

UNIVERZITA KARLOVA

HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Antithese a jejich funkce v Kázání na hoře

The function of the antitheses in the Sermon on the Mount

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

Autor:

Mgr. Jiří Lukeš, Th.D.

Kristýna Janovská

Praha 2017

Poděkování

Na tomto místě bych velmi ráda poděkovala svému vedoucímu bakalářské práce Mgr. Jiřímu Lukešovi, Th.D., který se mnou neztrácel trpělivost a ze svého odborného vedení nikdy neslevil. Dále bych ráda poděkovala své rodině a přátelům, kteří tu pro mě byli, když jsem to potřebovala.

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci „Antithese a jejich funkce v Kázání na hoře“ vypracovala samostatně s použitím níže uvedených pramenů a literatury. Dále prohlašuji, že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 09. 05. 2017

Kristýna Janovská

.....

Anotace

Bakalářská práce „Antithese a jejich funkce v Kázání na hoře“ zpracovává téma Ježíšových šesti antithesí, které jsou součástí Kázání na hoře v Matoušově evangeliu. První kapitola je věnovaná Matoušovu evangeliu, jeho pisateli, místu a době sepsání, účelu, jazykové struktúře, etice a teologii, která je pro Matouše charakteristická. Druhá kapitola se zaměřuje na problematiku synoptických evangelií a pramen Q, jenž je jedním z hlavních evangelistových zdrojů, ze kterých při sepsání evangelia čerpal. V rámci třetí kapitoly se zabývám analýzou osoby Ježíše, která prošla mnoha vývojovými fázemi bádání, a nábožensko-duchovní situací Ježíšovy doby. Hlavní částí této práce je čtvrtá kapitola, která se zaměřuje na rozbor antithesí a jejich zasazení do kontextu Matoušovy obce, což jsem si kladla za cíl.

Annotation

The bachelor thesis called „The function of the antitheses in the Sermon on the Mount“ handles the theme of Jesus' six antitheses, which are part of the Sermon on Mount in the Gospel of Matthew. The first chapter is dedicated to Matthew's Gospel, to his writer, to the place and age of writing, purpose, language structure, ethics and theology, which is characteristic for Matthew. The second chapter focuses on the issues of the synoptic gospels and the source Q, what is one of the major evangelist's sources from which he draw. The third chapter focuses on the character of Jesus, who went through the various waves of science, the religious and spiritual times of Jesus' action before the core of this thesis. Antithesis are considered to be the main part of the thesis. My goal was to place their analysis in the context of the Matthew communities.

Klíčová slova

Antithese, Bůh, Nebeské království, Ježíš, Kázání na hoře, Matouš, Tóra.

Key words

Antitheses, God, Heavenly kingdom, Jesus, Sermon on the Mount, Matthew, Torah.

Obsah

Seznam zkratk	6
Úvod	8
1. Evangelium podle Matouše	9
1.1 Pisatel Matoušova evangelia	9
1.2 Místo a doba sepsání evangelia	10
1.3 Účel sepsání	10
1.4 Jazyk a struktura	11
1.5 Matoušova etika	12
1.6 Boží království	13
1.7 Matoušova teologie	14
2. Synoptická evangelia	17
2.1 Hypotézy vzniku synoptických evangelií	17
2.2 Quelle-pramen/Pramen Q	18
3. Ježíš	20
3.1 Bádání o Ježíši	20
3.2 Náboženská a duchovní situace Ježíšovy doby	21
3.3 Profil Ježíše	23
4. Antithese v Kázání na hoře	25
4.1 Uvedení do problematiky	25
4.2 Intertextualita	26
4.3 O zabití	27
4.3.1 Rozbor textu	28
4.4 O cizoložství	33
4.4.1 Rozbor textu	35
4.5 O rozluce	37
4.5.1 Rozbor textu	39
4.6 O přísaze	44
4.6.1 Rozbor textu	45
4.7 O odplatě	48
4.7.1 Rozbor textu	48
4.8 O lásce k nepřítelům	52
4.8.1 Rozbor textu	53
4.9 Zamyšlení na závěr	59
Závěr	60
Seznam použité literatury	61
Summary	63

Seznam zkratk

Biblické zkratky:

V textu jsou použité zkratky Písem, a to v souladu s Českým ekumenickým překladem.

Starý zákon

Gn	Genesis
Ex	Exodus
Lv	Leviticus
Nu	Numeri
Dt	Deuteronomium
Sd	Soudců
2S	Druhá Samuelova
2Pa	Druhá paralipomenon
Ž	Žalmy
Př	Přísloví
Iz	Izajáš
Jr	Jeremjáš
Ez	Ezechiel

Nový zákon

Mt	Matouš
Mk	Marek
L	Lukáš
J	Jan
Sk	Skutky
Ř	Římanům
1K	První list Korintským
2K	Druhý list Korintským
Ga	Galatským
Ef	Efezským
F	Filipským
Ko	Koloským
1Te	První list Tesalonickým
Žd	Židům
1P	První list Petrův
1J	První list Janův

Další zkratky:

ed.	editor
např.	například
n. l.	našeho letopočtu
př. n. l.	před naším letopočtem
s.	strana
srov.	srovnání
st.	století
tj.	to je
tzn.	to znamená
tzv.	takzvaný

Úvod

Téma „Antithese a jejich funkce v Kázání na hoře“ jsem si ke zpracování vybrala především z toho důvodu, že Ježíšovy antithese shledávám jako velmi přitažlivé a zároveň problematické vyvolávající spoustu otázek. Mým cílem bylo antithese podrobit rozboru, který by pomohl osvětlit problematiku vztahu Ježíše k Zákonu a Prorokům v souvislosti zasazení do kontextu Matoušovy obce, která se roku 70 n. l. ocitla v jisté existenciální krizi. Ježíš nepřišel Zákon ani Proroky zrušit, nýbrž naplnit, o čemž svědčí jeho výroky, kterým dal evangelista Matouš podobu antithesí. Země byla dobyta Římany, chrám zničen, jediná Tóra zůstala netknuta. Adresáty Matoušova evangelia jsou ti, již se z židovství obrátili na víru v Ježíše Krista, tedy židokřesťané, pro které bylo i nadále dodržování Zákona velmi důležité. Matoušovo evangelium je jakousi rehabilitací vztahu jeho adresátů k Zákonu, kterému Ježíš dává nový rozměr.

První kapitola je věnována Matoušovu evangeliu. Mou snahou bylo toto evangelium představit a obeznámit potenciální čtenáře s jeho pisatelem, místem, dobou i účelem sepsání, jazykovou strukturou a Matoušovskou etikou společně s teologií.

V druhé kapitole se zabývám synoptickou otázkou a sbírkou Ježíšových výroků, které jsou označovány jako pramen Q. K synoptickým evangeliím se řadí evangelium podle Matouše, Marka i Lukáše, poněvadž všechna podávají informace o Ježíšově osobě a jeho působení podobným způsobem, což vypovídá o společných pramenech, jež byly evangelistům předlouhou. Za jeden z pramenů lze považovat pramen Q, jehož charakteristice jsem věnovala jednu podkapitolu.

Třetí kapitola se zaměřuje na analýzu osoby Ježíše, která prošla mnoha vývojovými fázemi, z nichž nejvýznamnější jsou tzv. tři vlny bádání po historickém Ježíši. Badatele hnala touha očistit osobu Ježíše od veškerých nánosů, které znemožňovaly vidět to, kým Ježíš skutečně byl a jaké bylo jeho poslání. Z novozákonního kánonu jsou to evangelia, která podávají co nejvíce informací o působení a osobě Ježíše Krista. Nicméně je třeba mít na vědomí, že evangelia nejsou kronikářským zápisem událostí, nýbrž textem, který je prostoupen vírou evangelistů, na což se v této kapitole snažím poukázat. Ježíšovo učení je zasazeno do určité doby a kultury, proto jsem považovala za důležité v rámci možností představit náboženskou a duchovní situaci Ježíšovy doby, která v souvislosti s jeho výroky nesmí být opomenuta.

Stěžejní částí této práce je čtvrtá kapitola, která se věnuje šesti antithesím v „Kázání na hoře“. Před samotným rozбором konkrétních antithesí jsem provedla uvedení do problematiky s odkazem na intertextualitu. Každá antithese sestává ze dvou částí. První část je odkazem na starozákonní ustanovení, které Ježíš v následující části prohlubuje. Ježíšova interpretace není v rozporu se Zákonem ani Proroky, na což se pomocí rozboru jednotlivých antithesí snažím poukázat.

1. Evangelium podle Matouše

Matoušovo evangelium (dále také jako Matouš) se řadí mezi tzv. synoptická evangelia. Označení „synoptická“ lze přeložit jako „souhrnný pohled“. Do evangelií pod tímto označením lze řadit evangelium podle Matouše, Marka či Lukáše, poněvadž všichni tito evangelisté líčí Ježíšovu službu velmi podobným způsobem. Ježíšovu činnost z geografického hlediska lze rozdělit na prvotní službu v Galileji, poté následuje odchod na sever, služba v Pereji a Judsku na cestě do Jeruzaléma, kde Ježíš působí před tím, než ho ukřižují.¹ Matouš však zaujímá výsadní místo v novozákonním kánonu, poněvadž stojí na vrcholu sedmadvaceti knih, které jsou do něj zařazeny. Lze předpokládat určitou paralelu mezi Matoušem a Pentateuchem, a to z toho důvodu, že Matouše lze rozdělit na pět Ježíšových řečí, kdy každá z nich je zakončena slovním obratem: *Když Ježíš dokončil tato slova.*² Právě v těchto řečech, ze kterých lze „Kázání na hoře“ považovat za nejznámější, je obsažena zvěst, kterou Ježíšovi učedníci měli dále předávat.³ K dalším možným důvodům, proč je to právě Matouš, jenž je zařazen na vrchol novozákonního kánonu, lze uvést následující: pojednává o narození Pána Ježíše; Ježíšovo učení je uspořádáno do větších tematických celků; vrcholí pobídkou k misii⁴ a navíc nadpis evangelia plní funkci rozpomenutí se na starozákonní knihu Genesis.⁵

1.1 Pisatel Matoušova evangelia

Označení evangelia jako evangelia podle Matouše může být matoucí. Zcela oprávněně se jako první nabízí možnost, že autorem je Ježíšův žák Matouš, o kterém se v Matoušově evangeliu píše jako o celníku Levi, jenž se po setkání s Ježíšem stává jeho učedníkem. Tuto hypotézu však nelze žádným způsobem ověřit. Je důležité si uvědomit, že všechna kanonická evangelia vznikla jako literární svědectví, která jsou anonymní, tudíž autor není znám. S největší pravděpodobností nadpis vznikl z důvodu snadné orientace v knihovně. Lze se domnívat, že ke spojení evangelia se jménem „Matouš“, došlo až začátkem 2. století. Z historického hlediska nelze připisovat autorství Ježíšovu učedníku Matoušovi, a to z toho důvodu, že je nemožné, aby mu předlohou bylo Markovo evangelium (dále také jako Marek). O evangelistovi lze říci, že byl velmi vzdělaný a sečtělý v oblasti Starého zákona. Tuto sečtělou lze spatřit v tzv. citátech naplnění nebo reflexních citátech, které následují po události, k níž se vztahují. Tento způsob vsazení starozákonních veršů působí dojmem, jako by si autor zpětně vzpomněl na souvislost událostí, které jsou popisovány ve Starém zákoně.

¹ CARSON, Donald A. a Douglas J. MOO. *Úvod do Nového zákona*. Praha: Návrat domů, 2008, s. 59.

² CARSON, Donald A. a Douglas J. MOO. *Úvod do Nového zákona*. Praha: Návrat domů, 2008, s. 112.

³ POKORNÝ, Petr. *Ježíš Nazaretský: historický obraz a jeho interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 119.

⁴ Mt 28,16-20.

⁵ POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 485.

Autorem byl s největší pravděpodobností křesťan z Židů než z pohanů, který působil v prostředí křesťanů židovského původu.⁶

1.2 Místo a doba sepsání evangelia

Ani místo sepsání Matoušova evangelia nelze s přesností stanovit. Nejspíše k tomu došlo v nějakém středisku řecky mluvících Židů žijících patrně v Sýrii nebo v Palestině. Co se týče doby sepsání, lze Markovo evangelium považovat za starší. Vznik Matoušova evangelia spadá do doby vyloučení křesťanů židovského původu ze synagóg a doby po židovské válce, která se odehrála mezi léty 66-70 n. l. S největší pravděpodobností k sepsání evangelia došlo mezi 80. až 90. léty n. l.⁷ Křesťané se považovali za ty, kteří patří k dědicům izraelské zbožnosti, avšak v očích Židů byli považováni za sektu, proto museli dbát na dodržování Zákona. Ježíšovo „Dvojí přikázání lásky“,⁸ v němž podle něj spočívá Zákon i Proroci, navazuje na starozákonní etiku a zároveň ji překračuje.⁹

1.3 Účel sepsání

Matoušovo evangelium mělo sloužit ke sjednocení křesťanských tradic a svědectví, kterých bylo velké množství. Cíleně se zaměřovalo na znalce a učitele Písma či představené shromáždění. Lze se domnívat, že Matoušovo evangelium mělo nahradit to Markovo, a to z toho důvodu, že obsahuje skoro celé jeho dílo. Odhaduje se, že Matouš obsahuje 80 % materiálu Marka. Zbývajících 20 % pochází z pramene logií Q a Matoušova vlastního materiálu. S jistotou lze tvrdit, že Matouš je zhruba o 50 % delší než Marek.¹⁰ Nelze si nepovšimnout rozporu mezi tradičním výkladem Mojžíšova zákona a novou formulací Ježíše, který nepřišel Zákon zrušit, nýbrž ho naplnit. Rozpor vznikl v důsledku rozplození, ve kterém se Matoušova obec nacházela.¹¹ První generace Ježíšových následovníků pomalu vymírá a společně s nimi i naděje na druhý příchod vzkříšeného Krista (parusie). Této krize si je vědom apoštol Pavel, a proto přichází s tvrzením, že druhý příchod vzkříšeného Pána nastane teprve tehdy, až se radostná zvěst o něm dostane ke všem lidem a izraelský lid v něj uvěří. Matouš píše pro židovsko-křesťanskou obec, která je rezervovaná vůči postoji, který reprezentují helénističtí Židé i sám apoštol Pavel. Matouš je přesvědčen, že vázanost člověka

⁶ POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993, s. 101-107.

⁷ POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 509.

⁸ Mt 22,34-40.

⁹ POKORNÝ, Petr. *Od evangelia k evangeliím: dějiny, teologie a působení biblického výrazu "evangelium"*. Přeložil Pavel MOSKALA. Praha: Academia, 2016, s. 163.

¹⁰ BROWN, Raymond E. *An introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997, s. 171.

¹¹ POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 484-485.

Zákonem s Kristovým příchodem nekončí. Evangelistovi jde především o poslušnost a zachování Ježíšova učení.¹²

1.4 Jazyk a struktura

Matoušovo i Lukášovo evangelium (dále také jako Lukáš) vychází z evangelia Markova. Nelze zcela s přesností stanovit, který z nich, jestli Matouš nebo Lukáš, se zpracování Ježíšova příběhu chopil dříve. S jistotou lze tvrdit, že oba dva zpracovali Marka na sobě zcela nezávisle. Matouš pracoval s rozsáhlejšími materiálem nežli Marek. Můžeme se domnívat, že chtěl, aby se jeho dílo vydalo na jeden svitek. Je to právě Matoušovo evangelium, jenž je ze všech evangelií nejbohatší na semitismy, což je způsobeno tím, že evangelista byl ovlivněn Septuagintou, sbírkou Ježíšových výroků pod označením Q, která byla přeložena z aramejštiny, a také tím, že píše pro křesťany ze Židů. Matoušova slovní zásoba je zcela ojedinělá. K jeho typickým výrazům je možné řadit: „hle“; „království nebeské“; „laos“ jako označení pro Boží lid a „ethné“ pro pohanské národy; „spravedlnost“; „Boží vůle“; „Pán“; „učit se“; „mzda“; „příchod“; „já však vám pravím“ atd. S největší pravděpodobností Matouš převzal kompozici od Marka, kterou obohatil o pramen logií (Q) a další látky (Mt^S). Svým úvodem, který má blízko k antickým biografickým, a závěrem, jenž vrcholí setkáním učedníků se vzkříšeným Ježíšem v Galileji, se Matouš od ostatních evangelií liší.¹³ V úvodní části Matoušova evangelia se nachází Ježíšův rodokmen,¹⁴ podle kterého se dějiny dělí na třikrát čtrnáct generací. Čtrnáct je číselnou hodnotou Davidova jména. Prvních čtrnáct generací spadá do období od Abraháma po Davida, další do období od Davida po babylonské zajetí, po kterém následuje posledních čtrnáct generací, které poukazují na obnovení Davidovy říše ve smyslu Božího království v Kristu. Rodokmen je sestaven podle židovských dějin spásy.¹⁵ Rovněž je nutno podotknout, že úvodní Matoušův verš lze považovat za obdobu hebrejské formulace, která se nachází v Genesis: *Toto je výčet rodopisu Adamova: V den, kdy Bůh stvořil člověka, učinil jej k podobě Boží.*¹⁶ Evangelista považuje za zcela zásadní se v úvodní části věnovat Ježíšovu původu, na který navazuje jeho narozením. Část začínající rodovým původem odkazuje na nové „genesis“ (vznik) v Ježíši Kristu, a právě tato zvěst je považována za zcela klíčovou pro přístup k evangeliu.¹⁷

¹² FUNDA, Otakar A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007, s. 265-266.

¹³ POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 462-464.

¹⁴ Mt 1,1.

¹⁵ BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister & Principal, 2011, s. 21.

¹⁶ Gn 5,1.

¹⁷ BROWN, Raymond E. *An introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997, s. 174.

1.5 Matoušova etika

Etiku evangelisty Matouše lze rozdělit na tři oblasti, a to: „Dvojí přikázání lásky“,¹⁸ pojetí Tóry a „Kázání na hoře“. Matouš z pramene logií (Q) přebírá Ježíšovu výzvu k milování nepřátel.¹⁹ Výzvu je nutno vyložit jako aplikaci „Největšího přikázání“.²⁰ Největší a první přikázání se vztahuje k člověku, který má Hospodina, Boha svého, milovat celým svým srdcem, duší i myslí. Přikázání druhé je rovněž vztaženo na člověka, který má svého bližního milovat jako sebe samého.²¹ Obě dvě přikázání jsou na sobě závislá, tedy ani jedno nemůže fungovat bez toho druhého. Tím, že člověk má milovat Boha celou svou bytostí, se zavazuje k lásce druhého člověka. Pokud právě to, že milujeme své bližní jako sebe sama z nás činí člověka, lze považovat Buberovu definici člověka za zcela oprávněnou. Buber je toho názoru, že člověk je člověkem, pokud je bytostí, která je před ním.²² Člověku je přikázáno milovat!

Dalším tématem je Matoušovo pojetí Tóry neboli Zákona. Celý Zákon a Proroci stojí na dvou největších přikázání, o kterých jsem se zmiňovala výše. Teprve Ježíš je hermeneutickým klíčem k pochopení Zákona a Proroků. Ježíš přišel Zákon naplnit, a ne ho zrušit, jak se někteří domnívali. To on dává Zákonu nový rozměr, čímž dochází k jeho transformaci. Nejzásadnější a nejdůležitější je pojetí Božího milosrdenství, jež člověka uvolňuje z povinností, které jsou spojeny se sobotou, kultickou čistotou, obětmi či dodržováním Desatera. Naproti nejvyššímu přikázání lásky stojí radikální zákaz úmyslného zabití, cizoložství, rozvodu, přísahy, odplaty a přikázání milovat své nepřátele. Především toto Boží milosrdenství umožnilo lidem osvobodit se od kultických příkazů a zákazů Mojžíšova zákona.²³ Ježíš dává nový pohled na to, co je čisté či nečisté. Celá starozákonní kniha Leviticus se věnuje řádům, pod které spadají určité zákazy a příkazy. Nyní Ježíš přichází s tvrzením, že člověka neznesvěcuje to, co vchází do jeho úst, nýbrž to, co z nich vychází, poněvadž vyřčená slova jsou mířená vždy od srdce. Právě ze srdce vychází špatné myšlenky, vraždy, cizoložství, urážky atd. Člověk si nemá dělat starosti o to, zda ho jezení neomytýma rukama znesvěcuje. Člověk si především musí dělat starosti o své srdce.²⁴

Další velkou oblastí, které je věnována pozornost, je „Kázání na hoře“, jež lze považovat za etický návod pro všechny, kteří se rozhodli následovat Ježíše Krista jako svého Pána. Kompozice „Kázání na hoře“ u Matouše je zhruba stejná jako v Lukášově „Kázání na rovině“. V případě

¹⁸ Mt 22, 37-40 „Největší přikázání“ = „Dvojí přikázání lásky“.

¹⁹ Mt 5,43-48.

²⁰ POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 496.

²¹ Mt 22,37-40.

²² BUBER, Martin. *Já a ty*. Olomouc: Votobia, 1996, s. 13.

²³ POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 497-499.

²⁴ Mt 15,10-20.

některých antitezí, konkrétně se jedná o úmyslné zabití, cizoložství a přísahu, existovala písemná předloha, kterou s největší pravděpodobností Matouš převzal. To stejné lze tvrdit o pravidlech zbožnosti,²⁵ kam se řadí: jak prokazovat dobrodiní; jak se modlit a jak se postit. Do tohoto úseku evangelista z pramene logií vkládá pouze modlitbu Páně. Rozdíl, který můžeme spatřit v „Kázání na hoře“ a „Kázání na rovině“ v Lukášově evangeliu je ten, že v „Kázání na rovině“ jsou blahoslavenství formulována v přímém oslovení např.: *Blaze vám, chudí, neboť vaše je království Boží.*²⁶ Naproti tomu v Matoušově evangeliu jsou blahoslavenství zevšeobecněna, tudíž se nesetkáme s přímým oslovením, např.: *Blaze chudým v duchu, neboť jejich je království nebeské.*²⁷ Dále je nutné brát na vědomí asymetrické rysy blahoslavenství, která lze rozdělit do dvou skupin po čtyřech²⁸ s dalším blahoslavenstvím na konci.²⁹ První i poslední blahoslavenství z osmi se zaměřuje na příslušnost k nebeskému království. Poslední část obou skupin je zaměřena na spravedlnost.³⁰ Najednou je až do očí bijící propojení spravedlnosti s nebeským království.³¹

1.6 Boží království

Zvěst o Božím království je středem Ježíšova etického učení. Proto považují za vhodné na něj navázat v rámci Matoušovy teologie. Ve všech Ježíšových činech (viz uzdravování či mocné činy) se zrcadlí Boží království. K jeho přiblížení či vysvětlení Ježíš užívá podobenství. Na otázku, proč k lidem mluví v podobenstvích, Ježíš svým učedníkům odpovídá, že oni znají tajemství království nebeského, ale ostatní nikoliv; pro ně je to vše hádankou.³² Ve všech synoptických evangeliích je osoba Ježíše spojena s Božím královstvím. Matouš mnohem častěji hovoří o království nebeském než o Božím království.³³ Otázkou zůstává, jakou formulaci sám Ježíš užíval a upřednostňoval. Slovní spojení „království nebeské“, které tak hojně užívá Matouš, lze považovat za velmi židovské. Rabíni k opisu Božího jména užívali některé výrazy, které ho zastupovaly, aby tak zamezili znesvěcení z důvodu častého užívání. Za jeden z těchto výrazů je třeba považovat pojem „nebe“. Důvod, proč Matouš království nebeské zahrnuje do své slovní zásoby, je ryze teologický,

²⁵ Mt 6,1-18.

²⁶ L 6,20b.

²⁷ Mt 5,3.

²⁸ Mt 5,3-6; Mt 5,7-10.

²⁹ Mt 5,11.

³⁰ Mt 5,6; Mt 5,10.

³¹ POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 499-500.

³² Mt 13,11; Mk 4,11; L 8,10.

³³ Mt 12,28; Mt 19,24; Mt 21,31.43.

tedy od židovského aspektu je třeba odhlédnout a vnímat ho jako sekundární. V jeho případě se nejedná o opis Božího jména, protože kdyby ano, tak by čtyřikrát neutil výraz „království Boží“.³⁴

Království nebeské přichází z Boží moci na zem, kde dochází k uskutečnění skrze lidi. Úkolem člověka je, aby se na tomto uskutečnění podílel. Ježíš vybízel lid k pokání, neboť nebeské království se již přiblížilo.³⁵ Pro Ježíše je nebeské království přítomné, ale zároveň je i otázkou budoucnosti. Na dotazy učedníků, kdy má nebeské království přijít na zem, Ježíš odpovídá různě.³⁶ K uskutečňování Božího království dochází na zemi mezi lidmi skrze Boží vůli. Proto Ježíš nazývá bratry Šimona, zvaného Petr, a Ondřeje „rybáři lidí“. Ze stejného důvodu se na konci Matoušova evangelia setkáváme s pobídkou k misii. Jde o zvěstování a šíření nebeského království, které se přirovnává k hořčičnému zrnku nebo kvasu. Království je dostupné všem. Bůh nečiní rozdíly mezi lidmi. U Ježíše nachází pochopení i odpuštění nevěstky či celníci, kteří byli společností odsuzováni.³⁷ Ježíš svým učením poukazuje na Boží lásku a na to, že království nebeské je otevřené všem. Je třeba pokání, přehodnocení všech hodnot a následování Ježíše Krista jako svého Pána a Spasitele. Je mnoho těch, kteří jsou povolání, ale jen málo z nich je vyvolených. Každému, kdo následuje Ježíše Krista, by mělo jít o šíření království Božího na zemi mezi lidmi. Je třeba mít na vědomí, že náš život je svědectvím o Bohu.

1.7 Matoušova teologie

Matoušovo evangelium je reakcí na pád druhého chrámu roku 70 n. l. Zem byla dobyta Římany, druhý chrám byl zničen, jen Tóra zůstala netknuta. Pro zachování židovské tradice vzniklo rané rabínské hnutí, které se upínalo na Tóru a její dodržování. Matoušova teologie si klade za cíl ukázat, že k zachování židovské tradice dochází v kontextu, který je židokřesťanský. Matouš na Písmu demonstruje jeho propojenost s židovskou tradicí a křesťanským hnutím. Na kontinuitu pokazuje pomocí tzv. citátů naplnění, které ukazují, jak se v Ježíši plní to, co Bůh skrze ústa proroků izraelskému lidu zaslíbil. Každý z těchto citátů odkazuje na starozákonní citát, který je uveden formulí: *To všechno se stalo, aby se naplnilo, co řekl Hospodin ústy proroka*.³⁸ Ježíšův příběh je ukázkou naplnění toho, co již bylo Bohem zaslíbeno. Naplnění Božího zaslíbení lze spatřit v Ježíšově narození z panny;³⁹ v jeho narození v Betlémě; v následném útěku do Egypta či v usazení v Egyptě.⁴⁰ Další naplnění toho, co již bylo řečeno ústy proroků, lze spatřit v následujícím: v Ježíšově působení

³⁴ GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*. Přeložil Miloš VOPLAKAL. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 77-78.

³⁵ Mt 4,17.

³⁶ srov. L 17,20; L 11,20.

³⁷ FLUSSER, David. *Ježíš*. Přeložil Jiří SCHNEIDER. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 89-96.

³⁸ Mt 1,22.

³⁹ Mt 1,23 = Iz 7,14.

⁴⁰ Mt 2,15.

v Galileji;⁴¹ v uzdravování;⁴² v plnění role Božího služebníka, kterého si Bůh vyvolil;⁴³ v jeho užití podobenství, jako řeči, která odhaluje to, co je skryté;⁴⁴ v jeho příjezdu do Betléma na Květnou neděli;⁴⁵ v Jidášově zradě⁴⁶ a jeho zatčení⁴⁷ s následným ukřižováním. Všechny tyto události poukazují na naplnění Písma v Ježíši a jeho působení. Skrze Ježíše dochází k naplnění toho, co bylo izraelskému lidu zaslíbeno Bohem.⁴⁸ Po tomto ujištění následuje oddíl šesti antithesí, kdy každá z nich odkazuje na starozákonní příkázání či ustanovení, které Ježíš prohlubuje. Nestačí jen nevraždit, ale dále je třeba mít na paměti, že samotný hněv je zárodkem vraždy. Nejen Ježíšovo působení, ale i jeho tituly, umožňují evangelistovi na Ježíšově osobě demonstrovat naplnění. Matouš užívá pro Ježíše titul „Mesiáš“, což znamená „pomazaný“, neboli Bohem vyvolený služebník. K dalším titulům se řadí „syn Davidův“, jenz Ježíše označuje jako toho, který uzdravuje všechny, jimiž společnost opovrhuje. Avšak nejvýznamnějšíma pro Matouše charakteristickým christologickým titulem je „Syn Boží“. Tento titul poukazuje na provázanost s Otcem. Matouš dále označuje Ježíše jako „Božího služebníka“, „pastýře“, „Syna člověka“ či „proroka“. Všechny vyjmenované tituly, které Matouš vztahuje na Ježíše mají kořen v židovské tradici. V Matoušově evangeliu se rovněž setkáme s označením Ježíše jako „Pána“,⁴⁹ což bylo označení určené jen Bohu. Vztažení titulu „Pán“ nakonec vedlo k církevnímu uznání Ježíšova božství. Ztotožnění Ježíše s Bohem bylo pro Židy velmi problematické a těžce přijatelné, poněvadž v jejich očích šlo o narušení monoteismu.⁵⁰

Součástí Božího lidu nejsou jen Židé, ale i pohané, kterým je umožněno vstoupit do vztahu s Bohem skrze Ježíše, který byl Žid. Matoušovo evangelium je zakončeno pobídkou k misii a získávání učedníků ze všech národů.⁵¹ Na „Podobenství o zlých vinařích“⁵² Matouš demonstruje Boží království. Hospodářem (majitelem vinice) se mívá Bůh, vinicí Izrael, vinaři vůdci Izraele, služebníky proroci a zavražděným synem Ježíš. V závěru podobenství je psáno, že pro zlé počínání lidu Izraele (vinařů) bude Boží království odňato a dáno jinému národu (křesťanům), který ponese

⁴¹ Mt 4,15-16.

⁴² Mt 8,17.

⁴³ Mt 12,18-21.

⁴⁴ Mt 13,35.

⁴⁵ Mt 21,5.

⁴⁶ Mt 27,9-10.

⁴⁷ Mt 26,56.

⁴⁸ Mt 5,17,20.

⁴⁹ Mt 24,42.

⁵⁰ HARRINGTON, Daniel J., ed. *Sacra Pagina: evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 26-28.

⁵¹ Mt 28,19-20.

⁵² Mt 21,33-46.

ovoce. Matoušovská obec v událostech, které nastaly roku 70 n. l., viděla trest za odvrhnutí Ježíše jako Spasitele. Učedníci sdružující se kolem Ježíše, jsou vzorem pro křesťany Matoušovy obce, poněvadž jsou považováni za ty, kteří Ježíši rozumí a chápou ho⁵³ navzdory tomu, že jsou občas „malověrní“.⁵⁴ Matouš pro označení učedníků užívá slova jako „maličtí“ a „bratři“, která jsou výrazem pro jejich ztotožnění se se členy Matoušovy obce. Učedníkům je zakázáno přijímat tituly jako např.: „mistr“, „učitel“ či „otec“.⁵⁵ Evangelium končí pobídkou učedníků k misii a příslibem Ježíšovy přítomnosti po všechny dny až do skonání tohoto věku.⁵⁶

⁵³ Mt 13,52; Mt 16,12.

⁵⁴ viz Mt 6,30; Mt 8,26; Mt 14,31; Mt 16,8; Mt 17,20.

⁵⁵ viz Mt 23,8-10.

⁵⁶ HARRINGTON, Daniel J., ed. *Sacra Pagina: evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 28-29.

2. Synoptická evangelia

Již výše jsem se zmínila o tzv. synoptických evangeliích, do kterých se řadí první tři novozákonní evangelia, která pojí nápadné společné rysy, kdežto evangelium Janovo je odlišné teologií i záměrem.

2.1 Hypotézy vzniku synoptických evangelií

Gotthold Ephraim Lessing vyslovil domněnku, že existovalo určité praevangelium, ze kterého všichni čtyři evangelisté čerpali. Tato hypotéza vyjadřuje poznatek, že část evangelia se nejdříve musela vyskytovat a tradovat v semitském prostředí. K tomu docházelo v aramejštině, a nikoliv v hebrejštině, poněvadž ta se užívala jen v kultické sféře. Nicméně je důležité si uvědomit, že evangelia vznikla v řecky mluvícím prostředí, a ne jako překlady z aramejského jazyka. Lessingova hypotéza inspirovala Johanna Gottfrieda Herdera, který považoval aramejskou tradici za nejstarší formu křesťanské tradice. Tuto aramejskou tradici Herder označuje jako „ústní kázání“, které by do evangelií mělo být zahrnuto. Ježíš kázal slovem, stejně tak i apoštolové. Až později vznikla potřeba vše zachytit a písemně zpracovat. Ústní tradice a její význam se nesmí podceňovat, poněvadž díky ní došlo k uchování vyprávění. Svou hypotézu postupem času rozšířil o předpoklad existence Markova evangelia v aramejštině, které bylo zdrojem pro další synoptiky. Hypotéza tradice nebyla dostatečně uspokojující, protože nedokáže vysvětlit rozdílné prvky evangelií. Tento názor, že ústní tradici společně s Markovým evangeliem v aramejštině je třeba brát jako zásadní pro vznik synoptických evangelií, je podpořen prologem v Lukášově evangeliu,⁵⁷ ve kterém se píše o očitých svědčích i o tom, že už se mnoho lidí pokusilo o sepsání událostí, které se staly. Z prologu lze vyčíst, že je nutné s ústní tradicí a existencí písemných pramenů počítat. Nicméně tato hypotéza nedokázala zcela objasnit prvky, které jsou společné pro synoptická evangelia, avšak poukázala na důležitost ústní tradice. S hypotézou fragmentů přichází Friedrich Schleiermacher roku 1817, který se domnívá, že v evangeliích jsou určité části vyprávění apoštolů. Na základě tohoto faktu je zapotřebí počítat s tím, že evangelisté pracovali s ústní tradicí, která byla zaznamenána. Nicméně ani tato hypotéza nebyla s to vysvětlit existenci společných prvků v synoptických evangeliích.⁵⁸

Jelikož žádná z výše vyjmenovaných hypotéz nedokázala adekvátně a plně vysvětlit společné prvky synoptických evangelií, na řadu přichází hypotézy literární závislosti. Jako první lze uvést Griesbachovu hypotézu, že Marek je výtahem z Matouše i Lukáše a dále se předpokládá, že Lukáš čerpal z Matouše. Díky tomuto názoru mohl Johann Jakob Griesbach odůvodnit fakt, že Markovo evangelium je téměř kompletně obsaženo jak v Matoušově, tak i Lukášově evangeliu. K podepření tohoto tvrzení slouží společné prvky u Matouše i Lukáše oproti Markovi. Nicméně

⁵⁷ L,1,1-4.

⁵⁸ POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 348-357.

těchto společných prvků není mnoho a shodu obou evangelií lze vysvětlit tím, že Matouš i Lukáš nezávisle na sobě vycházeli z ústní tradice. Vystává však zcela zásadní otázka: Co by Marka vedlo k tomu, aby vynechal „Kázání na hoře“ u Matouše; „Kázání na rovině“ u Lukáše a podobenství společně s příběhy z Ježíšova dětství? Dalším faktem v neprospěch Griesbachovy hypotézy je styl a teologický záměr Markova evangelia, jenž obsahuje mnoho prvků ústní tradice, které se projevují jednoduchou řečtinou oproti evangeliu Matouše i Lukáše. S odlišnou hypotézou přichází roku 1835 Karl Lachmann, který staví Marka na přední místo, jako předlohu pro další synoptiky. Tato Lachmannova teorie dvou pramenů byla později rozpracována a obohacena o nový poznatek, že synoptici nevycházeli jenom z Marka, ale i z druhého pramene, který obsahoval sbírku Ježíšových výroků. Tento pramen byl postupem času označen jako Q. Bennett H. Streeter rozvinul teorii o dvou pramenech o teorii čtyř dokumentů. Základní tezí je, že Markovo evangelium i sbírka Q byly společnými prameny pro synoptiky, nicméně je třeba počítat s existencí zvláštní látky Lukáše i Matouše. Jediné, co hovoří v neprospěch teorie dvou pramenů, je absence části Marka⁵⁹ u Lukáše, která se označuje jako tzv. velká výpustka. Nicméně i tento problém lze vysvětlit několika způsoby. Prvním odůvodněním této absence může být fakt, že Lukáš pracoval se starší verzí Marka, která vynechanou část neobsahuje. Druhým argumentem může být skutečnost, že si takto pisatel Lukášova evangelia počínal zcela vědomě, poněvadž obsah vynechané části nebyl stěžejní pro jeho adresáty.⁶⁰

2.2 Quelle-pramen/Pramen Q

Pod tímto termínem se označuje sbírka Ježíšových výroků, která společně s Markem byla zdrojem, ze kterého evangelisté Matouš i Lukáš čerpali. Je zcela pravděpodobné, že některé výroky kolovaly v aramejském prostředí. Evangelisté však pracovali s řeckým zněním pramene, k jehož vzniku došlo nejspíše v Palestině roku 40-50 př. n. l.⁶¹ Do popředí se dává otázka, zda Marek mohl znát tuto sbírku výroků. S největší pravděpodobností ji znal v rané psané podobě, která byla v řečtině. V případě, že Marek sbírku výroků znal, proč ji nezahrnul? Někteří jsou toho názoru, že Marek skutečně čerpal ze sbírky, poněvadž některé části, např. „Vyslání dvanácti“, se v obou případech shodují. Nicméně nemůžeme s jistotou dokázat, že by sbírka měla přímý vliv na Marka, poněvadž ten se ji nejspíše z teologických důvodů bránil použít. Lze se domnívat, že sbírka sloužila především jako pomůcka při memorování Ježíšových výroků, které byly interpretovány a kolovány v různých podobách. Nelze si nevšimnout jisté shody mezi sbírkou Q a Markem. Tento dojem lze nabýt ze způsobu, který užívali synoptici při sestavování evangelia. Matouš i Lukáš navazovali výroky Ježíše na kostru Markova textu. Čím se však sbírka Q naprosto odlišuje, je absence pašijového

⁵⁹ Mk 6,45-8,28.

⁶⁰ POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 358-365.

⁶¹ POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 370-373.

příběhu. Ve sbírce nenalezneme ani zmínku o Ježíšově smrti nebo utrpení. Ježíšův titul „Mesiáš“ je zcela opomenut, místo toho je Ježíš označen jako „přicházející Syn člověka“ nebo „hlasatel Božího království“. Zde je třeba podotknout, že evangelia jsou psaná z pohledu velikonoční zvěsti, kdežto pramen Q dokumentuje Ježíšovy promluvy a činy. Pramen Q lze považovat za mudroslovnou literaturu.⁶²

⁶² POKORNÝ, Petr. *Od evangelia k evangeliím: dějiny, teologie a působení biblického výrazu "evangelium"*. Přeložil Pavel MOSKALA. Praha: Academia, 2016, s. 97-101.

3. Ježíš

3.1 Bádání o Ježíši

Co s jistotou víme o historickém Ježíši? Postupem času vyvstala potřeba znát odpovědi na otázku, kým Ježíš skutečně byl, jelikož zvěst o něm je mnohdy překryta mýtem a vírou pisatelů. Bádání o historickém Ježíši prošlo mnoha vývojovými fázemi, z nichž nejzásadnější jsou tzv. tři vlny hledání historického Ježíše, které současné době otevřely dveře pro vstup do čtvrté vlny bádání.

Hledáním odpovědi na otázky po historickém Ježíši se zabývalo mnoho badatelů. Evangelia nelze považovat za výpověď o historickém Ježíši, poněvadž jsou odrazem víry evangelistů, kteří chtěli, aby zvěstí o Ježíši Kristu bylo zasaženo, co nejvíce lidí. Právě tento fakt vedl mnohé k útoku na evangelia nebo naopak k jejich obraně. V 18. století začal s bádáním o Ježíši H. S. Reimar, který se snažil pomocí „ratia“ vysvětlit nadpřirozené jevy, které jsou popisovány v evangeliích. Podle něj bylo Ježíšovo tělo z hrobu ukradeno, tedy k žádnému zmrtvýchvstání nedošlo. Rovněž K. A. Hase měl snahu pomocí rozumu odůvodnit určité jevy. V tomto případě otevření nebe při Ježíšově křtu vysvětluje tím, že meteorit, zrovna v momentě křtu, náhodně zazářil a oblohu otevřel. D. F. Strauss zaujímá zcela nové stanovisko v bádání o Ježíši. Je názoru, že Ježíš v evangeliích je mytologický. Např. o hvězdě, která provází mudrce při cestě do Betléma říká, že je něco takového nemožné, a proto je nutné podobné situace považovat za výmysl. Z jeho postoje můžeme nabýt názoru, že historický Ježíš neexistoval, poněvadž je vše zahaleno mýtem o něm. S opačným stanoviskem, že Ježíš byl vytvořen mýtem, přichází B. Bauer a A. Drew. Postupem času vznikaly romány o Ježíši, kterými se zabývali K. H. Venturini a K. F. Bahrdt. Podle nich byl Ježíš členem společenství esejců, podle něhož jednal. Ježíš dle nich měl nastolit náboženství rozumu. Nicméně z nalezených kumránských rukopisů, které byly objeveny roku 1947 víme, že společenství esejců mělo eschatologický charakter. Je to Venturini, který jako první přichází s fantastickou domněnkou, že Ježíš a Marie z Betánie měli poměr. Postupem času se dochází k názoru, že Boží království je třeba vnímat jako něco eschatologického. A. Schweitzer do svého bádání o Ježíši promítá eschatologii, kterou užívá k rozlišení dvou epoch, kdy rozeslání učedníků tvoří jakýsi mezník.⁶³

Bádání o Ježíši je celá řada. Některá se zabývají liberálním; židovským; socialistickým či germánským Ježíšem. Dokonce se o něm dělaly psychiatrické studie, z nichž byl některými označen za patologický případ. Bádání o Ježíši jako Židu zaujalo zvláštní postavení a nabídlo nový pohled na jeho osobu. Bádáním tohoto rázu se zabýval G. Dalman, který po rekonstrukci Ježíšovy mateřštiny vyvodil, že mluvil galilejským dialektem aramejštiny.

Nové bádání o Ježíši a jeho životě se těší svému zájmu po konci 2. sv. války. Ježíš je především popisován jako Žid, který je věrný Tóře. Dle G. Vermese je Ježíš charismatikem

⁶³ GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*. Přeložil Miloš VOPLAKAL. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 11-16.

a divotvůrcem. Schalom ben Choin přichází s tezí o Ježíši jako blouznivci. S novou interpretací Ježíše jako zélótu přichází S. G. F. Brandon. Podle něj Ježíš představuje revolucionáře, který svými činy (např. očištění chrámu) protestuje vůči dosavadnímu způsobu života. W. E. Phipps považoval Ježíše za farizejského Žida, jenž se od farizeů lišil pouze tím, že společnost mu mimo jiné dělali pohané, nevzdělanci či ženy, čímž se prokazuje jako prorok, který prolamuje bariéry mezi tehdy tradičními představami o společnosti ve společnosti.⁶⁴

Jak jsme se výše mohli přesvědčit, existuje nespočet bádání o historickém Ježíši, která si kládla za cíl odpovědět na otázku, kým Ježíš skutečně byl.

3.2 Náboženská a duchovní situace Ježíšovy doby

V této podkapitole bych se ráda věnovala několika náboženským hnutím, která měla v Ježíšově době značný vliv. Nejdříve bych se zaměřila na esejce, což bylo společenství z Kumránu mnišského a apokalyptického charakteru u Mrtvého moře, jejichž veřejné působení lze zaregistrovat již v 2. st. př. n. l. Esejci měli k farizeům velmi blízko, o čemž svědčí přísná pravidla čistoty a jejich oddělení, které lze považovat za radikální. Farizeové rovněž usilovali o oddělení, ale ne tak radikálně, poněvadž separace od chrámu byla pro ně nemyslitelná, kdežto pro esejce zcela zásadní.⁶⁵ Společenství se vyznačovalo bohatou literární tvorbou a obřady, mezi které lze řadit liturgické koupele, společné stolování či modlitby. Stěžejní je bohoslužba, která je vnímána jako duchovní chrám, ve kterém přebývá Bůh. Kumránská společnost se zabývala Zákonem a Proroky, jejichž výklad zprostředkoval tzv. Učitel spravedlnosti. Obec věděla o zjevení, které bylo známo pouze lidem uvnitř obce. Esejci očekávají brzký konec tohoto světa, který nastane s příchodem tří mesiášských postav, ke kterým se řadí Prorok a Mesiáši Árona a Izraele. S koncem věku se pojí válka mezi syny tmy a syny světla, kterým přijde na pomoc nebeské vojsko.⁶⁶

Dalším společenstvím je společenství farizeů, jejichž označení souvisí s oddělením od ostatních, které nebylo tak radikální jako u esejců. Již ve 2. st. př. n. l. farizeové vystupují jako organizovaná skupina. Označují se jako „oddělní“, tj. „svatí“. Bydleli ve městech či vesnicích a sdružovali se při chrámu. Charakteristické pro ně je pojetí Zákona a tradice, kdy některé z nich sloužily jako ustanovení pro výklad Zákona. K dalším charakteristickým znakům tohoto společenství patří pevně stanovená doba modliteb, ke kterým se farizeové uchýlovali. Jednalo se o uzavřené společenství, o čemž svědčí přísná pravidla pro přijetí. Pokud se někdo chtěl stát členem tohoto společenství, tak byl podroben zkušební době, která se pohybovala v rozmezí jednoho měsíce

⁶⁴ GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*. Přeložil Miloš VOPLAKAL. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 17-20.

⁶⁵ JEREMIAS, Joachim. *Jerusalem in the time of Jesus: an investigation into economic and social conditions during the New Testament period*. Philadelphia: Fortress Press, 1969, s. 247.

⁶⁶ GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*. Přeložil Miloš VOPLAKAL. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 47-54.

až jednoho roku. Po uplynutí zkušební doby se uchazeč o členství musel zavázat k dodržování pravidel komunity, které se převážně týkaly dodržování zákona čistoty a desátku. Jednalo se o velké společenství, o čemž nás přesvědčuje Josefus Flavius. Za vlády Heroda Velikého se na území jeho království sdružovalo nad šest tisíc farizeů. S největší pravděpodobností existovalo více farizejských komunit, které se od sebe lišily. Matouš často farizeje spojuje se zákoníky, přičemž se nejedná o zcela totožná duchovní společenství. Matouš píše: *Běda vám, zákoníci a farizeové, pokrytci! Odevzdáváte desátky z máty, kopru a kmínu, a nedbáte na to, co je v Zákoně důležitější: právo, milosrdenství a věrnost. Toto je třeba činit, a to ostatní nezanedbávat.*⁶⁷

Převážně celá Matoušova 23. kapitola je zaměřena proti farizeům a zákoníkům bez jakéhokoliv rozdílu mezi nimi, což je zarážející, poněvadž se nejedná o zcela identická společenství. Lukáš se takovému spojení vyhýbá a Ježíšovy výroky proti farizeům či zákoníkům odlišuje.⁶⁸ Výroky namířené proti farizeům či zákoníkům mají společného, že poukazují na pokrytectví a okázalost. Farizeové lpí na dodržování zákona čistoty, ale jen navenek, poněvadž uvnitř smýšlejí nečestně až zákeřně, jak můžeme vidět na jejich snaze zbavit se Ježíše, jenž jim podkopával autoritu. Rozdíl mezi zákoníky a farizeji je téměř stejný jako u teorie a praxe. Zákoníci vypracovávali určitá pravidla, kterými se farizeové řídili a lpěli na jejich dodržování.⁶⁹ V souvislosti se zákoníky je třeba zmínit tzv. znalce Zákona, z nichž někteří zákonictví provozovali jako vedlejší činnost oproti svému řemeslu (např. apoštol Pavel se vedle zákonictví živil vyráběním stanů). Farizeové svou víru upínali na příchod Mesiáše z rodu Davidova, skrze kterého dojde Izrael svého osvobození. Věřili ve vzkříšení mrtvých i v nebeský poklad, do kterého se ukládají činy a dobré skutky.⁷⁰

Strana zélótů neboli horlivců, má svůj původ ve společenství farizeů. Přibližně v době Ježíšova narození došlo k protiřímskému povstání zosnované Judou Galilejským, které bylo Římany potlačeno a pro Judu se stalo osudným. Nicméně stoupenci Judy později založili náboženské hnutí horlivců (zélótů), které roku 66-70 n. l. stálo za vznikem židovské války s cílem svrhnout římskou nadvládu. Zapáleně bojovali za nastolení vlády jediného Boha, poněvadž být pod něčí nadvládou znamenalo totéž, co urážet Boha. K jejich praktikám se řadí násilí, které považovali za prostředek k urovnání Boží cesty. Lpěli na přísném dodržování Zákona a když to bylo třeba, zřekli se i majetku. Utlačovaným po všech stránkách slibovali vrácení jejich práv a Bohem nastolený řád. S největší

⁶⁷ Mt 23,23.

⁶⁸ L 11,37-54.

⁶⁹ JEREMIAS, Joachim. *Jerusalem in the time of Jesus: an investigation into economic and social conditions during the New Testament period*. Philadelphia: Fortress Press, 1969, s. 247-255.

⁷⁰ GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*. Přeložil Miloš VOPLAKAL. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 54-57.

pravděpodobností se někteří z dvanácti apoštolů řadili k tomuto společenství, a to konkrétně Šimon Horlivec a Jidáš Iškariotský.⁷¹

Poslední zmíněnou skupinou jsou saduceové, ke kterým patřili vznešení a bohatí lidé. Jejich označení lze odvodit od kněze Sadoka, jenž měl významné postavení za krále Davida. Svatost Izraele spatřovali v chrámu, kam se chodilo obětovat. S největší pravděpodobností za stěžejní považovali pouze Pentateuch. Od farizeů se lišili názorem, že neexistuje posmrtný život, vzkříšení z mrtvých ani andělé. Pouze v dějinách dochází k uskutečnění spásy. Kritický postoj zaujímal vůči esejcům, kteří se oddělili od chrámu, a tedy i od nich samotných. Naopak esejci je považovali za syny temnoty, proti kterým bude na konci věku svedena válka. Saduceové měli moc a farizeové zas vliv, proto často spolupracovali.⁷²

3.3 Profil Ježíše

Z novozákonního kánonu jsou to evangelia, která poskytují co nejvíce informací o osobě Ježíše a jeho působení. Nicméně je důležité mít na vědomí, že se nejedná o kronikářský zápis událostí, nýbrž jde o interpretaci příběhů, kterou prostupuje víra v Ježíše jako Mesiáše. Matouš se zaměřuje na Ježíše jako toho, který Zákon naplňuje a jehož spravedlnost převyšuje spravedlnost zákoníků či farizeů. Tento důraz na Ježíše jako „rabbiho“ se odvíjí od židokřesťanské obce, které bylo evangelium určeno. Marek se zaměřuje na popis Ježíše jako Syna Božího, jenž se obětoval za hříchy každého člověka, byl ukřižován a třetího dne vstal z mrtvých. Bůh Otec se k Ježíši jako svému Synu přiznává v momentě křtu na břehu Jordánu.⁷³ Právě tento okamžik je klíčový pro pochopení Boha jako trojjediného, který se napříč dějinami dává lidstvu poznat jako Otec, Syn a Duch svatý. Lukáš se orientuje na Ježíše jako milosrdného a odpouštějícího. Pouze v Lukášově evangeliu se setkáváme s „Podobenstvím o marnotratném synu“,⁷⁴ které je jakousi rehabilitací vztahu křesťanů a Židů. V Janově evangeliu, které se jako jediné ze čtyř novozákonních evangelií neřadí k evangeliím synoptickým, je Ježíš pojat jako Logos, který byl vtělen. V úvodním Janově verši můžeme číst, že na počátku bylo Slovo („Logos“), které bylo u Boha, a to Slovo bylo Bůh.⁷⁵ Janovo pojetí Ježíše je ovlivněno gnosticizmem. Skrze Logos sestupující od Boha je lidem umožněno dojít poznání („gnóze“). Nejdůležitější je, že se Logos stalo tělem.⁷⁶

⁷¹ GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*. Přeložil Miloš VOPLAKAL. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 57-58.

⁷² GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*. Přeložil Miloš VOPLAKAL. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 58-59.

⁷³ Mk 9,7.

⁷⁴ L 15,11-32.

⁷⁵ J 1,1-3.

⁷⁶ FUNDA, Otakar A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007, s. 61-87.

Ježíšovo veřejné působení začíná teprve tehdy, když se nechá zhruba ve svých třiceti letech na břehu Jordánu pokřtít od Jana Křtitele. Co můžeme s jistotou o Ježíši říct? Do jaké míry je obraz Ježíše zastíněn mýtem o Kristu? Na první pohled se může zdát, že postava Ježíše Krista je vytržena z prostoru či času. Proti takovéto domněnce stojí Lukášovo evangelium, které Ježíše staví do kontextu světových dějin a umožňuje stanovit poměrně přesné datum Ježíšovy činnosti. Matouš vkládá Ježíšův rodokmen hned do úvodní části, kdežto u Lukáše je Ježíšův rodokmen připojen k vyprávění o jeho křtu Janem Křtitelem, ke kterému nejspíš došlo v patnáctém roce vlády císaře Tibéria (doba vlády 14-37 n. l.), když Pontius Pilát spravoval Judeu.⁷⁷ Narození Jana Křtitele spadá do doby vlády judského krále Heroda, jenž na území Palestiny reprezentoval moc císaře Augusta, který ji nikdy osobně nenavštívil.⁷⁸ Příběh o Ježíšově narození provází poznámka, že v těch dnech vyšel rozkaz od císaře Augusta, jehož císařská vláda se odehrávala od roku 27 př. n. l.-14 n. l. Na základě těchto historických informací Ježíšovo působení nelze považovat za cosi mýtického, kde je potřeba vzdát se otázek či rozumu.⁷⁹

⁷⁷ L 3,1; L 3,23-37.

⁷⁸ GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*. Přeložil Miloš VOPLAKAL. Praha: Vyšehrad, 2001, s. 33.

⁷⁹ BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister & Principal, 2011, s. 22-24.

4. Antithese v Kázání na hoře

4.1 Uvedení do problematiky

V Matoušově páté kapitole⁸⁰ se nachází úsek šesti antithesí, které tvoří podstatnou část „Kázání na hoře“, ke kterému je paralelní „Kázání na rovině“ u Lukáše. Synonymem ke slovu „antithese“ lze použít slovo „protiklad“ či „opačné tvrzení“. Každá antithese sestává ze dvou částí, z nichž jedna odporuje té druhé. Pomocí těchto antithesí Ježíš reprezentuje své učení ve vztahu k Zákonu, který Bůh dal Mojžíšovi. Ježíš je reprezentantem nové Tóry, která je vepsána do lidských srdcí. Již několikrát jsem se výše zmiňovala, že Ježíš nepřišel Zákon ani Proroky zrušit, ale eschatologicky naplnit. Ježíš tedy nevystupuje proti Zákonu, jen mu dává nový rozměr, dimenzi. Své následovníky Ježíš pobízí k tomu, aby šli hlouběji až na samotnou dřevň příkázáním. Nestačí jen nezabýjet či nezczizoložit, ale je třeba mít na vědomí, že kořen úmyslného zabytí je skryt v hněvu a czizoložství v žádostivosti. Každá antithese je započata slovní formulí: *Slyšeli jste, že bylo řečeno*,⁸¹ na kterou navazuje výrok: *Já však vám pravím*, kterým Ježíš potvrzuje svou autoritu, coby pomazaný a Bohem povoláný Mesiáš vyvádějící lid z otroctví.⁸² Celé „Kázání na hoře“ lze chápat jako mravní ideál, ke kterému má člověk za pomoci Boží směřovat.

Matouš chtěl prostřednictvím antithesí demonstrovat Ježíšův vztah k Zákonu a Prorokům. Pro Židy bylo obtížné přijmout Ježíšovo učení, které mohli shledávat jako odporující Tóře. Považují za důležité alespoň na chvíli věnovat pozornost tomu, jakým způsobem Židé vnímali Tóru. Často je ve zvyku překládat do češtiny slovo Tóra jako Zákon. Tóra v překladu znamená „učení“ nebo „vodítko“. Židé ji vnímali jako zjevení Boží vůle, která měla korespondovat s životem jedinců. Je to právě Tóra, která je chápána jako Boží smlouva s vyvoleným lidem, jako důkaz lásky.⁸³

První dvě antithese, z nichž se jedna týká úmyslného zabití a druhá czizoložství, jsou paralelou k příkázání *nezabiješ* a *nesesmilniš*.⁸⁴ Ježíš tato starozákonní příkázání prohlubuje a staví je do světla větší spravedlnosti. Poukazuje na to, že kořenem vraždy je hněv a u czizoložství je to žádostivost. Třetí a čtvrtou antithesi lze považovat za zpřísnění pravidel ve Starém zákoně. Pátou společně s šestou je třeba vnímat jako odmítnutí chování tehdejší společnosti. Ježíš přichází s novým způsobem jednání, které přesahuje to dosavadní. Všechny šest antithesí se týká etických ideálů, na kterých Ježíš demonstrovuje spravedlnost Božího království. Antithese se přesouvají od nejzávažnějších bodů Desatera k ostatním příkázání Tóry až k samotné její aplikaci v běžném

⁸⁰ Mt 5,21-48.

⁸¹ Mt 5,21; Mt 5,27; Mt 5,33; Mt 5,38; Mt 5,43.

⁸² Mt 5,22; Mt 5,28; Mt 5,32; Mt 5,34; Mt 5,39; Mt 5,44.

⁸³ HARRINGTON, Daniel J., ed. *Sacra Pagina: evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 114-115.

⁸⁴ Ex 20,1-7; Dt 5,6-21.

životě, jak ukazuje a hlásá Ježíš. Není náhoda, že právě poslední antithese se týká přikázání lásky,⁸⁵ které směřuje k přikázání milovat své nepřátele.⁸⁶ Přikázání lásky je stěžejním aspektem nové spravedlnosti, která je proklamovaná Ježíšem.

Třetí, pátá a šestá antithese obsahuje materiál paralelní k Lukášovi, avšak ne ve formě antithese.⁸⁷ Zdá se, že Matouš je závislý na prameni Q, jehož materiál přetváří do formy antithese. První, druhá a čtvrtá antithese se obvykle považuje za speciální Matoušovu látku. Nicméně se objevují názory a teze, že Matouš všechny antithese převzal z ústní tradice nebo že je zcela nezávisle sám zpracoval. Toto jsou však jen domněnky. Co lze s jistotou říci je to, že Matouš, ať už vycházel z jakéhokoliv pramene, dal materiálu formu antithese neboli protikladu, kterou u Lukáše a jeho „Kázání na rovině“ nenajdeme.⁸⁸

4.2 Intertextualita

Rovněž považuji za důležité zaobírat se otázkou intertextuality v souvislosti s Matoušovými antithesemi. Každá antithese je totiž protikladem k jednomu ze starozákonních veršů, jejichž význam Ježíš prohlubuje a rozšiřuje. Literaturu je třeba vnímat jako soubor textů, které spolu navzájem souvisí, tedy tvoří jakousi mozaiku. Každý text je zasazen do určitého kontextu, proto je důležité porozumět dobře i kultuře, ve které došlo k jeho sepsání. Porozuměním intertextového vztahu se čtenáři odkrývá nový horizont, který by jinak zůstal skryt. Původní text, jenž je v interakci se čteným textem, umožní jeho hlubší pochopení a porozumění souvislostem. Čtenář při čtení Nového zákona mnohokrát narazí na citace či narážky Starého zákona, což je důsledek biblické intertextuality, kterou je třeba mít na vědomí. V případě Matoušových antithesí je nezbytné citovaným starozákonním veršům rozumět a znát jejich kontext, což umožňuje porozumění následujícím Ježíšovým výrokům. S textem je třeba být v dialogu, abychom rozuměli souvislostem.⁸⁹

Matoušovo evangelium, k jehož sepsání došlo po roce 70 n. l., je třeba chápat jako odpověď na situaci, která nastala po zničení druhého jeruzalémského chrámu římským vojskem v čele s Titem. Dle Josefa Flavia za zničení druhého chrámu nesou odpovědnost vůdci tehdejších židovských skupin, a ne Římané. Josef je názoru, že k zničení chrámu došlo proti Titově vůli. O této události pojednává apokalyptická literatura z konce 1. nebo počátku 2. st. n. l., a to konkrétně 4. kniha Ezdrášova a 2. Baruch. Židé si kladou otázku, proč Bůh dopustil, aby se jeho vyvolenému lidu děly takové těžkosti, za které lze považovat např. babylonský exil či pád prvního a druhého

⁸⁵ Lv 19,18.

⁸⁶ srov. Mt 5,43-48; L 6,27-28.32-36.

⁸⁷ srov. L 16,18; L 6,29-30; L 6,27-28.32-36.

⁸⁸ HAGNER, Donald A. *Matthew 1-13*. [7. Dr.]. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 1995, s. 111-115.

⁸⁹ LUKEŠ, Jiří (ed.). Leviticus 19,18 v recepci Nového Zákona-Text, který žije "novým životem": O intertextualitě v prostředí biblických textů. In: BENEŠ, Jiří. *Otevřené dveře: Leviticus 19*. Praha: Pontes Pragenses, sv. 63. HTF UK - L. Marek/SGS, 2012, s. 160-169.

jeruzalémského chrámu. Oba dva apokalyptické spisy se zabývají teologickými otázkami, které vyplývají ze situace, která nastala po zničení druhého jeruzalémského chrámu. Židé se mají především zaměřit na dodržování Tóry, která je chápána jako zjevení Boží vůle. Dle Matoušových přídavků k podobenství „O královské svatbě“,⁹⁰ je za pád chrámu odpovědné odmítnutí Ježíše jako Mesiáše částí Izraele. Matouš sympatizuje s apokalyptickou teologií, pro kterou je důležitá představa konce tohoto věku, kterému budou předcházet různá znamení. S příchodem Mesiáše dojde k nastolení Boží vlády. Pro palestinský judaismus byly země, chrám společně s Tórou stěžejními a sjednocujícími prvky. Po roce 70 n. l. z chrámu zbyly jen trosky, země byla dobyta Římany, tudíž to byla jediná Tóra, která Židům z těchto tří základních elementů zbyla. Ještě před rokem 70 n. l. vzniklo rabínské hnutí, které lze považovat za koalici sekt a hnutí pocházející z judaismu. Toto vše je třeba mít na vědomí při čtení Matoušových antitezí, které nesmí být chápány jako útok proti Zákonu, ale jako pokračování židovské tradice v čele s Ježíšem, který Zákon naplňuje.⁹¹

4.3 O zabití

Následující pasáž se zabývá otázkou úmyslného zabití: *Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům: „Nezabiješ! Kdo by zabil, bude vydán soudu.“ Já však vám pravím, že již ten, kdo se hněvá na svého bratra, bude vydán soudu; kdo snižuje svého bratra, bude vydán radě; a kdo svého bratra zatracuje, propadne ohnivému pecku. Přinášíš-li tedy svůj dar na oltář a tam se rozpomeneš, že tvůj bratr má něco proti tobě, nech svůj dar před oltářem a jdi se nejprve smířit se svým bratrem; potom teprve přijď a přines svůj dar. Dohodni se se svým protivníkem včas, dokud jsi s ním na cestě k soudu, aby tě neodevzdal soudci a soudce žalárníkovi, a byl bys uvržen do vězení. Amen, pravím ti, že odtud nevyjdeš, dokud nezaplatíš do posledního halěře.*⁹²

První antithese se zabývá jedním z deseti přikázání, a to konkrétně šestým *nezabiješ*.⁹³ Ježíš svým výrokem: *Já však vám pravím*, zahajuje adekvátní interpretaci starozákonního přikázání. Tento obrat rovněž užívali rabíni, ale jen v případě diskuse. Ježíš se v důsledku tohoto výroku staví do světla autority, která je svrchovaná a přinejmenším rovna Mojžíši. Proti tomu, co již bylo v minulosti řečeno otcům, stojí Ježíšův výrok v přítomném čase: *Já však vám pravím*.⁹⁴ Zdá se, že verš 21 a 22 v 5. kapitole nemá k sobě v ostatních evangeliích paralelu, a proto se v bádání přiklání k názoru, že tato část pochází z Matoušovy speciální látky, kterou není ani Marek, ani pramen Q. Úsek od 23. do 24. verše je velmi blízký myšlence, kterou nalezneme v Markovi, kde je

⁹⁰ Mt 22,7-8.

⁹¹ HARRINGTON, Daniel J., ed. *Sacra Pagina: evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 20-26.

⁹² Mt 5,21-26.

⁹³ srov. Ex 20,13; Dt 5,17.

⁹⁴ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 101.

pozornost věnovaná modlitbě namísto oběti: *A kdykoliv povstáváte k modlitbě, odpouštějte, co proti druhým máte, aby i váš Otec, který je v nebesích, vám odpustil vaše přestoupení.*⁹⁵ Podobný důraz na modlitbu můžeme spatřit u Matouše ve 21. kapitole a 22. verši, kde se píše, že pokud člověk věří, tak dostane vše, oč v modlitbě žádá. Zřetel se klade na odpuštění našim bližním, které je předpokladem pro Boží odpuštění.⁹⁶ Je zřejmé, že dle Ježíše jde odpuštění a smíření ruku v ruce. Od verše 25-26 se setkáváme s motivem odpuštění, jehož paralelu nalezneme u Lukáše.⁹⁷ Ačkoliv se zmiňovaná část u Matouše a Lukáše zdá být na první pohled stejná, přece jen můžeme být svědky pozoruhodných rozdílů v interpretaci, které mohou být zapříčiněny užitím pramene Q nebo odlišnou ústní tradicí. Matoušovým podstatným prvkem je důraz na smíření a odpuštění.

Další zajímavostí je posun od druhé osoby plurálu k druhé osobě singuláru ve 23. verši, což vypovídá o jinakosti výroků, které byly evangelistou k antithesi přiřazeny, poněvadž tematika obětního daru po zboření chrámu roku 70 n. l. nebyla již aktuální. S největší pravděpodobností evangelista převzal výroky pojednávající o daru a oltáři z doby, kdy ještě chrám stál.⁹⁸ Ježíš přichází s novou interpretací. Hněv je zárodkem vraždy, a proto Ježíš pojí přikázání *nezabiješ* s hněvem, snižováním a zatracováním, za které je člověk podroben soudu stejně tak, jak by tomu bylo v případě vraždy.

4.3.1 Rozbor textu

Pouze první a čtvrtá antithese je započata formulí: *Slyšeli jste, že bylo řečeno otcům.*⁹⁹ Druhá, pátá a šestá je uvedena formulí: *Slyšeli jste, že bylo řečeno,*¹⁰⁰ a v případě antithese třetí jde o formulí: *Také bylo řečeno.*¹⁰¹ Všechny formule pojednávají o slyšení a řeči, a to z toho důvodu, že jedinou možností, jak přijít do styku s Tórou, bylo poslouchání jejího hlasitého čtení na bohoslužbách. Všechny uvedené formule je třeba chápat jako oslovení posluchačů či čtenářů z hlediska jejich současné situace. Výrokem: *Slyšeli jste, že bylo řečeno,* jsou posluchači považováni za příjemce starozákonního příkazu *nezabiješ*,¹⁰² který je stěžejní pro první antithesi. Tento výrok byl Bohem předán otcům, kteří ho předali další generaci, čímž vznikl řetězec tradice.

Na místě je věnovat pozornost označení „otcové“, které odkazuje k autoritám dávné minulosti. Z rabínského hlediska se otcí míní biblické autority nebo z pozdější perspektivy pak raní rabíni. Řecká tradice toto označení užívá v odkaze na presokratiky nebo klasické spisovatele.

⁹⁵ Mk 11,25.

⁹⁶ Mt 6,14-15.

⁹⁷ L 12,58-59.

⁹⁸ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 102.

⁹⁹ Mt 5,21; Mt 5,33.

¹⁰⁰ Mt 5,27; Mt 5,38; Mt 5,43.

¹⁰¹ Mt 5,31.

¹⁰² Ex 20,13; Dt 5,17.

V synoptických evangeliích je Ježíšova interpretace Tóry v kontrastu s tradicí otců/starších.¹⁰³ Nabízí se otázka: Jakou optikou nahlížet na označení „otcové“ v „Kázání na hoře“? Zdá se, že toto označení bylo zcela běžné v helénistickém judaismu, jak popisuje Filón Alexandrijský. S odkazem na tradici otců se již setkáváme u Platóna či Aristotela. Filón je názoru, že přírodní zákony jsou zakotveny u starších/otců a varuje před neúctou k těmto starým zákonům, kterými je třeba se řídit. Stoický pohled na zákony je téměř identický s tím Filónovým. Stoikové považovali zákony lidské společnosti za výsledek vývoje přírodních zákonů. Síla zákona byla spatřována v jeho prevenci před špatnými činy a postihu viníka. Nicméně se nabízí otázka: Jakou roli zaujímá Zákon v „Kázání na hoře“? Apoštol Pavel v listě Galatským píše: *Jak je to potom se zákonem? Byl předán kvůli proviněním jen do doby, než přijde ten zaslíbený potomek; byl vyhlášen anděly a svěřen lidskému prostředníku. Prostředníka není potřeba tam, kde jedná jen jeden, a Bůh je jeden.*¹⁰⁴ Na základě tohoto úryvku lze konstatovat, že pro apoštola Pavla Tóra nezaujímá první místo na žebříčku autorit. Jedinou svrchovanou autoritou je Bůh, který je jeden.¹⁰⁵

Jak jsem se již výše zmiňovala, hlavním tématem antithese je vražda. Dle starozákonního světa ten, který vědomě způsobil smrt druhého člověka, musel za svůj čin zaplatit životem.¹⁰⁶ Výjimku tvořily případy, kdy k zabití došlo neúmyslně bez hněvu v srdci. Pro ty, kterých se tento případ týkal, bylo zřízeno šest útočištných měst, která sloužila k ochraně pachatelů před mstiteli.¹⁰⁷ V Matoušově 5. kapitole a 21. verši je za příkazem *nezabiješ* psáno, že ten, který by se dopustil vraždy, bude vydán soudu. Lidský soud je zákoníky pojímán jako totožný s Božím soudem. Ježíš tu poukazuje na hněv, jehož důsledky zpravidla nejsou nikdy dobré. Svým výrokem: *Já však vám pravím*, poukazuje na fakt, že ten, který se na svého bratra hněvá, bude podroben soudu. Výraz „bratr“ je užit zcela záměrně, poněvadž je to právě bratr, který je považován za nejbližšího rodinného příslušníka. Zároveň se toto označení používalo pro následovníky Ježíše Krista. Lásky k bratru je předpokladem lásky k našim bližním, pokud nejsme schopni milovat bratra v Kristu, těžko najdeme lásku k bližnímu, kterým se rozumí každý člověk, se kterým přicházíme do kontaktu.¹⁰⁸ Je třeba se řídit tzv. Zlatým pravidlem, které praví: *Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy ve všem jednejte s nimi; v tom je celý Zákon i Proroci.*¹⁰⁹

¹⁰³ Mk 7,1-23; Mt 15,1-20; Ga 1,14.

¹⁰⁴ Ga 3,19.

¹⁰⁵ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 215-218.

¹⁰⁶ Ex 12,21; Lv 24,17.

¹⁰⁷ Dt 19,1-13.

¹⁰⁸ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 101.

¹⁰⁹ Mt 7,12.

Ježíš v první antithesi prohlubuje starozákonní právní kazuistiku tím, že soudu nebude podroben jen ten, který se dopustil úmyslné vraždy, ale i ten, jenž se na svého bratra hněvá. Hněv byl všeobecně považován za hodný pokárání, ale rozhodně se na něj nepohlíželo jako na trestný čin. Ježíš si je moc dobře vědom toho, čeho všeho je člověk v důsledku svého hněvu schopen. Lidská bytost se zodpovídá Bohu nejen za své činy, ale i za své pohnutky k nim. Bůh především zkoumá lidské srdce.¹¹⁰ Hněv je zárodkem vraždy, proto ten, který se na svého bratra hněvá, se zároveň podílí na jeho zneškodnění. V Prvním listě Janově je psáno: *Kdokoliv nenávidí svého bratra, je vrah - a víte, že žádný vrah nemá podíl na věčném životě.*¹¹¹ Apoštol Pavel v listu Efezským píše: *Hněváte-li se, nehřešte. Nenechte nad svým hněvem zapadnout slunce a nedopřejte místa d'áblu.*¹¹² Šesté přikázání je Ježíšem radikalizováno. Člověk je před Bohem odpovědný za svůj hněv, a nejen za vraždu, ke které hněv vede.

Pokud se někdo na svého bratra hněvá bez jakékoliv příčiny, je vydán soudu. Důraz na hněv, který je bez příčiny lze považovat za dodatek pozdější tradice sloužící ke zmírnění Ježíšova požadavku. V případě, že někdo svého bratra snižuje, tj. že mu řekne „raka“, bude vydán synedriu, tj. radě jedenasedmdesáti, která je považována za nejvyšší soud v židovském společenství. S největší pravděpodobností lze „raka“ považovat za aramejskou nadávku, která označuje druhého člověka za prázdného či marného, tedy jde o člověka bez rozumu, mozku. Nabízí se otázka, zda po užití této nadávky následovalo vydání radě. Pokud takový zákon skutečně existoval, tak by soudy a soudní systémy byly zcela paralyzovány. Existuje více pohledů na to, jak 22. verš interpretovat. V případě, že tento zákon byl plně realizován, muselo zároveň dojít ke snížení stavu soudu na jakousi komunitní radu. V druhém případě je důležité se zaměřit na právní formulaci *per se* a předpokládat, že každý šestému přikázání rozumí a je si vědom toho, že nadávky jsou výplodem hněvu, který je zárodkem vraždy. Proto je důležité k příkazu *nezabiješ* přistupovat jako k Boží vůli, a ne jako k trestnímu právu.¹¹³

Když člověk svého bratra zatracuje, tj. řekne mu, že je „blázen“, propadne peklu. V tomto případě již není řeč o lidském soudu, ale o eschatologickém rozměru trestu. Když někdo svého bližního označí za blázna, obviňuje ho z bezbožnosti, tedy nemožnosti obecnství s Bohem. V apokalyptické literatuře je peklem míněno údolí Hinnón,¹¹⁴ kde dojde k Božímu soudu. Nikdo nemá právo vynášet soud nad druhým člověkem, to může jen Bůh. Pokud někdo takto činí, ukazuje

¹¹⁰ ŽILKA, František. *Začátky a základy křesťanského náboženství: nový překlad s úvodem a výkladem pro přítomnou dobu*. V Praze: Kalich, 1931, s. 104.

¹¹¹ 1J 3,15.

¹¹² Ef 4,26.

¹¹³ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 221.

¹¹⁴ 2Pa 28,3; Jr 7,31.

na vlastní prázdnotu před Bohem, kterému se vzdaluje. Jestliže člověk chce být před Bohem čistý a sloužit mu, nesmí ve svém srdci chovat hněv k bližnímu svému, proto Marek klade důraz na modlitbu, ve které máme odpouštět druhým a prosit o sílu, abychom toho byli vůbec schopni. V případě Matouše se však nejedná o hněv v našem srdci vůči bratru, nýbrž jde o naše rozvzpomínání se na to, že jiná osoba vůči mně chová hněv.

V následující části, a to od verše 23-26, jsou uvedeny narativy, které svým obsahem navazují na předchozí dva příklady v předešlém verši.¹¹⁵ Na první pohled se může zdát, že tato pasáž do kontextu celé antithese nijak nezapadá, avšak výběr nebyl bezdůvodný. Na těchto příbězích z reálného života je demonstrována Ježíšova interpretace šestého přikázání. Od verše 23-24 je pozornost zaměřena na přinášení daru na oltář. Oběť sloužila ke smíření člověka s Bohem. Užitím druhé osoby singuláru dochází k navození blízkého vztahu s adresáty či čtenáři. Čtenář při čtení tohoto oddílu cítí, jak k němu text promlouvá. Nejde o pouhopouhý nicneříkající narativ, ale jde o naléhavou zprávu, která se každého dotýká. Vzhledem k židovskému kontextu je oltář pojímán jako místo v chrámu, které je výhradně určeno pro zápalné oběti. Tematika narativu předpokládá, že je čtenář obeznámen s obětním rituálem a jeho technickou terminologií. Nanejvýš pozoruhodný je fakt, že zde nevystupuje kněz jako prostředník při obětování Bohu. V knize Leviticus je velká část věnována obětním řádům,¹¹⁶ kde jsou stanovené přesné postupy, kterými je třeba se při obětování řídit. Bůh si pro vykonávání kněžské funkce vybral rod Áronův, který pocházel z pokolení Lévi. Kněz byl plně oddán Bohu, na kterého musel spoléhat a Bůh se na oplátku postaral. Při rozdělování půdy zaslíbené země kmen Lévi nedostal žádný podíl, tedy jeho živobytí bylo závislé na ohnivých obětech předkládaných Hospodinu. Bůh rozhodl, že kmen Lévi nebude mít žádné dědictví uprostřed svých bratří, ale že jejich dědictvím je sám Hospodin. Kněží dle práva Hospodinova náležely zvláštní dávky a podíly z přinášených obětí.¹¹⁷ Kněží byli chápáni jako Bohem povolání služebníci, kteří vystupovali jako prostředníci při obětování Bohu, proto může být zarážející, že o knězi tu není ani zmínka. V textu však nenacházíme ani náznak toho, že by se mělo jednat o oběť, která by vyžadovala kněžské zprostředkování. Existuje názor, že kněz v poskytování dárkové oběti nehraje žádnou roli. Ve 24. verši najednou dochází ke konfrontaci obětníka. Když přicházím s darem na oltář a rozpomenou se na to, že můj bratr proti mně něco má, je třeba zanechat daru a jít se s ním smířit. Záměrně zde není konkretizováno, o jakou zášť se přesně jedná. Hlavní je se smířit se svým bratrem. Pokud bychom předložili náš dar a zároveň se nesmířili s bratrem, tak je naše oběť zcela bezcenná, protože v případě, že je něco, co zapříčiňuje distanc od našeho bližního, svědčí to o naší vzdálenosti Bohu.¹¹⁸ V této části se setkáváme tváří v tvář s imperativem, podle kterého máme ve svém životě jednat tak, aby naše oběť Bohu nebyla bezcenná. V případě, že nám v obětování brání nevyřešené

¹¹⁵ Mt 5,22c-d.

¹¹⁶ Lv 1-7.

¹¹⁷ Dt 18,1-8

¹¹⁸ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 103.

problémy s bratrem, je třeba oběti zanechat a jít se s ním smířit. V souvislosti s tímto tvrzením je třeba odkázat na knihu Leviticus, kde je psáno: *Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin.*¹¹⁹ V kontextu teologie „Kázání na hoře“ je na oběť pohlíženo, jako na důkaz lásky k Bohu, ale i našemu bližnímu.¹²⁰ Je v tomto případě pohled rabínské teologie odlišný? Židovská teologie je různorodá a případ oběti, který je uveden v Matoušovi,¹²¹ by dle rabínského hlediska mohl být řešen stejným způsobem, jak je uvedeno v první antithesi. Starší tradicí je ovlivněno jak židovské právo, tak i Nový Zákon, proto je velice pravděpodobné, že pojednání o obětování a konfrontaci je odvozeno právě z nich.¹²² Oběť neposkytuje člověku spásu, proto jsou odpustky příkladem odvrácení církve od Ježíšova učení. Předpokladem přinášení daru na oltář je usmíření s bližním.

V části od verše 25-26 se setkáváme s případem, který zahrnuje soudní proces. Stěžejním prvkem je dohoda s našim protivníkem, dokud jsme na cestě k soudu. Opět je užita druhá osoba singuláru, díky které dochází k navození osobního vztahu s posluchači či čtenáři. Paralelu k této části nalezneme u Lukáše¹²³ s tím rozdílem, že soud vládce předchází výroku soudce a předání žaláříkovi. S největší pravděpodobností se případ týká dluhů, poněvadž dochází k předvolání osoby před soud, který vede k odsouzení a uvěznění obžalovaného do vězení. Bernard Jackson tento postup označuje za zcela typický pro římskou instituci, která rozhodovala o uvěznění dlužníka do žaláře. Diodóros Sicilský se ve svém díle rovněž vyjadřuje k odpuštění svému protivníkovi. Dle něj je odpuštění lepší než trest. Odpuštění je vhodné pro dobrého vládce, kterým si získá věrnost a vděčnost svých poddaných, což se vládci může hodit ve špatných časech. Pohlízíme-li tímto způsobem na 25. verš, tak je dohoda s protivníkem zcela chytrým tahem. Nabízí se i druhý výklad v rámci židovské etiky. Osoba, která přebírá iniciativu a nabízí mimosoudní vyrovnání svému protivníkovi, se zároveň vzdává veškerých svých nároků, čímž si vybírá těžší cestu spravedlnosti, a to ji staví do Boží přízně. Ilustrativní příběh dává smysl, jelikož na něm Ježíš ukazuje výklad Desatera, který je v souladu s obezřetností. Jen blázní se ženou do soudních sporů! Možným rizikům, které vyplývají ze soudního řízení, je možné se vyhnout jen mimosoudně. Pojícím prvkem celé antithese je hněv, který vede k ztracení člověka. Pod vlivem hněvu je člověk schopen svého bratra snižovat, zatracovat, hnát před soud či ho dokonce zabít! Hněv je to, co nás vzdaluje od Boží lásky a přízně.

¹¹⁹ Lv 19,18.

¹²⁰ Mt 22,37-40; Mk 12,30-31; L 10,27.

¹²¹ Mt 5,23-24.

¹²² BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 222-226.

¹²³ L 12,58-59.

Je třeba nad svým hněvem převzít kontrolu a svému protivníku ukázat cestu Boží lásky.¹²⁴ Ráda bych se zaměřila na pojem cesty, který je zde myšlen alegoricky. Cesta je výrazem pro naše ubírání se světem. Na naší cestě životem máme dbát na to, abychom s našimi bližními byli smíření, a pokud se na ně hněváme, tak abychom našli způsob udobření vykonaný láskou. Dokud jsme na cestě, ještě je čas. Naše počínání v tomto světě, je třeba chápat jako takové, za které se Bohu, věčnému soudci, budeme jednou zodpovídat.¹²⁵

Ježíšovo „amen“ lze považovat za výrok poukazující na „eschaton“, tedy to poslední. Splácení dluhů ve 26. verši lze vnímat nejen z eschatologického hlediska, ale i z toho obrazného. Mzdou hříchu je smrt, jak píše apoštol Pavel v listě Římanům. Pavel neváhá dodat, že v Ježíši Kristu je lidem dán věčný život.¹²⁶ Smrt je trestem za hříchy, které je každý povinen splatit až do posledního haléře.

Co si posluchač či čtenář z této antithese má odnést? Základem je láskyplný vztah s bratrem. Kámen úrazu je rozbití tohoto bratrského vztahu. Příkladem může být Kain, který v důsledku svého hněvu zavraždí bratra Ábela.¹²⁷ Co je skutečným záměrem šestého přikázání *nezabiješ*? Dle „Kázání na hoře“ je Boží vůlí, aby se člověk vyrovnal příčině vedoucí k vraždě bratra. Pokud je touto příčinou hněv, je třeba ho ovládnout. Někdo tohoto cíle dosahuje tím, že se vyhýbá situacím, které u něj vyvolávají hněv. Jestliže se již nacházíme v situaci, kdy se hněváme na svého bratra, je třeba náš hněv překonat prostřednictvím smíření a obnovení bratrského vztahu. Tento etický požadavek byl stálým tématem židovské i helénistické etiky.¹²⁸

4.4 O cizoložství

Tématem cizoložství se zabývá následující pasáž: *Slyšeli jste, že byl řečeno: „Nezcizoložíš.“ Já však vám pravím, že každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci. Jestliže tě svádí tvé pravé oko, vyrvi je a odhod' pryč, neboť je pro tebe lépe, aby zahynul jeden z tvých údů, než aby celé tvé tělo bylo uvrženo do pekla. A jestliže tě svádí tvá pravá ruka, utni ji a odhod' pryč, neboť je pro tebe lépe, aby zahynul jeden z tvých údů, než aby se celé tvé tělo dostalo do pekla.*¹²⁹

¹²⁴ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 226-228.

¹²⁵ MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 72-75.

¹²⁶ Ř 6,23.

¹²⁷ Gn 4,8-16.

¹²⁸ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 228-230.

¹²⁹ Mt 5,27-30.

Tato antithese se rovněž zabývá jedním z deseti přikázáním, a to *nesesmilníš*,¹³⁰ jehož doslovné znění je *nezcizoložíš*.¹³¹ Kompozice druhé antithese je srovnatelná s tou první, která je rozdělena do tří částí. V první části¹³² se setkáváme s úvodní formulí a příkazem: *Nezcizoložíš*.¹³³ V části druhé¹³⁴ Ježíš předkládá adekvátní interpretaci přikázání pomocí právního vymezení, které je započato slovy: *Já však vám pravím*. Třetí část¹³⁵ se pak zaměřuje na platnost předešlého výkladu pomocí dvou ilustrativních příkladů. První příklad pojednává o pravém oku¹³⁶ a druhý o pravé ruce.¹³⁷ Etický závěr této antithese není přímo vyložen, proto je třeba, aby si jej čtenář sám odvodil a objasnil. Za hlavní příčinu cizoložství je považována erotická láska, která člověka pohání k uspokojení svého libida. Je nutné mít na vědomí, že kořenem cizoložství je žádostivost.¹³⁸ Téměř shodný obsah 29. a 30. verše se nachází v Matoušově 18. kapitole a Markově 9. kapitole, kde se pojednává o varování před svody.¹³⁹

Nicméně v obou paralelních částech k druhé antithesi nalezneme určité rozdíly. Rozdílnost lze spatřit v uvedení ruky jako první, která svádí tělo ke hříchu; po ruce následuje noha a označení „pravá“ je zcela vynecháno. Lišícím se elementem je formulace následující po výroku: *neboť je pro tebe lépe*. Ve všech zmíněných částech je výrok formulován odlišným způsobem.¹⁴⁰ Nicméně všechny tyto rozdílné varianty pojednávající o svádění ke hříchu,¹⁴¹ mají svůj kořen v původním Ježíšově učení. Rozdíl může být zapříčiněn tím, že Ježíš sice učil o tom stejném (varování před svody), jen užil jiná slova a okolnosti či kontext byl rovněž odlišný. Avšak v případě druhé antithese se zdá, že evangelista materiál pojednávající o svodu údů upravil k diskusi, která se týká cizoložství. Je zcela pravděpodobné, že tato část byla předávána ústně a až evangelistou formulována. Struktura druhé antithese se podobá té první jen s tím rozdílem, že v druhé nejsou uvedeny tresty, kterými by

¹³⁰ Ex 20,14; Dt 5,18.

¹³¹ Výraz *Nesesmilníš!* zní v hebrejštině v obou verzích (jak v Ex, tak i v Dt): „ló tin'af“, tedy *Nezcizoložíš!* (slovesný kořen nun – alef – pe = „cizoložit, zcizoložit, být nevěrný“). Viz *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Ed. KITTEL, R. 5., studijní vydání. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, s. 119, 295; PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. 4. vydání. Praha: Kalich, 2006, s. 97.

¹³² Mt 5,27.

¹³³ Mt 5,27b: *Nezcizoložíš*.

¹³⁴ Mt 5,28.

¹³⁵ Mt 5,29-30.

¹³⁶ Mt 5,29.

¹³⁷ Mt 5,30.

¹³⁸ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 230-231.

¹³⁹ Mt 18,8-9; Mk 9,43-48.

¹⁴⁰ srov. Mt 5,29-30; Mt 18,8-9; Mk 9,43-47.

¹⁴¹ Mt 5,29-30; Mt 18,8-9; Mk 9,42-48.

byl viník postižen, ačkoliv se dle Zákona jedná o tresty velmi přísné.¹⁴² V úvodní části¹⁴³ dochází ke kontrastu mezi starým pojetím Zákona a novým pojetím, které je proklamováno Ježíšem Kristem. Podle Ježíše je kořen cizoložství v lidském srdci.¹⁴⁴

4.4.1 Rozbor textu

Druhá antithese je započata formulí: *Slyšeli jste, že bylo řečeno*. Pomocí tohoto výroku se Ježíš obrací na adresáty jako na příjemce Božího přikázání, které Bůh dal Mojžíšovi na hoře Sinaj. Stěžejním příkazem je *nezcizoložíš*.¹⁴⁵ Oproti první antithesi je vynechán trest za spáchání cizoložství. Jedná se o záměrně nedostatečnou interpretaci, která předpokládá, že posluchač či čtenář bude mít na mysli trest, který následuje v případě vraždy. Kdyby byl trest za cizoložství uveden, mohli bychom pasáž číst následujícím způsobem: *Každý, kdo se dopustí cizoložství, bude vydán soudu*.¹⁴⁶

Ježíšovým výrokiem: *Já však vám pravím*, je započata adekvátní interpretace sedmého přikázání. Ve 28. verši Ježíš uvádí na pravou míru to, co je třeba považovat za cizoložství. Prohlášení se skládá ze dvou částí. První část popisuje, definuje přestupek¹⁴⁷ a část druhá ho identifikuje jako cizoložství.¹⁴⁸ Ježíš prohlubuje přikázání a staví ho do světla Božího království. Již chtivý pohled na ženu je hřích, protože s ní muž ve svém srdci cizoloží. Myšlenku hříchu v srdci nacházíme už v Desateru, kde je zakázáno dychtit po ženě svého bližního.¹⁴⁹ Zde se však nejedná jen o ženu bližního, ale o jakoukoliv ženu. Jakou roli při cizoložství hraje oko či ruka? Častým tématem antické literatury je oko, které zaujímá výsadní postavení v lásce. Stejně tak tomu je i ve filozofii. Platón i Aristoteles pojednávají o lásce. Nikdo se nezamiluje, aniž by byl okouzlen krásou. Vzhled probouzí touhu trávit s danou osobou čas a následně se s ní po fyzické stránce spojit. Takto se milostné vztahy většinou vyvíjejí. Zajímavé je, že se text zaměřuje pouze na iniciativu ze strany muže. Celý proces cizoložství je započat chtivým pohledem, který v našem srdci vzbuzuje touhu s danou osobou splynout v jedno. Samotný psychologický proces touhy není předmětem kritiky, nicméně je považován za součást problému. V čem tedy tkví onen problém? Je třeba být obeznámen s tím, o jakou ženu se to přesně jedná. Zda je ta žena svobodná, zasnoubená či vdaná. S největší

¹⁴² HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 106.

¹⁴³ Mt 5,27-28.

¹⁴⁴ HAGNER, Donald A. *Matthew 1-13*. [7. Dr.]. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 1995, s. 119-120.

¹⁴⁵ Ex 20,14; Dt 5,18.

¹⁴⁶ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 231.

¹⁴⁷ Mt 5,28b.

¹⁴⁸ Mt 5,28c.

¹⁴⁹ Ex 20,17; Dt 5,21.

pravděpodobností se jedná o ženu, která je vdaná, čímž význam cizoložství nabývá na významu. Cizoložství lze definovat jako tajný pohlavní styk s ženou bez svolení jejího pána. Cizoložství především představovalo problém, který spočíval v narušení autority manžela nad jeho ženou. Pokud ženatý muž měl pohlavní styk se svobodnou, nejednalo se dle židovského pohledu o cizoložství. Nicméně pokud vdaná nebo zasnoubená žena měla poměr se svobodným mužem, byla považována za hříšnici, a to z toho důvodu, že byla majetkem svého manžela. Muž svou nevěrou nenarušoval své manželství, ale žena ano.¹⁵⁰ Až postupem času cizoložství představovalo morální problém. Dle Aristotela ne každý pohled na ženu musí být žádostivý, ale je třeba mít na vědomí, že každý pohled má svůj účel. Není nic špatného na pohledu na krásnou ženu do té doby, než se stane chtivým. Otázkou zůstává, jakou roli zaujímá žena v procesu svádění? Někteří jsou názoru, že přečinem muže je svádění a ženy je cizoložství. Prevence cizoložství tkví v pohroužení se do vlastního nitra, kde se rodí naše etická a morální rozhodnutí. Je třeba konstatovat, že tato psychologie hříchu byla v judaismu 1. století zcela obvyklá.¹⁵¹

Příkázání *nezcizoložíš* se týkalo pouze izraelských manželství, a ne smíšených. Soud odsuzoval pouze čin cizoložství, avšak pomýšlení na něj zůstalo ladem. Je třeba podotknout, že se i rabíni stavěli proti cizoložství v srdci, tak jako Ježíš. Nicméně je to Ježíš, který hřích cizoložství spatřuje v samotném pomýšlení na něj. Žena nesmí být v očích muže předmětem jeho uspokojení. To znamená, že i od ženy se očekává chování, které k takovému smýšlení nedá muži důvod. Stejně, co platí pro muže, platí i pro ženu. Ona se má rovněž vyvarovat dychtivého pohledu na cizího muže. Manželství je obrazem vztahu člověka s Bohem. Polyteismus odpovídá polygamií a monoteismus zase monogamií.¹⁵² Muži mají své ženy milovat jako své vlastní tělo. Proto platí, že kdo miluje svou ženu, miluje sebe.¹⁵³ Ve zmíněných verších lze spatřit, jak se apoštol Pavel dívá na manželství optikou nového života ve vzkříšeném Ježíši Kristu. Ženy mají ke svým mužům chovat úctu a neověšovat se vnějšími ozdobami, protože to, co je v srdci skryté, nepomíjí.¹⁵⁴ Manželství má být založeno na vzájemné úctě, která je základem. V případě, že muž nebo žena ve svém srdci cizoloží s někým jiným, zneuctívá tím sám/sama sebe. Člověk má být pánem svého pudu a nedopustit, aby tomu bylo naopak.¹⁵⁵

¹⁵⁰ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 107.

¹⁵¹ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 231-236.

¹⁵² MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 75-77.

¹⁵³ Ef 5,28.

¹⁵⁴ 1P 3,4; Ef 5,33.

¹⁵⁵ ŽILKA, František. *Začátky a základy křesťanského náboženství: nový překlad s úvodem a výkladem pro přítomnou dobu*. V Praze: Kalich, 1931, s. 110-111.

Následující část¹⁵⁶ je věnována dvěma ilustrativním příkladům, na kterých Ježíš ukazuje, jaké části těla mohou svádět ke hříchu. Jako první je uvedeno oko a následně ruka. Matouš jako jediný ze synoptiků konkretizuje, že se jedná o pravé oko a pravou ruku. S největší pravděpodobností je tomu tak z toho důvodu, že pravá část těla se všeobecně považovala za obratnější. Nicméně levé oko dokázalo dychtit stejným způsobem, jako oko pravé. Pokud člověka svádí oko, má jej vyrvat, pokud ruka, tak ji má raději useknout, než aby podlehl svodu k cizoložství. Je lepší, aby člověk přišel o jednu část těla, než aby se všemi údý svého těla byl svržen do pekla. Oko či ruku je třeba chápat jako metonymii pro zrak a čin. V případě uvedení nohy (v paralelních textech), jde o metonymii pro pohyb. Smyslem výroku je, aby se člověk vyvaroval všemu, co ho pokouší ke svodu, ať už se jedná o zrak, čin nebo pohyb.¹⁵⁷ Doslovné vyrvání oka a useknutí ruky nezaručuje zbavení se problému. V části od verše 29-30 je třeba vidět nadsázku a nebrat ji zcela doslovně.¹⁵⁸ Výrok je nutno chápat v tom smyslu, že pokud člověku cokoliv brání v jeho vztahu s Bohem, byť jen dychtivý pohled na ženu či muže, má se toho zřeknout. Texty s obdobnou tematikou lze nalézt v rabínské i helénistické literatuře. Rabíni především řešili otázku, zda je zapotřebí příkaz uříznutí ruky brát se vší vážností jako trest nebo jako prokletí.

Jak správně chápat Ježíšův výklad sedmého přikázání? Cizoložství je započato žádostivým pohledem muže na manželku jiného muže, což vede k narušení rodinných vztahů. Prevence spočívá v srdci, kde se rodí naše morální či etická rozhodnutí.¹⁵⁹ Vyhýbání se cizoložství je uplatněním příkazu lásky, které praví: *Miluj svého bližního jako sám sebe.*¹⁶⁰

4.5 O rozluce

Následující pasáž se zabývá tématem rozluky: *Také bylo řečeno: „Kdo propustí svou manželku, ať jí dá rozlukový lístek!“ Já však vám pravím, že každý, kdo propouští svou manželku, mimo případ smilstva, uvádí ji do cizoložství; a kdo by se s propuštěnou oženil, cizoloží.*¹⁶¹

Třetí antithese svou tematikou navazuje na předchozí pasáž o cizoložství. Stěžejním tématem je rozluka a její interpretace v rámci židovské tradice.¹⁶² Stejně jako u předchozích antithesí, lze i tuto

¹⁵⁶ Mt 5,29-30.

¹⁵⁷ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 106-107.

¹⁵⁸ HAGNER, Donald A. *Matthew 1-13*. [7. Dr.]. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 1995, s. 120-121.

¹⁵⁹ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 238-239.

¹⁶⁰ Mt 22,39.

¹⁶¹ Mt 5,31-32.

¹⁶² Dt 24,1-4.

rozdělit do tří částí. První část je shrnutím starozákonního oddílu ve 24. kapitole Deuteronomia.¹⁶³ Text je započat formulí: *Také bylo řečeno*, která na rozdíl od těch předešlých opomíná minulé i přítomné příjemce. Prohlášení ve 31. verši má podobu kazuistické právní vyhlášky. Druhá část¹⁶⁴ je započata výrokem: *Já však vám pravím*, kterým Ježíš podává adekvátní interpretaci starozákonního právního ustanovení. Verš 32 se skládá ze dvou ustanovení. První obsahuje „protasis“ (*každý, kdo propouští svou manželku*) a „apodosis“ (*uvádí ji do cizoložství*) mezi které je vložena klauzule o výjimce (*mimo případ smilstva*). Druhé ustanovení se skládá z „protasis“ (*kdo by se s propuštěnou oženil*) a „apodosis“ (*cizoloží*).¹⁶⁵

Celá pasáž¹⁶⁶ musí být čtena současně s paralelními texty u Matouše a Marka,¹⁶⁷ poněvadž jsou jejím doplněním. V části u Marka se dočítáme, že pojednání o manželství a rozluce je zasazeno do kontextu Ježíšovy činnosti mezi judskými krajinami a Jordánem, kdy ho hojně zástupy následovaly a naslouchaly jeho učení. Farizeové za ním přišli a zkoušeli ho s nadějí, že Ježíš udělá nebo řekne něco, čím se proviní proti Zákonu. Matoušova část v 19. kapitole je téměř shodná s tou u Marka, nicméně i zde se vyskytují drobné rozdíly. Například oproti Markovi je zde zmínka o tom, že Ježíš odchází z Galileje; uzdravuje zástupy, které ho následují; farizeové Ježíše pokouší, kdežto u Marka ho jen zkouší. Verš 31 koresponduje s 19. kapitolou a 7. veršem u Matouše a verš 32 je téměř v doslovné shodě s 19. kapitolou a 9. veršem u Matouše.¹⁶⁸ V paralelních textech k 32. verši¹⁶⁹ není uvedena žádná výjimka pro případ rozvodu, proto se vykladači klaní k názoru, že jde o pozdější úpravu výroku, který byl původní. Výroky na téma rozluky jsou v evangeliích zaznamenány celkem čtyřikrát.¹⁷⁰ V porovnání s těmito výroky se Lukášova verze jeví jako nejprostší. V Markově znění se předpokládá rovnoprávnost žen, poněvadž i na ně je uvalen hřích cizoložství v případě, že propustí svého muže a provdají se za jiného. Oba Matoušovy výroky o rozluce jsou pojímány ryze židovsky a zároveň je u obou vsunuta výjimka (*mimo případ smilstva*), za které je rozlučka v manželství možná.¹⁷¹

¹⁶³ Dt 24,1-4.

¹⁶⁴ Mt 5,32.

¹⁶⁵ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 243.

¹⁶⁶ Mt 5,31-32.

¹⁶⁷ Mt 19,3-12; Mk 10,2-12.

¹⁶⁸ HAGNER, Donald A. *Matthew 1-13*. [7. Dr.]. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 1995, s. 122-123.

¹⁶⁹ Mk 10,11-12; L 16,18.

¹⁷⁰ Mk 10,11-12; Mt 5,32; Mt 19,9; L 16,18.

¹⁷¹ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 110-111.

4.5.1 Rozbor textu

Odlišnost od ostatních antithesí lze spatřit v kratší počáteční formuli: *Také bylo řečeno*. Třetí antithese je reakcí na právní ustanovení v Deuteronomiu 24. kapitole,¹⁷² jehož interpretaci upřesňuje. Druhá část 31. verše odkazuje na předpoklad rozvodu muže se svou ženou, a ne naopak. Pouze paralelní text u Marka v 10. kapitole¹⁷³ pojednává o možnosti propuštění manžela z podnětu jeho ženy. Často diskutovanou otázkou bylo, zda i ženy měly právo se rozvést se svým mužem.¹⁷⁴

Je nanejvýš pravděpodobné, že tato antithese je adresována židokřesťanům, zatímco Marek reflektuje římskou rozvodovou praxi, která ženám umožňovala se rozvést. V helénistické literatuře je rozvod s ženou na mnoha místech dokládán. Žena byla vyvázána ze svých manželských povinností a následně propuštěna z domu. Žena už neměla povinnost podrobovat se autoritě svého muže. Dům, ve kterém muž i žena společně žili, byl ve vlastnictví muže, proto v případě rozvodu, byla žena propuštěna z domu. Problematika rozvodu je velmi obsáhlá. Dokonce ve Starém zákoně nacházíme odlišné názory na rozvázání manželství. Adam zvolal: *Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest*.¹⁷⁵ Za tímto výrokem následuje vysvětlení: *Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem*.¹⁷⁶ Tato pasáž poukazuje na základ manželství pomocí mýtu o stvoření, který je obrazem monogamního manželství.¹⁷⁷

V patriarchálních příbězích se setkáváme s jakousi rozvodovou praxí. Abrahám pošle pryč Hagar, kterou pojal za svou vedle manželky Sárý.¹⁷⁸ Na přání Sárý Abrahám vypudil Hagar, která mu porodila syna Izmaela.¹⁷⁹ Dá se říci, že právo muže propustit ženu bylo neomezené, proto jsou v Deuteronomiu právní ustanovení, která uvádí případy, za kterých je možné propustit svou ženu z domu. Zároveň jsou uvedena omezení v případě nového sňatku.¹⁸⁰ V Deuteronomiu 24. kapitole se setkáváme s tendencí rozvod spíše omezovat než rozšiřovat. Muž svou ženu mohl vykázat z domu, pokud na ni shledal něco odporného. V případě, že se žena znovu vdá nebo její druhý muž zemře, tak si ji její první muž nemůže vzít, poněvadž byla poskvrněna. Cílem není vzbudit soucit k ženě, ale

¹⁷² Dt 24,1-4.

¹⁷³ Mk 10,12.

¹⁷⁴ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 243-244.

¹⁷⁵ Gn 2,23.

¹⁷⁶ Gn 2,24.

¹⁷⁷ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 245-246.

¹⁷⁸ Gn 16,3.

¹⁷⁹ Gn 21,9-14.

¹⁸⁰ Dt 22,13-19; Dt 22,28-29; Dt 24,1-4.

důvody, proč si ji její první muž nemůže znovu vzít, jsou ryze teologické. Vztah muže a ženy je obrazem vztahu Boha k vyvolenému lidu.¹⁸¹ Manželská práva muže a ženy nebyla stejná. Žena byla považována za majetek svého manžela, proto když muž cizoložil s jinou ženou, tak se dopustil právního provinění vůči jejímu muži, který byl jejím vlastníkem. Dříve muž k zapuzení své manželky nemusel mít žádný pádný důvod. Až Ježíš přichází s jedinou možnou situací, za které je rozvod přípustný. Pouze v případě smilstva je možné, aby muž svou ženu zapudil. Pokud se rozvedená žena znovu vdá, tak se ona i její nový manžel dopouští cizoložství, protože manželství je obrazem vztahu lásky člověka a Boha, tedy má být svaté a neporušitelné. Muž se svou ženou už není jedno. Jejich manželství bylo porušeno.¹⁸²

Problematikou rozlukového listu se zabývala Šammajova škola, která cizoložství považovala za jediný pádný důvod k vypuzení ženy z domu. Škola Hillela důvod k rozvodu spatřovala v něčem, co lze shledat jako ostudné, hanebné (např. podání zkaženého jídla muži). Později Akiba ben Josef k příčinám rozluky přidává skutečnost, že se muž setkal se ženou, která byla krásnější. V případě, že muž onemocněl nebo s manželkou špatně zacházel, mohla si o rozlukový list zažádat žena. Nicméně to byl muž, který byl oprávněn k jeho vystavení. Aby se předešlo lehkomyšlnému odloučení, vystavovala se manželská smlouva, v níž zástupci ženy (otec či bratr) vyžadovali finanční odškodnění, pokud by došlo k rozluce. Tato částka byla mnohdy tak vysoká, že se muž rozhodl v manželství setrvat.¹⁸³ Tyto interpretace jsou spojeny s rabínskou praxí.

Zpět ke starozákonnímu ustanovení v Deuteronomiu 24. kapitole, které je zcela zásadní pro pochopení celé problematiky. Co se přesně míní tím, že muž na ženě shledá něco odporného? Na tuto část o zapuzení ženy při shledání něčeho odporného, je třeba odkázat na Deuteronomium 23. kapitolu a 15. verš. Něčím odporným se myslí blíže nespecifikovaná sexuální nečistota ženy. Muž své důvody k rozvodu musí předložit soudu. K důvodům, za kterých je rozvod přirozenou záležitostí, se řadí např.: předmanželský styk;¹⁸⁴ fyzický defekt ženy;¹⁸⁵ cizoložství;¹⁸⁶ nenávisť;¹⁸⁷ nečistotu způsobenou předchozím manželstvím.¹⁸⁸ Ve 31. verši neshledáváme žádné rozpaky

¹⁸¹ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 246-247.

¹⁸² ŽILKA, František. *Začátky a základy křesťanského náboženství: nový překlad s úvodem a výkladem pro přítomnou dobu*. V Praze: Kalich, 1931, s. 113-115.

¹⁸³ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 110.

¹⁸⁴ Dt 22,13.14.19.

¹⁸⁵ Dt 22,13-21; Dt 22,28-29.

¹⁸⁶ Iz 3,6-10; Ez 16,32; Ez 18,5-13; Ez 23,2-49.

¹⁸⁷ Gn 29,31.33; Dt 21,15-17; Dt 22,13; Dt 24,3; Sd 14,16; Sd 15,2; 2S 13,15; Ez 16,37; Ez 23,28-29.

¹⁸⁸ Lv 21,7.14; Ez 44,22.

nad propuštěním ženy. Vystavení rozlukového lístku je považováno za právní požadavek, kterým dochází k zrušení manželství.¹⁸⁹

Ve 32. verši antithese je podána adekvátní interpretace starozákonního právního ustanovení ve 24. kapitole Deuteronomia. Po výroku: *Já však vám pravím*, následují dvě části. První se zaměřuje na možnost rozvodu v případě smilstva a druhá uvádí, že není možné se s popuštěnou znovu oženit, poněvadž by se muž dopustil cizoložství. Častým předmětem sporu byla doložka o výjimce: *mimo případ smilstva*. Otázkou je, zda doložka plní funkci exkluze nebo inkluze. V případě exkluze by smilstvo představovalo jediný důvod k rozvodu, ale ve smyslu inkluze by to znamenalo, že ani smilstvo není důvodem k rozvázání sňatku. Dle Ježíše podáním rozlukového lístku nedochází ke zrušení svazku manželského. Původní manželství stále trvá i přesto, že se muž znovu ožení, čímž se zároveň dopouští cizoložství. Zdá se, že tento postoj Ježíš přebírá od Jana Křtitele, jenž byl zabit z důvodu odsouzení Herodova manželství s jeho švagrovou Herodiadou, které považoval za incestní.¹⁹⁰

Svitky od Mrtvého moře poskytly informace, že v době Ježíše Krista zákaz rozvodu nebyl něčím neobvyklým. Zákaz polygamie je vztažen i na manželství.¹⁹¹ U Marka i Lukáše nacházíme paralelní části.¹⁹² V obou dvou částech je psáno, že muž, který propustí svou ženu a ožení se s jinou, ať už rozvedenou nebo svobodnou, se dopouští cizoložství. Marek se jako jediný ze synoptiků zmiňuje o tom, že cizoložství se dotýká i ženy, která by propustila svého muže a provdala se za jiného. Z jakého důvodu je nový sňatek nutno považovat za cizoložství? Odůvodnění může být následující. Jestliže rozvedená žena měla pohlavní styk pouze se svým bývalým mužem, tak se její nastávající muž dopouští znesvěcení jejího předešlého manželství, které je navzdory rozlukovému lístku stále platné. Na druhou stranu, jestli žena po svém rozvodu měla pohlavní styk s jinými muži, tak muž, který si ji vezme za ženu, znesvěcuje své vlastní manželství, poněvadž ta žena je poskvrněná. Apoštol Pavel říká, že žena nemá odcházet od svého muže a muž zas nemá svou ženu pouštět. Pokud by došlo k propuštění, tak má žena zůstat svobodná a smířit se s mužem.¹⁹³

Překvapivou částí je 7. kapitola v Prvním listu Korintským, kde Pavel říká: *Chce-li nevěřící odejít, ať odejde. Věřící nejsou v takových případech vázáni. Bůh nás povolal k pokoji*.¹⁹⁴ Z jakého

¹⁸⁹ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 247.

¹⁹⁰ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 248-252.

¹⁹¹ Dt 17,14-17.

¹⁹² Mk 10,11-12; L 16,18.

¹⁹³ 1K 7,10-11.

¹⁹⁴ 1K 7,15.

důvodu Pavel uvádí tuto výjimku? Jeho příčina uvedení je stejná, jako v případě výjimky, která se nachází v třetí antithesi.¹⁹⁵ Nevěřící partner se staví mimo spásu, proto jeho odchod neohrožuje spásu věřícího partnera. Zdá se, že Korint'ané byli obeznámeni s Ježíšovým zákazem rozluky i zásadou radikální abstinence manželství, kdy je pro muže lepší, aby žil bez ženy.¹⁹⁶ Radikální postoj k askezi se dále nachází v Matoušově 19. kapitole.¹⁹⁷ V případě rozvodu apoštol Pavel rozlišuje mezi oddělením a propuštěním. Propuštění představuje právo Žida vyvázat se ze sňatku se svou ženou, zatímco oddělení se užívá v souvislosti odchodu ženy od manžela, která opouští bydliště a odmítá pohlavní styk. Dle židovského hlediska žena není oprávněna k tomu, aby manželství zrušila. Jestliže dojde k separaci muže a ženy, je třeba, aby ani jeden neuzavíral manželství s někým jiným. Pokud by se tak stalo, došlo by k cizoložství. Vezmeme-li v potaz předchozí větu, nedochází k popření Ježíšova zákazu rozvodu. Sňatek věřícího s nevěřícím není zavrhován, nýbrž je v něm spatřována příležitost k misii. Zatímco Ježíšův zákaz rozluky je základem pro 7. kapitolu Prvního listu Korintským, tak nejstarší text pojednávající o rozvodu nalezneme u Lukáše,¹⁹⁸ který pochází ze sbírky Q.¹⁹⁹

V Markovi se nachází pasáž o manželství a rozluce, kterou lze rozdělit na dvě části.²⁰⁰ První část sestává z dialogu Ježíše a farizeů a následně Ježíše s jeho učedníky. Lze Ježíšovo ustanovení ohledně rozvodu shledat v rozporu s Tórou? Farizeové jsou Ježíšem dotazováni, co Mojžíš v případě propuštění ženy stanovuje. Jejich odpověď zahrnuje starozákonní ustanovení v Deuteronomiu.²⁰¹ Jestliže Ježíš odporuje tomuto ustanovení, znamená to, že odporuje Tóře? Odpověď na tuto otázku je záporná na základě dvojího významu pojmu, kterému farizeové rozuměli jako „nařízení“, jenž lze též vyložit jako „povolení“. Ježíš říká, že Mojžíš napsal toto ustanovení o rozluce kvůli tvrdosti lidského srdce. Je třeba vědět, že ústupek je vždy podřízen primárnímu právu. V tomto případě ústupek v podobě rozluky na základě smilstva, je podřízen primárnímu právu, kterým je Boží řád

¹⁹⁵ Mt 5,32b.

¹⁹⁶ 1K 7,1.

¹⁹⁷ Mt 19,10-12.

¹⁹⁸ L 16,18.

¹⁹⁹ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 253-255.

²⁰⁰ Mk 10,1-12.

²⁰¹ Dt 24,1-4.

stvoření,²⁰² jak je uvedeno v Markově 10. kapitole. Muž se svou ženou splyne v jedno tělo, tudíž se nejedná o dvě separované bytosti, nýbrž o jednu bytost, kterou člověku nepřísluší rozlučovat.²⁰³

Nabízí se otázka, zda Ježíš svým výrokem: *mimo případ smilstva*, nedovolil ústupek v případě rozluky. Pokud je manželství v zásadě nezrušitelné a jestliže jsou důsledky selhání natolik vážné, neměl by se člověk raději manželství vyvarovat? Je třeba jít hlouběji a ptát se po významu řeckého slova „porneia“, které znamená smilstvo, smilnění, nemravnost, na rozdíl od slova „moicheia“, což znamená cizoložství.²⁰⁴ Tyto problémy řeší apoštol Pavel např. v Prvním listě Korintským.²⁰⁵ Tohoto druhu smilstva se dopouštěli pohané, proto se mu Židé či křesťané měli vyvarovat. Abych byla přesnější, jednalo se o sňatek mezi příbuznými, tedy šlo o krevní smilstvo. Přijetím „Apoštolského dekretu“, který se konal v Jeruzalémě roku 49 n. l., se křesťané z pohanů mají vyhnout takovému smilstvu. Matouš svým dodatkem o jediném pádném důvodu pro rozvod míní to, že rozluka manželství je nemyslitelná. Pouhou výjimkou je manželství, ve kterém se jedná o blízký příbuzenský vztah mezi mužem a ženou. Dodatek je zaměřen na křesťany z pohanů nebo proselyty. Za proselyty byli označováni ti, kteří se z pohanského života obrátili na židovskou vírou a tím pádem se stali znovuzrozenými. Proto u nich mohlo dojít k mylnému názoru, že na uzavření sňatku s příbuzným není nic špatného, a to z toho důvodu, že se obrácením „znovu narodili“.²⁰⁶

V paralelní části u Matouše²⁰⁷ Ježíš častým opakováním „vy“ a „vaše“ poukazuje na rozvod jako na ústupek kvůli tvrdosti lidského srdce. Ustanovení výjimky v třetí antithesi nepředstavuje ústupek jako v Deuteronomiu, nýbrž uznává, že k zničení manželství došlo nemravností. Předpoklad, že je Ježíšův zákaz rozvodu v rozporu s Tórou, je popřen v paralelních částech u Matouše i Marka. Argument třetí antithese není založen na řádu Božího stvoření²⁰⁸ a nauce o manželství, která je z něj odvozena, ale na starozákonním ustanovení v Deuteronomiu.²⁰⁹ Jaké závěry lze vyvodit na základě třetí antithese?

Dle „Kázání na hoře“ pravý význam starozákonního ustanovení v Deuteronomiu spočívá v omezení rozvodu jako nástroje při rozvázání manželství v důsledku cizoložství, které je výhradně

²⁰² Gn 1,27; Gn 2,24.

²⁰³ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 255-256.

²⁰⁴ TICHÝ, Ladislav. *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: UJEP - Studia theologica, 2002, s. 141 a 113.

²⁰⁵ 1K 5,1.

²⁰⁶ MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 77-80.

²⁰⁷ Mt 19,3-12.

²⁰⁸ Gn 1,27; Gn 2,24.

²⁰⁹ Dt 24,1-4.

zakázáno.²¹⁰ Rozvod je přijatelný, pokud došlo k poškození manželství prostřednictvím smilstva. V případě, že by rozvod plodil cizoložství, je nařízeno se mu vyhnout. Zastřešujícími principy antithese je naplnění Tóry²¹¹ a tzv. Zlatého pravidla.²¹² Etický imperativ vyplývající ze třetí antithese tvoří jakousi linii vedoucí napříč všemi antithesemi. Výsledkem rozvodu je odcizení obou partnerů, což o lásce k bližnímu jako sobě samému moc nevyovídá. Mezi alternativy rozvodu se řadí: smíření; odloučení a celibát. Ani jedno alternativní řešení není v rozporu s Božím stvořením, kdy muž přilne k ženě a stanou se jedním tělem.²¹³ Ježíšovi jde především o to, aby manželství bylo oslavou Boha. Člověk nemá do svazku manželského vstupovat s neodpovědností. Není možné, aby to, co Bůh spojil v jedno, bylo pod jakoukoliv záminkou rozděleno, byť by se jednalo o nevěru. Manželství není každý schopen, a proto je lepší, když se ho tací zdrží. Je třeba pochopení a porozumění protějšku, ale hlavně je zapotřebí mnoho Boží síly, aby každý z partnerů dostal Božímu slibu.

4.6 O přísaze

Následující pasáž se zabývá tématem přísahy: *Dále jste slyšeli, že bylo řečeno otcům: „Nebudeš přísahat křivě, ale splníš Hospodinu přísahy své.“ Já však vám pravím, abyste nepřisahali vůbec; ani při nebi, protože nebe je trůn Boží; ani při zemi, protože země je podnož jeho nohou; ani při Jeruzalému, protože je to město velikého krále; ani při své hlavě nepřisahej, protože nemůžeš způsobit, aby ti jediný vlas zbělel nebo zčernal. Vaše slovo buď „ano, ano – ne, ne“; co je nad to, je ze zlého.*²¹⁴

Kompozice antithese čtvrté je stejná jako u předešlých. V první části se nachází citace starozákonního ustanovení, které Ježíš v následující části interpretuje.²¹⁵ V této pasáži jsou uvedeny čtyři typy přísahy, které byly v tehdejší době populární. Jedná se o přísahu při nebi, zemi, Jeruzalému a hlavně. Text, který je paralelní k této části, nalezneme o kousek dál v Matoušově 23. kapitole,²¹⁶ kde Ježíš kritizuje farizeje a zákoníky. V souvislosti s tím, jakou má antithese stylistickou formu, se mnozí přiklání k názoru, že materiál byl převzat z ústní tradice.²¹⁷

²¹⁰ Ex 20,14.

²¹¹ Mt 5,17-20.

²¹² Mt 7,12.

²¹³ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 247-259.

²¹⁴ Mt 5,33-37.

²¹⁵ Mt 5,33-36.

²¹⁶ Mt 23,16-22.

²¹⁷ HAGNER, Donald A. *Matthew 1-13*. [7. Dr.]. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 1995, s. 126-127.

4.6.1 Rozbor textu

Tato antithese je jako jediná započata slovem „dále“, což má své odůvodnění. Zdá se, že evangelista rozděluje antithese do dvou skupin. První skupina je od verše 21-32 a druhá od verše 33-48. Úvodní formule: *Slyšeli jste/dále jste slyšeli, že bylo řečeno otcům*, jejíž znění je téměř identické v první a třetí antithesi, rovněž nasvědčuje tomu, že dochází k rozdělení do dvou skupin. Co se týče obsahu, nejeví se žádné známky toho, že by šlo i o obsahové rozdělení.²¹⁸

Ve 33. verši je uveden starozákonní citát, jenž pojednává o zákazu křivé přísahy. Paralelní texty k tomuto citátu nalezneme v knize Exodus a Deuteronomium.²¹⁹ O splnění přísahy Hospodinu pak pojednává 30. kapitola v Numeri a 23. kapitola v Deuteronomiu.²²⁰ Helenistický judaismus zákaz křivé přísahy propojuje s třetím přikázáním, a to: *Nezneužiješ jména Hospodina, svého Boha. Hospodin nenechá bez trestu toho, kdo by jeho jména zneužíval.*²²¹ Boží jméno bylo hojně užíváno v souvislosti s přísahou, poněvadž díky němu nabývala na vážnosti. Přísaha původně představovala slib Bohu. V případě jejího nedodržení se jednalo o křivou přísahu. Ten, jenž křivě přísahal, se zároveň dopustil zneužití jména Hospodina, svého Boha.²²² Postupem času se zavedl trest za nesplnění přísahy, ale původně to byl jenom Bůh, který bděl nad jejím dodržením a případné nesplnění trestal. Je na místě se zamyslet nad tím, proč lidé měli potřebu přísahat. Jádrem této potřeby se muselo zrodit z nějakého nedostatku, kterým je pravdivá řeč. Kdyby každý člověk mluvil pravdu, nemuselo by se přísahat a tím se dovolávat Boží pravdy. Potřeba přísahy vznikla v důsledku lži, proto lidské výroky, které byly doprovázeny přísahou, měly větší váhu než ty bez ní. To, že člověk učinil prohlášení před Bohem, bylo považováno za závazné. Zákon tedy přísahu nijak neodsuzoval ani ji nezakazoval. Opačně tomu bylo v případě jejího nedodržení, které bylo trestáno.²²³

Není třeba dodávat, že zákaz křivé přísahy je transkulturní záležitostí. Filón Alexandrijský poukazuje na fakt, že užití slov v příkazu: *Nebudeš křivě přísahat*, je řeckého původu, a ne hebrejského. Až sekundárně došlo ke spojení příkazu, který je součástí Halachy, s Tórou. Verš 33 ukazuje, že nejednoznačnost tkví v přenesení dřívější řecké tradice do judaismu a křesťanství. O jaký přesný typ křivé přísahy tu kráčí? Jde o křivost v oblasti morální, právní či náboženské? Interpretace, která je podána v Matoušovi²²⁴ (*ale splníš Hospodinu přísahy své*), vypovídá ve prospěch náboženských slibů.

²¹⁸ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 112. ISBN 80-7017-924-4.

²¹⁹ Ex 20,16; Dt 5,20.

²²⁰ Nu 30,23; Dt 23,22.

²²¹ Ex 20,7; Dt 5,11.

²²² Ex 20,7.

²²³ MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 81.

²²⁴ Mt 5,33c.

Otázkou zůstává: S jakým druhem výkladu máme tu čest? Křivá přísaha představuje jak morální, tak i právní delikt, ale především se jedná o nesplacený dluh Bohu, jehož jménem člověk zaštiťuje svá slova. Každý by měl své přísaze dostát, byť by do ní byl donucen. Přísaha je provázána slibem. Porušení přísahy či slibu je považováno z náboženského či morálního hlediska za trestný čin, který bude božstvem potrestán. Takový byl běžný pohled na nedodržení přísahy či slibu. Jako příklad lze uvést starozákonní verš: *Když se Hospodinu, svému Bohu, zavážeš slibem, neotálej ho splnit, neboť Hospodin, tvůj Bůh, to bude určitě od tebe vyžadovat a byl by na tobě hřích.*²²⁵ Pokud je takovýto postoj k přísaze i slibu přijat, tak je třeba křivou přísahu pokládat za svatokrádež.²²⁶

Ve 34. verši Ježíš podává adekvátní interpretaci toho, co již bylo řečeno otcům. Porovnáme-li obsah 34. verše s tím předešlým, dochází k určitému rozporu. Jak člověk může splnit všechny své přísahy, když ve skutečnosti Ježíš přísahu zakazuje? Verš 34 se skládá ze dvou elementů. Prvním je doktrinální formule: *Já však vám pravím*, kterou Ježíš začíná svůj výklad²²⁷ a druhým elementem je apodiktický zákaz přísahy.

Nabízí se problematická otázka: Lze určitým způsobem doložit, že zákaz přísahy pochází od historického Ježíše? Je třeba vzít v potaz fakt, že k oddílu o zákazu přísahy v Novém zákoně není žádného textu, který by byl paralelní. Zdá se, že zákaz přísahy pochází z některých filozofických škol, ale o přesném původu není zmínka. Mezi delfské zásady, o kterých pojednává W. Dittenberg ve svém díle „*Sylloge Inscriptionum Graecarum*“, spadá příkaz o nepoužívání přísahy. Rovněž i Sofoklés je proti přísaze. Plútarchos ji považuje za nehodnou moudrého muže. Řecký stoický filozof Epiktétos zakazuje svým studentům přísahu.²²⁸

Zákaz přísahy má velmi blízko ke kumránskému společenství, které rovněž přísahu zakazovalo. Josef Flavius píše, že i esejců se týkal zákaz přísahy. V nalezených kumránských svitcích je informace o tom, že při vstupu do společenství se přísaha vyžadovala. Jakmile se někdo stal členem společenství, tak už přísahat nesměl. Ježíš přichází s výrokem, který zakazuje jakoukoliv přísahu, poněvadž před Boží tváří se člověk neschová. Bůh zná lidské myšlenky a činy. Lidské chování je svědectvím a dle toho, by se každý měl chovat. Proto naše slova mají být jen *ano, ano - ne, ne.*²²⁹ Není třeba přísahy, protože Bůh je svědkem lidských činů. Židé měli a mají úctu k Bohu, proto nevyslovují jeho jméno. Tento fakt vedl k jejich alternativnímu pojetí zákazu přísahy. V přísaze

²²⁵ Dt 23,22.

²²⁶ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 263-266.

²²⁷ Mt 5,22.28.32.34.39.44.

²²⁸ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 266-267.

²²⁹ Mt 5,37.

místo Božího jména používali různé výrazy, které sloužily k jeho nahrazení. Byli toho názoru, že pokud je Boží jméno nahrazeno jiným výrazem, přísaha nenabývá takové vážnosti. Opisu Božího jména užívali především farizeové, proto je Ježíšova kritika namířena zejména proti nim. Zde je na místě si uvědomit, že vše, co Boha nahrazuje, ať už se jedná o výraz, s ním má, co dočinění.²³⁰

V úseku od verše 34-35 Ježíš zakazuje přísahu při nebi, poněvadž nebe je Božím trůnem, ani při zemi, která je Božím podnožím a zároveň ji lze vnímat jako Boží říši.²³¹ Ani při Jeruzalému se nemá přísahat, poněvadž se jedná o město velikého Krále, totiž Hospodina. Matoušův 35. verš v 5. kapitole je jediným místem v „Kázání na hoře“, kde je titul „Veliký král“ použit, což naznačuje, že jakákoliv řeč o království by měla být spojena s pojmem „Boží království“, přestože se na většině místech v „Kázání na hoře“ píše o Bohu jako Otci. Přísahat při hlavě je rovněž zakázáno,²³² poněvadž člověk nemůže být pánem svého života. Ve starověku bylo zcela běžné, že si ženy barvily vlasy, obzvláště Egypťané tím byli známí. Ježíš svým výrokem míní jenom to, že člověk nemůže způsobit, aby jediný vlas zčernal nebo zbělal, ale Bůh ano.²³³

V poslední pasáži antithese Ježíš člověku dovoluje svůj výrok stvrzovat jen tím, že řekne *ano, ano – ne, ne*.²³⁴ V rabínském prostředí se zdvojené „ano“ nebo „ne“ chápalo jako přísaha. Avšak v tomto případě zdvojení nelze považovat za přísahu, protože tu Ježíš zakazuje. V následující části verše: *co je nad to, je ze zlého*,²³⁵ není zcela jasné, zda zlým je míněn Satan anebo zlo obecně.²³⁶ Člověk má jednat podle pravdy, což znamená, že se má zároveň vyhýbat lži. Předpokladem pravdy je čistota srdce: *Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uvidí Boha*.²³⁷ Srdce je místem, kde se rodí naše morální či etická rozhodnutí, zároveň je lidské nitro místem odkud pochází to, co člověka může znesvěcovat a pošpiňovat.²³⁸ Podmínkou pravdivé mluvy je čistota srdce. Pokud je naše srdce čisté, pak naše „ano“ neznamená nic jiného než „ano“.²³⁹ Kde je pravda, tam je i láska, o to více tento

²³⁰ MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 81-83. Blahoslav (Ústřední církevní nakladatelství).

²³¹ srov. Iz 66,1; Sk 7,49.

²³² Mt 5,36.

²³³ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 266-270.

²³⁴ Mt 5,37a.

²³⁵ Mt 5,37b.

²³⁶ HARRINGTON, Daniel J., ed. *Sacra Pagina: evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 111.

²³⁷ Mt 5,8.

²³⁸ Mk 7,23.

²³⁹ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 274.

výrok platí pro společenství, kde si bližní mají sdělovat pravdu v lásce. Dle Ježíše přísaha souvisí s nepravdivostí. Je třeba se přísahy zdržet. Ve společenství, kde je člověku dobře, je respektován a přijímán (jako např. v rodině nebo mezi přáteli), nemá přísaha své místo, protože samotné slovo člověka má svou hodnotu.

4.7 O odplatě

Následující pasáž se zabývá otázkou odplaty: *Slyšeli jste, že bylo řečeno: „Oko za oko a zub za zub.“ Já však vám pravím, abyste se zlým nejednali jako on s vámi, ale kdo tě uhodí do pravé tváře, nastav mu i druhou; a tomu, kdo by se s tebou chtěl soudit o košili, nech i svůj plášť. Kdo tě donutí k službě na jednu mili, jdi s ním dvě. Kdo tě prosí, tomu dej, a kdo si chce od tebe vypůjčit, od toho se neodvracej.*²⁴⁰

Pátá antithese je kontrastem dvou odlišných způsobů chování. První způsob je založen na striktním pojetí spravedlnosti dle Starého zákona a druhý způsob je založen na zcela novém způsobu chování, v němž následovníci Krista obětují svá vlastní práva ve prospěch potřeb a požadavků druhých. Požadované chování je základem pro poslední antithesi pojednávající o lásce k nepřítelům. U Lukáše v 6. kapitole se nachází pasáž, která je obsahově shodná s pátou a šestou antithesí.²⁴¹ Rozdíl je v tom, že tématu lásky k nepřítelům je u Matouše vyhrazen samostatný oddíl. Lukášovi jde o to samé, co Matoušovi, tedy obsahová stránka je stejná, jen volí jiná slova, což může být způsobeno odlišnou ústní tradicí, kterou byla Ježíšova slova předávána a nesena dál. Odlišnost můžeme spatřit ve 40. verši, kde je jiné pořadí užití slov „košile“ a „plášť“. U Matouše se píše, že tomu, kdo se s námi bude soudit o košili,²⁴² máme dát i plášť. U Lukáše je tomu zcela opačně. Zdá se, že Lukáš měl v tomto případě na mysli loupež, ke které běžně docházelo na ulicích. V případě oloupení je nejdříve vzat plášť, a ne košile, která je pod ním. Matouš uvádí košili jako první, poněvadž předpokládal soudní proces, kde se spodní oděv původně vyžadoval. Ze starozákonního práva odplaty se přesouváme k jednání lásky k našim bližním, ať už se nás na něco ptají nebo si od nás chtějí něco půjčit. V tomto případě se již nejedná o oplacení zlým za zlé, ale dobrým za zlé.²⁴³

4.7.1 Rozbor textu

Počáteční formule: *Slyšeli jste, že bylo řečeno*, se ve stejném znění nachází v druhé a šesté antithesi. Za formulí se nachází tzv. zákon odplaty, o kterém se píše v Tóře.²⁴⁴ Na předešle uvedených starozákonních místech není interpretace práva odplaty identická, ale význam sdělného je stejný.

²⁴⁰ Mt 5,38-42.

²⁴¹ Mt 6,27-36.

²⁴² Ex 22,25-26.

²⁴³ HAGNER, Donald A. *Matthew 1-13*. [7. Dr.]. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 1995, s. 130.

²⁴⁴ Ex 21,23-25; Lv 24,20 a Dt 19,21.

Citace práva v první části 38. verše se netýká konkrétního starozákonního kontextu, ale obecně právního principu Tóry. Zákon odplaty (*oko za oko a zub za zub*²⁴⁵) byl zaveden proto, aby poškozený využil svého práva, čímž došlo k zastavení násilí, které se mohlo postupem času stupňovat. Jde o zákon vyžadující striktní spravedlnost. Za spáchaný zločin měl následovat trest ve stejné nebo podobné míře v jaké byl proveden. Zákon odplaty ztvárňuje právo nakládat s druhým člověkem, tak jak on nakládá se mnou. V Ježíšově době však takovýto zákon nebyl brán zcela doslovně. Židovské a římské právo zákon odplaty rozšířilo o peněžní odškodnění, jehož výše závisela na dohodě mezi obětí a pachatelem. Tudíž ten, který někomu fyzicky ublížil se mohl vykoupit penězi.²⁴⁶ Poskytnutí náhrady za újmu odpovídá farizejské doktríně s tím rozdílem, že výši náhrady měl stanovit tribunál, a ne oběť. Osobní pomsta byla řešením, jak vzít spravedlnost do svých rukou. Takováto pomsta pak většinou měla podobu znásilnění nebo vloupání.²⁴⁷

Část od 39. verše se zaměřuje na nové pojetí odplaty, která je proklamována Ježíšem, jenž odplatu ruší a požaduje, aby se lidé nesnižovali na jednání stejnou měrou, tedy oplácením zlým za zlé, je nemyslitelné. Z lidského hlediska je zcela racionální, že poškozený člověk vyžaduje pomstu ve stejné míře, jaká byla jeho újma. Zlo plodí jen zlo, a proto je tento koloběh nutno zarazit. Apoštol Pavel v listě Římanům píše, že se nemáme nechat přemoci zlem, ale zlo je třeba přemáhat dobrem.²⁴⁸ Jak jednoduché je se pomstít tomu, kdo nám ublížil. Ježíš nechce, abychom se uchýlovali k jednoduchým lidským řešením, ale chce, aby naše jednání bylo svědectvím Boží lásky k člověku, a to mnohdy vyžaduje značné úsilí. Člověk se tedy nemá nechat strhnout svými vášněmi ke špatným činům. Už jen to, že se soudíme se svým bratrem je v Božích očích špatné. Proč raději nestrpět křivdu či nesnést škodu? Především otázka vznáší apoštol Pavel Korint'ánům, kteří spory se svými bratřími předkládají soudu namísto toho, aby své spory předkládali Bohu.²⁴⁹

Jak může být zákon odplaty v souladu s tím, co proklamuje Ježíš? Ježíš přece nepřišel Zákon zrušit, ale naplnit ho. Pokud Tóra představuje spravedlnost, na které je založeno Ježíšovo učení, tak přeci zákon odplaty nemůže být její součástí. V rámci „Kázání na hoře“ je odplata vskutku v rozporu se starozákonním ustanovením v Leviticu: *Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin.*²⁵⁰ Eticky vzato, odplata

²⁴⁵ Mt 5,38b.

²⁴⁶ MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 84.

²⁴⁷ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 279.

²⁴⁸ Ř 12,21.

²⁴⁹ 1K 6,1-8.

²⁵⁰ Lv 19,18.

představuje to, co má být „Zlatým pravidlem“²⁵¹ překonáno. Původním záměrem zákonu odplaty bylo omezit a odstranit pomstu. Historikové se kloní k názoru, že zásada odplaty vznikla v důsledku boje proti osobní pomstě. Při sledování vývoje etického postoje je třeba věnovat pozornost etickým zásadám „Kázání na hoře“. Co přesně tzv. Příkázání lásky²⁵² předpokládá a požaduje? Předpokladem je láska k bližnímu jako sobě samému. Úhlavním cílem je boj proti zlu. Zlo musí být poraženo, eliminováno a odstraněno, pokud má spravedlnost převládat. Spáchané zlo tedy nemůže být zničeno pomstou, ale jeho odstraněním od pachatele. Přemáhání zla dobrem je nejsilnější zbraní proti zlu samotnému. Tím, že se člověk vzdá odplaty, zamezí motivu k dalšímu násilí. Hlavní myšlenka je taková, že vzdání se odplaty je aktivním bojem proti zlu. V souvislosti s posledním tvrzením lze oplácení dobrým za zlé považovat v souladu s principem zákonu odplaty. Vzorným příkladem takového boje proti zlu je Ježíš sám, jak můžeme vidět v příběhu o jeho zatčení.²⁵³ Ježíš jakožto Boží Syn mohl snadno zabránit svému zatčení, ale neudělal to, protože by nedošlo k naplnění toho, co je psáno v Písmu. Apoštol Pavel se rovněž řídil tímto Božím zákonem odplaty.²⁵⁴ Pavel se na povel velekněze Ananiáše nechal udeřit přes ústa, poněvadž věděl, že spravedlnost je v Božích rukou. Stoičtí filozofové považovali odplatu za něco špatného, co je třeba překonat vzdělaností a vzájemným dobrodiním, které je charakteristické pro lidské pokolení. Tato přirozená dobročinnost se stala základem práva a etiky. Lze tedy konstatovat, že odmítnutí odplaty není nic nereálného ani nepravděpodobného. Odmítnutí oplácet zlým za zlé je rozumné a eticky odůvodněné.²⁵⁵

Bůh nikomu nestrání, všichni mají stejná práva, ba dokonce všichni budou podrobeni stejnému soudu na konci věku (myšleno eschatologicky). Bůh s lidmi nejedná na základě odplaty, o čemž svědčí „Podobenství o marnotratném synu“,²⁵⁶ které nám umožňuje nahlédnout do vztahu, který je mezi Bohem a člověkem. Syn, který odešel za vidinou lepšího živobytí, při svém návratu domů není otcem odehnán, ale láskyplně přivítán. Takový je vztah Boha k lidem, který dal svého jediného syna, aby žádný, kdo v něho věří nezahynul, ale měl život věčný.²⁵⁷ Bůh svou láskou zahrnuje všechny stejně, a proto by ten, který se rozhodl následovat Ježíše, měl milovat i ty, kteří mu ubližují.²⁵⁸ V případě, že nás někdo uhodí do pravé tváře, máme mu nastavit i druhou. V této části se

²⁵¹ Mt 7,12.

²⁵² Lv 19,18; Mt 5,43.

²⁵³ Mt 26,47-56.

²⁵⁴ Sk 23,2-3.

²⁵⁵ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 277-289.

²⁵⁶ L 15,11-32.

²⁵⁷ J 3,16.

²⁵⁸ MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 86.

u Marka i Lukáše²⁵⁹ objevuje drobný rozdíl, a to takový, že Matouš upřesňuje tvář jako pravou. Toto specifikum tváře u Matouše je vyjádřením toho, že útočník k ráně použil hřbet své levé ruky, což bylo v řecko-římském i židovském světě považováno za velké ponížení než útok. Požadavek o nastavení druhé tváře útočníkovi je vyjádřením velké morální síly, která dává najevo, že chování útočníka je odpudivé a nevhodné. Nastavení druhé tváře lze považovat za provokativní výzvu, která demonstruje zákon odplaty, jenž je v Ježíšově dimenzi zákonem lásky vůči bližnímu. Člověk se svým útočníkem má jednat jako s bratrem v Kristu, nesmí se nechat strhnout ke zlému. Sám Ježíš je příkladem takového chování.²⁶⁰ V raném křesťanském společenství se užívala povzbudivá řeč proti oplácení zlým za zlé.²⁶¹

Ve 40. verši se píše, že tomu, kdo se s námi soudí o košili, máme dát i plášť. V paralelním textu u Lukáše²⁶² je pořadí jiné, to proto, že Matouš tu měl na mysli soudní proces, při němž byl zbaven košile ten, co byl obžalován.²⁶³ Plášť byl považován za část oděvu, která je oproti košili cennější, poněvadž v noci sloužil jako příkrývka. I v tomto případě po nás Ježíš vyžaduje, abychom našemu bližnímu nestránili a dali víc, než si žádá. Nicméně je nutné tento výrok nebrat zcela doslovně, protože kdybychom se vzdali naší košile i pláště ve prospěch protivníka, zůstali bychom úplně nazí.²⁶⁴

Ve 41. verši je řeč o nucení. Když nás někdo nutí k službě na jednu míli, tak s ním máme jít dvě. Římané převzali perský kurýrní systém služby, který kurýrovi pod záštitou úřední moci poskytoval nárok na jízdní zvíře nebo doprovod při cestě.²⁶⁵ V tomto případě jde o právo římských vojáků, které sloužilo k přinucení občanů ke službě. Jako vzorový příklad lze uvést Šimona z Kyrény a jeho přinucení, ze strany římských vojáků, k nesení příčného břevna Ježíšova kříže.²⁶⁶ Ježíš nabádá ke zdvojnásobení naší služby druhému. V závěrečné části antithese se píše, že kdo nás prosí, tomu máme dát, a kdo si chce od nás vypůjčit, od toho se nemáme odvracet. Tato část nachází svou paralelu v Deuteronomiu,²⁶⁷ podle které se nemáme od bližního v nouzi odvracet, ale máme mu poskytnout půjčku, která je potřebná v jeho nedostatku.²⁶⁸ Bůh ze svého milosrdenství nikoho nevyjímá, tak proč bychom měli někomu, kdo se nachází v nouzi a nedostatku, stranit.

²⁵⁹ L 6,29.

²⁶⁰ viz Mt 26,67; Mt 27,30; 1P 2,23.

²⁶¹ viz Ř 12,19; Ř 12,21; 2K 11,20; 1Te 5,15.

²⁶² L 6,29.

²⁶³ Ex 22,25-27.

²⁶⁴ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 118.

²⁶⁵ HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 118.

²⁶⁶ Mt 27,32.

²⁶⁷ Dt 15,7-11.

²⁶⁸ HARRINGTON, Daniel J., ed. *Sacra Pagina: evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 111-112.

Jaké etické závěry lze z této antithese vyvodit? Základem je správné porozumění zákonu odplaty a jeho uplatnění. Tento zákon je sám o sobě právním principem, a ne morálním či etickým pravidlem. Úkolem této antithese není zrušení tohoto principu. Stěžejní je jeho pochopení a správné využití v životě. V rámci Tóry zákon odplaty musí sloužit jako prostředek k dosažení spravedlnosti. Zásada principu odplaty spočívá v předpokladu, že k nespravedlnosti již došlo. Otázkou je: Jak se správně zachovat, aby nedošlo k další nespravedlnosti a zároveň došlo k obnově spravedlnosti? Dle lidské přirozenosti by bylo zcela racionální, kdybychom požadovali adekvátní odškodnění za způsobenou újmu. Proti zlu je třeba zaujmout postoj dobra, protože jedině tak dojde k narušení řetězce, kdy zlo plodí jen samé zlo. Je to „Zlaté pravidlo“, které je etickým protikladem k zákonu odplaty, jehož základem je reciprocita.²⁶⁹

4.8 O lásce k nepřátelům

Následující pasáž pojednává o lásce k nepřátelům: *Slyšeli jste, že bylo řečeno: „Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele svého.“ Já však vám pravím: Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé. Budete-li milovat ty, kdo milují vás, jaká vás čeká odměna? Což i celníci nečiní totéž? A jestliže zdravíte jenom své bratry, co činíte zvláštního? Což i pohané nečiní totéž? Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.*²⁷⁰

Poslední antithese je vyvrcholením a zároveň shrnutím všech etických požadavků předcházejících antithesí, a to ve svém důrazu na lásku k nepřátelům a pobídce k tomu, aby člověk byl stejně tak dokonalý, jako nebeský Otec. Láska je jedním z nejzákladnějších prvků křesťanské etiky. Láska společně s vírou a nadějí tvoří trojici, v které láska zaujímá výsadní postavení. Kdyby byl člověk bez lásky, nic není, jak píše apoštol Pavel.²⁷¹ Samotné největší přikázání je založené na lásce k Bohu a našim bližním.²⁷² V této antithesi je požadavek lásky prohlouben a rozšířen na lásku k nepřátelům.

V „Kázání na rovině“ u Lukáše nacházíme paralelní text,²⁷³ nicméně je nepravděpodobné, že by oba dva evangelisté čerpali ze stejného zdroje, a to pramene Q. S největší pravděpodobností jsou oba závislí na odlišné tradici, jejíž materiál původně pochází od samotného Ježíše. Přikázání

²⁶⁹ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 292-293.

²⁷⁰ Mt 5,43-48.

²⁷¹ 1K 13,2.

²⁷² Mt 22,37-40.

²⁷³ L 6,27-28; L 6,32-36.

milovat své nepřátele u Lukáše je sice paralelní k Matoušovi, ale oba dva užívají jiné výrazy. U Lukáše je kladen důraz na modlitbu za ty, kteří nám ubližují, a dle Matouše se máme modlit za ty, kteří nás pronásledují. Podobných rozdílů najdeme více, ale hlavní myšlenka toho, abychom milovali své nepřátele jako sebe sama, je stejná.²⁷⁴

4.8.1 Rozbor textu

Konstrukce textu je stejná, jako u předešlých antithesí. Text je započat formulí: *Slyšeli jste, že bylo řečeno*, kterou jsou adresáti považováni za znalce toho, co již bylo řečeno a ustanoveno Tórou. V této antithesi se setkáváme s příkazem: *Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítel svého*,²⁷⁵ který je paralelní k příkazu vztahující se k řádu každodenního života. V Leviticu je psáno: *Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin*.²⁷⁶ Pouze část tohoto verše, a to konkrétně: *budeš milovat svého bližního*, je užitá ve 43. verši. Jeho první část: *Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně*, společně s výrokem: *jako sebe samého* a formulí *Já jsem Hospodin*, je v souvislosti s Novým zákonem zcela vynechána, a to z toho důvodu, že verš byl původně zasazen do kontextu, který je odlišný od toho novozákonního.²⁷⁷ Nicméně je zarážející, že právě výrok: *jako sebe samého*, je vynechán, poněvadž je součástí tzv. Dvojího přikázání lásky.²⁷⁸ Tento výrok předpokládá pozitivní a láskyplný vztah k vlastní osobě. Takový důraz na sebelásku se jeví jako nevhodný v kontextu, kdy věřící mají usilovat o napodobení Božího chování k dobrým i zlým. Bůh nechává svítit slunce na dobré i zlé, což je důkazem toho, že nikomu nestrání a ze své lásky nikoho nevyjímá. Je tedy na místě hovořit o tom, že Bůh miluje sám sebe?

Pro vystižení vztahu mezi člověkem a Bohem se užívá výraz „láska“ („agapé“).²⁷⁹ Nesmíme tedy na takovou lásku pohlížet jako vztaženou na objekt našich sympatií. V případě, že by se na sebe Bůh takto díval, vyvolávalo by to představu narcismu. Boží sebeláska je pro etický život

²⁷⁴ HAGNER, Donald A. *Matthew 1-13*. [7. Dr.]. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 1995, s. 133-134.

²⁷⁵ Mt 22,37-40.

²⁷⁶ Lv 19,18.

²⁷⁷ LUKEŠ, Jiří (ed.). Leviticus 19,18 v recepci Nového Zákona-Text, který žije "novým životem": O intertextualitě v prostředí biblických textů. In: BENEŠ, Jiří. *Otevřené dveře: Leviticus 19*. Praha: Pontes Pragenses, sv. 63. HTF UK - L. Marek/SGS, 2012, s. 208-209.

²⁷⁸ Mk 12,30-31.

²⁷⁹ Pojem „láska“ je v řečtině novozákonní doby vyjadřován několika různými slovy: 1. „filia“ – láska přátelská, bratrská. 2. „eros“ (od slovesa erótaó) – láska erotická, milostná. 3. „storgé“ – láska rodičovská (oddanost, starostlivost). 4. „agapé“ – láska vyjadřující vzájemný vztah Boha a člověka. Viz *Řecko-český Nový zákon a Slovník novozákonní řečtiny*. Překlad: J. Šimandl, autor slovníku: L. Tichý. 1. vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2011, s. 1750, 1670, 1727, 1566.

následovníků Ježíše v nesouladu s dokonalostí, která je vyžadována.²⁸⁰ Nicméně se zdá, že vynechání úryvku: *jako sebe samého*, bylo zcela záměrné. Když apoštol Pavel cituje starozákonní ustanovení v Leviticu,²⁸¹ tak výrok: *jako sebe samého* zachovává, poněvadž požadavek Boží dokonalosti jeho teologický kontext opomíjí.²⁸²

Ve Starém zákoně se nikde přímo nedočteme o příkazu nenávisti našich bližních. V Přísloví se píše: *Hladoví-li ten, kdo tě nenávidí, nasyť jej chlebem, žízní-li, napoj ho vodou.*²⁸³ Po přečtení tohoto verše zcela právem nabudeme dojem, že dobrodiní máme prokazovat nejen našim bližním, které chováme v lásce, ale především našim nepřátelům, které nenávidíme.²⁸⁴ V případě, že půjdeme do hloubky výše zmíněného verše, tak můžeme být snadno uvedeni v omyl. V Leviticu 19. kapitole, 18. verši se příkaz lásky vztahuje jen k lidem stejného národa a náboženství, proto lze předpokládat, že příslušníci jiného národa či náboženství, nebyli chováni v lásce. Například kumránské společenství se vyznačovalo svou nenávisť vůči synům tmy. Tento postoj má svůj původ v dualistickém pojetí kumránské obce, která svádí boj s těmi, kteří se staví proti ní. Ten, kdo takto činí, si zaslouží být obcí nenáviděn.²⁸⁵ Z lidského hlediska je zcela přirozené nemít v lásce ty, kteří nám škodí a nenávidí nás. Ježíš pobízí k lásce, která se nevztahuje jen na naše bližní, ale i na naše nepřátele. Je třeba si uvědomit, že i helénistická filozofie odmítá nenávisť k nepříteli. Před Sokratovským filozofem Pittakos z Mytilény je názoru, že milosrdenství je lepší než pomsta. Mít opravdového nepřítel je lepší než mít falešného přítele, který zradí.²⁸⁶

V části od verše 44-48 je uvedena Ježíšova interpretace starozákonního ustanovení, která je započata formulí: *Já však vám pravím*, což je charakteristické pro každou antithesi. Poslední antithese odkazuje na antithesi pátou, která prolomuje kruh nenávisti k těm, co se k nám chovají zle. Láska k nepřátelům je pokračováním toho, jak ve světle Boží spravedlnosti jednat s našimi bližními. Následovník Ježíše Krista již nemá nárok nechávat se přemoci zlem, ale nyní má usilovat o to, aby přemáhal zlo dobrem. Tak je tomu i v případě poslední antithese, kdy nestačí milovat jen ty, kteří

²⁸⁰ Mt 5,48.

²⁸¹ Ga 5,14; Ř 13,9.

²⁸² BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 302-304.

²⁸³ Př 25,21.

²⁸⁴ ŽILKA, František. *Začátky a základy křesťanského náboženství: nový překlad s úvodem a výkladem pro přítomnou dobu*. V Praze: Kalich, 1931, s. 128-129.

²⁸⁵ MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 90-91.

²⁸⁶ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 308.

nám naši lásku oplácí, ale naše pozornost se má především zaměřovat na ty, kteří nás nenávidí a pronásledují. Jako ilustrativní příklad lásky k nepříteli lze uvést Davidovo počínání, když byl pronásledován Saulem, který usiloval o jeho smrt. V jeskyni měl David možnost Saula zabít, ale místo toho mu prokázal dobrodiní, které přimělo Saula opustit od nepřátelství k Davidu a předat mu své království.²⁸⁷

Ježíš požaduje, abychom milovali své nepřátele a modlili se za své pronásledovatele. Otázkou zůstává, kdo přesně je považován za nepřitele a pronásledovatele v kontextu „Kázání na hoře“. Je třeba si připomenout, že od roku 63 n. l. byla Judea pod římskou ochranou, tzn. že Židé byli v područí Římské říše, která je utlačovala, což mohlo vést k nenávisti vůči Římanům. Matoušovo evangelium je zasazeno do kontextu právě této doby, poněvadž k jeho sepsání došlo až po roce 70 n. l. Slovo „lásky“ a „nenávist“ bylo v očích biblického člověka chápáno jiným způsobem, než je tomu nyní. Lásky k bližním se totiž spojovala především s činy, které byly doprovázeny ochotou pomoci druhému člověku, který se nacházel v tísní a potřeboval naši pomoc. Nenávist pak souvisela s neochotou člověku, který je v určité tísní, pomoci. Vezmeme-li v potaz takové vnímání lásky a nenávisti biblického člověka, pak si uvědomíme, že zde nehrají roli city, ale postoj, který vůči našemu bližnímu zaujímáme. Svě nepřátele máme milovat a modlit se za ně, protože i oni jsou syny nebeského Otce. Pro nikoho není zcela přirozené, aby měl v lásce člověka, který mu ublížil.²⁸⁸ V Žalmech se na mnoha místech setkáváme s modlitbou proti nepřítelům.²⁸⁹

Krásným příkladem toho, jak prokázat lásku svému bližnímu, který je jiné národnosti i vyznání, je „Podobenství o milosrdném Samařanu“. Toto podobenství je obrazem Boží lásky, která nikomu nestrání. V lidských činech se zrcadlí Boží láska, která lidi spojuje v jedno. V případě, že milujeme ty, kteří nás nenávidí či pronásledují, stáváme se právoplatnými syny a dcerami nebeského Otce, jenž dává slunci svítit na dobré i zlé.²⁹⁰ Synem Božím se člověk nerodí, ale stává se jím skrze víru, která se projevuje láskou k bližním, ať už jsou jakékoliv národnosti či vyznání. Označení Boha jako Otce, který je v nebesích, je typickým rabínským obratem, proto mnohé Židy rozhorlilo, když Ježíš syny svého Otce má na mysli své následovníky.²⁹¹ Výrok: *abyste byli syny*, s sebou nese jistý závazek. Každý otec přeci chce, aby se mu jeho děti podobaly, proto smyslem Ježíšova výroku je, abychom své chování nepodrobovali lidem, ale Bohu.²⁹²

²⁸⁷ BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 309-311.

²⁸⁸ MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 89.

²⁸⁹ Ž 17,13; Ž 58,7; Ž 28,4; Ž 69,25; Ž 109,8-19; Ž 69,28.

²⁹⁰ Mt 5,45.

²⁹¹ Mt 5,16; Mt 6,6; Mt 7,11.

²⁹² HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995, s. 122-123.

Verš 45 s sebou nese jistá úskalí. Jak je možný výskyt zla na zemi, když to, co Bůh stvořil je dobré? Otázka souvisí s „theodocií“, tedy ospravedlněním Boha vzhledem k existenci zla na zemi. Bůh je tvůrcem světa, jenž řídí spravedlivě. Zlo ve světě je výsledkem neposlušnosti vůči Bohu a jeho vládě. Bůh dal lidem možnost volby skrze Zákon.²⁹³ Poslušnost vůči Zákonu je nutná k udržení spravedlnosti ve světě. Neposlušnost vede k nespravedlnosti,²⁹⁴ špatnému ovoci²⁹⁵ až k eschatologickému trestu. Ti, kteří získali odměnu v nebi,²⁹⁶ budou mít Ježíše jako svého obhájce²⁹⁷ a vstoupí do Božího království.²⁹⁸ Ostatní budou odmítnuti a propadnou ohnivému peklu.²⁹⁹ Lidské zlo má své kořeny v srdci člověka. Projevuje se neposlušností vůči Bohu, který lidské chování shledává jako špatné. Bůh odpouští těm, kteří své hříchy vyznávají a prosí o odpuštění.³⁰⁰ „Kázání na hoře“ plní funkci průvodce tímto světem až k věčnému životu.³⁰¹ Aby člověk mohl být nazýván nebeským synem/dcerou, je třeba, aby jeho chování bylo v souladu s Božím zákonem.³⁰²

To, že budeme milovat jen ty, kteří nás rovněž milují, z nás nečiní ctnostnější lidi. V druhé části 46. verše jsou uvedeni v příklad celníci, kteří byli často spojováni s hříšníky nebo pohany. I oni zdravili a milovali ty, kteří se k nim chovali mile a měli je rádi. Ježíš však ukazuje, že taková láska není dostačující. Na závěr se setkáváme s pobídkou k dokonalosti, jakou má náš nebeský Otec.³⁰³ V tomto úseku se verze Matouše a Lukáše liší. V Matoušovi se píše o dokonalosti, ale v Lukášovi o milosrdenství.³⁰⁴ Existuje názor, že Ježíš použil aramejské slovo „g'mar“, které slouží k označení celistvosti Boha, který nikomu nestrání. V případě, že Ježíš doopravdy užil toto aramejské slovo, tak po učednících nechtěl etickou dokonalost, nýbrž lásku, která není nikomu upřena. Zkrátka, abychom s každým jednali jako se svým bratrem či sestrou v Kristu, který se za nás všechny obětoval. Ježíš tedy nechce, abychom byli dokonalí, jako je nebeský Otec, ale abychom z naší lásky nikoho nevyjímali, tak jak to dělá Bůh, který sesílá déšť na spravedlivé i nespravedlivé.³⁰⁵

²⁹³ Mt 5, 17-18; Mt 7,12.

²⁹⁴ Mt 5,45; Mt 7,23.

²⁹⁵ Mt 7,15-20.

²⁹⁶ Mt 5,12.46; Mt 6,1.2.5.16.

²⁹⁷ Mt 7,21-23.

²⁹⁸ Mt 5,3-12, Mt 5,19-20.

²⁹⁹ Mt 5,22.29.30.

³⁰⁰ Mt 6,12.14.15.

³⁰¹ Mt 6,33; Mt 7,13-14, Mt 7,21-23; Mt 7,24-26.

³⁰² BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995, s. 313-317.

³⁰³ Mt 5,48.

³⁰⁴ srov. Mt 5,48; L 6,36.

³⁰⁵ MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 92.

Apoštol Pavel rovněž pojednává o dokonalosti,³⁰⁶ ale Matouš je jedinou novozákonní knihou, kde se Ježíšův požadavek dokonalosti týká lidí.³⁰⁷ Je třeba říci, že v obou dvou případech se jedná o odlišné pojetí dokonalosti. V prvním případě jde o napodobení Boha Otce v jeho všeobjímající lásce, která je spravedlivá a nikoho nevyjímá a v případě druhém jde o podmínky, které je třeba splnit pro získání věčného života. V „Podobenství o bohatém mladíku“³⁰⁸ Ježíš říká, co dobrého je třeba činit, aby člověk získal věčný život. Pro získání věčného života Ježíš klade důraz na dodržování přikázání: *Nebudeš zabíjet, cizoložit, krást, křivě svědčit, cti otce a matku, miluj svého bližního jako sám sebe.*³⁰⁹

Při dodržování těchto přikázání je člověku umožněno získat věčný život. Nicméně Ježíš přichází s druhým stupněm podmínek, které souvisí s dokonalostí člověka. V případě, že člověk chce dosáhnout dokonalosti, tak musí prodat vše, co má a rozdat chudým, teprve za tento čin mu náleží poklad v nebi. Srovnáme-li pojetí dokonalosti v „Podobenství o bohatém mladíku“ a šesté, závěrečné antithesi, kde je vznesen požadavek, aby lidé byli stejně tak dokonalí, jako je nebeský Otec, tak zjistíme, že se nejedná o tutéž dokonalost. Toto rozdílné pojetí dokonalosti u Matouše může být zapříčiněno tím, že řecké slovo „teleios“ (dokonalý) v Matoušově 5. kapitole a 48. verši nahradilo aramejské „g'mar“, které znamená „dobrý“. Kumránské společenství kladlo důraz na dokonalost, zřejmě proto se označovali za „dům dokonalosti“. Podobné pojetí dokonalosti, jaké bylo u kumránského společenství, lze spatřit právě v „Podobenství o bohatém mladíku“, kde je vznesen požadavek zřeknutí se majetku. Kumránci rovněž požadovali po svých členech zřeknutí se hmotných statků, které připadlo společenství. Pokud vezmeme v potaz všechny dostupné informace o kumránském společenství, tak je až do očí bijící odlišnost Ježíšova učení. Je tedy zcela pravděpodobné, že adresáty šesté antithese jsou esejci, kteří se označovali za syny světla svádějící boj proti synům temnoty. Pokud bychom počítali s touto verzí, tak je třeba závěrečnou antithesi považovat za výtku vůči náboženskému hnutí, konkrétně esejcům, kteří starozákonní příkaz v Leviticu³¹⁰ aplikovali jen na členy svého společenství. Otázkou zůstává, zda esejci skutečně nenáviděli své nepřátele. Kdyby tomu opravdu tak bylo, nebylo by jejich společenství pro lidi žijící v okolí přitažlivé. Návist, se kterou je kumránské společenství spojováno, není osobního rázu, ale spíše se jedná o postoj v den posledního soudu, kdy synové tmy budou společenstvím nenáviděni. Oslovení „bratře“ v 47. verši je usvědčujícím faktem, že je Ježíšova výtka adresována esejcům, kteří

³⁰⁶ F 3,15.

³⁰⁷ Mt 5,48; Mt 19,21.

³⁰⁸ Mt 19,16-22.

³⁰⁹ Mt 19,18b.

³¹⁰ Lv 19,18.

toto oslovení užívali pro označení členů náboženského bratrstva. Pokud chceme této antithesi porozumět, musíme na ni nahlížet v kontextu teologie kumránského společenství.³¹¹

Pravá poslušnost vůči Tóře musí být vedena příkázáním lásky a napodobováním Krista. Člověku je dána spása srze víru v Ježíše Krista, který se obětoval za hříchy lidstva. Tato oběť ruší veškeré rozdíly mezi Židy či pohany. Každému je umožněno vstoupit do Božího království, za podmínky dodržování Tóry v interpretaci Ježíše Krista.

³¹¹ MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967, s. 93-94.

4.9 Zamyšlení na závěr

Závěrečnou podkapitulu bych ráda věnovala zamyšlení nad tím, čím zpracování tohoto tématu bylo pro mě přínosné. Ježíšovy antithese shledávám jako velmi zajímavé, a nesnadno uchopitelné. Vždy jsem chtěla nahlédnout a snažit se porozumět vztahu Ježíše k Zákonu, který transformuje. „Kázání na hoře“ představuje etický ideál každého křesťana. Ježíšova slova vyřčená na hoře chápu jako návod, který má jeho následovníkům zaručit kvalitní život, leč nikdo neříká, že to bude jednoduché. Ježíš přichází s tím, že již samotný hněv v srdci je zárodkem vraždy. Znamená to snad, že hněvání se na někoho je synonymem pro zabíjení? Nikoliv! Ježíš se svým výrokem: *Já však vám pravím*, staví do svrchované autority, která je rovna Mojžíši a poukazuje na větší spravedlnost, což bylo pro mnohé Židy těžko přijatelné. V čem tkví nesouhlas Židů s Ježíšovou transformací Zákona, o kterém říká, že jej nepřišel zrušit, ale naplnit? Jedno je jisté – Zákon tvoří pevný bod Ježíšova kázání jak pro Židy, tak i křesťany. Židé k Zákonu přistupují jako ke zjevení Boží vůle, tzn. že dle nich nepotřebuje žádnou inovaci, protože je dokonalý. Matoušovo evangelium je pojímáno jako nejvíce židovské, poněvadž zahrnuje témata, která se dotýkají Zákona a židovského lidu. Kniha pod názvem „Rabín mluví s Ježíšem“, kterou napsal Jacob Neusner, se zabývá dialogem mezi judaismem a křesťanstvím. Dílo je to opravdu velmi povedené, které podněcuje k ujasnění a uvědomění si toho, v co a čemu člověk vlastně věří. Svou víru si každý musí vybojovat a obhájit, aby tvořila pevný bod jeho života. K tomu je zapotřebí kritického myšlení, které vybízí ke zkoumání, bádání, hledání a porozumění. Je třeba zaujmout aktivní postoj, a ne postoj pasivního spotřebitele. Musím podotknout, že práce je psaná z pozice věřícího člověka, tzn. že jsem se neubránila promítání své víry do Ježíšových antithesí. Myslím si, že je velmi důležité znát historický a dobový kontext Matoušova evangelia, který umožní lepší porozumění obsahu Ježíšova učení. Pisatel Matoušova evangelia byl s největší pravděpodobností křesťan z Židů než z pohanů, který evangelium adresuje židokřesťanské obci. Do evangelia je tedy promítána víra jeho pisatele, jenž v Kristu spatřoval nového Mojžíše, který burcuje svým slovem. Evangelista se snaží na Ježíši jako Židu ukázat vztah k Zákonu, který nepomíjí a je stále aktuální. Ježíš tedy Zákon ani Proroky neruší, jen ukazuje, kam až sahají starozákonní přikázání a ustanovení, kterými je třeba se řídit. Šest Ježíšových pojednání, kterým dal evangelista Matouš podobu antithesí, chápu jako průvodce životem.

V čem sepsání této práce bylo pro mě samotnou přínosné? Především jsem si uvědomila, jak je důležité kriticky přistupovat k textu a nebát se ho zkoumat do hloubky. Kritický přístup nesevědí o malověrnosti nebo pochybovačství, nýbrž naopak. Takovýto postoj k biblickému textu z nás činí adekvátní příjemce zvěsti, která má být předávána a dále nesena.

Závěr

Cílem této bakalářské práce pod názvem „Antithese a jejich funkce v Kázání na hoře“ bylo podrobit rozboru šest Ježíšových antithesí v souvislosti zasazení do kontextu Matoušovy obce. Za úkol jsem si kladla osvětlit problematiku vztahu adresátů Matoušova evangelia k Zákonu. Pomocí první, druhé a třetí kapitoly jsem se snažila předložit potřebné informace, které by čtenáři umožnily lépe tomuto tématu bakalářské práce porozumět a orientovat se v ní. Vrcholnou částí je pak samotný rozbor antithesí, do kterého jsem zahrнула informace o literární závislosti. Považovala jsem za důležité poskytnout informace o tom, zda je daný rozebíraný text nebo jeho část závislá např. na Markově evangeliu, prameni Q, speciální Matoušově látce či ústní tradici.

Samotný rozbor antithesí měl pak ukázat, že se Ježíš nestavěl do opozice vůči Zákonu, nýbrž naopak. Jeho učení na Zákon navazuje a dává mu nový rozměr. Nestačí jen nevráždit, nezczizoložit, ale je třeba mít na vědomí, že již samotný hněv či žádostivost jsou kořenem vraždy nebo cizoložství. Ježíš Zákon neruší, jen ho ukazuje ve světle Boží lásky a větší spravedlnosti, o čemž svědčí jeho výrok: *Já však vám pravím*, kterým nové pojetí Zákona zaštiťuje svou svrchovanou autoritou. Pojícím prvkem prostupujícím všechny antithese je tzv. Dvojí přikázání lásky a Zlaté pravidlo. Dle „Dvojího přikázání lásky“ máme Hospodina, Boha svého, milovat celým svým srdcem, celou svou duší i myslí a svého bližního máme milovat jako sebe sama. „Zlaté pravidlo“ nám říká, abychom s našimi bližními jednali tak, jak bychom chtěli, aby oni jednali s námi. Ježíš poukazuje na to, že láska k Bohu je základem Božího zákona a zárukou kvalitního života. Pokud milujeme svého Boha, nemůže nám dělat problém milovat své nepřátele či se dokonce modlit za ty, kteří nás pronásledují. Nařízením milovat své nepřátele vrcholí úsek šesti antithesí. Člověk má mít na mysli, že Bůh ze své lásky nikoho nevyjímá, tak proč bychom měli nenávidět své nepřátele, když jsou milovaným Božím stvořením stejně tak, jako my.

Na samotný závěr musím přiznat, že zpracování tohoto tématu bylo pro mě obtížné, ale zároveň velmi obohacující, za což vděčím kvalitním zdrojům, které mi vedoucí bakalářské práce Mgr. Jiří Lukeš, Th.D. doporučil. Dle mého názoru jsou Ježíšovy antithese nevyčerpatelným tématem, které je dodnes aktuální.

Seznam použité literatury

- BENEDIKT XVI. *Ježíš Nazaretský*. Brno: Barrister & Principal, 2011. ISBN 978-80-87029-20-6.
- BETZ, Hans D. a Adela Y. COLLINS. *The Sermon on the mount: a commentary on the Sermon on the mount, including the Sermon on the plain (Matthew 5:3-7:27 and Luke 6:20-49)*. Minneapolis: Fortress Press, c1995. ISBN 978-0800660314.
- BROWN, Raymond E. *An introduction to the New Testament*. New York: Doubleday, 1997. ISBN 0385247672.
- BUBER, Martin. *Já a ty*. Olomouc: Votobia, 1996. Velká řada (Votobia). ISBN 80-7198-042-1.
- CARSON, Donald A. a Douglas J. MOO. *Úvod do Nového zákona*. Praha: Návrat domů, 2008. ISBN 978-80-7255-165-1.
- FLUSSER, David. *Ježíš*. Přeložil Jiří SCHNEIDER. Praha: OIKOYMENH, 2002. Oikúmené. ISBN 80-86005-041-6.
- FUNDA, Otakar A. *Ježíš a mýtus o Kristu*. Praha: Karolinum, 2007. ISBN 978-80-246-1276-8.
- GNILKA, Joachim. *Ježíš Nazaretský – poselství a historie*. Přeložil Miloš VOPLAKAL. Praha: Vyšehrad, 2001. Theologica (Vyšehrad). ISBN 80-7021-534-8.
- HAGNER, Donald A. *Matthew 1-13*. [7. Dr.]. Nashville: Nelson Reference & Electronic, 1995. ISBN 0849902320.
- HÁJEK, Miloslav. *Evangelium podle Matouše*. Praha: Kalich, 1995. ISBN 80-7017-924-4.
- HARRINGTON, Daniel J., ed. *Sacra Pagina: evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003. ISBN 80-7192-423-7.
- JEREMIAS, Joachim. *Jerusalem in the time of Jesus: an investigation into economic and social conditions during the New Testament period*. Philadelphia: Fortress Press, 1969.
- LUKEŠ, Jiří (ed.). Leviticus 19,18 v recepci Nového Zákona-Text, který žije "novým životem": O intertextualitě v prostředí biblických textů. In: BENEŠ, Jiří. *Otevřené dveře: Leviticus 19*. Praha: Pontes Pragenses, sv. 63. HTF UK - L. Marek/SGS, 2012. ISBN 978-80-87127-57-5.
- MÁNEK, Jindřich. *Dům na skále: Ježíšovo kázání na Hoře*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1967. Blahoslav (Ústřední církevní nakladatelství).

POKORNÝ, Petr. *Ježíš Nazaretský: historický obraz a jeho interpretace*. Praha: OIKOYMENH, 2005. Oikúmené. ISBN 80-7298-135-8.

POKORNÝ, Petr. *Literární a teologický úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 1993. ISBN 80-7021-052-4.

POKORNÝ, Petr. *Od evangelia k evangeliím: dějiny, teologie a působení biblického výrazu "evangelium"*. Přeložil Pavel MOSKALA. Praha: Academia, 2016. Společnost (Academia). ISBN 978-80-200-2610-1.

POKORNÝ, Petr a Ulrich HECKEL. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013. Teologie (Vyšehrad). ISBN 978-80-7429-186-9.

ŽILKA, František. *Začátky a základy křesťanského náboženství: nový překlad s úvodem a výkladem pro přítomnou dobu*. V Praze: Kalich, 1931.

Litterae sacrae

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2006. ISBN 80-85810-41-7.

Biblia Hebraica Stuttgartensia. Ed. KITTEL, R. 5., studijní vydání. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997. ISBN 978-3-438-05219-3.

Řecko-český Nový zákon a Slovník novozákonní řečtiny. Překlad: J. Šimandl, autor slovníku: L. Tichý. 1. vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2011. ISBN 978-80-87287-38-5.

Slovníky

PÍPAL, Blahoslav. *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*. Praha: Kalich, 2006. ISBN 80-7017-029-8.

TICHÝ, Ladislav. *Slovník novozákonní řečtiny*. Olomouc: UJEP - Studia theologica, 2002.

Summary

This thesis deals with the function of the antitheses in the Sermon on the Mount. My goal was to analyze the six Jesus' antitheses in connection with the setting into the context of Matthew's community. The thesis is divided into four chapters. Using the first, second and third chapter, I tried to provide the necessary information that would help the reader to understand the topic better. The final part is the analysis of the antithesis, where I have included the information of literary addition. I found it important to provide information whether the analysed text is dependent on for example: Mark's Gospel, the Source of Q, Matthew's special substance or oral tradition. The analysis of the text confirmed that Jesus did not come to abolish the law or the prophets but to fill them.