

KOMU JE PSÁNO MATOUŠOVO EVANGELIUM

Jiří Mrázek

DIE ADRESSATEN DES EVANGELIUMS NACH MATTHÄUS Matthäus schreibt nicht an Heidenchristen die sich intensiv mit dem AT beschäftigen (gegen Strecker), sondern an Christen jüdischer Herkunft, für die erst der Anschluß aus der Synagoge zum Anlaß wurde, das Markus-Evangelium anzunehmen und die Heidenmission zu akzeptieren (so Luz). Diese Zusammenhänge beantworten die Frage, warum ein Evangelium, das offenbar an Markus anknüpft, den Eindruck eines Rückschrittes entstehen läßt: Probleme, die Markus als gelöst beiseite läßt, stehen erneut zur Debatte. Der Nachdruck auf die Erfüllung des Gesetzes ist in diesem Evangelium kein moralistischer und stellt keine Polemik mit Paulus dar, sondern wehrt sich eben gegen die moralisierende Auffassung der Synagoge der damaligen Zeit. Matthäus macht den Anspruch geltend, die Reduktion auf Gnade und Glauben sei gerade die ‚bessere Gerechtigkeit‘ im Vergleich mit der Einhaltung vieler alttestamentlicher Gebote. Aus ähnlicher Position polemisiert er auch mit irgendeiner Form des charismatischen Christentums: Barmherzigkeit (als der Wille des himmlischen Vaters) sei wichtiger als die attraktivsten Geistesgaben.

Matouš, Marek i Lukáš jsou si natolik podobní nejenom příběhy, které předávají, ale i svou interpretací Ježíšova příběhu, že můžeme jedním dechem a jediným společným označením mluvit o ‚synoptické tradici‘ a ‚synoptické teologii‘. Přesto jsou zde i důležité rozdíly, které vyniknou právě, když pátráme po otázce, do jakého prostředí jsou tato evangelia psána.

U evangelia Lukášova je odpověď zřejmě nejsnadnější: Lukáš si dá záležet na tom, aby svého čtenáře hned na začátku představil: „vznešený Theofil“ (L 1,1) je křesťan helénskému, nežidovskému původu, který prošel základní katechezí a byl pokřtěn. Jeho problém není v tom, že by o Ježíši nevěděl nic nebo věděl málo — problémem je, že se na něho hrne informací příliš mnoho a ne všechny jsou stejně spolehlivé. Lukáš se tedy ujal úkolu všechno patřičně utřídit a poskytnout čtenářům jako je Theofil, spolehlivou informaci o Ježíšově příběhu, ale i veškerém starozákonním a soudobém židovském pozadí, které je pro pochopení nutné.

Evangelium Markovo nikde svého čtenáře neoslovuje takto přímo, ale zdá se, že jeho čtenář je velmi podobný tomu, pro kterého píše i Lukáš. Je to čtenář, který už zná ‚evangelium‘ v tom smyslu, v jakém užívá toho slova Pavel a vůbec raněkřesťanská tradice: Vyznání o tom, že Ježíš zemřel za naše hříchy podle Písem, ale třetího dne vstal z mrtvých. Proto může

Marek své dílo psát jako ‚počátek evangelia‘, jako příběh, který těmto událostem předcházela a je pro jejich pochopení podstatný. A skončit může zmínkou o prázdném hrobě (původní závěr v Mk 16,8, který dosvědčují nejstarší rukopisy), protože dál už to jeho čtenáři znají. Marek nemusí obhajovat misií pohanům a ani se s jejich problémy vyrovnávat, protože to už je pro něho hotová záležitost; zato však svým čtenářům, kteří jsou křesťany, ale nemají židovské zázemí, musí leccos vysvětlovat (např. Mk 7,3n — srv. paralelu u Mt!). Leckteré motivy jako by narativně rozvíjely apoštola Pavla a důvěrně znaly jeho teologii.

Pro koho píše Matouš? Odpověď je ve skutečnosti méně zřejmá, než se na první pohled zdá. Zřejmé je určité to, že Matoušovo publikum je *nějak* židovské: Ale jak přesně a v jakém smyslu?

Matouš *svým* čtenářům nemusí vysvětlovat, jaké jsou židovské zvyky a co přesně přikazuje Zákon (srv. Mt 15,2, ale třeba i 17,24 aj.), takřka na každém kroku konfrontuje Ježíšův příběh se starozákonním zaslíbením (tzv. reflexivní citáty, např. 2,18; 4,15; 7,17), což prozrazuje, že jeho čtenáři tato místa důvěrně znají a čtou je očima nějaké velmi konkrétní vykladačské tradice. Zato však misie pohanům a osvobození od dodržování Zákona pro něho vůbec není tak samozřejmou a ‚vyřízenou‘ záležitostí jako pro jeho kolegy Lukáše a Marka. Dobrá: Matoušovo evangelium je tedy *ještě* židokřesťanské a jeho čtenářský okruh podle toho dosud nepřekročil hranice židovství. Ale jak to koresponduje s neméně zřejmou skutečností, že Matouš přebírá téměř celého Marka, je na něm závislý literárně (*teorie pramenů*), ale do značné míry i teologicky? Literárně je Matouš další vývojovou fází, reinterpretací Marka, přitom však zůstává ‚ještě‘ židokřesťanský a teprve řeší otázky, ke kterým Marek už nepovažuje za nutné se vracet. Kam tedy patří Matouš a jeho čtenáři?

Georg Strecker¹ rekonstruuje odpověď jakési zvláštní společnosti a prostředí, které *nemá* židovské zázemí, pochází z pohanů, ale usilovným samostudiem si starozákonní zvyky osvojilo. Oproti tradiční představě Matouše jako konvertovaného rabína staví hypotézu, že Matouš ani neuměl hebrejsky a znalosti Starého zákona čerpal výhradně ze Septuaginty. Tato Streckerova hypotéza však přece jen příliš visí ve vzduchu: Pro takové alternativní, pseudo-židovské prostředí, izolované od židovství nemáme žádný přesvědčivý doklad. Daleko spíše museli Matoušovi čtenáři se synagogou souviset bezprostředně a dialog, vedený se synagogou nebo uvnitř synagogy, je přítomen velmi živě. Ale co to znamená přesně? Rozuměla si

¹ Strecker G., *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, 1962 (FRLANT 82).

ta část církve, ke které se Matouš obrací, dosud jako součást Izraele, jako jeho pravé a zdravé jádro? A jaká zde může být návaznost na Marka, který už je geograficky, ale i teologicky někde úplně jinde?

Plausibilnější hypotézu nabízí Ulrich Luz,² podle kterého máme před sebou komunitu, která už byla vyobcována ze synagogy (na několika místech v tomto evangeliu se mluví o ‚jejich synagoze‘ — např. 4,23; 9,35; 10,17!), ale je to událost poměrně čerstvá a rána je dosud zjitřená.³ Rozhovor už se nevede ‚v synagoze‘, ale mezi církví a synagogou ‚přes ulici‘, dosud však je velmi živý (a bolestný). Ti, které máme před sebou, si ještě velice nedávno sami rozuměli jako ‚zdravé jádro“ Izraele, jako ti, kteří jsou ještě izraelštější než ostatní Izraelci — nyní však nabyt vrchu farizejský směr a tito židovští křesťané byli exkomunikováni. Teprve v tuto chvíli, kdy se ve vztahu k Izraeli — obrazně řečeno — ocitli na chodníku, začínají objevovat a recipovat to, co už apoštol Pavel a stejně tak evangelista Marek dávno probojovali. Matoušovo evangelium je pak pokus převyprávěním spojit radikální a ‚pohanokřesťanské‘ Markovo evangelium s vlastními tradicemi.

Tato hypotéza po mém soudu nejpřesvědčivěji odpovídá na otázku, proč evangelium, které programově navazuje na Marka, je najednou zase ‚židokřesťanštější‘, jako by učinilo krok zpátky, a řeší otázky, které si Marek dávno ani neklade.

Pokud jde o konkrétnější geografickou identifikaci, blíží se konsensu umístění do Sýrie: Evangelium není psáno přímo v Galileji, protože nezná její geografii úplně přesně, vzniká však někde hodně blízko. Zároveň vzniká v prostředí, kde je silná židovská diaspora i silná křesťanská církev — tyto podmínky Sýrie splňuje. Ale především: Evangelium jeví o Sýrii zvláštní zájem. Hned na počátku se zvěst o Ježíši rozšíří za hranice Galileje nejenom do Jeruzaléma a Judska, ale hned na prvním místě právě do Sýrie (4,24).

Tím však otázky nad zaměřením Matoušova evangelia nekončí. Jen málokterý novozákonní spis je tak často podezírán z moralismu a teologie skutků. Ve hlavní tezi kázání na hoře mluví evangelista o *plnění a nezrušitelnosti Zákona* (Mt 5,17–19), dokonce o tom, že ten, kdo by nepředstihl farizeje a zákoníky (!) právě v dodržování zákona a horlivosti pro Zákon, nevkročí do království nebeského (Mt 5,20). Podobně v Mt 23,3 se konsta-

² Luz, U., *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen-Vluyn 1993; též: *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge 1995.

³ Podobně Stanton, G. N., *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980* in: Haase, W.; Temporini, H. (ed.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin; New York, 1889–1951.

tuje, že to, o čem farizeové jenom teoretizují, je třeba naplnit v praxi. Podle 5, 19 se zdá, že kdo by učil svobodu od Zákona, bude ‚nejmenším‘ (ELACHISTOS) v království nebeském, a v závěru kázání na hoře (7,21) je varování, že nestačí Ježíše pouze *vyznávat* jako Pána. Na čí straně tedy Matouš stojí a s kým vlastně polemizuje: s farizejskými zákoníky nebo s apoštolem Pavlem (právě označení ELACHISTOS a narážka na vyznání ústy Ježíše jako Pána by mohli být polemikou s apoštolem)?

Domnívám se, že jeho vztah k Zákonu je přece jen více pavlovský, než by se takto zdálo. V Mt 5,17–20 se sice mluví o (na)plnění Zákona, ale to právě spočívá v něčem jiném než v *održování jednotlivých příkazů*. Kázání na hoře má svou hlavní část, která je ohraničena verši 5,17-20 na začátku a 7,12 na konci. Na obou těchto exponovaných místech se mluví o ‚Zákoně a prorocích‘; na začátku se říká, že je třeba je plnit, a na konci, že celý ten Zákon a jeho plnění lze shrnout do jediné věty, totiž zlatého pravidla. Kázání na hoře reprodukuje velmi radikální Ježíšův přístup k Zákonu, podle něhož *nejde* o plnění konkrétních příkazů, nýbrž (jen a jen) o milosrdenství (srv. též Mt 5,45-48). Matouš však ještě zůstává v polemice s farizejskou synagogou a je pro něho podstatné se v této polemice obhájit. Proto věc formuluje takto: Náš, od Ježíše odvozený vztah k Zákonu, který jej redukuje na pouhý, všudypřítomný příkaz k milosrdenství, není *rušením* Zákona, nýbrž právě naopak jeho naplněním. To, co vypadá z farizejského pohledu jako osvobození od Zákona (ať už soteriologicky nebo eticky: redukcí na příkaz milosrdenství) je pro Matouše ve skutečnosti to jediné, oč v celém Zákoně i prorocích jde a v tomto smyslu je to *hojnější spravedlnost* než farizeů a zákoníků.

V polemice Mt 23 jsou farizeové obviněni, že nedělají, co by měli dělat a jenom vyrábějí těžká břemena pro jiné (23,3–4); z veršů, jako je 23,23 je však zřejmé, že dělají více než nejhrolivější obětavý evangelík. To ale právě není to, na čem by záleželo. To, na čem záleží, je ‚víra‘ a ‚milost‘ (*sic!* ELEOS KAI PISTIS — Mt 23,23b).

Zbývá ještě místo, které jsme dosud jen letmo zmínili: „Ne každý, kdo mi říká Pane, Pane, vejde do království nebeského...“ (Mt 7, 21–23) Za tímto místě určitě není polemika s farizeji ani židovstvím vůbec, nýbrž s někým, kdo vyznává Ježíše jako svého Pána. Pouze takové ústní vyznání nestačí. Ale když přihlídneme blíže, najdeme něco podobného jako v Mt 23: Ani ti, kteří tady vyznávají Ježíše jako svého Pána, nejsou jen mluvkové; i oni mají mnoho skutků, které jim nikdo neupírá. Narozdíl od Mt 23 jsou to skutky poněkud jiného druhu a ražení: „Ve tvém jménu jsme prorokovali, vymítali démony a činili i jiné mocné činy“ (v. 22). Přesto zní odpověď: „Neznám vás“ — protože při tom všem nečinili vůli Otce (v 21). Matoušo-

vou terminologii: Nečinili Zákon (NOMOS) nýbrž ANOMIAN (7,23); tedy nebyli milosrdní, jenom se soustředili na to, co Pavel nazývá dary Ducha. Zdá se, že tady je v pozadí jakási charismatická forma křesťanství a podobné problémy, jaké řeší Pavel v dopisech do Korintu. Na tyto souvislosti upozorňuje v jedné studii R. H. Smith.⁴ Můžeme k tomu dodat, že Matouš se pozoruhodně vyhýbá mluvení o Duchu svatém: Tam, kde bychom čekali zaslíbení či přímo seslání Ducha, Matouš alternativně mluví o jakési (duchovní?) přítomnosti Kristově (Mt 18,20; 28,20!), podobenství o hřivnách je variací na charismata (narozdíl od Lukášovy verze), ale slovo Duch ani charisma tady nepadne.

⁴ „At a time rife with competing views about what is meant to be a Christian, Matthew rewrote the story of Jesus to combat militant Christian pneumatics.“ Smith R.H., *Matthew's Message for Insiders*. *Interpretation* 46 (1992), str. 229–239.