Bůh zlovolně a z neupřímných pohnutek něco upírá, ale jí že nic nebrání, aby si to sama vzala.

Verš 5. Tím něčím je „otevření očí“ (prozření), a v důsledku toho získání schopnosti „poznání dobrého a zlého“. Bůh ji člověku neupřel proto, aby omezil jeho rozum a svobodné myšlení, ale aby si vyhradil kompetenci dárce moudrosti.²⁰ Podle Biče jde v podstatě o zákaz magie.²¹ V motivu „otevření očí“ se promítá implicitní protiklad mezi viděním a slyšením, který se v biblických látkách promítá na řadě míst (především Dt 6,4: Slyš Izraeli): „Vidět kriticky (poznávat, co dává vidět Bůh) může člověk právě jen tehdy, když je veden Božím slovem (zde příkazem 2,16–17).“²² A nakonec může had přednést svůj hlavní trumf: Budete jako bohové (tak překládá Septuaginta i Vulgata). Či dokonce: Budete jako Bůh. Jinak řečeno: Budete autonomní a nezávislí na Bohu. Budete bohorovní. Zde měla žena poslední možnost odvrátit hrozící katastrofu. Ale nestalo se tak, protože již začala být zcela ovládána žádostivostí, což paralyzovalo její rozhodovací schopnost.

Verš 6. Nyní je všechno připraveno k rozhodujícímu kroku. Had zapůsobil na ženu nabídkou zdánlivě racionální alternativy k tomu, co ustanovil Bůh, doplněnou imagi-

²⁰ Pöhlmann, s. 86–87: „moudrost jako vědoucí víra a věřící vědění“; srov. Sir 1,8–10

²¹ Bič a kol., s. 36

²² Prudký, s. 202

nárním výčtem zisků. V ženě se probudila žádostivost. Hadova role skončila a další dění se už odehrává v rovině emocionální: Žena se kochá pohledem na zakázaný strom s lákavými plody a představou, že bude všemu rozumět (לִשְׂכַל). Hlas těla (jídlo), estetika (oči) a touha po sebeprosazení (vědění) jsou základní oblasti pokušení. Charakteristiky **dobrý – lákavý – žádoucí** implikují, že objekt ženiny touhy je sám o sobě dobrý; zakázaný předmět z něj dělá jen to, že patří jinému (jasný odkaz k desátému přikázání) a že v tomto případě je dokonce vyhrazen samotnému Bohu. Pod dojmem skutečných či domnělých vlastností plodů se stupňuje ženina dychtivost, a ona přistupuje k činu. To, že dá jíst i svému muži, je v jistém – byť pervertovaném – smyslu již vlastně v pořádku, neboť byli učiněni jako sobě rovní (2,18) a jako jedno tělo (2,24). Had jí ovšem neřekl, že s kompetencí rozlišovat dobré a zlé se ono „zlé“ stane integrální součástí lidství, což znemožní dosavadní bezprostřední vztah s Bohem. Že – inverzně k Ř 7,6 – člověk zemře Bohu a stane se otrokem hříchu. Jinými slovy: Že ztratí život věčný (nejde o fyzickou nesmrtelnost) a z otroctví hříchu a smrti se už sám nevymaní bez Boží záchranné akce.

Ve starších vykladačských tradicích byl často kladen přehnaný důraz na roli hada, který je ve skutečnosti jen rekvizitou příběhu. SZ – a ani náš text – neřeší abstraktní problémy, jako je vysvětlení původu zla a smrti. Zabývá se Božími i lidskými činy v kontextu života plného nástrah, starostí a úzkostí. Díky zmínce o nahotě býval text v minulosti často neadekvátně interpretován v souvislosti s lidskou sexualitou.²³ Pavlovské odkazy na Gn 3,1–7 posloužily Augustinovi při formulaci jeho antropologie, ovšem už u Pavla jsou přesazeny do celkové pavlovské theologické perspektivy. Konečně pojem „prvotní hřích“ sám o sobě není biblický, ale dogmatický, a pomocí racionálního aparátu chce ozřejmit obsah křesťanské hamartologie.²⁴

Základní sdělení oddílu by bylo možno shrnout asi takto:

1. Člověk je již v rámci stvořitelského záměru obdařen svobodnou vůlí, ale jeho schopnost rozpoznat dobro a zlo je podmíněná. Jde o kompetenci vyhrazenou pouze Bohu, který ji ve formě „moudrosti“ udílí člověku jako individuální obdarování. **Žádostivé uzurpování této kompetence** člověkem – v iluzorní představě, že se postaví na roveň Bohu – vede ke ztrátě vztahu s Bohem, ztrátě svobody a do otroctví hříchu.
2. Osvobodit z této situace může člověka opět jen Bůh (stále člověka miluje, a proto vydá nejprve Zákon, a potom dokonce vlastního Syna).

²³ Brueggemann, s. ...

²⁴ Ricoeur, s. 131

4. KONKORDANČNÍ PRŮZKUM A SÉMANTICKÁ POLE SLOVES **חמד** A **ארה**

Z identifikovaných klíčových slov jsem k bližšímu prozkoumání vybral ta, která se vztahují k žádostivosti ve smyslu desátého přikázání Dekalogu a současně ke specifickým vlastnostem plodů stromu v Gn 3,6. Jde o emocionálně zabarvené výrazy:

1) **חמד** (Gn 3,6) resp. **חמד** (Ex 20,17, Dt 5,21)

Pípalův slovník uvádí tyto slovesné významy: dožadovat se, horoucně si přát, požádat, vzplanout žádostí, být žádostiv, dychtit; *ni*: být žádoucí, žádostivý, slibující (vševědoucnost), být přitažlivý, skvělý; *pi*: horoucně si přát, hořet žádostí.²⁵

2) **ארה** (Gn 3,6) resp. **ארה** (Dt 5,21)

Pípalův slovník uvádí tyto slovesné významy: toužit, zatoužit, mít záľusk; *hitpa*: roztoužit se, zatoužit, propadnout žádostivosti.²⁶

4.1. KOŘEN **חמד**

Průzkum výskytu slov odvozených od kořene **חמד** (29 výskytů v SZ) přinesl následující zjištění:

- a) V negativním významu **být žádostivý (něčeho cizího), toužit, bažit, dychtit (po něčem cizím)** apod. s výslovným uvedením předmětu touhy jde o příkazy v obou verzích Dekalogu (Ex 20,17; Dt 5,21) a podobně v Dt 7,25 a dále v Ex 34,24 nebo Mi 2,2, a konečně Př 6,25; 12,12. Pěkný příklad užití v narativním textu je v Joz 7,21.
- b) V podobném smyslu, kde ovšem **předmět žádostivosti není explicitně vyjádřen** mluvnickým předmětem, ale vyplývá jednoznačně z kontextu, vyznívá právě verš Gn 3,6 ve výše zkoumaném oddíle.
- c) S opačným významem **být nežádoucí** se setkáváme v Iz 53,2.
- d) S obecnou **negativní konotací** se kořen vyskytuje v Job 20,20.
- e) S **tendencí k idolatrii** se můžeme setkat v Iz 44,9; 1,29, event. i v Př 1,22.
- f) Ve spíše pozitivním smyslu **záľíbení** se s ním lze setkat např. v Gen 2,9, Ž 39,11; 68,16; Pís 2,3.
- g) Pro vyjádření **drahocennosti** je kořene (nejčastěji ve jmenné formě) použito např. v Gn 27,15, 2Par 20,25, Ž 19,10, Př 21,10, Ezd 8,27 a Dan 9,23; 10,3.11.19; 11,38.43.

²⁵ Pípal, s. 56

²⁶ Pípal, s. 15

4.2. KOŘEN ארה

Výskyty slov odvozených od kořene ארה můžeme rozdělit do dvou skupin:

a) substantivum תַּאֲוָה (28 výskytů v SZ).

- aa) V negativním významu **chtivosti** (v němž se sblíží s kořenem חמר až téměř k vzájemné zaměnitelnosti) se s ním setkáváme v Nu 11,4 (v zesíleném významu zdvojením vazbou *hitpa + inf*); 1Sam 2,16; Ž 10,3; 106,14; 112,10; Př 18,1.
- ab) Víceméně neutrální význam **touhy, lákání** se kromě našeho zkoumaného verše Gn 3,6 objevuje např. v Job 33,20; Ž 78,29–30; Př 13,12.19; 21,25–26 (v zesíleném významu zdvojením vazbou *hitpa + inf*).
- ac) Vyskytuje se i s pozitivní konotací jako **touha pokorných, spravedlivých** apod. v Ž 10,17; 21,3; 38,10; Př 10,24; 11,23; Iz 26,8.
- ad) V Př 19,22 výraz označuje spíše **očekávání něčeho od někoho**.
- ae) Součást **místního názvu** Kibrót Ha-taava (קִיבְרוֹת הַתַּאֲוָה) v Nu 11,34–35; 33,16–17 a Dt 9,22.

b) výskyt a sémantické pole sloves s kořenem ארה, která se vyskytují v kmenech *pi* a *hitpa* (25 výskytů v SZ) s následujícími výsledky:

- ba) V negativním významu **bažit, toužit, lačnit, dychtit** vystupuje v již zmíněných vv. Nu 11,4 (v zesíleném významu zdvojením vazbou *hitpa + inf*) a 11,34; podobně v Ž 106,14; Př 13,4; 21,10; 23,3.6; jako Boží příkaz v rámci Dekalogu v Dt 5,21 (zatímco verze v Ex obsahuje kořen חמד).
- bb) Spíše neutrální význam **toužit** (o duši, jídle a pití apod.) se objevuje např. v Dt 12,20 a 14,26; 2Sam 3,21 a 23,15; 1Kr 11,37; 1Par 11,17; Job 23,13; Ž 45,12; 132,13–14; Př 21,26 (viz výše); 24,1; Kaz 6,2; Jr 17,16; Mi 7,1 (metaforické užití).
- bc) Specifické je užití v Am 5,18 ve smyslu **zvrácené náboženské touhy**.
- bd) S pozitivní konotací jako **toužit** po Hospodinu se setkáváme v Iz 26,9.

Sémantická pole kořenů חמד a ארה se do značné míry překrývají, čímž lze vysvětlit odlišnosti v užití v obou verzích desátého přikázání. Je pozoruhodné, že v Gn 3,6 se oba vyskytují v jediném verši (navíc v kombinaci s adjektivem טוב), což je v rámci Starého zákona ojedinělé a jednoznačně to posiluje intertextuální vztah k desátému přikázání, konkrétně v jeho „chorébské“ verzi.

Bylo by zajímavé zkoumat vztah k těm oddílům Starého zákona, v nichž bylo identifikováno užití obou kořenů v negativních významech, případně také v souvislosti s **modloslužbou (idolatrií)**. Ale to bych vykročil mimo zadání této práce. Výše uvedené lexémy mne budou nadále zajímat již jen ve spojitosti s Novým zákonem.

5. URČENÍ ŘECKÝCH SÉMANTICKÝCH EKVIVALENTŮ

Ve 4. kapitole jsem k příslušným hebrejským kořenům přiřadil české významy podle způsobu jejich užití. K nim se bude nyní třeba vyhledat příslušné řecké ekvivalenty. Vesměs půjde o **lexémy vyjadřující aspekty vnitřního postoje ve vztahu k předmětu žádostivosti**, nikoli povahu tohoto předmětu samotného. Jedná se o důsledek přechodu do řeckého kulturního prostoru, zahájeného již překladem LXX (viz textově-kritická poznámka ke Gn 3,6 ve 3. kapitole), kde dochází k sémantickému překryvu výrazů *ἐπιθυμία* a *ἐπιθυμεῖν* s hebrejskými lexémy odvozenými z kořenů **דגמ** a **הרס** s převážně (nikoli však výlučně) neutrální až negativní konotací.

1. Žádostivost (žádost), chtivost / žádostivec – *ἐπιθυμία* / *ἐπιθυμητής*

Řecký výraz *ἐπιθυμία* má poměrně široké sémantické pole, pro které má čeština několik lexémů. *Žádostivost* či *chtivost* jako projev vůle implikuje spíše (ne však nutně) převahu racionálního přístupu a odhodlání k činu, který je nezřídka i skutečně dokonán. Substantivum *ἐπιθυμητής* (1K 10,6) je aluzí na Nu 11,4.

2. Dychtění, bažení, chtíč / dychtit – *ἐπιθυμία*, *ὄρεξις* / *ἐπιθυμεῖν*

Zahrnuje spíše racionalizační než racionální přístup, ale zejména silnou emoční složku spojenou s oslabením vůle a výraznou somatickou reakcí (zvýšená tepová a dechová frekvence, slinění, horkost, třes), což koresponduje s užitím v české i anglické adiktologické terminologii (bažení, craving). Sémanticky může mít až cosi společného s *posedlostí*. Výraz *ὄρεξις* je hapax legomenon (Ř 1,27).

3. Touha / toužit – *ἐπιθυμία* / *ἐπιθυμεῖν*

Výraz v češtině implikuje převahu iracionality, často nabývá až snového zabarvení, nemusí bezprostředně usilovat o své skutkové naplnění.

Výraz *ἐπιθυμία* prošel vývojem od doby předsókratiků, kdy se objevil poprvé. Zpočátku měl neutrální význam a u Platóna označoval nejnižší složku duše. Až u stoiků (Zenon) je *ἐπιθυμία* zařazena mezi čtyři hlavní emoce (afekty) s většinou negativní konotací přestupku proti rozumnosti a stává se etickou kategorií. Pokud jde o řecko-židovské prostředí, sbíhá se v něm stoický moralismus s vývojem judaismu.²⁷

Kromě lexémů *ἐπιθυμία* a *ἐπιθυμεῖν* se – při vědomí nutnosti udržet práci v mezích zadání – jeví jako účelné lexikální rejstřík pracovně rozšířit o některé další výrazy, které mohou – ale nemusí nutně – implikovat souvislost s desátým přikázáním. Tu je třeba posuzovat vždy v konkrétním kontextu.:

4. Závist / závidět – *φθόνος*, *ζήλος*, *ὀφθαλμός πονηρός* / *φθόνειν*, *ζηλοῦν*

Uvedené lexémy vyjadřují nejčastější pohnutku k dychtění po něčem cizím. Lze v nich identifikovat motivy (1) komparace – touhu být jako někdo (srov. Gn 3,5)

²⁷ Büchsel, ThWNT, heslo „ἐπιθυμία, ἐπιθυμέω“, s. 168–170

nebo mít něco, co má druhý a (2) soutěže – být lepší než někdo nebo mít více než druhý (srov. Mt 20,15). Výraz ὀφθαλμὸς πονηρὸς je hebraismus (Př 23,6; 28,22) a v NZ se vyskytuje jen třikrát u Matouše (6,23 a 20,15) a Marka (7,22), v rozvolněné podobě ještě jednou u Lukáše (11,34). Lexémy ζῆλος a ζηλοῦν zařazují s výhradou, neboť vyjadřují primárně *žárlivost* či *horlivost* ve smyslu intenzity (podobně také πάθημα). Teprve když kontextuálně přistoupejí relacionální prvek *sebeprosazování* (např. Sk 13,45; 1K 3,3 a 13,4; Jk 3,14.16 a 4,2), nabývá významu *závist* (a bývá tak i překládán: viz příloha 2).

5. Chamtivost; lakota / lakomec – πλεονεξία, φιλαργυρία / πλεονέκτης

Řecký lexém πλεονεξία pokrývá dvě česká sémantická pole: Výraz (1) *chamtivost* označuje dychtivou snahu o zmnožení vlastního majetku i na úkor cizího (synonymum *hrabivost*), naproti tomu (2) *lakota* vyjadřuje spíše neochotu použít vlastní majetek jinak než ke svému osobnímu prospěchu, spojenou s dychtivě až žárlivě ochranným vztahem k majetku a s přesahem k rozkoši z jeho držení.

6. Rozkoš – ἡδονή

Vyjadřuje cíl zejména (ale nejen) sexuální dychtivosti. Předmět žádostivosti se stává pouhým prostředkem k dosažení rozkoše, zdůrazněn je co nejintenzivnější prožitek. V hedonismu dostává až eschatologický rozměr.

7. Vášeň – πάθος; πάθηματα (pouze plurál)

Zatímco výraz πάθος vyjadřuje zejména sexuální dychtivost (Ř 1,26), πάθημα je samo o sobě neutrální a vyjadřuje až neúnosnou intenzitu prožívání (utrpení); do souvislosti se zkoumanou problematikou se v NZ dostává na dvou místech ve významu „vášeň“ ve vazbě se σάρξ (Ga 5,24), resp. τῶν ἁμαρτιῶν (Ř 7,5), kde proniká do sémantického pole lexému *žádostivost*. V obou případech užitý plurál naznačuje, že jsou míněny spíše konkrétní hříšné skutky.²⁸

8. Lupič / loupež, loupeživost – ἄρπαιξ / ἄρπαιγή

Výrazy vyjadřují specifické jednání proti cizímu majetku v konfliktu s osmým přikázáním (takto nakonec jednala i žena v Gn 3,6). Vykonanému skutku však nepochybně musí předcházet fáze dychtění (snad s výjimkou nájemného lupiče), a proto orientačně prozkoumám i výskyty těchto lexémů, zda a jak v nich rezonuje motiv žádostivosti.

²⁸ Cranfield, s. 337

6. VYHLEDÁNÍ A TEMATICKÉ ROZČLENĚNÍ ALUZÍ V NOVÉM ZÁKONĚ

Výběr novozákonních textů jsem provedl podle klíčových řeckých lexémů, určených sémantickým a lexikálním průzkumem ve 4. a 5. kapitole. Pojem *žádostivost* – včetně synonym a dalších sémanticky navazujících lexémů – omezují ve smyslu desátého přikázání na předměty hmotné povahy, případně tělesné (sarkické) požitky. Lze jistě dychtit i po něčí smrti (a zde bychom v NZ pro látku nemuseli chodit daleko), lze dychtit po tom, poškodit někoho u soudu i za cenu křivého svědectví, ale takové případy by již s tématem této práce souvisely jen volně. Výběr neusiluje o úplnost, ale spíše o pokrytí celé šíře reflexe tématu v Novém zákoně.

Při rozčlenění textů do následujících tří skupin jsem vycházel z periodizace vývoje rané církve nastíněné Theißenem.²⁹ Pro potřeby této práce jsem ji – věřím, že způsobem *ještě* přípustným – zjednodušil takto:

Perspektiva Ježíše a putujících charismatiků našla svůj výraz zejména v synoptických evangeliích, ovšem až s delším časovým odstupem.

Exegeze: Mk 7,20–23; Mt 5,27–28

Referenční texty: Mt 6,22–23; Mt 20,15; Mt 23,25–26 a Lk 11,39; Mk 4,19; Lk 12,15

Dogmatická perspektiva první církve – především pavlovská, ale přítomná i v janovském okruhu.

Exegeze: Ř 7,4–8

Referenční texty: Ř 1,18–32; 13,9; 13,12–14; 1K 3,3; 5,9–11; 6,9–10; 10,6; Ga 5,16–26; Ef 2,3; Ef 5,3–5 a Ko 3,5; 1Te 4,3–5; 1J 2,15–17

Perspektiva praktického života křesťana a církve – charakteristická pro pastorální a všeobecné epištoly, ale prolínající i další epištolní literaturou.

Exegeze: 1Tm 6,3–10

Referenční texty: 2Tm 3,6; Tt 2,11–12; 3,3; Jk 1,13–15; 3,14–16; 4,1–3; 1Pt 2,11; 2Pt 1,4; 2,3–18

²⁹ Theißen, s. 23 a násl.

7. ANALÝZA VYBRANÝCH NOVOZÁKONNÍCH TEXTŮ

7.1. PERSPEKTIVA JEŽÍŠE A PUTUJÍCÍCH CHARISMATIKŮ

Epištolní literatura je na zmínky o Ježíšově životě i výrocích skoupá, a jak ustupovalo působení očitých svědků, bylo třeba zaznamenat dosud živá svědectví ústní tradice do písemné podoby. Tak se vedle dogmatické a pastýřské perspektivy mladé církve paradoxně teprve později dostal do podoby psané původně vlastně starší proud putujících charismatiků, který již za Ježíšova života (např. vyslání Sedmdesáti) představoval první formu předávání zvěsti o Božím království (moderně: komunikace evangelia).

7.1.1. Exegeze Mk 7,20–23

Charakteristika a první dojem

Po únavném dohadování s farizeji a srážce s obvyklou nechápavostí učedníků dokáže Ježíš až údernou zkratkou vyjádřit, odkud pochází všechna nečistota (ve smyslu kultického znesvěcení): totiž z lidského srdce. Ani z nadsvětských mocností či abstraktních principů, ale je zakódována přímo uvnitř člověka. Nic na tom nezmění ani sebeúzkostlivější dodržování vnějších předpisů Zákona. V poměrně obsáhlém katalogu neřestí nechybějí ani ty, které se vztahují k desátému přikázání Dekalogu, konkrétně chamtivost a závist.

Překlad a textová kritika

20a	ἔλεγεν δὲ	A pravil:
b	ὅτι τὸ ἐκ τοῦ ἀνθρώπου ἐκπορεύομενον	Co z člověka vychází,
c	ἐκεῖνο κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον·	to člověka znečišťuje.
21a	ἔσωθεν γὰρ ἐκ τῆς καρδίας τῶν ἀνθρώπων	Zevnitř totiž, ze srdce lidí
b	οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ἐκπορεύονται,	vycházejí myšlenky, které jsou zlé,
c	πορνεΐαι, κλοπαί, φόνοι,	smilstva, zlodějny, vraždy,
22	μοιχεΐαι, πλεονεξίαι, πονηρίαι, δόλος, ἀσέλγεια, ὀφθαλμὸς πονηρός, βλασφημία, ὑπερηφανία, ἀφροσύνη·	cizoložstva, <u>chamtivost</u> , špatnosti; podvod, bezuzdnost, <u>závist</u> , rouhání, pýcha, poštilost.
23a	πάντα ταῦτα τὰ πονηρὰ ἔσωθεν ἐκπορεύεται	Všechny tyto zlé věci vycházejí zevnitř
b	καὶ κοινοῖ τὸν ἄνθρωπον	a znečišťují člověka.

Doložená různocnění se týkají pořadí prvních čtyř položek výčtu od v. **21c**. Pouze majuskulní rukopis D z 5. stol. má od v. 21c odlišně *πορνεία κλεμματα* (krádeže) *μοιχεία φονος πλεονεξία δολος πονηρία* ... a dále shodně. Smysl textu se nemění.

Struktura oddílu a kontext

Klíčová slova: πλεονεξία, ὀφθαλμός πονηρός; καρδία

Jako bezprostřední kontext je třeba číst celý oddíl 7,1–23. Perikopa s časovým odstupem navazuje na Ježíšovo uzdravování nemocných v oblasti u Galilejského jezera (poté následuje Ježíšův odchod do oblasti Tyru). Začíná Ježíšovou kontroverzí s farizeji a zákoníky ohledně rituálního mytí rukou před jídlem, kdy jim Ježíš velmi ostře vyčítá jejich pokrytectví, které dokládá dalším příkladem (1–13). Ale nedozvídáme se reakci těch, které takto obvinil. Po jistém textovém přeryvu Ježíš učí zástup, jež předtím svolal, že člověka znečišťuje to, co z něj vychází, nikoli to, co do něj vchází (14–15, resp. 16). Reakce zástupu zůstává opět neznáma. Nakonec – již jen v úzkém kruhu učedníků a na jejich žádost – svůj výrok vysvětluje. Ve vv. 17–19 nejprve v jakémsi fyziologickém exkursu hovoří o tom, co *vchází* (jídlo), a poté ve vv. 20–23 o tom, co *vychází*. Výčtem ve formě **katalogu neřestí** vypočítává, co všechno v sobě člověk nese a trusí kolem sebe a sám sebe tak znesvěcuje.

1–13 Rozmluva s farizeji a zákoníky	1–4	Popis a vysvětlení situace
	5–7	Spor o mytí rukou (Ježíš cituje Iz 29,13)
	8	1. obvinění z porušení Božího slova ve prospěch tradice
	9–12	O úctě k rodičům (Ježíš cituje 5. přikázání a Lv 20,9)
	13	2. obvinění z porušení Božího slova ve prospěch tradice
14–15 (16) Řeč k zástupu	14–15 (16)	Co vchází ... nemůže znečistit Co vychází ... znečišťuje
17–23 Řeč k učedníkům	17	Otázka učedníků
	18–19	Co vchází ... nemůže znečistit (vysvětlení)
	20–22	Co vychází ... znečišťuje (vysvětlení a výčet neřestí)
	23	Shrnující opakování

Diachronní otázky a intertextualita

Text perikopy je zjevně složen z několika původně samostatných látek, jejichž různé rekonstrukce analyzuje Gnilka.³⁰ Pro účely této práce je podstatné zjištění, že charakter textu není jednotný: Oddíl 1–15(16) vykazuje zřetelně judaistické pozadí, když citací Iz 29,13 ilustruje pokrytectví farizeů a zákoníků, a následně ukazuje příklad formalismu při zachování pátého přikázání (Dt 5,16 a Ex 20,12) s doplněním citace Lv 20,9 (SZ je citován ve znění LXX). Primární určení textu pro křesťany z pohanů dokládají Markovy vysvětlující vsuvky k židovským předpisům ve vv. 2, 3–4 a 11. Verš 15 (par. Mt 15,11) je zřejmě původně nezávislý Ježíšův výrok, který

³⁰ Gnilka, s. 276nn.

však dobře zapadá do kontextu, byť je v tomto případě omezen na přijímání jídla. Od v. 17 text téměř evokuje formu platónského dialogu, vrcholícího právě výčtem neřestí ve vv. 21–22, odkazujícím ke stoické etice. Poslední verš 23 – evangelistovo hodnocení – jako by se opět vracel do judaistické tradice: Zatímco helénismus rozlišuje mezi čistotou duše a těla, zde je řeč prostě o člověku a kultické čistotě.³¹ Tímto způsobem je v rámci perikopy sjednocen různorodý materiál.

Výklad

Verš 20. Z Ježíšova vysvětlení ve vv. 18–19 vyplynulo, že není třeba věnovat pozornost stravovacím předpisům. Důležité je zaměřit pozornost na své vlastní srdce, které jedině může být zdrojem znečištění člověka. Srdce je chápáno jako sídlo lidského „Já“, včetně myšlení a postojů ve vztazích (srov. výklad k desátému přikázání).³²

Verš 21–22. Ze srdce vychází nejen to, co člověk myslí, ale i to, co říká a koná. I to všechno bylo původně myšlenkou. Proto je možno považovat οἱ διαλογισμοὶ οἱ κακοὶ ve v. 21b za souhrn následujícího výčtu dvanácti konkrétních neřestí, případně i těch, které zde nejsou jmenovány. Jedná se o jediný takový výčet (spolu s par. Mt 15,19) v rámci evangelií. O formalizovaném pořadí svědčí, že prvních šest neřestí je uvedeno v plurálu, zbylé v singuláru. Matoušova paralela se striktněji drží Dekalogu, přesto i Mk výslovně reflektuje šesté, sedmé a osmé přikázání. V sémanticko-lexikálním průzkumu jsem se pokusil dovodit, že desátému přikázání po „helénistickém obratu“ v LXX lze věcně podřadit lexémy *πλεονεξία* (chamtivost) a hebraismus *ὀφθαλμὸς πονηρὸς* (zlé oko = závist). „Kombinace přikázání z druhé desky s jinými neřestmi za účelem vytvoření katalogů neřestí lze opakovaně demonstrovat v helénistickém judaismu ... S výjimkou *zlých myšlenek* a *zlého oka* jsou všechny neřesti uvedeny také v pavlovských katalozích.“³³ Zatímco stoické katalogy bývají zaměřeny na sebezdokonalení jedince, novozákonní tradice spíše zdůrazňuje mezilidské vztahy (dále např. Ř 1,29–31; 1K 6,9–10; Ga 5,19–21; Ko 3,5.8; 1Tm 1,9–10; 2 Tm 3,2–5).³⁴

Verš 23. Poslední věta se znovu vrací k výroku z v. 15 a zdůrazňuje zdroj skutečného znečištění člověka: Je to zlo, které vychází ze srdce. Řeč o kultické čistotě připomíná, že zvěstným jádrem textu není návod ke správnému křesťanskému životu, ale správné uctívání Boha. V době sepsání evangelia již utichly spory o zachovávání Zákona křesťany. Marek pomocí spojení různých tradic (které v případě potřeby připomene a vysvětlí) může dobře demonstrovat, jak vnějškové náboženské úkony často člověku pouze poskytují alibi pro „zlé myšlenky“. Člověk by měl všechno výše vyjmenované zlo odstranit ze svého srdce, aby byl skutečně připraven činit pokání

³¹ Gnilka, s. 278

³² Pokorný, s. 135

³³ Gnilka, s. 285

³⁴ Pokorný, s. 135

v pravdě a konat skutečnou bohoslužbu. Nanejvýš důležitým momentem v historii výkladu tohoto místa je implicitní důraz na odpovědnost a svobodu člověka: Skutečné zlo vychází ze srdce a není k člověku přivedeno zvenčí. Beda (PL 92,201) říká mytologickou řečí: „Není to ďábel, kdo vkládá zlé myšlenky ... může jen rozvířit zlé myšlenky již existující.“³⁵ Calvin (II,40) k tomu poznamenává, že lidé „mají hluboko v sobě špínu svých hříchů; v jejich skutcích to pak vyjde otevřeně“.³⁶

Fakticky oddíl ukazuje na Ježíšovo duchovní oddělení od soudobé farizejské podoby judaismu; je symbolické, že následuje odchod do pohanské země. Svědčí to o tom, jakou pozornost evangelista věnoval postavení perikopy v evangeliu: Přejít evangelia z Izraele na ostatní národy je tak ohlašován již v Ježíšově službě.³⁷

1. Forma i obsah katalogu neřestí indikuje vliv helénského etického myšlení na pisatele Markova evangelia. Neřesti jsou špatné samy o sobě, nikoli ve vztahu k nějakému předmětu.
2. Oddíl – podobně jako již předtím Pavel – implicitně vnímá zaměření desátého přikázání na zdroj toho, co zapovídají ostatní přikázání, protože
 - a) všechno, co je zlé, pochází z lidského srdce a
 - b) zlá myšlenka vždy předchází konkrétnímu skutku.

³⁵ In Gnilka, s. 287

³⁶ In Gnilka, s. 288

³⁷ Gnilka, s. 287

7.1.2. Exegeze Mt 5,27–28

Charakteristika a první dojem

Výrok je obsažen v Kázání na hoře, a to v té jeho části, v níž Ježíš nejprve ohlašuje, že nepřišel Zákon zrušit, ale naplnit (Mt 5,17). Smysl Zákona potom ilustruje řadou výkladů k některým z jeho příkazů. Oddíl 5,27–28 uvádí druhý výklad, v němž ukazuje, jak je třeba správně chápat sedmé přikázání Dekalogu (o cizoložství). Na první čtení zní výrok tvrdě a moralisticky, ale vzápětí si vnímavý čtenář může všimnout, že v. 28 je poměrně zřetelnou aluzí na přikázání desáté.

Překlad a textová kritika

27a	Ἰκούσατε ὅτι ἐρρέθη·	Slyšeli jste, že bylo řečeno:
b	Ὁὐ μοιχεύσεις.	Nezcižoložíš.
28a	Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν	Já však vám říkám,
b	ὅτι πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν	že každý, kdo hledí na ženu se <u>žádostivým úmyslem</u> ,
c	ἤδη ἐμοίχευσεν αὐτήν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ.	již s ní zcižoložil ve svém srdci.

Na konec v. **27a** některé rukopisy – tak jako v první antitezi – doplňují (ἐρρέθη) τοῖς ἀρχαίοις („předkům“); ze svědků prvního řádu jsou to majuskule L a Θ (8.–9. stol.), dále řada svědků druhého řádu, jakož i mnozí svědkové latinští, některé syrské překlady, Eusebios z Kaisareie, latinské překlady Ireneia a Órigena. Na konci v. **28b** vynechávají αὐτήν papyrus 64 (2./3. stol.) a majuskule ⲛ (4. stol.), tak i Tertullianus a Klement Alexandrijský; některé rukopisy místo akuzativu mají genitiv αὐτης. Uvedené varianty nemění smysl výpovědi textu.

Struktura oddílu a kontext

Klíčová slova: ἐπιθυμεῖν; βλέπειν, καρδία

Bezprostřední kontext tvoří širší oddíl 5,17–48, v němž Ježíš v rámci celku kázání na hoře ohlašuje a pomocí konkrétních příkladů dokumentuje změnu funkce Zákona. Nejprve hovoří o Zákonu ve vztahu ke svému poslání a o tom, co z toho vyplývá pro učedníky (vv. 17–20). Následují zmíněné příklady ve formě výkladů k jednotlivým příkazům Zákona, které bývají často nazývány „antitezemi“. Mrázek upozorňuje, že takové označení není přesné; jde spíše o **nové vyložení smyslu předmětných ustanovení**.³⁸ Ježíš začíná šestým přikázáním Dekalogu (vv. 21–26), pokračuje sedmým (vv. 27–30), ustanovením o manželské rozluce (vv. 31–32), o přísaze (vv. 33–37), o odplatě (vv. 38–42) a o lásce k nepřátelům (vv. 43–48).

³⁸ Mrázek, s. 69

V bezprostředním kontextu následuje výrok o pravém oku a pravé ruce, který Matouš užije ještě jednou (18,8–9) v pozměněné podobě a jiném kontextu, stejném jako Marek (9,43.47).

Diachronní otázky a intertextualita

Samotný výrok ve vv. 27–28 podle Luze zřejmě nelze z hlediska tradice rozložit na další dílčí komponenty. Ježíš v něm novým způsobem aplikuje interpretační tradici známou z judaismu, která spojovala sedmé (Ex 20,14 a Dt 5,18) s desátým (Ex 20,17 a Dt 5,21) příkázáním Dekalogu.³⁹ Na intertextualitu směrem k příběhu Gn 3 poukáži níže ve výkladu k v. 28. Vzhledem k tomu, že jinde u synoptiků se výrok nevyskytuje, lze jako o jeho zdroji uvažovat o zvláštním Matoušově prameni. Spojení s výrokem o oku a ruce by pak bylo výsledkem konečné redakce textu.

Dějiny působení ovlivnil překlad Vulgaty užitím výrazu *mulier* místo *uxor*; byla tak podpořena tendence k rozšíření záběru výroku na smilstvo či na pohlavní styk jako takový, a v důsledku jeho chápání jako výzvy k askezi. Pochybnost takového výkladu si uvědomovali jak reformátoři, tak i Tridentický koncil.⁴⁰ Ve skutečnosti se jedná o aplikaci desátého příkázání (jak vedle slovesa ἐπιθυμῆν naznačuje i výraz καρδία), koherentní s intencí znění Dekalogu. Výrok zcela odpovídá pojetí judaistické etiky a dobře dokládá tezi, že desáté příkázání je radikalizací – v tomto případě – sedmého (viz výklad k desátému příkázání ve 2. kapitole).

Výklad

Verš 27. Sloveso μοιχεύειν znamená sexuální poměr, který narušuje cizí manželství, čímž se odlišuje od πορνείειν, označujícího smilstvo; české překlady někdy toto důsledně nerozlišují (domnívám se, že je to způsobeno právě vlivem Vulgaty, jak uvedeno výše). Řeč je zde tedy jednoznačně o sedmém příkázání v původní intenci Dekalogu. Předmět dychtění je implicitně obsažen již v použitém slovese.

Verš 28. Ježíšovo πᾶς ὁ βλέπων γυναῖκα znamená aktivní, žádostí vedené pohrávání si s myšlenkou (případně až promyšlené plánování), nikoli pouze náhodné zahlédnutí jakkoliv svůdné ženy.⁴¹ Jedná se o stejný způsob hledění, jakým hleděla žena na zapovězené plody v zahradě Edenu. Slovní spojení πρὸς τὸ ἐπιθυμῆσαι αὐτήν by bylo možno přeložit i účelovou větou (přesné, ale již příliš archaicky znějící je kralické „ku požádání jí“). Rozhodně není zapovězeno hledění na ženu, a dokonce ani obdiv k její kráse, ale jistý **způsob hledění, který obsahuje touhu po ovládnutí**. Probuzená žádostivost se však zmocňuje samotného svého aktéra (srov. Př 6,25) a znesvobodňuje jej. Pokud z jakýchkoli důvodů zůstane jen u dychtění, je jeho subjekt hlav-

³⁹ Luz, s. 261

⁴⁰ Luz, s. 262

⁴¹ Mrázek, s. 73

ním (a jediným) poškozeným, protože pro samé dychtění nevidí, co by pro něj bylo skutečně prospěšné – jeho vidění je zastřené dychtěním. Vedle motivu *vidění*, společného s Gn 3,5–6, je dalším klíčovým motivem *srdce*, který je spojnicí s předchozím textem Mk 7,20–23: Zde je místem cizoložství, tam zdrojem znečištění.

V celkovém pohledu se výrok Mt 5,27–28 jeví – podobně jako ostatní „antiteze“ – jako etická maxima, jejíž důsledné naplňování v praktickém životě je velmi obtížné. Mrázek nabízí inspirativní příměr: Vždy, když se to podaří, je to pro všechny zúčastněné možnost nahlédnout alespoň letmo do Božího království a fungování vztahů v něm (byť navenek se to může jevit jako bláznovství).⁴²

1. V relativně strohém a „jednoduchém“ výroku z Mt 5,27–28 se sbíhá řada motivů, důležitých pro zkoumané téma:
 - žádostivost (desáté přikázání)
 - vidět (srov. Gn 3,5–6)
 - srdce (srov. Mk 7,21 a řada dalších) jako aréna hříchu, resp. zdroj zla
2. Sedmé přikázání je radikalizováno desátým, které zde má povahu etické maximy v rámci původní intence Dekalogu.

⁴² Mrázek, s. 73

7.1.3. Komentované referenční texty

Mt 6,22–23 (Kázání na hoře – lampou těla je oko)

Klíčové slovo: ὀφθαλμός πονηρός / ἀπλοῦς

22a	Ὁ λύχνος τοῦ σώματός ἐστιν ὁ ὀφθαλμός.	Lampou těla je oko;
b	ἐὰν οὖν ἦ ὁ ὀφθαλμός σου ἀπλοῦς,	Jestliže tedy je tvé oko přímé,
c	ὅλον τὸ σῶμά σου φωτεινὸν ἔσται.	celé tvé tělo (<i>i s duší</i>) bude světlé;
23a	ἐὰν δὲ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ᾖ,	Jestliže však je tvé oko zlé (= <i>závistivé</i>),
b	ὅλον τὸ σῶμά σου σκοτεινὸν ἔσται.	celé tvé tělo (<i>i s duší</i>) bude temné;
c	εἰ οὖν τὸ φῶς τὸ ἐν σοὶ σκότος ἐστίν,	jestliže tedy světlo, jež je v tobě, je temné,
d	τὸ σκότος πόσον.	jak veliká je temnota?

Výrok je třeba číst v bezprostředním kontextu Ježíšovy promluvy o tom, co je pro lidský život opravdu důležité (vv. 19–34). Na antitetickém paralelismu obou veršů může překvapit nečekané užití výrazu πονηρός v protikladu k ἀπλοῦς. Kontext předchozí řeči o „pokladech“ ve vv. 19–21 naznačuje vztah k tématu majetku, a tedy že spojení ὀφθαλμός πονηρός je – podobně jako v Mt 20,15 a Mk 7,22 – užito v návaznosti na starozákonní יָעַר יָעַר ve významu „závistivé“.⁴³ A závistivé oko dychtí po cizích věcech. Výrok ovšem může být vykládán i v širším smyslu, jak to činí králíčtí („oko nešlechtné“). Otázka 23c–d zní dosti záhadně, ale rozumím jí takto: Jestliže lampa (zlé oko) vydává temné světlo, nemůže prosvítit temnotu. Temnota znamená odloučení od Boha (srov. Př 20,27; J 12,35), ztrátu (morální) orientace a pevné opory. Vztah k desátému přikázání je nasnadě – hříšnému činu vždy předchází „temný“ vnitřní postoj. Paralela Lk 11,34 zachovává protiklad πονηρός / ἀπλοῦς, ale spojení ὀφθαλμός πονηρός je rozvolněno, a tím odpoutáno od hebrejské předlohy.

Mt 20,15 (Podobenství o dělnících na vinici)

Klíčové slovo: ὀφθαλμός πονηρός

15a	οὐκ ἔξεστί μοι	Není mi <i>snad</i> dovoleno
b	ὃ θέλω ποιῆσαι ἐν τοῖς ἔμοῖς;	ve svých věcech dělat, co chci?
c	ἦ ὁ ὀφθαλμός σου πονηρός ἐστιν	Je tvé oko zlé (= <i>závidíš</i>),
d	ὅτι ἐγὼ ἀγαθός εἰμι;	protože jsem dobrý?

Třetí (a poslední) výskyt slovního spojení ὀφθαλμός πονηρός v NZ. Podobenství – tak jako všechna ostatní – hovoří o Božím království, ale také názorně ukazují rozdíl

⁴³ Hájek, s. 155

mezi Boží a lidskou spravedlností. Ta Boží může člověka snadno pohoršit, protože je velmi těsně spojena s milosrdenstvím. Dělníci, kteří pracovali od rána, mají pocit křivdy, (implicitně) dychtí po „ušlé“ mzdě a (explicitně) závidí těm, co přišli později, a dokonce se zlobí na hospodáře, přestože jim dal obživu a beze zbytku splnil, co jim slíbil. Je to postoj dětinský, ale nikoli výjimečný ani u dnešních „zasloužilých“ členů církve. Podsouvání vlastní představy o spravedlnosti také – svým způsobem – představuje zásah do výlučné Boží pravomoci (srov. Gn 3,5: „budete jako Bůh“).

Mt 23,25–26 a Lk 11,39 (Běda zákoníkům a farizeům)

Klíčové slovo: ἀρπαγή; ἔξωθεν / ἐντός

Mt 23,25–26	25a	Οὐαὶ ὑμῖν, γραμματεῖς καὶ Φαρισαῖοι ὑποκριταί,	Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci,
	b	ὅτι καθαρίζετε τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τῆς παροψίδος,	protože zvenčí očišťujete číši a mísu,
	c	ἔσωθεν δὲ γέμουσιν ἐξ ἀρπαγῆς καὶ ἀκρασίας.	zevnitř jsou však plné <u>loupeživosti</u> a bezuzdnosti.
	26a	Φαρισαῖε τυφλέ,	Slepý farizeji,
	b	καθάρισον πρῶτον τὸ ἐντός τοῦ ποτηρίου,	vyčisti nejprve vnitřek číše,
	c	ἵνα γένηται καὶ τὸ ἐκτός αὐτοῦ καθαρόν.	aby se i jeho vnějšek stal čistým
Lk 11,39	39a	εἶπεν δὲ ὁ κύριος πρὸς αὐτόν·	Pán mu však řekl:
	b	Νῦν ὑμεῖς οἱ Φαρισαῖοι τὸ ἔξωθεν τοῦ ποτηρίου καὶ τοῦ πίνακος καθαρίζετε,	Ted' vy, farizeové, očišťujete vnějšek číše a talíře,
	c	τὸ δὲ ἔσωθεν ὑμῶν γέμει ἀρπαγῆς καὶ πονηρίας.	váš vnitřek je však naplněn <u>loupeživostí</u> a zlobou.

Metaforický výrok je u Matouše zasazen do pašijového týdne a je jedním z řady dalších, v nichž Ježíš nevyčítá zákoníkům a farizeům laxnost, ale že s velkou horlivostí ve jménu tradice porušují tentýž Zákon, kterým se tolik ohánějí. U Lukáše je logion (původem zřejmě z pramene Q) vsazen do období jeho působení v Galileji, kdy jej jistý farizeus pozval k jídlu, ale hned zkraje vyvstala kontroverze ohledně mytí rukou. Výrok poukazuje na rozpor mezi vnější okázalou zbožností a **vnitřním postojem**. Nabízí se konotace k Mk 7,20–23: To, co je uvnitř, znečišťuje člověka. Tam je to potřeba vyčistit. Výraz ἀρπαγή vyjadřuje celý proces od „zlé myšlenky“ – dychtění po majetku (dodatek ἀκρασία má zesilující funkci) – až po případné skutkové naplnění. Motiv „slepoty“ evokuje souvislost s motivem „otevřením očí“ v Gn 3,5.

Mk 4,19 (Podobenství o rozsévači)

Klíčové slovo: ἐπιθυμία

19a	καὶ αἱ μέριμναι τοῦ αἰῶνος καὶ ἡ ἀπάτη τοῦ πλούτου καὶ αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμῖαι	A časné starosti a svod bohatství, a <u>toužení</u> po ostatních věcech,
b	εἰσπορευόμεναι συμπνίγουσιν τὸν λόγον, καὶ ἄκαρπος γίνεται.	vcházejíce rdousí slovo a činí je neplodným.

Podobenství o rozsévači poučuje čtenáře o rozličných věcech, které jej mohou svést od slyšení Božího slova. Mezi nimi hrají velmi důležitou roli nejrůznější touhy, vábení a dychtění (v plurálu) po všem možném, jen ne po tom podstatném, co je pro člověka skutečně dobré – totiž po přicházejícím Božím království. Poutají pozornost člověka a doslova do něj „vcházejí“, čímž Božímu slovu zabírají místo a dusí je. Je zajímavé, že Matoušova paralela (13,22) vynechává αἱ περὶ τὰ λοιπὰ ἐπιθυμῖαι, zatímco Lukášova (8,14) je specifikuje jako „rozkoše života“ (ἡδοναί τοῦ βίου). Jedná se o komplementární důrazy jak na věci hmotné povahy, tak i sarkické slasti.

Lk 12,15 (Úvod k podobenství o boháči a stodolách)

Klíčové slovo: πλεονεξία

15a	εἶπεν δὲ πρὸς αὐτούς:	A mluvil k nim:
b	Ὁρᾶτε καὶ φυλάσσετε ἀπὸ πάσης πλεονεξίας,	Vizte a vyvarujte se veškeré <u>chamtivosti</u> ,
c	ὅτι οὐκ ἐν τῷ περισσεύειν τινὶ ἡ ζωὴ αὐτοῦ ἐστιν ἐκ τῶν ὑπαρχόντων αὐτῷ.	protože jeho život nespočívá v rozhojňování něčeho, co vlastní.

Řeč je o člověku ze zástupu, jenž Ježíše požádal o rozsouzení sporu s bratrem o dědictví. Varování je ovšem určeno všem přítomným a vzápětí ilustrováno podobenstvím o boháči a stodolách. Verš vykazuje značnou variabilitu v českých biblických překladech, které často překládají infinitiv περισσεύειν (15c) pomocí výrazu „nadbytek“.⁴⁴ Výrok je formulován z pohledu vnějšího pozorovatele, který skutečně může vidět „nadbytek“, přesto však se domnívám, že podstatu chamtivosti – nenasytnou touhu o rozhojnění toho, co člověk už má – nejlépe vystihuje překlad BKR (chamtivec zpravidla pocit nadbytku nemívá – srov. Kaz 5,10). Zde je vlastně Ježíš – což je dáno kontextem – paradoxně poněkud méně radikální, než 1Tm 6,10, kde je chamtivost, specifikovaná jako „láska k penězům“ (φιλαργυρία), označena za kořen všeho zla (viz kapitola 7.3.1.). Snad je to dáno ještě dominantním vlivem judaistické tradice v pramenech Lk.

⁴⁴ Tak např. ČEP, ČSP, Sýkora i Žilka.

7.2. DOGMATICKÁ PERSPEKTIVA PRVNÍ CÍRKVE

7.2.1. Exegeze Ř 7,4–8

Charakteristika a první dojem

Text zasahuje do dvou relativně samostatných oddílů vv. 1–6 a 7–14, v nichž Pavel v duchu své theologické koncepce analyzuje poměr Zákona a hříchu. Poněkud umělé vymezení je dáno tím, že v. 5 postuluje obecnou tezi, která je potom ve vv. 7–8 aplikována na konkrétní příklad s explicitním odkazem na desáté přikázání.

Překlad a textová kritika

4a	Ὅστε, ἀδελφοί μου,	Pročež, bratři moji,
b	καὶ ὑμεῖς ἐθανατώθητε τῷ νόμῳ διὰ τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ,	i vy jste usmrceni Zákonu skrze Kristovo tělo,
c	εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ, τῷ ἐκ νεκρῶν ἐγερθέντι	abyste měli jiného, toho zmrtnýchvstalého,
d	ἵνα καρποφορήσωμεν τῷ θεῷ.	abychom přinesli ovoce Bohu.
5a	ὅτε γὰρ ἦμεν ἐν τῇ σαρκί,	Když jsme byli v těle,
b	τὰ <u>παθήματα</u> τῶν ἀμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου	<u>vášně</u> vedoucí k hříchům, které <i>byly vyvolány</i> skrze Zákon,
c	ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν ἡμῶν	působily v našich údech,
d	εἰς τὸ καρποφορῆσαι τῷ θανάτῳ.	aby přinesly ovoce smrti.
6a	νυνὶ δὲ κατηργήθημεν ἀπὸ τοῦ νόμου ἀποθανόντες ἐν ᾧ κατειχόμεθα,	Nyní však zemřevše byli jsme odděleni od Zákona, jímž jsme byli vázáni,
b	ὥστε δουλεύειν ἡμᾶς ἐν καινότητι πνεύματος	takže sloužíme v novosti Ducha
c	καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος.	a ne starým způsobem litery.
7a	Τί οὖν ἐροῦμεν; ὁ νόμος ἁμαρτία;	Co tedy řekneme? Je Zákon hřích?
b	μὴ γένοιτο.	To ať se nestane!
c	ἀλλὰ τὴν ἁμαρτίαν οὐκ ἔγνων εἰ μὴ διὰ νόμου,	Ale nepoznal jsem hřích, než skrze Zákon;
d	τὴν τε γὰρ <u>ἐπιθυμίαν</u> οὐκ ᾔδειν	a tedy o <u>dychtivosti</u> bych nevěděl,
e	εἰ μὴ ὁ νόμος ἔλεγεν· <u>Οὐκ ἐπιθυμήσεις</u> .	kdyby Zákon neřekl: <u>Nebudeš dychtit</u> .
8a	ἀφορμὴν δὲ λαβοῦσα ἡ ἁμαρτία διὰ τῆς ἐντολῆς	Vzav totiž hřích záminku skrze přikázání,
b	κατειργάσατο ἐν ἐμοὶ πᾶσαν <u>ἐπιθυμίαν</u> ,	způsobil ve mně všechnu <u>dychtivost</u> ;
c	χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά.	mimo zákon <i>je</i> totiž hřích mrtev.

Ve v. 6a stálí svědci prvního řádu D, F, G ze 6.–9. stol., Ambrosiaster, Órigenés (lat. překlad) a Vulgata z roku 1592 zpřesňují povahu zákona jako „zákon smrti“ (ὁ νόμος τοῦ θανάτου); podle kontextu jde stále o Zákon. Ve v. 6b rukopisy B, F, G a svědek 629 vypouštějí osobní zájmeno ἡμεῖς; variantně minuskule 1505 z 12. stol. má zájmeno ὑμεῖς. Již od v. 4d přechází Pavel k 1. os. pl., takže užití ἡμεῖς zde působí logičtěji, nicméně nemá zásadní vliv na význam. Ve v. 7a vkládají Markiόν podle Tertulliana (2. stol.) a některé minuskule včetně dvou stálých svědků z 9.–10. stol. (33 a 1175) – bez vlivu na smysl textu – οτι („že je Zákon hřích“). Ve v. 8c řada rukopisů přidává ην („... hřích byl mrtev“); jde o majuskule F, G (stálí svědci prvního řádu) a K (jiný slovosled) z 9. stol.; tak i latinská tradice: *Sine lege enim peccatum mortuum erat* (Vulgata), Pešitta a koptské (bohairské) překlady. Obecná teze se tím těsněji integruje do dalšího výkladu.

Struktura oddílu a kontext

Klíčová slova: πάθηματα, ἐπιθυμία, ἐπιθυμεῖν

V první části listu (kap. 1–11) podává apoštol syntézu své theologie. Doplnjuje ji parenetickou částí (kap. 12–15). Základní theologické východisko Pavel formuluje ve vv. 1,16–17, kde definuje evangelium jako Boží moc ke spasení pro každého, kdo věří. Funkci víry ilustruje citátem Abk 2,4: „Spravedlivý bude živ z víry“. Kap. 7 rozvíjí toto východisko v perspektivě Zákona, resp. osvobození od Zákona, aniž by však byl Zákon jakkoli popřen či oslaben. Tematicky tak navazuje na kapitolu předchozí, ve které ovšem šlo o perspektivu hříchu. Pavlova argumentace je v zásadě analogická: Základní dichotomii opět představuje křesťanovo *dříve* (pod Zákonem) a *nyní* (pod milostí). Předělem je Kristova smrt na kříži, skrze kterou křesťan umírá pro Zákon, aby byl od něj osvobozen pro zmrtvýchvstalého Krista. Kolem tohoto motivu se rozvíjí jakási „zipová“ struktura tezí a antitezí. V souvislosti s desátým přikázáním rozvíjí Pavel „anatomii hříchu“, konkrétně formou paralelismu vv. 5b–c a 8a–b:

5b–c: παθήματα ... διὰ τοῦ νόμου ... ἐνηργεῖτο ἐν τοῖς μέλεσιν

8a–b: ἡ ἀμαρτία ... διὰ τῆς ἐντολῆς ... κατειργάσατο πᾶσαν ἐπιθυμίαν

Oddíl 7,1–6 je jedním z „výpovědních jader“ spisu, 7,7–14–23 je pak možno chápat dvojím způsobem, jak přiblížím níže ve výkladu.

Diachronní otázky a intertextualita

Z hlediska formy a tradic jsou důležité okolnosti, za nichž v letech asi 55/56 Pavel dopis Římanům psal.⁴⁵ Chystal se totiž do Jeruzaléma, kde chtěl prosazovat jednotu křesťanů z pohanů a ze Židů a usilovat o podporu svého misijního působení směrem na západ. Proto je list psán jako dialog se židovstvím, který není určen *výhradně* pro

⁴⁵ Theobald, s. 15

římskou obec.⁴⁶ Tomu odpovídá přístup k biblické tradici. Neřeší se již otázka obřizky, zato intenzivní pozornost je věnována poměru k předpisům Zákona, zakládajícím židovský způsob života. Z toho lze usuzovat, že primární cílovou skupinou byli křesťané z pohanů s afinitou k židovské formě zbožnosti, oddělení od synagogy po Claudiově ediktu z roku 49. Ti zřejmě v Římě tvořili stále ještě významnou skupinu „tradicionalistů“, byť postupně se jejich podíl mezi křesťany snižoval.⁴⁷

Takto historizující závěry o adresátech dopisu nejsou ovšem přijímány bez výhrad.⁴⁸ Nepochybně se však list jeví i jako „diplomatická příprava“ směrem k Jeruzalému. Už vzhledem k této intenci zůstává na pozici judaistické tradice bez výraznějšího helénského vlivu – s některými výjimkami (např. katalog neřestí ve vv. 1,29–31 nebo stopy platónského dualismu ve v. 7,24).

Z literárně-kritického hlediska je určující intertextuální vazba na ustanovení desátého přikázání v Ex 20,17 a Dt 5,21 a na příběh Gn 3, která bude podrobněji vyložena níže. V bezprostředním kontextu jsou použity některé rétorické figury a parafráze výroků ze starších paulin: řečnická otázka (7,1), synopse (1c–3 a 1K 7,39), chiasmus (7,4 a 7,5; 2b–c a Ga 5,4) nebo paralelismus (4b a Ga 2,19; 6c–d a 2K 3,6).

Výklad

Verše 4–5. V. 4 uvádí nový, *nynější* stav křesťana (4b–c) a jeho důsledek v podobě „ovoce“, což je souhrn všeho, čím křesťan může oslavit Boha a jeho dílo (4d; „oběť chval“ – srov. Ř 12,1). Křesťan nadále fyzicky žije v těle, nikoli však pod jeho nadvládou, neboť jeho život nabyl nové kvality „bytí v Kristu“. V. 5 stojí jako antiteze k v. 4 jak obsahem, tak strukturou (chiasmus). Výraz *σάρξ* ve v. 5a je metonymickým označením *dřívějšího* stavu jako „bytí v těle“ (srov. Ga 5,24). Spojení *τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν* (v. 5b) lze interpretovat jako „hříšné vášně“ (*genitivus qualitatis*) nebo jako „vášně, jež vedou k hříšným skutkům“ (*genitivus objectivus*).⁴⁹ První výklad mi přijde příliš zobecňující s náběhem k dualismu; *nynější* stav ovšem znamená proměnu *celého* člověka a jeho existence, od níž nelze oddělit tělesnou či emocionální složku. **Zákon tyto deviantní vášně stimuluje tak, že se „přenášejí do údů“ (v. 5c), jež jsou výkonným aparátem konkrétního hříšného jednání.** V. 5d uvádí paralelně k v. 4d přesně opačný důsledek jednání určovaného „vášněmi, které vedou k hříchům“.

Verš 6. V. 6a odkazuje na v. 4b s časovým určením *vuvì* (s aoristem *κατηργήθημεν* označuje počátek *nynějšího* stavu) a zobecňujícím užitím 1. os. pl. Tak i v. 6b aktualizuje výpověď v. 4c: *γενέσθαι ὑμᾶς ἐτέρω* říká, že oddělení od Zákona znamená

⁴⁶ Theobald, s. 19–20; srov. Theißen, s. 57

⁴⁷ Theobald, s. 23

⁴⁸ Wolter, s. 409

⁴⁹ Cranfield, s. 337

jinou, kvalitativně novou službu: Zatímco služba Zákona implikovala službu „vášním, které vedou k hříchům“, oddělení od Zákona vede ke službě „v novosti Ducha“. V. 6c představuje ostrý (dvojí) kontrast k 6b. Proti sobě stojí καινότητι / παλαιότητι a πνεῦμα / γράμμα. Výraz γράμμα rozhodně není synonymem pro νόμος; sám Zákon je svatý (v. 12) a duchovní (v. 14) a není v rozporu s Duchem, ale člověk není způsobilý aplikovat jej v jeho původním určení, ale jen ke své záhubě (viz též 2K 3,5–6).

Verš 7. Oddíl 7,7–23 má vůči 1–6 objasňující funkci, pro niž jsou v zásadě plausibilní dvě různá pojetí:

(a) Podle Woltera je popis *dřívějšího* stavu křesťanovy existence z v. 5 v kontrastu ke stavu *nynějšímu* dále rozvinut ve vv. 7–25 jako stav člověka před „usmrcením pro Zákon skrze Kristovo tělo“ (v. 4b), tj. za situace „pod Zákonem“; tento vztah reflektuje Barth tak, že oddíl 7–25 je jen jakousi „poznámkou petitem“ k v. 5.⁵⁰

(b) Cranfield podává odlišný výklad, podle něž je funkcí vv. 5–6 hlouběji objasnit v. 4; oddíl 7–25 je pak reálnou ilustrací *nynějšího* stavu křesťana „pod milostí“ (6,14), kdy upadlá lidská přirozenost nadále zůstává prvkem v jeho životě, ale nikoli již prvkem určujícím.⁵¹

Zdůraznění, že Zákon není totožný s hříchem (7a–b) je zřejmou prevencí před špatným pochopením předchozího výkladu. 1. os. sg. snad částečně odráží vlastní zkušenost, ale může vyjadřovat zkušenost kteréhokoli jedince, který prošel konverzí: „Čím více je křesťan osvobozen od legalistických způsobů uvažování o Božím Zákoně a jasněji vidí plnou nádheru dokonalosti, k níž je povolán, tím více si uvědomuje svou vlastní pokračující hříšnost.“⁵² Použití plusquamperfekta οὐκ ἦδεν (7d) značí pokračující stav: Křesťanovo *nyní* je stále aktualizováno, přestože trestní důsledky Zákona nedopadají na toho, kdo je „pod milostí“.⁵³ Pavel uznává, že i při absenci Zákona lidé hřeší (2,12), **nejsou však schopni nahlédnout podstatu hříchu**. U desátého přikázání je problematika o to subtilnější, že „zlá“ žádostivost nemá „skutkovou podstatu“ a není ani *ad interim* postižitelná, pouze neostře vnímaná jako „neetická“. Teprve Zákon umožňuje rozpoznat v ní neuposlechnutí Boží zjevené vůle.⁵⁴ Paralelu s příběhem Gn lze spatřovat v implikaci, v níž antecedentem je Boží přikázání jako kategorický imperativ (Gn 2,17, resp. desáté přikázání), konsekventem pak jeho porušení člověkem (Gn 3,6a–d, resp. „zlá“ žádostivost).

Verš 8. V 8a–b Pavel ilustruje způsob, jak přikázání, ustanovené původně k ochraně lidské svobody a důstojnosti, působí přesně opačně – jako omezení téhož. Je to tatáž

⁵⁰ Tak Wolter, s. 425nn.; Theobald, s. 178nn.; Barth, s. 71nn. K tomu dodávám, že potom celou kapitolu 8, která líčí *nynější* stav křesťanovy existence, by bylo třeba naopak chápat jako „poznámku petitem“ k verši 4.

⁵¹ Tak Cranfield, s. 340nn.; srov. Lutherovo „*simul iustus et peccator*“; k tomuto pojetí se kloní i autor této práce.

⁵² Cranfield, s. 347

⁵³ Theobald, s. 171

⁵⁴ Cranfield, s. 348

manipulace, které se dopustil had, když překroutil Boží zákaz (Gn 3,1). Barth případně mluví o zneužití Zákona.⁵⁵ Výsledkem tehdy i nyní byla vzpoura proti Bohu. Tak se toto přikázání stalo hříchu podnětem, záminkou k vyvolání „zlé“ žádostivosti. Hřích je zde (a v následujících verších) metaforicky zosobněn jako aktivní moc se zlým úmyslem, což indikuje, že Pavel v podstatě vykládá příběh z Gn 3.⁵⁶ V 8c není řečeno, že mimo Zákona hřích neexistuje. Je stále přítomný, ale bezmocný – a čeká na svou příležitost, aby „ožil“ (viz v. 9: ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντολῆς ἡ ἀμαρτία ἀνέζησεν). Zcela analogicky mohl had v příběhu Gn 3 zaútočit na člověka jen díky existenci ustanovení z Gn 2,17.⁵⁷ Po prvotním „pádu“ Bůh sice člověka přioděl koženými suknicemi (Gn 3,21), ale ustanovením Zákona jej v jistém smyslu zase svlékl. Skrze Zákona obnažil hříšnost jako smrtící sebeklam a plně odkryl zoufalou situaci člověka.

1. V judaistickém duchu interpretuje Pavel příběh Gn 3 a aktualizuje jej na stav křesťanova *nyní* (když byl „skrze Kristovo tělo usmrcen Zákonom“).
2. Vzhledem k původnímu záměru desátého přikázání se – podobně jako již v LXX překladu příběhu „pádu“ člověka – přesouvá důraz z předmětu žádostivosti na její subjekt; tím se Pavlova judaisticko-křesťanská etika přinejmenším vnějškově sblíží se stoickou etikou ctnosti.

⁵⁵ Barth, s. 78

⁵⁶ Cranfield, s. 350

⁵⁷ Cranfield, s. 351

7.2.2. Komentované referenční texty

Pavlovský okruh

Verš **Ř 13,9** obsahuje po **Ř 7,7** druhou – a poslední – výslovnou citaci desátého přikázání v Novém zákoně. Potvrzuje způsob, jakým k němu Pavel odkazuje, když je interpretuje jako zákaz dychtění jako takového. Intertextuální vazba ke Starému zákonu je ještě posílena citátem z Lv 19,18. Celý verš je možno označit jako kondenzát druhé desky Zákona, aktualizovaný pro situaci křesťanova *nyní*; v tomto smyslu řada rukopisů ve výčtu přikázání Dekalogu doplňuje i „chybějící“ ου ψευδομαρτυρησεις:

9a	τὸ γάρ· Οὐ μοιχεύσεις, Οὐ φονεύσεις, Οὐ κλέψεις, Οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἑτέρα ἐντολή,	Vždyť <i>ono přikázání</i> : nezczizoložíš, nezavraždíš, nebudeš krást, <u>dychtit</u> , i jiné přikázání, jest-li jaké,
b	ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιοῦται·	je zastřešeno v tomto slovu:
d	Ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.	Budeš milovat svého bližního jako sebe.

Řada dalších textů potvrzuje konsistenci Pavlova chápání žádostivosti či vášnivosti jako symptomu setrvávání v těle (σάρξ). Na zhoubnost „sarkičnosti“ ukazuje apoštol v theologické perspektivě Kristova kříže s vzkříšením a varuje před ní neustále v četných parenezích. Časté jsou výskyty motivů modloslužby (ειδωλολατρία) a srdce (καρδία) jako zdroje žádostivosti.

V oddíle **Ř 1,18–32** se Pavel – hned po formulaci základního theologického východiska celého listu – zaměřuje na „vstupní diagnózu“ pohanů (o Židech hovoří dále ve 2. kapitole). Drsně vykresluje scestí, na něž je uvádí žádostivost (ἐπιθυμία, ὀρέξις) a bezectná vášeň (πάθος). Vv. 28–31 obsahují katalog neřestí, v němž nechybí chamtivost a závist (πλεονεξία, φθόνος). Velmi důležitým pojítkem se synoptickou tradicí je motiv srdce (καρδία) jako zdroje žádostivosti (v. 24; srov. výše Mk 7,21; Mt 5,28).

Strukturně zajímavý je oddíl **Ř 13,12–14**. Antitetická struktura ve v. 12b–c, tvořená slovesy ἀποθώμεθα (s poměrně častým synonymickým různočtením ἀποβαλώμεθα) – ἐνδυσώμεθα, stojí v obráceném (chiastickém) pořadí vůči vzájemně paralelním výpovědím vv. 13 a 14:

12b	ἀποθώμεθα οὖν τὰ ἔργα τοῦ σκότους,	Odložme proto skutky tmy
c	ἐνδυσώμεθα δὲ τὰ ὄπλα τοῦ φωτός.	a oblečme se ve zbroj světla.
13a	ὡς ἐν ἡμέρᾳ εὐσχημόνως περιπατήσωμεν,	Žijme slušně jako za dne:
b	μὴ κόμοις καὶ μέθαις, μὴ κοίταις καὶ ἀσελγείαις, μὴ ἔριδι καὶ ζήλῳ,	nikoli hostinám a pitkám, smilstvům a bujnostem, sváru a <u>závistí</u> ;
14a	ἀλλὰ ἐνδύσασθε τὸν κύριον Ἰησοῦν Χριστόν,	ale buďte oděni v Pána Ježíše Krista
b	καὶ τῆς σαρκὸς πρόνοιαν μὴ ποιῆσθε εἰς ἐπιθυμίας.	a tělu nečiňte péči k <u>vyhovění žádostem</u> .

Ty rozvíjejí verš 12 tak, že s končící nocí (v. 12a) je třeba opustit konání (tj. „skutky tmy“, jak jsou jmenovány ve v. 13b), vyplývající ze sarkického dychtění (ἐπιθυμία), a obléci a vyzbrojit se pro nadcházející den samotným Pánem Ježíšem Kristem. Pavel zde ukazuje, že křesťanovo *nyní* není nikterak statický stav. Obraznost této pareneze se ozývá rovněž v Ef 6,10–17.

Ve v. **1K 3,3** označuje Pavel spojením „náležet tělu“ (εἶναι σαρκικός nebo ἐν τῇ σαρκί) stav křesťanského *dřívě*, pod starým způsobem litery Zákona (srov. Ř 7,5–6). Patří k tomu mimo jiné i žárlivá závist (ζῆλος), kterou jsem v 5. kapitole s výhradou podřadil desátému přikázání (srov. dále výklad k 1Tm 6,4 v kapitole 7.3.1.).

V oddíle **1K 5,9–11** Pavel nabádá k vyloučení těch, kteří žijí nemravným způsobem, z korintského sborového společenství. Primární podnět mu poskytl případ cizoložství, ale rozšířil jej i na další případy, mezi nimiž nechybí ty, jež jsou vyvolány dychtěním po majetku (πλεονέκτης, ἄρπαξ). Za důležité považuji zahrnutí modloslužebníků (εἰδωλολάτρης – o možné funkci modloslužby jsem pojednal ve výkladu ve 2. kapitole). Pro pavlovské listy je tato relace charakteristická a dokládá, že apoštol stojí na půdě judaisticko-křesťanské etiky – což není v rozporu s pronikáním literárních figur a dalších formálních prvků helénské kultury do jeho způsobu psaní.

Na sarkické chování bratří v Korintu Pavel reaguje také v oddíle **1K 6,9–10**; v bezprostředním kontextu (6,1–8) se jedná o předávání sporů pohanským soudům. Jde o jeden z mnoha příkladů situací, do nichž míří oddíl Ř 7,7–23. Navazuje výčet charakteristik „nespravedlivých“, kteří neobdrží podíl v Božím království: Mezi sexuálními delikventy (kapitoly 5–7 jsou zaměřeny hlavně na problematiku sexuality) jsou poněkud překvapivě zařazeni modloslužebníci (εἰδωλολάτραι) – předmětem modloslužby ovšem může být skutečně cokoli; ve vlastním smyslu nejde o předmět, ale specifický vnitřní postoj k němu, což lze vnímat jako určitý projev žádostivosti. Opět zde čteme také o chamtivcích a lupičích (πλεονέκται a ἄρπαγες).

V kapitolách 1K 8–11 jsou hlavním tématem pokrmy, ale pro v. **1K 10,6** platí, co bylo řečeno u předchozího referenčního textu – nejde tak o předmět, jako o postoj, který je určován sarkickými žádostmi (ἐπιθυμητής, ἐπιθυμεῖν). Σάρξ už si svůj předmět najde, a ten bude s nejvyšší pravděpodobností κακός. V téže logice Pavel v bezprostředním kontextu varuje příkladem putování Izraelců pouští s aluzí na Nu 11,4.⁵⁸

Dogmaticky hutný oddíl **Ga 5,16–26** zdůrazňuje protiklad mezi sarkickými žádostmi a Duchem a připomíná bratřím jejich ukřižování spolu s Kristem. Na zde použitou argumentaci v hojně míře odkazuje list Římanům: Především Ř 7,15 („děláte, co nechcete“), Ř 6,14 („nejste pod Zákonem“), Ř 7,4 („zemřeli jste pro Zákon skrze tělo

⁵⁸ Texty z prvního listu Korintským mají namnoze charakter praktických poučení a rad, ale vzhledem k celkovému kontextu, v němž jsou zarámovány zásadními výklady k tématům kříže (úvod) a vzkříšení (závěr) a z nich odvozeny, řadím je pod dogmatickou perspektivu. Totež platí i pro pro parenetickou část listu Římanům (kap. 12–16).

Kristovo“), ale také 1K 6,9–10 („nespravedliví neobdrží podíl v Božím království“; viz výše). Potvrzuje se tak opět konsistence Pavlovy theologie. Vedle toho vv. 19–21 uvádějí jeden z nejobsáhlejších katalogů neřestí v rámci Nového zákona, který navíc ještě sám přiznává svou neúplnost. V textu oddílu se v různých souvislostech objevují postoje, které je možno podřadit desátému přikázání (ἐπιθυμία, ἐπιθυμεῖν, φθόνος, φθονεῖν, ζῆλος, πάθηματα); rovněž opět nechybí modloslužba (ειδωλολατρία), zde navíc doplněná magií (φαρμακεία).

V bezprostředním kontextu v. **Ef 2,3** je řeč je o těch, kteří jsou dosud „mrtví pro své viny“. Jejich základním znakem je žádostivost (ἐπιθυμία) a následné konání „podle vůle těla a jeho smýšlení“. Přes poněkud odlišný způsob vyjadřování se tento deuteropavlovský text přidržíje Pavlova schématu křesťanova *dříve a nyní*.

Společné motivy se vyskytují v oddílech **Ef 5,3–5** a **Ko 3,5**. Verše Ef 5,5b a Ko 3,5b paralelně spojují chamtivost (πλεονεξία, πλεονέκτης) s modloslužbou (ειδωλολατρία, ειδωλολάτρης). Ef 5,5c strukturně i lexikálně odkazuje na 1K 6,9–10. Krátké výčty neřestí jsou znakem (deutero)pavlovského původu textů a představují helénsko-judaistický prvek. Ve výčtu v Ko 3,5 navíc přistupuje také žádostivost a (tělesná) vášně (ἐπιθυμία, πάθος). Spojení „pozemské údy“ (Ko 3,5a) je zřejmě aluzí na Ř 7,5c, kde hříšné vášně „působí v údech“ a proměňují tak žádostivost ve skutek.

Oddíl **1Te 4,3–5** nemá ve v. 4 jednoznačný překlad, resp. výklad, nicméně apel na zdržování se dychtivé vášně (πάθος ἐπιθυμίας) je zřetelný. Nejstarší dochovaný Pavlův list⁵⁹ se vedle aktuálních problémů thesalonického sboru zabývá i věroučnými otázkami, ale velká jeho část má parenetický charakter.

⁵⁹ Theißen, s. 41–43

Janovský okruh

Z okruhu janovských spisů je zřejmě relevantní tématu této práce oddíl **1J 2,15–17**. V. 15a obsahuje výzvu, která je theologicky zdůvodněna ve vv. 15b–17. Při srovnání s pavlovskými texty se toto konkrétní Janovo zdůvodnění jeví jako jistý paralelismus k Ř 7,5–6 (srov. též Ga 5,17), odlišující se zejména terminologicky: Slovní spojení „všechno, co je ve světě“ vyjadřuje křesťanovu existenci *dříve* (pod Zákonem), s níž souvisí „dychtivost těla a žádostivost očí“ (ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν). Naproti tomu janovské „činění Boží vůle“ koreluje s pavlovskou křesťanovou existencí *nyní* (pod milostí). Rozdílnost výrazů je dána tím, že text 1J – podobně jako Janovo evangelium – je psán z odlišné, „objektivní“ perspektivy vzkříšeného Ježíše.

15a	Μὴ ἀγαπᾶτε τὸν κόσμον μηδὲ τὰ ἐν τῷ κόσμῳ.	Nemilujte svět a věci, které jsou ve světě.
b	ἐάν τις ἀγαπᾷ τὸν κόσμον,	Jestliže někdo miluje svět,
c	οὐκ ἔστιν ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς ἐν αὐτῷ·	není v něm Otcova láska;
16a	ὅτι πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ,	neboť všechno, co je ve světě,
b	ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου,	<u>dychtivost</u> těla a <u>žádostivost</u> očí a honosnost živobytí,
c	οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς,	není od Otce,
d	ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν·	ale je ze světa;
17a	καὶ ὁ κόσμος παράγεται καὶ ἡ ἐπιθυμία αὐτοῦ,	A svět pomíjí, i jeho <u>žádostivost</u> ;
b	ὁ δὲ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ	kdo však činí Boží vůli,
c	μένει εἰς τὸν αἰῶνα.	zůstává na věky.

7.3. PERSPEKTIVA PRAKTICKÉHO ŽIVOTA KŘESŤANA A CÍRKVE

7.3.1. Exegeze: 1Tm 6,3–10

Charakteristika a první dojem

Autor emotivním jazykem poukazuje na zkaženost falešných učitelů. I když to neříká výslovně, naznačuje jejich konflikt s desátým přikázáním, protože za hlavní příčinu jejich zkázy označuje dychtivost po majetku, resp. penězích.

Překlad a textová kritika

3a	εἰ τις ἑτεροδιδασκαλεῖ	Jestliže někdo učí odlišně
b	καὶ μὴ προσέρχεται ὑγιαίνουσι λόγοις, τοῖς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ,	a nepřistupuje na zdravá slova,
c	καὶ τῇ κατ' εὐσέβειαν διδασκαλίᾳ,	a na učení podle zbožnosti,
4a	τετύφωται, μηδὲν ἐπιστάμενος, ἀλλὰ νοσῶν περὶ ζητήσεις καὶ λογομαχίας,	je pošetilý, ničeho neznající,
b	ἐξ ὧν γίνεται φθόνος, ἔρις, βλασφημίας, ὑπόνοιαι πονηραί,	ale chorý na spory a slovní bitky,
5a	διαπαρατριβαὶ διεφθαρμένων ἀνθρώπων τὸν νοῦν καὶ ἀπεστερημένων τῆς ἀληθείας,	ustavičné potyčky lidí zkažených v mysli a zbavených pravdy,
b	νομιζόντων πορισμὸν εἶναι τὴν εὐσέβειαν.	pokládajících zbožnost za pramen obživy.
6	ἔστιν δὲ πορισμὸς μέγας ἢ εὐσέβεια μετὰ αὐταρκειᾶς·	Velikým zdrojem obživy je totiž zbožnost spojená se soběstačností;
7a	οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον,	nic jsme totiž do světa nepřinesli,
b	ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα·	proto ani nic nemůžeme odnést;
8a	ἔχοντες δὲ διατροφὰς καὶ σκεπάσματα,	jestliže však máme živobytí a přístřeší,
b	τούτοις ἀρκεσθησόμεθα.	vystačíme si s tím.
9a	οἱ δὲ βουλόμενοι πλουτεῖν	Ti, kteří chtějí být bohatí,
b	ἐμπίπτουσιν εἰς πειρασμὸν καὶ παγίδα καὶ ἐπιθυμίας πολλὰς ἀνοήτους καὶ βλαβεράς,	upadají do pokušení a léček a mnohých nerozumných a škodlivých <u>žádostí</u> ,
c	αἵτινες βυθίζουσι τοὺς ἀνθρώπους εἰς ὄλεθρον καὶ ἀπώλειαν·	které potápějí lidi do záhuby a zničení;
10a	ρίζα γὰρ πάντων τῶν κακῶν ἐστὶν ἡ φιλαργυρία,	kořenem všech těch zel je však <u>příchyllost k penězům</u> ,
b	ἧς τινες ὀρεγόμενοι ἀπεπλανήθησαν ἀπὸ τῆς πίστεως	jíž někteří podlehnuvše byli svedeni od víry
c	καὶ ἑαυτοὺς περιέπειραν ὀδύνας πολλαῖς.	a sami sebe zranili mnoha bolestmi.

Ve v. **3b** má svědek \aleph (4. stol.) a nemnohé další προσεχεται („a nedrží se“). Ve v. **4b** je řídce užit tvar γεννωνται („rodí se“), někdy plurál φθονοι a poměrně hojně ερεις (oba bezezbytku přebírá i latinské tradice). Ve v. **5a** se ojediněle vyskytují varianty απεστραμμενων απο („odvrácených“) nebo απερριμμενων („odpadlých“). K v. **5** má řada rukopisů připojen dodatek αφιστασο απο των τοιουτων („takovým se vyhni“). Ve v. **7b** se vyskytují varianty αληθες οτι („je pravda, že...“), častěji δηλον οτι („je jasné, že...“), ojediněle οτι zcela chybí. Ve v. **8a** je poměrně hojná varianta se singulárem διατροφεν. Ve v. **10c** svědci \aleph a H nahrazují πολλαις výrazem ποικιλαις („rozličnými“). Z hlediska výzkumného zájmu této práce nemají výše uvedená různocnění zásadní význam.

Ve v. **9b** tři stálí svědci prvního řádu z 5.–9. stol. (D, F, G) a nečetné další minuskule dodávají (παγιδα) του διαβολου. Tato textová varianta by sama o sobě mohla naznačovat vnější původ zla, kontext vv. 9–10 však ukazuje, že upadnutí do „d'áblových léček“ je podmíněno vnitřní porušeností.

Struktura oddílu a kontext

Klíčová slova: επιθυμία, φθόνος, φιλαργυρία

Pisatel se v rámci pastýřského listu potřetí vrací k problému, který představují falešní učitelé (předtím v 1,6–7 a 4,1–3). Nyní již ponechává stranou povahu jejich učení; zaměřuje se na jejich motivaci. Bezprostřední kontext tvoří sled tezí a antitezí, v nichž záporný obraz falešného učitele alternuje s kladným vzorem pravého pastýře. Po pozitivní tezi ve v. 2 (týkající se vztahu křesťanských služebníků a pánů) přichází negativní antiteze ve vv. 3–5 a 9–10, jejíž polemický styl je prolomen kladným hodnocením střídmosti ve vv. 6–8. Vv. 3–5 charakterizují chování falešných učitelů jako „náboženských živnostníků“, vv. 9–10a zobecňují motiv chamtivosti, jenž je vzápětí zpětně aplikován (v. 10b–d) právě na falešné učitele. Ve v. 11 pak v dalším kontrastu následuje kladný obraz (vztažený přímo na Timotea), jímž list dospívá k závěrečné parenezi. Katalog neřestí (v. 4–5a) nese zřetelný otisk řecké etiky.

Diachronní otázky a intertextualita

První list Timoteovi patří mezi pozdní spisy Nového zákona, neboť jednak předpokládá již poměrně rozvinutou církevní strukturu, jednak se zjevně inspiruje řeckým etickým myšlením.⁶⁰ Výčet neřestí (v. 4c) zahrnuje selektivně některé motivy z Pavlova katalogu v Ř 1,28–31, ale současně se v mnohém odlišuje. Je tedy zřejmě vytvořen samotným pisatelem, přinejmenším ovšem znalým pavlovské tradice. S jistotou je možno předpokládat, že výrok o chamtivosti jako kořenu všeho zla (v. 10a) pochá-

⁶⁰ Opatrný, s. 53

zí z helénisticko-křesťanského prostředí. Téměř doslovnou shodu s 1Tim 6,7.10 vykazují dvě věty u Polykarpa, takže se zřejmě jedná o citace právě odtud.⁶¹

Specifickou zvláštností pastorálních listů jsou pojmy *ὑγιαίνοντες λόγοι* („zdravá slova“; 1Tm 6,3; 2Tm 1,13; v singuláru Tt 2,8) a *ὑγιαίνουσα διδασκαλία* („zdravé učení“; 2Tm 4,3; Tt 1,9; 2,1), případně *κατ' εὐσέβειαν διδασκαλία* („učení podle zbožnosti“; 1Tm 6,3) či *κατ' εὐσέβειαν ἀληθεία* (Tt 1,1). Roloff odvozuje jejich význam ze sémantiky výrazu *ὑγιής* v řečtině od Platóna.⁶² V pastorálních listech jde analogicky o vyjádření rozumnosti, správnosti a smysluplnosti, založené nikoli na filosofickém racionalismu, nýbrž na ježíšovském (*λόγοι*) a apoštolském (*διδασκαλία*) původu jako výhradních zdrojích legitimacy. Pokud toto není splněno, jde o falešné učení.

Výklad

Verš 3. Falešný učitel je charakterizován svým odmítnutím dvou normativních autorit: (1) Ježíšových „zdravých slov“ a (2) „učení podle zbožnosti“, přičemž zřejmě nejde o dva opisy téhož. Roloff tak usuzuje tak na základě plurálu výrazu *λόγος*, který vylučuje chápání ve smyslu „kérygma“, kdy bývá užít v singuláru buď samostatně nebo s genitivními atributy *τοῦ κυρίου*, *τοῦ θεοῦ* nebo *τῆς ἀληθείας*. Zřejmě jde o Ježíšova slova, která normativně platila ve sborech jako *γραφή* (srov. 5,18); konkrétně lze uvažovat o pramenu logií Q.⁶³ Vedle nich již také působila tradovaná nauka církve (*διδασκαλία*). Jedná se o dva komplexy tradice: Zdravé a zbožné je to, co pochází z Ježíšova evangelia a současně osvědčilo pravost v apoštolské tradici.

Verše 4–5. Označení Ježíšových slov za „zdravá“ připravuje kontrast, protože falešný učitel je „nemocný“ (*νοσῶν*). Symptomy jeho nemoci popisuje od v. 4c výčet neřestí, sledující formálně (ne zcela důsledně) posloupnost příčin a následků (srov. Ga 5,6; 2Pt 1,5–7). Na počátku choroby stojí „spory a slovní bitky“, tedy zápas myšlenek. Snaha o sebeprosazení přináší ovoce, a to nejprve v podobě závidivosti (*φθόνος*), dychtící zaujmout protivníkovu místo – souvislost s desátým přikázáním je nasnadě. Spíše rétorickou funkci výčtu dokládá skutečnost, že na konci (v. 5c) **jako konečnou motivaci uvádí hmotný zisk**, a nikoli – jak by odpovídalo schématu – prosazení svého názoru ve (věroučných?) sporech.⁶⁴ Jisté napětí proti nesporným paulinám vyvolává rezignace na možnost změny postoje falešných učitelů, o což Pavel usiloval např. v 2K či Ga. Podle autora 1Tm jsou tito lidé v podstatě ztraceni (v. 9c) a snaha o dialog je marná, protože vede jen ke sváru, rouhání a zlému podezření (v. 4c); jen 2Tm 2,25 připouští snahu o jejich vlídné poučování.⁶⁵

⁶¹ Roloff, s. 330

⁶² Roloff, s. 78

⁶³ Roloff, s. 331

⁶⁴ Roloff, s. 329

⁶⁵ Opatrný, s. 117

Verše 6–8. Antitetická vsuvka zdůrazňuje morální hodnotu skromnosti (αὐτάρκεια) formou teze (v. 6), podepřené dvěma argumentačními větami (vv. 7–8). Člověku má postačit pouze to, co je nezbytné k fyzickému životu (srov. Gen 28,20; Dt 10,18; Sir 29,21; Jk 2,15; 1Kor 9,15–17). To je radikálnější než napomenutí přejeté ze stoické etiky v Žd 13,5, abychom se spokojili s tím, co je „dostupné“ (τοῖς παροῦσιν). Autorův přístup připomíná maximy kynických filozofů, nebo Ježíšovy pokyny, které formovaly křesťanský putující radikalismus (Lk 12,22–32 par Mt 6,25–34).⁶⁶ Snad v důsledku oddalování očekávané parusie nahrazuje autor eschatologický přístup motivem moudrosti, která je kompatibilní se stoickou filozofií. Očekávání, že „zdravé učení“ se díky božskému původu projeví jako prospěšné pro „autarkický“ život ve světě, implikuje odklon od pavlovského napětí mezi moudrostí světa a bláznovstvím kříže. Zbožnost v pojetí 1Tm dostává charakter helénsko-křesťanské ctnosti.

Verš 9. Radikalita tvrzení stojí v jistém napětí vůči jinak antiasketickému étosu listu, (srov. pareneze bohatých v 6,17–18). To vysvětluje Roloff tím, že je určeno konkrétně nositelům pastýřského úřadu. Falešní učitelé jsou konfrontováni s pravými jako negativní protiobraz.⁶⁷ Kdo „chce být bohatý“, vystavuje se pokušením, v nichž nevyhnutelně selže. Stává se vězněm, který se nemůže osvobodit. V zajetí ho drží touhy (ἐπιθυμία) po světských statech (srov. 1J 2,16–17; Jk 1,13–15). Problémem není majetek, ale bažení po něm. Podobně jako v Ř 7,7–25 je zde také ἐπιθυμία představována jako síla, která vychází z lidské bytosti, zotročuje („potápí“) člověka a vede jej k odcizení. Zatímco v Ř 7 je ἐπιθυμία dána do souvislosti s hříchem a Zákonem, v 1Tm zůstává v psychologické rovině (to je patrné i z plurálu ἐπιθυμίας): Chamtivý člověk podléhá instinktům, které se vymykají racionální kontrole (ἀνοήτους), brání mu rozpoznat své skutečné potřeby a vyhodnotit aktuální situaci. To neznamená jen selhání ve světě, ale i konečné ztracení: Výrazy „záhuba“ (ὄλεθρος) a „zničení“ (ἀπώλεια) patří k apokalyptické „soudní“ terminologii.

Verš 10a. Diagnóza falešných učitelů je završena tezí, jež má řadu literárních ekvivalentů (Démokritos, Chrysostomus).⁶⁸ Výsadní postavení chamtivosti mezi neřestmi je typické pro helénistickou etiku – na rozdíl od judaismu, pro který na vrcholu hierarchie neřestí stojí modlářství a výsledné sexuální aberace. Snad pod helénistickým vlivem se v judaismu objevila triáda „smilstvo, modlářství, chamtivost“ jako kardinální neřest a byla přejetá i raným křesťanstvím (1Te 4,3–6; 1K 5,10; 6,9–10; Ef 5,5; Ko 3,5), které se však posléze, jak ukazuje tento oddíl, zcela obrátilo k helénistické linii s izolovaným důrazem na chamtivost.⁶⁹

⁶⁶ Roloff, s. 336–337

⁶⁷ Roloff, s. 337

⁶⁸ Roloff, s. 338

⁶⁹ Roloff, s. 338–339

Verš 10b–d. Z kontextu lze usuzovat, že obecná maxima z v. 10a je zde aplikována právě na falešné učitele, byť výraz $\tau\iota\upsilon\epsilon\varsigma$ by mohl znamenat obecněji „někteří křesťané“. Snaha prosadit se za každou cenu je dovedla k orientaci na hmotný prospěch, a následně k odpadnutí od víry a do vnitřního zmatku. Jedinou motivací pastýře by měla být věrnost svému poslání. Ponechat prostor toužení po materiálním prospěchu znamená vystavit se vážnému nebezpečí zneužití evangelia k účelové manipulaci.

1. K synoptické Ježíšově tradici se v 1Tm jako druhá normativní autorita připojuje apoštolská tradice církve.
2. Zbožnost v pojetí 1Tm nabývá charakter ctnosti ve smyslu řecké etiky; tomu odpovídá i užitá jazyková forma. Přestože se nikdy zcela neztrácí zřetel na společenství křesťanů, důraz se přesouvá na individuální etiku (morální hodnota skromnosti, apod.)
3. Významným prvkem je psychologické profilování subjektu dychtivosti.

7.3.2. Komentované referenční texty

Pastorální epištoly

V. **2Tm 3,6** je součástí širšího oddílu 3,1–9, který popisuje situaci předcházející parusii, jež se bude vyznačovat všeobecným mravním úpadkem. Do toho budou vstupovat falešní učitelé, a právě v. 3 uvádí jednu z jejich charakteristik, a to patrně ve vztahu k ženám věnujícím se různým esoterickým praktikám (v. 7). Z pohledu desátého přikázání jde o motiv svévolného ovládnání druhého člověka vycházením vstříc jeho žádostem (ἐπιθυμία):

6a	ἐκ τούτων γάρ εισιν	Z nich totiž jsou ti,
b	οἱ ἐνδύοντες εἰς τὰς οἰκίας	kteří pronikají do domů,
c	καὶ αἰχμαλωτίζοντες γυναικάρια σεσωρευμένα ἁμαρτίαις,	a <i>autoritativně</i> ovládají (= „zajímají“) žensktiny naplněné hříchý,
d	ἀγόμενα ἐπιθυμίαις ποικίλαις,	vedené rozličnými <u>žádostmi</u> ,

V bezprostředním kontextu (vv. 2–4) je zajímavá vysoká frekvence výskytu předpon φιλ-, vyjadřujících náklonnost: φίλαυτος, φιλάργυρος, φιλήδονος, φιλόθεος; často jde o hapax legomena.

Oddíl **Tt 2,11–12** poukazuje naopak na pozitivní výchovné působení Boží milosti, která učí člověka odpírat bezbožnosti a světským žádostem (ἐπιθυμία), a připravuje jej tak na příchod Spasitelovy slávy. Domnívám se, že jde v podstatě o pokračování konceptu „autarkie“ z 1Tm, byť zde není takto nazýván.

V. **Tt 3,3** obsahuje krátký výčet neřestí, v němž snad překvapivě chybí πλεονεξία, ale zahrnuta jsou dychtění jak tělesná, tak duševní (ἐπιθυμία, ἡδονή, φθόνος). Verš odkazuje do situace předcházející „znovuzrození a obnovení Duchem svatým“ (v. 5). Asociuje tak pavlovské rozlišení křesťanova *dříve* a *nyní* (srov. Ř 7,1–6).

Všeobecné epištoly

Oddíl **Jk 1,13–15** zdůrazňuje, že pokušení k člověku nepřichází zvnějšku, nebo dokonce přímo od Boha. Vnější podnět se pokušením stává teprve ve chvíli, kdy uvnitř člověka (implicitně: v srdci) „oplodní“ žádostivost (ἐπιθυμία), která je v něm latentně přítomna. Výrok ukazuje žádostivost výslovně jako příčinu hříchu a je v zásadě koherentní s Mk 7,20–23, ale i s Gn 3,6 (srov. výklady v kapitolách 7.1.1. a 3.). Jeho specifikem je natologická metaforika:

13a	μηδεὶς πειραζόμενος λεγέτω	Nikdo, kdo je pokoušen, ať neříká,
b	ὅτι ἀπὸ θεοῦ πειράζομαι·	že je pokoušen Bohem;
c	ὁ γὰρ θεὸς ἀπειραστός ἐστιν κακῶν,	Bůh totiž nepodléhá pokušení od zlého,
d	πειράζει δὲ αὐτὸς οὐδένα.	a on sám nikoho nepokouší.
14a	ἕκαστος δὲ πειράζεται	Každý však bývá pokoušen,
b	ὑπὸ τῆς ἰδίας ἐπιθυμίας ἐξελκόμενος	jsa strhován a váben
c	καὶ δελεαζόμενος·	svou vlastní <u>žádostivostí</u> ;
15a	εἴτα ἡ ἐπιθυμία συλλαβοῦσα τίκτει ἁμαρτίαν,	<u>žádostivost</u> pak, počavši, rodí hřích.
b	ἡ δὲ ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα ἀποκύει θάνατον.	Hřích pak, když je dokonán, plodí smrt.

Užití výrazu καρδία v oddílu **Jk 3,14–16** velmi dobře koresponduje hodnocením role *srdce* u synoptiků (Mk 7,21; Mt 5,28) a u Pavla (Ř 1,24); σοφία je zřejmě právě onou moudrostí, kterou si Hospodin pro sebe vyhradil v příběhu o „pádu“ člověka (srov. výklad Gn 3,5 ve 3. kapitole). Věcná souvislost s desátým přikázáním je nasnadě:

14a	εἰ δὲ ζῆλον πικρὸν ἔχετε	Jestliže pak ve svém srdci máte
b	καὶ ἐριθειαν ἐν τῇ καρδίᾳ ὑμῶν,	hořkou <u>závist</u> a ješitnost,
c	μὴ κατακαυχᾶσθε	nevychloubejte se
d	καὶ ψεύδεσθε κατὰ τῆς ἀληθείας.	a nelžete proti pravdě.
15a	οὐκ ἔστιν αὕτη ἡ σοφία ἄνωθεν κατερχομένη,	Není to <i>ta</i> moudrost shůry sestupující,
b	ἀλλὰ ἐπίγειος, ψυχικὴ, δαιμονιώδης·	ale pozemská, smyslná, d'ábelská;
16a	ὅπου γὰρ ζῆλος καὶ ἐριθεία,	neboť kde je <u>závist</u> a ješitnost,
b	ἐκεῖ ἀκαταστασία καὶ πᾶν φαῦλον πρᾶγμα.	tam je nepokoj a všechno zlé konání.

V oddílu **Jk 4,1–3** je zajímavé spojení lexémů sémanticky souvisejících se žádostivostí (ἡδονή, ζῆλος, ἐπιθυμεῖν) s výrazem μέλος. Objevilo již v (deutero)paulinách (Ř 7,5; Ko 3,5). Naznačuje kauzální proces od zdroje hříchu v *srdci* (Mt 5,28) ke konkrétnímu hříšnému jednání (vraždě, smilstvu, krádeži, křivému svědectví, modlo-

službě...). Desáté přikázání míří na příčinu, ta ostatní na následky. V. 2b má poměrně nápadnou starozákonní paralelu Př 13,4.

V bezprostředním kontextu **1Pt 2,11** lze identifikovat řadu odkazů ke Starému zákonu. Patří k nim i označení adresátů za „cizince“ a „příchozí“ (srov. Gn 23,4). Charakter textů je parenetický, přičemž v pojetí helénistické etiky nabádá k osobnímu zdržování se sarkických žádostí (ἐπιθυμία), vedoucích „boj proti duši“.

Za důležitý důraz verše **2Pt 1,4** považuji souvislost žádostivosti (ἐπιθυμία) a záhuby, která koresponduje s pavlovskou hamartiologickou koncepcí (srov. výklady Ř 7,5; 1Tm 6,9).

Pisatel **2Pt 2,3–18** varuje před lživými učiteli (ψευδοδιδάσκαλοι), jejichž hlavní motivací je – vedle dalších sarkických žádostí a rozkoší (ἐπιθυμία, ἡδονή) – chamtivost (πλεονεξία), sídlící v srdci a vedoucí k jisté záhubě. Na výsadní postavení chamtivosti mezi neřestmi v helénistické etice jsem již poukázal ve výkladu k 1Tm 6,10a.

8. NOVÉ PARADIGMA: EVANGELIUM V HELÉNSKÉM SVĚTĚ

Helénistické myšlení začalo do prostoru judaismu pronikat zřejmě brzy po nástupu Ptolemaiovců, a to především v diaspoře, která neměla přímý kontakt s jeruzalémským chrámovým kultem. V Alexandrii vznikl řecký překlad hebrejských Písem – Septuaginta. Domnívám se, že již snaha o řazení jednotlivých spisů podle chronologického klíče odráží přístupy řeckého dějepisce (hebrejský kánon ještě neexistoval). Pokud jde o téma této práce, na sémanticko-lexikální rovině jsem identifikoval významový posun překladu Gn 3,6b–d oproti původnímu hebrejskému textu, který přenáší důraz od předmětu dychtění k jeho subjektu (3. kapitola).

Popsaný trend neznamena upozadění hebrejských látek ve vznikajících novozákonních spisech; Starý zákon je hojně citován v Pavlových i všeobecných epištolách, u synoptiků i v janovském okruhu, přičemž svébytné postavení má epištola Židům. Domnívám se však, že je možno hovořit o jistém přeznačování či reinterpetaci těchto látek, a také k přejímání řeckých literárních forem. Oblastmi, kde se helénistický vliv projevuje nejsilněji, jsou křesťanská antropologie a etika. Postupně dochází k syntéze židovsko-křesťanských a řecko-antických kořenů, na níž se podílejí zejména následující tři faktory:

1. Určujícím faktorem je nová dějinná situace daná Božím zjevením v Ježíši Kristu, která přináší také nový étos: Etické příkazy nemají člověka řídit zvnějšku, nýbrž zevnitř skrze Ducha.⁷⁰
2. Judaistická etika Zákona se sblíží s helénistickou etikou rozumu, jejíž součástí je sókratovský požadavek všechno přezkoumávat.⁷¹
3. Vznikající apoštolská tradice při postupném šíření evangelia do pohanského prostředí musí „komunikovat evangelium“ adekvátním a srozumitelným způsobem.

Zřejmá je souvislost s platónským filosofickým dědictvím, operující s pojmem duše ($\psi\upsilon\chi\eta$) a jejích různých složek. Vedle rozumu ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$) a horlivosti ($\theta\upsilon\mu\omicron\varsigma$) je podle Platóna nejnižší složkou duše žádostivost ($\epsilon\pi\theta\upsilon\mu\iota\alpha$), a právě její uspokojování se už podle apoštolů a prvních církevních učitelů může pro konkrétního člověka stát základní překážkou plného přijetí evangelia. Ve stoickém myšlení je význam žádostivosti rozšířen na emocionálně (afektivně) predisponovaný „stav mysli“; nemusí být zacílen na konkrétní cizí majetek, ale může jít o sžíravé metafyzické dychtění.

Apoštolská tradice od počátku pracuje s pojmovým aparátem řecké filosofie, obsah pojmů však zůstává ukotven ve starozákonní antropologii, když např. pojem $\psi\upsilon\chi\eta$ není oddělenou nesmrtelnou entitou v člověku, nýbrž nedělitelnou součástí časného lidského Já. Člověk je chápán jako živoucí jednota. Na základě poznatků z této práce

⁷⁰ Theißen, s. 10

⁷¹ Tamtéž

si troufám vyslovit tezi, že helénistický vliv vrcholí v pastorálních epištolách, v nichž judaistický prvek zůstává přítomen již spíše implicitně. O platónsko-aristotelském obrazu člověka v křesťanské antropologii však můžeme hovořit až u apoštolských a církevních otců.⁷² Augustinova antropologie zná dvojí perspektivu: Novoplatonismus mu poskytuje metafyzické odpovědi na otázky lidství, zatímco konkrétní, subjektivní zkušenost jej vrací k biblickému pojetí, kdy paměť, rozum a vůle chápe jako nedokonalou a hříchem porušenou analogii imanentní Trojice.⁷³

Novozákonní etika není – v dnešním pojmosloví – utilitaristická, neboť všechno, co je dobré pro člověka, pro druhé lidi i pro svět si křesťan smí vyprošovat a přijímat „v novosti Ducha“ (Ř 7,6). Pokud bude spoléhat na vlastní úsilí, s pravděpodobností hraničící s jistotou selže. Spíše jde o etiku – opět v současných pojmech – deontologickou, danou maximou Desatera, zastřešenou (Ř 13,9) Ježíšovým dvojpříkázáním lásky a realizovanou skrze Ducha. A mimoděk se v hyperbole vracíme k Platónovi: K poznání dobrého, jímž je pravda, musíme být ze své jeskyně vytaženi svým učitelem (nejsme schopni vyjít sami), v křesťanském vyznání pak Duchem svatým skrze vykupitelské dílo Ježíše Krista. A tak se celý kruh propojuje.

⁷² Pöhlmann, s. 174

⁷³ Říčan, Molnár, s. 209–210

9. SHRNUŤÍ: ODPOVĚDI NA POLOŽENÉ OTÁZKY

Teprve v průběhu práce se v plném rozsahu vyjevila obtížnost zvoleného tématu, a to zejména díky jeho tendenci k „plíživým“ přesahům do stále subtilnějších nuancí na způsob tekutého písku. Nepochybně je možné v Novém zákoně najít další více nebo méně vzdálené ozvuky desátého přikázání (např. ve Sk 13,45; 1K 13,4–5; Ef 4,22; Fp 1,15; 3,19; 1Te 2,5; Žd 13,5; 1Pt 4,2; Zj 18,14; aj.). Během práce postupně vykrytalizovaly následující tři oblasti projevů „zlé“ žádostivosti:

- a) Usilování o cizí majetek (nejvíce odpovídá původnímu záměru přikázání)
- b) Touha zmocnit se druhého člověka (sexuální dychtivost a různé formy násilí)
- c) Touha po hromadění majetku (chamtivost, hrabivost)

V úvodní kapitole jsem položil tři otázky, na něž se nyní pokusím odpovědět a současně shrnujícím způsobem rekapitulovat výsledky práce:

1. Na co míří zákaz žádostivosti ve Starém zákoně?

„Zlá“ žádostivost je v Dekalogu jasně dána svým předmětem. V desátém přikázání (Ex 20,17; Dt 5,21) je zapovězeným předmětem žádostivosti cokoli, co patří bližnímu, příslušníku Božího lidu (příklady konfliktu např. Dt 7,25; Mi 2,2; Ex 34,24; Joz 7,21; 1Kr 21,1–16; 2S 11). Hlavní funkcí je ochrana společenství, tzn. bezkonfliktní fungování. Právní ustanovení, že příslušník společenství nesmí být zbavován svého živobytí jakýmkoliv prostředky, je „preventivně“ zesílena etickým imperativem nepřipustnosti vůbec na něco takového žádostivě pomýšlet.

Co znamená dychtit po něčem cizím?

- a) V 1. kapitole jsem uvedl jako klíčový aspekt žádostivosti **motiv ovládnutí**. Touha z-mocnit se něčeho cizího znamená touhu mocensky expandovat, disponovat něčím, co dosud bylo mimo dosah, podmanit si věci (krádež) i lidí (cizoložství, zabití, křivé svědectví). Není pochyb o tom, že **vrcholnou mocenskou ambicí může být jedině touha „být jako Bůh“**. Příběh z Gn 3,1–6 je dokonalým archetypem právě pro svou ambici dosáhnout až na piedestal. Ale končí jako karikatura.
- b) Aby se žádostivost vůbec mohla vzbudit, musím nejprve její předmět **vidět** (srov. Gn 3,6a a výklad k motivu *vidění*). V češtině může jako jazyková hříčka působit výraz **zá-vidět** (vidět jakoby úkosem či za roh). **Prvek závistí** je nedílnou komponentou žádostivosti.

Vyskytují se však ve Starém zákoně i příklady **žádostivosti, která není přímo spojena s desátým přikázáním**, ale je hodnocena negativně (např. Nu 11,4; Pš 6,25; 12,12), někdy ve spojení s idolatrií (Iz 1,29; 44,9) či zvrácenou náboženskou touhou (Am 5,18). Některé z těchto textů obsahují motiv ovládnutí v pasivním smyslu „být ovládnut“; ukazují **zotročující potenciál žádostivosti**. Ukázal jsem to blíže na příkladu Pš 6,25. Tento prvek spatřují i ve v. Gn 3,6, kde není problémem samotná touha

po plodech stromu (Zákon ještě ani není vydán), ale přijetí alternativy k Bohu, což s jistou nadsázkou hodnotím jako první případ idolatrie v Bibli. V uvedených textech lze evidovat – stále ještě v prostředí judaistické etiky bez vlivu helénismu – tendenci k **negativnímu vnímání žádostivosti jako takové**. Důraz se přesouvá od předmětu žádostivosti k jejímu subjektu. S vědomím nutnosti dalšího ověření mimo rámec této práce jsem vyslovil hypotézu, že významnou roli v tomto procesu sehrál **zakáz idolatrie** v judaismu. Tuto tendenci dále posílil **vliv helénismu**, doložený zde nejprve překladem Gn 3,6 v Septuagintě, kde je přesun důrazu dobře patrný.

2. Jak lze provázat sémantická pole výrazů užívaných pro žádostivost v desátém přikázání Dekalogu a Novém zákoně?

Klíčové hebrejské slovesné kořeny דָּבַדַּ and הִרְאָ jsou v zásadě pokryty řeckými lexémy ἐπιθυμία / ἐπιθυμητής / ἐπιθυμεῖν, ὄρεξις; závist jako nedílnou komponentu žádostivosti vyjadřují výrazy φθόνος, ζήλος, ὀφθαλμός πονηρός / φθόνειν, ζηλοῦν.

Tím, jak se oproti původnímu záměru desátého přikázání rozšiřuje negativní konotace na žádostivost jako takovou, rozšiřuje se poněkud i kumulativní sémantické pole o výrazy jako πλεονεξία, φιλαργυρία / πλεονέκτης (převážně chamtivost či lakota), v menší míře ve smyslu psychologické dispozice také ἡδονή, ἀρπαξ / ἀρπαγή (rozkoš, loupeživost – cíle žádostivosti) nebo πάθος, πάθηματα (vášeň jako vyjádření intenzivní míry určité dispozice).

3. Co naznačují učiněná zjištění o reflexi žádostivosti specificky v Novém zákoně?

Rozdělení novozákonních odkazů a aluzí do tří skupin je dosti hrubé, přesto umožňuje učinit řadu závěrů.

Především i nečetné explicitní odkazy k desátému přikázání (Ř 7,7 a 13,9) vynechávají předměty žádostivosti (jejichž znalost se nepochybně předpokládá). V řadě dalších identifikovaných odkazů a aluzí je pozornost všeměř obrácena k subjektu, přičemž žádostivost pozbývá vazbu na svůj předmět a stává se nežádoucí sama o sobě. To ovšem bylo možno v menším rozsahu zaznamenat i v některých starozákonních textech. Nejde tedy o originální helénistickou perцепci žádostivosti, ale vliv řecké etiky založené na individuální ctnosti tento přístup činí převažujícím ve všech skupinách zkoumaných novozákonních textů.

Judaistický fundament přetrvává v synoptických evangeliích a pavlovských i všeobecných epištolách. Projevuje se četnými odkazy na Starý zákon (ve zkoumaných textech Mt 5,27–28; Ř 7,7; 13,9), užíváním hebraismu ὀφθαλμός πονηρός (Mt 6,23; 20,15; Mk 7,22; Lk 11,34), popř. ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν (1J 2,16) a jiných. V judaistickém duchu interpretuje Pavel příběh Gn 3 a aktualizuje jej na stav křesťanova *nyní* (Ř 7,8nn). Důležitými znaky jsou uvádění modloslužby mezi neřestmi (1K 5,10.11; 6,9; Ga 5,20; Ef 5,5; Ko 3,5) a důraz na zotročující povahu hříchu (Ř 7,5).

Zřejmě vlivem řecké kultury již v Septuagintě došlo k určitému **přeznačení původní intence desátého přikázání**, když pomocí lexikálních nástrojů přesunula důraz od předmětu k subjektu žádostivosti. Spíše helénistickou formu mají **výčty (katalogy) neřestí**, přesto však – oproti stoickým katalogům – v nich zůstává silný důraz na mezilidské vztahy a společenství církve, který byl ve Starém zákoně prakticky výlučný (Mk 7,21–22; Ř 1,29–31; 1K 6,9–10; Ga 5,19–21; Ko 3,5.8; 1Tm 1,9–10; 6,4–5; 2Tm 3,2–5). Žádostivost a její deriváty bývají často prezentovány v souvislosti se *σάρξ*. Všeobecné a pastorální epištoly jako předmět dychtění připojují dosažení *ροζκοσε*. Zatímco Starý zákon se nezabýval otázkou **zdroje žádostivosti**, novozákonní texty ji ve všech skupinách lokalizují do **srdce člověka** (Mk 7,21; Mt 5,28; Ř 1,24; Jk 3,14; 2Pt 2,14).

Další posun ve srovnání s ostatními texty ve směru k helénismu představují pastorální epištoly, v nich se výše uvedený judaistický fundament již v podstatě ztrácí. Vedle synoptické tradice Ježíšovy se jako druhá normativní autorita připojuje **apoštolská tradice církve**. Jako se žádostivosti dostalo klasifikace mezi neřesti v pojetí řecké etiky, zbožnost zde nabývá charakter ctnosti. Přestože se nikdy zcela neztrácí zřetel na společenství křesťanů, důraz je položen na individuální etiku (morální hodnota skromnosti, apod.). Příznačné je, že nejsou adresovány celému společenství, ale jednotlivci.

V celkovém pohledu se zdá, že proces přechodu do řeckého kulturního prostoru probíhal – až překvapivě – velmi pozvolna. Určité náběhy k oddělení žádostivosti od jejího předmětu a jejímu negativnímu hodnocení *an sich* lze zaznamenat již v textech Starého zákona. Významnou roli sehrál překlad hebrejských Písem do řečtiny (Septuaginta), na němž potom vyrůstala první církev. V textech Nového zákona dostává převážně judaistický fundament více či méně helénizovanou formu vnímání žádostivosti v pojetí blízcím se etice stoicismu (synoptikové, Pavel, všeobecné epištoly). Konečně pastorální listy již celkově stojí na půdě helénistické etiky.

POUŽITÁ LITERATURA

- ALLMEN von, Jean-Jacques: Biblický slovník. Kalich, Praha, 1987
- BARTH, Karl: Stručný výklad listu Římanům. Kalich. Praha, 1989
- BIČ, Miloš: Ze světa Starého zákona. Díl 2. Kalich, Praha, 1989
- BIČ, Miloš a kol.: Výklady ke Starému zákonu. Díl I. Zákon (Genesis – Deuteronomium). Kalich, Praha, 1991
- BRUEGGEMANN, Walter: Genesis. Interpretation. A Bible Commentary for teaching and preaching. John Knox Press, Atlanta, 1982
- CRANFIELD, C. E. B.: The Epistle to the Romans. ICC. Díl 1. T. & T. Clark Ltd., Edinburgh, 1985
- DOHMEN, Christoph: Exodus 19–40. HThKAT. Herder, Freiburg im Breisgau, 2004
- GALL, August von (ed.): Der hebräische Pentateuch der Samaritaner. I. Teil: Prolegomena und Genesis. Verlag von Alfred Töpelmann, Giessen, 1914
- GNILKA, Joachim: Das Evangelium nach Markus. EKK, Bd. II/1. Benziger & Neukirchener Verlag, Zürich, Neukirchen-Vluyn, 1978
- HÁJEK, Miloslav: Evangelium podle Matouše. Část I. / Výklad kapitol 1–9. Kalich, Praha, 2011
- KLÍMA, Lukáš: O významu „nedychtění“ z desátého přikázání. Křesťanská revue 2/2015. OIKUMENE – Akademická YMCA & Eman, Benešov, 2015
- KOLEKTIV: Latinsko-český slovník. 2. dopl. vyd. SPN, Praha, 1957
- KRAMER Samuel Noah: Mytologie starověku. Orbis, Praha, 1977
- LUZ, Ulrich: Das Evangelium nach Matthäus. EKK, Bd. I/1. Benziger & Neukirchener Verlag, Zürich, Neukirchen-Vluyn, 1985
- MRÁZEK, Jiří: Evangelium podle Matouše. ČEKNZ, sv. 1. Centrum biblických studií AV ČR & UK ve spolupráci s Českou biblickou společností, Praha, 2011
- OPATRŇÝ, Dominik: Pastorální listy. ČEKNZ, sv. 15. Centrum biblických studií AV ČR & UK ve spolupráci s Českou biblickou společností, Praha, 2019
- OTTO, Eckart: Deuteronomium 1–11. Zweiter Teilband: 4,44–11,32. HThKAT, Herder, Freiburg im Breisgau, 2012
- PÍPAL, Blahoslav: Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu. 3. vyd. Kalich, Praha, 1997
- PÖHLMANN, Horst Georg: Kompendium evangelické dogmatiky. Mlýn, Jihlava, 2002
- POKORNÝ, Petr: Evangelium podle Marka. ČEKNZ, sv. 2. Centrum biblických studií AV ČR & UK ve spolupráci s Českou biblickou společností, Praha, 2016
- PRUDKÝ, Martin: Genesis I. ČEKSZ. Centrum biblických studií AV ČR & UK ve spolupráci s Českou biblickou společností, Praha, 2018
- RAHNER, Karl; VORGRIMLER, Herbert: Teologický slovník. Vyšehrad, Praha, 2009

- RENDTORFF, Rolf: Hebrejská bible a dějiny: úvod do starozákonní literatury. Vyšehrad, Praha, 1996
- RICOEUR, Paul: Život, pravda, symbol. Edice OIKÚMENÉ, ISE, Praha, 1993
- ROLOFF, Jürgen: Der erste Brief an Timotheus. EKK, Bd. XV. Benziger & Neukirchener Verlag, Zürich, Neukirchen-Vluyn, 1988
- ŘÍČAN, Rudolf; MOLNÁR, Amedeo: Dvanáct století církevních dějin. Studijní texty KEBF. 2. vyd. Kalich, Praha, 1990
- SOUČEK, Josef B.: Řecko-český slovník k Novému zákonu. 6. vyd. Kalich, Praha, 2003
- THEIBEN, Gerd: Úvod do Nového zákona. Mlýn, Jihlava, 2008
- THEOBALD, Michael: List Římanům. MSK, Nový zákon, sv. 6. Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří, 2002
- ULRICH, Eugene (ed.): The Biblical Qumran Scrolls, Transcriptions and Textual Variants. Vol. 1: Genesis – Kings, Brill, Leiden/Boston, 2013
- WOLTER, Michael: Der Brief an die Römer. EKK, Bd. VI/1. Neukirchener Theologie – Patmos Verlag, Neukirchen, 2014

Tištěné biblické edice

- Bible. Český ekumenický překlad. 22. vyd. Česká biblická společnost, Praha, 2016
- Bible svatá. Podle posledního vydání kralického z roku 1613
- Nový zákon. Sýkorův překlad v revisi Hejčlově. Velehrad, Olomouc, 1947
- Nový zákon. Z řečtiny přeložil František Žilka. Jan Leichter, Praha, 1946
- Řecko-český Nový zákon. Podle 27. vyd. Nestle-Aland. ČBS, Praha, 2011

Elektronické zdroje

- <http://www.bibelwissenschaft.de> (znění LXX a Vulgaty)
- <http://www.bible.com> (znění ČSP)
- <http://olam.cz> (překlad Pentateuchu Dr. Gustava Sichera a Dr. Isidora Hirsche)

Zkratky

BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
BKR	Bible kralická
ČEKNZ	Český ekumenický komentář k Novému zákonu
ČEKSZ	Český ekumenický komentář ke Starému zákonu
ČEP	Český ekumenický překlad
ČSP	Český studijní překlad
EKK	Evangelisch-Katolischer Kommentar zum Neuen Testament
HThKAT	Herders Theologischer Kommentar zum Alten Testament
ICC	The International Critical Commentary
LXX	Septuaginta
MSK	Malý stuttgartský komentář

PŘÍLOHA 1: HEBREJSKÉ LEXÉMY A JEJICH PŘEKLADY

תָּמַד

<i>Septuaginta</i>	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Sicher – Hirsch</i>
Ex 20,17 (בֵּית) תָּמַד 2. sg. m. impf. <i>q</i>					
ἐπιθυμῆσεις	concupisces	požádáš	budeš dychtit	budeš dychtit	zatoužíš
Ex 20,17 (תִּשָּׂא) תָּמַד 2. sg. m. impf. <i>q</i>					
ἐπιθυμῆσεις	desiderabis	požádáš	budeš dychtit	budeš dychtit	zatoužíš
Dt 5,21 (תִּשָּׂא) תָּמַד 2. sg. m. impf. <i>q</i>					
ἐπιθυμῆσεις	concupisces	požádáš	budeš dychtit	budeš žádstiv	požádáš
Gn 3,6 (לְהַשְׂכִּיל) תָּמַד part. pas. <i>ni</i>					
ὠραῖόν	delectabile	žádstivý	slibující	žádoucí	žádoucný

תָּוָה

<i>Septuaginta</i>	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Sicher – Hirsch</i>
Dt 5,21 (בֵּית) תָּוָה 2. sg. m. impf. <i>hitpa</i>					
ἐπιθυμῆσεις	(concupisces)	požádáš	budeš toužit	budeš dychtit	zatoužíš
Gn 3,6 (לְעֵינַיִם) תָּוָה subst. fem.					
ἀρεστόν	pulchrum	příjemný	lákavý	lákavý	jest rozkoší

Pozn. Slovesné tvary uvádím bez záparek

PŘÍLOHA 2: ŘECKÉ LEXÉMY A JEJICH PŘEKLADY

ἐπιθυμία (38 výskytů v NZ); zkoumáno 23 výskytů s negativní konotací

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Mk 4,19	concupiscentia	žádost	chtivost	žádost	touha	žádost
Ř 1,24	desiderium	žádost	vášeň	žádost	tužba	žádost
Ř 7,7	concupiscentia	žádost	žádostivost	žádostivost	žádostivost	žádostivost
Ř 7,8	concupiscentia	žádost	žádostivost	žádostivost	žádostivost	žádostivost
Ř 13,14	desiderium	žádost	vášeň	žádost	chtíč	žádostivost
Ga 5,16	desiderium	žádost	přirozenost	žádost	chtíč	žádost
Ga 5,24	concupiscentia	žádost	sklon	žádost	chtíč	žádost
Ef 2,3	desiderium	žádost	sklon	žádost	chtíč	žádost
Ko 3,5	concupiscentia	žádost	touha	žádost	chtíč	žádostivost
1Te 4,5	desiderium	žádost	chtivost	žádostivá vášeň	chtíč	náruživost
1Tm 6,9	desiderium	žádost	tužba	žádost	žádostivost	žádost
2Tm 3,6	desiderium	žádost	touha	žádost	touha	žádost
Tt 2,12	desiderium	žádost	vášeň	žádost	žádostivost	žádost
Tt 3,3	desiderium	žádost	vášeň	žádost	chtíč	chtíč
Jk 1,14	concupiscentia	žádost	žádostivost	žádostivost	chtíč	žádostivost
Jk 1,15	concupiscentia	žádost	žádostivost	žádostivost	chtíč	žádostivost
1Pt 2,11	desiderium	žádost	vášeň	žádost	chtíč	žádost
2Pt 1,4	concupiscentia	žádost	touha	žádostivost	žádostivost	žádostivost
2Pt 2,10	concupiscentia	žádost	vášeň	žádost	chtíč	žádost
2Pt 2,18	desiderium	žádost	vášeň	žádost	chtíč	žádost
1J 2,16/1	concupiscentia	žádost	dychtění	žádost	chtíč	žádostivost
1J 2,16/2	concupiscentia	žádost	chtění	žádost	chtíč	žádost
1J 2,17	concupiscentia	žádost	chtivost	žádost	chtíč	žádost

ἐπιθυμεῖν (hebr. 778 + 9; 16); zkoumáno 8 výskytů s negativní či neutrální konotací)

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Mt 5,28	concupiscere	pohledět ku požádání	hledět chtivě	zatoužit	hledět se žádostivostí	hledět s hříš. touhou
Lk 15,16	cupere	žádat	chtít	toužit	dychtit	být rád
Lk 16,21	cupere	žádat	toužit	toužit	toužit	být rád
Ř 7,7	concupiscere	požádat	požádat	požádat	požádat	požádat
Ř 13,9	concupiscere	požádat	požádat	žádat	žádat	požádat
1K 10,6	concupiscere	žádat	(zatoužit)	být žádostiv	být žádostiv	zatoužit
Ga 5,17	concupiscere	žádat	toužit	žádat	obracet chtíč	žádat
Jk 4,2	concupiscere	žádat	chtít mít	dychtit	podléhat žádostivosti	dychtit

ἐπιθυμητής (1); zkoumán 1 výskyt s negativní konotací

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
1K 10,6	concupiscens	být žádostiv	zatoužit	být žádostiv	být žádostiv	být žádostiv

ὀφθαλμός πονηρός (גַּזְזוּן, Př 23,6; 28,22; srov. Dt 15,9; 3); zkoumány 3 výskyty

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Mt 6,23	oculus nequam	oko nešlechtné	oko špatné	oko špatné	oko špatné	oko špatné
Mt 20,15	oculus nequam	oko nešlechtné	závidět (o oku)	závidět	závistivé oko	oko zlé
Mk 7,22	oculus malus	oko zlé	závistivý pohled	závist	závistivý pohled	závist

ζῆλος (17); zkoumáno 6 výskytů s negativní konotací

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Sk 13,45	zelus	závist	závist	žárlivost	závist	řevnivost
Ř 13,13	zelus	závist	závist	závist	hádky	závist
1K 3,3	zelus	nenávist	závist	žárlivost	řevnivost	řevnivost
Ga 5,20	aemulatio	nenávist	žárlivost	žárlivost	žárlivost	řevnivost
Jk 3,14	zelus	závist	závist	závist	závist	řevnivost
Jk 3,16	zelus	závist	závist	závist	závist	řevnivost

ζηλοῦν (hebr. נִקְוָה + 2; 11); zkoumány 2 výskyty s negativní konotací

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
1K 13,4	aemulor	závidět	závidět	závidět	být závistivý	závidět
Jk 4,2	zelare	dychtit	nevražít	žárlit	řevnit	závidět

πλεονεξία (hebr. עֲסֹבָה ; v NZ vždy špatná; 10); zkoumáno 8 výskytů

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Mk 7,22	avaritia	lakomství	chamtivost	hrabivost	lakota	lakomství
Lk 12,15	avaritia	lakomství	chamtivost	chamtivost	lakomství	lakota
Ř 1,29	avaritia	lakomství	lakota	chamtivost	lakota	lakota
Ef 5,3	avaritia	lakomství	chamtivost	chamtivost	lakomství	lakota
Ko 3,5	avaritia	lakomství	hrabivost	lakomství	lakota	lakota
1Te 2,5	occasio avaritiae	lakomství za příčinou	chtivost pod záminkou	chtivost	předstírání pro zisk	ziskuchtivá záminka
2Pt 2,3	avaritia	lakomě	hrabivost	hrabivost	hrabivost	lakota
2Pt 2,14	avaritia	lakomství	hrabivost	hrabivost	hrabivost	lakota

πλεονέκτης (v NZ vždy špatný; 4); zkoumány 4 výskyty

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
1K 5,10	avarus	lakomec	lakomec	chamtivec	hrabivý	lakomec
1K 5,11	avarus	lakomec	lakomec	chamtivec	hrabivý	lakomec
1K 6,10	avarus	lakomec	lakomec	chamtivec	lakomec	lakomec
Ef 5,5	avarus	lakomec	lakomec	lakomec	lakomec	lakomec

πάθημα (16); zkoumány 2 výskyty s negativní konotací

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Ř 7,5	passio	žádost	vášeň	vášeň	vášeň	žádost
Ga 5,24	vitium	vášeň	vášeň	vášeň	vášeň	vášeň

πάθος (3); zkoumány 3 výskyty

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Ř 1,26	passio	žádost	vášeň	vášeň	vášeň	náruživost
Ko 3,5	libido	chlípnost	vášeň	vášeň	vášeň	chlípnost
1Te 4,5	passio	libost	vášnivost	žádostivá vášeň	vášeň	vášnivost

ῥαπαξ (v NZ vždy špatný; 5); zkoumány 3 výskyty

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
1K 5,10	rapax	dráč	lupič	lupič	loupeživý	lupič
1K 5,11	rapax	dráč	lupič	lupič	lupič	lupič
1K 6,10	rapax	dráč	lupič	lupič	lupič	lupič

ῥαπαγή (hebr. רָטַג + 2; v NZ vždy špatná; 3); zkoumány 2 výskyty

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Mt 23,25	rapina	loupež	hrabivost	chamtivost	lup	loupež
Lk 11,39	rapina	loupež	hrabivost	chamtivost	lup	loupež

ἡδονή (v NZ vždy špatná; 5); zkoumány 4 výskyty

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Tt 3,3	voluptas	rozkoš	rozkoš	rozkoš	rozkoš	rozkoš
Jk 4,1	concupiscentia	libost	vášeň	rozkoš	rozkoš	žádost
Jk 4,3	concupiscentia	libost	vášeň	rozkoš	rozkoš	žádost
2Pt 2,13	voluptas	rozkoš	rozkoš	rozkoš	rozkoš	rozkoš

φθόνος (v NZ vždy špatný; 9); zkoumáno 6 výskytů

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Ř 1,29	invidia	závist	závist	závist	závist	závist
Ga 5,21	invidia	závist	závist	závist	závist	závist
Fp 1,15	invidia	závist	závist	závist	závist	závist
1Tm 6,4	invidia	závist	závist	závist	závist	závist
Tt 3,3	invidia	závist	závist	závist	závist	závist
1Pt 2,1	invidia	závist	závist	závist	závist	závist

φθόνειν (1); zkoumán 1 výskyt

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Ga 5,26	invidere	závidět	závidět	závidět	závidět	závidět

ὄρεξις (1); zkoumán 1 výskyt

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
Ř 1,27	desiderium	žádost	žádost	touha	chtíč	touha

φιλαργυρία (1); zkoumán 1 výskyt

	<i>Vulgata</i>	<i>BKR</i>	<i>ČEP</i>	<i>ČSP</i>	<i>Žilka</i>	<i>Sýkora</i>
1Tm 6,10	cupiditas	milování peněz	láska k penězům	láska k penězům	láska k penězům	chtivost peněz