

DESATERO

ÚVOD A VÝKLAD

JAN HELLER

Obsah:

1. Proč Desatero? / Co je to vlastně Desatero, Desatero a zákon/
2. Dějiny výkladu Desatera /od nejstarší doby do nynějška/
3. Novější pojetí Desatera /a jeho souvislost s kultem/
4. Dvojí znění a dělení Desatera / výčet neshod/
5. Úvod k Desateru /Vyvedení z Egypta/
6. První přikázání /jiný bůh/
7. Druhé přikázání /zpodobování Boha/
8. Třetí přikázání /zneužívání jména/
9. Exkurs k prvním třem přikázáním /a jejich vzájemná spojitost/
10. Čtvrté přikázání /den odpočinku/
11. Páté přikázání /úcta k rodičům/
12. Šesté přikázání /nebudeš vraždit/
13. Sedmé přikázání /nebudeš cizoložit/
14. Osmé přikázání /nebudeš krást/
15. Deváté přikázání /křivé svědectví/
16. Desáté přikázání /dychtění po cizím/
17. Závěr /srovnání různých pojetí Desatera/

1. Proč Desatero / proč ještě Desatero, proč zase Desatero/ ?.

Není návrat k Desateru a k jeho výkladu návratem k nudnému textu, který známe od confirmace názpaměť ? A není zdůrazňování Desatera návratem k zákonickému pojetí křesťanství, které je spoluvíníkem na odvratu širokých mas lidí od křesťanství ?

V našem pokusu o nic takového nejde. Jde o to, co to je vůbec Desatero. Víme, oč v něm jde? Anebo jsme si jeho dřívějšími výklady, s nimiž jsme se setkali nebo které jsme si sami do něho promítli, dali nasadit zkreslující brýle? Co když v něm jde o něco jiného, než se běžně domníváme? Co když jsou v něm překvapení, která daleko přesahují zákonické schéma, do něhož jsme si navykli Desatero odkládat?

Vyjděme ze základní otázky: Co je to vlastně Desatero? Je to zákon či jádro zákona? Je pozoruhodné a závažné, že se v bibli v souvislosti s Desaterem slůvka "Zákon" neužívá. Dt 5,1 mluví o "ustanoveních a o soudech", ale to jsou výrazy poměrně široké a obecné, významnější je výrok v Ex 34,27+28: I řekl Hospodin Mojžíšovi: "Napiš sobě slova tato; nebo podle slov těch učinil jsem smlouvu s tebou a s Izraelem. Byl pak tam s Hospodinem čtyřiceti dní a čtyřiceti nocí, chleba nejedl a vody nepil; a napsal na deskách slova té smlouvy, deset slov! Desatero jsou tedy "slova smlouvy". K tomu se ještě vrátíme v závěru celého výkladu a ukážeme si, že to je zjištění velmi závažné. Prozatím si pamatujme, že Desatero úzce souvisí se smlouvou.

Souvislost Desatera se zákonem je podstatně volněji. Přesto si připomeňme, že Desatero je v Bibli zapsáno dvakrát / Ex 20 a Dt 5/, a to vždy v pěti knihách Mojžíšových, které se odedávna nazývaly Zákon /hebrejsky tóra/, jakožto první část hebrejského kánonu; jeho dalšími částmi byli Proroci /přední = Joz, Sd 1 a 2S, 1 a 2Kr - a zadní = Iz, Jr, Ez, 12 malých/ a Spisy /vše ostatní/. Se zákonem ztotožnila Desatero teprve pozdější křesťanská vykladačská tradice, která v něm viděla jádro zákona, či tzv. zákon mravní, který i po příchodu Krista platí, narozdíl od zákona obřadního, který byl příchodem Kristovým naplněn a tím zrušen /obřizka, předpisy o obětech, očišťování atd./. Toto rozlišení a celé toto pojetí je pozdní a nebiblické. Souvisí s tím, že si křesťanská tradice dala vlastně už od počátku určit své pojetí zákona pavlovskými epištolami. Pavlovský 'zákon' /řecky nomos/ překryl starozákonní pojetí zákona /hebrejsky tóra/, které je odlišné.

Co znamená tóra ? Je to podstatné jméno, odvozené ze slovesa járá = ukazovat /např. prstem cestu/, takže přesnější překlad by byl asi ukazatel, rozcestník, směrovka. V nejstarší době se výrazem tóra označuje konkrétní boží pokyn, prostředkovaný knězem nebo prorokem. Jde v něm především o to, co je před Bohem čisté nebo nečisté, správné nebo nesprávné. Teprve později ze sbírek takových pokynů vzniká právní soubor, předávaný nejprve ústně, později i zapsaný. Tak se z živého konkrétního božího oslovení stává sbírka zásadních příkazů a zákazů, tedy z toho, čím Bůh ukazuje, se stává něco, čím už ji jednou provždy ukázal a co je proto hotové, uzavřené, ba dokonalé

v sobě samém. V pozdější době, nedlouho před Kristem, se literární útvar, v němž byly staré zákoníky shromážděny / totiž pět knih Mojžíšových čili "Zákon"- tóra v úzkém smyslu slova/ stává těžištěm a středem židovské zbožnosti. Člověk vždycky toužil mít nějak Boha či bohy v rukou. A tomuto pokušení neodolala ani židovská církev, odborně synagoga, a vyměnila, zjednodušeně řečeno, Boha za Zákon, totiž živé boží oslovení, kterému je třeba být vystaven v pokoře a nezajištěnosti, za soubor pravidel, které sice Bůh vydal, ale které mají nyní v rukou lidé, samozřejmě ti zbožní. A od tohoto Zákona či přesněji od takto pojatého Zákona pak mnozí očekávali spásu.

S tímto stanoviskem zápasí apoštol Pavel. Aby zůstal srozumitelný svým protivníkům, nevrací se ke staršímu a původnějšímu pojetí zákona jako ukazatele cesty, nýbrž vychází ze současného židovského pojetí, v podstatě z pojetí farizejského /sr. Sk 22,6/. Ukazuje, že zákon - přesněji: to, čemu se v jeho době mezi Židy říkalo zákon - k spáse nevede, nýbrž hříšnému člověku, neschopnému splnit požadavky zákona, jen ukazuje jeho hřích, jeho nemohoucnost a ztracenost. A tak vlastně zákon odhaluje naši potřebu spasení z milosti a tím vede ke Kristu.

Ale vraťme se zpět k výchozímu obrazu ukazatele cesty. Představte si člověka, putujícího po poušti jako Izrael z Egypta. Nedoví-li se, kde je voda, pramen, oáza, cíl cesty, zahyne v bezcestí. Takový ukazatel, taková směrovka má pro něho životní význam. Na té, podle které šel Izrael a podle níž jdeme i my, je napsáno "Země zaslíbená" nebo - chcete-li to novozákoně - "Království boží". Pro toho, kdo jde ukázaným směrem,

je napsán na ukazateli především zaslíbením toho, kam dojde, co ho čeká. Teprve pro toho, kdo na něj nedbá, říká ukazatel, kam nedojde, a tím vlastně i svévolného poutníka soudí, že sešel z cesty. Ukazatel ukazoval, dobře ukazoval, a je to vina poutníka, že na něj nedbal. Teprve vlivem této nedbalosti se mu napsán na ukazateli stal varováním toho, kam ho jeho svévolně zvolená cesta nepřivede, tedy vyhlášením odsudku. To má na mysli apoštol Pavel v Ř 7,7.14-16. Jenže my, hříšní lidé, jsme se všichni spustili z božích cest a vydali po těch svých, a tak se nám, říká Pavel, zákon stal něčím, co nás především soudí, co odhaluje náš hřích.

Na to navázala reformace, zvláště Luther a jeho žáci, kteří vypracovali učení o tom, že vlastním účelem zákona je odhalovat hřích /usus elencticus legis/. V tom se luteráni lišili od reformovaných, kteří trvali i na kladné, "ukazatelské" funkci zákona. A tím byli samozřejmě podstatně blíže původní náplni hebrejského výrazu tóra.

Mohli bychom shrnout: Pavlovský 'zákon' /nomos/ vlastně vyjadřuje a zdůrazňuje až druhotnou, zápornou stránku zákona, jeho rub. Tím ovšem vzniká otázka, co je jeho lícem: To vysvětluje obsáhle např. Gerhard von Rad /Theologie des AT, 1957, I, 192n/ a stručně J. J. Stamm /Dekalog, 1958, 53 nn/, který píše: "Jde o ukazatele cesty ke svobodě, jejímž počátkem je boží čin /vysvobození z Egypta a pak i dar Desatera na Sinaji/ a pak i opakované zvěstování o vysvobození /kult, jímž byl boží čin připomínán/, do něhož Desatero od počátku patřilo. Desatero nebylo nazýváno "zákon", šlo v něm spíše o dokument

svobody, o zvěst o nedotknutelné svobodě boží i o nedotknutelné svobodě bližního, jehož život, manželství, majetek, čest i vše, co má, má být respektováno".

Rozumíme-li Desateru takto a chápeme-li i celý zákon především jako boží pomoc na cestě pouští života, není divu, že je Izraeli důvodem k radosti a díkům /Ž 119,92/: "Byť zákon tvůj nebyl mé potěšení, dávno bych byl zahynul ve svém trápení".

Z tohoto vidíme, že Desatero je zvláště vhodný oddíl k tomu, abychom si na něm ukázali jemný a složitý vztah soudu a odpuštění, lidské viny a boží milosti, který dodnes e a stále zůstává ústředním problémem protestantské teologie.

2. Dějiny výkladu Desatera

Pochází Desatero od Mojžíše nebo vzniklo až později a bylo do příběhů o vyvedení z Egypta vloženo až dodatečně? Názory na to se během doby různě měnily.

Bohoslovci staré doby /zhruba až do počátku či prvé půle minulého století/ zcela samozřejmě spojovali Desatero s Mojžíšem. Rozdíl byl jen v tom, že věřící lidé zdůrazňovali, že je Mojžíšovi dal či zjevil Bůh, kdežto skeptici a nevěřící říkali, že si to Mojžíš vymyslel, když jako vůdce Izraele na poušti chtěl nějak shrnout stručně základní mravní principy pro potřeby svého lidu.

Teprve minulé století přineslo tzv. "historickou kritiku" bible, to jest poznatek, že bible a její zprávy nejsou prostým záznamem minulosti, že se v dějinách asi leccos událo jinak, než se nám o tom v bibli vypráví. Mnozí badatelé byli

tímto novým poznatkem oslnění do té míry, že se ve svých výkladech a hypotézách snažili co nejvíc rozšířit vzdálenost mezi biblickou zprávou a historickým průběhem událostí. Mezi ně patřil i nejvlivnější starozákoník druhé půle minulého století, Julius Wellhausen /1844-1918/. Přišel s pojetím, které převládlo přibližně v letech 1880-1910. Tvrdil, že Desatero je pozdní a že se v něm zrcadlí mravní požadavky velkých proroků, kteří žili až v 7. a 6. století př. Kr. Jeho mínění přijali i jeho přátelé, kolegové a vrstevníci, např. Bernhard Stade 1848-1906/, Rudolf Smend /1851-1913/ a Karl Marti /1855-1925/. Jen výrazně konzervativní badatelé jako August Dillmann/1823-1894/, Eduard König /1846-1936/ a Rudolf Kittel /1853-1929/ zastávali názor, že Desatero je starší nebo že pochází z Mojžíšovy doby.

Mezi rokem 1910 - 1930 zůstává sice většina starozákoníků na Wellhausenově stanovisku, ale dřívější názorová jednota se rozpadá. Průlom způsobil Hugo Gressmann /1877-1927/, vedle Herrmanna Gunkela /1862-1932/ asi nejvýznamnější německý starozákoník počátku našeho století. V roce 1913 vydal knihu o Mojžíšovi, v níž napadl základní tvrzení svých předchůdců, že mravnost prý musí být pozdější než kult, a že proto i Desatero musí být pozdní. Uvedl řadu přesvědčivých důvodů pro to, že spojování Desatera s mravními požadavky proroků je mylné. Nej důležitější z nich byl poukaz na druhé přikázání, které se právě hodí do Mojžíšovy doby. Gressmann považoval Desatero za "katechismus Hebrejců z mojžíšské doby". Věděl ovšem, že naše vědomosti o Mojžíšově době jsou historicky velmi nejisté, a pro-

to připomínal opatrně, že zjistit Mojžíšův osobní podíl při vzniku Desatera se vymyká našim možnostem.

Ještě dále než Gressmann šel Hans Schmidt v článku o Mojžíšovi a Desateru z roku 1923, kde neváhal přičítat původ Desatera přímo Mojžíšovi, podobně jako badatelé z první půle 19. století. Zdrženlivější byl významný švýcarský starozákoník Ludwig Köhler, který uveřejnil v roce 1929 soubornou zprávu o dějinách Desatera v teologickém bádání. Upozornil na to, že rozborem a srovnáním textů z Ex 20 a Dt 5 lze prý rekonstruovat starší pravděpodobnou podobu Desatera, v němž není nic, co by odporovalo tvrzení, že pochází z Mojžíšovy doby. Každý zákon je však neosobní, a tak Mojžíšův podíl nelze zjistit. V tom se shodoval nejen s Gressmannem, nýbrž s většinou novějších badatelů.

Po roce 1930 se zastánci pozdního vzniku Desatera ocitají v menšině. Přední odborníci této doby - od židovských myslitelů, jako byli Martin Buber a André Neher, až po reformovaného Holanďana G. Ch. Aalderse - se shodují v tom, že Desatero je velmi staré. Jen menšina je však odvozuje přímo od Mojžíše; především starozákoníci Paul Volz, Herold H. Rowley a Walter Eichrodt měli zato, že Desatero zrcadlí mravní program Mojžíšův. Podstatně zdrženlivější byl vynikající lipský starozákoník Albrecht Alt /1883-1956/ a jeho neméně významný žák Martin Noth, kteří shodně zastávali názor, že Desatero je sice staré, ale není nejstarší památkou izraelského práva, nýbrž výsledkem delšího právního vývoje. Podobně viděl vznik Desatera i první starozákoník naší fakulty Slavomil Daněk /1885-1946/, který v "Dobovém pozadí Starého zákona" /vydáno v Praze 1951.,

ale psáno 1935-37/ o Desateru říká: "Ale Desatero má vůbec jen postavení zvláštní součásti jednoho kontextu /Ex 20,23-23,19/ mezi jinými zákoníky mošejskými. Vedle citované Knihy smlouvy /Ex 24,7/ shledává literární kritika v Pentateuchu ještě tak řečený zákon imigrační /Ex 34,10 až 27/, dále do-
dekalog /= Dvanáctero/ šekemský /Dt 27,15-26/, zákon svatosti /Lv 17-26/ a vlastní deteronium /Dt 12,26/... Sounáležitost zákonů roztroušených po knihách Pentateuchu je sice na snadě, ale není posledním slovem literární vědy: v někdejší Kniže smlouvy snad pokračovalo Ex 22,15n /16n Kral./ stejným tónem Dt 22,23-27 /Jirku/, ale už 28n nepokračuje, nýbrž věcně ob-
měňuje ustanovení Ex 22,15. Neméně starobylé předpisy mají také ostatní zákoníky Pentateuchu.." Z toho všeho Daněk uzavírá: " spojitosti materiální vedle rozmanitosti formální deklaruji Zákon jako svod kodexů odlehlých podle všeho místně, ale nikoli vesměs dobově.. Jestliže každá význačná svatyně syropalestinská měla své řády až do vlastního písma, lze takové kodexy předpokládati též u stanic jisraelské anabase aspoň u nepochybných svatyní mezi nimi" /str.60-62/. Pak by Desatero bylo sbírkou z doby putování.

3. N o v ě j š í p o j e t í D e s a t e r a

Zeptejme se ještě znovu, jaké byly hlavní důvody odvratu od Wellhausenova pojetí. Základ nového pohledu přineslo nepochybně rozpoznání, že víra Izraele nevyrostla povlovným vývojem z primitivního polydémonismu /t.j. uctívání místních bůžků/, nýbrž byla od počátku spojena se zápasem proti všem podobám

náboženství, které si vytvářelo boha či bohy k obrazu člověka. A takový postoj a takový zápas nemohl vzniknout z ničeho nic, jen jako výsledek vývoje, nýbrž je naopak jeho přerušením, a tedy důsledkem mocného nového podnětu, který sice lidé vyjadřovali a předávali, ale sami nevynalezli.

Výrazem tohoto zápasu s pohanstvím jsou především prvá tři přikázání Desatera, v nichž je uložena základní zvláštnost Izraele, jeho odlišnost od všech ostatních náboženských společností starověkého Orientu. Významní soudobí badatelé /např. Werner H. Schmidt v knize Das erste Gebot, Theol. Existenz heute 165, 1970/ hledají klíč ke svérázu Izraele právě v prvním přikázání.

Dalším významným příspěvkem k novému a hlubšímu pochopení Desatera byla kniha norského starozákoníka Sigismunda Mowinckela /1884-1965/, vydaná nejprve francouzsky /Le Décalogue, 1927/. Ukázal v ní, že poslední podoba Desatera je sice poměrně pozdní, asi z konce doby královské, ale jeho jádro je staré. Pochází zřejmě z doby ústní tradice, a to z oblasti kultu. V tom se Mowinckel shodoval s naším S. Daněkem, který v Dobovém pozadí /s.60/ rozebírá nejistotu podání Desatera, nepochopitelnou v zákoně tak stručném a základním, a rozborem různých zdánlivých nesrovnalostí a problémů dochází k závěru, že i příkazy druhé desky, stejně jako první, měly původně náboženský, ne-li přímo kultický dosah.

Mowinckel myslí věc ovšem ještě trochu jinak: Nejde mu jen o jednotlivé příkazy, nýbrž o to, že celek Desatera má svůj původ v kultu. Jde tu o text, který byl odedávna recitován při

výročních slavnostech, nejspíše při slavnosti obnovy smlouvy, ať už se slavila každoročně v rámci svátku stánků a novoročí, nebo každého sedmého léta /sr. Dt 31,9-13/.

Mowinckelův názor potvrdily nálezy smluv, které uzavírali Chetitě se svými vazaly. Takové smlouvy měly pevný vzor. Nejprve se vazalům připomínala dobrodlní, která pro ně jejich pán vykonal. Pak následovaly příkazy, jimiž se měli řídit. V závěru smlouvy bylo ustanovení o tom, kde bude smlouva uložena. Obvykle to bylo v nějaké svatyni, hlavně v chrámě pána božstva, které bylo zároveň ručitelem smlouvy, to jest mělo trestat její přestupníky. Tam měli vazalové pravidelně při výroční slavnosti přinášet daň. Při té příležitosti se jim smlouva předčítala a vůbec připomínala.

Dá se předpokládat, že podobnými vazalskými smlouvami byla spoutána i značná část pasteveckých obyvatelů staré Palestiny, kteří se dostali do područí městských států a které jejich pánové vydatně vykořisťovali a utlačovali. Ale neměli "jméno", program, který by je sjednotil. Až teprve když sem přišla /asi z jihu někdy kolem r. 1250 př.Kr./ skupina ctitelů Hospodinových, tu se k ní mnozí z utlačovaných připojili, odvrhli cizí bohy, ručitele smluv a představitelů útlaku. Vytvořili velký kmenový svaz a dali se do boje se svými dřívějšími utlačovateli. O tom vypráví kniha Jozué.

Toto nové společenství nezůstalo bez právního řádu. Jenže namísto zrušených smluv vstoupili do nové smlouvy s Hospodinem. A jádrem ustanovení této smlouvy bylo zřejmě Desatero, koncipované po formální stránce podobně jako dřívější, nyní

už neplatné smlouvy. Ale bylo naplněno zcela novým obsahem: svědectvím o Hospodinově jedinečnosti a svrchovanosti a výzvou k ryzímu vztahu k bližnímu.

Je ovšem dobře možné, ba pravděpodobné, že základnou Desatera byly některé důrazy a příkazy, jakési "pra-Desatero", které si skupina Hospodinových vyznavačů přinesla do Palestiny jako stručný souhrn své "věrouky a mravouky", možná i v navázání na to, s čím se setkali na své dřívější pouti, jak se domníval S. Daněk. Ovšem to základní byla nepochybně vzpomínka na vysvo-
bození, kterou připomíná úvod k Desateru.

Staletí ústní tradice, která leží mezi ustavením velkého kmenového svazu asi kolem roku 1250 a mezi písemným záznamem většiny starozákonních látek /mezi rokem 700 až 400 př. Kr./ nám dnes nedovoluje, abychom toto předpokládané "pra-Desatero" spolehlivě rekonstruovali.

Srovnání s formulářem chetitských smluv /samozřejmě po formální stránce/ nás však vede k závěru, že Desatero bylo od počátku součástí výroční liturgie kmenového svazu, tedy součástí kultu, že v kultu vzniklo, v kultu bylo předáváno a v něm se ustalovalo i jeho tvar až do písemného zápisu. Pokud jde o obsah, je velmi pravděpodobné, že toto staré Desatero bylo jen málo odchýlné od znění, které dnes máme v hebrejském textu Starého zákona před očima.

4. D v o j í z n ě n í a d ě l ě n í D e s a t e r a

Zmínili jsme se již, že Desatero je ve Starém zákoně zapsáno dvakrát, v Ex 20 a Dt. 5. Je zajímavé, že papyrus Nash, naleze-

ný v Egyptě 1902 a pocházející asi z roku 100 př. Kr., má znění /samozřejmě bez samohlásek/, které je kombinací Ex. a Dt. Proto se o ně lze sotva opírat při srovnávání obou znění a při dalším kritickém rozboru. Také kumránské nálezy nepřinášejí pro Desatero žádné závažné nové poznatky.

Srovnání obou znění ukazuje dvacet rozdílů. Z toho třináct jsou přídávky v Dt proti kratšímu Ex. Sedmkrát jde však jen o spojku "a" /hebrejsky v/. Z přídavek v Dt jsou nejdůležitější:

1. Svěcení dne odpočinku a ctění rodičů je zdůrazněno dodatkem "jak ti přikázal Hospodin, tvůj Bůh".

2. Při vypočítávání toho, kdo má odpočívat, přidává Dt "tvůj vůl a tvůj osel": k "dobytku" přidává "všechny tvůj dobytek."
3. Výčet u čtvrtého přikázání uzavírá Dt navíc slovy: "aby odpočinul tvůj služebník a tvá služka jako i ty."

4. K pátému přikázání dodává Dt: "aby tobě dobře bylo."

Všecko ostatní /pomineme-li tři maličkosti ve druhém přikázání/ nejsou přídávky, nýbrž změny. Některé z nich jsou závažné:

a/ Ve čtvrtém přikázání: Ex má "pamatuj", Dt "ostříhej".

b/ Nejzávažnější rozdíl je nepochybně zdůvodnění dne odpočinku: v Ex odpočinutím Hospodina při stvoření, v Dt vyvedením z Egypta.

c/ V devátém přikázání: Ex křivý svědek, Dt marný svědek

d/ V desátém přikázání: Ex nejprve dům, pak žena, Dt to má naopak. Kromě toho má Ex u obou sloveso dychtit /chamad/, kdežto Dt má poprvé /u ženy/ dychtit /chamad/, kdežto u domu a ostatního "toužit" /hebr. avá = mít chuť, zálusk/.

K těmto rozdílům se vrátíme při výkladu jednotlivých při-

kázání.

Pokusíme-li se ze srovnání vyvodit nějaké závěry, lze říci s J. J. Stammem, že celkově vzato se znění Ex jeví jako starší, ale ne ve všem; výjimkou je možná zdůvodnění dne odpočinku v Dt, které je patrně velmi staré. Jsem přesvědčen, že rozdíly vznikly ještě v ústní tradici, a to tak, že znění Ex bylo tradováno v jeruzalémském chrámu, kde se od Šalomounových dob uvažovalo o vzniku světa a lidstva /viz Gn 1-11/, kdežto znění Dt má svůj původ v prorockých školách severu, kde bylo zvláště živé vyprávění o vysobození Egypta. Obě tradice, jižní jeruzalémská a severní prorocká byly asi spojeny po pádu severního království, tedy po roce 722, kdy mnozí utekli na jih.

Pokus o rekonstrukci co možno nejstarší podoby Desatera vychází z rozpoznání, že znění Dt je převážně rozšířeno napomínajícími /parenetickými/ vložkami. Z toho lze usuzovat, že i znění Ex bylo ve staré době /ještě v rámci ústního podání a v kultu/ asi rozšiřováno podobným způsobem. Za zcela původní lze považovat ta přikázání, která jsou vyjádřena jedním slovem /Nezabiješ, nesesmilníš, nepokradeš/. V Ex 34,28 se říká, že Mojžíš zapsal na deskách slova té smlouvy, deset slov. Jde tu opravdu jen o slova či o vazby nebo o celé věty, výroky? To je nejisté.

Na základě toho, co jsme si řekli o postupném rozšiřování textu, můžeme považovat za nejméně pravděpodobnější rekonstrukci, kterou předložil R. Kittel /Geschichte des Volkes Israel I⁶, 1932, 383/:

1. "Já jsem Hospodin, tvůj Bůh. Nebudeš mít jiné bohy přede

mnou."

2. "Neučiniš si rytiny." 3. "Nevezmeš jméno Hospodinovo nadarmo". 4. "Pomni na den odpočinku, abys jej světil." 5. "Cti svého otce a svou matku." 6. 7. 8. 9. zůstávají. 10. "Nepožádáš domu bližního svého."

Mám výhrady ke Kittelově rekonstrukci prvního přikázání. Rozbor nejstarších vyznání Izraele ukazuje, že byla vždy spojena s připomínkou Hospodinova vysvoboditelského skutku; lze proto předpokládat, že i v úvodu Desatera bylo vysvobození z Egypta zmíněno už v nejstarší podobě.

Při Kittelově rekonstrukci bijí do očí ta přikázání, která jsou vyjádřena kladně. Byly tu kdysi místo nich záporné věty? Někteří odborníci /Ernst Sellin, Albrecht Alt/ to tvrdili a navrhovali takovouto úpravu: Čtvrté přikázání prý původně znělo: "Nebudeš dělati žádného díla v sobotu." A páté: "Nebuseš proklínat svého otce a svou matku." Zde se zastánci tohoto pojetí opírali o Ex 21,17 a Dt 27,16. Ale tyto úpravy jsou velmi nejisté. Mám naopak za to, že tato formální nesrovnalost, totiž kladné příkazy vedle záporných zákazů, svědčí o jejich starobylosti. Kladné výjimky jistě byly do očí už dřív. To, že nebyly proměněny na záporné formulace, svědčí naopak pro jejich stáří.

Exegeze jednotlivých přikázání nám ukáže, že otázku rekonstrukce staršího tvaru Desatera asi nelze řešit obecně, lze jen s větší či menší pravděpodobností uvnitř jednotlivých přikázání rozlišovat základ a vysvětlivky; o to se pak pokusíme při samotném výkladu.

Také dělení Desatera není jednotné. Dělení, užitá v této práci a obvyklé u nás v evangelické církvi, vychází z reformované tradice. Katolická a po ní i luterská tradice spojují první a druhé přikázání do jednoho a rozdělují naše desáté na dvě - na zákaz žádosti domu a zákaz žádosti ženy. Ještě jiné dělení najdeme v tradici židovské, která považuje náš úvod k Desateru za první přikázání a druhé přikázání pak tvoří spojení našeho prvního a druhého, tedy zákaz cizích bohů a zákaz zobrazování Boha. Tato nejednota ukazuje, že číslo deset bylo už ve staré době příznačné pro podobné řady přikázání, asi jako byla dvanáctka příznačná pro celek Izraele, i když se jí také docilovalo různým způsobem - jednou vynecháním kmene Léví, když byl počítán Efrajim a Manase, jindy započtením Léví, když byl místo Efrajima a Manase jmenován jen Josef. Zdá se, že desítka byla posvátným číslem v oblasti právní a hospodářské /počítání na prstech!/, kdežto dvanáctka /počet měsíců v roce/ a sedmička /počet dnů v jedné měsíční fázi/ byly odporovány ze vztahů slunce a měsíce a proto měly význam hlavně v oblasti náboženské.

Ale nejen dělení na jednotlivá přikázání, nýbrž i na dvě desky není jednotné. Někdy se na každou desku kladlo pět přikázání, jindy na první jen čtyři a na druhou šest. Ale těmito různými tradicemi se zde nebudeme podrobněji zabývat. Zavedly by nás příliš do složitých problémů literárně historických a odvedly od toho hlavního, jaký je totiž základní smysl jednotlivých přikázání.

5. Úvod k Desateru

V doslovném překladu z hebrejštiny zní: "Já /jsem/ Hospodin, tvůř Bůh, co jsem tě vyvedl ze země 'Pevností', z domu /= chrámu/ otroků."

Úvodní vazba "Já jsem Hospodin" se nazývá odborně formule sebezjevení. Má obdoby i mimobiblické, ve Starém zákoně je častá zvláště v Lv /11,44; 18,2.4.30; 19,3.4.10.25.31.34; 20,7; 23,22; 24,22; 26,1/ Ez /20,5.7.19.20/ a druhém Iz /45,5.6.18.22 atd./.

Pochází pravděpodobně z kultu, jehož těžiště ve starém Izraeli spočívalo ve zpřítomňujícím připomínání vysvoboditelských skutků Hospodinových, často přímo vysvobození z Egypta. V bohoslužbách Izraele nejde tedy o to, že by lid či kněží svého Boha vyvolávali a přivolávali, nýbrž o Boha, který si zcela z vlastního rozhodnutí vyvolil svůj lid /Dt 7,6n; J 15,16/, sám se ho ujal a sám se mu také zjevuje a připomíná. Ohlasem této formule je i Ježíšovo "Já jsem." /Mt 14,27, pll Mk 6,50 a J 6,20; Mt 28,20; Mk 14,62; L 22,70; J 8,24.28.58; 9,9; 13,9; 18,5.6.8. atd./.

Ke jménu Hospodin sr. výklad v Ex 3,14. Původ i nejstarší výslovnost jména JHVH /obvykle čteného Jahve/ je nejistý. Jeho výklad v Ex 3,14 však ukazuje zřetelně, jak je mu třeba rozumět v rámci biblické zvěsti: Být v hebrejštině neznámá jen abstraktní bytí, být sám v sobě a pro sebe, nýbrž být s někým a pro někoho; proto by bylo asi nejlépe přeložit: "Jsem ten, který je s tebou." Je to tedy podobná zvěst jako ve jménu Immanuel = s námi /či: při nás/ Bůh /sr. Iz 7,14; Mt 1,23/. Výklady "Jsem co jsem" /= nevystižitelný/ i "Jsem, který jest"

/sám v sobě bez ohledu na jiná jsoucna = věčný/ jsou oba druhotné, i když vyslovují také vždy jeden z dalších ale méně důležitých důrazů biblické zvěsti.

"Tvůř Bůh" je obrat, který připomíná smlouvu, již vstoupil Hospodin do trvalého vztahu k svému lidu a tak se stal jeho Bohem: sr. tzv. formulí smlouvy, zaznamenanou např. v Lv 26,12: "Budu Bohem vašim a vy budete lidem mým". Má také novozákoní ohlasy, nejzřetelnější je ve Zj 21,7: "Ať, stánek Boží s lidmi, a bydlení bude s nimi, a oni budou lid jeho, a on Bůh s nimi bude, jsa Bůh jejich.../v.7/ Kdož zvíťezí, obdrží dědičně všecko, a buduť jeho Bohem, a on mi bude synem".

"Vyvedl jsem tě" je v hebrejštině jediné slovo, způsobovací tvar od slovesa vycházet /jáca Hif./, tedy doslova: způsobil jsem tvé vyjítí, způsobil jsem to, že jsi vyšel. Tento tvar, ve Starém zákoně poměrně častý, bývá jakousi zašifrovanou nárazkou na základní vysvoboditelský skutek Hospodinův, vyvedení z Egypta /sr. Ex 6,6n; 12,17.51 aj./.

Způsobovací forma, kterou indoevropské jazyky neznají /jakási obdoba by byla např. posadit od sedět nebo položit a ležet/ naznačuje v bibli často skryté boží jednání, viditelné jen pohledu víry, kdežto nevěra zde nedokáže prozívat k vlastnímu neviditelnému původci akce.

Země Egyptská je v bibli pojem, který daleko přesahuje pouze zeměpisné chápání /sr. např. Zj 11,8: "A ležeti budou těla jejich mrtvá na ulici města velikého, které slove duchovně Sodoma a Egypt, kdež i Pán náš ukřižován jest"/.

Co vše slyšeli Izraelci ze jména Egypt, ukáže jazykový rozbor. Hebrejsky se Egypt nazývá Micrajim a souvisí etymologicky s vý-

razem mácor = pevnost, opevnění /z akkadského maccartu či maccartu/. Koncovka -ajim, u jmen obecných znak duálu, má u jmen vlastních význam místní /lokativ, sr. Mahanajim, Ramatajim atd. Slůvko mácor - pevnost označuje přímo Egypt u Mi 7,12a; 2 Kr 19,24; Iz 37,25; 19,6 a asi také u Ez 27,8. Tato souvislost je pro hebrejské ucho zřetelná, takže Egypt je mu "zemí Pevnosti" či "opevnění", to jest v teologickém domyšlení místo, kde se člověk opevňuje a zatvrzuje proti Bohu. Mimo to však Hebrejec ze slůvka mácor nepochybně slyšel i sloveso cárar = být protivníkem, nevrážit, soupeřit, soužít; nebo sloveso cárá /cárar, cúr/ = sužovat, tísnit; takže jde o zemi soužení, nevrážení a trápení. Tato souvislost je spíše zvuková /fonetická/ než etymologická, ale každého, kdo umí dobře hebrejsky, musí napadnout. Z toho můžeme uzavřít: Pro Izraele byl Egypt všude tam, kde se člověk opevňuje proti Bohu a kde boží lid je v sevření a soužení. - Náš výraz Egypt je z řeckého Agyptos, což je zkomolenina egyptského Chet-ko-Ptah = Palác /chrám/ ducha Ptahova. Toto jméno bylo později vztaheno na celý Egypt a prokazuje jasně, že Egypťané chápali svou zemi jako jediný veliký chrám říšského boha, jímž byl ve staré době postupně Hor, Ptah, Re a později Amon. Každý, kdo v něm pobýval, byl vlastnictvím tohoto boha, a tak byla-li celá země chrámem, byli všichni její obyvatelé chrámovými otroky, poddanými božského faraona.

S tím souvisí výklad posledního vazby úvodu k Desateru "z domu otroků" Dům /hebr. bajit/ označuje ve Starém zákoně častěji i chrám /Ex. 23,19; 34,26; Sd 18,31 aj./. Považoval-li Egypt sám sebe za chrám říšského boha, nebylo ovšem možno v něm obětovat Hospodinu a bylo nutno k oběti vyjít na poušť /Ex 5,3/.

Vyvedení z Egypta mělo jistě pro boží lid i složku hospodářskou /vykořisťování/, sociální /bezprávi otroků/ a politickou, ale to základní a rozhodující je hledisko náboženské: Jde o vysvobození ze stavu, v němž není možno nesloužit cizím bohům. Je to tedy především vstup do duchovní svobody či vyjádřeno novozákonně vysvobození z moci hříchu. Pro nás: "V svobodě, kterou Kristus nás osvobodil, stůjte, a nezaplétejte se zase ve jeho služebnosti!" /Gal. 5,1/

6. P R V N Í p ř i k á z á n í

Doslova zní: "Nebude tobě /= pro tebe/ bůh jiný proti tváři mé". Kdo tu mluví, bylo jasné už z předchozího úvodu: Já Hospodin! Ke komu tu mluví, je třeba si vyložit. Osloven je především boží lid jako celek, jako ten, s nímž vstoupil Hospodin do smlouvy. Teprve v odvozeném smyslu se mluví i k jednotlivcům, členům tohoto lidu. Není tu tedy osloven každý člověk vůbec, nýbrž ten, jenž stojí v obecnství, které vzniklo božím zásahem, božím vysvobozením a božím oslovením.

Český čtenář je zvyklý na obrat "Nebudeš míti...", ale doslovně je tu "neбудe tobě..", zřetelněji pak "Nebude pro tebe..". Je to proto, že hebrejšтина vůbec neuzivá slovesa míti a nepochází je opisuje vazbou se třetím pádem, podobnou latiskému "est mihi" či ruskému "u miňa". Ale to má zde závažné důsledky: Nejde o to mít jiného boha ve smyslu vlastnit, nýbrž o to, že pro boží lid žádný jiný bůh nepřichází v úvahu, není tu pro něj. To je víc: Pro jiné tu ještě ve světě všelijací

boží jsou, ale pro tebe, který jsi můj, už ne. Pamatuj na to!

"Jiný bůh" je v hebrejštině vyjádřen množným číslem, tedy přesněji "jiní boží". To souvisí se známou skutečností, že jednotné číslo elóah označuje v hebrejském znění Starého zákona nepravého boha, modlu. Kdežto Bůh pravý a živý se označuje množným číslem elohim. O tomto zvláštním, jakoby nepravém plurálu se mnoho uvažovalo i psalo. Ve staré době byl vysvětlován jako opis svaté Trojice, v nové době jako zbytek bájeslovného myšlení nebo alespoň vyjadřování, jako slavnostní plurál majesticus /jako když si králové a císaři říkali "my"/ a ještě různé jinak. Nejpravděpodobnější vysvětlení mluvnické je to, že jde o souhrn všeho božství /asi jako živý se řekne ohaš, ale život, souhrn všech živých, se řekne chajjim = plurál/. Teologicky jde o výpověď, která naznačuje, že pravý a živý Bůh není souměřitelný a vystižitelný kategoriemi biologického individua. Bůh je víc, než "já", ale je zároveň i víc než "my", je "já" i "my" zároveň a přece zároveň ještě něco víc.

Ale proč jsme zde přeložili "bůh jiný" a nikoli "jiní bohové"? K tomu tu vaďe sloveso "nebude", které je jasně v jednotném čísle. Právě tato gramatická neshoda, zřejmě záměrná, ukazuje, jak všechno naše mluvení o Bohu kulhá, jak je nedokonalé a nevystižitelné, a přece nutné, protože boží slovo chce být vyjádřeno a zvěstováno lidskými slovy.

"Jiný" lze též přeložit "zadní", hebrejské achérim souvisí s předložkou achar = za, po /v místním i časovém významu/. Je to tedy i jiný bůh, ale zároveň i zadní bůh, někdo, kdo stojí daleko vzadu za Hospodinem a nemůže ho nahradit. Ve srov-

nání s ním jsou všichni jiní bohové zároveň bohy "zadními". Ale obrat lze vyložit, ještě i jinak: Nebudeš mít vedle Hospodina jako Boha předního, hlavního, v popředí ani žádného boha vedlejšího, zadního, v pozadí, tedy sice méně důležitého, ale přece jen vedle Hospodina, který by třeba dělal Hospodinu jakéhosi pobočnicka, tajemníka, vezíra. Takové božské pobočníky mívali totiž boží staré Mezopotámie, takže je docela dobře možné, že si někteří Izraelci mohli říci: My budeme uctívat Hospodina jako svého hlavního boha dál, ale vedle něho ještě nějakého dalšího, nějakého Bálíčka, dárce úrody a plodnosti, nebo Gáda, dárce štěstí. To vše je vyloučeno. Znamená to jednobožství, monoteismus? Říká se to, ale není to docela přesné. Ve starém Orientě byly nejednou náběhy k monoteismu, kdy různí bohové byli navzájem ztotožňováni, až z nich zbyl jeden. To nazýváme inkluzívní, shrnující monoteismus. Izraele však charakterizuje exkluzívní, výlučný monoteismus. A i když hlavní vyznání víry, zachycené v Dt 6,4 říká: "Hospodin Bůh náš Hospodin jeden jest", znamená tu slůvko "jeden" vlastně "jedinečný", je spíše označením kvality než jen kvantity. A tak vzhledem k tomu, co jsme si řekli o pojmu elohim v předchozím odstavci - je lépe mluvit o víře Izraele jako o exkluzívním teismu nežli o monoteismu.

Obrat "proti tváři mé" byl v minulosti námětem mnoha teologických sporů. Jeho rozbor na základě všech míst výskytu vede k tomuto závěru:

1. V nejstarší době patrně znamenal "proti mé tváři", "mně navzdory", jak jej vykládá slovník Köhlera-Baumgartnera

s.767. Mínilo se to zcela konkrétně: šlo o obrazy bohů, modly, které by byly postaveny naproti tomu, co vyznačovalo přítomnost Hospodinovu, tedy především naproti truhle v stánku či chrámu /sr, Dt 21,16; Jb 1,11; 6,28; Ž 21,13; Iz 65,3; Jr 6,7; Mal 2,3/

2. Odtud vyrostl další, již poněkud oslabený význam "před";

poněvadž pak žijeme vždy před tváří Hospodinovou, znamená to nikdy a nikde. Obrat "proti tváři" má na většině míst, kde se vyskytuje, prokazatelně význam "před", viz Ex 33,19; 34,6; Gn 32,22; Jb 4,15; 21,31; Ž 9,20; Ez 32,10; aj.

3. Třetí, už všeobecný význam obratu je pak "vedle mne" či "mimo mne". V tomto pojetí se už projevuje promyšlený, tedy teologicky reflektovaný nárok Hospodinův na výlučnost, jehož obsahovou obdobou jsou místa Dt 33,26; Iz 40,25 aj. Tak vykládají tento obrat i staré překlady, jmenovitě řecká Septuaginta, syrská bible a aramejské targumy.

Závěrem si připomeneme, že v prvním přikázání hledají někteří bohoslovci /např. W. H. Schmidt/ jádro svérázu Izraele uprostřed různých věr, kultů a náboženství starého Orientu. Že má ústřední význam, to ukazuje ostatně i jeho postavení v čele Desatera. A ten samozřejmě trvá, ba nejen to, dostává se znovu do popředí, čím víc model se kolem nás hemží a uctívá.

7. D r u h é p ř i k á z á n í

1. Doslovné znění :

a/ Neuděláš si vytesaninu

b/ a žádné zpodobení /toho/, co /je/ na nebi shora a na zemi zdola a co /je/ ve vodách zdola k zemi,

c/ nebudeš se jim klanět a nebudeš jim sloužit,
d/ protože já /jsem/ Hospodin, Bůh tvůj, Bůh žárlivý, postihující pokřivenost otců nad syny, /a to/ nad třetími a nad čtvrtými, nenávidícími mne, a činící věrnost tisícům, milujícími mne a střežícími příkazy mé.

2. Literární rozbor:

Je to dlouhé přikázání, zároveň se čtvrtým /o sobotě/ nejdelší z celého Desatera. Není divu, že jeho nynější text se nepovažuje za původní, nýbrž za výsledek delšího růstu. Nevíme ovšem, zdali rostlo /a jak narostlo/ ve starší době ústní tradice, či až když už bylo písemně zachyceno. Shoda je v tom, že jeho nejpůvodnější tvar zněl jen "Neuděláš si vytesaninu", tedy /a/. Teprve později, když bylo třeba vyložit, co se tím míní a možná tak i předejít výkladům nesprávným, byla připojena vysvětlivka: "a žádné zpodobnění /toho/, co /je/ na nebi shora a na zemi zdola a co /je/ ve vodách zdola k zemi", tedy /b/, a s ní snad i další věta "nebudeš se jim klanět a nebudeš jim sloužit" /c/. Prvá část vysvětlivky /b/ ukazuje, co se rozumí onou "vytesaninou" či tradičně "rytinou", druhá věta zdůrazňuje, proč se to nesmí dělat či přesněji k jakému účelu nesmějí ty "vytesaniny" sloužit /c/. Třetí část /d/, je zřejmě nejpozdější: zdá se, že pochází až z poslední redakce Desatera, kterou někteří odborníci kladou až do pokrálovské doby, tedy do doby babylónského zajetí či ještě později. Jisté však toto datování není; relativně bezpečně lze říci jen to, že literární forma tohoto dodatku svým napomínajícím rázem /parenetickým charakterem/ se blíží slohu Deuteronomia a tedy

způsobu, jímž byl vyhlášován a připomínán Zákon od konce královské doby, kdy do bohoslužebného života Izraele pronikly některé prorocké důrazy.

3. Pojmový rozbor:

Úvodní výraz "Neuděláš" je významný. Dělán, vyjádřené zde velmi běžným hebrejským slovesem 'šh / v SZ je 2627x/, tu označuje tvůrčí činnost člověka v náboženské oblasti. To je v protikladu ke stvořitelství boží /viz 4. přikázání a Gn 1,7.16.25.26; 2,1.2. atd./. Hebrejščina užívá pro boží tvůrčí činnost tři sloves: Nejspecifičtější je br' = stvořit bez materiálu a nástroje: označuje ve Starém zákoně výhradně činnost boží. Další jcr = utvářet, dávat tvar, označuje původně činnost hrnčíře, formujícího nádobu. V přeneseném významu však znamená i určit cíl, udělit funkci /Za 12,1/. Zde uvedené sloveso 'šh je významově nejširší, označuje činnost nejrůznějšího druhu, boží i lidskou. V duchovním smyslu však všecko záleží na tom, zdali si Bůh tvoří /dělá/ člověka, samozřejmě k svému obrazu /Gn 1,28/, nebo zdali si člověk tvoří boha. Biblická zvěst je hrází modlářství.

I maličké slůvko /zvrtné zájmeno "si" tu má význam: člověk si dělá boha, modlu pro sebe, aby mu takový bůh sloužil, nedělá to pro Hospodina - "pro mne", "mě". Protiklad osvětluje Př 16,4: "Hospodin učinil vše pro sebe samého". Když člověk chce mít vše pro sebe, jde cestou pokušitele "budete jako Bůh" /Gn 3,5/.

"Vytesanina", hebrejsky pesel, je podstatné jméno, odvo-

zené ze slovesného kořene psl = vytesat, otesat. Ve Starém zákoně označuje jednoznačně modlu. Ta může být vytvořena stejně dobře z kamene jako z hlíny, ze dřeva jako z kovu. Zdá se však, že v nejstarší době to bylo označení dřevěné sošky. Gerhard von Rad /Theol. des AT I, 214 pozn. 57/ píše: "V Sd 17,4n lze vidět, že pesel je dřevěné jádro, massé-ká kovový potah, k němuž přistupuje efod jako krunyř, pověšený na sochu, a konečně terafim, asi kultovní maska". V pozdější době asi označoval pesel zvláště reliéf, oblišený a velmi častý staroorientální způsob, jak zobrazovat bohy.

Výraz "zpodobení" už je narozdíl od předchozího poznamenán teologickou reflexí. Hebrejsky zní temúná. Jeho kořen mvn ve slovesných odvozeninách není ve Starém zákoně doložen, známe však výraz min = druh, způsob. "Zpodobení" je typické slovo pro výrazivo Deuteronomia; z 12 míst výskytu je 8 v Dt /4,12.15.16.23.26; 5,9/ a jen 4 jinde /Ex 20,4; Nu 12,8; Ž 17,15; Jb 4,16/. Izrael neviděl při daru Zákona na hoře Oréb /Dt 4,10/ žádnou podobu, zpodobení Boha /Dt 4,12.15/ a proto si ho nemá zpodobňovat /Dt 4,16.23.25./.

Další vazby, zmiňující nebe, zemi a vody, vypočítávají všechny možnosti, kde by bylo možno vzít si nějakou předlohu. Mají konkrétní pozadí; staroorientální bozi byli zpodobňováni jako nebeská tělesa /zvl. slunce, měsíc, hvězdy/, jako lidé, zvířata i předměty, ale také jako ryby, krokodýlové, žáby atd. Toto trojí dělení souvisí se starověkým světovým obrazem, který má jakoby tři poschodí: Nej-

výše je nebe, sídlo bohů, pak země, kde jsou lidé a zvířata, a pod zemí jsou vody, na nichž země plove. Světový obraz čili souhrn našich představ o světě se během dějin mění. Ani náš moderní světový obraz není definitivní, ale přesto ho běžně užíváme, když si chceme přehledně roztrždit skutečnost a dorozumět se s ostatními. Ze starších světových obrazů nám zbylo v hovorovém jazyce mnoho úsloví, třeba "slunce zapadá" či "vychází", i když všichni víme, že nezapadá a nevychází, nýbrž jde jen o optický vjem, vzniklý otáčením země kolem slunce. Ale v přeneseném smyslu i dnes můžeme podlehnout pokušení, připodobňovat Boha něčemu, co je nad námi nebo kolem nás nebo v hlubinách, do nichž nedohlédneme.

Slovesa "klanět" a "sloužit" jsou typické výrazy pro kult. Klanění označuje doslova padání před božstvem /řecky proskynési/, kdy se klekalo na kolena a hlava skláněla tak, až se dotýkala země. Podobně se vzdával hold i králům. Sloužit znamená také pečovat, obstarávat, ctít a pěstovat, stejně jako latinské slovo colo, od něhož je odvozen jak výraz kult, tak i kultura.

Dodatek, který jsme pro přehled označili jako /d/, působil odedávna čtenářům i vykladačům nemalé potíže. O tom, jak se mu kdy rozumělo a jak byl vysvětlován, by bylo možno napsat dlouhé pojednání. Dnes se exegze shoduje na tom, že se tu chce říci: boží hněv sahá nanejvýš do čtvrté generace, kdežto boží milosrdenství a věrnost až do tisíce generací /tak St. Segert, "Bis in das dritte und vierte Geschlecht, Ex 20,5, Communio viatorum 1, 1958, 37-39/. Samozřejmě

Je toto vyjádření spjato se situací, kdy bylo nepředstavitelné, že by syn šel jinou cestou než otec. Když se později rodinné svazky uvolnily a tomuto textu se začalo rozumět tak, že synové mají nevinně trpět za své otce, opravil ne-správné pojetí Ezechiel /18,19-22/: "Duše, která hřeší, ta umře. Syn neponese nepravosti otce, aniž otec ponese nepravosti synovy..."

4. Výtěžek:

Je důležité uvědomit si, že "vytesanina" či "rytina" tu není jen zobrazení cizího boha, nýbrž i Hospodina. Starozákonní zákaz zobrazovat Boha nemá svou příčinu v jakýchsi "duchovních představách Boha", nýbrž v něčem mnohem konkrétnějším. Zobrazený Bůh je poznaný, uchopený a tím ovlivnitelný, manipulovatelný bůh. Pomocí obrazu lze mít moc nad zobrazeným /sr. M. Noth, Das zweite Buch Mose, ATD 5, 1960, 130n, a G.v. Rad, Theol. des AT atd./ Nový překlad s výkladem říká: "Bůh se nedává člověku k dispozici; nedovoluje mu, aby s ním jednal podle svého uvážení, ani tehdy, kdy se k člověku sklání, kdy k němu mluví skrze smyslové skutečnosti a úkazy. On sám svobodně určuje prostředky a způsoby, jimiž se projevuje. Nedává člověku žádný předmět, žádné zpodobení, ve kterém by měl člověk zajištěnu Boží blízkost a přítomnost..."

A přece z Nového zákona slyšíme, že Kristus je "obraz Boha neviditelného" /Kol 1,15, podobně 2K 4,4; Žd 1,3/. Jak tomu rozumět? Kristus Boha nezobrazuje z vlastní, lidské iniciativy, nýbrž Bůh sám jej utváří ve svůj obraz. Kristus pak nezobrazuje Boha tím, jak vypadá, nýbrž tím, jak jedná.

A zve nás, abychom i my zobrazovali Boha rázem svého jednání a způsobem svého života a tak se stávali v Kristu tím, k čemu jsme určeni od počátku - stvoření k Božímu obrazu: "My pak všichni, odkrytou tváří slávu Páně jako v zrcadle spatřující, v tž obraz proměnění býváme ve slávu, jakožto od Ducha "áně" /2 K 3,18/.

8. T ř e t í p ř i k á z á n í

1. Doslovné znění:

- a/ Nebudeš nést /vznášet, vynášet, zvedat/ jméno Hospodina, Boha tvého, k marnosti,
- b/ protože neočistí /nenechá bez trestu/ Hospodin toho, kdo nese /zvedá, vznáší, vynáší/ jeho jméno k marnosti.

2. Literární rozbor:

Také toto přikázání, podobně jako předchozí, mělo původně asi kratší podobu, zde zaznamenanou jako /a/, a teprve později bylo připojeno napomínající /parenetické/ zdůvodnění. Vazba "neočistit" čili "nenechat bez trestu" /hebrejsky nqh Pi/ má však ve Starém zákoně tak roztržštěný výskyt v různých literárních okruzích a komplexech, že podle ní nelze druhou část /b/ spolehlivěji datovat. Vyskytuje se v Ex 20,7;34,7; Nu 14,8; Dt 5,11; 2Kr 2,9; Jr 30,11; 46,28; Na 1,3; Ž 19,13; Jb 9,28; 10,14/ sporné místo Jl 4,21/.

3. Pojmoný rozbor:

Sloveso "nést" /hebr. nš' / je ve Starém zákoně velmi běžné, má v něm 654 výskytů. Znamená jak zvednout či vznést, tak vynést, nést i donést. Vazba "/vz/nést jméno" je však

vzácná, mimo Desatero, tedy Ex 20,7 a Dt 5,11 je už jen jednou, a to v Ž 16,4: "aniž vezmu jména jejich /=bohů/ ve rty své", doslova "ni nevynesu jména /množ. číslo!/ jejich nad svými rty". Její základní význam je zřejmě vzývat, vzýváním přivolávat. Další vazba "nést k marnosti" či nadarmo je také vzácná; kromě Desatera je jen v Ž 139,20 v textu nepřiliš jasném: "Vynášejí se k marnosti tvoji protivníci" /nebo podle jiných výkladů a možnosti souhláskového znění hebrejského textu "tvoje města"/.

Vazbu "nést /či vynést/ jméno" vykládají slovníky /Köhler - Baumgartner, Lexicon 636; F. Stolz, THAT II,113/ jako "vzývat jméno", ale to je asi už oslabený význam. Původní význam byl nejspíše mnohem konkrétnější a navazoval na magické přivolávání božstva v kultu. Jméno není ve starověku jen rozlišujícím názvem, nýbrž obsahuje samu podstatu a sílu jeho nositele /viz egyptskou báji o Reově oku/. Tím se za vzýváním vlastně skrývá úsilná magická operace přivolávání a zpřítomňování božstva /sr. THAT II 953/. To je zřejmě i v pozadí Ž 16,4, kde chce žalmista říci, že si pohanské bohy nebude přivolávat, nebude se jich ve své nouzi dovolávat, spoléhat na ně a očekávat od nich pomoc.

Slůvko "marnost" /hebrejsky šav' / spojují některé slovníky se slovesem šv' = zle, nenáležitě s něčím zacházet; toto sloveso je však ve Starém zákoně doloženo jen ve způsobovacím kmeni /Hi/ a je tedy podle pravidel hebrejské gramatiky pravděpodobné, že bylo druhotně odvozeno od podstatného jména /že jde o sloveso denominativní/. Proto je jiné slov-

níky spojují se slovesem něš'II = klamat /Hi/, být oklamán /Ni/. Ale i toto sloveso odvozují někteří odborníci /Köhler Lx. 638/ od jména šav'. Toto podstatné jméno je ve Starém zákoně doloženo 53 x, a to převážně v básnických /metricky vázaných/ textech /viz. THAT 882/. O jeho důvodní význam je spor. Norský starozákoník S.Mowinckel /Psalmestudien I, 1921, 50-57/ předložil hypotézu, že původně označovalo magickou sílu, uvolňovanou zaklínáním a působící zlo /viz. THAT II,882/. Někteří vykladači o tom sice nepochybuji /viz. J.F.A. Sawyer, autor článku šav' v THAT/, ale Mowinckelovu hypotézu přijali i tak významní starozákoníci jako M. Noth, který ve svém komentáři k Ex /ATD, S.131/ píše: "V pozadí /třetího přikázání/ je pojetí, že jméno je součástí podstaty jeho nositele, že tedy nositel jména je v něm tajemně přítomen. Proto jméno boha může sloužit tomu, kdo je zná, k tomu, aby využíval božskou moc, skrytou v jménu, tak, že jí bude působit požehnání či kletbu, že s ní bude zařikávat a čarovat a vůbec jí užívat k různým magickým praktikám". Podobně píše G.v.Rad /Theol. des AT. I, 185/: "Slůvko šav' asi označovalo původně kouzlo, a tak si lze představit, že i v Izraeli existovalo pokušení, užívat Hospodinova jména k temným a nebezpečným praktikám". Stejně i výklad nového překladu /str.120/: "Darem jména Bůh" projevil člověku velkou důvěru, ale je na člověku, aby ji nezneužil... Zneužit Hospodinova jména může člověk nejen tím, že s ním bude magicky zacházet a vymáhat splnění svých cílů, ale i křivou přísahou, lehkovážným vyslovováním Božího jména a vůbec tím,

že zapomene, že má Hospodina oslavovat a vyznávat /Ž 105,1 sr Mt 10,32/".

4. Výtěžek:

Podstatné věci byly už řečeny při rozboru vazby "vznést jméno". Je třeba připomenout ještě dvojí: Ve světle Nového zákona nejsou nejvlastnějším božím jménem písmena tetragramu JHVH, nýbrž ten, kdo nám Boha zjevuje a umožňuje pojmenovat jej "Otče", tedy Kristus. A to druhé: Jeho jméno nese jako "kristovci" /Sk 11,26; Zj 2,17; 3,5.12/. Kdo je nese nadarmo a není jeho mocí vnitřně proměňován, znevažuje boží slovo, znevěřodňuje evangelium a nebude očištěn, omloustněn a přijat, jak říká závěr přikázání. Toto nové jméno, Kristovo jméno, přijímá křesťan ve křtu, proto bylo odedávna zvykem spojovat křest i s novým pojmenováním, které mělo vyjadřovat vnitřní změnu pokřtěného.

9. Exkurs k prvním třem přikázáním

Mezi prvými třemi přikázáními je zvláštní těsný vztah, který nás nutí vidět je v rámci Desatera jako určitý samostatný celek. Chtěl bych tu předložit hypotézu, že spolu nejen souvisejí, nýbrž ze jedno na druhé těsně navazuje, ba jaksi z něho roste, každé další je výkladem předchozího, obranou proti jeho nesprávnému pochopení.

V určitém, ale nám dnes těžko určitelném okamžiku dějin Izraele se přestal chápat obrat prvního přikázání "přede mnou" /šl panaj/ jako zákaz postavit před Hospodinem, tedy v kultickém

prostoru, něco, co by Hospodina zobrazovalo. Jinak řečeno, první přikázání se začalo vztahovat jen na cizí bohy, kdežto možnost zobrazit nějak Hospodina se začala připouštět. Anebo - druhá možnost - obrazy /sochy, znamení/ jiných bohů se nestavěly "před Hospodinem", ale mohly se postavit jinde, a pak to bylo přípustné.

Do této situace mluví druhé přikázání - zákaz "rytiny" či vůbec zobrazování Boha. Nejde jen o to, že Hospodin je jedinečný, nýbrž také o to, že jeho jedinečnost je nevystižitelná, že nás vždy přesahuje, že ji a tím ani jeho nemůžeme uchovat a podmanit si ke svým cílům, zapřáhnou do svých programů. Samozřejmě jde pro nás i o pomyslné, pojmové "rytiny", o naše představy o Bohu, o naše pokusy vystihnout ho našimi pojmy.

Díky druhému přikázání pochopili ti, kdo měli uši k slyšení a oči k vidění, že se Boha nelze zmocnit zobrazením. Ale on se přece zjevil, dal nám své jméno. Nebylo by možno užít k ovládnutí Boha a božských sil jeho jména? To dělali přece běžně všichni sousedé Izraele. I jejich bozi byli pojmenováni, vzývání a přicházeli jako na zavanou plnit úkoly, určené či žádané jejich ctiteli.

A tu jako další pojistka proti magizaci nastupuje třetí přikázání: božího jména, božího zjevení, ničeho z toho, co ti Bůh dává, nesmíš užít ke svým cílům.

Věcně jde vlastně o stále přesnější zajišťování boží svrchovanosti, jedinečnosti a svobody, čili s Barthem božího božství. Boha si nelze vybírat /x¹/, zobrazovat /x²/ a disponovat jím /x³/ . Jinak řečeno: Bůh, který nám pomáhá /viz úvod k x/,

je jedinečný /x¹/, nepostižitelný /x²/, a nemanipulovatelný /x³/ . Tak stojí nade vším a proti všemu, co člověk sám ze sebe nazývá "bohem". Základní a výchozí důraz Desatera a celého Starého zákona je tedy boj proti modlářství - viz Gn 3,5: "Budete jako Bůh". Kdo se činí bohem, bude /třeba až ve smrti/ roztráštěn jako modla /Dt 7,5/.

10. Č t v r t é p ř i k á z á n í /d e n o d p o č i n k u /

1. Doslovné znění:

- a/ Pamatuji na den přestání k jeho posvěcování;
- b/ šest dní budeš sloužit /pracovat/ a dělat všecko své jednání /konání/; a/le/ den sedmý /je/ přestání Hospodinu, tvému Bohu; nebudeš dělati žádné jednání, ty i syn tvůj i dcera tvá, otrok tvůj i otrokyně tvá, dobytek tvůj, i host tvůj, co /je/ v branách tvých.
- c/ Neboť /za/ šest dní udělal Hospodin nebe a zemi a moře a vše, co je v nich, a spočinul v den sedmý; proto požehnal Hospodin den přestání a posvětil jej.

2. Literární rozbor:

Původní je pravděpodobně jen první věta /a/. Pokračování ve v. 10 a celý v. 11 /b/ jsou prvním jejím výkladem, který vysvětluje, na co se přestání přesně vztahuje. Je asi poměrně starý. Zato pozdní je zřejmě zdůvodnění /c/ ve v. 11. Je totiž jiné v Ex 20,11 a v Dt 5,15, kde se říká: "A pamatuji, že jsi byl služebník/em = otrokem/ v zemi Egypte

ské; a vyvedl tě Hospodin, Bůh tvůj, odtamtud v ruce silné a v paži vztažené. Proto přikázal ti Hospodin, Bůh tvůj, abys dělal /tj. světil/ den přestání". O tomto rozdílu viz pozn. v kapitole Dvojí znění a dělení Desatera.

3. Pojmový rozbor:

a/ P a m a t u j /hebr. zákór - infinitiv strnulý místo imperativu/ nahrazuje Dt 5,15 výrazem "střež, hlídej" /hebr. šámór, též infinitiv strnulý, tedy gramaticky stejná forma/. Pamatování /zakar/ zdůrazňuje zřejmě více kultické přítomnění /commemoratio/, kdežto střežení spíše poslušnost Zákona. Obojí pak ústí do slovesa na konci věty, to jest do b/ p o s v ě c o w á n í /hebr. l^eqadd^ešó = k svěcení jeho, stejně v Ex i v Dt/. Sloveso qadaš /zde v Piělu/ znamená původně být nedotknutelný, tabuizovaný svatý ve významu sacer /tak Qal/, a v pielu pak svatým učinit, tedy posvětit.

c/ Ústředním pojmem celého čtvrtého přikázání je ovšem až výraz "o ř e s t á n í" /hebr. šabbat/. Slovesná podoba kořene znamená /v Qalu/ "přestat, ustát", pak i odpočínat, a posléze slavit. Pasivum /Ni/ "být přiveden k přestání", pak i "mizet"; způsobovací kmen /Hi/ "ukončit, odstranit, scházet, odvrátit". Etymologie nebyla dosud uspokojivě osvětlena. Někteří badatelé spojují hebrejský výraz šabbat s akkadským šabattum, který označoval patnáctý /neblahý/ den měsíce /viz Heller, Starověká náboženství, str. 173 - 174/. Podobný výraz áramejský a arabský je asi převzat z hebrejštiny. Jiná etymologie jej spojuje s číslovkou se-

dm, hebrejsky šeba, a ještě jiná se slovesem jašab = posadit se, sedět, od něhož je odvozeno podstatné jméno šebet = usazení, nečinnost. Odvození z indoevropského základu, o němž se také někteří badatelé pokoušeli, je málo pravděpodobné /viz THAT II, 863/.

4. Původ dne odpočinku:

Je o něm několik hypotéz:

a/ Někteří badatelé odvozují, jak už jsme zmínili, hebrejské slovo šabbat z akkadského šabattum /nebo šapattum/, které bylo označení nepříznivého dne či později, jak se zdá, nepříznivých dnů vůbec, kdy se obzvláště činí démoni, takže se ve staré Babylónii doporučovalo zdržet se v tento den pokud možno jakékoli činnosti, aby se do ní ti hemžící se démoni nemohli zaplést.

b/ Jiní vykladači vycházejí ze zákazu zapalovat v sobotu oheň /viz Nu 15,32.36/ a domnívají se, že sobota byla původně dnem klidu u Kenitů (= Cinejských, Kainovců, příbuzných s Midjanci, z nichž pocházel Mojžíšův tchán Jetro/. Kenité byli pouštní kováři a podle tzv. kenitské hypotézy první ctitelé Jahveho.

c/ Ještě jiní tvrdí, že sobota prý se vyvinula ze svátku novměsíce, dosti spolehlivě doloženého pro starou dobu, a to tak, že se postupně /možná prý až v babylónském zajetí/ sedmý den, označující původně nástup měsíční fáze, oddělil od astronomického jevu, v němž měl svůj základ, a stal se nezávislým svátkem. - Jsou ještě i jiné, ještě spornější či nejistější domněnky, ty však zde nechme stranou.

5. Význam dne odpočinku:

však naštěstí není bezprostředně závislý na historickém původu. Ten může zůstat sporný, protože jsme tu odkázáni na nejisté a těžko doložitelné historické rekonstrukce. O teologickém významu dne odpočinku však mluví bible velmi zřetelně. Shrňme si to, co říká, do několika bodů:

a/ Den odpočinku je starý; většina badatelů se shoduje v tom, že pochází z doby před babylónským zajetím [=před-exilní/], protože se o něm zmiňují proroci z 8. stol. př. Kr. /Am 8,5; Oz 2,13; Iz 1,13; sr. též 2Kr 4,23; 11,5-9; 16,18/.

b/ Jeho podstatným znakem není zvláštní kultický úkon /jako byla např. oběť apod./, nýbrž ustání v práci, která je nutná k obživě a která je v biblickém pohledu předznamenána slovem z Gn 3,17-19 o jedení chleba v potu tváře. Sobota je tedy dnem, v němž se nežije z vlastní práce, nýbrž z boží milosti, stejně jako se z ní mělo žít v létě odpočinku /sedmém/ a v létě milostivém /padesátém - viz Lv 25/.

c/ Tak je den odpočinku /podobně jako léto odpočinku a léto milostivé/ připomínkou a zpřítomněním ráje z počátku, tedy před zlořečením země /Gn 2,17n/ i předjímku ráje na konci, v němž bude snato všecko zlořečení a nastoupí věk spásy. A tím je den odpočinku zároveň znamením nového věku, i nového způsobu života těch, kdo už nyní žijí z moci budoucího věku, a tedy i znamením smlouvy s Hospodinem, jak o tom mluví Ex 31,12-17.. To vše osvětluje i zdůvodnění dne odpočinku podle Dt 5,15: Izrael musil v E-

gyptě nedobrovolně /z donucení/ a nepřetržitě /bez odpočinku/ sloužit a pracovat. Vyvedení a vysvobození z Egypta znamenalo konec otroctví a s ním i konec nepřetržitě otrocké práce. Sobota je tedy výsadou vysvobozených a znamením svobody, kterou jim daroval Hospodin.

d/ Den odpočinku jako znamení času spásy je zřetelně protikladem babylónských nešťastných dnů, které nesly podobné jméno. Babylónané v nich nepracovali, protože se kvůli démonům báli vůbec do nějaké práce pustit. Izraelci však nepřerušovali práci ze strachu, nýbrž proto, že se odvažovali žít alespoň v tento den z boží milosti navzdory všemu kolem. Babylónané přerušením práce vyznávali svůj strach z bohů a démonů, Izraelci svou odvahu k životu z milosti, svou odvahu k svobodě, kterou jim Hospodin v duchovním smyslu /svoboda od strachu z bohů/ dával i v babylónském zajetí. Tak se stal den odpočinku výmluvným znamením Hospodinovy svrchovanosti nade všemi bohy, démony i zlem vůbec. Hospodin si může dovolit odpočinkout /Ex 20,11 sr. Gn 2,1-3/, a ti, kdo mu věří, kdo žijí z jeho milosti a věrnosti, tj. kdo stojí v jeho smlouvě, si mohou dovolit odpočívát v Bohu a právě takovým odpočinkem jej vyznávat a dosvědčovat.

Závěrem: Dnes téměř celosvětově zavedený sedmý den jako den odpočinku je nejzřetelnější dědictví starého Izraele, nejrozšířenější ohlas jeho víry, ovšem většinou zcela vnitřně vyprázdněný, protože byl odtržen od svého původního smyslu a významu. Vraťte dnu odpočinku tento původní a

základní význam i smysl je část našeho křesťanského poslání.

Bibliografie: E. Jenni, Die theol. Begründung des
Sabbatgebotes im AT, 1956

E. Kutsch, Sabbat /RGG V, 1258-1260/

H.J. Kraus, Gottesdienst in Israel /1962²,
88nn/

F. Stolz, Sabbat, Schöpfungswoche und

Herbstfest /WuD 11 /1971/ 159-175/

F. Stolz š-b-t-, THAT II, 863-869

14. P á t é o ř i k á z á n í

/ú a t a k r o d i č ů m/

1. Doslovné znění:

a/ Važ si svého otce a své matky,

b/ aby se prodloužily tvé dny na půdě,

c/ co Hospodin, Bůh tvůj, /jest/ dávající tobě.

2. Literární rozbor:

I toto přikázání se zdá být složeno ze staršího jádra /a/ a z jeho pozdějšího zdůvodnění, které svým rázem připomíná napomínavý /parenetický/ sloh Deuteronomia. Někteří badatelé mají však za to, že ani /a/ není nejpůvodnější, protože je narozdíl od většiny ostatních přikázání vyjádřeno kladně. Chtějí rekonstruovat starší tvar Desatera, o němž tvrdí, že prý byl celý vyjádřen záporně, a proto navrhuji znění: "Nebudeš zlořečit svému otci a své matce". Obírají se při tom o Ex 21,17; Dt 27,16; P5 19,26; 20,20.

To je velmi nejisté, protože názor, že celé Desatero musilo být původně vyjádřeno záporně, je čirý a nedoložený postulat.

3. Pojmový rozbor:

a/ Sloveso "vážit si" /hebr. kabad, zde Piel/ znamená původně /v Qalu/ "být těžký", pak i mít váhu či závažnost, vážnost v přeneseném smyslu, a v odvozených kmenových stupních /zde v Pielu/ "považovat někoho za závažného", a z toho pak "ctít, vážit si". Od téhož kořene /káb/ je v hebrejštině odvozeno označení jater /kabad/, které jsou i docela konkrétně na váhu nejtěžší ze všech vnitřností a měly v náboženském myšlení i praxi starověku zvláště velký význam /viz věštění z jater - drobonravectví - haruspicium!/. Dále je od téhož kořene odvozeno podstatné jméno "sláva" /hebrejsky kabod, řecky doxa, latinsky gloria/, velice důležitý pojem biblické teologie; teprve později byl spojován s představou světla a záře. - V Desateru je slůvko "vážit si" zřejmě v protikladu k /náboženskému/ uctívání. Rodiče nemají být předmětem náboženského vzývání /viz kult předků u různých národů!/, nýbrž mají být respektováni, váženi, má se dbát na to, co nesou a předávají /jde tu jmenovitě o rodiče, zvl. otce jako nositele duchovní tradice vyvoleného lidu/.

b/ "Prodloužení dnů" je v SZ často znamením boží přízně /sr. Joz 24,31; Sd 2,7; 1Kr 3,14; Iz 53,10 - nicméně i výjimka Kaz 7,15!/. Obrat /b/ + /c/ je typický pro jazyk Deuteronomia /sr. Dt 4,26.40; 5,16; 6,2; 11,9; 17,20;

21,7; 25,15; 30,18; 32,47/. Tam se ukazuje, že prodloužení dnů je příznačnou odměnou za poslušnost božího Zákona. Nejde však - alespoň ve staré době - především o zásluhu, nýbrž spíše o vstup do řádu smlouvy; tak se tomu jistě rozumělo tehdy, kdy osloveným byl Izrael, boží lid, jako celek. Možnost záslužnického pojetí nastupuje teprve s individualizací Desatera a celé zvěsti. Nezáslužnické pojetí tu naznačuje sloveso "prodloužit" /hebrejsky 'arak/, v němž pro každého znalce hebrejštiny a čtenáře hebrejského znění Starého zákona souzní podstatné jméno 'orek, označující dlouhoshovivavost Hospodinu.

c/ O jakou "půdu" tu jde? Podle míst z Dt, uvedených v předchozím odstavci, není zde výraz "půda" /hebrejsky 'adamá/ jen obecným označením kulturní, tj. obdělávané země, nýbrž docela konkrétně jde o zemi, kterou Hospodin Izraeli zaslíbil, daroval a přidělil, tedy o zemi zaslíbenou. Dokud se Izrael drží otcovských tradic, dokud poslouchá Hospodina a dbá na jeho slovo, prostředkované otci, smí zůstat v zaslíbené zemi. Když se stává nevěrným, zemi ztrácí. /V duchovním smyslu to platí dodnes: Každé místo, kde se setkáváme s milostivým Bohem, s Kristem a jeho láskou, se stává zaslíbenou zemí. Zpronevěříme-li se božímu obdarování a boží lásce, mizí nám "zaslíbená země" a nakonec i pevná půda vůbec přímo pod nohama/.

d/ Participium "dávající" označuje - jako participia v hebrejštině vůbec - trvalou činnost: Bůh je stále "dávající", není lakomý. Nedostává-li se nám jeho /především

duchovních/ darů, je to proto, že je neumíme přijímat, že je leckdy ani nevidíme. Přijímáme-li jeho milost, kterou jest "dávající", mění se místo, kde stojíme, v "půdu", z níž roste požehnaná úroda, čili v zaslíbenou zemi. Odmítáme-li ji, mění se místo, kde stojíme, v půdu prokletou /Gn 4,11-12/, v zemi zajetí, vyhnanství a běhounství /Kain!/.

4. Teologický výtěžek:

Příkázání mělo jistě také sociální význam: Zestárli rodiče, kteří už nejsou schopni práce, stojí pod boží ochranou. To je celkem samozřejmé. A tak je zvláště třeba připomenout si další, hlubší významovou rovinu tohoto příkázání: Otec a matka v biblickém smyslu nejsou jen tělesní rodiče, nýbrž /dokonce přednostně/ ti, v nichž se dítě poprvé setkává s božím slovem /sr. Dt 6,7.20; Př 1,8/. To vysvětluje, proč právě kněží, proroci a učitelé bývali často oslovováni "otče". Teprve splněním svého duchovního úkolu, stát se dítěti božím svědkem, se mu jeho tělesní rodiče stávají "otcem a matkou" v plném biblickém smyslu, těmi, skrze které přichází k slovu věčné otcovství boží /sr. Ef 3,15 ale již i Iz 1,2; 63,16; 64,8; Jr 3,4.19; 31,9; Oz 11,1; Mal 1,6; 2,10/. Hospodin v roli matky je v Ž 1,31,2.

Napomenutí, či přesněji zaslíbení, které je k příkazu připojeno, navazuje věčně na zaslíbení daru země, kterým Hospodin obdaroval již praotce /Gn 12,7 a pak často/ a které splnil, když svůj lid uvedl do země pod Jozuovým vedením. Prodloužení dnů neznámá jen dlouhý život jed-

notlivce /i to může souznít, ale patrně až v pozdější vrstvě - viz 1Kr 3,14, sr. Dt 17,20/, nýbrž původně a především /podle jazyka Deuteronomia/ prodloužené přebývání v zaslíbené zemi, která ovšem byla bývalým pastevcům /beduinům, nomádům, bezdomovcům/ obrazem bezpečí pod ochranou Hospodina a tím zároveň i zpodobněním darů duchovních.

Podle zmínky v Ef 6,2n je toto přikázání prvé se zaslíbením; podobně to připomínají i staří rabíni. Také Ježíš je připomínán se zvláštním důrazem /sr. Mt 15,4-6/. Je to však napomenutí nejen pro syny a dcery /Ef 6,4 Kol 3,21/, nýbrž i pro otce a matky. Jestliže svým dětem nejsou otci a matkami v pravdě a lásce, v hlubokém smyslu biblické zvěsti, zastíní a ztěžují svým deformovaným otcovstvím a mateřstvím svým dětem výhled k Otci nebeskému a jeho lásce.

12. Š e s t é p ř i k á z á n í

/N e b u d e š v r a ž d i t /

1. Jazykový rozbor:

Jde o prvé z řady přikázání, které jsou v Desateru vyjádřeny /v hebrejštině/ jedním slovem. Všecka tato jednoslovná přikázání /nebudeš vraždit, nebudeš cizoložit, nebudeš krást/ jsou vyjádřena oznamovacím způsobem /indikativem - to dokazuje zcela jednoznačně zápornka lo'. Jussiv by tu musil mít zápornku 'al/. Z toho vyvstává otázka: Je to zákaz nebo spíše konstatování, že za určitých okolností

/např. v novém věku, v mesiášské době atd./ už se boží lid tohoto hříchu nebude dopouštět?

Otázku lze alespoň částečně vyjasnit rozbořením toho, jak se v hebrejštině vyjadřuje zákaz.

a/ Záporný imperativ není ve starozákoní hebrejštině doložen.

b/ Běžná forma zákazu je jussiv se zápornkou 'al /= ať ne/.

Doklady od běžných sloves: 'amar = říkat viz Dt 9,4; Jr 1,7; Př 3,28; 20,22; 24,29; Kaz 5,5; - od slovesa 'asa = dělat viz Gn 22,12; Jr 39,12; 40,16; Jb 13,20 atd.

c/ Vyjádřit zákaz indikativem se zápornkou lo' =ne/ není sice obvyklé, ale je to možné.

d/ Není bez důležitosti, že jak řecké /Septuaginta/, tak latinské /Vulgata/ znění tu užilo indikativu futura, nikoli přímého zákazu.

Tím vzniká otázka, jaký je významový rozdíl mezi zákazem, vyjádřeným jussivem, a zákazem nepřímým, vyjádřeným indikativem. Snad to českému čtenáři přiblíží obraty: Nevraždi! : Nebudeš /přece/ vraždit! Rozvěďme si to: Zatímco přímý zákaz "Nevraždi!" počítá s možností vraždy, nepřímý zákaz "Nebudeš /přece/ vraždit" tuto možnost jakoby předem vylučuje, je tedy vlastně silnější - tím, že vychází ze situace /předpokládá situaci/, v níž už vražda nepřichází v úvahu. Jeho základem je indikativ, tj. popis situace, v níž už /vnitřně/ není možno vraždit. Vražda znamená vlastně předem tuto situaci opustit, teologicky

domyšleno: vrátit se z nového věku do starého.

Jakoby tu Bůh říkal: Ty, můj lide, vysvobozený do nové svobody, přece teď už vraždit nebudeš, nebudeš brát život, když ti byl darován nový a pravý, když jsi ho mohl okusit. Jsi-li opravdu lid či člověk omilostněný, nebudeš se přece vracet k tomu, co je zlou minulostí, co je zásadně překonáno /podobná myšlenka je v Ef 4,22 a v 1Pt 1,14/.

Shrňme si jazykový rozbor: Zákaz /tj. přímý, jussivem/ by byl jen záležitostí etickou, záležitostí morální roviny. Nepřímý zákaz /futurem či hebrejským praefixalem/ je zároveň připomínkou, odkazem k nové situaci, vytvořené božím vysvobozením, když už není třeba život ničit a brát, kdy je možno žít z obdarování, milosti a všeho dobrého, co charakterizuje nový věk. V nepřímém zákazu je skryto boží očekávání: V mém lidu, v zaslíbené zemi, v božím království už nic takového nebude.

2. Výrazový rozbor:

Hebrejščina má pro zabíjení více výrazů. Nejsou úplnými synonymy, každý má svérázný významový odstín. Ty hlavní jsou asi tyto: m-v-t /mut/, hif'il hemit = umírat, zemřít, hif, způsobit smrt .harag = zabíjet
racach = vraždit /tento výraz je v Desateru/
qatal = zabíjet /vzácně, jde o aramaismus/
nakah /běžně jen hif'il/ = tlouci, utlouci, bít, dobít
/zvl. zbraněmi/

O všech výrazech je exkurs v THAT I 895, kde je i statistika.

Není snadné, vystihnout zřetelně významové rozdíly v jednotlivých textech. Pokusil se o to J.J. Stamm /Theol. Zeitschrift 1/1945, 81-90/ a svůj rozbor shrnul v další práci /Der Dekalog im Lichte der neuen Forschung, Bern 1958, str. 44nn/. Tam dříve: "Sloveso racach, jehož užívá Desatero, je poměrně vzácné: má jen 46 výskytů proti harag 165 a hemit 201. Harag a hemit byly zřejmě nejužívanější výrazy pro zabíjení. Průzkum jejich užití ve Starém zákoně ukazuje, že se těchto dvou sloves užívalo při zabití osobního nepřítel, politického nepřítel v boji i při popravě podle zákona, a ovšem i tehdy, když šlo o soud z boží strany. Naproti tomu, označuje racach jen zabití či zavraždění osobního nepřítel. Jen jednou /v Nu 35,30/ označuje racach zabití provinilce podle zákona, nikdy pak označuje zabití v boji, nebo zničení toho, kdo propadl božímu soudu.

Z toho lze uzavřít, že racach označuje kvalifikované zabití, jiné nežli to, které v některých případech přikazoval zákon nebo které nastávalo ve válce. Proto lze racach nejspíše přeložit jako "vraždit", i když může označovat i zabití neúmyslné /viz Dt 4,41-43; 19,1-3; Nu 35; Joz 20 + 21/. Narozdíl od ostatních sloves označuje racach takové zabíjení, které stojí v protikladu k zákonu a prospěchu společnosti, takže tímto příkazem byl chráněn život člena božího lidu před bezprávným, nedovoleným a svémocným zásahem. Toto příkázání má své původní místo ve společnosti, která ještě zná trest smrti i dovolenou a někdy

i přikázanou válku. Pojem vraždy, která je v rozporu s prospěchem společnosti, je ve Starém zákoně proto, že Izrael byl současně lidem i církví, společenstvím sociologickým i náboženským. Nový zákon zná už jen církve z různých národů. Jak tu vymezit to, co je v rozporu s prospěchem společnosti? To je otázka křesťanské etiky..." /potud Stamm/.

3. Výtěžek:

Závěrem lze říci, že jistě není náhoda, stojí-li právě toto přikázání, navazující na smlouvu s Noem /Gn 9,1-18/, na počátku "druhé desky Zákona". V celém Desateru jde o ochranu boží cti a lidského života. Vražda pak je nejzákladnější útok na lidský život. Ale nejde jen o vraždu. Ježíšovo slovo o zabíjejícím hněvu /Mt 5,21-22/ ukazuje, že nestačí neubližovat, je třeba prospívat, chránit život a rozhojňovat, a to nejen lidský život, nýbrž i vše, s čím je spojen a na čem je závislý, tedy život všeho stvoření, všech tvorů, ba i rostlin, bez nichž by člověk zahynul. A ještě a nadto: Nejde jistě jen o život biologické roviny. Člověk je určen k životu duchovnímu, v Bohu a z Boha. Kdo takovému životu brání a škodí, staví se pod soud šestého přikázání.

Dalekosáhlé souvislosti se pak otevírají tomu, kdo začne sledovat vnitřní vztah mezi tímto přikázáním a smrtí a vzkříšením Kristovým. Není jen život k smrti, je i smrt k životu. A protikladem toho, kdo život bere, není nejednající, nýbrž ten, kdo život přináší a dává. A smysluplnou smrt i smysluplný život spojuje tajemství oběti.

13. Sedmé přikázání

/Nebudeš cizoložit/

1. Jazykový rozbor:

Gramaticky je tu přesně stejná forma jako u předchozího přikázání, takže stačí zde odkázat k odstavci "Jazykový rozbor" k X⁶.

2. Výrazový rozbor:

Kraličtí výrazem "nesemilníš" nepřeložili přesně. Slovesem "smilnit" se v Kralické běžně překládá hebrejské zánáh = řecké porneuein = latinské fornicari. Zde však je tvar od kořene na'af = řecké moichásthai = latinské adulterare, tedy cizoložiti.

Kde má tento posun své kořeny? Nejspíše ve Vulgátě /latinském překladu, pořizovaném církevním otcem Hieronymem kolem roku 400 po Kr./, kde místo očekávaného adulterare stojí sloveso moechari, převzaté z řečtiny a v latině neobvyklé. Zřejmě se už Hieronymovi nebo dokonce jeho předchůdcům zdálo, že doslovným překladem "nebudeš cizoložit" je význam přikázání zúžen jen na porušení manželství, a to jim bylo málo.

Toto zjištění ústí do tří otázek: a/ co znamená původně na'af = cizoložit? b/ co znamená původně zannah = smilnit? c/ Proč je v Desateru na'af a nikoli zannah?

a/ Původním významem kořene na'af /cizoložit/ se zabýval Otto Procksch /Theol. des AT, 1950, s.88n/, který tvrdí, že zde nejde ani o monogamii ani o polygamii, jak bylo toto přikázání později často vykládáno, nýbrž že

na'af je technický termín pro mimomanželský styk ženy; muž cizoloží jen při styku s ženou jiného, žena pak, když porušuje vlastní manželství. Procksch říká doslova: Muž může cizoložstvím porušit jen cizí manželství, žena jen vlastní. Odkazuje při tom na Bernharda Stadeho /Biblische Theologie des AT, I.1905, s.199n/, který má za to, že v nejstarší době byl mimomanželský styk muže s neprovdanou a nezasnoubenou ženou přípustný, a dokládá to z Gn 38 a Sd 16. Svedení neprovdané dívky se prý považovalo za poškození cizího majetku /Ex 22,15n/. Jen provdaná či zasnoubená žena je vázána věrností, muž pak může porušit jen manželství jiného muže /Gn 39,10nn/. - V pasteveckých společenských strukturách starověku, kde žena bývala považována za majetek muže, šlo v nejstarších dobách zřejmě spíše o to, chránit tímto zákazem legitimitu potomstva muže, kterou by mimomanželský styk jeho ženy samozřejmě problematizoval. Etická rovina, blízká dnešnímu chápání, sem vstupuje zřejmě později.

b/ Sloveso zanaḥ = smilniti /viz THAT I,518-520. ThW-ZAT II,612-619/ označuje základně mimomanželský styk, velmi brzy se však jmenovitě ve Starém zákoně stalo označením modlářství, protože sexuálněorgiastické prvky měly zvláště velký význam v kenaanských kultech, s nimiž se Izrael utkával. Tak se sexuální nekázeň všeho druhu brzy stala v očích Izraele počínáním podle kenaanského modelu /sr.Gn 9, 20-27 - tam praotec Noé neproklíná Chama, který zhřešil, nýbrž jeho 'syna' Kenaana, podle jehož způsobu se Cham choval/.

V pozdějších dobách se konečně "smilství" stává označením každého modlářství i bez sexuální složky /sr. Sd 8,27.33; 1Pa 5,25; 2Pa 21,11.13; Ž 73,27/, protože se mu rozumělo jako porušení manželské smlouvy mezi Hospodinem a dcerkou Izraelskou.

c/ Z poslední věty předchozího odstavce se nodává i odpověď na to, proč je v Desateru zmíněno cizoložství a nikoli smilství. Dcerka Izraelská, boží lid jako celek, ale zároveň i každý jeho člen, je vázán Hospodinovou smlouvou, která je obdobou smlouvy manželské. Každá nevěrnost vůči Hospodinu je nevěrou tomuto nebeskému Manželi Dcerky. Z toho vyplývá dvojitý důsledek: Předně zde má "cizoložení" širší záběr než by mělo jen "smilství", protože zahrnuje každý počin, nejen tedy sexuální, kterým Izrael odstupuje od smlouvy a přestupuje Zákon. Na mnoha místech Starého zákona se mluví o "žárlivém" nebo v novém překladu o horlivém, horlícím Bohu; to je ten jiný aspekt téhož obrazu manželství mezi Hospodinem a dcerkou Izraelskou. - Ale je tu ještě další důsledek: Sedmé přikázání - stejně jako i jiná přikázání - nechce formovat život lidí obecně, mimo víru, z moralistických pozic. Je třeba, aby lidé nejdříve vstoupili do vztahu k Bohu, uvěřili, přijali za svou boží smlouvu, připojili se - samozřejmě duchovně - k božímu lidu. Pak pro ně Desatero platí, pak jim může být směrnicí a pomocí.

3. Výtěžek:

Srovnáme-li Nový zákon se Starým, vidíme, že Nový zákon

Je podstatně přísnější. Problematizuje se v něm např. rozvod, druhé manželství /sr.Mt 5,32; L 16,18/, zdůrazňuje monogamie /1Tm 3,1 aj./. Sledujeme-li výroky Starého zákona, vidíme, že novozákoní příkazy přibližně odpovídají nároku, který klade Starý zákon na kněze /Lv 21,7/. To je ve shodě s posláním křesťanů být královským kněžstvem /1Pt 2,9/, které má ryzostí své lásky, věrné a nepodmíněné, i čistotou všech svých vztahů zobrazovat a dosvědčovat svrchovanou, nepodmíněnou a věrnou lásku boží /Zj 1,5/.

14. O s m é p ř i k á z á n í

/N e b u d e š k r á s t/

1. Jazykový rozbor:

I zde se setkáváme s touž formou jako v předchozích dvou přikázáních, takže stačí odkázat k úvodnímu odstavci šestého přikázání.

2. Výrazový rozbor:

Se slovesem ganab = krásti, které stojí v hebrejském znění osmého přikázání, jsou obsahově příbuzná další slovesa:

bazaz = oloupit, vyloupit, rozchvátat jako loupežnou korbist

chataf = chytnout si, přepadnout

nahag = odehnat, odvést

pašat = /Pi/ obrat, orvat, vyvléci /Hi/ stáhnout kůži, svléknout

Nejčtenější ze slov příbuzného významu je však gazal = u-

chvátit, vychvátit, oloupit, pobrat, zabrat, stáhnout /sr. Lv 19,13/, které bývá i v souvislosti s ganab = krást /viz Lv 19.11/.

Slovníky říkají, že nejpůvodnější význam slovesa ganab byl "tajně odložit stranou"; to znamená, že ostatní výrazy jsou zřejmě silnější. To je možno dobře vysvětlit: Nejde jen o násilné oloupení, nýbrž i o skryté, utajené odcizení.

3. Spory o výklad:

Od té doby, co se ukázalo, že v desátém přikázání nejde jen o touhu po cizím majetku, nýbrž i o počínání, jak si jej přivlastnit, vyvstala otázka, kde je významový rozdíl mezi osmým a desátým přikázáním. Známý německý odborník Albrecht Alt /Das Verbot des Diebstahls im Dekalog, 1949 Kl. Schriften I, 333-340/ ji chtěl řešit tak, že prý původním obsahem osmého přikázání nebyla krádež obecně, nýbrž jen krádež člověka, tedy vlastně únos, a to jen svobodného, tedy nezotročeného izraelského muže. Kdežto když se někdo zmocnil někoho, kdo v tehdejší společnosti neměl právní subjektivitu /žena, dítě, otrok/, patřilo prý to pod desáté přikázání. Jako doklad uváděl Alt Ex 21,16 a Dt 24,7. Alt připojuje, že při takovém pojetí osmého přikázání zřetelně vystupuje souvislost celé druhé desky: Jde o ochranu bližního, a to o ochranu jeho života /X⁶/, manželství /X⁷/, svobody /X⁸/, cti /X⁹/ a majetku /X¹⁰/. Alt se odvolává i na středověké rabínské výklady: Známý židovský učenec Ráší /1040-1105/ poznamenává k tomuto přikázání: "Mluví o tom, kdo krade osoby".

Přesto je řada soudobých badatelů k Altovu pojetí kritická nebo je přímo odmítá /viz např. Hamp, ThWzAT II, 41-47/. Nejzávažnější námitkou je sám text osmého přikázání, kde chybí předmět. Názor, že je zde třeba doplnit předmět, protože odpadl, nelze nijak doložit. K tomu přistupuje další důvod: Ve staré době se nejčastěji kradl dobytek, kdežto k únosu člověka docházelo zřídka. Tak zůstává spor otevřený, alespoň pokud jde o původní, nejstarší významovou vrstvu. Pozdější vrstva, kterou máme dnes před očima, mluví nepochybně o krádeži obecně.

4. Výtěžek:

Zatím co jazykovědci a literární historici zkoumají minulost, ptá se teolog na dosah výpovědi, který přesahuje až do současnosti a tak ji činí aktuální. Zde už ovšem musíme postoupit k hlediskům, která vyplývají ze zvěsti novozákoní. Jako v šestém přikázání nestačí jen život nebrat a neničit, nýbrž je třeba k životu dopomáhat, tak i zde nestačí nekrást. Proti osmému přikázání se provinuje každý, kdo odpírá pomoc potřebnému /Jak. 2,15n/ a má za to, že službou mamonu ovládne síly života. Ale můžeme sestoupit ještě hlouběji: A užíjme tu znovu obdoby: Zabíjením se člověk vlamuje do oblasti, kterou si vyhradil Bůh /Ř 12,19 s.j./ nevěrou a nevěrností Bohu porušuje jeho smlouvu /X⁷/ a svémocným hledáním božství, prolamováním určených hranic /Gn 3,5 - překračováním určených cílů Sk 17, 26/ krađe a loupí boží slávu /Iz 42,8/. Jen jediný, Jednorozený, se této loupeže nedopustil /nepoložil sobě toho

za loupež rovný býti Bohu - Fp 2,6/.

15. D e v á t é p ř i k á z á n í

/K ř i v é s v ě d e c t v í/

1. Doslovné znění:

Nebudeš odpovídat proti svému bližnímu /jako/ svědek klamu. Odpovídat zde znamená zřetelně vypovídat na soudu, odpovídat při výslechu před soudcem. Závěr je rozdílný v Ex 20,16 /svědek klamu/ a v Dt 5,20, kde je "svědek marnosti" či "svědek nicoty". Přikázání je krátké a zřetelné, nezdá se; že by bylo bývalo postupně rostlo nebo se měnilo jako delší přikázání první desky.

2. Rozbor výrazů a pojmů:

Gramatický tvar slovesa "odpovídati" navazuje /jde o praeafixal 2. osoby muž. rodu jedn. čísla/ na tvar předchozích tří přikázání. Sloveso "odpovídat" /hebrejsky 'anah/ je zde zřejmě ve specifickém významu odpovídání na soudu. Ve starém Izraeli nebyl veřejný žalobce, každé přelíčení mělo podobu soukromoprávního sporu /causa civilis/. Obvykle věc probíhala takto: Poškozený přišel do brány města, svolal starší a obžaloval před nimi toho, kdo ho poškodil nebo kdo mu ublížil, případně, kdo poškodil jeho příbuzného, kterého zastupoval /viz technický termín go 'el = zástupce, vykupitel/. Starší obce ve funkci soudců vyslechnou co možno obě strany - kdo se nedostavil, přiznával tím svou vinu - vyptají se na událost,

a podle odpovědí rozhodnou, to jest jednu stranu "ospravedlní"- vyhlásí za spravedlivou, nevinou, a druhou "zahanbí", to jest prohlásí za provinilou.

Výraz "bližní" označoval v nejstarší době svobodného člena izraelského společenství /sr. Lv 19,18, původní význam tohoto výroku je: "milovati budeš bližního svého, který je jako ty" - tedy také členem společenství Izraele/. Teprve přes teologickou reflexi o Bohu Stvořiteli všech lidí a všeho jsoucna se přichází v bibli k poznání, že pojem "bližní" přesahuje všechny společenské přehrad; ohlasy tohoto zápasu jsou ostatně ještě i v Novém zákoně.

"Klam" šeqer /Ex 20,13/ nahradilo Dt 5,20 výrazem "marnost" /šav'/. Výraz "marnost" je ve třetím přikázání, kde jsme se s ním už zabývali. Rozdíl mezi "svědkem klamu" /'ed šeqer/ a "svědkem marnosti" /'ed šav'/' je asi v tom, že "svědek klamu" předkládá falešné, nesprávné svědectví a tím klame soudce. Naproti tomu "svědek marnosti" - alespoň v pozdější době, pojmem-li termín šav', jako nicotu a marnost a nikoli už jako sílu působící zlo /viz str. 37/ tohoto rozboru/ - je takový svědek, který mluví nadarmo a naprázdno, tedy věci nicotné a zbytečné a který proto třeba sice přímo nelže, ale nedopomáhá pravdě na světlo a křivě obviněnému k spravedlnosti. "Svědék marnosti" je tedy obrat pozdější a významově širší.

Statisticky vyhlíží výskyt těchto vazeb tak, že "svědek klamu" je ve Starém zákoně poměrně často /Ž 27,12; Př 6, 19; 12,17; 14,5; 19,5.9; 25,18/, kdežto "svědek marnosti"

je v celém Starém zákoně jen v Dt 5,20. Z toho se podává, že tento obrat je asi deuteronomická varianta staršího a běžnějšího obratu z Ex.

3. Významový rozbor:

Švýcarský starozákoník J.J. Stamm /Der Dekalog, s.52/ upozorňuje na to, že Desatero, alespoň ve svém doslovném znění, neobsahuje žádný přímý zákaz lži. Ten se samozřejmě odedávna hledal v devátém přikázání /už Luther v Malém katechismu!/. Je však třeba vyjít z životních forem starého Izraele. Každý svobodný muž v něm měl právo podílet se na soudu jako soudce i souzený. To byla situace, kde záleželo na pravdivosti a lži. Odtud se do celého Izraele šířilo z pravdy požehnání a ze lži zkáza. Kdo se na soudu osvědčil jako pravdivý, jako následovník pravdy, jistě dával pravdě místo i ve svém každodenním životě. Ale nejde o pravdu a lež samu o sobě, nýbrž o to, jak jedna či druhá působí ve společenství, jak se projevuje ve vztahu k bližnímu.

Vztáhnout deváté přikázání na lež v obecném smyslu je teologicky legitimní za předpokladu, že celému lidskému životu rozumíme jako jedinému velikému soudu / soudnímu procesu/, v němž se autonomní a tedy vzdorný a hříšný člověk snaží soudit Boha, který je v jeho očích nespravedlivý, protože člověku křivdí, a v němž na druhé straně spravedlivý Bůh soudí /odhaluje a usvědčuje/ nespravedlivého člověka. Zde je příznačný význam slovesa jdh = chválit /Boha/, a to tím, že vyznávám svou vinu a přiznávám, že mi

Bůh nekřivdí, nýbrž naopak se mi vede lépe, než zasluhuji.

- V tomto velikém soudu mezi Bohem a /starým/ člověkem jsme povoláni vystupovat jako svědci /Sk 1,8/. Všecko, co děláme i říkáme, s čím souhlasíme a co odmítáme, čím žijeme a čím nežijeme, je vposledku buď svědectvím pro Boha nebo proti Bohu a tím buď pravé nebo klamné a nicotné svědectví.

Jinak řečeno: Deváté přikázání nás nezplnomocňuje, abychom striktně vyžadovali formální pravdivost u lidí; stojících mimo víru. Ještě nemají proč být pravdiví. Ale toto přikázání volá nás, lidi zasažené biblickou zvěstí, k pravému a pravdivému životu, jímž bychom se stávali pravými a pravdivými svědky božími a Kristovými.

16. D e s á t é p ř i k á z á n í

1. Doslovné znění: /Ex 20,17n/

Ex: a/ Nebudeš dychtit po domu svého bližního,

b/ Nebudeš dychtit po ženě svého bližního

a otroku jeho a otrokyni jeho

a volu jeho a oslu jeho

a po všem, co /náleží/ tvému bližnímu.

Dt /5,21n/ a/ Nebudeš dychtit po ženě svého bližního

b/ Nebudeš toužit po domu svého bližního

ani po jeho poli ani po jeho

otroku ani po jeho otrokyni
ani po jeho volu ani po jeho oslu
a/ni/ po všem, co /náleží/ tvému bližnímu.

2. Jazykový rozbor: /+ literární rozbor/

Úvodní sloveso je vždy v témž tvaru, jakp slovesa ostatních přikázání druhé desky /praefixal 2. muž. sg./. Závažné je jednak střídání sloves v podání Dt a dále výčet předmětů dychtění, který je v Dt jednak přeřazen /žena : : dům/ a rozmnožen /navíc pole/. O těchto rozdílech je v odborné literatuře řada hypotéz. Některé jsou málo pravděpodobné; z pravděpodobnějších stojí za zmínku, že i toto přikázání, jako některá z první desky, bylo asi dříve kratší, a svůj nynější delší tvar získalo, když se cítila potřeba vyčíst jmenovitě vše zakázané.

3. Pojmový rozbor:

Ústřední význam zde mají dvě slovesa, a to dychtit, hebr. *chamad*, a toužit /v Dt/, hebr. *'avah/Hitpael/*. Obě jsou původně významově neutrální, mohou vyjadřovat touhu po něčem kladném i záporném, výjimečně dokonce Bůh touží bydlit na Sionu /Ž 68,17 "zalíbilo se"/. Teprve tužba, která se upírá k cizím věcem a tím jiným škodí, je zakázána /viz. např. Př 21,10: Duše bezbožného žádá zlého/.

V pozdější době došlo k posunu významu obou sloves, patrně pod vlivem řeckých výrazů *epithymein* a *epithymia* /žádat, žádost/, takže i židovská teologie vypracovala učení o škodlivosti žádosti jako takové, tedy touhy samé

v sobě. Toto učení se najde v textech qumránských i v rabínských spisech /viz Strack-Billerbeck III, 234nn, ThWzNT III, 168-173/.

O slovesu *chamad* = žádat, dychtit, napsal významnou studii Johannes Herrmann /Sellin-Festschrift str. 69-82/. Upozornil v ní na to, že po tomto slovesu je ve Starém zákoně často nějaké další sloveso ve významu brát nebo i loupit, třeba v Dt 7,25: Izraelci nemají dychtit po zlatu a stříbře z kenaanských model ani si je nemají brát. Podobně se přiznává zloděj Achan v Joz 7,21, že viděl babylonský plášť, stříbro a zlato, "čehož požádv, vstal..." Micheáš /2,2/ žaluje na bohaté, že "požadají polí, i vydírají ...". Z takových míst Herrmann vyvozuje, že *chamad* neznamená jen toužit po něčem v nitru, nýbrž že označuje zároveň i počínání, které vede k tomu, aby se žádostivec zakázané věci zmocnil. Mohli bychom snad říci, že jde o dychtivost jako posedlost, která v sobě obsahuje vedle vnitřní touhy zároveň i nutkání k činu. Časem samozřejmě význam slovesa *chamad* vybledl a byl chápán stále abstraktněji, tedy jen jako tužba vnitřní. Doklad takového vývoje lze vidět ve znění desátého přikázání v Deuteronomiu, kde se vedle slovesa *chamad* = dychtit užívá ještě i dalšího *'avah* = toužit, žádat, jímž tu bylo sloveso *chamad* jako by zpětně vyloženo. Toto sloveso - narozdíl od *chamad* - označuje podle slovníku především tužbu jako záležitost lidského nitra. Ukazují k tomu Am 5,18; Jr 17,16 - žádání dne Hospodinova. Ve dnu Hospodinově však budou naopak všec-

ky lidské žádosti zrušeny, předměty tužeb ztratí cenu. Sloveso *'avah* může označovat i touhu po Bohu - Iz 26,9: "Dúše má touží po tobě v noci, nýbrž i duchem svým ve mně ráno tě hledám". Tak vlastně další spiritualizace sedátého přikázání má své počátky už v samotném Starém zákoně.

4. Výtěžek:

V nynější podobě Desatera jistě není náhodou, že právě toto přikázání stojí na posledním místě a tak jakoby uzavírá a shrnuje vše předcházející. Nestačí jen nezabíjet, nekrašt atd. Je třeba čelit ve vlastním srdci /Mt 15, 19/ už i každé touze po tom, co mi nepatří a nepřísluší /Gn 3,6 :: 1K 14,1/, čím překračuji hranice, určené člověku Bohem /Gn 3,5/ a tím se nepřímou vzpírám i proti prvému přikázání Desatera. Mezi prvním a desátým přikázáním je vnitřní souvislost. Protože je tu svrchovaný Bůh, je třeba ho nejen poslouchat, nýbrž i jeho vůli podřídít celou svou vůli a chtít jen to, co chce on. To učinil Ježíš a zákon neplnil.

17. Z á v ě r :

S r o v n á n í r ů z n ý c h p o j e t í
D e s a t ě r a

Někteří badatelé zdůrazňovali obdoby mezi Desaterem a mezi zákoníky či podobnými právními texty z jiných kulturních a náboženských okruhů. Z dob, leckdy jen velmi vzdálených, se snažili vyvodit, že prý jsou v Desateru

shrnuty základy všeobecné a všelidské etiky, platné všude a pro všechny. - I když existují některé formální obdoby mezi Desaterem a některými texty starého Oriěntu /viz např. zákoník Chamurapiho nebo "zповědní zrcadlo" ve 127. kapitole egyptské "Knihy mrtvých"/, přece se toto pojetí nepotvrdilo ani výkladem jednotlivých příkázání ani výhledem k celkovému /historickému, literárnímu, kultickému atd./ kontextu, do něhož Desatero patří.

Pavlovské a z něho rostoucí pravověrně luterské pojetí Zákona, jehož jádro bývalo spatřováno právě v Desateru - nástroj k usvědčování člověka z hříchů /usus elencheticus legis/ - se ukazuje ve světle předloženého rozboru Desatera jako pozdější a druhotné, přesněji jako zúžení na druhotnou, zápornou funkci zákona. Zákon, hebrejsky tóra od slovesa jara = ukazovati, znamená původně ukazatel, směrnice, směrovka, ukazující správnou cestu, např. cestu na poušti do zaslíbené země. Kdo na tuto směrovku nečká a nedrží se ukázané cesty, samozřejmě zahyne v bezcestí. To je však až druhá, negativní funkce Zákona.

Jeho prvotní, pozitivní funkce je právě v tom, že ukazuje cestu ze zajetí /v hříchů či v "Egyptě"/ do nové svobody /Tak G.v.Rad, THAT I, 192n i Stamm, Dekalog, 53-55/. Stamm říká: "Počátek /této cesty do svobody/ byl dán vysvobozením z Egypta a událostmi u Sinaje, k nimž patří i zvěstování Desatera. Podle zvyků, zachycených v kultu Izraele, stálo Desatero vždy ve světle těchto událostí. Proto se Desatero neoznačovalo jako zákon, ani se mu tak

nerozumělo. Desatero byl především dokument svobody, který Hospodin daroval svému lidu, vysvobozenému z Egypta. Proto je Izrael nepřijímal jako břemeno, nýbrž jako dar, jako výsadu a podnět k vděčnosti".

V jakém smyslu je Desatero dokumentem svobody? To lze vyjádřit konkrétněji ve vztahu k jednotlivým deskám či skupinám příkázání: První deska osvětluje a chrání nepodmíněnou a neohraňčenou a přece dobrotivou a láskyplnou svobodu boží, kterou člověk nesmí omezovat a krátit, aby se svévolně zmocňoval Boha či božských sil. To ukazují především první, druhé a třetí příkázání. Tato svoboda boží přichází k slovu i ve dni odpočinku a ve svědectví otce a matky a v obojím má být vděčně přijímána a ctěna. Milovat Boha znamená respektovat jeho svobodu.

Dalších pět příkázání mluví o svobodě bližního, která nemá být ohrožována či krácena útokem na jeho život, manželství, majetek, čest a vše, z čeho žije a co k životu potřebuje. Milovat bližního znamená respektovat jeho svobodu. Je tedy zcela na místě, jestliže Ježíš shrnuje obsah Desatera do dvojjediného příkázání lásky k Bohu a bližnímu.

Respektovat svobodu Boha i bližního však může jen ten, kdo je sám svobodný, kdo je vysvobozen z "Egypta", z hříchů, ze sobectví, z vazby na sebe sama a tím svoboden od sebe sama, svoboden pro Boha a bližního, připraven žít láskou k Bohu a bližnímu. Desatero je tedy pravidlo života vysvobozených, nikoli soubor rozkazů a příkazů, jimiž

by se člověk sám vysvobodil z hříchu a zalíbil Bohu.

Lze to vyjádřit i jinak: Desatero je soubor znamení /příznaků/ nového života vysvobozených, nového věku, božího království. Ukazuje, jak se projevuje boží dílo, dílo Ducha, v těch, kteří patří Bohu. Jakoby jim Bůh říkal: Až budeš opravdu můj, nebudeš mít jiných bohů přede mnou, nebudeš si činit rytiny, nebudeš brát nadarmo mé jméno...

G I B ' A S A U L O V A

/Sd 19,1 - 21,25/

M i l a n M r á z e k

Konec knihy Soudců charakterizuje úpadek kmenového svazu, amfiktyonie. V deváté kapitole se ještě jeví královský titul jako ideální pro toho, kdo není schopen ničeho pořádného, pro bodlák /Sd 9,8-8-15/, společenský plevel, nafoukance, který ze svého místa na zemi vyhrožuje libanónským cedrům. Neslavný král hyne rukou ženy /Sd 9,53/ a tak končí krátkou vládu, která začala hromadnou bratrovraždou /Sd 9,5/. Na konci knihy se však ukazuje, že Izrael nedovede žít svobodně podle Zákona Hospodinova. Každý sá dělá, co chce /Sd 21,25/. Do bojů Hospodinových přišla sotva kdy polovina kmenů a nepomohly ani kletby proti nesolidárním /Sd 5,23/. Mojžíšův přímý potomek /Sd 18,30/ se stal nejprve soukromým knězem za mzdu a liturgoval před modlemi nějakého Míky /Sd 17,7-13/ a potom bez rozmyšlení přijal výhled na kariéru velekněze kmene Dan, tentokrát před modlami ukradenými /Sd 18,20/. Ještě chybí, aby byla porušena pohostinnost, jejímž garantem je Hospodin. A právě to se stane v případě Gibejců v posledním příběhu knihy Soudců /Sd 19 - 21/. Opět se nám tu objevuje Levijec.