

ciace. Otázkou je, zda se jedná o nechtěné či neúmyslné, nebo naopak skryté atakování vnitřních stereotypů čtenáře.

Závěrem bych rád dodal toto: pro českého čtenáře považují za nejpřitažlivější ty kapitoly, které se věnují vlastní řemeslné výstavbě oboru, ale čtenář nepochybně odhalí a ocení jak celkovou strukturu práce, tak i přiblížení konkrétních podob religiozity za oceánem.

JAN VÁNĚ

Jiří Beneš, Desítka: Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku,

Praha: Návrat domů 2008, 218 s.
ISBN 978-80-7255-177-4.

Jiří Beneš, vedoucí katedry biblistiky na Husitské teologické fakultě univerzity Karlovy a učitel Starého zákona na Teologickém semináři v Sázavě, nabízí po své čtenářsky přesvědčivé *Dvanáctce (Úvod do studia Malých proroků, Praha: Teologický seminář Církve adventistů sedmého dne 2006)* dosti náročnou *Desítku* čili vyložení tzv. Desatera (*Ex 20; Dt 5*). Knížka, již vydal Návrat domů 2008, má 218 stran včetně rejstříků; obsahuje též soupis hebrejských sloves (s. 210-218). V seznamu literatury (s. 205-207) najdeme kromě biblí, konkordancí, slovníků a Talmudů také práce známých biblistů – zahraničních (Buber, Jirku, Deurloo, Schmidt aj.) i domácích (Balabán, Bič, Heller, Kubáč, Nosek aj.). Seznam zahrnuje i práce popularizační či „lidové“ (Nohavica, Sicher aj.). V Benešově spise je silně patrný vliv holandských protestantských mistrů exegeze (K. H. Miskotte, K. A. Deurloo). Při přepisu hebrejského textu, zvláště signifikantních hebrejských pojmů, autor zvolil simplifikaci, kvůli laikům či nehebraistům, což je ovšem někde trochu matoucí.

Jak v úvodu předestřít celková osnova, jde dosti duchaplnému autorovi o kontext Desatera jak v Exodu, tak v Deuteronomiu.

Beneš spojuje s „desaterem“ i tzv. kultický dialog (*Ex 34,27n*) a zabývá se obsahovou interakcí mezi Dekalogem a Kultickým dialogem. Tato vzájemná vztáženost a funkčnost této souvztažnosti je nepřehlédnutelným přínosem Benešova badatelského úsilí. Desatero je Benešovi textem etické povahy, ohniskem však v jeho bádání není antropologie, nýbrž teologie čili výpověď o Bohu (s. 7n). Desatero je ve své preambuli izraelského zákonodárství proklamace Boží vůle a jejích univerzálních hodnot. Smysl této boží sebekproklamací je náboženský (nikoli obecně etický), původně kultický. Podle Mowinckela bylo Desatero při průchodu pouští přenášeno jako národní paládium. Nábožensko-kultický ráz Desatera vykazuje židovská svátková praxe (*šavuót*). Při synagogální bohoslužbě je doplňkovým čtením k Ezechielovi (1,28: prorokovo vidění Hospodinovy slávy). Kde bychom zde našli nějakou etiku v konvenčně historickém smyslu?

Beneš se zabývá kontextem Desatera, jak v *Ex*, tak v *Dt* (s. 28-33). Struktura Desatera je stejná jako v *Dt* 6,4-9, obsahuje taktéž výzvu „Slyš, Izraeli!“ prolamující jedinstvo a jedinečnost Boží, což je ohraničení a ohrazení od jakéhokoli ne-monoteismu. K opatrné, ale i výhodné dispozici máme i Samaritánský Pentateuch, patrně z polemických důvodů v rozříštěné podobě (s. 48n).

Prvním slovem Dekalogu je Hospodino JÁ. Subjektem dekalogického korpu je JHVH – Hospodin, Pán (formule sebezjevení), který sám sebe vyhlašuje za Vyvoditele z domu otroků (formule vysvobození). V kontextu užití tohoto JÁ se Bůh představuje člověku jako „velmi blízký“ ... blízký než může sám sobě být člověk“, je to „Bůh, který je v našem nitru“ (s. 55n). Toto je formulace velmi odvážná, na hranici panteismu nebo subjektivizujícího pietismu. Formule vysvobození (*j-c-*) ukazuje na Hospodina jako na původce a působce vysvobození. Místo perfekta („kterýž jsem tě vyvedl“) navrhuje Beneš přítomný čas, což je účinným zátarasem „historizujícího pojetí“ (s. 59). Egypt, z něhož JHVH svůj lid vyvádí „nelze chápat jako pouhé geografikum“, je to spíše obecné označení stavu (spíše než místa); nejde patrně především o to, že je „země



Ptahová“, spíše tu sedí výměr sociálně-politický. Hebrejské označení *Micrajim* je místo útisku a zničujícího sevření. Vyvedení vyvěrá v sakrálním izraelském písemnictví už z Hospodinova slibu Abramovi (*Gn* 15,7). Je to něco, co bylo dávnou přítomno před písemnou fixací a brilantní redukcí obou podob Desatera. Beneš poučen judaistickou tradicí a zkušeností konstatuje liturgický kontext: jde v podstatě o zásadní instrukce ke svátkům (s. 75). Slovo o vyvedení chápáné jako konkrétní instrukce k aktuálnímu vycházení z různých „egyptských domů“ se vkrlesluje i mimo Tóru u Izraelců i neizraelců. Je tu reflexe takových svědeckých vůdčích postav jako byli Mojžíš nebo Samuel. Formulaci jednotlivých přikázání gramaticky slouží záporná imperfekta (s. 103): nečiníš, neklaniš se, nesloužíš; nejsou tu tedy podle Beneše především nároky nebo požadavky: „Hospodinův vyznavač je určitých aktivit ... zcela prost“ (s. 103). Cizí bozi *de facto* neexistují, není tedy důvod pro vytváření zobrazení. Toto (víc než gramatická) pojetí je nejvelkorysejší ze všech, s nimiž se můžeme setkat. Ještě i Heller rozlišuje mezi „nekrad“ a „nepokradeš“, přičemž „nepokradeš“ je mu víc než etická instrukce, je to spíše zaslíbení: jdeš vstříc době, kdy už vskutku krást nebudeš (jde tedy o skryté eschatologické nasvícení).

Druhé přikázání Dekalogu je namířeno proti zviditelňování a tím zeslužebnění, Hospodin je nedefinovatelný a nedisponovatelný. Bůh je žárlivý, chrání Sebe i Svě, ale milosrdenství strmě převažuje nad objektivně pojatou boží spravedlností (teologicko-zvěstná asymetrie). „Nést Boží jméno“ neznamená jen Jméno vyslovovat, nýbrž je pronášet svým životem nebo i životem jiných. „Nesení“ či „vynášení“ Jména pro svůj vlastní účel, to by znamenalo zlehčování, nebo dokonce proklínání. Zde mohl Beneš ještě víc rozvinout magické zneužití Hospodinova jména (*šem*) k nadračníonalním a mimocitovým cílům; je to protest proti magické manipulaci mocnými virtuálními mocemi, jež je možno uvolnit ze sféry Boží nadvlády. Čtvrté přikázání vybízí k pamatování na *šabat*. Aktivita, byť náboženská a teologicky pointovaná, může být bez-božná; sedmidenní rytmus (práce a od-

počinku) nemá být porušen, jeden den zůstane mimo pracovní rozmach a elán. Jinak se ztrácí „rezonance s Bohem“ (s. 125). „Pamatovat“ (*z-k-r*) znamená respektovat, zpřítomnit si, vzít radostně za své. Jde o respekt vůči tomu, co je *q-d-š* = svaté, jen pro Boha oddělené. Beneš připomíná i ekologické důsledky tohoto svatého nečinění: je to solidarita s mimolidským stvořením, jež má rovněž právo na oddech. Čtvrté přikázání se ozývá i mimo Tóru, u některých proroků, ale i v NZ. Podle Janovského Ježíše není stvoření totožné s vysvobozením ještě v konce, proto Ježíšův „Otec“ stále pokračuje ve své spásné tvorbě (*J* 5,17). Rodiče mají u Hospodinova vyznavače nesrovnatelnou váhu (respektovat tíhu [*q-b-d*] toho, kdo stál při mém zrodu a vstupu do světa). Beneš mohl místo „vážit si“ říci „vážit“ (uvážít, rozvážit etc.). Být těžký v něčích očích znamená autoritu, kterou nelze zviklat okolnostmi, případnostmi, osudovostmi apod. Respektovat nutno ovšem i ptačí matku (*Dt* 22, 6n). Podle NZ však není autorita rodičů bezmezná, rodiče nemohou blokovat cestu za Ježíšem (*Mt* 10, 36n). Šesté přikázání jasně stanovuje, že Hospodinův vyznavač nezabíjí (*lo' tircách*). Obsah a rozsah nezabíjení je hodně široký, spadá sem i vražda sirotka (*Ž* 94,6). V blízkosti vyvedence z *Micrajim* může kdokoli druhý bezpečně žít. Instrukční pomocí jsou útočištná města (v *Nu*, *Dt* i *Joz*). Beneš tu opět konstatuje ekologický dosah. Nový zákon problematiku (ne-)zabíjení zjemňuje, prohlubuje – inspirace k vraždě vychází ze srdce. Ježíš i Pavel interpretují onu negativní činnost jako neoplácení zlého zlým, dokonce superpozitivně jako lásku. Sedmé přikázání se týká sexuálních styků – Hospodinův osvobozenec nesmilní (*lo' tinda'f*). Regule řídicí sexuální styky jsou rigorózní. Pro proroky je smilnění modloslužba, ohavný synkretismus. Podle NZ jde už i o (pouhý) úmysl, který třeba ani nedojde realizace. Vyznavači sexuální styky jsou rigorózní. Nejde tu ovšem jen o vlastnění předmětů patřících jinému, je možné krást čest, devastovat přírodu atd. Paběrkování na poli krádeží není, Ráchelina krádež Lábanových terafů je vyprávěčem konstatována s pozitivním porozuměním. Beneš mohl ještě víc podtrhnout kultickou krádež (zločin



Akánův – *Joz 7,11*). Jedná se však i o krádež lidí (Josef, obranná loupež Šekemců, pelištejské loupení dvorů, loupení kojenců, loupení chudých, atd.). Možná, jak se domnívám proti Benešovi, jde v nekradení o eticko-náboženskou hráz (či protest, nebo profylaxi) proti únosům, zneužívání zajatců a vykořisťování „proletariátu“. Kdo byl vyveden z Egypta „neodpovídá“ (*lo'-ta'ané*), ve smyslu: neodpovídat křivě; sloveso *'-n-h* zahrnuje i význam: problematizovat, poškozovat, znehodnocovat. Tedy: mlčet – neodpovídat klamně, zdržet se zrádných řečí. Být křivým svědkem mohlo být společensky atraktivní, avšak vysvobozenec mlčí, aby nehodil stín na spravedlivého. Výrazy jako *šeqer* nebo *šav* označují podvod, podfuk, podraz, pokus falešnou zprávou zničit svého blízkého. To je stále „egyptské zajetí“. V závěrečném slovu hospodinovec „nedychtí“ (*lo'tachmod*), „netouží“ (*lo'-tit'avvé*, *Dt 5,21*), vyznavač je osvobozen od jakoby přirozené touhy po ženě (zde je poprvé v Desateru žena jmenována), majetku druhého, „od biologických mechanismů, které řídí jeho život“ (s. 173n). Beneš potom uvádí novozákonní implikace (i komplikace) pohlavního i jiného dychtění. NZ však ještě doplňuje, že jde o nezávislost následovníků Ježíšových i o svobodu od všech putajících entit (s. 176).

Skoro závěrem připomíná Beneš „Desateru podobné texty“ (s. 178nn), např. „deset stvořitelských výroků“ (*Gn 1-2,4*). Především tuto „desítku“ mohl autor výrazněji rozvést, poněvadž se tu nabízí teologická souvislost, ba souvztažnost mezi stvořením a Desaterem. Zpráva o stvoření, jež je původně patrně protignostickou polemikou (srov. Beat Zuber, „Bibel und Gnosis oder ein Vorschlag, den Gaul vom Kopf her auszuzäumen“, *Communio viatorum* 2/2007, 254-265), je „dekalogem svého druhu“, i když pořadí témat je jiné a není úplné. Dekalog (*Ex 20*; *Dt 5*) je vysvoboditelskou zvěstí o stvoření: člověk je (s)tvořen tehdy, když je vyveden z (egyptské) smrti a žije podle zákonů nového věku.

Benešova práce je pečlivá, promyšlená, dosti podrobná a ilustračně zdařile prokreslená. Předložené pojetí, jež není imperativní ani futurální (eschatologické), nýbrž

prezentní, je originální – i když se vlužují určité pochybnosti a zdá se, že nárokovost (budeš, máš, musíš etc.) této izraelské a židovské duchovně-politické ústavy je možné odsunout.

Na druhou stranu této práci, jakkoli vynikající, poněkud schází širší dějinné zarámování. Neboť spojení, ba skloubení náboženství a práva nebylo v široké geograficko-politické (a ideologické) oblasti, v níž se starý Izrael i pozdější Židovstvo prostíraly, něčím neznámým. Právě naopak, Izraelský dekalog je zvnějšku viděno dítětem Chammurapiho zákoníku. Také tento zákoník, jenž zpracovává (nebo zapracovává) předchozí právní celky a úpravy, není chápán jako dílo lidí: babylonský král přijímá tuto právní ústavu v pokorné póze od boha Šamaše (nebo Marduka?) (Srov. Josef Klíma, *Lidé Mezopotámie*, Praha: Orbis 1976; zvl. oddíl IX: Aby silný neškodil slabému, s. 197nn.) Srovnáním s Chammurapiho zákoníkem by více vynikly i rozdíly, například třídní charakter babylonské koncepce, který v izraelském sepsání nenajdeme. Beneš však měl asi (dobré?) důvody, proč se do mezináboženského srovnávání nepustil. K tomu bude mít příležitost při sepisování svých dalších děl, jež, jak doufám, budou následovat.

MILAN BALABÁN