

3/2012

KOINONIA

Časopis Teologického semináře
Církve adventistů sedmého dne



KOINONIA 3/2012

Časopis Teologického semináře Církve adventistů sedmého dne
Vychází dvakrát ročně.

Redakční rada: Luděk Svrček, Petr Krynský, Jiří Tomášek, Daniel Horničár,
Jiří Piškula, Michal Balcar, Dan Hrdinka
Vedoucí redaktor: Marek Harastej

Vydává Teologický seminář Církve adventistů sedmého dne
Adresa redakce: Radvanice 29, 285 06 Sázava
IČ: 70835136
Telefon: +420 327 320 181
E-mail: tscasd@tscasd.cz
Webová stránka: <http://www.tscasd.cz>

Registrační číslo: MK ČR E 19758
ISSN 1804-641X

Technická redakce: Robert Prokopec
Vytiskla tiskárna ARTRON, s. r. o., Boskovice

Obsah

Editorial

Rozhovory

Kázání

Studijní a exegetické poznámky

Studie

Články

Dokumenty

Studentské práce

Představení odborné práce

Recenze

Diskuze

Obsah

Editorial

Marek Harastej.....	9
---------------------	---

Rozhovory

Bruno Vertallier.....	11
Jiří Veselý.....	13
Miloslav Vlk.....	16

Kázání

Michal Balcar: <i>Bud' posvěceno tvé jméno</i>	19
Jiří Tomášek: <i>Novoroční pokušení</i>	22
Martin Žůrek: <i>Syndrom staršího bratra (L 15,25–30)</i>	26
Jiří Lukeš: <i>O boháči a stodolách (L 12,13–21)</i>	29

Studijní a exegetické poznámky

Jiří Lukeš: „ <i>Láska k bližnímu</i> “ v kontextu Starého a Nového zákona – <i>exegetické poznámky se zaměřením na intertextualitu Lv 19,18</i>	34
Marek Kaba: <i>Exegéza Gn 32,23–32</i>	59

Studie

Petr Krynský: <i>Císařův peníz v kontextu vztahu církve a státu</i>	68
Miroslav Danihel: <i>Kýrov dekrét a finanční podpora izraelského kultu ako inšpirácia pre súčasnú diskusiu o vztahu cirkvi a štátu</i>	76
Jiří Piškula: <i>Církev adventistů sedmého dne, její majetek a úloha státní moci v majetkových poměrech za komunistického režimu</i>	92
Jiří Piškula: <i>Církev a stát v počátcích komunistického režimu</i>	99
Marek Harastej: <i>Financování církví z rozpočtu státu (právní a ekonomické aspekty)</i>	107
Jaroslav Kašpar: <i>Církev a stát</i>	122

Články

Josef Slowík, Jiří Bauer: <i>Psychosociální dopad financování mezd kazatelů ze státních prostředků na členy církve</i>	136
Karel Nowak: <i>Stručná rekapitulace jednání o restitučních nárocích naší církve v letech 1990 až 2004</i>	142

Pavel Šimek: *Vývoj situace ohledně financování Církve adventistů sedmého dne v Česko-Slovenské unii ze státního rozpočtu České republiky (2007–2009)* 145

Dokumenty

Prohlášení Církve adventistů sedmého dne ke vztahům mezi církví a státem 149

Vyhlásenie delegátov mimoriadnej konferencie Slovenského združenia

Cirkvi adventistov siedmeho dňa 155

Studentské práce

Matej Kováčik: *Reader-response criticism* 156

Představení odborné práce

Oldřich Svoboda: *Kosmický aspekt smíření v christologickém hymnu Ko 1,15–20* 165

Recenze

Jiří Beneš: *Elíša* (Josef Dvořák) 172

Melmuk Petr: *Dějiny textu a doby Starého zákona* (Jiří Beneš) 176

Thiede Carsten Peter: *The Cosmopolitan World of Jesus:*

New Findings from Archaeology (Jiří Pavlán) 178

Diskuze

Jiří Beneš, Renata Balcarová, Miroslav Doupovec,

Jaroslav Kuben, Pavel Zvolánek 181

Contents

Editorial

Marek Harastej.....	9
---------------------	---

Interviews

Bruno Vertallier.....	11
Jiří Veselý.....	13
Miloslav Vlk.....	16

Sermons

Michal Balcar: <i>Hallowed Be Thy Name</i>	19
Jiří Tomášek: <i>New Year's Temptation</i>	22
Martin Žůrek: <i>The Elder Brother Syndrome (Luke 15:25–30)</i>	26
Jiří Lukeš: <i>On Rich Man and Barns (Luke 12:13–21)</i>	29

Studies and Exegetical Notes

Jiří Lukeš: „ <i>Love Thy Neighbour</i> “ in the Context of the Old and New Testaments – <i>Exegetical Notes with Special Regard to the Issue of Intertextuality Lv 19:18</i>	34
Marek Kaba: <i>Exegesis of Gn 32:23–32</i>	59

Research Papers

Petr Krynský: <i>Caesar's Coin in the Context of State-Church Relationship</i>	68
Miroslav Danihel: <i>Cyrus's Decree and the Financial Support of the Israel's Worship as a Source of Inspiration for Contemporary Discussion of the Church-State Relationship</i>	76
Jiří Piškula: <i>The Seventh-Day Adventism, its Assets and the Impact of State on its Assets During the Communist Regime</i>	92
Jiří Piškula: <i>The Church and the State in the Beginnings of the Communist Regime</i>	99
Marek Harastej: <i>Government Funding of the Churches (Legal and Economic Perspective)</i>	107
Jaroslav Kašpar: <i>The Churches and the State</i>	122

Articles

Josef Slowík, Jiří Bauer: <i>Social and Mental Influence of the Government Funding of the Pastor's Salaries upon the Members of the Church</i>	136
--	-----

Karel Nowak: <i>Brief Review of the Negotiations over the Restitutions of Our Church from 1990 till 2004</i>	142
Pavel Šimek: <i>Development of the Situation Regarding the Government Funding of the Seventh-day Adventist Church in the Czecho-Slovakian Union in the Czech Republic (2007–2009)</i>	145

Documents

<i>Statement of the Seventh-day Adventist Church Regarding the Church-State Relationship</i>	149
<i>Statement of the Special Conference in Session of the Slovakian Conference of the Seventh-day Adventist Church</i>	155

Student Papers

Matej Kováčik: <i>Reader-response Criticism</i>	156
---	-----

Introducing Scholarly Papers

Oldřich Svoboda: <i>Cosmic Perspective of Reconciliation in the Christological Hymn of Co 1:15–20</i>	165
---	-----

Book Reviews

Jiří Beneš: <i>Elisha</i> (Josef Dvořák).....	172
Melmuk Petr: <i>History of the Text and Times of the Old Testament</i> (Jiří Beneš)	176
Thiede Carsten Peter: <i>The Cosmopolitan World of Jesus: New Findings from Archaeology</i> (Jiří Pavlán).....	178

Discussion

Jiří Beneš, Renata Balcarová, Miroslav Doupovec, Jaroslav Kuben, Pavel Zvolánek.....	181
--	-----

Církev a stát

Marek Harastej

Třetí číslo Koinonie je téměř celé zaměřeno na téma vzájemného soužití církve a státu. Soužití, které s sebou nesporně přináší konfliktní situace, napětí, nepochopení, ale snad i vzájemné obohacení a soulad. Nebylo naším úmyslem se zaměřovat pouze na ekonomickou stránku vzájemného vztahu, ale s ohledem na současná politická i církevněpolitická témata řada příspěvků právě o tomto aspektu vzájemných vztahů pojednává.

Začínáme třemi krátkými rozhovory. Témata rozhovorů jsou obdobná, ale pozice, z nichž respondenti odpovídají, zcela rozdílná. Bruno Vertallier zastupuje hlas celosvětové adventistické administrativy, kardinál Vlk nabízí pohled člověka zasvěceného do problému, ale stojícího vně církve adventistů, a Jiří Veselý odpovídá jako bývalý administrátor a pamětník událostí, kdy byl církvi zabavován majetek, který je nyní předmětem restitučních jednání. Na rozhovory navazuje anketa v závěru časopisu, kde na obdobné otázky, byť v menším rozsahu odpovídají teolog Jiří Beneš, ředitelka Vězeňské duchovní péče Renata Balcarová, děkan Fakulty strojního inženýrství v Brně Miroslav Doupovec, kazatel Jaroslav Kuben a předseda Českého sdružení církve adventistů Pavel Zvolánek.

Hlavní část časopisu tvoří již tradičně studie, kterým se snažíme dávat prostor pokud možno v kompletním rozsahu. Naprostou většinu studií z tohoto čísla tvoří příspěvky z teologické konference, která se konala na Sázavě a nesla stejný název jako úvodník, který právě čtete. Jedná se o dvě studie biblistické, kdy Starý zákon reprezentuje práce Miroslava Danihela s názvem Kýrov dekrét a finanční podpora izraelského kultu ako inšpirácia pre súčasnú diskusiu o vzťahu cirkvi a štátu. Nový zákon je zastoupen textem Císařův peníz v kontextu vztahu církve a státu od Petra Krynského. Navazují dvě studie historické od Jiřího Piškuly, z nichž první (Církev adventistů sedmého dne, její majetek a úloha státní moci v majetkových poměrech za komunistického režimu) podává souhrnný pohled na problematiku a druhá (Církev a stát v počátcích komunistického režimu) nabízí detailní exkurz do konkrétní, úzce vymezené problematiky. Další dvě studie jsou více interdisciplinární. Studie Marka Harasteje nabízí spíše pohled právníký na danou problematiku a studie Jaroslava Kašpara se pokouší téma popsat z pohledu religionistiky.

Mezi další příspěvky, jež můžete v časopise nalézt, jsou texty kázání, kterými tentokrát přispěli pedagog na Husitské teologické fakultě a Teologickém semináři Jiří Lukeš,

taktéž učitel na Teologickém semináři a kazatel Michal Balcar, administrátor Českého sdružení a další z učitelů Teologického semináře Jiří Tomášek, a moravský kazatel Martin Žůrek.

Blok exegetických poznámek obsahuje jeden text učitele a jeden studenta Teologického semináře. Jiří Lukeš i Marek Kaba rozebírají perikopy mojžíšovské tradice a pokouší se nejen o hlubší vhled do biblického textu, ale také o pozvání čtenáře k dalšímu promýšlení.

Článek jsme tentokrát zařadili pouze jeden, vztahuje se úzce k problematice přijímání financí církve od státu. Jedná se o analýzu Jiřího Bauera a Josefa Slowíka sledující, jaký psychosociální dopad bude mít toto rozhodnutí na členy církve.

Další dva články sice spadají také do této rubriky, ale svým charakterem ji svým způsobem překračují. Jedná se o osobní reflexi dvou bývalých předsedů Česko-Slovenské unie Církve adventistů sedmého dne. Je to osobní pohled a vzpomínka na období vyjednávání se státem i dalšími církvemi o církevních restitucích. Jsme za tyto texty dnes již zesnulého Karla Nowaka a Pavla Šimka vděční, a ač se nejedná o texty odborné, ale osobní, věříme, že zde mají své místo a vypovídací hodnotu.

Nová, nepravidelná rubrika, kterou tímto číslem zavádíme, se jmenuje Dokumenty. Chceme v ní představovat oficiální církevní dokumenty, které souvisí s tématem časopisu. Tentokrát to jsou dva texty, z nichž první je dokumentem celosvětové církve a pojednává o spolupráci státu a církve, druhý je výstupem z mimořádné konference Slovenského sdružení a týká se přijímání financí od státu na platy duchovních.

V rubrice Studentské práce nabízíme práci z oboru systematické teologie s názvem Reader-response criticism, jejímž autorem je student 3. ročníku Matej Kováčik. V sekci zaměřující se na odborné práce učitelů nám Jiří Pavlán představí licenciátní práci Oldřicha Svobody s názvem Kosmický aspekt smíření v christologickém hymnu Ko 1,15–20.

Nechybí samozřejmě ani recenze, ve kterých nám Josef Dvořák představí knihu Eliša, Jiří Beneš titul s názvem Dějiny textu a doby Starého zákona a Jiří Pavlán knihu *Cosmopolitan World of Jesus: New Light from Archaeology*.

Téměř celý úvodník se stal pouhým výčtem studií, článků, kázání, recenzí a rozhovorů, které vám chceme v tomto čísle KOINONIE nabídnout. Snad i to je důkazem toho, o jak obsáhlé a, věříme, i zajímavé číslo se jedná. Jsme si vědomi toho, že u vztahu církve a státu se dotýkáme tématu velice citlivého a vnímaného rozdílně různými čtenáři. Nechtěli jsme a nechceme upřednostňovat žádný z pohledů nebo stranit určitému názoru. Naším cílem bylo vytvořit prostor pro diskuzi a nechat zaznít názory různé, často až protikladné. Věříme, že teologická diskuze má hodnotu sama o sobě – bez toho, že by nutně musel být nalezen konsenzus. To je ostatně také smyslem časopisu KOINONIA.

Církev musí být velmi opatrná

Bruno Vertallier, předseda Evro-Africké divize

Jak bys definoval ideální vztah církve a státu?

Vztah mezi církví a státem podle mého názoru znamená, že obě strany – církev i stát – souhlasí, že jsou od sebe zřetelně oddělené. Toto rozdělení znamená, že stát se nevměšuje do věroučných záležitostí církve a že – pokud je zaručena svoboda svědomí – církev respektuje autoritu státu.

V naší zemi stát za komunistické diktatury církvi zabavil veškerý majetek. V současné době stát s církvemi vyjednává a hledá způsoby, jak ukradený majetek vrátit. Vzhledem k časovému odstupu situaci nelze řešit prostým vrácením zabaveného. Stát jako náhradu za zabavený majetek jednak hradí platy duchovních a přispívá na chod církví, ale také se chystá vrátit nemovitý majetek, nebo finanční náhradu, pokud by nešel již vrátit. Výsledkem by měl být stav, kdy církve budou zcela odděleny od státu. Které otázky by si podle tebe měla česká církev adventistů klást, než na podobná jednání přistoupí?

Jsem přesvědčen, že církev adventistů při jednání se státem o náhradě majetku za-

baveného v minulé době musí být velmi opatrná. Církev by měla být současně velmi vděčná státu za to, že hledá způsob, jak minulé křivdy napravit. Je velmi důležité, aby církev adventistů dala státu najevo, že stát neplatí mzdy jejích kazatelů. To by odporovalo našemu chápání odluky církve od státu. Jediní, kdo přispívají na zabezpečení kazatelů, jsou členové církve. Dohoda, kterou církev uzavře se státem ohledně dříve zabaveného majetku by měla jasně stanovit, že náhrada neznamena platit mzdy kazatelů, nýbrž otevřeným způsobem nahradit to, co bylo církvi odňato. Vedení církve by také mohlo požadovat, aby stát církvi vrátil určitý majetek, i když by to nemusel být majetek na stejném místě, ale na podobném místě a ve stejné hodnotě.

Existovala v dějinách církve adventistů někdy situace, kterou nyní řeší církev v České republice? Jak se s ní vyrovnala? Slyšel jsem o podobné situaci v Rumunsku, kdy stát církvi nabízel finanční odškodnění, ale církev nakonec vyjednala navrácení majetku. Tím byl ochráněn princip, že členové církve podporují svoji církev a její kazatele.

Jak naše církve obecně ve světě řeší otázku přijímání financí od státu na různé účely? Lze definovat nějaká obecně akceptovatelná pravidla pro podobné situace?

Stát může podporovat některé nestátní neziskové organizace, zdravotní nebo sociální instituce, které jsou spojeny s církví. Církve může od státu přijímat finanční

prostředky nebo jinou podporu jako například pozemky nebo logistickou podporu. V každém případě ji musí církve pečlivě vyhodnotit na základě místních podmínek. Takovou podporu bychom pak v žádném případě neměli vnímat jako kompromis a omezování svobody církve, protože je realizována na základě našeho chápání principů Bible a naší víry.

Na majetku víra v Boha nestojí

Jiří Veselý, kazatel

Jak vnímáš restituce církevního majetku – jako jeden z generace, která zažila jeho zabavení komunistickým režimem? Myslíš, že jeho zabavení církvi uškodilo? Domníváš se, že jeho navrácení církvi prospěje, nebo vnímáš restituce v jiné rovině?

Konfiskace církevního majetku byla zákonitým důsledkem politické atmosféry nastolené komunisty po vzoru Sovětského svazu. Nemyslím si, že by ztráta majetku měla na život církve nějaký destruktivní vliv. Věřící si jen naplno uvědomili, že od tohoto režimu nemohou nic dobrého čekat. Že jsou prostě nežádoucí. Nezbylo nic jiného, než se naučit v těchto nových podmínkách žít. Na majetku opravdu víra v Boha nestojí.

Ta největší škoda, která byla způsobená defraudací nejen církevního majetku, je v devastaci morálních hodnot. Krádež byla zbavena hanby a stala se jen „ne zrovna nejčestnějším prostředkem k rychlému zbohatnutí“. Tak si to ve svém svědomí zpracovali lidé. S důsledky takového smýšlení se stát potýká dodnes. Když se naskytne příležitost, lidé ji rádi využijí. Má-li se tato situace změnit, měly by být všechny restituce poctivě dotaženy.

I kdyby nebyla naší církvi poskytnuta žádná náhrada za zabavený majetek, církvi to nijak neublíží, ale žel ani neprospěje. Pokud odškodné získáme, připadne na církev velická odpovědnost. Bůh povolal církev k tomu, aby sloužila. Církev nesmí zůstat lhostejná k potřebám lidí, kteří ji obklopují, ale k tomu potřebuje také prostředky. Samaritán by se nikdy nestal „milosrdným samaritánem“, kdyby neměl na pokrytí výdajů postiženého.

Nechápu některé své spolubratry, kteří se chtějí velkoryse navrácení majetku vzdát. Asi je to proto, že jsou přesvědčeni, že nejpožehnanější činností církve je sedět na židličkách v modlitebně a nevsímat si bolestí jiných. „*Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.*“ (Mt 25,40)

Jak vnímáš postoj církve adventistů k Ekumenické radě církví?

Je to velice delikátní otázka, spojená s výkladem a chápáním určitých prorockých obrazů z knihy Zjevení. Adventisté porozuměli, že jedněmi z těch, kteří budou v závěru dějin pronásledovat Boží lid, budou i sjednocené protestantské církve, které odmítnou platnost Božího zákona.

Skutečnosti, které jsme prožívali, tomu nasvědčovaly. V období totality se právě Ekumenická rada církví nějakým způsobem dostala pod vliv komunistického tábora a stala se tak u nás prodlouženou rukou StB. (Státní správa nám přes ERC diktovala, kolik úkolů sobotní školy a jiných brožur smíme vytisknout a kolik ne.) Nechtěli jsme uposlechnout a bránili jsme se tím, že nejsme členy ERC, ale na druhé straně jsme si uvědomovali, že není moudré, aby jiní rozhodovali o nás bez nás. Tak jsme získali statut „pozorovatele“.

Je třeba přiznat, že jsou i jiné důvody, pro které se někteří bratři brání zapojení do ekumenického hnutí. Ve své vizi chápou postavení naší církve jako jedinečné, a to od nás prý žádá, abychom si zachovali svou výlučnost. Možná, že mají svoji pravdu, to ale neznamena, že kvůli jejich vizi přestanou platit všeobecná křesťanská pravidla.

Má-li naše církev splnit své poslání a připravit svět na druhý příchod Ježíše Krista, pak se musíme zbavit tohoto sektářského znamení, jakési výlučnosti, a také odmítavého postoje vůči jiným církvím. Je snad takový postoj nadřazen Ježíšovu: „*Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítel svého.‘ Já však pravím: ‚Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují.‘“* (Mt 5,43–44) Ježíšův příklad, když umyl i Jidášovy nohy – přestože věděl, že ho půjde hned zradit, nepřipouští komentář.

Své jednání si můžeme omlouvat jakkoli, ale nezabráníme tomu, aby v myslích příslušníků ostatních církví nevznikl dojem, že se nad ně povyšujeme. (A ruku na srdce, je nám ta myšlenka opravdu úplně cizí?) A co Ježíš říká o těch, kteří se povyšují, není třeba připomínat.

Jak chceme jednou oslovit tyto lidi a myslet si, že přijmou Boží poselství,

když jsme se v tomto čase nestali jejich přáteli? To, co lidé vyčtou z našeho jednání, nepřipouští dvojí výklad. Říkají si: „Možná, že mají i pravdu, kdo ví, ale Kristova láska jim schází!“

Odmítáme ekumenické snahy o sblížení, jako bychom nikdy nečetli, že Pán Ježíš se za jednotu věřících modlil a vroucně po ní toužil. „*Aby všichni byli jedno jako ty, Otče, ve mně a já v tobě, aby i oni byli v nás, aby tak svět uvěřil, že jsi mě poslal.*“ (J 17,21)

Odpůrci ekumeny okamžitě namítnou: „Ale jim nejde o sjednocení v Kristu, ale jen o to, o čem píše prorok Izajáš: „*Sedm žen se chytí jednoho muže v onen den. Řeknou: ‚Budeme jíst vlastní chléb a odívat se vlastními šaty, jenom ať se jmenujeme tvým jménem, zbav nás naší potupy.‘“* (Iz 4,1) S tímto argumentem však jen velice opatrně! Kdo nám dává právo podezírat naše spolubratry, kteří žijí vedle nás, z nečestných úmyslů? To dělá jen ďábel. Je tu však ještě silnější výtky. Jestliže podezíráme jiné z nekalých úmyslů, proč nejdemo sami příkladem? Svoji izolaci si moc přátel nezískáme.

A provokativní poslední otazník. Není tím pravým důvodem naší izolace strach z konfrontace? Nemíním konfrontaci v otázce věrouky, ale v tom, jak prožíváme to, čemu jsme uvěřili. Jak odpouštíme a jak milujeme naše bližní a sebe navzájem? „*Podle toho všichni poznají, že jste moji učedníci, budete-li mít lásku jedni k druhým.*“ (J 13,35)

Jaké otázky by si měla položit církev adventistů obecně v oblasti politiky a vztahu ke státu?

Na obrazu naší církve v českých zemích se do jisté míry podepsalo to, že jsme byli od samého začátku jaksi nevitáni. Nejprve to byli většinové církve, které se bránily dát prostor jakési nové církvi. Pak přišlo 40 let ateistické totality. Byl to státní aparát,

který dával znát naší církvi, jejím členům i jejich dětem, že jsou u něj na indexu. Těch nepříjemných zkušeností bylo žel mnoho. Bude-li vám někdo trvale dávat znát svoji averzi vůči vám, vyvolá to i ve vás, aniž to budete chtít, zpětnou reakci.

Došlo mi to, když jsem slyšel příslušníky jiných církví se modlit za vládu, za prezidenta, za místní zastupitelstvo i za problémy, které tu či onu oblast trápí. Právě k tomu nás Bible vybízí, právě touto cestou se můžeme stát požehnáním

pro naše okolí. Ale mé špatné zkušenosti mi bránily dívat se na svět Ježíšovým pohledem.

Jsem přesvědčen, že Boží vůlí je, abychom se modlili nejen za ty, kteří nesou odpovědnost za naši zemi, ale abychom byli také těmi, kteří se umí pro dobrou věc angažovat a přiložit i ruku k dílu. Mám radost z toho, že nová, mladá generace není již zatížena negativními zkušenostmi a může se tedy v pevné důvěře v Pána dívat vpřed.

Stát i církev pracují pro jednu a tutéž společnost

Miloslav Vlk, kardinál Římskokatolické církve

Jak byste definoval ideální vztah církve a státu?

Tento vztah má dlouhou historii, poněvadž vlastně v celých dějinách lidstva stát i církev plnily svou důležitou nezadatelnou úlohu. Oba, stát i církev, pracují pro jednu a tutéž společnost, o ni se starají. Neexistují samy pro sebe, mají mít na zřeteli dobro, blaho, rozvoj jedince, rozvoj člověka a jeho schopností, pomáhají mu, aby mohl realizovat svou identitu, „to, čím má být“. Člověk je tvor společenský, je určen ke vztahu, pro druhé, je stvořen k lásce – chce milovat a být milován. Stát i církev mají člověku pomáhat rozvíjet a realizovat tuto jeho identitu. Nejmenší, ale základní společenství pro člověka je rodina, v ní člověk vstupuje do světa, v ní se rozvíjí v nejtělejší věku i jeho vztahy ke druhým. Stát musí zabezpečovat fyzický, intelektuální i duchovní rozvoj člověka, který na to má přirozené právo. K tomu stát existuje. To vše ale stát není schopen řádně pokrýt a ani to není v jeho kompetenci. Člověk například potřebuje rozvinout a realizovat i svůj vztah k Bohu. A to není v poslání a schopnostech ani v kompetenci státu. Takže je tu patrné, že pro blaho člověka

musí obě dvě na sobě nezávislé instituce spolupracovat. Jistě, mohly by to dělat každá na svou pěst, ale ona formace člověka v oblasti mezilidských vztahů, v oblasti základních společných duchovních hodnot (poctivost, zodpovědnost, solidarita atd.) je pro dobro člověka nejen jako jedince, ale jako člena společnosti. Je tu tedy společný zájem... Tato formace pro dobré fungování státu, společnosti, kterou bohužel ze strany státu dnes téměř nikdo nedělá (politické strany?), je důležitá i pro život člověka jako křesťana ve společenství církvi. Formace člověka jako křesťana má tedy dopad nejen do církve (svědectví života, šíření těchto hodnot), ale má svou zásadní důležitost i pro stát a jeho fungování. Jestliže tyto závažné skutečnosti jsou takto úzce propojeny pro život společnosti i církvi, pak je naprosto nutné být spolu ve vzájemné spolupráci...

Ostatně i minulostí jsou církev a stát propojeny. Naše národní kultura v podstatě ve všech oblastech vyrůstala z víry a z náboženského života a život společnosti byl zde úzce napojen na církev, i když třeba ne institucionálně, tak zcela jistě na život církvi v praxi. Ani při všech tendencích po „odluce“ státu od církve

nelze tyto vazby jednoduše odstranit (například Vánoce, Velikonoce, jiné svátky a další zvyklosti, vyrůstající z liturgického života církve). Z praxe vzájemných vztahů za poslední století se ukázalo, že se obě strany potřebují. Dokonce i ve Francii, která byla průkopnicí odluky církve a státu, se dnes hledají styčné body a zřizuje se úřad pro styk s církvemi. U nás to ovšem novináři a politici žel ještě nepostřehli, i když v praxi – například v oblasti památek a kultury, v oblasti výchovy (školy), v oblasti sociální (rodina, charita) a v dalších oblastech – se bez té spolupráce život neobejde. A ostatně mnohé skutečnosti života nelze postihnout pouze zákony a nařízeními. Život předpokládá, že funguje svědomí člověka a morálka, která se nedá nahradit žádnými zákony světského práva, protože mnohé skutečnosti závisejí na svědomí a zodpovědnosti člověka, které žádný zákon nedožene...

Aby taková spolupráce dobře fungovala, je třeba, aby obě strany byly naprosto nezávislé, jak to u nás předpokládá ústava, kde se říká, že „stát je nekonfesní a církve jsou na státu nezávislé“. V praxi to však po pádu komunismu nebylo za celých dvacet let skutečně, protože nebylo provedeno majetkové narovnání a v oblasti ekonomické jsou církve stále na státu závislé. Ne že by je stát platil, ale ten drží církevní majetek ve své ruce, do státního rozpočtu jsou začleněny výnosy církevního majetku, které se přes státní rozpočet přerozdělují a tak se budí dojem, že stát církve platí. Tento majetek má i dnes – stejně jako v minulosti – zajistit církvím jejich nezávislost na státu a být ekonomickou základnou pro jejich působení a práci ve prospěch společnosti...

Dalším předpokladem dobrého fungování této spolupráce je, aby si politici uvědomovali zásadní důležitost a potřebnost hodnot, které církve přinášejí, aby je neznevažovali (například přirovná-

ním církví k turistickému spolku) a aby si uvědomovali, že tyto hodnoty za 20 let ve společnosti na státní úrovni nikdo nepřestoval a že proto to dnes u nás tak vypadá. Aby si ve shodě s aktuálním silným světovým trendem po hledání duchovních hodnot a smyslu života člověka uvědomovali nutnost a potřebnost úpravy řádných vztahů spolupráce mezi státem a církvemi k prospěchu všech...

Církev adventistů chce být v otázce platů duchovních soběstačná. Zároveň ale chce dostat zpět svůj majetek zabavený komunistickým režimem, což je v současnosti s platy duchovních úzce provázáno. Jak vnímáte adventistické stanovisko a postoje k této problematice?

Na webových stránkách Vaší církve vidím, že máme stejné názory: že jste „pro finanční nezávislost na státu a důsledně ji dodržujete“. Státní příspěvek na platy duchovních správně „vnímáte jako kompenzaci za majetek, který byl církvi zabaven totalitním režimem“. V řešení těchto záležitostí jste v kontaktu s ekumenickou komisí, která se státem vyjednává, a tak je to správné... K tomu nemám víc co poznamenat...

Jak vnímáte postoj církve adventistů k Ekumenické radě církví?

Váš vztah je dán statutem pozorovatelů, tedy nejnižším stupněm vztahů. To je jistě vaše vnitřní záležitost. Naše církve má statut pozorovatelů, což umožňuje vstup do diskuse o projednávaných záležitostech, aniž bychom hlasovali. Neznám přesné důvody, které vás vedou k tomu, že jste jen pozorovateli, ale domnívám se, že dnes je tu mnoho společných záležitostí, nejen na rovině civilní, státní, ale hlavně na rovině náboženské. Je tu přece tolik skutečností, které nás spojují: především Písmo svaté, Bible. A to je velký

prostor nejen pro společný dialog, ale pro společnou modlitbu. Dále máme společné Vyznání víry, modlitbu Otčenáš, společný dar Ducha svatého ze křtu, máme i společnou přítomnost Ježíše Krista zmrtvýchvstalého podle jeho slibu: „kde jsou dva nebo tři...“ (Mt 18,20). Tohle vše nás spojuje, to můžeme spolu žít. Na této bázi pak můžeme hovořit o tom, jak chápeme církvev, svátosti, kněžský a kazatelský úřad... A tak vzájemným poznáváním si můžeme být blízko podle přání Ježíše Krista „aby všichni jedno byli...“ (J 17,21).

Jaké otázky byste položil církvi adventistů v oblasti politiky a vztahu ke státu?

V oblasti politiky a vztahu ke státu jsem se částečně vyjádřil už v předchozích otázkách. Domnívám se, že je důležité vyjadřovat se k závažným bodům politiky státu – nemyslím politiku jednotlivých politických stran, do té nemyslím přímo vstupovat. Ale například v otázce potratů, eutanázie, homosexuálních párů,... – to jsou oblasti, ve kterých by se církve měly jasně vyjadřovat, protože tyto věci odporují Písmu. Před časem jsme se k tomu společně s některými druhými církvemi veřejně vyjádřili. To jsou témata, o kterých je nutné spolu hovořit...

To je tedy dialog k vašim otázkám, které jste mi položili. Rád jsem tuto cestu přijal jako možnost ke vzájemnému přiblížení ...

Bud' posvěceno tvé jméno

Michal Balcar

Vždycky jsem měl problém s modlitbou „Otče náš“. Problém mi dělalo vyslovit prosbu, aby nám Bůh odpustil viny, jako odpouštíme my, protože skutečně doufám, že mi Hospodin odpouští mnohem víc a mnohem snáz než odpouštím já. Měl jsem problém s větou, v níž se modlím za chléb vezdejší, protože chleba jsem nikdy neměl rád a tak bych raději rohlík a nejlíp namazaný máslem a obložený šunkou (kuřecí). Mám rozpaky modlit se „neuved nás v pokušení“, protože bez některých pokušení by byl život šedý a plochý. Podobně problematický pro mě byl i verš „Povšvět se tvé jméno“, protože jsem mu vůbec nerozuměl.

„Povšvět se tvé jméno“ je dle mého názoru část modlitby, která je nám nejvíce vzdálená, je pro nás nejméně pochopitelná a nejméně jí rozumíme. Problém pravděpodobně tkví v tom, že máme rozpaky nad oběma slovy, která jsou v této větě určující. Co je „povšvět se“? A co je „jméno“? Je paradoxní, že v Ježíšově době se jednalo o prosbu velmi rozšířenou, což dokládají tradiční synagogální modlitby, např. modlitba Kaddiš.

Pojďme tedy společně uvažovat nad významem této věty, nad tím, co vlastně chceme, když ji pronášíme.

Posvět se

Co je vlastně svaté? Tradiční církevní formulace odsunuje rozpaky nad významem svatosti tím, že říká, že svatý znamená „oddělený“. Nicméně to není úplně přesné. Řekl bych spíše, že svatý je primárně „Hospodinův“. Svatý je Hospodin a svaté je Hospodinovo.

U významných termínů je vždy důležité, jaký je jejich první biblický výskyt. Sloveso *kdš* se poprvé vyskytuje hned na počátku knihy Genesis, zrovna v pasáži, která je pro naši církev velmi důležitá. Mluví se tam o stvoření dne odpočinku s tím, že Bůh tento den „požehnal a posvětil“ (Gn 2,3). Jestliže jsem řekl, že svatý znamená Hospodinův, tak v tomto případě to znamená, že naplnil tento den svou přítomností.

Jen Bůh dává svatost a nikdo jiný. Naše svatost (apoštol Pavel nazývá věřící svatými) znamená, že v nás je přítomen Kristus. Tím jsme svatí. Nejde tedy o nějakou kvalitu charakteru nebo dobré lidské vlastnosti (ty jsou vedlejším produktem, pokud jsme Kristem naplněni). Pouze Bůh dává svatost, pouze Bůh ji může odebrat.

Zároveň se ale v Bibli mluví o tom, že je možné něco znesvětit. Lidé znesvěcují Boží

věci, třeba jím určené svátky. Významný starozákonní verš, který mluví o znesvěcení, mluví dokonce o znesvěcení Božího jména, což může být pro nás významné (Lv 18,21). Znesvěcení Božího jména v tomto kontextu pravděpodobně znamená, že by Bůh mohl chtít lidskou oběť. Existuje-li možnost znesvětit Boží jméno, znamená to, že Bůh své jméno vydává člověku všanc. Novozákonně dořečeno, Bůh se cele vydává člověku všanc. Toto Boží sebevydání se člověku je dovršeno v Kristu. V něm Bůh přichází na tuto Zemi a dává se na milost a nemilost člověku. Bůh se nám dává proto, aby nás zachránil, Bůh se nám dává, i když to znamená, že my ho zneužijeme, znesvětime či zabijeme.

Jméno

Dnes již nerozumíme starověkému chápání jména. Jméno je prostě hezké slovo, které používáme k identifikaci, ale jeho obsah a smysl nás nezajímá. Ve starověku tomu bylo jinak – jméno, to byl klíč k člověku, vystihovalo jeho osobnost. Proto je tak významné, když Bůh někomu mění jméno – mění tím základ jeho osobnosti. V náboženství skrývalo jméno božstva moc nad ním. Jméno bylo klíčem k nadpřirozenu. Typicky magické praktiky, tolik rozšířené v okolí Izraele, používaly invokaci jmen bohů k jejich ovládnutí. Manipulovaní bohové plnili vůli lidských mágů. Jméno je tedy spojeno s touhou manipulovat, ovládnout, s touhou po moci. Proto se Bůh Izraele tolik bránil vůbec říci své jméno, a my nevíme, jaké je vlastně to Boží jméno.

Posvěť se tvé jméno

Pokud se tedy modlíme: „Posvěť (tedy s významem ‚necht patří Hospodinu‘) se tvé jméno“, modlíme se vlastně: „ať tvé jméno znovu patří tobě“. Modlíme se a prosíme, aby Bůh byl zase Bohem. Aby Bůh nebyl modlou, idolem. V dnešní

době idoly nejsou tak vulgární jako kdysi. Nikdo z nás si netesá bohy ze dřeva nebo je neodlévá ze zlata. Nicméně psychoanalýza nám, více než jakákoli jiná disciplína, připomněla nekonečnou schopnost lidské psychiky projikovat své tužby a představy na prázdné plátno nazývané „bůh“. Bůh je dnes prázdné slovo, které jsme přeplnili svými tužbami a projekcemi.

Zároveň tato modlitba vyjadřuje obavy z pokušení zmocňovat se Božího jména, manipulovat s Hospodinem, nakládat s ním. Touto modlitbou vyjadřujeme naši prosbu, aby Bůh byl plně Bohem v našem životě, živým Bohem, a ne námi stvořenou konstrukcí neboli modlou. Vždyť prosíme: „Posvěť se TVÉ jméno“, a ne jméno, které jsme dali Bohu my. Vlastně se touto modlitbou vzdáváme snahy přidělovat Bohu jméno, které není jeho.

Se slovy „Posvěť se Tvé jméno“ vyznávám, aby Bůh byl Bohem a já abych mohl být člověkem. Tuto hranici rozostřil hřích. My lidé jsme totiž zatoužili být Bohem. V tom bylo ďáblovo největší pokušení: „Budete jako Bůh“.

Dovolte mi na toto místo vložit příběh, který vypráví Elie Wiesel v knize *Městečko za zdí*: „*Jednoho dne se člověk zeptal Boha, zda by byl ochoten vyměnit si na chvíli místo. On, člověk, že by se na chvíli stal Bohem a Bůh člověkem. Bůh souhlasil. Uběhla chvíle a Bůh v podobě člověka volá, že je čas se vrátit. Ale člověk, který byl teď všemohoucí, už neměl zájem...*“

V tom tkví problémy, které jako lidé máme. Nejsme spokojeni s tím, že bychom byli lidmi a chceme být bohy. Dovolte mi křesťansky doříct zmíněný příběh takto: *Člověk, který byl teď všemohoucí, už neměl zájem, a tak se Bůh musel stát člověkem, aby zachránil svět, ve kterém je člověk bohem a aby zachránil člověka, který je sám sobě bohem, ale nemá Boží lásku.*

Jméno Tvé se posvěti, až přijde království Tvé

Naplnění této modlitby se plně dočkáme až při parúsii. Je totiž úzce spojena s následující řádkou: „Přijď království

tvé“. Až tehdy bude moci být Bůh plně Bohem pro nás a my budeme moci být lidmi, dospělými, plnými a zralými. Přál bych nám všem, aby to bylo brzy.

Novoroční pokušení

Jiří Tomášek

(Čtení: Žd 4,14–16; text: Mt 4,1–11)

Stojíme na prahu nového roku. Pán Bůh před námi otevírá nový čas a s ním i nové příležitosti. Nikdo z nás neví, co nový rok přinese. Bezpochyby před nás postaví celou řadu výzev. Dnešní kázání jsem nazval Novoroční pokušení. Věřím však, že to není jen slovo pro začátek tohoto roku, ale pro každý den našeho života, který máme před sebou. Nevíme, co nový rok přichystá. Víme však, že jím nemusíme procházet sami.

Biblický příběh, který dnes otevíráme, je bezpochyby zcela jedinečný a neopakovatelný. Boží Syn Ježíš zde má dosvědčit své synovství. Jen chvíli předtím, při Ježíšově křtu, zazněl z nebe Otcův hlas: „Toto je můj milovaný Syn, jehož jsem si vyvolil.“ Teď ale přichází ďábel a všechna svá pokušení ne náhodou začíná slovy: „Jsi-li Syn Boží...“ Ježíš má hned na začátku svého veřejného působení prožít zápas o to, co je jeho vlastním posláním a jak má vypadat jeho služba. Je to jeden z těch evangelijních příběhů, které ukazují, že Boží Syn Ježíš ve svém lidství nemá vše předem jasné a vyhrané. Ježíšovy zápasy jsou skutečnými zápasy, je to opravdové hledání Boží vůle a podřizování se Otcovu vedení.

A v tom je nám Ježíš blízký. Přestože máme před sebou jedinečný Ježíšův příběh a nikdo z nás nikdy nebyl „v kůži“ Božího Syna, přesto je to zároveň příběh s univerzálním rozměrem. I na nás křesťany přichází zkoušky a pokušení, i my procházíme zápasy za své poslání a místo ve světě a hledáme ve svých životech Boží vůli. V našich zkouškách a pokušeních nám je Ježíšův příklad posilou i zaslíbením: *„Nemáme přece velekněze, který není schopen mít soucit s našimi slabostmi; vždyť na sobě zakusil všechna pokušení jako my, ale nedopustil se hříchu. Přistupme tedy směle k trůnu milosti, abychom došli milosrdenství a našli milost a pomoc v pravý čas.“* (Žd 4,15.16)

Všimněme si, že na poušť Ježíše vede Boží Duch. Zkoušky tedy nenaplánoval do našeho života jenom satan. I Pán Bůh nás někdy může vést do situací, kdy nás vystaví zkouškám. Možná proto, abychom něco důležitého pochopili, abychom ze zkoušek vyšli silnější, abychom Bohu byli blíž. Pokušitelem ovšem není Bůh, ale Boží nepřítel. A my máme vědět, že tento nepřítel je skutečný a že tak jako v Ježíšově případě, i v našich životech je jeho cílem odvést nás od Boha a od jeho záměrů s námi.

Pokušitel přichází za Ježíšem v jeho největší slabosti, ve chvíli největšího hladu. Zdá se, že ďábel přesně ví, kdy a kde jsme nejslabší. V životě se ukazuje, že to nemusí být jen tehdy, když jsme unaveni, tedy v nějaké krizi, ale třeba i ve chvílích, kdy je za námi nějaký úspěch. Ježíšův příběh však je pro nás zaslíbením, že i my můžeme v našich zkouškách obstát. Jaká konkrétní pokušení tedy prožívá v našem textu Ježíš? A jaká pokušení hrozí nám Ježíšovým následovníkům dnes, a možná právě v roce, který se před námi otevírá? Co nám může Pán Bůh říci tímto příběhem do našich přítomných dnů?

Chléb, nebo slovo?

Tím prvním pokušením pro zesláblého Ježíše bylo pokušení zahnat svůj hlad. Ve skutečnosti jde ale o víc: Ježíš je sváděn k tomu, aby jednal nezávisle na svém Otci, aby naslouchal více ďáblu než Bohu. Ježíšova odpověď je známá: „*Ne jenom chlebem bude člověk živ, ale každým slovem, které vychází z Božích úst.*“ Ježíš zde cituje Písmo a naráží na zkušenost Izraelitů na poušti. Na prahu zaslíbené země Mojžíš napomíná Izraelský lid: „*Připomínej si cestou tu cestu, kterou tě Hospodin, tvůj Bůh, vodil po čtyřicet let na poušti, aby tě pokoril a vyzkoušel a poznal, co je v tvém srdci, zda budeš dbát na jeho přikázání, či nikoli. Pokoroval tě a nechal tě hladovět, potom ti dával jíst manu, kterou jsi neznal a kterou neznali ani tvoji otcové. Tak ti dával poznat, že člověk nežije pouze chlebem, ale že člověk žije vším, co vychází z Hospodinových úst.*“ (Dt 8,2–3)

V čem zde může být naše novoroční pokušení? Mnozí se nám i dnes snaží namluvit, že žijeme jen chlebem, že náš život závisí na tom, co máme, nebo nemáme, na tom, co můžeme vidět a spočítat. Je to zvlášť aktuální v době, kdy slova „ekonomická krize“ skloňujeme denně ve všech pádech. Ano, chléb a jídlo je potře-

ba, ale to není všechno, není to prvořadé. Ježíš nás ve svém kázání na hoře učí, že si nemáme dělat starosti o svůj život. Připomíná nám Boží péči o přírodu, polní květiny i nebeské ptactvo – a já jsem stále více přesvědčen, že s těmi ptáčky nám chtěl Ježíš naznačit i to, abychom nebyli líní (Mt 6,25–34). „*Hleďte především jeho království a spravedlnost, a všechno ostatní vám bude přidáno.*“ Život člověka nezávisí jen na chlebu, ale především na Boží péči, Boží milosti a Božím slovu. Toto pokušení může mít řadu podobných variací. Můžeme propadat představě, že náš život závisí na tom, co umíme nebo neumíme. Ano, je potřeba se celý život vzdělávat, rozvíjet a učit, ale to není všechno. Můžeme propadat představě, že náš život závisí na našem zdraví, na tom, co můžeme, nebo už nemůžeme. Jistě, zdraví je nesmírně důležité, ale to není to, na čem skutečně závisí náš život. Dnešní společnost stále více odsouvá na okraj lidi nemocné a staré. Ti už přece nejsou výkonní, nejsou produktivní, nemohou se bavit ani užívat života. Ale Bůh nám připomíná, že život nestojí jen na našem zdraví, ale především na Boží moci. Můžeme si také myslet, že naše křesťanská služba je omezena našimi prostředky a zdroji. Jenže duchovní úspěch není výsledkem peněz, reklamy, propagace a marketingu. Ano, i to má své místo, ale úspěch v duchovní službě je především výsledkem práce Božího Ducha. Naše životy, ale také sbor a církve, nejsou závislé na věcech tělesných, ale v první řadě na věcech duchovních. Náš život je více zaručen slovem, než chlebem. Ježíš v tomto pokušení obstál. Co si vybereme my, na co budeme spoléhat v dalším roce našeho života, co bude naší prioritou?

Každodenní práce, nebo senzace?

V druhém pokušení začne Písmo citovat dokonce i ďábel. Ale to by snad ani nebyl

on, aby v tom nebyla nějaká čertovina. Z citátu Žalmu 91 o Boží péči a ochraně zapomeno zmínit důležitou souvislost: „Máš-li útočiště v Hospodinu...“ (verš 9) Ve skutečnosti chce ďábel Ježíše donutit, aby tím, že se vrhne z vrcholku chrámu dolů, všem prokázal své synovství a mesiášství. Ve starých rabínských komentářích je totiž napsáno: „Když Mesiáš král zjeví sám sebe, pak přijde a postaví se na střechu svatého místa.“ Jako by zde ďábel říkal: „Vrhni se dolů, vždyť jsi přece Boží Syn, Bůh tě zachrání a všechny tím přesvědčíš o svém poslání.“ Ježíš to ovšem pokládá za opovržlivost a pokoušení Hospodina. Místo senzace a očividného zázraku se vydává na cestu po galilejských a judských vesnicích a městech do lidských domovů. Ježíš se rozhodl prošoupat si sandály každodenní mravenčí prací pro Boží království, tváří v tvář obyčejným lidem, jejich starostem i radostem. Právě tam získával následovníky, tam svými slovy i skutky prokazoval své synovství. V čem se toto pokoušení může týkat nás?

Jde o pokoušení dělat jen „velké věci“, pokoušení senzace a zázraků. Nejen v křesťanské službě, ale i v běžném životě. Jenže velké věci se skládají z těch malých. I ta nejdělsí cesta se skládá z jednotlivých kroků. Ježíš učil, že „kdo je věrný v nejmenší věci, je věrný také ve velké; kdo je v nejmenší věci nepoctivý, je nepoctivý i ve velké.“ (L 16,10) Opravdový křesťanský život a služba není především o velkých věcech, ale o věrné a trpělivé službě ve zdánlivě všedních maličkostech. Tato služba se navíc většinou neodehrává v kancelářích, v knihovnách, ve studiu, ale především tam, kde lidé žijí, ve zdánlivě obyčejných záležitostech každodenního života. Ježíš se rozhodl k neokázalému životu a službě, bez touhy po senzaci a vnějším úspěchu. I nás Pán Bůh vyzývá

k poctivé a vytrvalé práci, která možná neslibuje okamžitý zisk, ale přesto se vyplácí a je cestou k úspěchu.

Pohodlí, nebo oběť?

Ve třetím pokoušení nabízí ďábel Ježíšovi všechna království světa výměnou za to, že se mu pokloní. Na první pohled je to až naivní pokoušení – kdo by mohl čekat, že se z Ježíše stane satanista? Ve skutečnosti je to pokoušení velmi zálučné. Satan zde totiž nabízí (a jiná otázka je, zda to opravdu může ve všem splnit), že nechá svět na pokoji. Už tady nikdy nebude bolest, nemoc, neštěstí, zlo ani smrt... No řekněte – nebrali byste to? „Copak jsi kvůli tomu, Ježíši, nepřišel? Vždyť ti přece na těch lidech záleží, nebo snad ne? Stačí, když se mi pokloníš...“ Ďábel tu vystupuje jako únosce, který drží svoji oběť s nožem pod krkem a požaduje výkupné: „Když zaplatíš, nic se jim nestane...“ Zároveň tu ale odhaluje svou pravou tvář – nejde mu totiž o nic jiného, než o vyvýšení sama sebe: „...s Nejvyšším se budu měřit...“ (Iz 14,14) A Ježíš jej také otevřeně odhaluje: „Satane, tj. Boží protivníku, ty, který se od začátku stavíš proti Bohu, táhni, jdi mi z cesty!“ Ano, Ježíš přišel zachránit svět, ale cesta k záchraně světa je cestou bolesti a oběti, ne popularity a pohodlí.

V čem je naše novoroční pokoušení? Nám lidem je přirozené, že chceme žít příjemný život. Chceme se mít dobře, toužíme po štěstí, po lásce, milujeme pohodu... I my jako křesťané si můžeme naivně myslet, že život věřícího člověka je životem pohodlí. Není. Křesťanův život i jeho služba je plná bolesti a oběti. V tomto rozporuplném světě, uprostřed zápasu mezi dobrem a zlem, to jinak nepůjde. Vydáš-li se za Kristem, počítej s tím, že tě to bude něco stát. Ale je to jediná cesta záchranu. V nebi budou ti, kteří se po této cestě naučili chodit.

Odpuštění a zaslíbení

Začali jsme tím, že tento příběh je Ježíšovým příběhem. Je vyprávěn a popsán tak, aby posluchači a čtenáři bylo jasné, že Ježíš tu vystupuje na místě Božího lidu, na místě Izreale. Poušť, 40 dní, citace z Mojžíše – to vše naznačuje, že Ježíš je ten, který přichází obnovit Izrael, který přichází obnovit všechny Boží lid. Je to tedy v první řadě Ježíšův příběh. Naštěstí. Protože Ježíš zvítězil tam, kde selhal nejen Izrael, ale kde selháváme i my. Spoléháme a zajišťujeme se totiž častokrát více věcmi tohoto světa, než samotným Bohem. Ztrácíme trpělivost nad všední prací a toužíme po rychlém zisku a úspěchu. Raději si volíme cestu pohodlí, než cestu oběti. Zapomínáme, že do Božího království nevedou zkratky. Ježíš obstál tam, kde my jsme selhali – a nabízí nám odpuštění i novou sílu na naší další cestě novým rokem.

Celý oddíl končí slovy: „V té chvíli ho ďábel opustil, a hle, andělé přistoupili

a obsluhovali ho.“ (verš 11) Zesláblému a vyčerpanému Ježíši se dostává posily od Božích andělů. Řecké slovo *diakoneó* (obsluhovali ho) máme i v našich křesťanských tradicích spojeno s praktickou konkrétní službou. V Písmu často označuje právě posluhování a službu při stole. Nevím, jak to tehdy probíhalo. Možná andělé přinesli zesláblému Ježíši nějaké pití, malé sousto, ale určitě to byla i slova povzbuzení a pozvednutí. Mám za to, že to platí i pro nás: Kdykoli se budeme v tom novém roce rozhodovat pro Boží cestu, kdykoli budeme přemáhat pokušení, možná nás to bude bolet, možná budeme vyčerpaní, možná nás to bude něco stát, možná si o nás druzí pomyslí něco o pošetilcích a bláznech, ale Pán Bůh o nás ví a postará se o nás. Jsme jeho děti, Boží synové a dcery. On nám zaslíbil svoji nebeskou pomoc. Na každý den našeho nového roku, na každý den našeho života.

Syndrom staršího bratra (L 15,25–30)

Martin Žůrek

Bratři a sestry, jako jeden z hlavních důrazů, které vnímám z Ježíšova přínosu, je potřeba vytrhnout nás z našich zažitých představ, předpojatostí a mylných očekáváníí. Tedy vedle nabídky odpuštění a zjevení Boží lásky. V jistém ohledu Ježíš nabízí, svým někdy až buřičským přístupem, osvobození od závislosti a jistot, které si potřebujeme v životě vytvářet a které nás paradoxně omezují.

Bývá patrné, že čím víc toho člověk ví, čím je vzdělanější, tím může být náchylnější k postojům, které mají tendenci hodnotit, posuzovat, někdy i odsuzovat. Je vždy projevem moudrosti doplnit svoje vzdělání, moc či vliv o pokoru, která by nad tím vším vytvářela pevnou střechu. Jako adventisté patříme k církvím, které se netají tím, že mají velké poznání Bible. Musím však říct, že co se týče oné pokory, máme se stále co učit. A právě známá série podobenství o ztracenosti z Lukášova evangelia je pro nás silným poselstvím, vytržením z našich jistot, možná i rána našemu sebevědomí, které však není v tuto chvíli namístě. Pojdme si přečíst krátký úsek ze známého podobenství o marnotratném synu.

„Starší syn byl právě na poli. Když se vracel a byl už blízko domu, uslyšel hudbu a tanec. Zavolal si jednoho ze služebníků a ptal se ho, co to má znamenat. On mu odpovéděl: ‚Vrátil se tvůj bratr, a tvůj otec dal zabít vykrmené tele, že ho zase má doma živého a zdravého.‘ I rozhněval se a nechtěl jít dovnitř. Otec vyšel a domlouval mu. Ale on mu odpovéděl: ‚Tolik let už ti sloužím a nikdy jsem neporušil žádný tvůj příkaz; a mně jsi nikdy nedal ani kůzle, abych se poveselil se svými přáteli. Ale když přišel tenhle tvůj syn, který s děvkami prohýřil tvé jmění, dal jsi pro něho zabít vykrmené tele.‘“ (L 15,25–30)

Příběh, podobenství, které dnes společně otvíráme, je třetí v pořadí. Třetí, které vypráví o ztracenosti ve známém prostředí. V prvním podobenství se ztratila ovečka ze stáda. To není podobenství o divoké kočce, která nemá domov. To je podobenství o ovečce, možná o nepozorné nebo tvrdohlavé ovečce, která patří svému pastýři, která je součástí většího celku, stáda – a ona se z něho ztratila. A pastýř všeho nechá a jde ji hledat. Záleží mu na ní.

Druhé podobenství vypráví o ztraceném penízi. Jeho motiv je podobný jako

v případě prvního podobenství. Ten peníz, zřejmě manželčino svatební věno, dar, se neztratil někde při nákupu na rušné tržnici, někde v supermarketu, ale v domě, jehož byl součástí. Ztratil se ve známém prostředí. A stejně jako v předchozím příběhu i zde ho majitelka hledá a dělá vše pro to, aby ho našla.

Obě tato podobenství jsou přípravou na podobenství třetí. Zde se ztratil syn. I on někam patřil, měl svůj domov, žil mezi svými a přesto... Přesto jeho srdce, jeho touhy ho táhly jinam. A tak odchází. Zcela dobrovolně a kupodivu ne s prázdnou.

Už se vám někdy něco ztratilo? Divná otázka, že? Samozřejmě. A co z toho bylo nejcennější? Brýle, klíč od domu, peněženka s doklady? Ztratilo se vám někdy dítě, ztratili jste partnera? Ztratili jste někdy naději, svobodu, důvěru, svoji hodnotu? Ztráta je vždy bolestivá, někdy až nesnesitelná.

A zde máme příběh o Otci, který dává svému synovi svobodu, aby odešel, aby se ztratil ve světě, aby ho svět omámil, zajal, okradl, zneuctil a vyplivl na ulici, do příkopu mezi vepře. Pro otce to byla velmi bolestná zkušenost. Vidí, jak ztrácí svého syna, a protože ho miluje, nemůže udělat nic víc, než mu dát svobodu.

Jak reagujete vy, když ztracenou věc po dlouhém, nebo třeba i krátkém hledání nacházíte? Jste smutní? Je vám líto, že už jste to našli a nemáte momentálně co dělat... Že se zase budete chvíli nudit, než přijde nějaké vzrůšo... Promiňte mi moji ironii. Ne, i nalezení obyčejných klíčů nám udělá velikou radost. A všechna tato tři podobenství končí velikou radostí – a nejen to, také oslavou. Tak, jak to je v orientálním prostředí zvykem, slavnost se koná v kruhu rodiny, známých, sousedů. A že se tamější obyvatelé umí radovat... Vrchol těchto příběhů představuje oslava – oslava (z) nalezeného.

„Ale otec rozkázal svým služebníkům: „Přineste ihned nejlepší oděv a oblečte ho; dejte mu na ruku prsten a obuv na nohy. Přiveďte vykrmené tele, zabijte je, hodujte a buďte veselí, protože tento můj syn byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen.“ A začali se veselit.“ (L 15,22–24)

Ale něco nebo někdo nám tu radost kazí. A nevěřili byste kdo. Otcův poslušný syn. Ten, který mu byl vždy po ruce, který neporušil žádný otcův příkaz, který nerozházal otcovo jmění, ten starší, který zůstal doma.

No, nenaštvalo by vás to také? Taková nespravedlnost! Jak bych se mohl radovat, když tady celé dny dřu a nic z toho nemám? Radost, to je to poslední, na co mám teď náladu. Jak se může radovat, když mu prošustroval všechnen majetek, a ještě má odvalu se vrátit. To je vrchol.

Víte, na co reaguje Ježíš v těchto třech podobenstvích? Proč je vlastně vypráví? Pátrali jste někdy po tom? Těmito příběhy odpovídá na pohoršení či rozhořčení spravedlivých a bohabojných farizeů. Oni se diví tomu, že se Ježíš zahazuje s hříšníky. S těmi, kteří se nesnaží nijak si odčinit své hříchy nebo zasloužit Boží přízeň. Jak by mohl být Mesiáš, když nevidí, jací hříšníci ho okupují.

A to je ten paradox. Právě proto, že je Mesiáš, Spasitel, Zachránce. Právě proto přitahuje tyto lidi, kteří si uvědomují, že mu nemají co nabídnout, že si jeho přízeň nemohou nějak odčinit nebo zasloužit. Že to je milost přebývat v jeho blízkosti, stejně tak, jak to prožil i marnotratný syn.

Na starším synovi vidíme, jak pokřivené pojetí radosti má. Celá vesnice slyší hudbu a spěchá na slavnost, jen on zůstává venku a je nepřírozeně podezřívavý. V dané kultuře je nesmírně urážlivé to, že hned nevejde do domu svého otce, který uspořádal slavnost. Starší syn tak veřejně odhalí svůj vzdor, který pocituje vůči

otci. Právě veřejně zneuctil otce a dovolí si prohlásit, že „nikdy neporušil žádný jeho příkaz“. Jde o skutek srovnatelný s postojem mladšího syna na začátku podobnosti. Vše se opakuje, syn je znovu ztracen. Správně by ho měl otec ignorovat nebo potrestat. On ale znovu vychází za svým synem, přede všemi se poníží a v nečekaném gestu lásky se snaží přesvědčit svého syna, aby vešel.

Nevím, z čeho míváte v životě největší radost. Z nalezených klíčů, z nových věcí, ze zajímavých lidí, ze vzrušujících zážitků? Starší syn prožívá radost, když si může dát dobré jídlo se svými přáteli, a nikoli když se vrátí bratr, který byl mrtvý a je znovu živý. Starší syn chce jen kus masa, aby si mohl užít jiný typ radosti.

Kdo je tedy – v rámci všech tří příběhů – nakonec ztracený? Je to ten, který vyrůstal doma mezi svými, v církvi, který nikdy neodešel, fakticky se neztratil, vždy plnil své povinnosti, který byl spolehlivý a v očích okolí věrný. Přesto to byl právě on, kdo se v rozhodující chvíli postavil k Otci zády. Jak? Tím, že se postavil zády ke svému bratru, sestře, bližnímu. To je šokující zjištění. Můj postoj, přístup k lidem je tím, co mi dává, nebo také odpírá právo radovat se na Otcově slavnosti; nejsou to moje modlitby, není to moje čtení Písma ani dary či oběti pro církev.

Byl to on, ten spolehlivý syn, který nepřijal pozvání na slavnost, na hostinu, na svatbu Beránkovu. Byl to právě starší syn, který se ztratil, byli to právě ti, kteří si troufli hodnotit Ježíšovo chování, Ježíšův zájem o hříšníka. Můžeme celý život sloužit Otci, a přitom nemusíme vejít na hostinu.

Henri Nouwen o své zkušenosti „staršího bratra“ píše:

„Pojednou jsem se viděl v úplně jiném světle. Viděl jsem svou žárlivost, vztek, vztahovačnost, svéhlavost a neústupnost a ze všeho nejvíce nenápadnou neomylnost. Viděl jsem, jaký jsem ufnukanec a kolik mých myšlenek a pocitů je poháněno zatrpklostí... Byl jsem určitě jako starší syn, ale ztracený jako jeho mladší bratr, i když jsem po celý život zůstal „doma“.“

Možná že i vy jste vyrůstali v církvi, vždycky jste poslouchali rodiče a Boha. Nikdy jste neutekli z domova, nemrhali jste penězi na různé požitky. Po celý život jste byli zodpovědní, dodržovali jste tradice, ale přitom jste se cítili stejně ztracení jako mladší syn.

Svého Otce nemůžeme ničím ohromit. On nás miluje od té chvíle, kdy nám dal život. Nemůžeme mu nabídnout nic, čím bychom si zasloužil jeho lásku a přijetí, nemůžeme udělat nic pro své spasení. My ho můžeme jenom ve víře přijmout, vrátit se domů a radovat se ze spasení a záchrany spolu se svým Otcem, který na nás čeká. Nebo jako starší syn prožít osvobození od svých zásluh a výkonů, přestat hledět na své oběti a přijmout lásku Otcovu, obět Kristovu. *„Milostí tedy jste spaseni skrze víru. Spasení není z vás, je to Boží dar; není z vašich skutků, takže se nikdo nemůže chlubit.“* (Efezským 2,8.9)

Pokud jsi ještě nenašel domov, svobodu, důvěru, svoji hodnotu, přijď na Otcovu slavnost. Pokud něco z toho ještě hledáš, pokud jsi ještě nepřijal nový oděv, nové jméno, otcovský prsten dědice Božího království, tak to nejkrásnější v životě tě ještě čeká. A tak neotálej. Vejdí do radosti svého Otce, chce ti dát svou lásku, kterou má pro tebe připravenou. Jdi si pro dar synovství a raduj se z něho. Ať už jsi ten starší nebo mladší.

O boháči a stodolách (L 12,13–21)

Jiří Lukeš

Sestry, bratři, přátelé. „*Pokoj všem vám, Skteří jste v Kristu*“. (1 Pt 5,14)

V dnešním kázání budeme společně uvažovat nad podobenstvím „O boháči a stodolách“. Máme je zapsáno u evangelisty Lukáše 12,13–21 a z kanonických pisatelů je zaznamenal toliko Lukáš. Náš text ale nalezneme i v apokryfním Tomášově evangeliu (logion 63), kde má však poněkud jiné rysy a zůstaneme proto pouze u Lukášova znění. Slyšte tedy slova naší dnešní perikopy:

¹³Někdo ze zástupu ho požádal: „*Mistře, domluv mému bratru, ať se rozdělí se mnou o dědictví.*“ ¹⁴Ježíš mu odpověděl: „*Člověče, kdo mne ustanovil nad vámi soudcem nebo rozhodčím?*“ ¹⁵A řekl jim: „*Mějte se na pozoru před každou chamtivostí, neboť i když člověk má nadbytek, není jeho život zajištěn tím, co má.*“ ¹⁶Pak jim pověděl toto podobenství: „*Jednomu bohatému člověku se na polích hojně urodilo.*“ ¹⁷Uvažoval o tom a říkal si: „*Co budu dělat, když nemám kam složit svou úrodu?*“ ¹⁸Pak si řekl: „*Tohle udělám: Zbořím stodoly, postavím větší a tam shromáždím všechno své obilí i ostatní zásoby*“ ¹⁹a řekl si: „*Teď máš velké zásoby na mnoho let; klidně si žij, jez, pij, buď veselý myslí.*“ ²⁰Ale Bůh mu řekl: „*Bláz-*

ne! Ještě této noci si vyžádají tvou duši, a čím bude to, co jsi nashromáždil?“ ²¹Tak je to s tím, kdo si hromadí poklady a není bohatý před Bohem.“ (L 12,13–21)

Sestry a bratři, máme zde Ježíšovo podobenství, které končí špatně. A není divu, neboť slouží jako výstraha bratrům, kteří se v čase „přiblížení království Božího“ hádají o majetek a nevnímají výjimečnost příležitosti kvůli rodinným sporům. K nim i k nám směřuje „minipříběh“, který nemá zápletku komickou, ale tragickou a sálá z něj drsná ironie nečekané konfrontace se smrtí. Je o člověku, který si v posledních chvílích života plánuje skvělou a zajištěnou budoucnost, kterou ovšem nemá. Zatímco sám vidí svůj budoucí život v hojnosti a pohodlí, v perspektivě s velkými plány, nezbyvá mu už ani den života!

Ale pojďme se podívat na samotný děj oddílu. Kdosi ze zástupu žádá Ježíše, aby mu odpověděl na otázku ohledně rozdělení dědictví s bratrem. Sama otázka nemusí být myšlena nijak špatně, naopak, obsahuje uctivé oslovení a svědčí o autoritě, jaké se Ježíš (u „nespočetných zástupů“ – L 12,1) těšil. Otázku pravděpodobně vznáší jeden z bratrů, kteří vedou spor

o dědictví. Není řečeno, co zdědili, zda je to spor staršího s mladším, anebo spor dvojčat, či zda je předmětem sporu závět otce apod. Možná se na Ježíše obrací mladší a žádá ho o jakousi arbitráž nebo zastání. Ježíš to však striktně odmítne a přidá poučení o „chamtivosti“, přičemž právě to nás zajímá! Spor bratří – téma z reálného života, známé a dostatečně ilustrující paradox situace. Sourozenci se stávají živým příkladem těch, komu všední starosti zastřely perspektivu víry a lásky k nejbližšímu. Chamtivost je čímsi, co blokuje nejen život tady a teď, ale i život budoucího věku. Před ní Ježíš varuje, a to velmi důrazně. Chamtivost je dílem sobectví, zaslepenosti a života žitého toliko pro sebe. Tomuto podobenství nelze nerozumět. Ježíš navíc nejprve pronese nesmlouvavý výrok a ještě jej osvětlí příkladem, který říká totéž, jen jinou formou, plasticky a názorně. Ironie zde bije do očí – boháč, který plánuje bezstarostný život, místo něhož však přijde smrt!

Ježíš je na počátku osloven jako učitel (*didaskalos* – v. 13) a z jeho argumentace je patrné, že se tak opravdu chová. Nejprve zazní výrok: „*Mějte se na pozoru před každou chamtivostí, neboť i když člověk má nadbytek, není jeho život zajištěn tím, co má.*“ a po něm přijde zneklidňující podobenství, které si vynucuje neodkladnou revizi vlastní mysli. Sám výrok o „chamtivosti“ tazatele nešetří, ale následující osud boháče, ve kterém se má tazatel sám rozpoznat, mu neumožňuje odejít s čistým štítem – ledaže by se kál a učinil podle toho!

V podobenství se objevuje „bohatý člověk“, to je Lukášovo – Ježíšovo velké téma! Máme zde boháče, o kterém víme, že záhy zemře. Avšak oproti postavě z příběhu dostáváme informace navíc. Vzápětí víme, že boháč je vlastně chudák, neboť ještě této noci nadejde „jeho čas“. Smrt mu klepe na dveře, a on chce bořit, stavět

větší a užívat si ze svých zásob mnoho let! Co víme my, on netuší a jeho pošetilost mrazí. Zapomněl na to, že „mnoho let“ není samozřejmostí a velký majetek zavazuje k sociální odpovědnosti. Ani Ježíš, který podobenství vypráví, nemá dlouhý život před sebou. Zbývá mu snad jen pár měsíců, jenže on se majetku zřekl a vsadil cele na království Boží, na Boha, kterého zná jako Otce. Podobenství, které vypráví, je přesným opakem jeho hodnot a způsobu života jeho následovníků.

Sama skutečnost bohaté úrody není vůbec špatná. Hojná úroda, to je znak Božího požehnání a možná i boháčovy píle. Otázka, kam s ní, je zcela logická: „*Co budu dělat, když nemám kam složit úrodu?*“ Úrodu je nutné uskladnit a její hojnost dělá boháči oprávněně starosti. Boží požehnání ještě převýšilo očekávání. Je zde boháč, kterému se daří. Žije neočekávaně velikou sklizní a v tomto čase zdaru si položí zásadní otázky. Dokonce vede dialog sám se sebou, ve svém nitru, ve své *psyché* – duši. Chce zbořit stodoly a postavit větší, aby se do nich vešlo všechno obilí i ostatní zásoby. Jak se ukazuje, jeho rozhodnutí jsou zásadní povahy – neváhá bořit, aby stavěl větší, neboť budoucnost slibuje blahobyt. Vše uskladní a v dalších dlouhých letech života si bude „*klidně žít, jíst, pít a bude veselé myslet*“. Dočkal se toho! Konečně úroda, která zvrátila běh života! Konečně „za vodou“! Z boháčova dialogu se sebou samým vzešlo v momentu niterného rozhodování právě toto. Ve stěžejní chvíli života myslí boháč toliko na sebe a nepočítá s Bohem, ani s lidmi kolem. Ti, kdo naslouchají v zástupech Ježíšovi, se podobně jako boháč nacházejí v klíčovém okamžiku svého života a nabízí se jim rozhodnutí. Tento mladý rabi je bezpochyby radikál! Putuje s učedníky, majetek nemá, ale koná mocné činy, vyhání demony a káže s nebývalou odvahou. Jeho zvěst proniká do morku kostí

a nenechává v klidu. Království Boží se skrze tohoto „eschatologického proroka“ neodbytně dere do života a tlačí na jeho zažitý řád. V jeho přítomnosti nelze žít jen pro sebe, nelze zapomínat na „Boží příští“. Z jeho vystupování je jasné, že budoucnost není bez Boha možná! Co říci na jeho podobenství? Jít za ním? Nebo jít raději od něj dál? Udělat rozhodnutí, v němž jde o vše? Boháč v našem podobenství se rozhodl: vsadil na nádhernou budoucnost! Fantastická sklizeň a toliko pro vlastní potřebu. Jaká je perspektiva dalších let? – „*Klidně si žij, jez, pij, buď veselé mysli!*“ Nezávislost, svoboda, blahobyt – spotřební sen každého z nás. Úžasné. Jen kdyby nebyl Bůh, který se plete člověku do života, navíc zcela nečekaně, a mnohdy bez pozvání. Boháč počítá s velkými věcmi, je přece boháč. Jenže, je to „účet bez hostinského“. Bůh mu na jeho plány řekl: „Blázne!“ (v. 20) To je velmi ostré zhodnocení života. Blázen je podle Starého zákona a intertestamentální literatury „hříšník“ (Ž 14,1; Kaz 2,1–11). A tento boháč jako hříšník smýšlí. Nemyslí na Boha, nemyslí na konečné zúčtování v životě, nemyslí na své okolí, nemyslí na své bližní. Základní principy „*Miluj Boha a bližního svého jako sebe samého*“ (Dt 6,5 a Lv 19,18) mu nic neříkají. Co má, je jeho a jen pro něj. Jenže, co má, neužije, a neví o tom! Nepočítá s tím, že by nežil. Nepočítá s tím, že by Bůh mohl zasáhnout do lidských dějin. Nepočítá s Božím soudem a možnou krátkostí života. Je to tedy skutečně „blázen“. Bůh činí ze soběstředných a sobeckých boháčů blázny! „*Ten, kdo si hromadí poklady a není bohatý před Bohem*“ (v. 21), je v optice evangelia blázen. Frommovské „být nebo mít“ zde vystupuje do popředí se zvláštní naléhavostí.

Otázka po uložení úrody je logická, hospodář nemůže nechat úrodu shnit na poli. Ale důležité je, pro koho se syp-

ky staví. Podívejme se na Josefa v Egyptě a jeho přípravu na hubená léta: „*At po dobu příštích sedmi úrodných let shromažďují všechnu potravu... Tato potrava zabezpečí zemi na sedm let hladu, která přijdou na egyptskou zemi. A země nezajde hladem.*“ (Gn 41,35–36) Josef dává pokyn k záchraně „egyptské země“. Takto se má s úrodou zacházet, takto smýšlí hospodář, který zná zákon Boží a nosí jej v mysli. Jak dopadají ti, kteří chtějí hromadit? Viz Ex 16,19–21 – mana nasbíraná do zásoby do rána zčervivěla a páchla. Lid na poušti se učil žít z víry a Hospodinovy milosti každý den. Učil se tomu, že Hospodin je Bůh milující a pečující. Sběr many je aktem víry, jejím potvrzením i spolehnutím na „Boží příští“. Zde však máme boháče, který ke svému blahobytu víru nepotřebuje. Tento boháč není jako Josef. Bohatost sklizně prověřuje jeho charakter. Sklizeň, a zvláště takto hojná, vede k sociální odpovědnosti. V našem podobenství je však sobec. O hubených časech neuvažuje, a že by se případně v hladových letech staral o přežití svých bližních, to mu ani na mysl nepřijde. Tento boháč není zachránce a nemá ani víru sběrače many. Je to boháč s nulovým sociálním cítěním, bez základní odpovědnosti za své okolí. Neváhá vše užít pro vlastní potřebu, neptá se Boha, co s majetkem učinit, neví, že majetek musí také sloužit (Sir 31,5–11). Jestli je dnes přebytek, zítra může být nedostatek a zásoby zachrání vesnici, město či kraj. Ale takto náš boháč nepřemýšlí. Je bohatý a šťastný, jenže tento ideál v biblickém myšlení nefunguje. Takovýto kých je neslučitelný s životem Ježíšova následovníka. Chtít mnohonásobně více, než potřebuji, je v optice krátkosti času patologické a zhojbné. Sám Bůh se zde ptá: „...a či bude to, co jsi nashromáždil?“ (v. 20) Soběstřednost a nepočítání s koncem jsou zde zcela absurdní! Tam, kam odcházíme „pak“, se majetek vzít nedá.

Tam je důležité být „bohatý před Bohem“. Ale ona vnitřní odpověď boháče na vzniklou situaci je stále moderní. „Postavit větší a užívat si!“, v tom je přece smysl dobrého života, po takovém životě většina planety touží! Jenže v konfrontaci s Ježíšem, který se zřekl majetku a vydal se na pouť, na níž „nemá, kam by hlavu složil“, tato volba nemůže obstát. Je tu příklad kohosi, kdo ukázal, že skutečná budoucnost je u Boha a Bůh se k takto žitému životu přiznal. Tento život prošel Božím soudem a obstál! Je to život pečetený křížem, ale záhy Božím vzkříšením. A jako vzor slouží všem, kdo mají odvahu následovat a věřit, že Bůh bude i jejich životní příběh pečetit stejně.

Sebelepsi zajištění proti nesnázím života neexistuje. Je zde ilustrace zla, které leží boháčům a modernímu člověku u nohou. V takto žitém životě chybí skutečná láska, Bůh i bližní! Takovýto život nemá perspektivu věčnosti. Přesto i do těchto životů Bůh vstupuje. Náš boháč s tím nepočítá, ale zároveň s tím nic nenadělá. Na otázku po smyslu bohatství a naložení s ním si odpověděl špatně. Království Boží není jen apokalyptická vize budoucího věku. Svým jednáním se pro něj rozhodujeme již zde.

Na našem podobenství je zajímavé to, že výrok boháče má zřetelně „epikurejský podtón“. „*Radovat se, pít a jíst*“, to je karikatura epikurejské filosofie. Tato filosofie byla v helénistickém světě dobře známá a znal ji i judaismus. Sám Epikúros (341–270 př. Kr.) byl praktickým materialistou, jenž kladl důraz na rozumné užití si vlastního života s důrazem na slasti, ač umírněné, kdy člověk dosáhne vnitřního klidu (*ataraxia*) a sílu hledá sám v sobě. Snažil se vyloučit nadpřirozené zásahy do lidského života, prosazoval soběstačnost a sám žil skromně. Jeho životní směřování však nenacházelo cíl, který by přesahoval pozemskou perspektivu života

a snad podcenil i sociální charakter lidských aktivit. Z podobenství naopak vyplývá, že toliko osobní blaženost jako cíl života nestačí. Člověk má své místo v celku – ve společnosti. Tě musí pomáhat, za tu nese i svůj díl odpovědnosti. Doba helénismu nedávala jedinci možnost příliš ovlivnit politické rozhodování v sociálních otázkách. Ale Žid, který znal Tóru a Ježíšův stoupenec, měl či alespoň mohl uvažovat jinak. Kritice je podroben také lid u Iz 22,12–14, který rovněž „*jí a pije*“, protože zítra zemře a chce si užít. Nepočítání s Hospodinem (epikurejci) je stejně nepřínosné, jako jeho odmítnutí („odpadlý lid“). Dělat zásoby na mnoho let, a mít je toliko pro sebe, hojně jíst a pít, je stejně běžným postojem ve starověku, jako i dnes. Jenže právě takto redukovaný život výhradně na své cíle a slasti kontrastuje s tím, co dělá člověka skutečným člověkem. Soběstřednost škodí celku a právě rozprostřená sociální síť raného křesťanství dávala tomuto novému náboženství šanci pronikat dále do struktur římské společnosti. Galilejští venkované i raní křesťané byli často chudí a na takovéto příklady zřejmě dobře slyšeli. Patronát a solidarita byly v raném křesťanství zásadní hodnoty, což svědčilo o tom, že tito následovníci Krista dokázali počítat s Boží intervencí a čekali na ni. Království Boží bylo očekávanou veličinou a bez proměny myslí i vztahu k majetku se s ním počítat nedalo.

V podobenství je markantní také to, že Bůh není zastoupen žádnou postavou, žádným charakterem. Vystupuje zde přímo a jeho objevení se na scéně ohlašuje rovnou smrt člověka. Podobenství má celou řadu záměrných kontrastů a dobře si jich všimněme. Stojí proti sobě „na mnoho let“ versus „tuto noc“; „mnohé věci“ versus „čí to bude“; „teď máš“ versus „vyžádají si tvou duši“; „duše“ versus „blázen“. Podobenství je řečí protikladů, které

odhalují oba aspekty lidského rozhodnutí. I posluchači budou jeden či druhý principiálně volit. Viděno optikou dnešní doby, blázen je ten, kdo nehromadí. Ale před Bohem jsou věci i dnes jinak. Křesťan a církev vytvářejí, či měli by kolem sebe vytvářet alternativní svět – svět solidarity a lásky k bližnímu, který je předzvěstí království Božího. Překonávají skepsi tohoto věku vírou v Boží intervenci, která v Kristu otevírá novou budoucnost a staví na příkladu, který před Bohem obstál. Přesto správná orientace v hodnotách není automatická a potřebujeme odvahu k takovýmto rozhodnutím. Zbavit se „pudu se-

bezáchovy“ a strachu z chudoby není ani dnes, a zvláště v hodnotách tržní ekonomiky, snadné. Podobenství je silně eschatologické – končí smrtí. Je o posledních věcech člověka, na něž má být člověk připraven. Ze života zde a tady, který rychle plyne, je nutné vydat počet, a nemusí to být až jednou, ale znenadání.

Ti z Vás, bratři a sestry, kteří máte odvahu v těchto úvahách pokračovat, věnujte prosím doma pozornost i následujícímu oddílu L 12,22–34, z něhož je patrné, jak Ježíš svým učedníkům předcházející slova vyložil, a zvažte každý sám, zda jsme na Boží intervenci připraveni, či ne.

„Láska k bližnímu“ v kontextu Starého a Nového zákona – exegetické poznámky se zaměřením na intertextualitu Lv 19,18

Jiří Lukeš

„Miluj svého bližního jako sám sebe!“
(Mk 12,31n – Lv 19,18b)

Text Lv 19,18 se stal jedním z neznámějších a nejvýznamnějších starozákonních textů objevujících se v Novém zákoně. Část tohoto starozákonního verše tvoří jádro perikop o „Největším přikázání“ v Markově a Matoušově evangeliu (Mk 12,28–34 [v. 31]; Mt 22,34–40 [v. 39]). U Lukáše pak slouží jako deduktivní část argumentace (L 10,27n) v perikopě „Podobenství o milosrdném Samařanu“ (L 10,25–37) a jeho smysl je dále názorně vysvětlen (induktivní formou) v navazujícím podobenství. Stěžejní roli sehrává Lv 19,18n také v perikopě „O lásce k nepřátelům“ (Mt 5,43–48, zvláště v. 43 [také Ř 12,14]),¹ což je šestá „antiteze“ Matoušova „Kázání na hoře“ a objevuje se i v perikopě o „Bohatém mladíkovi“ v Matoušově evangeliu (Mt 19,19). Dále se s ním setkáváme v Pavlových epištolách Římanům (Ř 13,9) a Galatským (Ga 5,14), Jakubova

¹ Členění a názvy perikop jsou uváděny dle ČEP (Zvon, Praha 1991), stejně tak zkratky biblických knih.

epištole jej dokonce nazývá „královským zákonem“ (Jk 2,8). Jeho vliv se dá předpokládat také při formulaci etických požadavků jednání na jiných místech Nového zákona (např. J 13,34; Ř 12,10; 1 Te 4,9; 1 Pt 3,9; 1 J 2,9–11). Nezastupitelnou roli sehrál Lv 19,18b již při samotném vystoupení Ježíše z Nazaretu, jímž poukazuje na skutečný smysl a obsah Zákona, kdy plní funkci jakéhosi „sumáře“. Raná církev jej cituje a přebírá jako Ježíšův „aforismus“, jenž se jí stává spolu s Dt 6,/4–/5 „hermeneutickým klíčem“ k učení i následování Ježíše Krista a principem života v raně křesťanských komunitách. Text, původně vztážený k příslušníkům jednoho národa (בְּנֵי־עַמִּי – „syny svého lidu“), prostupuje z rámce života Izraele do nově vznikajících raně křesťanských komunit, již etnicky nevázaných, jako základní a univerzální „vztahová norma“, která „přikázání“ Zákona (ἐντολή) vyjadřuje i shrnuje formou lásky – naplnit Zákon znamená „milovat (ἀγαπᾶν) bližního svého jako sebe samého“.²

1. Exegetické přezkoušení působení textu Starého zákona v prostředí Nového zákona

1.1 Zákon svatosti v každodenním životě Izraele (Leviticus 19,18 – analýza textu)

Znění textu, překlad a textová kritika

לֹא־תִקֵּם וְלֹא־תִשְׁטֵר אֶת־בְּנֵי־עַמֶּךָ וְאֶהְבֵּת לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ אֲנִי יְהוָה:

καὶ οὐκ ἐκδικᾶται σου ἡ χεὶρ καὶ οὐ μνησθεὶς τοῖς υἱοῖς τοῦ λαοῦ σου καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν· ἐγὼ εἰμι κύριος· (LXX; Lv 19,18)

Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého. Já jsem Hospodin. (ČEP 1991; Lv 19,18)³

² Také Tomášovo evangelium („Ježíš řekl: ‚Miluj svého bratra jako svou duši, střež ho jako zřítelnici svého oka.‘“ /Pokorný P. *Tomášovo evangelium – překlad s výkladem*. Kalich, Praha, 1981; s. 68, logion 25) a Didaché 1,2; 2,7.

³ Hebrejský text – *Biblia Hebraica Stuttgartensia* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1990), převzato bez vokalizace. Řecký text – *Septuaginta* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979). Český text – „ČEP“ (Zvon, Praha 1991). Latinský text Lv 19,18: *Non quaeres ultionem nec memor eris iniuriae civium tuorum diliges amicum tuum sicut temet ipsum ego Dominus. Biblia Sacra Iuxta Vulgatam Versionem* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1983). Český překlad: *Nebudeš se mstít, aniž držeti budeš hněvu proti synům lidu svého, ale milovati budeš bližního svého jako sebe samého: Já jsem Hospodin.* (Kralické vydání [r. 1613] – Bibli svatá). Anglický překlad „RSV“ (The British & Foreign Bible Society 1973): *You shall not take vengeance or bear any grudge against the sons of your own people, but you shall love your neighbour as yourself: I am the Lord.* Anglický „NIV“ (International Bible Society, Colorado Springs 1984): *Do not seek revenge or bear a grudge against one of your people, but love your neighbor as yourself. I am the Lord.* Německý „Die Gute Nachricht“ (Evangelische Haupt-Bibelgesellschaft, Berlin 1981): *„Räche dich nicht an deinem Mitmenschen und trage niemand etwas nach. Liebe deinem Mitmenschen wie dich selbst. Ich bin der Herr.“* Překlad „Die heilige Schrift des Alten und Neuen Testaments“ (Paul Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1965 [17. Auflage]): *„Sie nicht rachsüchtig, und trage den Söhnen deines Volkes nichts nach, sondern liebe deinen Nächsten wie dich selbst: Ich bin der Herr.“* V další části studie bude užíván jako překlad biblického textu do češtiny ČEP 1991 a Kralická bible [znění z r. 1613]. Řecký text Nového zákona viz *Novum Testamentum Graece* [26. neu bearbeitete Auflage, 10. Druck 1988], Nestle-Aland (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1988).

Nebudeš se mstít a nebudeš pronásledovat (sophtit hněvem; nezanevřeš [na]) syny svého lidu, (a) ale milovat budeš bližního svého jako sebe (sama). Já jsem Hospodin. (Vlastní [pracovní] překlad hebrejského textu Lv 19,18.)

Anatomie textu, textová kritika

Kritický aparát v Biblia Hebraica Stuttgartensia k Lv 19,18 ukazuje na fakt, že syrský překlad (versio Syriaca) vynechává samotný počátek verše לאֲתַקֵּם („nebudeš se mstít“). LXX naopak přidává na samotný začátek spojku και („a“) a za sloveso οὐκ ἐκὼδὶ κἄται (fut. med. ind. 3. sg. – hebr.: Qal impf. 2. sg. mask. + nota negationis – לאֲתַקֵּם) dodává obrat σου ἢ χεῖρ. Počátek verše Lv 19,18 je tedy možné z LXX přeložit: „A nebude se mstít (nepomstí se) tvá ruka...“ Slovesa נָקַם a נָטַר se objevují společně v Na 1,2, avšak v jiném kontextu.⁴ Spolu s následujícím אָהַב se vyskytuje sloveso נָטַר pouze zde.⁵ Sloveso אָהַב s následujícím אֱלֹהִים se vyskytuje řídce. Objekt „lásky“ („milování“) bývá obvykle v akuzativu, zde je však s předložkou לֵ, jež má význam „k“, „ke“, může však také udávat směr⁶ a dle některých vykladačů má obrat nepatrně menší sílu než užití אָהַב אֶת. Význam termínu se pak může posunout od „milovat“ k „zacházet laskavě“ (je však otázkou, zda toto tvrzení má své lingvistické opodstatnění).⁷ Dle badatelů se jedná o arameismus. Etymologicky i významově je diskutován obrat כְּמוֹךָ, který může být teoreticky brachylogií pro vynechanou část verše – „protože on je jako ty sám“.⁸ První část verše 18 je formulována negativně a oba slovesné tvary תַּקֵּם (נָקַם – „mstít se“) i נָטַר (נָטַר – „zanevříť“) jsou opatřeny zápořem לֹא („ne“, „nikoli“), druhý pak i spojkou ו (waw copulativum). Obě slovesa jsou v Qal impf. 2. sg. mask., třetí sloveso verše וְאָהַבְתָּ je v Qal pf. 2. sg. mask. s copulativním waw. Sufix תָּ (2. os. mask. sg.) se vyskytuje třikrát – přivlastňuje nejprve lid, pak bližního a nakonec sebe sama. Po lidských aktivitách následuje formule vyjadřující atribut svatosti Hospodinovy, který odůvodňuje nutnost lidského konání, čímž verš končí a uzavírá dvojverší 17–18.

Místo textu ve struktuře kapitoly, tematika kapitoly – kontext verše Lv 19,18

19. kapitola Lv začíná úvodní formulí vypravěče (v. 1) a je pojata jako řeč Hospodino-va k Mojžíšovi (v. 2–37), který ji má dále tlumočit celému společenství synů Izraele. Ve v. 2a zaznívá pověření hovořit (דַּבֵּר אֶל-כָּל-עַדְתְּ בְּנֵי-יִשְׂרָאֵל), jež se vztahuje na Mojžíše a dále je vyslovena výzva ke svatosti adresovaná lidu („Budte svatí“ – קַדְשִׁים תְּהִיוּ), jež se opírá o centrální tezi, od níž se vše další odvozuje – „neboť já Hospodin, váš Bůh,

⁴ נָקַם – „mstít se“ (Pípal B. *Hebrejsko-český slovník ke SZ* [Praha, 1974]); „to revenge“, „to take vengeance“ (*Gesenius' Hebrew and Chaldee Lexicon to the Old Testament Scriptures* [Baker Books, Grand Rapids, 1996]). נָטַר – „hlídovat“, „hněvem sophtit“, „hněvem pronásledovat“, „zanevříť“ (Pípal, 1974); „to keep anger“ (Gesenius, 1996). Hartley upozorňuje na fakt, že kořen נָטַר je užit i ve významu „držet, udržovat“ vinici, nikoli jen „hněv“. Hartley J. E., *Leviticus*. Word Biblical Commentary, vol. 4 (Nelson Reference and Electronic, 1992), s. 317. Lisowsky G. *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament* (Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993). מִתְנַחֵם – „hněvati se“, „zlobiti se“, „nevražiti“ (Prach V. *Řecko-český slovník* [Scriptum, Praha, 1993]), ἐκδικάζω – „mstít se“, „hájití někoho proti někomu“ (Prach, 1993). ὁ πλησίον – „soused“, „druh“ (Prach, 1993), „bližní“ (Souček J. B., *Řecko-český slovník k NZ* [Praha, 1973]), „der Nächste“ [als Volksgenosse; jeder Mitmensch] (Ebeling H. *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testamente* [Hahnsche Buchhandlung, Hanover, 1913]). רֵעַ – „bližní“, „druh“, „krajan“, „přítel“ (Pípal, 1974).

⁵ Hartley, *Leviticus*, s. 305.

⁶ Pípal, 1974; Gesenius, 1996; Hartley. *Leviticus*, s. 318. (Obdobně je tomu v 2Pa 19,2).

⁷ Hartley, *Leviticus*, s. 305. Kořen אָהַב se v Qalu překládá „milovat“ (Pípal, 1974); „to love“ (Gesenius, 1996). Posun významu, o kterém hovoří Hartley, je možný v Nifalu (dle Pípal, 1974). ἀγαπᾶω – „rád vidět“, „vítati“, „milovati“, „býtí spokojen“, „vážit si“, „oblíbiti si“, „býtí rád“ (Prach, 1993). Souček nabízí toliko význam „milovat“. Charakteristika významu a obsah pojmu viz Balz H., Schneider G. (eds.). *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. 1 (W. B. Eerdmans, Grand Rapids, 1994), s. 8–12.

⁸ Hartley, *Leviticus*, s. 305 – prezentuje stanovisko E. Ullendorffa.

jsem svatý“ – כִּי קְרוֹשׁ אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם.⁹ Tato formule spojená s výzvou lidu dává smysl a naléhavost všemu dalšímu, co bude řečeno. Verše 3–18 tvoří v kapitole *první soubor pravidel* řádu každodenního života, který končí veršem 18 (o nějž v této studii jde). Cílem řeči je, aby se Izrael stal „stejně“ svatým jako jeho Bůh, což utvrzují opakuující se výroky „Já jsem Hospodin“ (případně: „Já jsem Hospodin, Bůh váš.“). Nařízení se týkají rozmanitých oblastí života (zejména věrnosti v uctívání Hospodina, zachování lásky a respektu v mezilidských vztazích, zemědělských praktik či spravedlivého soudu i obchodu) a řeč je možné strukturovat podle výskytu slova שָׁמַר („dbát“, „dodržovat“), které se vyskytuje ve v. 3b a 30a ve vazbě na dny odpočinku, dále pak ve v. 19a, kde otevírá *druhou část řeči* o nařízeních („Dbejte na má nařízení“) a ve v. 37, kde má funkci *závěrečné exhortace*. Většina nařízení je spíše apodiktického rázu (ač to neplatí pro všechna, např. v. 20), což zdůrazňuje slavnostní ráz Mojžíšova přednesu, ale i nepodmíněnost vyřčeného.¹⁰ Jiná nařízení jsou „smíšeného“ typu, když např. kategorické לֹא תִנּוֹל (v. 13 – „uchvátit“, „oloupit“, „zabrat“) vyústí do praktického důsledku zákazu „zadržení mzdy přes noc“.¹¹ Výzvy k milování „bližního“ (רַעַב) a „hosta“ (גֵר) zaznívají ve v. 18 a 34. Tematická organizace, ale i výskyt určitých pojmů a frází umožňují postřehnout v řeči řadu možných vzorců (např. mezi páry veršů 11–12, 13–14, 15–16, 17–18). Stežejní roli hrají termíny „svatý“ (קָדֵשׁ – v. 2, 8, 24, 30), ale i יָרָא („bát se“, „mít v úctě“) ve v. 3, 14, 30 a 32, což se týká i formulí sebezjevení „Já jsem Hospodin“ (אֲנִי יְהוָה) ve v. 12, 14, 16, 18, 28, 30, 32, 37 a „Já jsem Hospodin, Bůh váš“ (אֲנִי יְהוָה אֱלֹהֵיכֶם) ve v. 2, 3, 4, 10, 25, 31, 34, 36. Oproti konceptu Boží svatosti stojí kořen חָלַל („znesvětit“), jenž se nachází ve v. 12, 29, kde vyjadřuje znesvěcení „jména Boha svého“ a znesvěcení člověka – dcery, která by se stala prostitutkou. Podobností s Dekalogem (Ex 20) je možné nalézt celou řadu, ať už se týkají stylu řeči či struktur nebo provázanosti veršů řeči a formule „Já jsem Hospodin“.¹² Rovněž platí, že nařízení propojují etickou a kultickou rovinu života, které jsou v kultu Hospodinově neoddělitelně spjaté. Zatímco nominální věty vyjadřují Hospodinovu svatost, přikázání Izraeli, aby se stal svatým, jsou často vyjádřena ve větách verbálních.¹³ Podle některých komentátorů vytváří umístění v. 18 v kapitole *chiastický efekt*.¹⁴ (Stanovisko může být ovlivněno zpětnou reflexí, danou Novým zákonem, v jeho prospěch však hovoří umístění verše 18 ve středu 19. kapitoly.)

Zajímavé jsou rétorické aspekty řeči, která se jeví strukturou jako volná, avšak řečník užívá důrazné, kategorické formy, řeč strukturuje *formulemi sebezjevení* a celý proslov má slavnostní a autoritativní ráz. *Rétorická situace* je vymezena Hospodinovým promluvením k Mojžíšovi a jeho pověřením hovořit k celé pospolitosti Izraele. *Rétorickým problémem* pak je tlumočit slova přesvědčivě a přesně, s akcentem na Boží svatost, jež se má odrážet v životě z Egypta vyvedeného lidu (Lv 19,1–2.36–37).¹⁵ Proslov má

⁹ ČEP (1991).

¹⁰ Rendtorff R. *Hebrejská bible a dějiny* (Vyšehrad, Praha, 1996), s. 126–129. Noth M. *Leviticus* (SCM Press, London, 1981), s. 138.

¹¹ Hartley, *Leviticus*, s. 310.

¹² K problematice a terminologii formule sebezjevení blíže Beneš J. *Desátka. Desatero aneb deset slov o Bohu a člověku* (Návrat domů, Praha, 2008), zvl. s. 73–74, 78–79. Hartley, *Leviticus*, s. 309–311.

¹³ Hartley, *Leviticus*, s. 312.

¹⁴ Hartley, *Leviticus*, s. 308.

¹⁵ Blíže k pojetí „Egypta“ viz Beneš, *Desátka*, s. 83. K definici pojmu *svatost* viz Beneš, *Desátka*, s. 73. „Svatost je stav konstatovaný, nikoli požadovaný, tedy svatí jste, nikoli máte být, ani budete...“ (s. 73) Kontra: Zde je řeč koncipována jako výzva ke svatosti (Lv 19,2), na které má Izrael participovat (je to primárně Hospodinův atribut) a prokazovat ji každodenním konáním. Nejed-

motivovat ke změně (či zachování již nabyté) kvality života, jejímž nositelem je především *řečník* sám, jehož *étos* i autorita jsou vymezeny a určeny faktem, že k němu hovoří svatý Hospodin. Řeč je proto zahájena *výzvou* ke svatosti (קְדָשִׁים תְּהִיִּי) – silným apelem či stěžejním faktem (v. 2b), pokračuje terminologií páteho přikázání (v. 3a – Ex 20,12) a odkazem na dny odpočinku (v. 3b – Ex 20,8 – terminologie čtvrtého přikázání). Končí *pareneticky*, připomenutím vyvedení z egyptské země (v. 36 – terminologie prvního přikázání – Ex 20,2) a výzvou k dodržování všech nařízení, přičemž celý proslav zakončuje formule sebezjevení (v. 37). Platnost řeči nekončí ve chvíli doznění (v reálném čase), ale uskutečňuje se v řádu každodenního života pospolitosti posluchačů a dále s dalšími generacemi lidu. Řeč sama je příkladem intertextuality a opakováním zásadního, které již dříve zaznělo a ještě zazní. Převládají záporně formulovaná nařízení, používán je zápor אֵל s imperfektem (jako v Dekalogu), avšak zatímco v Dekalogu jsou slovesa v singulární formě, zde jsou v singuláru i plurálu. Směs 2. os. pl. a singulárních forem je pak rétorickým prostředkem, pomocí něhož řečník adresuje obsah řeči Izraeli jako komunitě, ale i každému příslušníku lidu osobně.¹⁶ Z charakteru řeči vyplývá, že nejde jen o vnitřní motivace jedince, ale o konkrétní jednání v každodenních situacích života. Společné s Dekalogem jsou i užití preambule (úvodní *exhortace*, *formule sebezjevení*), např. v. 36b, která je z velké části identická s preambulí k Dekalogu (Ex 20,2). Někteří badatelé zde vidí formu „dvojitého dekalogu“, kdy první „dekalog“ je tvořen skupinou zákazů vyjádřených singulárními slovesy nalezenými ve v. 13a, 13b, 14a, 14b, 15a+b, 16a, 16b, 17a, 18a, 18b, jiní hovoří o „dodekalogu“ rozpoznatelném v singulárech sloves 2. os. (12b-14; 15a-18) a všímají si silné sociální dimenze textu. Druhý „dekalog“ je tvořen zákazy formulovanými v 2. os. pl. a je možná poněkud uměle pospojován verši 11 (3), 12a, 26 (3), 27, 28a, 28b – v tomto „dekalogu“ je důraz na vlastnická práva a kultické otázky. Tyto a řada dalších podobností nasvědčují tomu, že prezentovaná řeč obsahuje skupinu nařízení, jež mají v kultu Izraele centrální místo.¹⁷

Struktura verše, dynamika děje, výklad textu Lv 19,18

לאֲתַתֵּן לְךָ אֶת־חַיִּיךָ
Nebudeš se mstít

a nebudeš pronásledovat syny svého lidu
ולֹאֲתַתֵּן לְךָ אֶת־חַיִּיךָ אֶת־בְּנֵי־עַמְּךָ

a milovat budeš bližního svého jako sebe sama.
וְאָהַבְתָּ לְרֵעֶךָ כְּמוֹךָ

Já jsem Hospodin. אֲנִי יְהוָה:

Slovesa „mstít se“ a „zanevřít“ (se zápořem) vyjadřují *zakazovanou* činnost a stojí proti *vyžadované* činnosti – „milovat“. „Nemstění se“ a „nezanevření“ se týká *synů*

ná se toliko o stav mysli, ale o konkrétní činy ve vztahu k bližnímu, okolí a kultu. Svatost lidu je doprovázena patřičným jednáním (étosem).

¹⁶ „This variation fails to serve as an indication of sources used by the speaker. This position finds support in the use of אִישׁ, 'a man,' with a plural imperfect verb in v. 3a to apply this collective law to every member of the audience.“ (Hartley, *Leviticus*, s. 310).

¹⁷ Hypotézu předkládá Hartley, *Leviticus*, s. 311–312. Je založena na podkladě studií Elligera a Kiliana. Ke vztahu Lv 19 k Desateru také Beneš, *Desítka*, s. 137, 170.

svého lidu (plurál) – tedy kolektivu či skupiny. „Milování“ se naopak týká jedince – bližního (který je sufixem „přivlastněn“) a klade proto na každého příslušníka lidu Izraele osobní nárok a zodpovědnost. Tímto je vymezen vztah jedince k celku lidu i mezi jednotlivci navzájem. Činí z nich bližní se stejnou hodnotou jakou mám sám („milovat jako sebe sama“). Vztah lásky k bližnímu, vystříhání se msty a zanevření je každodenním požadavkem i důkazem svatosti (Hospodina a následně lidu). Hněv každého příslušníka lidu má tedy své pevně stanovené meze a svatostí je eliminován. Formule „Já jsem Hospodin“ pečeti požadavek verše maximální závažností a podtrhuje prolínání vertikální a horizontální roviny v každodenním řádu života Izraele. Lv 19,18 krotí a v zárodku potírá touhu člověka po odplatě a pomstě. Chrání příslušníky Hospodina lidu před zaslepeností hněvem a tedy negativní proměnou mysli i jednání. Izraelita nejedná prohnáně a již z principu nesmí žít zášť vůči někomu, kdo je ve smluvním vztahu k Bohu jako on. Izrael je kolektivum a tomu jsou přizpůsobeny vzájemné vztahy dané požadavkem svatosti a náležením Svatému. Tím, kdo odplatí, je v konečném důsledku Hospodin (Dt 32,35).

Na dvě „negativní“ slovesné formulace Lv 19,18 navazuje jedna „pozitivní“. Argumentace funguje na principu „odrazování–nabádání“ (což je často užívaný parenetický princip), kdy pozitivní část formulace stupňuje požadavky na vztah k bližnímu. Blízko verši 18 je požadavek na milování *hosta* ve v. 34, který je vyjádřen pozitivně a vymezen je odkazem na pobyt Izraele v Egyptě (analogie k Dekalogu Ex 20,2 a také k Dt 10,19).

V. 17 upravoval vztah k bratru (אח) a zakazoval držet nenávisť vůči němu v srdci, zároveň nabádá k spravedlivému trestu pro bližního svého (עמיתך) a zmiňuje fakt, že jiný neponese (נשא) [/odpovědnost za] jeho hřích (לוא תשא עליו חטא) [srov. Lv 5,1].¹⁸ Zatímco výpověď v. 17 se týká spravedlivého trestu pro bližního, v. 18 nabádá k jeho milování, což ukazuje na antitetický vztah mezi těmito částmi dvojverší 17–18. Rozdíl je v užitých výrazech pro bližního (עמית) [příslušník, bližní]– v. 17 a רע [bližní, přítel, druh] – v. 18), přičemž kvalitativní odlišnost výrazů je těžko postižitelná. O bližního (עמית) se však jedná již ve v. 11, kdy nesmí být podváděn a obelháván, ve v. 13 nesmí být bližní (רע) utiskován a v. 14 zakazuje zlořečit hluchému i slepému. V. 15 nařizuje spravedlivé souzení bližního (עמית) a v. 16 zakazuje ukládat bližnímu (רע) o život. Ve zmiňovaném oddílu veršů 11–18, který je zaměřen na vztahy k bližnímu, je patrné značné pozdržení se u tématu a jistá gradace, přičemž podstatné je i vymezení sufixem (2. os. mask. sg.) a tím i „přivlastněn“ si bližního. Bližní je chráněn řadou nařízení, která vyústí finální výpovědí tohoto oddílu – „příkázáním lásky“, jež odkrývá princip (etickou maximu): míra lásky k sobě je mírou lásky k bližnímu – v. 18. Příkladem takového lásky je vřelý vztah Jónatana k Davidovi. Podle 1 S 18,1c si Jónatan zamiloval Davida „jako sebe sama“. Tato výpověď se záhy opakuje ve v. 3. Další výrazy jejich vzájemné lásky jsou vyjádřeny v 1 S 19,1; 20,17 a poeticky ve 2 S 1,26.

Terminologie veršů Lv 19,11.13.15.16.17.18 hovoří o „bližním, příteli“ (רע), „příslušníku“ (עמית) „bratru“ (אח) a „synech svého lidu“ (בניעמך), přičemž kvalitativní odlišnosti jsou těžko definovatelné. Platnost nařízení nekončí u nejbližších příbuzných, ale týká se celého kmene, celého lidu Izraele. V souvislosti s rozmanitou terminologií veršů 11–18 pro vymezení „vztahů blízkosti“ se dá říci, že užitě pojmy posilují působnost

¹⁸ K možnostem pochopení a výkladu verše blíže Hartley, *Leviticus*, s. 317; Noth, *Leviticus*, s. 141–142.

a rozšiřují okruh platnosti Zákona. Izrael se tak stává „komplexním“ společenstvím bližních, kde jeden nese podstatný díl odpovědnosti za jiného. Platí však, že Izraelita je vyzván k tomu, aby miloval lid, který má stejné preference lásky jako on a jaké mu zjevil skrze Mojžíše Bůh. Za tento horizont jeho láska k bližnímu vykročit nemusí.

Negace msty a hněvu vůči bližnímu vyjadřuje jistou či značnou dávku sebezapření. Logiku tak těžce naplnitelného požadavku osvětluje až ta část verše 18, která nařizuje „milování bližního jako sebe samého“. Ten, kdo miluje bližního, nemá potřebu msty, nemá k ní sílu či myšlenky na ni. Negace hněvu a zanevření jsou zde bezpodmínečné, nejsou založeny na principu něco za něco, není to pouhé odložení msty na příhodnější okamžik, nepřipadá zde do úvahy ignorance jiného „syna svého lidu“ ani jakákoli jiná licoměrnost. Ve vazbě jsou zde *láska* a *svatost*, ty jsou klíčem k životu a ryzí myslí, k nemstění se a neodržení hněvu vůči bližnímu. Bez lásky a svatosti je nařízení Lv 19,18 nenaplnitelné. Láska jako taková je samotným zákonem či nařízením nevynutitelná. Je-li však požadavkem, který vznáší sám Bůh na každodenní život vyvoleného lidu, pak je nutností. Izraelita se lásce k bližnímu učí uvnitř svého lidu, v rámci bohoslužby i života. Řád pospolitosti Izraele zde zajišťuje autorita vyšší než lidská a zákony či nařízení mají „transcendentní“ povahu i původ („Hospodin promluvil k Mojžíšovi“ – Lv 19,1a). Ač jsou vysloveny Mojžíšem a lid se s nimi obeznamuje prostřednictvím Mojžíše, pocházejí „odjinud“. Jejich plněním (zachováváním, opakováním, předčítáním, slyšením) se člověk mění a naplňuje požadavek z Lv 19,2: „Buďte svatí, neboť já Hospodin, váš Bůh, jsem svatý“ (קדשים תהיו כי קדוש אני יהוה אלהיכם).

1.2 Souhrn z hlediska intertextuality

Jak již bylo řečeno, 19. kapitola Leviticu má velmi patrné vazby na Dekalog – Ex 20, 1–17, ale i na další místa knihy Exodus. Jedná se zejména o připomínky úcty k matce a otci, o dny odpočinku, odkaz na pobyt v Egyptě, řád obětí, vztah k otrokyni, křivou přísahu, konzumaci masa s krví a další témata. *Ozvěny*, *rekontextualizace* i *recitace* probleskují, či se přímo opakují v dalších knihách Tóry a Starého zákona vůbec. Redundance témat z Lv 19 v rámci SZ je poměrně rozsáhlá a děje se tak mnohými formami. Ke slovu kromě *recitací*, *referencí* či *aluzí* (dle V. K. Robbinse) přicházejí i termíny *transdukce* (L. Doležel), *interdiskurzivnost* (J. Kraus) či *dialogická intertextualita* (S. Moyise), které mají širší rámec pojmání věci. Text je hojně adaptován pro další potřeby pisatelů i čtenářů a zasazován do nových kontextů.¹⁹ Všechny zmiňované jevy v dalších starozákonních textech, žánrech, ale i vrstvách následně potvrzují živost předávaných pasáží a zřejmě i fakt, že se původně jedná o texty s „centrální pozicí v rámci kultu“. Právě *recitace*, *intertextové ozvěny* a *narážky* Lv 19,18 a Dt 6,4–5 se staly vyjádřením smyslu Zákona v čase Ježíšova vystoupení a následně i ve spisech Nového zákona (Mt 5,43–48; 19,16–22; 22,34–40; Mk 12,28–34; L 10,25–28; Ř 13,8–10; Ga 5,14; Jk 2,8 a další). Jak se ukazuje, text má schopnost prostoupit nejen ze století do století, ale i z jedné tradice do druhé, což lze těžko postihnout jinak, než právě zkoumáním intertextuality. Otázkou vždy je, zda se jedná o intertextualitu *zamýšlenou* či *nezamýšlenou*.

¹⁹ F. Vouga tento fakt vystihuje následovně: „Ale kdo říká ‚citace‘, rozumí tím přece jen ‚nové napsání‘ (Antoine Compagnon). Zaprvé, citujeme pouze to, co opět získává jistou důležitost, nebo by mohlo být názorné. Citovat znamená vyvolit. Dále, citace vyděluje a izoluje nějakou část z jejího kontextu, aby ji umístila do nového celku, jenž určuje její interpretaci a dává jí nový smysl.“ (Vouga F. *Teologie Nového zákona* [Mlín, Jihlava, 2009], s. 178).

2. Lv 19,18 v textech Nového zákona – příklady intertextuality

2.1 „O lásce k nepřítelům“ – Mt 5,43–48 (zvl. 43n. 44n) – L 6,27–28; Ř 12,14

Mt 5,43 Ἦκούσατε ὅτι ἐρρέθη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου καὶ μισήσεις τὸν ἐχθρόν σου

„Slyšeli jste, že bylo řečeno: ‚Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítel svého.‘“ (ČEP 1991)

V Mt 5,43 zaznívá citace části textu Lv 19,18 dle LXX (doslovně), což je podtrženo Ježíšovým prohlášením „slyšeli jste, že bylo řečeno“. Bezesporu se jedná o přítomnost jednoho textu uvnitř jiného, kdy je text Leviticu *recitován* v novém kontextu (a platí tvrzení Wortena a Stillové, že „každá citace překrucuje a redefinovala primární užití přemístěním v rámci jiného lingvistického a kulturního kontextu.“). K Lv 19,18 je zde přidána část verše o „nenávidění nepřítel svého“ a dále následuje Ježíšovo antitetické: „*Já však vám pravím*“ s výzvou k milování nepřátel a modlitbě za ty, kdo pronásledují. Perikopa z Ježíšova programového projevu – „Kázání na hoře“ – je tak právem označována jako *antiteze*, neboť rozšíření „lásky k bližnímu“ na „milování nepřátel“ je značným překročením rámce vymezeného tradicí, ale i Leviticem. *Nepřítel* není ani *bližní*, ani *host* (Lv 19,34). Za bližního byl především považován „syn svého lidu“, tedy příslušník národa, kmene či náboženské skupiny, přičemž rabíni rozšířili možný rozsah chápání „bližního“ i na konvertity, kteří z pohanů přistoupili k judaismu.²⁰ V intencích požadavku „milovat bližního, nenávidět nepřítel“ je i nařízení kumránské komunity (1Q 1,4–10; 9,21–22), které říká: „miluj všechny syny (děti) světla“, ale „nenávid' všechny syny /děti/ temnoty“. Nenávidění nepřítel bylo zřejmě rozšířeným dodatkem přidaným vykladači Tóry či farizeji, kteří považovali pohany obecně za nepřátele.²¹ Tuto tradici Ježíš koriguje. Jasně připouští, že nepřátelé (ἐχθρός) existují (Mt 5,44),²² nedělá

²⁰ Manson T. W. *The Saying of Jesus* (SCM Press, London, 1961), s. 161. „There was nothing in Lev. 19,18 to indicate to a Jew in the days of Jesus that he ought to love Pontius Pilate. Indeed there was a great deal in the Pentateuch to justify an opposite attitude. ... There would have been nothing surprising if any Jew had inferred from Lev. 19,18 that his duty was to love his fellow-Jews and hate his Roman enemies.“ (str. 161) Jisté paralely by bylo možné najít ve spisech *Leviticus Rabbah* 19,17; *Tosephta Baba Mesia* 2,26, ale i další pasáže, které doporučují oplácet zlé dobrým b. *Berakoth* 10a; b. *Sanhedrin* 37a a zajímavé jsou i pasáže *Tosephta Baba Kamma* 9,29 a *Baba Kamma* 8,7. K problému blíže Strack H. L., Billerbeck P. *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch* (C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1982), s. 353–386.

²¹ Vos H. F. *Matthew: A Study Commentary* (Zondervan, Grand Rapids, 1979), s. 56. Jacob Neusner při interpretaci Lv 19,18 hledá inspiraci u žáků Jóchanana ben Zakaje a říká: „... ‚milovat svého bližního‘ jako sám sebe znamená, že mám dbát na čest svého bližního stejně jako na svou vlastní, na majetek svého bližního jako na svůj.“ Dále Neusner hovoří takto: „Je náboženskou povinností odporovat zlu, bojovat za dobro, milovat Boha a bojovat s těmi, kdo se hlásí za nepřátele Boha. Zákon neříká nic o neodporování zlu a nezastává se ani zbabělce, který se podrobí, ani pyšného člověka, který považuje pod svou důstojností stavět se na odpor zlu. Zákon vždy vyzývá věčného Izraele, aby bojoval za Boží věc; schvaluje vedení války a uznává legitimní sílu. Proto mi připadá neslýchané Ježíšovo tvrzení, že je náboženskou povinností stát se založeným rukama tváří v tvář zlu.“ ... „Jestliže tedy Ježíš měl v úmyslu poradit svým učedníkům, kteří seděli okolo něj, aby nastavovali druhou tvář, dali druhému svůj plášť a šli míli navíc – kdo by s tím nesouhlasil? To je cesta shovívavosti, na jejíž kvality upozorňovali i Jóchananovi žáci; jde především o šlechetného, odpouštějícího ducha. Pak ale toto sdělení není určeno lidem na úpatí hory, ale pouze těm, kdo sedí na vrcholku.“ (Neusner J. *Rabín mluví s Ježíšem* [Barrister & Principal, Brno, 2008], s. 48, 49, 50).

²² ὁ ἐχθρός – „nepřítel“, „odpůrce“ (Prach, 1993; Souček, 1973).

z nepřátel přátele,²³ avšak vrací tradici zpět ke znění Lv 19,18.34, jehož působnost překvapivě rozšiřuje až za hranici stanovenou rabíny. Jeho příkaz (ἀγαπάτε – imper. prez. akt.) „milujte nepřátele své“ je dle některých vykladačů vrcholem všech šesti antitezí,²⁴ přičemž *láska* není vnímána jako náhlé vzplanutí citů k nepříteli, ale pojí se s neupíráním království Božího protivníkovi.²⁵ Ke slovu se zde dostává Ježíšova eschatologická perspektiva nazírání budoucnosti, kdy jde především o záchranu ze hříchu a zkázy. Láska je pak principem budujícím a předjímajícím „nový svět“. Vznesený požadavek je nepodmíněný (pokud nemá hyperbolický podtón)²⁶ a jeho odůvodnění ve v. 45 („abyste byli syny nebeského Otce; protože on dává svému slunci svítit na zlé i dobré a déšť posílá na spravedlivé i nespravedlivé“) poukazuje na to, že posluchači horského kázání mají být jako Bůh. Je zde patrná logika imitace – *napodobení*.²⁷ Bůh nepečuje jen o ty dobré, ale i o zlé. Je to jakási forma jeho „závazku“ k tomuto světu. Vzorem konání je zde sám Bůh, nikoli zažitá tradice. Po sérii rétorických otázek, které téma vyostří a rozvinou, přichází stěžejní výzva, jež reinterpretuje Lv 19,2 – „Buďte tedy dokonalí, jako je dokonalý váš nebeský Otec.“ (v. 48). Zatímco Lv 19,2 vyzývá ke *svatosti*, Mt 5,48 k *dokonalosti*.²⁸ Opět se jedná o případ intertextuality, kdy stěžejní výpovědi perikopy (v. 43.48) aplikují a modifikují do nového kontextu verše určující řád svatosti života starého Izraele. Faktem je, že nebylo snadné naplnit příkaz Lv 19,18 k milování bližního z řad „synů svého lidu“. Jak neoblíbení byli publikáni a celníci, o tom svědčí řada textů židovské tradice.²⁹ Milovat kohosi z těchto krajně podezřelých společenských proudů bylo prakticky téměř vyloučené. V intencích Lv 19,18 nemusí Ježíšův imperativ k milování nepřátel (ve svém původním kontextu Palestiny doby Pontia Piláta) mířit ihned vně Izraele – k pohanům, ale k narovnání poměrů mezi „syny svého lidu“, kteří byli rozdělení řadou časem navršených bariér. Jednota Izraele v eschatologickém čase vyžaduje opět akceptovat, přijmout (tedy odpustit) a milovat hříšníka, jenž přestoupil hranice náboženské či sociální míry únosnosti (Mt 9,13). Láska se stává integrujícím principem, zabraňuje definitivnímu soudu nad bližním a přemáhá skrytá i zjevná ne-

²³ Druhou možností interpretace by bylo, že rozdíl mezi nepřítelem a přítelem či bližním je zcela smazaný.

²⁴ Smith R. H. *Matthew. Augsburg Commentary on the New Testament* (Augsburg Publishing House, Minneapolis, 1989), s. 104.

²⁵ Pokorný P. *Ježíš Nazaretský* (OIKOYMENH, Praha, 2005), s. 100–101. „Die Wahl des Wortes ἀγαπάω geschieht nicht, weil damit ἐπάω oder φιλῶ ausgeschlossen werden sollen. Gemeint ist nicht eine nur praktische oder nur karitative Liebe im Unterschied zur Freundschaft oder zur sexuellen Liebe. Die Wahl des Wortes geschieht vielmehr, weil judengriechisch, z.B. in der LXX (durch den phonetischen Anklang an das hebräische אהב) ἀγαπάω geläufigste Vokabel für Liebe ist. Denkbar ist, dass damit von vornherein, vielleicht schon bei Jesus selbst, ein Bezug auf Lev 19,18 mitgesetzt ist, den Matthäus dann nur explizit herausgestellt hätte.“ (Luz U. *Das Evangelium nach Matthäus* /Benziger Verlag, Zürich, 1985/, s. 308) „In der griechischen Philosophie, insbesondere in platonischer und stoischer Tradition, gibt es ähnliche grundsätzliche Aussagen wie bei Jesus. Grundsätzlich gilt die Devise uneingeschränkter Menschenliebe, die Sympathie zu dem, der unsympathisch, schlecht oder feindlich ist, mit einschließt. Grundlegend ist dabei, dass jeder Mensch Anteil an derselben göttlichen Abstammung hat, so dass universale Menschenliebe der Natur entspricht. Der Weise ruht in sich selbst und kann durch keine äussere Feindschaft Schaden erleiden. Auch von der Nachahmung Gottes können hellenistische Parallelen in diesem Zusammenhang sprechen.“ (Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 308).

²⁶ Luz, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 308. K aplikaci textu na moderní společenské poměry viz Luz, s. 316, 318.

²⁷ Pojmy μιμητής a μιμεισθαι („napodobitel“, „následovník“, „napodobiti“, „následovati“ – Souček, 1973) se v NZ vyskytují v 2Te 3,7; Žd 13,7; 3J 11; 1K 4,16; Ef 5,1; 1Te 1,6; 2,14; Žd 6,12 (Schmoller A. *Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament* [Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1994]). Kristus je pro „následovníka“ ὑπογραμμός („předloha“, „vzor“, „příklad“ [Souček, 1973]), který žák obkresloval podle pokynů učitele. Nejde zde o mechanické napodobování, ale nasměrování a setrvání ve směru, který je daný Kristem. (Blíže Gábríš K., *Idea nasledovania a napodobňovania Krista v Novej zmluve*, in: Mrázek J., Brodský Š., Dvořáková R. [eds.], ΕΠΙΤΟΑΥΤΟ. *Sborník k pětadesátinám Petra Pokorného* [Mlýn, Třebenice, 1998], s. 36–52, zvl. 37–42).

²⁸ τέλειος – „dokonalý“, „bezvadný“ (Prach, 1993). K různým kontextům užití blíže Lepař F. *Nehomérovský slovník řeckočeský* (Karel Vačlena, Mladá Boleslav, 1892).

²⁹ Jak neakceptovatelní se jevíli celníci a publikáni, to dokládá např. fakt, že nemohli svědčit u soudu a byli raženi do jedné kategorie s hrdlořezy a zloději. Viz Maimon., in: תלמוד kap. 5., Nedarim kap. 3, hal. 4, viz Lightfoot J. *A Commentary on the New Testament from the Talmud and Hebraica*, vol. 2: *Matthew – Mark* (Hendrickson Publishers, Oxford University, Press 1997), s. 134–135.

přátelství.³⁰ Dosadit za milováníhodné nepřátele pohany, a zvláště Římany či Samařany, z nichž se mají v Lukášově (L 10,25–37) podání stát „bližní“, není nemožné (Iz 56,7n), ale nese to v sobě i cosi utopického. (Realitu vztahů dokládá pozdější povstání zélotů a I. válka židovská.) Požadavek v. 44 („modlete se za ty, kdo vás pronásledují“)³¹ ovšem otevírá právě tuto „utopickou cestu“. Hranice projevované lásky překračuje horizont etnický, ale i psychologický a láska se stává bytostnou kvalitou toho, kdo miluje. Ten pak přistupuje i ke složité uzpůsobenému světu a lidem v něm bez zanevření a zášti (Lv 19,18), avšak s modlitbou, neboť imituje Boží konání (Mt 5,45.48). V rané církvi následně etnické mantinely padají zcela a i Ježíšovy výroky, jež rozšiřují koridor daný Leviticem, žijí v nových kontextech. Jedním z takovýchto textů, který je variací Mt 5,44 (jakož i L 6,28), je **Ř 12,14**: *εὐλογεῖτε τοὺς διώκοντας ὑμᾶς, εὐλογεῖτε καὶ μὴ καταράσθε.* („Dobrořečte protivníkům svým, dobrořečte a nezlořečte.“ [Kral., 1613]) Apoštol Pavel zde prezentuje jednu z osmi uznávaných *aluzí* (*narážek*) k Ježíšově tradici, která má „paralelu“ u Matouše v šesté antitezi. Je možné, že právě v Římě, v době po Klaudiově ediktu (r. 49 po Kr.), který měl tvrdý dopad na Židy i křesťany (ze Židů), bylo téma *lásky* a nastavení vztahů ke světu i státu velmi aktuální.³² Ač je výrok u Mt 5,44 odlišný od Ř 12,14, mají texty společné rysy. Jedná se o výraz *διώκοντας*, který je v Ř i Mt (v obou případech participium přezenta se členem) a slovesa v imperativu (2. os. pl.) *εὐλογεῖτε* a *προσεύχεσθε*, přičemž *εὐλογεῖτε* se nachází také u L 6,28, kde je v „Kázání na rovině“ zachycena další podoba Ježíšových výroků o „milování nepřátel“.³³ Zjevně bylo toto téma aktuální (možná také v rabínské diskusi Ježíšovy doby) a rozšířené v raně křesťanských komunitách a sám Ježíš je musel opakovaně prezentovat. Od Lv 19,18 vede tedy cesta intertextuality přes Ježíšovo vystoupení k synoptickým evangeliím a jejich tradicím, odtud k rané církvi a apoštolu Pavlovi přes odlišný *Sitz im Leben* jednotlivých textů za pomoci vědomých *recitací* a *aluzí*. Dá se říci, spolu s E. K. C. Wongem, že apoštol Pavel Ježíšovy výroky do svého prostředí „deradikalizoval“. O „milování nepřátel“ již neslyšíme, je zde „toliko“ *dobrořečení* (*velebení*) a zmizelo i „modlení se“ za pronásledovatele, přičemž přibýlo *nezlořečení*.³⁴ Pavel zvolil jazyk kontrastů, kde je v opozici dobré a zlé.³⁵ Rovněž je možné, že programatické „milování nepřátel“ nebylo běžně známým stanoviskem v nekřesťanském prostředí a přenášet ho vně nemuselo být srozumitelné. Z těchto důvodů apoštol Pavel volí terminologii, která není striktně křesťanská, aby ustanovil vztahy křesťanů k vnějšímu světu. Zvláště po Klaudiově ediktu

³⁰ „Dies bedeutet nicht, daß die Aufforderung zur Feindesliebe deshalb eng zeitgebunden ist. Wenn auch in unseren heutigen christlichen Gemeinden kein Feindeshaß gepredigt wird, gibt es doch die Gefahr einer Frömmigkeit, die mit dem eschatologischen Mißerfolg der Nichtchristen rechnet. Man will ihnen nichts Böses antun, aber man macht das unpopuläre und langweilige Christ-Sein mit, denn einmal (nach dem Tode) wird es sich doch lohnen, und die Ungläubigen werden dann für ihre Leichtsinnigkeit büßen. Die Vorstellungen unterscheiden sich zwar von denjenigen aus der Zeit Jesu, aber sachlich ist das eine analoge Erscheinung, und die Worte über die Feindesliebe bleiben aktuell.“ (Pokorný P. *Der Kern der Bergpredigt* [Herbert Reich, Hamburg, 1969], s. 25–26).

³¹ διώκω – „spěchati“, „pronásledovati“, „zahnati“ (Souček, 1973); „poháněti“, „vyháněti“, „stíhati“, „pronásledovati“, „dohoniti“, „soudně stíhati“ (Prach, 1993).

³² Oddíl Ř 12,1–15,13 bývá nazýván „*apoštolskou paraklesis*“. Wong E. K. C. The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, in: *Novum Testamentum* XLIII 3/2001, s. 245–263, zvl. 247–248, 254–255.

³³ Wong, The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, s. 248.

³⁴ Wong, The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, s. 250. εὐλογέω – „velebit“, „děkovat“, „požehnat“, „obšťastnit“ (Prach, 1993), „chváliti“, „velebiti“, „žehnat“ (Souček, 1973). καταράσθαι – „proklínati“ (Souček, 1973), k významu slovesa a celé konstrukci věty také Wong, The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, s. 252 (μὴ καταράσθε – je oslabující pozitivní konstrukce εὐλογεῖτε). Také Dunn J. D. G. *Romans 9–16. Word Biblical Commentary* 38B (Word Books, Dallas, 1988), s. 744–45. Dle Dunna sloveso εὐλογέω v raném křesťanství dovozuje svou sílu především z židovského dědictví (קָרַב) než z řeckého (s. 744).

³⁵ Wong, The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans, s. 250–251.

neprátele křesťanů i židů existovali a zvolit terminologii „milovat nepřátele“, by mohlo být necitlivé vůči křesťanské komunitě, ale i příliš odvážné vůči Římanům – označit císaře či vládnoucí úředníky za nepřátele křesťanů by mohlo mít další fatální následky.³⁶ Další skutečností je, že Pavel v Římě dosud nebyl, listem si připravuje prostor pro svou návštěvu a volí obecnější terminologii. Věc proto formuluje pomocí principu odplaty „ne zlo za zlo, ale vždy dobro“.³⁷

Jak dokládají předložené analýzy, intertextualita zde působí v mnoha podobách a umožňuje popsat myšlenku způsobem adekvátním pro situaci či daný *Sitz im Leben*, jehož znalost či historicky pravděpodobná rekonstrukce odhalí nejen významové posuny, ale také ideologické pozadí *aluze* či *recitovaného* textu.

2.2 „Největší přikázání“ – Mk 12,28–34; Mt 22,34–40; L 10,25–28; také Mt 19,19

Mk 12,31 δευτέρα αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν. μείζων τούτων ἄλλη ἐντολὴ οὐκ ἔστιν.

„Druhé je toto: ‚Miluj svého bližního jako sám sebe!‘ Většího přikázání nad tato dvě není.“ (ČEP 1991)

Mt 22,39 δευτέρα δὲ ὁμοία αὕτη· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.

„Druhé je mu podobné: ‚Miluj svého bližního jako sám sebe.‘“ (ČEP 1991)

L 10,27 ἀγαπήσεις κύριον τὸν θεόν σου ἐξ ὅλης τῆς καρδίας σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ψυχῇ σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ ἰσχυί σου καὶ ἐν ὅλῃ τῇ διανοίᾳ σου, καὶ τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν.³⁸

„Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí“ a „miluj svého bližního jako sám sebe.“ (ČEP 1991)

Srovnání jednotlivých verzí synoptických evangelistů

Výrok Lv 19,18 o „milování bližního svého jako sebe samého“ je zachycen ve všech synoptických evangeliích. Markova a Matoušova verze tohoto výroku jsou identické a přebírají znění LXX. Lukášova verze verše 27 je kombinací Lv 19,18 a Dt 6,5 a vykazuje i další odlišnosti. U Mk a Mt zaznívá odpověď zákoníkovi (γραμματεὺς – Mk; νομικός – Mt) na jeho otázku z úst Ježíše, u L je to sám zákoník (νομικός), kdo si na otázku odpovídá citací zmiňovaných dvou míst Tóry. U Lukáše dále diskuse se zákoníkem pokračuje a vyústí do „Podobenství o milosrdném Samařanu“, které pak poslouží jako *induktivní* forma argumentace, jež osvětluje *deduktivní* argumenty vyjádřené

³⁶ Wong, *The De-radicalization of Jesus' Ethical Sayings in Romans*, s. 251.

³⁷ Mišna hovoří naopak o pravidle „mida ke-neged mida“ („míra proti míře“) – zlo bude odplaceno stejnou měrou. Viz *PIRKEJ AVOT – Výroky otců. Traktát Babylónského talmudu s paralelním českým překladem a komentářem*, překl. a ed. Nosek B. (SEFER, Praha, 1994), s. 45.

³⁸ Řecký text viz *Synopsis Quattuor Evangeliorum*, Kurt Aland (14. Revidierte Auflage, 1995; Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1995).

zněním Zákona. Podobenství (L 10,30–37) má názorně vyjasnit otázku: „Kdo je můj bližní?“, kterou položil zákoník. Dá se tedy říci, že i následné podobenství je v intencích Lv 19,18.34. Zatímco u Mk celá perikopa o „největším přikázání“ vyzní vcelku pozitivně (Mk 12,34) a stejně tak zazní dílčí pozitivní závěr u L (L 10,28), ač zákoník hodlá Ježíše „zkoušet“ (v. 25 [ἐκπειράζειν]), u Mt jsou pohnutky zákoníka negativní jako u L, neboť se táže proto, „aby ho pokoušel“ (ČEP 1991; Mt 22,35 – πειράζειν) a pochvala či stanovisko dávající naději z Ježíšových úst zde nezazní. Zatímco v Mk a Mt vyzní Dt 6,4–5 a Lv 19,18 jako sumář zákona (Mk 12,31n; Mt 22,40), v L tomu tak není a v centru stojí spíše následující rozprava a podobenství (L 10,29–37), kde vše končí výzvou k následování jednání Samařana, který je příkladem „bližního“. Podobenství tedy může vyznít jako kritika Zákona, jemuž chybí „milosrdenství“ (L 10,37; viz dále), nikoli jako jeho sumář. L zde vynechává část Mk podání a celkový kolorit pro některé badatele vyznívá tak, že L zde odkazuje k jiné události než Mk a Mt (pak by se nejednalo o dubletu či paralelu).³⁹ U Mk zaznívá i recitace první části *Šéma* – „kréda Izraele“ – Dt 6,4 (jež má blíže k LXX než hebrejskému textu), které zbožný Žid denně recituje, u Matouše a Lukáše Dt 6,4 chybí a zní až Dt 6,5. Z tohoto hlediska se Mk tradice jeví jako spolehlivá a nejpůvodnější, avšak adaptace Mt a L (vynechání *Šéma*)⁴⁰ umožňuje z „milování Boha“ (Dt 6,5) učinit univerzální princip platný spolu s Lv 19,18b jako „dvojí přikázání lásky“ i mimo původní kontext (lidu Izraele).⁴¹ Terminologické odlišnosti se týkají rovněž užití předložek ἐν (Mt 22,37) a ἐξ (Mk 12,30), přičemž hebrejskému znění je bližší užití ἐν s dativem, zatímco řeckému spíše odpovídá ἐξ s genitivem. Z tohoto úhlu pohledu by měl původnější znění Mt a sekundární by byl Mk.⁴² L 10,27 užívá jednu vazbu s předložkou ἐξ a třikrát s ἐν. Další podstatné odlišnosti se týkají Mk verze, kde je uvedeno v dotazu zákoníka: „Které přikázání je *první ze všech*?“ ([Mk 12,28] ἐντολὴ πρώτη πάντων), v Mt verzi je znění „...které přikázání je *v zákoně největší*?“ ([Mt 22,36] ἐντολὴ μεγάλῃ ἐν τῷ νόμῳ) a u L dotaz zní: „...*co mám dělat*, abych měl *podíl na věcném životě*?“ ([L 10,25] τί ποιήσας ζῶην αἰώνιον κληρονομήσω), čímž Lukáš do značné míry opouští terminologii obou předchozích synoptiků, je blízko znění Mt 19,16 (otázce bohatého mladíka), vrací se k textům Písma a jedná se zřejmě o *echo* Dt a Žalmů.⁴³ Na rozdíl od Dt 6,4–5 je citace „druhého přikázání“ – Lv 19,18b zcela ve shodě s LXX u Mk i Mt a odpovídají si texty obou synoptiků.

Interpretace

Diskuse o tom, které přikázání je nejdůležitější či největší, které je nejmenší, anebo těžké či lehké, byly mezi rabíny poměrně časté a vedly od jednotlivých přikázání až

³⁹ Cranfield C. E. B. *The Gospel according to St. Mark. The Cambridge Greek Testament Commentary* (Cambridge University Press, Cambridge, 1963), s. 376–377. Manson, *The Saying of Jesus*, s. 259. K popisu rozdílů také Mann C. S., *Mark* (The Anchor Bible; Doubleday, New York, 1986), s. 478–482.

⁴⁰ K interpretaci *Šéma* viz Mann, *Mark*, s. 479.

⁴¹ Pokorný P., Heckel U., *Einleitung in das Neue Testament. Seine Literatur und Theologie im Überblick* (UTB; Mohr Siebeck, Tübingen, 2007), s. 425, k tématu „Das Liebesgebot“ s. 425–427.

⁴² Mann, *Mark*, s. 479.

⁴³ „The verb is freq. in LXX of the occupation of Canaan by the Israelites (Deut. Iv. 22, 26, vi. 1. etc.), and thence is transferred to the perfect possession to be enjoyed in the Kingdom of the Messiah (Ps. xxiv. 13, xxxvi. 9, 11, 22, 29; Is. lx. 21); both uses being based upon the original promise to Abraham.“ (Plummer A., *The Gospel according to S. Luke* [T. & T. Clark, Edinburgh, 1910], s. 284). Blíže k tématu také Strack, Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 889–908. Shrnutí Lukášových teologických posunů viz Pokorný, Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 426.

k diskutím o obecných či zásadních principech dávajících smysl celému zákonu.⁴⁴ Proto není divu, že se obdobná rozprava nevyhýbá ani Ježíšovi a celá perikopa vlastně stojí na *intertextualitě*. Diskuse o postavení jednotlivých přikázání v celku zákona se týká textů Lv 19,18(34) a Dt 6,4–5, do nichž může být dle Mk a Mt zákon shrnut. Tóra má dle starých tradic 613 nařízení, která jsou různým způsobem dále členěna, dle některých rabinů na „lehká nařízení“ a „těžká nařízení“.⁴⁵ Řada autorit se shodne v tom, že je zde 365 zákazů (Verbot) – pro každý den slunečního roku – a 248 příkazů (Gebot).⁴⁶ Na otázku po „největším“ či „prvním“ přikázání Ježíš odpovídá zcela správně – recitací „kréda“ (Mk 12,29–30). Tato odpověď je naprosto nezpochybnitelná a zároveň umožňuje vyhnout se sporu se saduceji i farizeji, neboť *Šéma* uznávají obě strany. (Vybrat jedno ze 613 by mohlo znamenat veřejnou podporu farizeů, kdyby nevybral žádné, podpořil by saduceje a ukázal, že tradice či „ústní Tóra“ farizejů pro něj nemá váhu.)⁴⁷ Přidat však k *Šéma* Lv 19,18b, to nebylo obvyklé. Na straně druhé je nutné říci, že tato dvě největší přikázání jsou tak málo „zákonem“, jak jen mohou být. Jde v nich vlastně o povahu či princip vztahu k Bohu a bližnímu, přičemž nejsou prakticky vynutitelná ani postižitelná. Zda budou naplněna, to záleží na vůli a poslušnosti každého jedince. Projevují se „toliko“ proměnou člověka (μετάνοια) a změnou jeho chování či životních postojů. Pro vzdálenější okolí může být jejich zachovávání nepostřehnutelné, což pro řadu jiných nařízení, příkazů a zákazů neplatí. První Ježíšovo veliké přikázání předpokládá, že člověk poznal Boha jako „Otce“, pak ho teprve může skutečně milovat.⁴⁸ Pokud je splněn tento předpoklad, je možné teprve v bližním odkrýt bratra a milovat ho jako sebe sama. Je obtížné zachovávání těchto dvou přikázání kontrolovat, avšak jistá měřítká jsou. Raná církev (další případ intertextuality) to formuluje v 1 J 4,20 – „Řekne-li někdo: ‚Já miluji Boha, a přitom nenávidí svého bratra, je lhář.‘ Skrze vztah k bližnímu je možné poznat lásku či nelásku k Bohu. Jiné měřítko zde prakticky není. Platí tedy, že nový vztah k lidem je dán novým vztahem k Bohu.“⁴⁹ Rozdíl mezi etikou Ježíše z Nazaretu a judaismu je ten, že pro Ježíše, který propojil Dt 6,4–5 s Lv 19,18b, je láska k Bohu a bližnímu čímsi tak fundamentálním, že stačí k tomu, aby hříšník mohl být opět zcela akceptován.⁵⁰ V judaismu je však celý aparát Zákona a tradice udržován

⁴⁴ V komentářích bývají zmiňována stanoviska Hilelova: „Hillel, for instance, when challenged by a Gentile, 'Make me a proselyte on condition that you teach me the whole Law while I stand on one foot', replied: 'What you hate for yourself, do not do to your neighbour: this is the whole Law, the rest is commentary; go and learn.' (See further S.-B. I, pp. 900–8.)“ (Cranfield, *The Gospel according to St. Mark*, s. 377).

⁴⁵ Strack, Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 901.

⁴⁶ „Die Begründung der Zahl 613 aus dem Zahlenwert des Wortes תורה wird in den palästinischen Quellen auf R. Simlai oder auf R. Jehoschua b. Levi (beide um 250), in den babylonischen auf Rab Hammuna (um 290) zurückgeführt. Auch die Parallelisierung der 248 Gebote mit den 248 Gliedern des menschlichen Körpers u. der 365 Verbote mit den 365 Tagen des Sonnenjahrs knüpft sich an den Namen des R. Simlai; später ist sie dem R. Abba (um 290) u. dem R. Judan b. Simon (um 320) beigelegt worden.“ (Strack, Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 900). „Man nannte 'leichte Gebote' erstens solche, die an die Kraft oder den Besitz des Menschen nur geringe Anforderungen stellten; schwere dann diejenigen, die viel Geld erforderten oder wohl gar mit Lebensgefahr verknüpft waren.“ (Strack, Billerbeck, *Das Evangelium nach Matthäus*, s. 901).

⁴⁷ Takto argumentuje Vos, *Matthew*, s. 154.

⁴⁸ Manson T. W., *The Teaching of Jesus. Studies in its form & content* (Cambridge University Press, Cambridge, 1963), s. 305–306.

⁴⁹ Manson, *The Teaching of Jesus*, s. 306. „The relation between the two great commandment and the Golden Rule is analogous to that between the two great principles of Kant's famous declaration: 'Nothing in the whole world, or even outside of the world can possibly be regarded as good without limitation except a good will.' To the Golden Rule is corresponds what Kant calls the 'Supreme Law of pure practical Reason': 'Act so that the maxims of your will may be in perfect harmony with a universal system of laws'. For Kant the good will is the source and spring of morality: the Law of practical Reason is a guide for action.“ (Manson, s. 307). K problematice také Pokorný P., *Přikázání lásky*, in: Pokorný P. (ed.), *Kristus a dějiny* (Kalich, Praha, 1987), s. 75–84.

⁵⁰ Židovské pojetí lásky k bližnímu a Bohu prezentuje David Blumenthal: „Výrazy ahava rabba (veliká láska) a ahava(t) olam (věčná láska) vyjadřují obzvláštní lásku, kterou Bůh miluje svůj vyvolený lid, Židy. ... „Dva verše si zasluhují zvláštní pozornosti – jeden příkazující lásku k Bohu, druhý lásku k bližnímu. První zní: 'Budeš milovat svého bližního jako sebe samého'. (Lv 19,18) Pokud jde o smysl tohoto verše, z několika důvodů není židovská tradice jednomyslná. Talmud říká, že vlastní život má

nejen morálními principy, které jedinec přechovává v nitru, ale i silou *halachy*, již jedinec zachovává a která má nejvyšší místo jako norma života. Svou argumentací Ježíš poukázal na to, že láska k Bohu je vrcholem zbožnosti, nikoli jejím počátkem a příkazání milovat Boha je vyjádřeno jako příkaz (ἐντολή), ač to má svá specifika.⁵¹ Zatímco v Lv 19,18 je „bližním“ myšlen „syn svého lidu“, tedy Izraelita, spolubratr ve smlouvě s Hospodinem, později případně plný proselyta (na podkladě Lv 19,34),⁵² anebo účastník bohoslužeb v synagoze či toliko žák téhož rabína,⁵³ v optice synoptických evangelíí je vnímání „bližního“ podstatně rozšířené a stává se z něj univerzální princip, který určuje étos křesťanských komunit.⁵⁴ Lv 19,18 tím dostává zásadně nový rozměr, není u Mt 22,39, Mk 12,31 a L 10,27 determinován svou první půlí, místo té je zde Dt 6,5 (u Mk Dt 6,4–5), nejde již o neprónásledování či nezanevření na „syna svého lidu“, ale o bezpodmínečné „milování bližního jako sebe samého“. Může-li být zákoníkovi vzorem bližního Samařan (L 10,29–37), pak může být bližním potencionálně každý. Vzájemná nenávisť Samařanů a Židů (L 9,53) je v modelovém podobenství překonána, a to právě kýmsi podceňovaným či opovrhovaným, snad i nepřitelem (J 4,9) – Samařanem.⁵⁵

přednost před životem bližního. Bližní jsou někdy zlí. Je-li láska cit, nemůže být nařízena. Je-li láska soucit s druhými, lidská bytost se může zhroutit pod břemenem univerzálního soucitu. Jak tedy může někdo milovat svého bližního jako sama sebe? Nabízí se několik odpovědí. Někteří říkají, že máme milovat svého bližního pouze tehdy, je-li dobrý. Jestliže je bližní špatný, máme poslouchat verš: 'Ny, kdo milujete Hospodina, mějte v nenávisti zlo.' (Ž 97,10) Někteří říkají, že milovat bližního není ani tak záležitost skutků, jako postoje. Můžeme si například přát všechno nejlepší pro sebe, ale upírat takový rozsah svému bližnímu. Verš nás tedy vybízí, abychom přáli svému bližnímu všechno to dobré, co přejeme sami sobě.' ... „Druhý verš zní: 'Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou duší a celou svou silou.' (Dt 6,5) Rovněž zde je několik komplikovaných problémů... Opět máme různé odpovědi. Někteří říkají, že milovat Boha znamená plnit jeho příkazání se silným smyslem pro Boží přítomnost, kavana (oddanost). Někteří říkají, že je to zasvěcení všech tělesných sil Bohu, a je-li to nutné, i materiálního bohatství. Někteří říkají, že láska k Bohu je odevzdání duše a vůle Bohu. Někteří říkají, že to je extáze. A jiní zase, že to je kontemplace Božích cest ve stvoření, prozřetelnosti a tóre.“ (Blumenthal D. Láska. Židovské pojetí, in: Slovník Židovsko-křesťanského dialogu [překl. a ed. Lyčka M.; OIKOYMENH, Praha, 1994] s. 73–74).

⁵¹ ἐντολή – „příkaz“, „pokyn“, „příkazání“ (Souček, 1973); „command“, „order“ – Balz, Schneider, *Exegetical Dictionary of the New Testament*, vol. I., s. 459–460. „The NT understanding of ἐντολή is connected with the usage of Hellenistic Judaism, which is determined by the LXX.“ ... „In most instances ἐντολή refers to the divine miswa, 'command, instruction,' in the Torah... The ἐντολή of the Torah is seen in ἐντολαί, individual commandments (cf. The traditional reference to kol-hammisva, translated as πῶσιν αἱ ἐντολαί, Deut 8:1; 11:8, 22; 15:5; 26:13 LXX, etc.).“ (Balz, Schneider I. 1994, s. 459).

⁵² Cranfield, *The Gospel according to St. Mark*, s. 378.

⁵³ Blíže Manson, *The Saying of Jesus*, s. 261 – „All ancient civilisations drew the line somewhere, whether between Greek and Barbarian, Roman citizen and foreigner, freeman and slave, or Jew and Gentile.“

⁵⁴ Mišna 14 poukazuje na výrok Hilela, který tvrdí, „že pokud se člověk stará toliko o sebe, a ne o svého bližního, ničtí tím veškerou svou hodnotu“. Interpretace B. Noska, in: *PIRKEJ AVOT*, Nosek, s. 34. Z Hilelova výroku však není patrné, jak daleko hranice bližního sahá.

⁵⁵ Samařan zachraňuje „neznámého“, není řečeno, že „polomrtvý“ je Žid. Jeho konání však překonává jednání kněze a levity. Je možné, že kněz a levita (ze saducejských kruhů) úzkostlivě dodržují psanou Tóru, která zapovídá kněžím kontakt s mrtvolou – Lv 21,1n-3.10–11 (Nu 19,11.16) a stojí tak proti sobě zmiňovaný zákaz a nařízení o milování bližních z Lv 19,18. Pak je zde volba, které příkazání je větší – důležitější. Jedno vede ke smrti bližního, druhé k jeho záchraně. Je důležitější kulturní zákaz, anebo život člověka? Příkaz „neznečistit se“ u kněze a levity vítězí. (Posluchač z řad farizeů by pozoroval, že kněz a levita nerespektují „meth mitzwah“ – b. Nazir 43b, 48b [Soncino 8,182; 8,158]). Pro Samařana v podobenství je „milování bližního“ samozřejmostí, jeho rozhodnutí je spontánní, není determinován předporozuměním (zřejmě saducejského) kněze a levity. Člověk v nouzi je bližní, at je to kdokoli. Je otázkou, zda hodlá Ježíš v čase přiblížení se království Božího podobenstvím „šokovat“ (ještě více než v případě nepoctivého správce – L 16,1–8 či boháče a stodol – L 12,13–21), zda zamýšlí názorně ilustrovat skutečný étos a smysl zákona, anebo se nejedná o podobenství, ale o „varovný příběh“ ukazující toliko dobrou a špatnou typ jednání. Podobenství je bezesporu kritikou striktního legalismu, v němž není láska k Bohu ani člověku, jen znalost litery. Odhlédneme-li od původního *Sitz im Leben*, z hlediska *kritiky redakce* zde může být patrná Lukášova snaha poukázat na nefunkčnost (křesťany již opuštěné) Synagogy, kterou reprezentují kněz či levita a vyzdvihnout do popředí milosrdenství a étos nového, otevřeného náboženství, nefixovaného na Chrám, obrázku a Mojžíšovy zákony. Triáda „kněz, levita, Samařan“ tomu napovídá. Legitimní by bylo „kněz, levita, Izraelita“, i to by mělo značný efekt. Samařan zde v Ježíšově době překvapí, ne však tolik v době Lukášově. Tam již dobře zapadá, je to následovník Ježíše Krista a jeho étosem. Známa jsou ale i podobenství o rabínovi, který pomáhá ztroskotalému Římanovi a ten mu za to prokazuje vděk. Rabínský judaismus (Ježíšovy doby) zjevně řešil obdobná témata obdobnou formou vyjádření. Podobenství však může mít i rozměr sociální, může ukazovat, jak neoblíbená byla vrstva kněží a levitů žijících ve městech (viz t. Levi 17,11) atd. K interpretaci „Podobenství o milosrdenném Samařanu“ do židovského kontextu Ježíšovy doby, včetně rekonstrukce *Sitz im Leben*: Scott B. B., *Hear Then the Parable* (Fortress Press, Minneapolis, 1990), s. 189–202; velmi zdařile také Mrázek J. Podobenství o milosrdenném Samařanu (Lk 10,25–37), in: *Logos a svět. Sborník k sedmdesátinám L. Hejdánka a J. S. Trojana* (OIKOYMENH, Praha, 1997), s. 189–194, také Jeremias J. *The Parable of Jesus* (SCM Press, London, 1963), s. 202–205, Plummer, *The Gospel according to S. Luke*, s. 285–289.

Raná církev je v době po Pavlově misii k nežidovským národům, kdy Lukáš píše,⁵⁶ společenstvím otevřeným, etnicky nevázaným a vztahy k okolí určuje „dvojí přikázání lásky“ – *miluj Boha a bližního svého jako sebe samého*, jakož i primární fakt, že Ježíš Kristus vstal po ukřižování z mrtvých a otevírá se v něm eschatologická budoucnost. Tato nová a jedinečná skutečnost má význam pro všechny národy země, což vede k interpretaci velikonočních událostí a všeho předchozího v jejich světle, jakož i k pokusům přiblížit a fixovat Ježíšovo učení i životní příběh pro liturgické užití, katechezi a další generace křesťanů. V tomto kontextu je univerzalizace nezbytná a rozšíření platnosti textů Lv 19,18 a Dt 6,5 dokonce i na nepřítel (Mt 5,44 – L 6,27–28; L 10,29.37) je dílem samotného Ježíše, ale později i důsledkem oddělení se vyznavačů Krista od Synagogy, kde byl obsah a smysl biblických textů strážěn rabínskou autoritou. Je možné, že kombinace zmiňovaných dvou textů (Lv 19,18 a Dt 6,4–5) byla v judaismu Ježíšových dní přece jen známá a roli pak hraje ne Ježíšova originalita daná jejich propojením, ale skutečnost, že Ježíš byl ochoten tento zákon, který je stěžejním principem jeho etiky, skutečně naplnit.⁵⁷ Postavení principů lásky do centra Zákona je odmítnutím legalismu, formalismu, náboženské prázdnoty a podáním ruky hříšníkům i všem na periferii. Propojení Dt 6,5 a Lv 19,18 je známé i ze Závětí dvanácti patriarchů, žel je zde neshoda a značný rozptyl v datování (200 př. Kr. až 100 po Kr.), což neumožňuje vždy vyloučit pozdější vliv křesťanství.⁵⁸ Kombinace Dt 6,(4–)5 a Lv 19,18b nabízí také logické a výstižné shrnutí přikázání „první“ a „druhé desky“ Desatera – lásky k Bohu (Dt 6,4–5) a lásky k bližnímu (Lv 19,18b), což učinil i apoštol Pavel v Ř 13,9, přičemž v Ga 5,14 uvádí lásku k bližnímu dokonce jako princip celého zákona.

Rozšíření významu i aplikace zmiňovaných textů je v novém kontextu synoptických evangelií zcela markantní a potvrzují se slova teoretiků intertextuality o tom, „*že význam textu není fixní, ale otevřený k revizi, když nové texty přicházejí a přepracovávají ho*“ (S. Moyise).

Mt 19,19 τίμα τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα, καὶ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν

„*Cti otce a matku, miluj svého bližního jako sám sebe.*“ (ČEP 1991)

Interpretace

Recitace Lv 19,18b (z LXX) je také součástí perikopy Matoušova evangelia, která má název „Bohatý mladík“ (Mt 19,16–22) a je umístěna do oddílu cesty do Jeruzaléma. Perikopy uvádí rovněž Mk a L, avšak bez citace Lv 19,18. Citace Lv 19,18b zazní z úst

Výstižně W. Schmithals: „*Allerdings will die Beispielgeschichte, für sich genommen, schwerlich überhaupt die Frage beantworten, wer mein Nächster sei – dann hätte sinnvollerweise der verachtete Samaritaner nicht als Helfer, sondern als Hilfsbedürftiger auftreten müssen –, sondern sie ermahnt zur Nächstenliebe, so dass Lukas sie sachgemäß verwendet. Sie spricht diese Ermahnung offensichtlich aus der Optik der ethisierenden hellenistischen Synagoge aus, die einerseits den Kultbeamten des Jerusalemer Tempels mit spürbarer Kritik und dem Lehrstreit zwischen palästinischen Juden und Samaritanern mit reserve gegenübersteht, andererseits die sittlichen Gebote (neben dem Monotheismus) für das wesentlich Jüdische hält (vgl. 1. Kor. 7,19; Gal. 5,6 und 2. Chron. 28,5ff.15).*“ (Schmithals W. *Das Evangelium nach Lukas* [Theologischer Verlag, Zürich, 1980], s. 128).

⁵⁶ K otázce datace Lukášova díla viz Müller M. The Reception of the Old Testament in Matthew and Luke-Acts: From Interpretation to Proof from Scripture, in: *Novum Testamentum* XLIII, 4/2001, s. 315–330, zvl. 328–330.

⁵⁷ Pokorný, Heckel, *Einleitung in das Neue Testament*, s. 426 – „Für die Ethik Jesu ist das Liebesgebot von zentraler Bedeutung.“

⁵⁸ De Jonge M., The Two Great Commandments in the Testaments of the Twelve Patriarchs, in: *Novum Testamentum* XLIV, 4/2002, s. 371–392, zvl. 371–372, 378, 382–383. „Milovat bližního“ je v *T. Iss. 5:2, T. Benj. 3:3–4* atd., „milovat Boha“ je v *T. Dan. Iss. 5:2 a 7:6*. Kombinace obojího, tedy Dt 6,4–5 a Lv 19,18 – „milovat Boha a bližního“, respektive každého člověka, je v *T. Dan. 5:3*. (DE JONGE, str. 382–383).

Ježíše (v. 19) jako součást odpovědi na otázku, která přikázání má mladík zachovávat. Ježíš se v odpovědi soustředí na Dekalog,⁵⁹ a z něj na ta přikázání, která mají vztah k jinému člověku. Jde přímo k jádru věci a neprezentuje cestu k „životu věčnému“ (ζωὴ αἰώνιος) jako vlastní výkon člověka.⁶⁰ Postupně vyjmenovává přikázání nebudeš zabíjet (6.), cizoložit (7.), krást (8.), křivě svědčit (9.) a cti otce a matku (5.) dle Tanachu, což uzavře citace Lv 19,18b. *Miluj svého bližního jako sám sebe* zde na první pohled funguje spíše jako jedno z přikázání, než jakýsi svorník předchozích, avšak ve skutečnosti může osvětlovat význam zmíněných přikázání. Mladík nejenže zachovává přikázání („druhé desky“ Desatera), ale činí tak s láskou k bližnímu, neboť Ježíši odsouhlasí, že vše plní (v. 20) a Ježíš s ním o tom přímo nijak nepolemizuje. Následujícím požadavkem ho ale právě v této věci zaskočí. Slova: „... jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým...“; jejichž naplnění má mladíka učinit dokonalým, souvisí přímo s *milováním bližního jako sebe samého*. S představou, že by rozdal svůj „mnohý majetek“ chudým, se bohatý mladík smířit nedokázal a Ježíše smutný opouští (v. 22). V logice perikopy Ježíšův radikální (a v reálné situaci možná eschatologicko-apokalyptickou představou daný) požadavek odhalil mladíkovu sebelásku či lásku k majetku, která nastavila limity ve vztahu k potřebným i k „věčnému životu“ (v. 16b). Ježíš mladíka nevyzývá k udělení almužny, ale k radikálnímu kroku „do nového života“, ke zbavení se břemene, které brání v následování Ježíše a spolehnutí se na „poklad v nebi“ (v. 21n). Tento Ježíšův nárok překročil mladíkovu očekávání limitované tradičním výkladem zákona.⁶¹ Spíše než o chudé, kterým by zajisté „mnohý majetek“ pomohl, jde o něj samotného, o jeho rozhodnutí tváří in tvář Božímu království (Mt 19,23). Ježíš zde požaduje stejný postoj k majetku, jaký má sám a bohatý mladík se stává protikladem Ježíšových učedníků (Mt 19,27).⁶² Recitace Lv 19,18b poukazuje na význam textu, který časem nabyt, neboť zde doplňuje znění samotného Desatera a významově shrnuje jeho „druhou desku“. Sám evangelista Matouš cituje Lv 19,18b třikrát (5,43; 19,19; 22,39 – zjevně se jedná o jeho téma) a je pravděpodobné, že zde nalézáme Ježíšův typický akcent, který tradice zachovala. Perikopa Mt 19,16–22 má určitý vztah k Jk 2,1–13, kde rovněž zaznívá citace Lv 19,18b a v centru je vztah bohatých a chudých ve shromáždění.⁶³

2.3 „Sumarizace zákona“ – Ř 13,9; Ga 5,14

Ř 13,9 τὸ γὰρ οὐ μοιχεύσεις, οὐ φονεύσεις, οὐ κλέψεις, οὐκ ἐπιθυμήσεις, καὶ εἴ τις ἕτερον ἐντολὴν, ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ ἀνακεφαλαιούται ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.

⁵⁹ Na „první desku“ Desatera Ježíš poukázal ve v. 17 – „Jediný je dobrý!“ (ČEP 1991).

⁶⁰ Srovnáme-li s dobovou literaturou: „Beça 15b sagt R. Eliezer (um 90) von denen, die Lehrvorträge verlassen: 'Sie lassen das ewige Leben, um sich mit dem Leben der Stunde zu beschäftigen.'“ (STRACK, BILLERBECK, *Das Evangelium nach Matthäus*, str. 808; rabínské paralely k perikopě viz str. 808–826).

⁶¹ Dle Rabi Joseho: „Majetek tvého přítele budiž ti tak drahý jako tvůj vlastní.“ Z toho vyplývá: „Musíš ho chránit tak, jako by se jednalo o tvůj majetek.“ Podobně i *Avot de-rabi Natan*. Převzato z *PIRKEJ AVOT*, NOSEK, str. 55.

⁶² Ježíše je možné nahlédnout (také) jako „apokalyptika“ či „eschatologického proroka“, jehož život je určen očekáváním příchodu „nového věku“ (Mt 19,28–30). Kvalita života Ježíšových učedníků není vytyčena majetkem, vlastnictvím, ale očekáváním nastolení nového řádu světa, daného Božím zásahem do lidských dějin. Z této perspektivy je majetek zcela druhotný a je spíše přítěží tomu, kdo jej má (Mt 19,29). Více k tématu MILLER, Robert J. (ed.), *The Apocalyptic Jesus: A Debate*, str. 44–45, 109–110.

⁶³ K interpretaci perikopy: VOS, *Matthew*, str. 137–138; SMITH, *Matthew*, str. 231–235.

„Vždyť přikázání 'nezcizoložíš, nezabiješ, nepokradeš, nepožádáš' a kterákoli jiná jsou shrnuta v tomto slovu: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého.“ (ČEP 1991)

Anatomie textu a jeho interpretace

Verš 9 je součástí trojverší Ř 13,8–10 a apoštol Pavel v něm rozvíjí myšlenku v. 8, v němž vyzývá ke vzájemné lásce, „neboť ten, kdo miluje druhého, naplnil zákon“. Ve v. 9 Pavel cituje čtyři přikázání, přičemž zajímavé je jejich pořadí a vynechání devátého. Zatímco v Tanachu je v Ex 20, 13–17 pořadí „nezabiješ“ (6.), „nesesmilníš“ (7.), „neukradeš“ (8.), „nevydáš proti bližnímu křivé svědectví“ (9.), „nebudeš dychtit po domu bližního svého...“ (10.), apoštol Pavel uvádí ve srovnání s Tanachem pořadí: 7., 6., 8., 10. LXX má pořadí ještě jiné a odlišnosti se týkají i znění přikázání: „nezcizoložíš“, „nepokradeš“, „nezavraždíš“, „nevydáš proti bližnímu falešné svědectví“, „nebudeš dychtit po ženě bližního svého...“ (ve srovnání s Tanachem je pořadí: 7., 8., 6., 9., 10.). Nicméně, prohozená pořadí přikázání se dají najít i v *Nash papyru* (předkřesťanský z Egypta), u Filóna, v L 18,20, Jk 2,11, ale i jinde. Obecně se má zato, že Pavlem užitý řád přikázání byl v diaspoře rozšířen.⁶⁴ Je možné, že citace těchto vybraných přikázání byla důležitá pro vedení dialogu s pohany či židy. Všechna se soustředí na otázku mravní citlivosti a pocházejí z „druhé desky“ Desatera. K tomu Pavel ještě přidá, že zhuštěna do Lv 19,18b jsou i kterákoli jiná. Je tedy patrné, že Lv 19,18 si apoštol vysoce cení a zjevně jeho stanovisko není metodologicky nové. Shrnutí zákona do jediné formulace bylo v rabínském judaismu známé a podle *b. Šabb. 31a* Hilel shrnul zákon do negativní formulace „zlatého pravidla“.⁶⁵ Pavlovo shrnutí přikázání „druhé půle“ Desatera do Lv 19,18b není bez analogií, neboť takto to později učinil Rabi Akiva, který považuje Lv 19,18 „za největší (obecný) princip v Tóře (Zákoně)“;⁶⁶ což apoštol prohlásil již v listu Galatským 5,14 (asi r. 52). Někteří badatelé mají zato, že apoštol Pavel byl ovlivněn stoickou ideou „jednoho zákona“, která je v rozporu s židovským principem „mnoha přikázání“. Příklady Hilela, Rabiho Akivy, ale i Rabiho Simlaie (3. stol.) ukazují,⁶⁷ ač později, že sumáře zákonů byly v židovském prostředí činěny. Pavlovy citace Zákona a zacházení s ním, jakož i zmiňovaný sumář poukazují na jeho vzdělání a orientaci v principech rabínského judaismu. Jeho shrnutí do Lv 19,18b, který cituje přesně v souladu s LXX ukazuje, že láska k bližnímu je prevencí před smilstvem, vražděním, krádeží, závistí a vším dalším, co je zapovězeno dalšími nařízeními. Význam textu Lv 19,18b v novém kontextu výrazně vzrostl. Zatímco v 19. kapitole Leviticu mu náleží maximálně vrcholná pozice v případné chiastické struktuře, zde se stává přenesená část textu *sumářem*, který „hovoří

⁶⁴ Dunn, *Romans* 9–16, s. 777. Pavel cituje přikázání také v Ř 2,21–22. Mk 10,17–22 má pořadí odpovídající Tanachu, avšak liší se znění 10. přikázání a po citacích 6.–10. přikázání zazní citace pátého.

⁶⁵ „That which you hate do not do to your fellows; this is the whole law; the rest is commentary; go and learn it.“ (Dunn, *Romans* 9–16, s. 778). K „zlatému pravidlu“ také Nanos, M. D. *The Mystery of Romans. The Jewish Context of Paul's Letter* (Fortress Press, Minneapolis, 1996), s. 171–172, dále 324–325. „The Decalogue and the so-called Golden Rule form the basis for the ethical guidelines (Rom. 13:8–14, for example) in the new messianic community, and the early Christian literature is replete with ethical guidance.“ (Nanos, s. 171). „Zlaté pravidlo“ hrálo v Pavlově době důležitou roli.

⁶⁶ Dunn, *Romans* 9–16, str. 778 – *Sípra* na Lv 19,18; taktéž s drobnými odchylkami Davies W. D. *Paul and Rabbinic Judaism* / SPCK, London, 1965/, s. 55. Lv 19,18 považuje za v judaismu dobře známý sumář zákona i Sanders E. P. *Paul, the Law, and the Jewish People* (Fortress Press, Minneapolis, 1985), s. 95, 115. Zcela protichůdné a velmi diskutabilní stanovisko zastává F. Vouga: „...přikázání lásky z Lv 19,18b nehraje ve staré židovské tradici žádnou výjimečnou roli. I když Filón z Alexandrie označuje zbožnost a bratrskou lásku za podstatu zákona, text z Lv 19,18b v této souvislosti nikdy nezmíní. Vyvodíme z toho, že volba dvojího přikázání lásky k sobě a bližnímu jako druhého největšího přikázání je objevem prvotního křesťanství a poprvé je dosvědčena v Pavlových dopisech.“ (Vouga, *Teologie Nového zákona*, s. 178–179).

⁶⁷ Dunn, *Romans* 9–16, s. 778–779.

za vše“. Je otázkou, zda Pavel píše s vědomím, že takto učinil před ním výhradně Ježíš, neboť neuvádí, že se jedná o slova Páně. Nemá ani tendence vysvětlovat, kdo je bližním, jak později, ale s odkazem na epizodu z Ježíšova vystoupení a vyřčené podobenství, činí Lukáš (10,25–37). Vše je určeno čtenářům a posluchačům jeho listu, což je křesťanská obec v Římě, a ta má aplikovat na své poměry jeho list. Základní princip zde stále platí – míra lásky k sobě je mírou lásky k bližnímu, avšak shrnutí čtyř a kterýchkoli jiných přikázání do znění Lv 19,18b je značným posílením významu verše v novém kontextu, neboť v knize Leviticus takovýto rozsah verš primárně nemá. V 10. verši navíc apoštol Pavel potvrdí, že „láska je naplněním (πλήρωμα)⁶⁸ zákona“ a teprve pak přejde k varování před nemravným a bezuzdným životem (Ř 13,13–14). Myšlenka o naplnění zákona láskou tak v oddíle Ř 13,8–10 zazní dvakrát (v. 8 a 10), a to vždy v poslední části verše, přičemž mezi tyto sumáře je vložen vysvětlující v. 9, kde je citován i Lv 19,18b. Právě tento verš zastřešuje či konkretizuje prezenovanou argumentaci, udává jí směr a činí ji názornou. Ústředním principem vztahů mezi křesťany je láska (ἀγάπη),⁶⁹ což neznamena, že zákon zmizel (právě byl citován) nebo byl nahrazen láskou, spíše se dá říci, že láska je v novém kontextu jeho sumářem. Láska naplňuje pozitivní i negativní přikázání zákona.⁷⁰ Nedá se ale prohlásit, že by se zde jednalo o prostředek spasení, spíše jde o přímý dopad života s Bohem v čase blížící se spásy (Ř 13,11–12).⁷¹

Ga 5,14 ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ἐνὶ λόγῳ πεπλήρωται, ἐν τῷ ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν.

„Vždyť celý zákon je shrnut v jednom slově: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého!“ (ČEP 1991)

Anatomie a interpretace verše

Znění textu Lv 19,18b je v Ga 5,14 citováno přesně dle LXX a apoštol Pavel zde rovněž (jako v Ř 13, 8–10) integruje po rabínském způsobu zákon do určitého sjednocujícího či klíčového principu. Výrok Lv 19,18b má v kontextu předchozího verše opět cosi ilustrovat či potvrdit. Poté, co apoštol koriguje případně špatně pochopené pojetí svobody (ἐλευθερία) – jako příležitost k prosazování sebe (v. 13) – a vyzývá k vzájemné službě v lásce, argumentuje shrnutím zákona do jednoho slova (λόγος),⁷² a tím je mu Lv 19,18b. Následující v. 15 formuluje problematiku negativně, je jakousi „ironickou antitezí“ předchozího verše a varuje před vzájemným zahubením.⁷³ Pavlova argumentace je zde velmi zajímavá, neboť Galatským, kteří „nejsou pod zákonem“ (Ga 3,23–25;

⁶⁸ πλήρωμα – „the result of the action involved in πληρόω“, „filling up“ (Abbot-Smith G. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament* [T. & T. Clark, Edingburgh, 1944]).

⁶⁹ „Agape is the supreme, positive, ethical possibility. Agape includes in itself all the commandments of the second 'Table'. ... Worship, it is true, represents love towards God; it represents the existential action of men which is directed towards the unsearchable majesty of God. ... And further, as the love of men towards men, Agape demonstrates the existential existence of my neighbour who is unobservable. The man fallen among thieves provides the opportunity by which we are enabled to apprehend the neighbour who cannot be observed. For this reason, and only for this reason, is he really our neighbour.“ (Barth K. *The Epistle to the Romans* /Oxford University Press, London, 1950/, s. 451–452).

⁷⁰ Barrett C. K. *The Epistle to the Romans* (Adam & Charles Black, London, 1962), s. 251.

⁷¹ Podobně Nanos, *The Mystery of Romans*, s. 324.

⁷² λόγος – „slovo“, „výrok“, „řeč“... (Souček, 1973). Další významy a užití v různých kontextech viz Bauer W. *Wörterbuch zum Neuen Testament* (Walter de Gruyter, Berlin, 1971), s. 942–947.

⁷³ K užití ironie v Ga blíže Nanos M. D. *The Irony of Galatians. Paul's Letter in First-Century Context* (Fortress Press, Minneapolis, 2002), s. 34–61, k výkladu textu Ga 5,14 s. 228.

5,1.4), argumentuje zákonem a jeho ústředním principem. Je vidět, že svou rétoricky a argumentačně propracovanou strategií hodlá apoštol podkopat autoritu protivníků (snad judaizujících křesťanů z Jakubova okruhu v Jeruzalémě),⁷⁴ a zejména jejich pojetí misie spjaté s obřízkou a zachováním zákona. Ve své argumentaci apoštol nevyvrací postupně jednotlivá nařízení zákona, jež by měla být dle jeho oponentů zachována, ale argumentuje principiálně. Právě zde, v „nabádací“ části epístoly (Ga 5,1–6,10 – *exhortace*),⁷⁵ shrnuje Pavel celý zákon do lásky k bližnímu, která nesmí být menší, než jakou chová každý sám k sobě a užije k tomu Lv 19,18b. Pro toho, kdo přijal přístup k Bohu skrze Ježíše Krista a křest, je to logická argumentace, neboť tomu, kdo se zbavil otročského jha (5,1), byl povolán ke svobodě (5,13) a žije z moci Božího Ducha (5,16),⁷⁶ což v rovině mezilidských vztahů znamená, že jsou prostoupeny láskou, zákon sumarizuje nikoli obřízka (5,2), ale milování bližního svého jako sebe samého (5,14 – Lv 19,18b). Pro apoštola Pavla je láska největším a klíčovým principem zákona, což odpovídá postojům Ježíšovým, jeho vlastní pozdější argumentaci v listu Římanům (asi r. 56) a je to také ve shodě s ještě pozdějším vyjádřením Rabiho Akivy (asi r. 50–135), které již bylo zmíněno.⁷⁷ (Od Rabiho Akivy se apoštol Pavel svým přístupem k zákonu samozřejmě zásadně liší, neboť v listu Ga 5,14 svému posluchači spíše zákon do Lv 19,18b „redukoval“, než aby mu vyjádřil 613 nařízení tímto jedním klíčovým, protože v plné šíři jeho posluchač v Galicii zákon nevnímal. Tato „redukce zákona“ mohla Pavlovy judaizující oponenty silně popudit. – Jak může vystihnou „celý zákon“ (πᾶς νόμος) milováním bližního, když jeho dříve pohanský posluchač zákon (Tóru psanou či „ústní“)⁷⁸ prakticky ani teoreticky nezná?!)⁷⁹ V Ř 13,9 apoštol Pavel vyjmenoval selektivně čtyři přikázání z „druhé desky“ Dekalogu a výběr doplnil slovy „a kterákoli jiná“. Primárně tak Leviticem 19,18b vyjádřil či shrnul vztah k jinému člověku – bližnímu, s přesahem dále (k celému Desateru?). Zde, v Ga 5,14,⁸⁰ je do slov „Milovati budeš bližního svého jako sebe samého!“ shrnut zákon celý. Argumentace je podřízena Pavlovy postoji a misijnímu programu – nezatěžovat přístup pohanů k Bohu požadavkem zachovávání zákona a obřízkou (Sk 15,1–2.28–29; Ga 2,16; 5,11), ale hlásat Krista vyvýšeného jako stěžejní a jedinou cestu k Bohu. Pavel zde univerzalizuje a vytyčuje principy, k čemuž mu v tomto případě slouží Lv 19,18b. Takto univerzalizované stanovisko prezentuje zákon nekonfliktním způsobem, je dobře přenosné do jiného kulturního kontextu a nachází i případnou podporu v konceptech filosofů či řecké společnosti obecně (φιλανθρωπία). Text původně vyřčený Mojžíšem na Hospodinův příkaz, určený „synům svého lidu“ (lidu smlouvy s Hospodinem – Izraeli), se stává shrnutím zákona při cestě křesťanství do pohanského světa. Jako součást listu do Galacie je Lv 19,18b v novém kontextu (literárním, historickém i geografickém) univerzalizovaným sumářem Pavlova postoje k zákonu, a tím i výstižnou a autoritativní formulací základního prin-

⁷⁴ K povaze Pavlových oponentů v Galicii viz Nanos, *The Irony of Galatians*, s. 115–183.

⁷⁵ Betz H. D. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia* (Hermeneia series; Fortress Press, Philadelphia, 1979), s. 22. Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. 145, 150.

⁷⁶ K Pavlovy pojetí svobody v listu Galatským viz Cimala P. *Svoboda v listu Galatským: Eleutheria jako soteriologická metafora* (Disertační práce – ETF UK, Praha, 2009), zvl. s. 271–280.

⁷⁷ „That is the greatest principle in the Law.“ (Rabi Akiva, překlad a citace viz Davies, *Paul and Rabbinic Judaism*, s. 55).

⁷⁸ K pojmu „ústní Tóra“ blíže Stemberger G. *Talmud a midraš. Úvod do rabínské literatury* (Vyšehrad, Praha, 1999), s. 53–68, zvl. 60–61. „Je nesporné, že tradice souběžná s Písmem existovala již v biblických dobách, ba ještě dříve.“ (s. 54).

⁷⁹ Předpokládáme-li „severogalatskou hypotézu“ vzniku a fakt, že list do Galacie je „pokoncilní“ a oponenti jsou z řad „judaizujících křesťanů“.

⁸⁰ K interpretaci Ga 5,14 blíže Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People*, s. 96–99, 148–149.

cipu, na němž principiálně stojí étos křesťanství v Pavlem založených obcích. Samotný princip sumarizace zákona je bezpochyby rabínský, ale teologické závěry, které apoštol Pavel na tomto pravidle staví, jsou již dány jeho poznáním Krista, jenž je mu klíčem k zákonu a autoritou nad zákon (Ga 2,20; 5,6). Lv 19,18b tedy žije v novém kontextu novým životem, stal se určitou zkratkou i vývěsním štítem křtěného křesťanského jednání a stěžejní zvěst, kterou dále nese, lze těžko vyjádřit lépe, ať už po stránce formy či obsahu. Bezesporu se jedná o text, který má potenciál měnit lidský život a je základem dlouhodobé stability společnosti.

2.4 „Královský zákon“ – Jk 2,8

Jk 2,8 Εἰ μέντοι νόμον τελεῖτε βασιλικὸν κατὰ τὴν γραφήν· ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτὸν, καλῶς ποιεῖτε·

„Jestliže tedy zachováváte královský zákon, jak je napsán v Písmu: ‚Milovati budeš bližního svého jako sám sebe,‘ dobře činíte.“ (ČEP 1991)

Interpretace textu

V Jakubově listu, napsaném snad „bratrem Páně“ – Jakubem,⁸¹ se formulace Lv 19,18b (v přesné citaci dle LXX) objevuje ve druhé kapitole, která řeší vztahy bohatých a chudých, jakož i aplikaci a smysl zákona ve vzájemných vztazích křesťanské komunity. Kontext užití zmiňovaného verše má silně sociální podtón a terminologie listu svědčí spíše o tom, že se jedná o komunitu křesťanů ze židů, což by byl protiklad „pavlovských“ komunit (např. v Galacii). Autor listu hovoří ke dvanácti pokolením v diaspoře (Jk 1,1), užívá „forensně-sociální jazyk“ a označuje shromáždění termínem συναγωγή (Jk 2,2). Je tedy možné, že se jedná o komunity, které se scházely v sobotu.⁸² Jk 2,1–13 popisuje situaci, kdy se ve sborech střetávají dva sociální světy – svět bohatých a svět chudých. Podle některých badatelů se nejedná o reálné vykreslení žité reality sboru, ale o příležitostné návštěvníky těchto komunit (Jk 2,2).⁸³ Ať je tomu jakkoli, problém je podle Jakuba v tom, že byl potupen „chudý“ (πτωχός – Jk 2,6).⁸⁴ Právě chudí mohou být bohatí ve víře a proto jsou dědicové království, jež je zaslíbeno těm, kteří milují Boha (Jk 2,5). Po této výpovědi argumentuje Jakub sérií rétorických otázek, které ukazují na utlačování chudých bohatými, vláčení před soudy a „rouhání se dobrému jménu“. Jako odpověď přijde v. 8. V něm je Lv 19,18b povýšen na „královský zákon“, avšak správné pochopení významu verše není jednoznačné. Za pojmem νόμος βασιλικός se dle M. Dibelia skrývá aluze na stoickou myšlenku „nejvyššího svrchovaného principu“, jiní zde vidí „příkázání lásky“, na kterém visí všechna ostatní (jako v Ga 5,14 a Ř 13,8–10) a další zde nacházejí nejvyšší zákon Krále králů, daný Bohem – *lex regina*.⁸⁵ Užitý idiom je blízký klasické řečtině a dle

⁸¹ Za autora bývá označován Jakub – „bratr Páně“, avšak vyspělá řečtina a forma blízká *diatribé*, ale i další fakta hovoří spíše proti tomu. Blíže Guthrie D. *New Testament Introduction* (Apollos, Leicester, 1990), s. 722–759, zvl. 749–756. Datování listu se pohybuje zhruba od r. 50 do r. 62, když se jedná o zastávce tradičního autorství (Jakub – „bratr Páně“), jiní datují list i do r. 125 po Kr.

⁸² Martin R. P., *James*, vol. 48, Word Biblical Commentary (Thomas Nelson, Dallas, 1988), s. 57.

⁸³ Martin, *James*, s. 57.

⁸⁴ πτωχός – „zebrající“, „nutný“, „chudý“, „ubohý“ (Souček, 1973).

⁸⁵ Martin, *James*, s. 67. Adamson J. B. *The Epistle of James*. The International Commentary on the New Testament (W.B. Eerdmans, Grand Rapids, 1976), s. 114. „The Holy One, blessed be He, interprets to them the grounds of a new Torah which the Holy

J. B. Adamsona má obrat νόμος βασιλικός blízko k zákonu perských králů, což vyjadřuje samotný princip, nikoli jen zákon konkrétního krále, ale zákon odrážející samotný řád, tedy zákon Krále nebeského. Analogie pro své tvrzení hledá v SZ, ale i v řecké literatuře (Ps.-Plato *Minos* 317c).⁸⁶ Vše nasvědčuje tomu, že Lv 19,18b se opět stává v kontextu Jakubovy argumentace shrnujícím principem, kde „milování bližního jako sebe samého“ tvoří samotný vrchol zákona, od něhož se vše další odvozuje. (Jedná se o to nejzásadnější, Bohem určené, co nelze nikdy, již ze samé podstaty věci, pominout.) Jakub Leviticem 19,18b silně apeluje. Není to jen konstatování, ale připomínka rozhodujícího pravidla „svatosti života“, výzva ke zvážení svého konání a sebe sama vůbec (neboť verš začíná obratem ἐὶ μέντοι – „jestliže pak [vskutku]“). Je-li „královský zákon“ – Lv 19,18b – zachovávan, věřící „dobře činí“. Jakub citací Lv 19,18b odpovídá na sérii tvrdých, obviňujících rétorických otázek, které sám položil a stěžejním textem uvádí věc na pravou míru. Záhy Jakub hovoří o stranění někomu a opět se posouvá k negativnímu tónu vyjádření, kdy zákon usvědčuje z hříchu. Je nutné zachovávat všechna přikázání, nestačí dbát o všechna, a toliko jedno porušit, tím je překročen zákon celý (Jk 2,9–11). Věřící mají *mluvit* a *jednat* jako ti, kdo budou souzeni „zákonem svobody“ – dvakrát zde (v. 12) Jakub užije imperativ a vše navíc zdůrazní dvojnásobným užitím οὕτως („takto“). Důraz na mluvení a konání je tedy v životě křesťana jakubovského sboru značný. „Zákon svobody“, který se zde náhle objevil, obrat s přívlastkem, jímž Jakub vyjadřuje kvalitu či odlišnost zákona, není zjevně legalistickou aplikací Mojžíšova zákona na život křesťana. Odsouzen je ten, kdo nečiní „milosrdenství“, „slitování“ (ἐλεος; v. 13). Milosrdenství je zde důsledkem a aplikací správně pochopeného „královského zákona“ (Lv 19,18b) do mezilidských vztahů. Láska k bližnímu jako k sobě se dle Jakuba projevuje konkrétním způsobem a znamená nestrannit bohatým na úkor chudých a uplatňovat „milosrdenství“ („slitování“) v životě křesťanské komunity. Jakub dotahuje Lv 19,18b do konkrétních podmínek sociálního prostoru sborů, kde chudý nesmí být odsunut na úkor bohatého. Věřící již není svázán sérií mistrovsky propracovaných předpisů na každou situaci, ale je posuzován „zákonem svobody“, jehož podstatou je milosrdenství, jež je důsledkem „milování bližního svého jako sebe samého“. V kontextu perikopy se nabízí asociace – „bližní, kterého máš milovat a jemuž máš prokazovat milosrdenství, je tady ten chudý“. V oddíle 2,1–13, kde zaznívá i citace Lv 19,18b, ukazuje Jakub na způsob jednání, k němuž má společnost každé doby tendence. Jeho radikální rétorické otázky (v. 6–7) barvitě podtrhují podstatu věci, avšak mají i další funkci – připravit scénu pro patřičnou odpověď. Ač hovoří ostrým tónem, jeho technika argumentace má blízko k *diatribě*, tedy k příkladnému rozhovoru mezi žákem a učitelem, v němž jsou položeny palčivé, nejasné, nesprávné či zavádějící otázky a učitel, z pozice autority, je uvádí na pravou míru. Verš 2. začíná formulací εἰν γὰρ εἰσέλθῃ, což se dá přeložit „kdyby pak přišel“. Zde je patrné, že Jakub nemusí nutně vycházet z reálné situace v konkrétním sboru či sborech, ale vytváří modelovou situaci, v níž vyniknou určité způsoby jednání, z nichž je zřetelně jasné, co je správné a nesprávné. Další možností je, že nechce atakovat konkrétní sbory či osoby přímo, adresným listem jim určeným, ale zvolí *diatribu*, aby se patřičné sbory v principech našly a věc napravily. Text je napsán tak, že hovoří nepřímě k těm, co mají řády ve sboru na

One, blessed be He, will give to them by the hand of King Messiah.“ (Yalqut on Isa. 26; Davies W. D. *Torah in the Messianic Age* / Westminster, Philadelphia, 1952/, s. 74; také Adamson, 1976, s. 115).

⁸⁶ Adamson, *The Epistle of James*, s. 115.

starosti. Varuje před tím, aby do křesťanských shromáždění vstoupily jiné regule, než milosrdenství a láska k bližnímu. Chudák je v křesťanském sboru stejně vítaným hostem jako boháč a dle Jakuba snad ještě vítanějším (v. 5). „Milosrdenství“ je stěžejní kvalitou života, která chrání před soudem (v. 13) a Lv 19,18b má v tomto kontextu funkci chránit určitou skupinu věřících, jež je potenciale ohrožená tím, že jí bude v křesťanském sboru upíráno právo na důstojný život víry. „Milování bližního jako sebe samého“ má tedy garantovat rovnost v křesťanském shromáždění a zabraňuje preferenci „světských pořádků“ ve shromáždění Kristově. Oproti Lukášovu – Ježíšovu pojetí „milosrdenství“ v L 10,37 se však zdá, že Jakubův list poněkud zúžil otázku po tom, kdo jsou „bližní“. U L 10,25–37 je skutečným bližním Samařan a „milování bližního jako sebe samého“ se měří konkrétním činem a potřebou, nikoli národností či kastou. V Jakubově listu je (ve zmíněné perikopě) vše zacíleno na „chudé“ a na svět „shromáždění“, čímž působení textu Lv 19,18b připomíná jeho původní kontext, jenž je zacílen na „syny svého lidu“. Vše má u Jakuba rovněž určitou příchuť „příkazu“, neboť rázným stylem a imperativy ve své epištole nešetří. Pokud by společenství Jakubových sborů bylo tvořeno křesťany židovského původu, je jim text Lv 19,18b dobře známý, a zřejmě i jeho docenění rabínským judaismem a Jakub toliko specifickým způsobem usměrňuje působení textu k aktuálně potřebným.

2.5 „Nové přikázání“ – J 13,34 (J 15,12.17)

J 13,34 Ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν, ἵνα ἀγαπᾶτε ἀλλήλους, καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς ἵνα καὶ ὑμεῖς ἀγαπᾶτε ἀλλήλους.

„Nové přikázání vám dávám, abyste se navzájem milovali; jako já jsem miloval vás, i vy se milujte navzájem.“ (ČEP 1991)

Na rozdíl od předchozích případů, nenabízí Janovo evangelium *recitaci* Lv 19,18, spíše se jedná o *rekonfiguraci*, kdy text *řeči* z Leviticu má jen význam „naznačující události“ (*řeči*). *Milování bližního jako sebe samého* je zde postaveno do nového kontextu i rozměru. Ježíš po „mytí nohou“ hovoří o svém odchodu (J 13,33) a dává přítomným učedníkům „nové přikázání“ na dobu, kdy s učedníky již nebude. Svou *řeč* či *neformální promluvu*, jež má blízko k tomu, co Menandros označuje jako *lalia*,⁸⁷ neadresuje shromáždění lidu, kmeni či národu, jak to činil Mojžíš v Leviticu, ale malé skupince svých následovníků, kteří prožívají mimořádné, ale těžké chvíle. Z reakcí učedníků je patrný jistý zmatek i úzkost, ale rovněž omezené porozumění tomu, co má následovat (J 13,36; 14,5.8). Přikázání vzájemně se milovat je Ježíšovým stěžejním odkazem, ale i formou *útěchy* či *povzbuzení*, na jejichž poskytnutí je *řeč* zaměřena. Učedníci mají *napodobovat* Ježíšovo konání, neboť podle vzájemné lásky všichni poznají, že jsou jeho učedníci (v. 35). Jako v kontextu Leviticu 19 se náležitost k lidu vyvolenému poznala podle svatosti, zde se náležitost k Ježíši pozná podle toho, že následovníci budou mít lásku jedni k druhým. Vztah má být bližší než nařízení o milování bližního svého či

⁸⁷ *Lalia* je neformální promluva, která mohla být praktikována i při velkých příležitostech a představuje reakci na tuto příležitost. Viz Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. 76.

hosta v Lv 19,18.34, ač je v řečtině použito stejné sloveso ἀγαπω. Ježíšova řeč v úzkém kruhu je svým charakterem *oslavná* (παραμυθία – *přímluva, útěcha* patří k oslavné rétorice) a vyžaduje osobní i citovou angažovanost těch, které povolal, kteří se navzájem znali a pojila je stejná vize i víra spjatá s nadějí vloženou do Ježíše a jeho vystoupení. V opakovaném přikázání lásky (J 13,34; 15,9.12.17) je více, než jen principiální akceptování práv, majetku, životního prostoru a nároku na spasení jiného člověka. Vzájemná láska je zde spjata s vírou v Syna i Otce (J 14,13–14) a vede k zachování jeho přikázání (J 14,15). Kdo miluje Ježíše, toho miluje Otec. Opakování tématu lásky a vzájemného milování spolu s úzkostí učedníků zesiluje *pathos* řeči a působení na emoce posluchače je velmi silné. Ač formálně logický apel řeči není velký, náměty řeči fungují jako *premisy* a vše je zastřešeno autoritativním étosem Ježíše, což vytváří určitý druh „transcendentní logiky“.⁸⁸ Ve srovnání s Lv 19,18b je požadavek mnohem specifičtější, podaný jinou formou, zúžený na malou komunitu, která je obklopená nechápajícím světem a vzájemná láska je jejich hlavním kapitálem i znakem sounáležitosti se Synem a Otcem. Jejich vzájemné vztahy by měly spíše připomínat vztah Jónatana k Davidovi (1 S 18,1.3; 1 S 19,1; 20,17 a 2 S 1,26). Strohá recitace Lv 19,18 by v tomto patetickém kontextu byla nevýstižná a proto zde zaznívá obrat „nové přikázání vám dávám“ (ἐντολὴν καινὴν δίδωμι ὑμῖν), jež není ani variantou „dvojího přikázání lásky“. Zde se začíná od nové události, od Ježíše Krista. Ve hře již není Mojžíšova autorita a Zákon zastřešený jím, ani pohled synoptiků či Pavla, ale v době, kdy Jan píše své evangelium, jde o to, aby *nové přikázání „učinilo z učedníků současníky jedinečné události vtělení slova“*.⁸⁹

3. Závěr a souhrn výsledků bádání

Jak ukázaly provedené analýzy textů,⁹⁰ Lv 19,18 žije i v prostředí Nového zákona „novým životem“ a potvrzují se zmiňovaná stanoviska teoretiků intertextuality. V případech, kdy dochází k *recitaci* textu, neníčí nový kontext původní identitu textu (Moyise), ale dochází k redefinování primárního užití v rámci jiného lingvistického, historického a kulturního kontextu (Worten, Stillová). V kontextu Nového zákona se zachovala toliko část textu Lv 19,18 „*Budeš milovat svého bližního jako sebe samého*“, přičemž historickým a kulturním sítem neprošly části verše „*Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně*“, jakož i formule „*Já jsem Hospodin*“, které jsou vázány na specifické podmínky života a liturgie starozákonního Izraele. Zmiňovaná část verše však rozšířila své pole působnosti, neboť se stala stěžejním principem či sumářem zákona a její působení se rozrostlo z náboženského a etnického kontextu Izraele do univerzálního užití a rozšíření, což odpovídá povaze i zaměření rané církve. Lv 19,18b pak v novém kontextu zastřešil nejen přikázání „druhé desky“ Desatera, vyjádřil smysl zákona, ale vykazuje i podobnost s principy uznávanými v řecké spo-

⁸⁸ K interpretaci Ježíšových *řečí* na rozloučenou a celého oddílu J 13.–17. kap. blíže Kennedy, *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism*, s. 71–85. K interpretaci jednotlivých frází Barret C. K., *The Gospel according to St. John* (SPCK, London, 1962), s. 377.

⁸⁹ Vouga, *Teologie Nového zákona*, s. 187.

⁹⁰ Lv 19,18; Mt 5,43–44; 19,19; 22,39; Mk 12,31; L 10,27; 6,27–28; Ř 12,14; 13,9; Ga 5,14; Jk 2,8; J 13,34.

lečnosti, jež propracovali řečtí filosofové a myslitelé. Dá se tedy říci, že text Lv 19,18 prošel *univerzalizací*, ale mnohdy i *pluralizací*.⁹¹ Sám Ježíš jej necituje celý, ale toliko zmiňovanou část a jak se ukazuje v případě rabínů (Hilel a Akiva), i u nich je patrná aplikace textu do nového dobového kontextu, což jsou další případy intertextuality. Dimenze textu byla rozšířena i propojením s *Šéma* (Dt 6,4–5), což dodalo na síle i výstižnosti obsahu a vytvořilo specifický případ sumarizace zákona. V případě Mt 5,43–44, kde je Lv 19,18b citován, se jedná o Ježíšovu záměrnou korekci textu, kdy starý text zazní, ale jeho význam je dále posunut dalším komentářem v antitetic-ké konstrukci „slyšeli jste“ × „já však vám pravím“. U paralelního textu L 6,27–28 se již jedná o *narážku*, kdy je nutné text znát, aby bylo možné dovést posun významu v nových podmínkách. Obdobně tomu je s „milováním nepřátel“ u apoštola Pavla, v Ř 12,14, kde vliv na podobu textu může mít konkrétní historická situace křesťanské komunity v Římě, jež si vynucuje přeformulování známého znění a konstatovat můžeme toliko *aluzi*. V případech „milování nepřátel“ však může hrát roli i *echo* první části Lv 19,18, kde je zakázáno „mstít se“ a „držet hněv“. Aplikace je však protažena nejen za „syny svého lidu“, ale až k principu počítajícímu s eschatologickým rozměrem života, kdy je nutné dle řádu budoucího světa žít již tady a teď. Paradoxem je, že ten, který hlásal „miluj Boha, bližního svého i nepřítel“, je zcela proti duchu Lv 19,18 vydán k soudu a trestu římským úřadům. Odlišným případem, od všech ostatních zde zkoumaných, je J 13,34, kde samotný text Lv 19,18 působí jen jako doznívající *echo* a paradigmatická událost Mojžíšova zvěstování Zákona je nahrazena „novým přikázáním“ daným Ježíšem Kristem. Vliv Lv 19,18 je možné předpokládat v určité podobě (např. *echa*) i v řadě jiných případů, avšak nemusí jít o intertextualitu *vědomou* a nelze určit, zda znění nového textu v těchto případech ovlivnil Leviticus nebo jiný zdroj. Díky znalosti původního znění textu Lv 19,18 a faktu, že biblický kánon je tvořen Starým i Novým zákonem, je možné analyzovat rozmanité podoby intertextuality, *narážky* i *echa*, ale také *rekonfigurace* či celé *pletivo* vztahů, kterými je text vpleten do svého (literárního, náboženského, sociálního atd.) kontextu. Rozpoznaná intertextualita významně pomáhá rozkrýt a popsat fakta synchronní, ale i diachronní povahy, vytváří souvislosti, nabízí nový pohled na život a mnohdy složitý organizmus textu.

Summary

The point of study is to present intertextuality in biblical texts, especially on the occurrences and forms of use of Lev. 19:18 in the New Testament. The essay is exegetical and the texts of Lev. 19:18; Matt. 5:43, 19:19, 22:39; Mark 12:31; Luke 10:27; 6:27–28; Rom. 12:14; 13:9; Gal. 5:14; James 2:8; John 13:34 are examined. Analyses of these texts lead to the conclusion that Lev. 19:18b, in the context of New Testament, takes on the role of a summary of the second table of the Decalogue (Mark 12:31; Matt. 19:19, 22:39; Luke 10:27; Rom. 12:14), Lev. 19:18 even summarizables the whole of the law (Gal. 5:14) and in recitations (Matt 5:43), allusions or echoes stands behind texts that advocates love of enemies or blessing those who persecute

⁹¹ Vouga, *Teologie Nového zákona*, s. 180–181.

you (Luke 6:27–28; Rom. 12:14). A specific case is John 13:34 because here reconfiguration takes place. By using the text in Lev. 19:18 in the New Testament, universalism and pluralism occur. The process of intertextuality uncovers how a text penetrates from an ethnical and religious context of the Old Testament's Israel to Jesus' appearance, his time and the days of the early church that is potentially opened everyone.

Exegéza Gn 32,23–32

Homileticko-exegetické časti semestrálnej práce

Marek Kaba

Úvod

Celý Jakobov život je vlastne zápas. Brat mu predáva požehnanie, ktoré podvodom získava, uteká z domu, aby ho Ezav nezabil. Skrýva sa a žije ako tulák vo viere, že brat na všetko zabudne. Slúži u strýka Lábana, ktorý ho oklame a dáva mu staršiu dcéru Leu. Preto pracuje ďalších 7 rokov, aby získal Ráchel. Po 20 rokoch odchádza od Lábana, v podstate od neho uteká (Gn 31,20). Keď sa má po rokoch stretnúť s bratom, veľmi sa bojí. Preto posielala pred sebou pre Ezava dar, aby uzmieril jeho hnev. Nemá však žiadnu záruku ako stretnutie dopadne, preto rozdeľuje ľudí aj stáda na dva oddiely a vlastnú rodinu prevádza v noci za potok. „Jakobov život bol charakterizovaný zápasom, najmä bojom, keď sa snaží získať požehnanie od Boha ako v našom naratíve. Jakob zápasí so svojím bratom (kap. 25,27), s otcom Izákom (kap. 27), so svokrom Lábanom (kap. 29–31) a nakoniec i so samotným Bohom (kap. 32).“¹

Boh sa stáva v zápase počas noci protivníkom človeku, ktorý doteraz žil úskočným a lstivým spôsobom. Je protivníkom Jakobovi, ktorý má strach o svoju budúcnosť pre stretnutie so starším bratom Ezavom, ktorého pripravil o prvorodenstvo, a aj o otcovské požehnanie. (Gn 27,1–45) Jakob, ktorého budúcnosť je neistá a ktorého rodina je v ohrození života. Jeho majetok nie je v tejto chvíli dôležitý. Všetko ide bokom, keď ide o požehnanie. Nie je tam nikto z jeho rodiny. Nepomôže mu ani jeho matka Rebeka, ani jeho ženy Lea alebo Ráchel, ani nikto z jeho služobníctva. Jakob je v nočnej pustatine odkázaný sám na seba. Namiesto modlitby zápasí s Neznámym Mužom, ktorý s ním začne viesť rozhovor. A práve táto komunikácia medzi Mužom a Jakobom môže

¹ Sailhamer J. H. *The Expositor's Bible Commentary. Volume 2. Genesis – Numbers*. Grand Rapids: Zondervan, 1990, s. 210.

byť vnímaná ako zvláštny druh modlitby. Modlitby v zápase o život, milosť a požehnanie. Osobne ma tento text veľmi fascinuje, stále motivuje a inšpiruje. Každý z nás sa v ňom môže nájsť.

Prvá epizóda: Prevedenie rodiny cez potok a zápas s Neznámym (Gn 32,23–24)

23: A vstáva v noci on a berie dve ženy jeho a dve otrokyne jeho a jedenásť detí (chlapcov) jeho a prechádza brodom Jabbok.

24: Vezme ich a spôsobí im prevedenie/prejdenie cez ten potok a spôsobí prejdenie tamto k nemu patriace (náležiacemu – jeho majetok).

Text začína slovesom povstať v imperfekte Qalu (z koreňa k-v-m), ktoré hneď v úvode deja signalizuje dynamickosť. Jakob je v pohybe, pretože vstáva.

23: A vstáva v noci on a berie dve ženy jeho a dve otrokyne jeho a jedenásť detí (chlapcov) jeho a prechádza brodom Jabbok.

Všetky tri slovesá sú v rovnakom gramatickom tvare. Niečo sa začína diať. To najcennejšie čo Jakob má presúva v noci – jeho dve ženy (Lea a Ráchel), jeho dve otrokyne (Bilhu a Zilfu), jeho jedenásť detí. Slovesá sú nedokonavé, Jakob vstáva v noci, berie členov rodiny a prechádza brodom Jabbok.

24: Vezme ich a spôsobí im prevedenie/prejdenie cez ten potok a spôsobí prejdenie tamto k nemu patriace (náležiacemu – jeho majetok).

Rozprávač začína slovesom „a vezme ich“. Najprv vstáva v noci a to preto, aby ich vzal (rodinu) a spôsobil im prejdenie cez potok. Dôraz (*atnach*) je v polovici verša práve na slovo **potok** (Jabbok). V tomto verši je dvakrát spôsobené prevedenie/prejdenie. Raz rodine a druhýkrát majetku.

Druhá epizóda: Nočný zápas v Jabboku s nejakým Mužom (Gn 32,25–26)

25: A zostáva Jakob sám so sebou a zápasí nejaký muž s ním, až kým vychádzať tá ranná zora.

26: A vidí, že nedokáže premôcť a jeho dotýka panvového bedra jeho a vyklbujúc panvové bedro Jakobovo v zápasení Jeho s ním.

Rozprávač poukazuje na to, že Jakob zostáva sám so sebou samým. Aj v Novom zákone nachádzame, ako Ježiš zostáva sám. Je to väčšinou vo chvíli, keď potrebuje načerpať novú životodarnú energiu, keď chce zostať sám so svojim Otcom v intímnom rozhovore

(Mt 14,23; Mk 1,35; L 9,18). Zaujímavá je napríklad situácia Mt 14,23 „... keď sa zvečeri- lo, bol tam sám.“² V gréckom preklade je použité slovo „monos“³ a jeho hebrejský ekvi- valent znie (l-bad)⁴ pričom v našom texte je k slovu pridaný sufix „jeho“. Preto doslovne „sám s ním samým“. V Markovom evanjeliu je napísané, že po tom čo uzdravoval v Ka- farnaume... „včas ráno, ešte za tmy, vstal a vyšiel z domu, odišiel na pusté miesto a tam sa modlil.“ (Mk 1,35)⁵. Miesto a čas sú rovnaké, aj Jakob ostáva sám na pustom mieste, a to ešte za tmy, podobne ako Ježiš. Avšak o Jakobovi sa nedozvedáme, žeby sa modlil.

Najsilnejší prízvuk je opäť na konci v slove ranná zora. Zaujímavé je, že v heb- rejskom poňatí deň nezačína polnocou ani svitaním. Deň začína západom slnka (Gn 1,4.8.13.19.23.31; Lv 23,32). Práve po večeri prichádza noc, ktorá je zaslúbením nového rána. Tma noci je priestorom strachu a smrti. Deň však začína práve touto tmou, strachom a nocou. Možno aj preto Jakob vstáva už v noci, prechádza cez brod v noci, berie svoju rodinu cez potok, aj s majetkom, počas tmavej noci a zostáva sám so sebou v pustatine a tme. Bojí sa stretnutia s bratom Ezavom, má strach zo smrti. Cíti ohrozenie tmy a samoty.

Čo je tým skutočným požehnaním, ktoré dáva Neznámym? Pretože o požehnaní sa traduje veľa možných výkladov. Môže to byť potomstvo, s ktorým mali často patriar- chovia problémy, môže to byť územie zaslúbenej zeme a mnoho ďalšieho. To všetko je v podstate súčasťou požehnaní, ale nie cieľom. Všetko dobré, čo v živote prijímame, je požehnaním – to môže povedať snáď každý človek žijúci v postmodernej konzum- nej spoločnosti.

„Jakob dostal svoje prvé požehnanie podvodom a druhé si vymáha silou. V prvom získal prvorodenstvo, v druhom podľa V. P. Hamiltona žiadal silu svojho protivníka, ktorú bude potrebovať, aby sa mohol postaviť zoči-voči Ezavovi. Namiesto požehnaní záhadná bytosť žiada od Jakoba jeho meno. Vyslovenie vlastného mena znie ako vy- znanie jeho identity. Na jednej strane Jakob vyslovením svojho mena potvrdzuje svoj charakter – ten úskočný, ktorý prelstil svojho brata. Avšak potom Jakoba prelstil jeho svokor. Tak sa podvod stáva nie len časťou jeho mena, ale aj časťou jeho dejín a iden- tity. Na druhej strane potvrdzuje hrdinskú časť svojej povahy. V mene je zakódovaný neustály zápas proti protiventvám, pred ktorými sa Jakob nikdy nevzdáva.“⁶

Zaujímavé je aj zistenie, že existovali dve verzie príbehu o Jakobovom zápase s Ne- známym. Sú tiež zachytené v Tenaku. Prvá je zaznamenaná v Tóre, v našom texte Gn 32,23–32, ale existovala aj tradícia severo-izraelská, ktorá je zapísaná u jedného zo zadných prorokov. A to hneď u prvého z nich – Hozeáša (Hó-šea), ktorého meno je v úzkej spojitosti s taktiež prvým menom predného proroka Jozuu (JHó-šua). Obe mená znamenajú „Hospodin vyslobodí“ alebo „Hospodin zachráni“ alebo „Hospodin pomôže“ tiež je ich možné preložiť v minulom aj prítomnom čase. Záznam severo- izraelského proroka, ktorý píše približne v 8. storočí p. n. l. je napísaný v 12. kapitole. Ale u proroka Hozeáša je intertextuálne významný aj výskyt slova „ranná zora“ v 6. ka- pitole. Hozeáš píše tieto slová o uzdravení roztrhaného národa, ktorý bol udretý. Je to

² Biblia. *Slovenský ekumenický preklad*.

³ Nestle-Aland. *Řecko-český Nový zákon*. Praha: Česká biblická společnost a Deutsche Bibelgesellschaft, 2011, s. 139.

⁴ Heller J. *Biblický slovník sedmi jazyku*. Praha: Vyšehrad, 2006, s. 90.

⁵ *Nový zákon. Český ekumenický preklad*. Praha: Česká biblická společnost, 2001, s. 242.

⁶ *Komentáre k Starému zákonu I. Genesis*. Trnava: Dobrá kniha, s. 603–604.

veľmi zaujímavé, pretože Jakoba sa dotkol/udrel Muž a Jakob bol zranený. Hozeáš píše v 6,1–3 „Podte, vráťte sa ku Hospodinovi. **On nás totiž roztrhal, on nás aj uzdraví**, on nás udrel a on nás aj obviaže. Po dvoch dňoch nás oživí, na tretí deň nás vzkriesi, **budeme žiť pred jeho tvárou** a spoznáme ho, usilujme sa o poznanie Hospodina! Jeho východ je istý **ako východ rannej zory** a jeho príchod je pre nás ako príchod dažďa, jesenného a jarného dažďa, ktorý zavlažuje zem.“⁷

Ranná zora je istotou nového rána, novej budúcnosti, novej identity pre ľudí, ktorí žijú podľa Hospodinovho Slova z moci Jeho milosti. Otvára sa perspektíva pre Boží ľud – Izrael. Jakob je modelom premeny úskočného podvodníka Božou milosťou po zápase s Neznámym, ktorý ho necháva žiť. Má síce „roztrhané šľachy bedrového kĺbu“, čím je poznačený na celý život, získava však život, požehnanie od Muža a novú identitu. Je akoby zvlažený Jeho milosťou.

Verzia Jakobovho zápasu podľa Hozeáša v 12,3–7: „Hospodin vedie spor tiež s Júdom, **navštívi Jakoba s trestom** za jeho cesty a odplatí mu podľa jeho činov. V lone **matky držal za päť svojho brata** (podvádza), **v mužnej sile** (v dospelosti) **zápasil s Bohom**. Zápasil s anjelom a premohol ho. **Plakal a prosil Ho o zmilovanie**, našiel ho v Bét-eli a tam s nami hovoril. Hospodin je Bohom zástupov, Hospodin je Jeho meno. Preto sa ty vráť ku svojmu Bohu, zachovávaj milosrdenstvo a právo, ustavične čakaj na svojho Boha.“⁸

a) Vynútenie požehnanie neuposlúchnutím rozkazu Muža (Gn 32,27–28)

27: A hovorí: *Pusti ma! Pretože vyšla zora ranná. A hovorí: nepúšťam ťa iba ak požehnáš mňa.*

28: A hovorí k nemu: *Aké meno tvoje? A hovorí: Jakob.*

„Pusti ma, pretože je čas k tomu, aby si sa vzdal.“ Skôr to ukazuje na túžbu pokračovať v skrývaní Jeho identity. Môžeme tiež zmieniť názor, že nikto nemôže vidieť Boha a žiť. (Ex 33,20) V každom prípade je to ďalšia nariadenie pre Jakoba, že Muž má **nadprirodzený charakter protivníka**. Tak ako vždy, Jakob, muž čo sa extrémne zaujíma o požehnanie, si žiada požehnanie od Neznámeho nadprirodzeného Muža inak tohto Muža nepustí a nenechá odísť.“⁹

Neznámy muž dáva Jakobovi jasný rozkaz vyjadrený slovesom v intenzívnom rozkaze: „Pusti ma!“

Jakob odpovedá pohotovo slovami, ktoré sú uvedené tým istým slovesom: „A hovorí“ tento krát však hovorí Jakob a nie Neznámy muž. „A hovorí“ uvádza druhú priamu reč. V jednom verši máme dve priame reči, dvoch odlišných postáv.

⁷ Biblia. Slovenský ekumenický preklad.

⁸ BIBLE. Český studijní překlad.

⁹ Wenham G. J. *Word Biblical Commentary. Volume 2. Genesis 16–50*. Nashville: Nelson, 1994, s. 296.

1. reč **Muža** A hovorí: **Pusti ma lebo vyšla ranná zora!**
 1. reč **Jakoba** A hovorí: Nepustím ťa iba ak ma požehnáš.

28. verš pokračuje v dialógu.

2. reč **Muža** A hovorí k nemu: **Aké meno tvoje?**
 2. reč **Jakoba** A hovorí: **Jakob**

V každom prípade prízvuky sú v slovese „a vidí“ v spojitosti s neznámym Mužom, ktorý zhodnocuje situáciu tak, že nepremôže Jakoba. Zdá sa teda, že Jakob je ten silnejší a Neznámy Muž vidí, že Jakoba nedokáže premôcť. Preto sa dotýka Jakobovho bedra, čím mu spôsobuje vyklbenie bedrového kĺbu.

b) Zmena identity Jakoba Neznámym, ktorý svoje Meno nevyšlovuje (Gn 32,29–30)

29: *A hovorí: Nie Jakob je hovorené už meno tvoje, pretože keď zápasí Boh ako knieža, pretože zápasíš/dovoľuješ si kniežatsky s Bohom a s mužmi (ľuďmi) a ty víťazíš /umožňuješ víťazstvo.*

30: *A pýta sa Jakob a hovorí: Spôsob prosím rozlúštenie / oznámenie mena tvojho. A hovorí: prečo / k čomu sa vypytuješ k menu môjmu? A požehnáva s chuťou jeho tam.*

29. verš

3. reč **Muža** A hovorí: **Nie Jakob je hovorené už meno tvoje, pretože keď zápasí Boh ako knieža, pretože zápasíš kniežatsky s Bohom a s mužmi (ľuďmi) a ty víťazíš.**“

30. verš

3. reč **Jakoba** A pýta sa Jakob a hovorí: Spôsob prosím rozlúštenie / oznámenie mena tvojho.
 4. reč **Muža** A hovorí: **Prečo / K čomu sa vypytuješ k menu môjmu?**
 A požehnáva s chuťou jeho tam.

Tento Neznámy, tajomná nočná postava je osobou, ktorá rozhovor ukončuje. Je akousi alfou a omegou v komunikácii s Jakobom. On prehovára rozkazom na začiatku, aby ho Jakob pustil. Ten namieta, že sa Muža nepustí. Jedine, ak by ho Muž požehnal. Muž sa pýta na identitu Jakoba. Nie preto, že by nepoznal jeho meno. Skôr ide Mužovi o to, aby Jakob vyjadril svoju charakteristiku, ktorá ho sprevádza v živote od jeho narodenia, keď držal staršieho brata za päť. Po priznaní Jakoba, že je podvodník – Istivej a úskočnej povahy, Muž mení Jakobovu identitu. Jakob na otázku odpovedal pravdivo, zostal autentický a neidealizoval Mužovi svoju povahu – vlastné meno. Muž mu hovorí, že jeho meno už nebude Jakob, pretože keď zápasí Boh a zároveň pretože aj Jakob sa naučil kniežatsky zápasíť s týmto Bohom. Jakob sa v tom momente pýta Muža na Jeho meno. Pýta sa zvláštnym spôsobom. „**Spôsobom prosím oznámenie tvojho Mena!**“

A požehnáva ho intenzívnym spôsobom na tom mieste. Muž požehnáva Jakoba, ktorý je primknutý k Nemu a nechce sa Ho pustiť. Prosí o požehnanie a dešifrovanie alebo aspoň naznačenie Mena Muža, s ktorým zápasil. Žiadneho mena sa však nedočká, nedochádza k požadovanému dekódovaniu alebo rozlúšteniu. Muž jednoducho svoje Meno nevyjavuje, svoju identitu necháva utajenú. Pritom si môže uvedomiť, že len v Hospodinovom mene je identita. Jakob je potomkom Izáka, ktorý je z Abraháma. Abrahám má rodokmeň pochádzajúci od Šéma.

Jakob sa v jeho blízkosti stáva iným človekom. Zažíva vnútornú premenu charakteru. Tento Jakob sa pýta na oznámenie Mužovho mena. To, že prízvuk na mene Jakob, ktorý sa pýta, možno ukazuje, že práve toto meno zvedavého Jakoba bude zmenené. Dôvod je práve v slove, ktoré je označené tretím najsilnejším prízvukom v 29. verši: **Jis-ra-el** (čo znamená **zápasí Boh kniežatsky**).

Meno Jakob je zmenené kvôli Hospodinovi, kvôli Neznámemu útočníkovi, ktorý Jakoba až do svitania ohrozoval na živote. Jakobova identita je premenená z dôvodu, že zápasí Boh a zápasí kniežatsky. Nie pre zápasenie Jakobovo, nie preto, že sa drží Muža a nechce ho pustiť. Nie preto, žeby Jakob zvíťazil v tomto zápase.

Slovo „Ješurun“, v hebrejštiny znamená „vzpriamený“. Nie je to však jediný význam slova. Ak by sme pripustili tento význam, bol by to veľký paradox, pretože po zápase je jediným vzpriameným Muž, ktorý požehnáva Jakoba a mení jeho meno na Izrael alebo Ješurun. Jakob však nie je vzpriamený, ale křčovito primknutý k Neznámemu Mužovi s prosbou o požehnanie. S východom slnka neodchádza z bojiska úplne vzpriamený, odchádza porazený a poznačený. **Odchádza krívajúci, zranený, ale vnútorne premenený.** Odchádza s novou identitou – duchovne vyrovnaného, priameho a úprimného. **Opúšťa miesto nočného zápasu ako ten, kto bol doslova Bohom, Neznámym Mužom, vytepaný zlatom. Teda pretavený ohňom, omilostený a s premeneným charakterom.**

Z úskočného Jakoba sa Božím zásahom stáva človek bez ľsti, bez podvodu, priamy a úprimný. Ten, kto si uvedomuje, že Hospodin v Jeho živote zápasil, zápasí a bude zápasíť. Preto sa stáva silným v Božej sile.

Pre poslucháča je to však paradoxná situácia. Môže si predstaviť Jakoba ako toho, ktorý odchádza vnútorne premenený, nabitý požehnaním od Hospodina, ale **zároveň telesne poznačený na celý život – krívajúci na jednu stranu, teda fyzicky vôbec nie je vzpriamený, práve naopak jeho vzpriamenosť je nesymetrická, pretože po čerstvom zranení bedrového kĺbu vlastne ledva kráča.** Takto krívajúc si uvedomuje svoju slabosť ale aj silu Božieho požehnanie.

Koreň (j-s-r) má viac významov: **vyrovnať**, zrovnať, **byť bez ľsti, byť úprimný**, napriamiť, **učiniť priamym / bez podvodu, byť tepaný zlatom.**

Je to meno dané človeku, ktorý má odvahu čeliť aj samotnému Bohu, človeku Bohom napadnutému, zranenému, poznamenanému a tým premenenému. V prorockých spisoch je tak označený Boží ľud Bohom dotknutý a ovplyvňovaný, zatiaľ čo označenie Jakob je skôr označením prirodzeného chovania Božieho ľudu.¹⁰

¹⁰ Beneš J. *Dvanáctka. Úvod do studia Malých proroků.* Praha: Teologický seminář Církve adventistů sedmého dne, 2006, s.33.

Tretia epizóda: Vyslobodenie Jakoba (Gn 32,31–32)

31: *A nazval Jakob meno toho miesta Peniel, pretože videl som Boha tvárou k tvári a vyslobodená je duša moja.*

32: *A vychádza k nemu to slnko keď prechádza cez Peniel a on krívajúc na stranu / bok jeho.*

Jakob hovorí, že jeho duša je vyslobodená. Uvedomuje si, že Boh odpovedal na jeho modlitbu, ktorá je zapísaná v Gn 32,10–13. Noc pred stretnutím Neznámeho Muža strávil Jakobv pustatine zvanej Machanajim na modlitbe a sám. Najpozoruhodnejšie je vyznanie v Gn 32,11 s následnou prosbou o vyslobodenie z ruky Ezava, ktorého sa bojí, aby nezabil jeho aj jeho rodinu (v. 12). Spomínaný verš vyznania (v. 11) znie: „Nie som hodný všetkého milosrdenstva a všetkej vernosti, ktorú si svojmu otrokovi preukázal. Veď som len s palicou prešiel tento Jordán a teraz mám dva tábory.“¹¹ Jakob vyjadril v modlitbe, že si nijako nezaslúži milosrdenstvo a vernosť, ktorú mu dával Hospodin. Hovorí, že pred rokmi mal v ruke len svoju palicu, keď prechádzal Jordán. Teraz má veľkú rodinu, mnoho služobníctva a majetok.

Božia reakcia na Jakobovu modlitbu „... **bol zachránený môj život**“ je odpoveďou na jeho modlitbu v Gn 32,12 „**Vysloboď ma, prosím, z ruky môjho brata, z ruky Ezava, lebo sa bojím, že príde a zahubí mňa i matky s deťmi.**“¹² Odpoveď Boha je v nočnom zápase v Penieli. To Jakob pochopil a vyjadril vo verši 31: „A nazval Jakob meno toho miesta Peniel, pretože „videl som Boha tvárou k tvári a vyslobodená je duša moja“.

Jakob videl Boha tvárou v tvár – „Jakobovo prezrenie v Penieli“

„Teraz vidíme len z časti, ale **potom však budeme vidieť z tváre do tváre**...“ (1K 13,12)

Jakob videl Boha tvárou v tvár. Učeníci videli Ježiša Krista tvárou v tvár. Byť k niekomu tvárou v tvár znamená mať s ním dôverný vzťah. Má Jakob tento dôverný vzťah s Bohom? Zrejme áno, ale paradoxne sa Hospodinov vzťah k Jakobovi prehĺbuje práve v boji. Z popisu zápasu nevieme, kto zápas začal, ale text nám však naznačuje, že to mohol byť Jakob. Dovolil si zápasiť s Mužom, ktorého nevedel identifikovať. Zápas mohol začať aj zo strachu, že je to jeho brat Ezav. Zo skutočnosti, ktorá sa stala v tú noc vieme iste, že s ním zápasil Hospodin. Nie je teda dôležité kto začal zápas, podstatné je to, že keď zápasí Hospodin, vtedy by sme mali čakať na Jeho milosť a požehnanie. Tak, ako sa Jakob v bolesti pritisol k Nemu a nechcel sa ho pustiť, kým ho nepožehná, je aj dnes

¹¹ Bible. Český studijní překlad.

¹² Biblia. Slovenský ekumenický preklad.

dôležité držať sa Boha aj vtedy, keď sa nám zdá, že už sme boj prehrali a sme zranení. A práve vtedy, keď zápasíme s Ním si konečne uvedomujeme akí sme slabí a smiešni.

Jakob stále rieši situáciu podľa svojho rozumu. Vymýšľa čo najlepší plán, ako zachrániť svoju rodinu. Zdá sa však, že keď stretáva protivníka, všetko zlyháva. Dostáva jasnú lekciu, aby pochopil, že jeho plány sú slabé a že jeho sila nie je žiadnou silou v porovnaní s dotykom jeho protivníka Hospodina. Tento súper ho môže v zápase aj zabiť, ale nerobí to. Namiesto toho spĺňa Jakobovu prosbu o požehnanie. Na začiatku textu vyjadrujú slovesá to, čo robí Jakob, ale potom prichádza zlatý stred. Jakobovi akoby došli slová a v zápase vládze hovoriť len Neznámy. A keď hovorí Boh, vždy sa niečo deje. Pri stvorení prehovorí a všetko oživa, hovorí a zrazu sa niečo hýbe, rastie, rozsvetuje. Aj Jakobovi sa začína niečo rozsvetovať spolu s rannou zorou, ktorá vychádza. Začína chápať, že s ním zápasí Hospodin a že on môže víťaziť len v Hospodinovom zápasení, nie vlastnou snahou.

Hlavnou otázkou by mohlo byť: Ako získať požehnanie? Ale v príbehu neide len o požehnanie, ide o niečo viac. Jakob sa stráca sám v tme, pričom netuší ako to s ním dopadne. Neznamená to však, že v našom texte ide o Jakoba. On je síce z nášho ľudského pohľadu stredobodom, avšak nie je skutočným cieľom, s ktorým má byť poslucháč konfrontovaný. V skutočnosti sa všetko deje preto, aby niečo Jakob pochopil. Aj keď je text možné preložiť minulým časom, aj v prítomnosti je otvorený pre každého, kto do príbehu vstúpi. Je otvorený aj pre nás, preto i my môžeme pochopiť niečo veľmi dôležité – to, že Izrael, ale nie ako národ, je stredom.

V čom je ukryté požehnanie? Zápas Hospodina s Jakobom ukazuje na skutočnosť, ktorú málo kto vidí. Poukazuje na Hospodinovu tvár. Jakob v zápase spoznáva osobne toho, kto dáva požehnanie. Požehnanie, ktoré presahuje všetky naše predstavy o požehnaní. Ide totiž o niečo, čo dáva len Hospodin. Toto požehnanie má obrovskú hodnotu, lebo vďaka Nemu má Jakob život. Jeho rodina prežije, jeho potomstvo bude pokračovať. On môže vstúpiť do krajiny, ktorá bude patriť jeho potomkom.

Záver

Jakob pochopil, že požehnanie nie je niečo, čo patrí len jednému človeku, ale že ide o silu od Hospodina, o Jeho milosť, ktorá je pre každého človeka. Spomeňme si, že Jakob na konci života nepožehnáva len Jozefa a Benjamína, ale aj ostatných synov (Gn 49,50). Dokonca požehnáva aj faraóna (Gn 47,10). Božie požehnanie je tu pre každého, kto o túto milosť stojí, pre každého, kto je ochotný ísť do tohto rizika. Byť v prítomnosti Boha totiž stojí zato. Je to niečo, čo by každý raz chcel zažiť, niečo, v čom by človek zostal rád navždy. Zažiť zápasenie Boha v živote je však riziko. Môže sa nám stať, že budeme poznačený Jeho mocou. Totiž nechať si Bohom premieňať identitu je asi vždy bolestivé. Boží dotyk však stojí zato zažiť. Zažívať Jeho blízkosť, to má cenu. Hľadiet na Božiu tvár znamená pozeráť sa a stále nechápať, Jeho milosť, Jeho lásku, Jeho zápasenie.

Príbeh Jakoba nám pripomína, aby sme nezabúdali, že získanie požehnanie prináša aj bolesť a krívanie na celý život. Niešť požehnanie nie je nič ľahké, ale je to niečo čím Hospodin dáva novú silu a nádej. Ježiš Kristus je tým, kto prináša Jakobovi požehnanie a tým aj skutočný život. Lebo Hospodin zápasí.

Stretávať sa s Bohom a poznávať ho, cítiť jeho dotyk a zmenu v sebe samom, žiť s Ním a osobne sa stretávať s Ním i s Jeho Slovom nie je vždy len príjemné. Práve vtedy sa nám môže zdať, že Hospodin je proti nám, že nám spôsobuje bolesť. On je však v takýchto situáciách života pri nás bližšie, než si myslíme. Vďaka tejto bolesti môžeme poznávať Jeho silu, lásku a milosť. Keď On chce, dáva aj požehnanie. Deje sa to vtedy, keď zápasí Hospodin! Keď my konečne pred ním padáme dole vo vlastnej bolesti, tme a vo chvení čakáme na Neho samotného.

Císařův peníz v kontextu vztahu církve a státu

Petr Krynský

Historický úvod

Snaha formulovat a utvářet vztah mezi státem a církví se projevuje již od počátků církve, a to jak ze strany církve, tak ze strany státu¹, a trvá až dodnes, jak vidíme např. ve snaze integrovat křesťanské ideje do připravované ústavy Evropské unie².

(1) Ze strany církve jsou to především Pavlovy epístoly, zvláště Ř 13,1–7; ale i 1Tm 2,1–3; Tt 3,1–2 a také 1Pt 2,13–17, které odpovídají na otázku, jak se postavit k nárokům státu a jaký vztah k němu zaujmout. Ve všech těchto biblických textech jsou křesťané nabádáni, aby se podřizovali vládní moci – tedy nejen platili daň či clo, ale také vzdávali představitelům státu úctu, čest (Ř 13,7), modlili se za ně (1Tm 3,2) a chovali se k nim zdvořile (Tt 3,1–2), a to nejen z bázně před trestem, ale pro svědomí (Ř 13,5). Takový způsob života může ve svých důsledcích způsobit, že „dobrým jednáním umlčí nevědomost nerozumných lidí... a tak ti, kteří křesťany osočují jako zločince, prohlédnou a za jejich dobré činy vzdají chválu Bohu v den navštívení“, píše apoštol Petr (1Pt 2,5.12). Tyto pokyny jsou v souladu (a snad i aplikací) slov Ježíšových z kázání na hoře Mt 5,16: „Tak ať svítí světlo vaše před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali slávu vašemu Otci v nebesích“.

Novozákonní pisatelé ale dobře vědí, že tomu tak být může, ale také nemusí – a že se může stát, že křesťan bude pro svou víru nucen snášet protivenství. V tom případě je vyzýván, aby byl hrdý na to, že může pro Krista trpět a má se z toho dokonce radovat. Protože tuto výzvu k radosti v utrpení nacházíme téměř u všech novozákonních pisatelů (Sk 5,41; Ř 5,3; 1Te 1,6; Žd 10,34; Jk 1,2 aj.), můžeme v tom vidět vědomou strategii církve. Za všechny bych citoval 1Pt 4,15–16: „Ale ať nikdo z vás netrpí za vraždu, za krádež nebo jiný zlý čin anebo za intriky. Kdo však trpí za to, že je křesťan, ať se nestydí,

¹Např. odpověď císaře Trajána na dotaz Plinia mladšího z let 111/113.

²Přednáška prof. Gerharda Robberse pronesená v rámci cyklu „Působení církve ve společnosti“ (15. 5. 2000, <http://spsc.prf.cuni.cz/15-20/16-robb.htm>).

ale slaví Boha, že smí nosit toto jméno“. I když se nám dnes může zdát tento přístup naivní či nereálný, v dlouhodobé perspektivě to byla strategie vítězná.

Nutno ještě dodat, že v době všeobecného pronásledování křesťanů (doba Nerona, Trajána, Domiciána aj.) se mění postoj k Římské říši jako takové. Zatímco vládní moc (vrchnost) je podle Pavla *Božím zřízením, jež má trestat zlo a odměňovat dobro* (Ř 13,3) a podle Petra *je král a místodržící poslán trestat zločince a odměňovat ty, kteří jednají dobře* (1Pt 2,14), kniha Zjevení nám již ukazuje jiný pohled: Sedmihlavá šelma dostává svou moc od draka (Zj 13,2) a bojuje s ženou, jejím synem a ostatním jejím potomstvem (Zj 12,4.7.17). Sedm hlav šelmy je sedm pahorků, na nichž město, v němž sedí nevěstka (Zj 17,9) – to byl obvyklý popis Říma. Zde se stát, který měl *trestat zlo a odměňovat dobro* – a v tomto smyslu byl „Božím zřízením“ – stal krvelačnou šelmou, která bere sílu a moc od draka. „Vládní moc“, která měla zajišťovat mír, spravedlnost a prosperitu, „*abychom mohli žít tichým a klidným životem v opravdové zbožnosti a vážnosti*“ (1Tm 2,2) se stává krvelačnou a násilnou bestii, která se zpronevěřila svému úkolu a nemá tak nárok na bezvýhradnou poslušnost. Apoštol Pavel to konečně zakusil sám na sobě, když „*vládní moc... která (podle jeho slov) nesla meč... aby byla vykonavatelem trestu nad tím, kdo činí zlo*“ (Ř 13,4), jej samotného tímto mečem popravila.³

(2) Změna ve vztahu „církev – stát“ nastává po vítězství Konstantina Velikého, kdy církve a její představitelé získávají prestiž, majetky a s tím spojenou moc. V průběhu času dokonce představitelé církve (papež a biskupové) soupeří o moc s představiteli států, králi a knížaty. Vyvinuly se tak dva modely vztahu církve a státu: (a) césaropapismus, kdy se císař stal hlavou církve a (b) papalismus (papocésarismus), kdy naopak papež se prohlašuje za hlavu a pána celého křesťanského světa, jak to vidíme např. v bule Bonifáce VII. Unam sanctam z roku 1302: „*Dále prohlašujeme, říkáme, stanovujeme a oznamujeme, že všechna lidská stvoření zcela pro nezbytnost spásy podléhají římskému veleknězi*“. Velkou roli zde hrála teorie „dvou mečů“ – světského a duchovního, který Ježíš údajně svěřil Petrovi (L 22,38) a ten svým nástupcům. První model (nadvláda státu nad církví) se prosadil v pravoslaví a v jiné podobě pak v anglikánské církvi. Ale i v luterských církvích měl panovník v církvi významné postavení, zvláště po Augsburském míru 1555, kde byla dohodnuta zásada *Cuius regio, eius religio* (čí je země, toho je náboženství). Kníže se stal hlavou křesťanů, spadajících pod jeho vládu, zajišťoval hmotně kostely, povolával a ustanovoval tam kněze apod. Důsledkem takového vztahu mezi státem a církví (ať už šlo o vládu panovníka nebo městské správy v městských státech) bylo mnoho ukrutností, jako např. upálení Serveta v kalvínské Ženevě, topení novokřtěnců ve Švýcarsku – a to v kantonech nejen katolických, ale i tam, kde zvítězila Zwingliho reformace⁴, věšení baptistů puritány v Bostonu v letech 1659–1660⁵ aj. V knize Vítězství lásky Boží Ellen Whiteová o tomto problému píše: „*Touha po svobodě svědomí dala Poutníkům sílu, aby statečně snášeli riziko dlouhé cesty přes moře, nesnáze a nebezpečí pouště, a aby s požehnáním Božím mohli na březích Ameriky založit mocný národ. Jakkoli však byli Poutníci upřímní a bohabojní, nepochopili dosud velkou zásadu náboženské svobody. Svobodu, pro niž obětovali tak mnoho, nebyli ochotni poskytovat druhým. Jen velmi málo lidí, i z nejpřednějších myslitelů a mora-*

³ Eusebius Pamphili. *Církevní dějiny*. Ústřední církevní nakladatelství v Praze, 1988, s.40.

⁴ Estep Roscoe William. *Příběh křtěnců*. Bratrská jednota baptistů, 1991, s. 40.

⁵ Putna C. M. *Obrazy z kulturních dějin americké religiozity*. Vyšehrad, 2010, s. 67.

listů sedmnáctého století, správně chápalo velkou zásadu, vyplývající z Nového zákona, která uznává Boha za jediného soudce lidské víry.⁶ O něco dále cituje názor baptisty Williamse Rogera, zakladatele státu Rhode Island: „Veřejnost nebo úřady mohou rozhodovat, co je povinností člověka k člověku; není však namístě, snaží-li se předpisovat povinnosti člověka vůči Bohu.“⁷

(3) Ve Spojených státech tak vznikl nový způsob vztahu mezi státem a církví (církve), který se nazývá „oddělení státu od církve“ – a je zřejmé, že právě tento způsob se nejlépe osvědčil, neboť dává státu a církvi dostatek svobody pro úkoly, které jsou každému z nich nejdůležitější.

Nutno ale říci, že jsou oblasti, kde se úkoly státu a církve (církví) překrývají, a že snaha o naprosté oddělení je iluzí. Tak např. stát bude vždy zajímat, jaké církve na jeho území působí: bude žádat jejich registraci a údaje o věrouce, stanovách a cílech. Můžeme v tom vidět oprávněný zájem státu o ochranu svých občanů – aby jméno církve nebylo zneužito např. pro obchodní účely, nedocházelo k úniku daní, nepáchalo se násilí a zneužití na jejích členech, někdy i s důsledkem smrti, jak k tomu došlo v určitých sektách. Na druhé straně církev bude mít zájem na tom, v jakém státě žije a bude se snažit svým vlivem prosazovat vhodné zákony, např. o náboženské svobodě, a to přímo nebo skrze organizace k tomu vytvořené, ale i jiné zákony podporující větší spravedlnost, bezpečnost apod., bude mít zájem se podílet na sociální a humanitární práci ve společnosti.

To, že oddělení církve od státu může mít velmi rozdílnou podobu vidíme např. i v tom, že nejdůsledněji byl koncept oddělení proveden ve dvou státech, a to v USA a bývalém Sovětském svazu (předtím ve Francii) s důsledky naprosto opačnými. Hovoří se proto o odluce „přátelské“ a „nepřátelské“. Je zřejmé, že záleží na celkové míře svobody v té či oné zemi, ale i koncept oddělení církve a státu musí mít své dobře promyšlené podmínky, aby byl funkční. Hovoří se proto dnes také o kooperaci mezi církvemi a státem, kdy každá strana je ve své oblasti nezávislá a v přesahujících oblastech dokáže spolupracovat. Tyto podmínky je třeba ale dobře promyslet, neboť zneužití každou stranou může být fatální.

Císařův peníz

Po tomto historickém úvodu, kdy jsme si ujasnili, kde jsme a jaké jsou naše úkoly, přecházím již k avizovanému tématu: Císařův peníz.

Je to peníz, který vytáhli Ježíšovi protivníci z váčku, když je o to Ježíš požádal – poté, co se ho zeptali, zda se má (tj. zda je podle Zákona Mojžíšova dovoleno) platit daň císaři, nebo ne. Peníz, který vytáhli, byl stříbrný denár (mzda nádeníka za jeden den práce), na kterém byl vyryt obraz císaře, tenkrát císaře Tibéria, který panoval v letech 14 – 37 po Kr. Na rubu mince byl (v určitých zkratkách) nápis: *Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus* (česky: *Tiberius Caesar, syn božského Augusta, Augustus*). V Sýrii byl na mincích mírně obměněný řecký nápis, jenž v překladu zněl: *Císař Tiberius*,

⁶ Whiteová E. *Vítězství lásky Boží*. Vydala Ústřední rada církví adventistů s. d., Praha, 1969, s. 211.

⁷ Tamtéž s. 212.

ctihodný syn ctihodného Boha. Název doprovázel reliéf císařova poprsí s triumfálním věncem na hlavě.

Tento příběh je zaznamenán ve všech třech synoptických evangeliích (Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; L 20,19–26). Texty evangelistů nevykazují věcný rozdíl, snad s výjimkou úvodního verše, kde není úplně jasné, kdo stojí za léčkou, se kterou přišli farizeové a herodiáni (podle Matouše to byli farizeové, podle Lukáše zákoníci a velekněží). Matouš i Lukáš, jak mají ve zvyku, upravují stylisticky Markovo vyprávění, v přímé řeči je shoda značná. Za předpokladu, že je Markovo evangelium nejstarší, budeme se řídit jeho podáním.

Kontext u Marka

Předchází podobenství o zlých vinařích, ve kterém se jeho nepřátelé, podle předchozího oddílu velekněží, zákoníci a starší (Mk 11,27), poznali. To mohlo být vlastním podnětem pro snahu „chytit Ježíše za slovo“. Následuje spor o vzkříšení se saduceji a poté rozhovor se zákoníkem, který se ptá po „prvním“ tzn. nejdůležitějším přikázání. Ježíš je zde představen jako ten, který přesvědčivě odpovídá na různé otázky, ať už vážně nebo chytrácky položené, takže posluchači žasnou (v. 17) nebo se již neodvažují se na něco zeptat (v. 34).

Vlastní děj

(1) Představení osob (Mk 12,13): „*Nepřátelé poslali k Ježíšovi několik farizeů a herodovců, aby ho chytli za slovo.*“ Už to, že jsou v pozadí Ježíšovi nepřátelé, naznačuje, že zde nepůjde o čisté jednání. Když nedokázali porazit Ježíše v diskusi, snaží se jej znemožnit u lidí nebo u římských úřadů. Užité slovo ἀγρεῦεν (chytout) se užívá také při lovu či rybaření. Tím, kdo má být „uloven“, je sám Ježíš.

(2) Úvod k otázce (v. 14a): „*Mistře, víme, že jsi pravdivý a že se na nikoho neohlížíš; ty přece nebereš ohled na postavení člověka, nýbrž učíš cestě Boží podle pravdy.*“ Otázka je uvedena lichocením, které zní velice úslužně, ale současně je velmi účelové, protože Ježíše už předem zavazuje, aby promluvil bez ohledu na důsledky.⁸ Je to „nahození návnady“, na kterou se Ježíš má chytit. Připomeňme jen, že doslovný překlad druhé části věty zní: „nehlííš do tváře lidí“, čímž se tehdy mínilo, že nikomu nestraní (viz Ř 2,11; Ef 6,9; Jk 2,1 aj.).

(3) Vlastní otázka (v. 14b): „*Je dovoleno dávat daň císaři, nebo ne? Máme dávat, nebo nemáme?*“ Samotný dotaz má formu paralelismu, v němž první formulace je obecná: *Je dovoleno dávat?* a druhá již konkretizuje: *Máme my platit?*⁹ Slovo ἔξεστιν (smět, být dovoleno) se u Marka vyskytuje vícekrát a vždy se týká Zákona. Otázka tedy zní: Je to dovoleno podle Zákona? Je to slučitelné s židovstvím?

Už asi nedoceníme, jak výbušná otázka to tenkrát byla. Nejenže daně jsou všeobecně neoblíbené, ale tenkrát znamenaly víc, než jen nepříjemnost s „daňovým úřadem“. Daně byly znamením podrobenosti Římu. Když v roce 6 po Kr. Archelaos, syn Heroda Velikého, byl sesazen a Římané učinili z Judska svou provincií, ihned také provedli census (sčítání lidu) za účelem zdanění. Proti tomu vypuklo v Galilei povstání pod

⁸ Mrázek J. *Při brodu Jábok*. Sborník pro Mireiu Ryskovou. Pro Centrum biblických studií vydalo nakladatelství Advent-Orion, Praha, 2001, s. 140.

⁹ Tamtéž s. 141.

vedením Judy Galilejského, to bylo ale tvrdě potlačeno. Podle Josefa Flavia prohlásil Juda za hřích, „budou-li lidé nadále platit daně Římanům a uznávat vedle Boha ještě nějaké smrtelníky jako své pány.“¹⁰ Tato událost nebyla v době Ježíšově ještě zapomenuta (zmiňuje se o ní např. i rabín Gamaliel – Sk 5,37) a dá se předpokládat, že Galilejci byli i mezi posluchači Ježíšovými. Byli tam ale i celníci, kteří ty daně vybírali, a Ježíš se s nimi přátelsky stýkal k nelibosti slušných Galilejců. Ostatně i mezi jeho učedníky byl bývalý zélota – Šimon (L 6,15) i bývalý celník Matouš (Mt 10,3). Otázka herodiánů a farizeů mohla směřovat mimo jiné i k rozštěpení Ježíšova hnutí.¹¹ Ale předně byla hrozbou pro samotného Ježíše, protože ať odpoví jakkoli, buď si zneprátele lid (právě Ježíšovy přízně u lidí se jeho nepřátelé báli – viz Mk 12,12), nebo dá záminku, aby ho Římané zatkli.

(4) Úvod k odpovědi (v. 15): „*On však prohlédl jejich úskok a řekl jim: ‚Co mě pokoušíte? Ukažte mi denár!‘*“ Je zde užito slovo: τὴν ὑπόκρισιν, což znamená „pokrytectví“, původně ale znamenalo „hrát divadelní představení“.¹² Ježíš vidí, že jejich taktika je úskok, pokrytectví a pokušení, tedy postoj, který odporuje Bohu a je satanský (viz Mk 1,13). Když odmítá odpovědět na otázku v té formě, v jaké se odpůrcům „zalíbilo ji předložit“¹³, nechce se nechat vehnat do postavení odpůrců židů nebo Římanů. Odmítá, že by jedinou alternativou bylo buď plné ztotožnění s Římany, nebo boj proti nim. Svou odpovědí odhaluje pravý záměr protivníků. Toto odhalení je však třeba demonstrovat. Proto Ježíš svou výpověď doplňuje žádostí, aby byl přinesen denár, římská stříbrná mince, která tehdy platila v Palestině ve všech oblastech života s výjimkou chrámu (viz Mk 11,15).¹⁴

(5) Ježíšův dotaz (v. 16): „*Když mu jej podali, zeptal se jich: ‚Čí je tento obraz a nápis?‘* Odpověděli: *‚Císařův.‘*“ U Ježíše je časté, že na otázku odpovídá protiotázkou. Např. na otázku zákoníka: „*Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?‘*“ (L 10,25) odpovídá protiotázkou: „*Co je psáno v Zákoně? Jak tam čteš?‘*“ A na otázku: „*Kdo je můj bližní?‘*“ odpovídá podobenstvím a protiotázkou: „*Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?‘*“ Cílem protiotázky bylo, aby se tázající zamyslel a na svou otázku si odpověděl sám. I zde můžeme očekávat, že odpověď farizeů a herodiánů bude současně odpovědí na jejich původní otázku po placení daně. To, že „používají římskou měnu (a jsou tak zapojeni do ekonomie římské říše) odhaluje, že si fakticky vyřešili otázku, kterou on jim měl zodpovědět.“¹⁵

(6) Vlastní odpověď (v. 17): „*Ježíš jim řekl: ‚Co je císařovo, odevzdejte císaři, a co je Boží, Bohu.‘*“ Je to odpověď, která vešla do dějin, ale byla také mnohokrát zneužita – buď na podporu neodpovědného (diktátorského) vládnutí nebo na zdůvodnění neblahého spojení „trůnu s oltářem“. Co Ježíš vlastně říká?

Řekněme si, že Ježíšova odpověď je vlastně hádanka, kterou máme ale správně vyluštit – v hebrejštině se jí říkalo tzv. „mašal“, který starozákonní lidé rádi používali (např. prorok Nátan – 2S 14,5–7; moudrá žena z Tekoa – 2S 14,5–7 aj.). Ježíšova žádost, aby

¹⁰ Schäfer P. *Dějiny Židů v antice*. Vyšehrad, 2003, s. 109.

¹¹ Mrázek J. *Při brodu Jábok*. Sborník pro Mireiu Ryškovou. Pro Centrum biblických studií vydalo nakladatelství Advent-Orion, Praha, 2001, s. 141.

¹² Donahue J. R., Harrington D. J. *Evangelium podle Marka*. Karmelitánské nakladatelství, Vydří, 2005, s. 350.

¹³ Souček J. B. *Teologické a exegetické studie*. Česká biblická společnost, Praha 2002, s. 90.

¹⁴ Pokorný P. *Výklad evangelia podle Marka*. Kalich, Praha 1982, s. 239–240.

¹⁵ Tamtéž, s. 241.

se mohl podívat na „peníz daně“ (jako by jej v životě neviděl), připomíná obrazné jednání proroků, jako např. Jeremjáše, když přichází před krále s dobytčím jhem na krku (Jr 28,12), nebo Ezechiele, když vyrývá do cihly jeruzalémské hradby (Ez 4,1).

(7) Výklad: Kdyby Ježíš odpověděl jen první částí věty, tj.: „*Co je císařovo, dejte císaři*“ (doslova: císařovy věci dávejte zpět císaři), pak by to prostě znamenalo, že daně se mají platit. Právě obraz císaře na minci je znamením toho, komu patří. Tato myšlenka byla v křesťanství uplatňována i později: např. „*Dávejte každému, co jste povinni: daň komu daň; clo, komu clo; úctu, komu úctu...*“ (Ř 13,7). Kdyby však Ježíš chtěl říct pouze toto, mohl zde skončit. Proč ale pokračoval dál? A proč by jeho posluchači, včetně soukmenovců z Galileje, nad Ježíšovou odpovědí žasli? (Mk 12,17). Klíč je v určení vztahu mezi první a druhou větou odpovědi.

Tyto dvě věty můžeme chápat jako dvě tvrzení, která jsou položena vedle sebe a vzájemně se neovlivňují. Pak by to znamenalo, že je možno rozdělit život křesťana na dvě samostatné oblasti: oblast, kde jako občan jsem povinen poslušností vůči státu (oblast veřejnou) a oblast, kde jsem povinován poslušností vůči Bohu (sféra privátní). Jistě zde můžeme namítnout: „*Více se sluší poslouchat Boha než lidi*“ (Sk 4,19). Stále ale zůstává otázka, kde jsou hranice: Co je to, co patří Bohu, a co patří pozemskému státu? Takovéto chápání vztahu „církve a státu“ nacházíme v jednom z výkladů učení o dvou mečích, tělesném a duchovním, ale také v Lutherově chápání „dvou říší“, nebeské a pozemské. Křesťan je podle tohoto názoru občanem obou říší a má (a je schopen) naplnit povinnosti obou. Toto pojetí ale vedlo např. v Německu k tomu, že němečtí křesťané byli schopni ve svém občanském postavení plnit i nelidské úkoly, které jim „vrchnost“ dávala, a pak ve svém soukromém životě chodit pravidelně do kostela a zbožně zpívat. Podle Karla Bartha lze vysledovat přímou linii na ose Luther – Friedrich Veliký – Bismarck – Hitler.¹⁶ Zdá se, že tento koncept vztahu „církve a státu“ se v dějinách neosvědčil. Také Ježíšovo chápání Božího království bylo jiné.

Tyto dvě věty můžeme ale chápat též tak, že druhá věta omezuje či upřesňuje větu první. Proč by ji Ježíš jinak říkal? My se musíme ptát: Co jsou to ty „věci císařovy“ (τὰ Καίσαρος) a co jsou „věci Boží“ (τὰ τοῦ θεοῦ)? Je vůbec na zemi něco, co není Boží? Žalmista v Ž 24 píše: „*Hospodinova je země se vším, co je na ní, svět i ti, kdo na něm sídlí.*“ U proroka Daniele čteme, že Bůh sesazuje i ustanovuje krále (2,21), a apoštol Pavel říká, že není (státní) moci, leč od Boha (Ř 13,1). V tomto smyslu i císař je od Boha (není ovšem božský), nesmíme jej uctívat, ale můžeme se státní mocí spolupracovat, pokud to odpovídá základnímu Božímu záměru s člověkem, tj. abychom mohli žít spokojeným a klidným životem (1 Tm 2,2). Máme-li se za něco modlit, jak píše apoštol, můžeme o to také usilovat. Kooperace se státem tedy není nic špatného, pokud s tím nejsou spojeny nepřijatelné podmínky. Kooperace není „spojení státu s církví“, naopak, kooperovat mohou jen dva samostatné subjekty.

Nyní si můžeme položit otázku, která sice není v biblickém příběhu explicitně vyjádřena, ale s textem souvisí: Máme-li dávat císaři, co je jeho, můžeme od „císaře“, resp. od vládní moci vzít část „peníze“ zpátky?

¹⁶ Pöhlmann H. G. *Kompendium evangelické dogmatiky*. Nakl. Mlín, Jihlava 2002, s. 352.

Je iluzí se domnívat, že peníze z daní spotřeboval sám císař ke svému životu. Zdaleka největší část daně byla určena pro správu a fungování Římské říše: pro žold vojákům, kteří zabezpečovali „pax romana“, pro odměny úředníkům všeho druhu, pro senát, soudní dvory, podporu obchodu a staveb, dokonce (výjimečně) i pro pomoc lidem v případě hladu nebo zemětřesení.¹⁷ Pokud správce či místodržitel investoval část financí z daní do infrastruktury, provincie vzkvétala, pokud ji jen odíral, provincie upadala. Část daně se tedy vždy vracela zpátky v podobě služeb. V římském státě, jakkoli byl totalitní, bylo přesto možné se dovolat spravedlnosti. Tak např. prokurátor Pilát, který odsoudil Ježíše, byl v r. 37 obžalován Samařany za své zločiny a byl donucen spáchat sebevraždu.¹⁸

Stát ovšem nejen podporuje z daní stavbu silnic, budov a obchod, ale zajímá jej též společenský život; jací lidé budou chodit po nově vybudovaných cestách, kdo bude bydlet v domech či obchodovat. Pokud stát vidí, že je zde společenství, které vychovává lidi k tomu, aby nebyli lupiči, aby při obchodování nepodváděli a v rodině žili dobrým životem, není na tom nic špatného, pakli toto společenství nějakým způsobem podpoří. Apoštol Pavel uměl využít možností, které mu Římská říše nabízela. Cestoval po římských cestách, byl v případě potřeby ochráněn římskými úřady (Sk 18,14–15; 19,40; 23,27 aj.) Využil práva římského občana, aby nebyl zbičován (Sk 22,25), odvolal se k císaři (Sk 25,11) atd.

Můžeme tedy uzavřít, že část z „císařova peníze“ (neboli našich daní) lze vzít zase zpátky, pokud to není spojeno s nepřijatelnými nebo nebiblickými podmínkami. Od „císařova peníze“ musíme odlišovat „30 stříbrných“, které by někdo dostával za zradu Ježíše nebo donášení na své spolubratry. Takové peníze nikdy požehnání nepřinesou.

Ježíšovi nepřátelé v úvodním lichocení o Ježíši řekli, že „nehleď na tvář člověka“. Ježíš se ale podíval na „peníz daně“ a uviděl tam tvář císaře. Nebyla to ani tvář Boží, ani tvář ďábla, ale tvář člověka. Není třeba stát ani zbožšťovat, ani demonizovat, ale brát jej jako lidské – a proto v mnoha ohledech nedokonalé zřízení.¹⁹ K penězům, které stát nabízí, bychom měli proto přistupovat bez ideologické předpojatosti.

Závěr

Nevolíme si dobu, ve které bychom chtěli žít. Možná, že doba uzavření církve (léta 1952–56) byla nejpodobnější době církve apoštolské: církev žila v ilegalitě, nevlastnila žádný majetek, nescházela se v modlitebnách, ale „po domech“ a byla pronásledována. Dnes žijeme v jiné době a Pán Bůh má pro nás jiné úkoly. Není tedy žádným hříchem vzít si zpět něco z „peníze daně“, pokud je stát nabízí. Bohatství církve je ale v jejich členech, v jejich aktivitě, obětavosti a víře. Apoštol Pavel v jednom ze svých dopisů píše: „Musíme za vás, bratři, stále Bohu děkovat, jak se sluší, protože vaše víra mocně roste a vzájemná láska všech vás je stále větší.“ Budme vděční za obětavost našich bratrů

¹⁷ Císař Nero nabídl Laodicejským finanční pomoc pro výstavbu města zničeného zemětřesením r. 60 po Kr. (Bible Commentary ASD. Vol. 7, s. 101).

¹⁸ Douglas J. D. a kol. *Nový biblický slovník*. Návrat domů, Praha, 1996, s. 776.

¹⁹ Mrázek J. *Při brodu Jábok*. Sborník pro Mireiu Ryškovou. Pro Centrum biblických studií vydalo nakladatelství Advent-Orion, Praha, 2001, s. 145.

a sester v Kristu. Ale současně můžeme využít všech možností, které nám dnešní doba dává, a to včetně částky z „císařova peníze“.

Summary

The issue of relation between the state and the Church has always been relevant, whether we live in the time of persecution or in the time of religious freedom. This article follows formation of this relation from the time of the New Testament, through the Middle Ages, till present time, when we speak about the separation of state and Church. This separation, however, is not and cannot, be absolute. Even if both subjects have a circle of its own interests, there are areas, where they overlap and where mutual cooperation is necessary.

The author asserts a twofold meaning in the New Testament narrative about the “Caesar Coin”. On one hand, the Pharisees asked Jesus, if “it is lawful to pay taxes to Caesar”, on the other is it “lawful” to take something from the “Caesar’s Coin” (our taxes) back? Author concludes, that taxes have always served not only to the “Caesar” but also to the “common good” and therefore it is not wrong to take a “coin” from the state, as long as it appreciates the activity of the church and is willing to support it. But the treasure of the church does not lie in “pleasing the world”, which is only temporary, but in the faithfulness, faith and love of our brothers and sisters.

Petr Krynský, kazatel, vyučuje novozákonní předměty na Teologickém semináři. Vystudoval Komenského evangelickou bohosloveckou fakultu a Biblický seminář Církve adventistů s. d., pracoval jako kazatel, vyučuje na Teologickém semináři CASD.

Kýrov dekrét a finančná podpora izraelského kultu ako inšpirácia pre súčasnú diskusiu o vzťahu cirkvi a štátu

Miroslav Danihel

Predhovor

Súčasná diskusia v Cirkvi adventistov siedmeho dňa v Česko-Slovenskej únii o akceptovaní ponuky štátu financovať platy kazateľov zo štátneho príspevku priniesla množstvo argumentov na strane zástancov aj odporcov tohto konceptu. Rôzne vnímanie diskutovanej problematiky je ovplyvnené viacerými faktormi – historickými, psychologickými, teologickými, sociálnymi a v neposlednom rade právnymi, nakoľko úniu tvoria dva rozdielne štáty s výrazne odlišnou situáciou v celospoločenskej diskusii o problematike odluky cirkvi od štátu.

V tejto práci prinášam analýzu časti biblických textov, ktoré používajú zástancovia financovania plátov kazateľov zo štátnych prostriedkov. Tí nachádzajú paralelu medzi dnešnou situáciou cirkvi adventistov v Česko-Slovenskej únii a situáciou izraelského národa po babylonskom zajatí. Záznam biblických kníh Ezdráš a Nehemiáš má tvoriť východisko pre podporu reštitúcie znárodneného majetku cirkvi, pre náhradu škody či pre financovanie cirkvi z prostriedkov štátu.¹

Práca sa skladá z dvoch základných častí. Prvú tvorí historicko-teologická štúdia založená na skúmaní dobového pozadia návratu Židov z babylonského zajatia

¹ Vychádzam predovšetkým z publikovaných materiálov Slovenského združenia cirkvi adventistov.

a materiálnych aspektov podpory obnoveného náboženského kultu v Jeruzaleme. Druhú časť tvorí reflexia inšpirovaná závermi z prvej časti práce a súčasnou diskusiou o poberaní finančnej podpory z prostriedkov štátu na platy kazateľov (predovšetkým v kontexte situácie na Slovensku).

Úvod

V priebehu dejín sa vzťah medzi cirkvou² a štátom³ dynamicky vyvíjal. Kým v čase povolania vyvoleného národa z Egypta bolo spoločenstvo Božieho ľudu zároveň (aspoň neformálne) štátnym útvarom, ktorý fungoval na princípe teokracie, postupom času došlo k vzniku kráľovstva podľa vzoru okolitých národov. Politická moc (kráľ) odvtedy často sledovala ciele, ktoré boli v rozpore s náboženským životom národa (svätyňová služba, proroci). Inokedy bola politická moc pôvodcom či podporovateľom náboženskej obnovy. Osudy vyvoleného národa ovplyvňovala nielen domáca situácia, ale aj konfrontácia s vonkajšími vplyvmi – politickými (dobyvačné vojny) a náboženskými (modloslužba).

Hospodin vstupoval do osudov vyvoleného národa (cirkvi) nielen prostredníctvom jednotlivcov, ktorí boli jeho súčasťou (patriarchovia, králi, proroci), ale aj prostredníctvom konania pohaných národov a ich predstaviteľov. Rozpoznať v konaní pohaných kráľov Boží zámer bolo súčasťou poslania prorokov. Boli to oni, kto toto poslanstvo komunikovali národu.

Otázky, ktoré si kladiem v tejto práci znejú: (1) Aké bolo nábožensko-politické pozadie návratu Izraelitov z babylonského zajatia? (2) Môže podpora náboženského kultu v Jeruzaleme za vlády perzských kráľov slúžiť ako paralela pre dnešnú diskusiu o reštitúcii a o financovaní platov kazateľov zo štátnych prostriedkov? (3) Pred ktoré výzvy nás stavia poexilná situácia Izraelitov v súvislosti s diskutovanou problematikou financovania cirkvi adventistov v podmienkach Česko-Slovenskej únie?

Babylonské zajatie

Približne od roku 627 pred Kr.⁴ zaznieva v Judsku a v Jeruzaleme Božie poslanstvo sprostredkované prorokom Jeremiášom.⁵ Bola to výzva na pokánie a odvrátenie sa od hriešneho konania a modloslužby.⁶ Volanie proroka však zostalo nevy počuté. V roku 605 pred Kr. prorok ohlasuje súd:

² Pre účely tejto práce budem pojem cirkve používať vo význame Boží ľud (spoločenstvo veriacich) a budem pod týmto pojmom rozumieť akúkoľvek Bohom povolanú skupinu ľudí – či už ide o staroveký Izrael, kresťanskú cirkev všeobecne alebo špecificky Cirkev adventistov siedmeho dňa.

³ Pre účely tejto práce budem pod pojmom štát rozumieť právnu organizáciu politickej moci spoločnosti na určitom území, ktorá je definovaná obyvateľstvom, územím, štátnou mocou (demokratickou alebo autoritárskou) a suverenitou (zvrchovanosť alebo závislosť).

⁴ Začiatok služby proroka Jeremiáša (Jer 1,2).

⁵ Služba Jeremiáša sa obsahovo a do určitej miery aj časovo prekrýva so službou Sofoniáša.

⁶ Jeremiášova 40-ročná služba sa prekrývala s vládou piatich judských kráľov: Joziáš, Jehoachaz, Jehojakim, Jehojakim a Cede-kiáš.

...pošlem po všetky kmene severu – znie výrok Hospodina – aj po babylonského kráľa Nebúkadnezara, môjho sluhu, a privediem ich proti tejto krajine, proti jej obyvateľom a okolitým národom, uvalím na nich kliatbu a obrátim ich na hrôzu, posmech a trvalé pustošenie... Celá táto krajina sa stane púšťou a hrôzou a tieto národy budú sedemdesiat rokov slúžiť babylonskému kráľovi.⁷

Vyplnením proroctva bola najprv séria obliehaní a útokov na Jeruzalem, ktoré sa začali v roku 605 pred Kr.⁸ Všetko vyvrcholilo definitívnym zničením Jeruzalema v roku 586/587 pred Kr.⁹ Vypálením Šalamúnovho chrámu, pýchy kráľovstva, miesta Hospodinovho prebývania a centra bohoslužby a odnesením bohoslužobného zariadenia do Babylona sa de facto skončilo uctievanie Hospodina v Jeruzaleme. Prax ukoristenia bohov porazených miest bola bežná.¹⁰ Keďže Židia nemali sochu svojho Boha, Nebúkadnezar si odniesol ako trofej bohoslužobné náčinie.¹¹ Pre národ, ktorý staval svoju identitu na vyvolenosti Hospodinom, bolo zničené chrámu apokalyptickou tragédiou spojenou s potupením všemocného Boha Izraela.¹² Pocit hanby a trauma z toho, čo sa odohralo, boli u časti odvlčeného obyvateľstva trvalo prítomné.¹³

Neoddeliteľnou súčasťou Božieho trestu bolo zasľúbenie o jeho obmedzenom časovom trvaní. Po sedemdesiatich rokoch sa malo vyhnanstvo skončiť a trest mal dopadnúť tentokrát na babylonského kráľa a jeho národ.¹⁴ Keď v roku 539 pred Kr.¹⁵ Médo-Perzia dobyla Babylon, súčasťou Médo-Perzskej ríše sa stali oblasti pod jurisdikciou Babylona, vrátane Jeruzalema a Judska.

Podstata repatriácie po páde Babylona

Politika asýrskych panovníkov vo vzťahu k podmaneným územiám bola založená na presídľovaní obyvateľstva do iných provincií ríše, kde konali najmä otrockú prácu pri uskutočňovaní rozsiahlych stavebných projektov.¹⁶ „Prví, kto začali praktizovať vykořenenie veľkých skupín ľudí a ich presídlenie na iné miesto, boli v 2. tisícročí pred Kr. egyptskí, chetitskí a stredoasýrski králi. Počas novoasýrskeho obdobia sa deportácie stali plánovanou súčasťou imperiálnej politiky.“¹⁷ Podľa odhadov bolo napríklad počas novoasýrskeho obdobia presídlených vyše 1,2 miliona ľudí.¹⁸ Takáto politika často úplne zničila identitu podrobených národov. Predpokladá sa, že práve tento postup bol jedným z dôvodov stability asýrskych ríš.¹⁹ Rovnakú politiku praktizovali aj babylonskí králi. Panuje zhoda v tom, že odvlčenie židovských zajatcov (v súvislosti s dobývaním

⁷ Jer 25,9.11.

⁸ 1 Král 24,1nn; Dan 1,1.2.

⁹ 2 Král 25,8–17; 2 Kron 36,11–21.

¹⁰ Chetiti po dobytí Babylona odniesli sochu Marduka, Filištínci vzali židovskú truhlu zmluvy a umiestnili ju v chráme Dáгона (1 Sam 5,2).

¹¹ Nebúkadnezarovou trofejou sa stala zrejme aj archa zmluvy. O jej osude sa však nevie nič určité. Podľa 1 Ezd 1,54 archu ukoristil Nebúkadnezar a odniesol ju spolu s ostatným chrámovým zariadením do Babylona, kde bola neskôr zrejme zničená. Podľa 2 Mak 2,4–8 však ukryl archu zmluvy Jeremiaš na neznámom mieste niekde v okolí vrchu Nébo.

¹² 2 Král 25,8–17; 2 Kron 36,17–20.

¹³ Žalm 137.

¹⁴ Jer 25,12.13.

¹⁵ Dan 5,30.31.

¹⁶ J. H. Walton, V. H. Matthews, and M. W. Chavalas, *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament* (Westmont, IL: InterVarsity Press, 2000), 404.

¹⁷ P. Bienkowski and A. R. Millard, *Dictionary of the Ancient Near East* (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania, 2000), 92. Pozri aj J. D. Douglas and C. Merrill, *The Zondervan Bible Dictionary* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009).

¹⁸ Bienkowski and Millard, 92.

¹⁹ K. Kuiper, *Mesopotamia – Britannica Guide to Ancient Civilizations* (New York, NY: Rosen Publishing, 2011), 104.

a neskorším pádom Jeruzalema za kráľa Nebúkadnezara) nebolo ničím neobvyklým a je úplne v súlade s historickým kontextom.

Politika perzských vládcov vo vzťahu k dobytým územiám sa výrazne líšila od politiky asýrskych ríš a Babylona. Kráľ Kýros hneď po dobytí Babylonskej ríše (539 pred Kr.) začal s politikou obnovy, ktorá spočívala v repatriácii podrobených národov s dôrazom na obnovu miestnych kultov.²⁰

Najvýznamnejším mimobiblickým svedectvom o tomto konaní je tzv. Kýrov cylinder, ktorý sa datuje do roku 538 pred Kr.²¹ Klinopisný text je záznamom rodokmeňa kráľa Kýra, vďakyvzdaním bohu Mardukovi, oslavou kráľových úspechov pri dobývaní Babylona a opisom jeho konania po zmocnení sa vlády. Časť textu pojednáva o repatriácii národov a ich božstiev:

(32) Zvolal som všetok ich ľud a navrátil do ich sídiel, (33) a tiež bohov krajín Sumeru a Akkadska, ktorých Nabonidus – na zúrivosť pána bohov – priviedol do Šuanu.²² Na príkaz Marduka,²³ veľkého Boha, (34) navrátil som ich nepoškodených do ich schránok v svätyniach, čo im prinieslo radosť. Nech teda všetci bohovia, ktorých som navrátil do ich svätýň, (35) každý deň pre mňa vyprosujú dlhý život pred Bénom²⁴ a Nábuom²⁵ a nech pripomínajú moje dobré skutky a nech hovoria Mardukovi, môjmu bohu: Toto je Kýros, kráľ, ktorý sa ťa bojí, a Kambýses,²⁶ jeho syn. (36) Nech zásobujú ich svätýne až do vzdialeného času a nech obyvatelia Babylona zvolávajú požehnanie na moje kráľovstvo. Umožnil som, aby všetky krajiny žili v pokoji.²⁷

Text zdôrazňuje dve základné skutočnosti. Po prvé, repatriácia národov bola úzko spojená s náboženskými cieľmi. Navrátenie božstiev do ich pôvodných svätýň nebolo vedľajším produktom repatriácie národov, ale naopak, úzko s repatriáciou súviselo. Po druhé, repatriácia bola motivovaná túžbou po pokoji a stabilite ríše, ktoré mali zabezpečiť božstvá jednotlivých národov. Po celej ríši tak mali vyprosovať požehnanie pre kráľa a jeho syna. Národy (a ich božstvá) mali vydávať svedectvo pred bohom Mardukom o Kýrovej добрote. Mimobiblické dokumenty potvrdzujú, že „perzskí králi boli

²⁰ Hoci väčšina teológov podporuje tézu obnovy miestnych kultov, pre úplnosť uvádzam, že existuje skupina teológov, ktorí túto prax spochybňujú (pozri napríklad P.R. Bedford, *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*, ed. J. J. Collins, Supplements to the Journal for the Study of Judaism, vol. 65 (Leiden: Brill, 2000). alebo James M. Trotter, „Was the Second Jerusalem Temple a Primarily Persian Project?“, SJOT: *Scandinavian Journal of the Old Testament* 15, no. 2 (2001): 276–294.) Táto skupina tvrdí, že nemožno nájsť „žiadnu zmienku o nejakej účasti perzských Achajmenovcov (rod, z ktorého pochádzali všetci významní perzskí králi, pozn. prekl.) na obnove kultov...“ (Bedford, 145.), že návrat Izraelitov do Jeruzalema nebol v žiadnom prípade motivovaný obnovou chrámu a že obnova chrámu sa nezačala skôr ako za kraľovania Dária I., teda o dvadsať rokov neskôr než uvádza biblický záznam. Ako však poznamenáva napríklad Hurowitz vo svojej kritike Bedfordovej knihy, „každá štúdia, ktorá si kladie otázku *načo by bola potrebná obnova Chrámu* musí okamžite položiť jasnú odpoveď, že Boh potrebuje dom alebo miesto na prebývanie a bez chrámu by nebolo žiadnej viditeľnej božskej prítomnosti a Bohu by nebolo možné náležite slúžiť.“ (Hurowitz, 584.) Hurowitz na záver svojej kritiky poznamenáva, že vždy existujú dve skupiny vedcov – tá hlasná a tá významná – a Bedfordove uši počujú práve tú hlasnejšiu.

²¹ Kýrov cylinder bol objavený v marci 1879 v ruínach chrámu Esagila patriaceho bohu Mardukovi (dnešné Ninive, Irak). Riaditeľ Britského múzea v Londýne ho nazýva aj „záznam z rána po Bělšaccarovej hostine“ (N. MacGregor, „The Whole World in Our Hands“, *The Guardian* <http://www.guardian.co.uk/artanddesign/2004/jul/24/heritage.art> (navštívené 4. decembra 2011).)

²² Alt. Šu-Ann; časť mesta Babylon.

²³ Najvyšší boh Babylona, patrón mesta Babylon.

²⁴ Viac titul boha (pán) ako jeho meno; v Biblii Iz 46,1; Jer 50,2; 51,44.

²⁵ Asýrsky a babilonský boh múdrosti a písma.

²⁶ Kambýses II.

²⁷ F. Irving, „Translation of the Text on the Cyrus Cylinder“, *The British Museum* http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/article_index/c/cyrus_cylinder_-_translation.aspx (navštívené 21. novembra 2011). (Existuje viacero prekladov tohto perzského textu, ktoré sa v mnohom odlišujú podľa prístupu k danej problematike a jej historického hodnotenia. Pre slovenský preklad použitý v tejto práci slúži ako zdroj anglický preklad uverejnený Britským múzeom, kde je Kýrov cylinder uložený.)

v pomoci pri budovaní chrámov vo svojej ríši dôslední... Kýros opravil chrám Eanna v Uruku a Ennumaha v Úr. Kambýses poskytol prostriedky na vybudovanie chrámu v Sais v Egypte. Chrám Amóna v Hibis... bol od základov zrenovovaný na príkaz Dária. Podľa židovskej tradície Dáriuš zrenovoval aj chrám Ptaha v Egypte.²⁸

Paralelou textu z Kýrovho cylindra je záznam ediktu o repatriácii obyvateľov Judska v knihe Ezdráš, ktorý pochádza z rovnakého roku (538 pred Kr.).²⁹

„*Takto hovorí perzský kráľ Kýros: Hospodin, Boh nebies, mi dal všetky kráľovstvá zeme a on ma poveril, aby som mu postavil dom v Jeruzaleme, ktorý je v Judsku. Kto spomedzi vás patrí k jeho ľudu, nech je jeho Boh s ním, nech sa vydá do Jeruzalema, ktorý je v Judsku, a nech buduje dom Hospodina, Boha Izraela; to je ten Boh, ktorý je v Jeruzaleme. Každého, kto zostal na ktoromkoľvek mieste, kde býva ako cudzinec, nech podporia miestni obyvatelia striebrom, zlatom, majetkom a dobytkom spolu s dobrovoľnými darmi na Boží dom, ktorý je v Jeruzaleme!*“³⁰

Medzi oboma záznamami existujú zhody i odlišnosti. Sústreďme sa na odlišnosti. V texte Kýrovho cylindra je za boha nebies a zeme označený Marduk, Kýros koná na príkaz boha Marduka a samého seba vyhlasuje za kráľa sveta (univerza). V biblickom zázname z Ezd 1,2–4 je však za Boha nebies označený Hospodin, Kýros koná na jeho popud a spôsobom, akým je text formulovaný, sa kráľ identifikuje s proroctvom vyriešeným u Izaiáša:

„*Kýra volám môj pastier. On splní každé moje želanie. Povie Jeruzalemu: Budeš vybudovaný! A chrámu: Budú založené tvoje základy... Ja som ho povzbudil v spravodlivosti, vyrovnám všetky jeho cesty. On postaví moje mesto a prepustí mojich zajatcov bez platnia a darov, hovorí Hospodin zástupov.*“³¹

Je možné, že táto sebaidentifikácia sa udiala pod vplyvom Daniela. Práve Daniel mohol byť jedným z tých, ktorí kráľa upozornili na proroctvo hovoriace o Kýrovom víťazstve nad Babylonom.³² „Z historických prameňov máme doložené, že perzskí králi sa veľmi živo zaujímali o proroctvá – Kambýses o egyptské veštby, Dáriuš a Xerxes o grécke veštby. (Herodotus 8.133; 9.42, 151)“³³

Kým biblický záznam vytvára predstavu, že Kýros II. uznáva Hospodina za jediného pravého Boha, záznam z Kýrovho cylindra kladie do popredia iných bohov. Perzský kráľ hovorí: „(20) Som Kýros, kráľ sveta, veľký kráľ, mocný kráľ, kráľ Babylona, kráľ Sumeru a Akkadska, kráľ štyroch uhlov zeme... (22) večný potomok kráľovstva, ktorého kraľovanie milujú Běl (Marduk) a Nábu.“³⁴ Kýrovým bohom však nebol ani Hospodin, ani Marduk. Skutočnosť, že Kýros dáva samého seba do súvislosti s viacerými bohmi je v súlade s Achajmenovskou politikou, ktorá spočívala v používaní „titulu boha alebo bohov rešpektovaných miestnym obyvateľstvom. Z toho však nevyplýva, že by oni sami konvertovali na tieto náboženstvá zo svojho vlastného uctievanie

²⁸ F. E. Gaebelin and J. D. Douglas, *The Expositor's Bible Commentary: With the New International Version of the Holy Bible*, vol. 4 (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988), 643.

²⁹ Ezd 1,1; Kráľ Kýros bol panovníkom Perzie v rokoch 559–530 pred Kr. Prvý rok jeho panovania spomínaný v tomto texte súvisí s prevzatím moci nad Babylonom.

³⁰ Ezd 1,2–4.

³¹ Iz 44,28; 45,13.

³² F. D. Nichol, *1 Chronicles to Song of Solomon*, The Seventh-Day Adventist Bible Commentary, vol. 3 (Washington, D.C.: Review and Herald, 1977), 326–327.; E.G. Whiteová, *Zo slávy do tieňa (Proroci a králi)* (Vrútky: Advent-Orion, 2008), 557.

³³ Gaebelin and Douglas, 601. (Zdroj: History of Herodotus).

³⁴ Irving.

Ahura Mazdu.³⁵ Achajmenovci boli po celé generácie vyznavačmi zoroastrizmu, ktorý patrí medzi monoteistické náboženstvá. Naplnené proroctvo Boha Židov mohlo však u Kýra vyvolať akúsi asociáciu s jeho vlastným bohom Ahurom Mazdom.³⁶ Rovnako treba vnímať aj neskoršie podobné vyjadrenia kráľa Dária I.³⁷

Zhrnutie podstaty repatriácie

Repatriácia národov po páde Babylonskej ríše spočívala v umožnení návratu presídlených národov do ich pôvodných krajín. Repatriácie sa diali z rozhodnutia perzských panovníkov a mali náboženský podtext. Na základe historických dokumentov môžeme konštatovať, že obnova miestnych kultov bola minimálne podmienkou, ak nie hlavným motívom repatriácií. Hovoríme preto primárne o repatriácii náboženských kultov, ktorých sprievodným znakom bola repatriácia ich vyznavačov, ako uskutočňovateľov kultu, resp. ako skupín ľudí pod ochranou jednotlivých kultov. Návrat do pôvodnej krajiny a obnova kultu súviseli s očakávanou lojalitou jednotlivých národov k ríši.

Repatriácia neznamenalala politickú slobodu. Sloboda nadobudnutá repatriáciou sa prejavila predovšetkým v náboženskej oblasti v súvislosti s obnovou kultu. Aj po svojom návrate však boli Židia súčasťou perzského impéria a podliehali Perzskej ríši politicky (poslušnosť najvyššiemu predstaviteľovi moci – kráľovi), správne (podriadenosť miestnym správcom) aj hospodársky (povinnosť odvádzať dane). Túto situáciu charakterizujú slová modlitby (volania) levitov z knihy Nehemiáš:

„Hľa, my sme dnes otrokmi. V krajine, ktorú si dal našim otcom, aby požívali jej ovocie a jej dobré veci, hľa, v nej sme otrokmi. Jej hodná úroda patrí kráľom, ktorých si ustanovil nad nami za naše hriechy. Tí podľa svojej ľubovôle panujú nad našimi telami aj nad naším dobytkom. Sme vo veľkom súžení.“³⁸

Hmotná stránka repatriácie

Nebúkadnezarovo ťaženie proti Jeruzalemu a Judsku bolo poznačené nielen obrovskou ľudskou tragédiou zabitých a odvečených obyvateľov, ale aj významnými hmotnými škodami, medzi ktoré patrilo úplné zničenie hradieb mesta, vypálenie palácov a chrámu a ukoristenie chrámového zariadenia, majetku kráľa a jeho hodnostárov.

Biblický text uvádza, že okrem zlatých a strieborných chrámových nádob a zariadenia bolo zničené všetko – mesto, chrám a špecificky všetky cenné predmety, vrátane časti chrámového zariadenia (predovšetkým bronzového).³⁹ Kronikár zaznamenáva, že vypálením Jeruzalema „vyšli všetky vzácnosti navnico“.⁴⁰ Podobne Izaiáš prorocky vidí, že „všetko, čo nám bolo drahé, ostalo zboreniskom“⁴¹. Hebrejský termín מַחְמַד (machmad) vyjadruje nielen vzácnosť v zmysle finančnej hodnoty, ale aj všetko, po čom túžia oči človeka, čo má v jeho očiach hodnotu.⁴²

³⁵ H. G. M Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Word Biblical Commentary, vol. 16 (Waco, TX: Word, 1985), 12.

³⁶ Nichol, 326.

³⁷ Ezd 6,10.

³⁸ Neh 9,36.37.

³⁹ Pre opis zničenia bronzového zariadenia chrámu pozri 2 Kráľ 25,13.14.16.17.

⁴⁰ 2 Kron 36,19.

⁴¹ Iz 64,10–12.

⁴² Porovnaj Pies 5,16; Nár 1,7.10; Ezech 24,21.25.

Knihy Ezdráš a Nehemiáš uvádzajú niekoľko kráľovských výnosov a rozhodnutí, ktoré priznávajú repatriovaným obyvateľom Záciečia (v tomto prípade Židom) hmotné a finančné benefity. Podľa povahy ich možno rozdeliť na (1) náčinie domu Hospodina, (2) zbierky (3) dobrovoľné dary, (4) obetné dary, (5) stavebný materiál, (6) výnosy z daní a (7) iné finančné výhody. Ako ukážem ďalej, žiadne z týchto benefítov nemali povahu toho, čo dnes označujeme pojmami reštitúcia či refundácia.⁴³

(1) **Náčinie** (nádoby) domu Hospodina bolo vojnovou korisťou Nebúkadnezara.⁴⁴ Konaním kráľa Kýra (Ezd 1,7–11; 5,14.15)⁴⁵ a neskôr výnosom kráľa Dária (Ezd 6,5) bolo toto náčinie vrátené do Jeruzalema. Panovníci ho poskytli v súvislosti s obnovením miestnej bohoslužby. Nádoby, o ktorých sa hovorí vo výnose Artaxerxa (Ezd 7,19),⁴⁶ sú prejavom kráľovej štedrosti a nesúvisia s nádobami odnesenými kráľom Nebúkadnezarom – tie boli vrátené predchádzajúcimi kráľmi. Uvedené náčinie bolo určene výhradne na bohoslužobné účely a ako zariadenie chrámu, a preto ho nebolo možné použiť na iné ciele.

Ako už bolo ukázané vyššie, obnovou pôvodných náboženských kultov sledovali panovníci svoj vlastný prospech a prosperitu ríše. Na vrátenie chrámového náčinia neexistoval žiadny nárok (snáď okrem morálneho) a nikto zo strany židovských vodcov návrat neinicioval.

(2) **Výťažok zbierok** bol ďalším zdrojom, ktorý mal podporiť obnovu náboženského kultu v Jeruzaleme a pokryť aj niektoré výdavky spojené s cestou. Zbierky sú spomenuté v súvislosti s prvým výnosom kráľa Kýra (Ezd 1,4) a v reakcii na tento výnos (Ezd 1,6). Kráľ vyzýva, aby tých, ktorí sa rozhodnú pre návrat do Jeruzalema, miestni obyvatelia podporili „zlatom, striebrom majetkom, dobytkom a dobrovoľnými darmi na Boží dom“.⁴⁷ Kto konkrétne má prispieť, nie je z textu úplne jasné. Zdá sa však, že kráľ vyzýva na podporu v prvom rade zostávajúcich Židov, hoci text môže odkazovať aj na ostatných obyvateľov Babylona.⁴⁸

Verš Ezd 1,6 hovorí o סָבִיב (*sabíb*), teda o všetkých, ktorí sú „navôkol“. Tento text zahŕňa „všetkých“ a svojím spôsobom ide pravdepodobne o snahu rozprávača (v kontraste k veršu 1,4) vytvoriť dojem, že hlavnými darcami boli pohania, čím text odkazuje na udalosť známu ako „olúpenie Egypťanov“.⁴⁹

⁴³ V právnej terminológii sa pojem reštitúcia vníma ako vrátenie neoprávnene odobratého majetku pôvodnému majiteľovi. Ak nie je (alebo nemôže byť vrátená) pôvodná vec, hovoríme o refundácii (reparácii). V súvislosti s diskusiou prebiehajúcou v CASD v ČSÚ ohľadom financovania platov kazateľov zo štátnych prostriedkov by sme preto mali – čisto technicky – hovoriť skôr o refundácii. Pre zjednodušenie a v súvislosti so zaužívanou terminológiou uvádzam v tejto práci pojmy reštitúcia a náhrada ako synonymá.

⁴⁴ 2 Kráľ 25,14; 2 Kron 36,18; Dan 1,2; 5,2.

⁴⁵ Hoci výnos samotný (Ez 1,2–4) nehovorí nič o navrátení nádob domu Hospodina, je to práve Kýros, kto prostredníctvom svojho pokladníka vydal Nebúkadnezarovu korisť navrátilcom.

⁴⁶ Pozri aj Ezd 8,25–27.

⁴⁷ Ezd 1,4; *Dobrovoľné dary* sú spomínané zvlášť, preto ich radím do ďalšej (3) skupiny.

⁴⁸ SDA Bible Commentary sa prikláňa k názoru, že zbierka sa mala vykonať medzi Židmi, ktorí zostávali v Babylone (Nichol, 328.). Pre ďalšiu diskusiu pozri Williamson, 14.15. a M. Breneman, *Ezra, Nehemiah, Esther*, The New American Commentary, vol. 10 (Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993), 69.70., ktorí tiež podporujú tento koncept.

⁴⁹ Návrat Židov z babylonského zajatia je v knihách Ezdráš a Nehemiáš predstavený ako druhý Exodus. „Okruhy najväčšej zhody: 1. umožnenie návratu z rozhodnutia panovníka (Ezd 1,2–4; 2 Moj 12,31.32); 2. pomoc prijatá od pohanských susedov (Ezd 1,6; 2 Moj 12,35.36); 3. bohoslužba ako cieľ (Ezd 1,4; 2 Moj 12,31).“ J. G. McConville, "Ezra-Nehemiah and the Fulfillment of Prophecy," *Vetus Testamentum* 36, no. 2 (1986): 208 (cit.). Kým v Egypte Hospodin *zatvrdil* srdce faraóna (2 Moj 10,27), Kýrov duch bol Hospodinom *povzbudený* (Ezd 1,2). Viac pozri aj v M. Levering, *Ezra & Nehemiah*, Brazos Theological Commentary on the Bible (Grand Rapids, MI: Brazos, 2007), 43.45, 88. Pozri aj *Andrews Study Bible*, (Berrien Springs, MI: Andrews University, 2010), 576–578.

Zbierku na podporu ľudí odchádzajúcich do Jeruzalema nemožno v žiadnom prípade chápať ako reštitúciu. Vyhlásením zbierky kráľ sledoval podporu tých, ktorí sa dobrovoľne rozhodli zrealizovať jeho zámer vybudovať chrám v Jeruzaleme a obnoviť tam bohoslužbu. Zo strany zostávajúcich Židov išlo o podporu tých, ktorí sa rozhodli zanechať pohodlie Babylona a vykročiť na nebezpečnú a neistú cestu, vedení víziou znovuvybudovania chrámu a obnovy bohoslužby v Jeruzaleme vo viere, že Hospodin bude s nimi.⁵⁰

(3) Ako **dobrovoľné dary** možno klasifikovať: (a) dary na Boží dom (Ezd 1,4), (b) dary Artaxerxa a jeho radcov (Ezd 7,15; 8,25–28), (c) dary ľudu a kňazov (Ezd 7,16), (d) dary náčelníkov rodín (Ezd 2,68–69) a (e) dary ľudu na chrámový poklad (Neh 7,69–71).

Časť dobrovoľných darov bola prinesená priamo príslušníkmi židovského národa (*d*, *e*, a zrejme aj časť darov *c*), ale prevažne išlo o dary pohanov (*a*, *b* a väčšina darov *c*). Treba zdôrazniť, že išlo o **dobrovoľné** dary, ktoré mali slúžiť na nákup vecí potrebných na obetovanie (Ezd 7,17). Nešlo o žiadnu formu reštitúcie, dary mali jasný cieľ (nákup obetí, resp. stavba chrámu) a obdarovaní s nimi nemohli nakladať podľa vlastnej vôle.⁵¹

(4) Kým väčšina **obetných darov** bola nakúpená z výnosov dobrovoľných darov a zbierok, časť obetí bola darovaná priamo z kráľovských zdrojov. „A čo treba, junce, barany a jahňatá na spaľované obete Bohu nebies, zrno, soľ, víno a či olej nech sa im každodenne dáva bez akéhokoľvek klamstva, o čo požiadajú kňazi.“⁵² Tieto dary mali presne určené použitie – prinášať Bohu nebies milé obete spojené s modlitbami za blazený život kráľa a jeho rodiny.⁵³

(5) **Stavebný materiál** bol určený na stavbu chrámu (Ezd 6,3.4), na opravu brán pevnosti chrániacej chrám, na hradby mesta (predovšetkým ich brán) a na Nehemiášovo správcovské sídlo (Neh 2,8). V týchto prípadoch boli náklady hradené z kráľovských zdrojov. Nešlo o reštitúciu, ale o realizáciu panovníkovho plánu vybudovať chrám, resp. ho chrániť vybudovaním hradieb. Nehemiáš je tým, kto Artaxerxa žiada o poskytnutie dreva z kráľovských lesov. Artaxerxovu štedrosť Nehemiáš vysvetľuje Božím vedením (Neh 2,8b). Z kráľovho konania vyplýva, že vníma Nehemiáša ako kráľovského vyslanca, resp. správcu (Neh 2,5.6).

(6) Časť nákladov na stavbu chrámu bola hradená z **výnosov z daní** (Ezd 6,8). Aj tento príspevok kráľa treba chápať ako súčasť politiky riše v súvislosti s obnovou miestneho kultu.

(7) Medzi **ostatné finančné výhody** môžeme zahrnúť predovšetkým oslobodenie od daní. Vzťahovalo sa na tých, ktorí akýmkoľvek spôsobom slúžili v chráme⁵⁴ (Ezd 7,24). Toto oslobodenie bolo príspevkom kráľa na chod chrámu a na obetnú bohoslužbu za kráľa a jeho rodinu.

⁵⁰ Pozri aj Whiteová, 559.

⁵¹ Výnimku môžu tvoriť prostriedky, ktoré boli „nazvyš“ (Ezd 7,18). S nimi malo byť naložené „podľa vôle Boha“, čo v celom kontexte poukazuje skôr na ľubovoľný nákup iných obetí, než na ľubovoľné použitie zvyšných prostriedkov.

⁵² Ezd 6,9; pozri aj Ezd 7,20.22.23.

⁵³ Ezd 6,10.

⁵⁴ Kňazi, leviti, speváci, vrátnici, chrámoví nevoľníci.

Zhrnutie hmotnej stránky repatriácie

Motívy pre repatriáciu opísané v prvej časti tejto práce nám pomáhajú pochopiť pozadie jej materiálneho a finančného zabezpečenia. Zo záznamov kníh Ezdráš a Nehemiáš vyplýva, že panovníci v značnej miere hradili náklady na výstavbu chrámu, na opevnenie chrámu a na chod náboženského kultu v Jeruzaleme. Menšou časťou sa prostredníctvom dobrovoľných darov podieľali na obnove kultu aj Židia, ktorí sa rozhodli zostať v Babylone, kráľovskí úradníci a ostatné obyvateľstvo. Všetky poskytnuté prostriedky boli určené na upokojenie Boha v Jeruzaleme a vyprosenie si pokoja a ochrany pre kráľa a jeho rodinu. Nemožno ich teda chápať ako reštitúciu či nápravu krívd minulosti.

Hospodársky rozmer náboženskej obnovy

Primárnym dôvodom pobytu Židov v babylonskom exile nebola imperiálna rozpínavosť Babylona, ale trest za neposlušnosť Zákonom prorokom.⁵⁵ Hoci aspekt pokánia⁵⁶ bol súčasťou návratu národa do Judska, dlhotrvajúce odpadnutie pred exilom, sedemdesiat rokov v Babylone spojených s rovnako dlhým vplyvom cudzieho prostredia a hodnôt, zanechalo na národe výraznú stopu. Návrat a obnova kultu v Jeruzaleme boli prejavom Božej milosti. Náboženská obnova národa však bola oveľa zložitejšia a vyžadovala si väčšie úsilie, než obnova chrámu a mesta.

Je ťažké rekonštruovať náboženský život národa tesne po návrate. Dômyselne zostavený obetný systém predstavený v Tóre, ktorý mal poukazovať na budúcu obeť Ježiša Krista a na odpustenie hriechov, nebolo možné do dôsledkov uskutočňovať. Neexistoval chrám, ani truhla zmluvy.

Počas služby Ezdráša dochádzalo k prvým pokusom o reformu. Konfrontácia so Zákonom⁵⁷ bola pre celý národ bolestnou skúsenosťou, podobne ako to bolo za reformnej vlády kráľa Joziáša⁵⁸. Pod vplyvom Zákona, učiteľov Zákona, kňazov a prorokov, dochádzalo k postupným reformám, ktoré však niekedy nemali dlhé trvanie a národ vždy znovu zápasil s rovnakými problémami. Medzi najdôležitejšie reformy, ktoré za Ezdráša a Nehemiáša prebiehali, patria: obnovenie zmluvy s Bohom,⁵⁹ pravidelné čítanie Zákona,⁶⁰ obnovenie slávenia sviatkov,⁶¹ zrieknutie sa zmiešaných manželstiev a prepustenie pohanských žien,⁶² oddelenie sa od pohanov,⁶³ reforma svätenia soboty,⁶⁴ sociálna reforma spojená s odpustením dlhov⁶⁵ a reforma financovania chodu chrámu a financovanie kňazov, levitov a spevákov (desiatky, dary, poplatky).⁶⁶ Sústreďme sa na tie z nich, ktoré mali priamy súvis s hospodárskym aspektom obnovy.

⁵⁵ V tejto práci neriešim problematiku kolektívnej viny a zodpovednosti ani skutočnosť, že do zajatia sa dostalo aj mnoho verných nasledovníkov Hospodina (Daniel a podobne).

⁵⁶ Pozri Ezd 9,5–15; Neh 1,5–11; 9,1–37; Dan 9,1–19.

⁵⁷ Neh 8,1–12; 13,1–3.

⁵⁸ 2 Kráľ 23,1–25; 2 Kron 34,29–35,19.

⁵⁹ Neh 10,1–27.

⁶⁰ Neh 8,1–7; 9,3; 13,1.

⁶¹ Ezd 6,19–22; Neh 8,13–18.

⁶² Ezd 9–10; Neh 10,29–31; 13,23–27.

⁶³ Neh 13,1–3.

⁶⁴ Neh 10,32; 13,15–22; porovnaj Ám 8,5,6; pozri tiež Iz 58,13; Jer 17,19–27.

⁶⁵ Neh 5,1–13; 10,32.

⁶⁶ Neh 7,69–72; 10,33–40; 12,44–47; 13,10–14.

Reforma svätenia soboty

Reforma svätenia soboty ako je opísaná v knihe Nehemiáš spočívala predovšetkým v zákaze obchodovania v sobotu. Tento zákaz sa týkal nielen židovských obchodníkov, ale aj pohanských. V multikultúrnej spoločnosti muselo takéto rozhodnutie prinášať napätie. Okrem toho dochádzalo aj k sobotnej práci.⁶⁷ Obe praktiky Nehemiáš kritizuje a porovnáva ich s odpadnutím pred babylonským zajatím.⁶⁸ Preto prikazuje prijať opatrenia na nápravu, medzi ktoré patrilo najmä zatváranie a stráženie brán cez sobotu, aby sa do mesta nedostal žiadny obchodník so svojím tovarom. Táto reforma mala pravdepodobne za následok pokles zisku časti obchodníkov – židovských aj pohanských.

Sociálna reforma

Sociálna reforma bola úzko spojená s náboženskou reformou. Po návrate z babylonského zajatia sa mnohí Židia ocitli v ťažkej finančnej situácii. Nedokázali sa užiť, nedokázali splácať svoje pôžičky. Boli nútení dávať do zálohy svoje deti, polia, vinice a domy.⁶⁹ Všetko komplikovalo aj odvádzanie daní kráľovi. Niektorí ľudia si museli požičiavať, aby dokázali splatiť dane.⁷⁰ Niet pochyb o tom, že úrok pôžičky často presahoval ich možnosti.⁷¹ O tom, že išlo o vážny spoločenský problém svedčí aj Nehemiášov hnev, ktorý pripomína hnev Mojžiša, keď zostúpil z vrchu Sinaj a v tábore našiel ľudí, ako tancujú okolo zlatého teľaťa.⁷² Sociálna reforma bola krokom viery a ľud sa prisahou zaviazal odpustiť všetky dlhy.⁷³

Financovanie služby kňazov a levitov

Čo bolo presnou príčinou nedostatku a tiesnivej hospodárskej situácie, v ktorej sa časť národa ocitla, sa môžeme len domnievať. Ako však ukazuje volanie prorokov, za nedostatkom bol okrem už spomenutej povinnosti odvádzania dane kráľovi a narastaním sociálnych rozdielov a úžerníctva aj laxný prístup národa k podpore chrámu a odvádzaniu desiatkov.

Financovanie služby kňazov a levitov upravuje Zákon. Ľud sa zaviazal plne podporovať ich službu.⁷⁴ V čase poverenia Ezdráša k službe boli kňazi, leviti, speváci a pracovníci v chráme oslobodení od platenia daní, dávok, a mýta, keďže sa podieľali na bohoslužbe, ktorú si objednal kráľ.⁷⁵ Počas pobytu Nehemiáša na dvore kráľa Artaxerxa ľud podporu kňazov a levitov zanedbával. V dôsledku toho kňazi a leviti opustili službu v chráme, aby sa mohli venovať vlastnej obžive. Práve v tomto čase⁷⁶ vystupuje na scénu prorok Malachiáš so svojím posolstvom:

„Smie človek okrádať Boha? Vy ma okrádate. Pýtate sa: O čo ťa okrádame? O desiatky a pozdvihované obetné dary. Preto vás stíha kliatba, lebo ma okrádate, celý tento národ.

⁶⁷ Neh 13,15.

⁶⁸ Neh 13,17.18.

⁶⁹ Neh 5,1–3; porovnaj 2 Moj 21,2–11; 3 Moj 25,39–46.

⁷⁰ Neh 5,4; pozri aj Neh 9,36.37.

⁷¹ Úrok na požičanie peňazí na splatenie daní mohol v tom čase dosahovať v Perzii až 50 % (pochyboval sa na úrovni 12 až 50 %). Pozri Nichol, 414. a Williamson, 240.241.

⁷² Neh 5,6; porovnaj 2 Moj 32,19; pozri tiež 1 Moj 4,5.

⁷³ Neh 5,10–12; 10,32b.

⁷⁴ Neh 10,33–40; 12,44–47.

⁷⁵ Ekd 7,24.

⁷⁶ Malachiáš bol súčasníkom Nehemiáša. Pozri *Andrews Study Bible*, 1230.1231., T. Rata, *Ezra & Nehemiah*, A Mentor Commentary (Ross-shire: Christian Focus, 2010), 218. a Gaebelien and Douglas, 762.

*Prinášajte celé desiatky do zásobárne. Keď bude potrava v mojom dome, potom ma vyskúšajte, – vraví Hospodín zástupov – či vám neotvorím okná nebies a nevylejem na vás nadmieru požehnaní.*⁶⁷

Po svojom návrate z kráľovského dvora Nehemiáš zjednal nápravu a ľud obnovil podporu kňazov a levitov.⁷⁸

Zhrnutie hospodárskeho rozmeru náboženskej obnovy

Náboženská reforma po návrate z Babylonského zajatia prebiehala na viacerých úrovniach. Obnova v sociálnej oblasti a zápas o náležité financovania kultu patrili medzi výrazné atribúty celej reformy. Podpora náboženského kultu, vernosť pri platení desiatkov a v neposlednom rade aj sociálna spravodlivosť (výročné odpúšťanie dlhov) sa podľa posolstva prorokov stali podmienkou hospodárskej prosperity národa.⁷⁹

Reflexia

V tejto časti sa sústredím na reflexiu poexilného zápasu židovského národa o obnovu náboženského kultu v Jeruzaleme v súvislosti s hľadaním vyváženého postoja k financovaniu Cirkvi adventistov siedmeho dňa v Česko-Slovenskej únii. V súvislosti so študovaným biblickým textom a na pozadí prebiehajúcej diskusie predovšetkým v Slovenskom združení cirkvi adventistov formulujem tri okruhy problémov inšpirovaných porovnaním histórie a súčasnosti – otázka autority, otázka trestu, postoj cirkvi vo vzťahu k štátu.

1. Prítomnosť daru proroctva a otázka autority

Predexilnú, exilnú i poexilnú skúsenosť Božieho ľudu výrazne formovali proroci. Tí praví, na rozdiel od falošných, dokázali aktuálne upozorniť na odpadnutie, vyzvať na pokánie, varovať pred trestom, či viesť národ k jeho prijatiu. Proroci vedeli vidieť Božiu ruku v protichodnom konaní kráľov – v Nebúkadnezarovom vypálení Babylona, vo vyvraždení tisícov nevinných, v odvlečení zajatcov, ale aj v štedrosti a veľkorysosti Kýra, Dária či Artaxerxa.

Prirodzenú autoritu mali nielen proroci, ale aj tí, ktorí na seba zobrali bremeno vedenia národa – Šéšbacar, Ezdráš, Nehemiáš, Jéšua, Zerubábel a ďalší. Ich autorita bola odvodená od takých atribútov, ako je poznanie Zákona,⁸⁰ pokora,⁸¹ sociálne cítenie,⁸² obetavosť⁸³ alebo priame posolstvo od Boha. Boží poslovia požívali autoritu, ktorá sa dokázala vzoprieť autorite svetskej moci. V čase „zákazu“⁸⁴ stavby chrámu dokázal Aggeus priniesť posolstvo, ktoré, paradoxne, obviňovalo ľud z prevrátených priorít a vyzývalo ich na stavbu chrámu a tým vlastne aj na občiansku neposlušnosť.⁸⁵

⁷⁷ Mal 3,9-10.

⁷⁸ Neh 13,10-14.

⁷⁹ Agg 3,9-11; Mal 3, 3,9-12.

⁸⁰ Ezd 7,6.10.11; Neh 8,1-8.

⁸¹ Neh 1,5-11.

⁸² Neh 5,6nn.

⁸³ Neh 5,14-19.

⁸⁴ Ezd 4,17-24.

⁸⁵ Ag 1,4-9.

Prakticky majú dnes najväčšiu autoritu v cirkvi volení činovníci (na úrovni zboru, združenia a únie – administrátori i výbory). Čo však v prípade, ak činovníci pri svojej činnosti prichádzajú s pitoresknými výkladmi Písma, ktoré nerešpektujú ani len elementárne uplatňovanie hermeneutických princípov tvoriacich základ pre výklad biblického textu v cirkvi adventistov.⁸⁶ Je v takýchto prípadoch poslednou autoritou cirkvi ešte stále Písmo, alebo človek, ktorému sme zverili zodpovednosť za vedenie cirkvi?

Poznať Božiu vôľu býva náročné a môže ísť o bolestnú skúsenosť. Taká bola aj pravda sprostredkovaná prorokmi. Každý člen cirkvi adventistov počas krstu vyznáva: „Prijmam biblické učenie o duchovných daroch a verím, že dar proroctva je jedným z charakteristických znakov cirkvi ostatku.“⁸⁷ Akým spôsobom je dar proroctva prítomný v našej cirkvi dnes? Je obmedzený len na úžasný dar, ktorý máme v sto rokov starých spisoch Ellen G. Whiteovej, alebo je prítomný aktuálne aj dnes, len ho nevieme počuť?

2. Zabudnutý koncept trestu

Bolo ukázané, že s činnosťou prorokov súviselo aj rozpoznanie Božieho trestu v konaní Nebúkadnezara a Božej milosti v konaní Kýra a ďalších perzských kráľov. Keď bol dňa 1. 10. 1952 odobratý štátny súhlas Ústrediu cirkvi adventistov, zdalo sa, že cirkev je konaním štátu zaskočená. Niektorí jej predstavitelia skončili vo väzení. Hmotný a nehmotný majetok cirkvi prešiel do správy štátu.⁸⁸ Dodnes to v cirkvi vnímame ako veľkú nespravodlivosť. So zadosťučinením sme preto prijali pád komunizmu a porevolučnú čiastočnú reštitúciu na Slovensku a pripravovanú reštitúciu v Česku. V návrate prostriedkov, ktoré sme odovzdávali Bohu a ktoré (Bohu) komunistická moc ukradla, vidíme Božiu milosť a prozreteľnosť.

V premýšľaní o krivde a jej náprave však v kontexte Česko-Slovenskej únie chýba čestnejšie hodnotenie minulosti. Čo ak Boh konal aj pri zákaze našej cirkvi v rokoch 1952–56 a následnom zhabaní jej majetku? Čo ak to bola Božia odpoveď na konanie vedenia cirkvi počas 2. svetovej vojny, keď sa na Slovensku listom predsedovi vlády Tukovi (zrejme len formálne) predstavitelia cirkvi prihlásili ku gardistom⁸⁹ a v Čechách vedenie cirkvi vylúčilo spoluveriacich židovského pôvodu?⁹⁰ Čo ak „zákaz“ bol Božou odpoveďou na konanie vedenia cirkvi, ktoré v roku 1950 uprednostnilo oficiálnu existenciu cirkvi podľa zákonov 217 a 218/1949 Zb. (ktoré obmedzili samostatnosť cirkvi a nanútili poberanie príspevku na platy kazateľov), pred odmietnutím nátlaku aj za cenu postavenia cirkvi mimo zákon, ku ktorému aj tak neskôr došlo?

Komunistický zákaz cirkvi ako trest za hriechy, ktorých sme sa ako cirkev dopustili? Nech znie táto úvaha akokoľvek odvážne, nemožno ju vytesniť len preto, že sa zdá „politicky nekorektná“. Úplne odmietnuť biblický koncept Božieho trestu ako prekonaný a tváriť sa, že všetko zlé, čo sa nám dialo, je len vinou tých druhých, nie je múdre. Práve preto som presvedčený, že si podobné otázky treba klásť. Na nájdenie odpovedí treba však viac, než len intelektuálnu úvahu.

⁸⁶ Pre viac informácií odporúčam nasledujúce publikácie: G. Pfandl, *Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2010). a G. W. Reid, *Understanding Scripture: An Adventist Approach* (Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2006).

⁸⁷ *Cirkevný poriadok CASD*, 18. revidované vydanie z roku 2010 (Bratislava: SZ CASD, 2011), 43.

⁸⁸ J. Piškula, *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. (Praha: Advent-Orion, 2010), 116–117.

⁸⁹ *Ibid.*, 76.77.

⁹⁰ *Ibid.*, 81.

3. Vzájomné ovplyvňovanie cirkvi a štátu

Ako bolo ukázané, obnova chrámu a čiastočne i mesta sa diala na základe kráľovských dekrétov – a teda zákonne. Napriek tomu Židia narazili na odpor miestneho obyvateľstva i miestnych správco, ktorí našli dosť dôvodov, pre ktoré by mal kráľ činnosť navrátilcov zakázať.⁹¹ Národ mal svoje špecifiká, ktoré spôsobovali problémy.⁹² Na novopostavenom oltári v Jeruzaleme sa prinášalo množstvo obetí, medzi ktorými významné miesto zaujímali obeť financované kráľom. Hoci je Božou vôľou modliť sa za vládcov,⁹³ finančný vplyv štátu na miestny kult v Jeruzaleme prinášal mnohé ťažkosti. Tie mohli mať pôvod aj v závislosti zo strany „pôvodného“ obyvateľstva. Dary od kráľa slúžili vo vzťahu k okoliu ako potvrdenie dôveryhodnosti a autority Boha Izraelitov.

Ezdráš bol veľmi opatrný pri prijímaní podpory od kráľa. Hoci dostal „všetko, o čo žiadal“⁹⁴ (rozumej v súvislosti s obnovou chrámu) – pri opise návratu napríklad konštatuje: „hanbil som sa poprosiť kráľa o vojsko a jazdu na našu ochranu pred nepriateľom na ceste. Veď sme vyhlásili kráľovi: Ruka nášho Boha vládne nad všetkými, čo ho vyhladávajú.“⁹⁵ Preto sa rozhodol radšej pre pôst a modlitbu.

Pri akomkoľvek rozhodovaní o prijatí financií od štátu by sme si preto mali klásť otázky, aké posolstvo tým komunikujeme nášmu okoliu. Je to posolstvo o mocnom Bohu, ktorý nad nami drží ochrannú ruku? Vedeli by sme presvedčiť vládu, že sme v otázke reštitúcií v inom postavení ako Rímsko-katolícka cirkev, alebo je pre nás pohodlnejšie schovať sa za iné cirkvi? Dokážeme sekulárnej spoločnosti odkomunikovať, že finančná náhrada, o ktorú sa uchádzame, je naozaj za majetok, ktorý sme od nikoho nedostali a komunistická moc nám ho ukradla? Zostala by cirkev pri vydávaní svojho svedectva autentická aj vtedy, keby poberala od štátu príspevky na platy kazateľov, ktoré nie sú viazané na reštitúciu, ako by tomu bolo v prípade Slovenska? Je len dobre, že si ako cirkev kladieme v diskusii o poberaní finančných prostriedkov od štátu rôzne otázky. Čestné hľadanie odpovedí by malo byť inšpirované štúdiom biblického textu, minulosti i pokorným duchom.

Záver

Cirkev je predmetom Božieho záujmu. Ak by to tak nebolo, cirkev by tu už dávno nebola. Ak má cirkev zostať Kristovým telom a nie záujmovým združením, potrebuje prežívať skúsenosť Božej milosti. Najdôležitejšou výzvou, pred ktorou cirkev stojí, nie je otázka, z akých zdrojov bude cirkev financovaná. V histórii vidíme aj tie najmenej pravdepodobné spôsoby na financovanie svojho diela. Dôležité je, či zostaneme verní povolaniu, ktorého sa nám od Boha dostalo. Cirkvi adventistov Boh zveril poslanie, ktorého časovú i geografickú kontextualizáciu by sme mali pokorne rozpoznávať a uvádzať do praxe.

⁹¹ Ezd 4,11–16.

⁹² Pri začatí stavby chrámu dochádzalo napríklad k roztržkám s miestnym obyvateľstvom. (Ezd 4,1–5).

⁹³ Rim 13,1–7; 1 Tim 2,1.2; pozri aj Jer 29,7.

⁹⁴ Ezd 7,6.

⁹⁵ Ezd 8,22.

Prosme spoločne o múdrosť a pokoru. Prosme spoločne o to, aby Boh aj naďalej svoju cirkev viedol. A aby ju chránil. Aj pred nami a našimi slabosťami.

Použitá literatúra⁹⁶

- *Andrews Study Bible*. Berrien Springs, MI: Andrews University, 2010.
- Bedford, P. R. *Temple Restoration in Early Achaemenid Judah*. Vol. 65 Supplements to the Journal for the Study of Judaism, Edited by J. J. Collins. Leiden: Brill, 2000.
- *Biblia – Slovenský Ekumenický Preklad*. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 2007.
- Bienkowski, P., and A. R. Millard. *Dictionary of the Ancient Near East*. Philadelphia, PA: University of Pennsylvania, 2000.
- Breneman, M. *Ezra, Nehemiah, Esther*. Vol. 10 The New American Commentary. Nashville, TN: Broadman & Holman, 1993.
- Bromiley, G. W. *International Standard Bible Encyclopedia: A-D*. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1995.
- *Cirkevný poriadok CASD*. 18. revidované vydanie z roku 2010. Bratislava: SZ CASD, 2011.
- Douglas, J. D., and C. Merrill. *The Zondervan Bible Dictionary*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2009.
- Gaebelein, F. E., and J. D. Douglas. *The Expositor's Bible Commentary: With the New International Version of the Holy Bible*. Vol. 4. Grand Rapids, MI: Zondervan, 1988.
- Hill, J. „Restorationism – a Biblical Reflection.“ *Australasian Catholic Record* 88, no. 1 (2011): 77–87.
- Hurowitz, V. A. „Restoring the Temple – Why and When?“ *Jewish Quarterly Review* 93, no. 3/4 (2003): 581.
- Irving, F., „Translation of the Text on the Cyrus Cylinder“, The British Museum http://www.britishmuseum.org/explore/highlights/article_index/c/cyrus_cylinder_-_translation.aspx (navštívené 21. novembra 2011).
- Kuiper, K. *Mesopotamia – Britannica Guide to Ancient Civilizations*. New York, NY: Rosen Publishing, 2011.
- Levering, M. *Ezra & Nehemiah Brazos Theological Commentary on the Bible*. Grand Rapids, MI: Brazos, 2007.
- MacGregor, N., „The Whole World in Our Hands“, The Guardian <http://www.guardian.co.uk/artanddesign/2004/jul/24/heritage.art> (navštívené 4. decembra 2011).
- McConville, J. G. „Ezra-Nehemiah and the Fulfilment of Prophecy.“ *Vetus Testamentum* 36, no. 2 (1986): 205–224.
- Nichol, F. D. *1 Chronicles to Song of Solomon*. Vol. 3 The Seventh-Day Adventist Bible Commentary. Washington, D.C.: Review and Herald, 1977.
- *Genesis to Deuteronomy*. Vol. 1 The Seventh-Day Adventist Bible Commentary. Washington, D.C.: Review and Herald, 1978.

⁹⁶ Použitá literatúra publikovaná v anglickom jazyku, je v práci citovaná v slovenskom jazyku v preklade autora.

- Pfandl, G. *Interpreting Scripture: Bible Questions and Answers*. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2010.
- Piškula, J. *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Praha: Advent-Orion, 2010.
- Propp, W.H., B. Halpern, and D.N. Freedman. *The Hebrew Bible and Its Interpreters*. Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1990.
- Rata, T. *Ezra & Nehemiah A Mentor Commentary*. Ross-shire: Christian Focus, 2010.
- Reid, G. W. *Understanding Scripture: An Adventist Approach*. Silver Spring, MD: Biblical Research Institute, 2006.
- Stevens, M. E. *Temples, Tithes, and Taxes: The Temple and the Economic Life on Ancient Israel*. Peabody, MA: Hendrickson, 2006.
- Trotter, James M. „Was the Second Jerusalem Temple a Primarily Persian Project?“ *SJOT: Scandinavian Journal of the Old Testament* 15, no. 2 (2001): 276.
- Walton, J. H., V. H. Matthews, and M. W. Chavalas. *The IVP Bible Background Commentary: Old Testament*. Westmont, IL: InterVarsity Press, 2000.
- Whiteová, E. G. *Zo slávy do tieňa (Proroci a králi)*. Vrútky: Advent-Orion, 2008.
- Williamson, H.G.M. *Ezra, Nehemiah*. Vol. 16 Word Biblical Commentary. Waco, TX: Word, 1985.

Summary

The Decree of Cyrus and Financial Support of the Religion of the Israelites as an Inspiration for Contemporary Discussion about Church-State Relationship

In contemporary discussion in the Czecho-Slovakian Union there are claims that some scriptural texts (mainly from the books Ezra and Nehemiah) support the idea of accepting governmental funding of salaries of pastors as restitution. This paper provides a study of historical and biblical context of the books Ezra and Nehemiah concerning financial support of the Israelite's Religion under the Persian kings (especially Cyrus) and a reflection on this study.

The first part deals with the nature of the Babylonian captivity, describing it as God's judgment recognized by the prophets. The second part explains the nature of repatriation under King Cyrus in contrast to the politics of Nebuchadnezzar and the other Babylonian kings. This part concludes that repatriation under the Persian kings was based on an effort (of kings) to earn the blessing of different gods by their release to the countries of their origin. The third part examines how repatriation of the Israelites (and their God) was supported financially and by other benefits as it is described in the books of Ezra and Nehemiah. This support was strictly bounded to the worship according to the king's order. The fourth part shows that the return from captivity (and repatriation) had a strong impact, not just on the religious life of the Israelites, but also on the reformation of social area and economic life of the nation (impact on the Sabbath keeping, social aspects of religion, and financing of Levites and priests). As a conclusion, the historical and biblical study shows that the support of the religion of Israel by the Persian kings was neither restitution nor recovery in its nature.

The last part of this paper brings reflection. Questions raised from the study reflect (1) the problem of authority of the leaders (in the context of the gift of prophecy and knowledge of

the Scriptures), (2) the forgotten concept of God's judgment in the modern view of religion, and (3) interaction between state and church in the context of credibility and authenticity of the church in postmodern society.

Miroslav Danihel, vyštudoval Ekonomickú univerzitu v Bratislave (obor bankovníctvo a národné hospodárstvo) a Teologický seminár v Sázave (teologicko-pastoračná činnosť). Pracoval ako učiteľ, kazateľ a redaktor. Spolupracoval s Medzinárodnou biblickou spoločnosťou na prepracovanom vydaní prekladu Novej Zmluvy – Nádej pre každého. Momentálne študuje na Andrews University v Michigane v USA (obor systematická teológia).

Církev adventistů sedmého dne, její majetek a úloha státní moci v majetkových poměrech za komunistického režimu

Jiří Piškula

První adventisté sedmého dne se usadili na území dnešní České republiky v devadesátých letech 19. století, na Slovensku započala misijní práce až počátkem 20. století. Jako státem neuznaná konfese neměl adventismus sedmého dne za Rakouska-Uherska příliš volné ruce k působení, pořádání přednášek a jiné misijní aktivity byly problematické. To se změnilo až po právním zastřešení církve na základě spolkového zákona a Církev adventistů sedmého dne mohla v rámci Habsburské monarchie i později za Československé republiky více méně nerušeně působit. S přibývajícím počtem členů církve rostly i nároky na shromažďovací a bohoslužebné prostory a církevní spolky se stávají držitelem nemovitostí. V době druhé světové války vlastnil spolek Českomoravská (před a po válce Československá) jednota adventistů sedmého dne na území dnešní České republiky již 17 budov (Brno, Praha, Budějice, Jablůnka, Olomouc, M. Ostrava, Pardubice, Srbce, Jablonec, Ústí, Vrchlabí, Lazy, Návsí, Petřvald, Č. Těšín, Vojkovice), dva stavební pozemky (Frenštát, Hluboká) a další nemovitosti se jí navrátily po opětovném připojení pohraničních oblastí po konci druhé světové války.

V poválečné době zaznamenává Církev adventistů sedmého dne v Československu překotný početní nárůst členů církve. Během několika let se počet členů Církve zdvojnásobil, stejně jako se znásobily příjmy do církevního rozpočtu. Roste výrazně stavební činnost církve a častější jsou také nákupy nemovitostí. Celkový rozvoj se projevil také nejdynamičtějším růstem kazatelského sboru v celé republice. V roce 1950 se stala Církev adventistů sedmého dne církví se čtvrtým nejvyšším počtem duchovních v českých zemích. Jedním z největších nákupů bylo zakoupení rozsáhlého pozemku

pro církevní seminář v Praze – Krči, kde mělo být za podpory peněz z Generální konference vybudováno také církevní sanatorium. Tento plán však již státní správa za nového režimu zarazila.

Církevní zákony

Obrysy tzv. církevních zákonů (tj. zákon č. 217/49 Sb. „Zákon, kterým se zřizuje Státní úřad pro věci církevní“ a zákon č. 218/49 Sb. „Zákon o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností“ – podstatné části druhého zákona byly zrušeny v roce 1990, zůstala hospodářská podpora církví) vznikly v představách Komunistické strany Československa (KSČ) již na jaře 1948, dlouho však jejich realizaci bránilo vyjednávání s Římsko-katolickou církví o jejím zásadním nastavení k novému režimu. Když nedošlo mezi Pražskou arcidiecézí a KSČ k dohodě a v polovině roku 1949 přešly vzájemné vztahy v otevřený konflikt, byly tyto zákony v říjnu 1949 prosazeny bez ohledu na dohodu s katolickou hierarchií.

O církevních zákonech bylo jednáno zvláště také s Československou církví (dnes s přízviskem „husitská“) a s československými evangelíky: s Českobratrskou církví evangelickou (ČCE) a slovenskými luterány i reformovanými. Schůzky se zástupci těchto církví měly zpočátku v roce 1948 charakter jednání o konečné podobě zákonů. Když se však evangelíci postavili k těmto zákonům odmítavě a vyslovili se pro zachování dosavadní dotační podpory státem uznaných církví, byli v létě roku 1949 postaveni před volbu buď zákony přijmout, nebo se vzdát jakékoliv finanční podpory státu a fungovat mimo systém státem uznaných církví. Za takového stavu se českoslovenští evangelíci rozhodli zákony přijmout, přičemž do konečného znění zákona, popřípadě prováděcích vládních vyhlášek, se nepodařilo ze strany církví prosadit žádné podstatné změny. Církev byla zároveň chlácholena sliby ze strany státních a stranických představitelů, především Alexeje Čepičky, zaručujícími církvím vnitřní svobodu, slib však v budoucnu nebyl dodržen.

Před realitu nových církevních zákonů byly postaveny také tzv. svobodné církve, které byly zvyklé na úplné oddělení církve od státu a jejich financování bylo na státu nezávislé, mezi nimi i českoslovenští adventisté. Jednání s nimi se odehrálo až den před schválením zákonů ve sněmovně a bylo spíše informativní schůzkou než jednáním. Protesty zástupců církve, mezi nimiž byl také předseda Církve adventistů sedmého dne (CASD) Josef Doubravský, neměly žádný efekt a od roku 1949, důsledněji pak po provedení systematizace sborů svobodných církví v roce 1951, jsou i tyto církve financovány ze státního rozpočtu. Tento krok byl ze strany státu a KSČ vnímán jako bod důležitý v otázce hospodářské kontroly a vyššího vlivu na církve.¹

¹ To se v budoucnu ukázalo jako mylné: v roce 1956, v době velkých hospodářských obtíží země, byly opět povoleny tři dříve zakázané denominace: CASD, Křesťanské sbory a Novoapostolská církev, s tím, že nebudou od státu požadovat dotace, v roce 1989 pak byla obdobně povolena Apoštolská církev. U těchto církví byla kontrola docílena administrativním dohledem nad rozpočtem církve.

Znárodnění

Církevní zákony samotné nijak nesouvisely se zabavením majetku. Důvodová zpráva zákona č. 218/49 Sb. se tomuto tématu nevěnuje, hovoří se zde naopak o tom, že finanční zajištění církví a duchovních umožní skutečnou, tedy i hospodářskou, rovnoprávnost a osvobodí církev ze zastaralých feudálních a kapitalistických poměrů. Zároveň se zdůrazňuje, že když se stát postará o hospodářské zabezpečení církví, budou mít tyto více prostoru pro zaměření se na své poslání náboženské a mravní. Teprve později (a někdy i dnes) se objevují argumenty, že převzetí financování církví a náboženských společností státem má církvím nahradit znárodněný majetek. V době vzniku těchto legislativních opatření však takovouto argumentaci nezaznamenáváme, jedná se toliko o akt zajištění hospodářské kontroly režimu nad církvemi a náboženskými společnostmi. Znárodnění se dělo jinými legislativními akty.

Při znárodnění byl CASD odejmut majetek, který v celkovém objemu zestátněného majetku představuje největší část – totiž pozemek v Praze – Krči o rozloze 92 774 m², zakoupený v srpnu 1947. Po únoru 1948 došlo k odebrání větší části tohoto majetku do státního užívání, totiž zemědělského velkostatku, který měl původně sloužit jako hospodářské zázemí pro vybudovanou školu a plánované sanatorium. Jednání o tomto majetku probíhalo v několika etapách od 8. dubna 1948 až do 7. dubna 1952, kdy bylo státem rozhodnuto o předání většiny zemědělské půdy pozemku v Praze – Krči a živého inventáře do správy Zemědělského podniku hl. m. Prahy. Stát církev finančně odškodnil pouze za živý inventář, a to ještě za úředně určenou cenu. Definitivně byl pak majetek soudně převeden do vlastnictví státu v roce 1956, těsně před obnovením církve, tak aby na něj nevznikl ze strany církve právní nárok.

Tento pozemek se nachází na dnes velmi lukrativním místě naproti Thomayerově nemocnici a je z větší části již zastavěn. V lokalitě se mělo v roce 2010 navíc začít se stavbou prvního úseku metra trasy D, takže cena tohoto pozemku stále roste. Celková cena pozemku by se tak mohla pohybovat od jedné do dvou miliard Kč či více, podle toho, jak by se dnes podařilo pozemek prodat.

Je potřeba také poznamenat, že u Církve adventistů sedmého dne nebyly ztráty v důsledku znárodnění a pozemkové reformy kompenzovány na základě zákona č. 218/1949 Sb. o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností. Jednou z podmínek obnovení církve v roce 1956 bylo, že si bude sama platit své kazatele a také stavby. I vydržování bohoslužebných prostor se zpravidla muselo obejít bez státních dotací. Je však třeba ještě jednou zdůraznit, že tento zákon se znárodněním přímo nesouvisí, i když se někdy peníze vyplacené státem církvím dávají do protívahy k ceně zestátněného majetku.

Zákaz církve

V den pozastavení činnosti CASD, 1. října 1952, byl vedoucím představitelům církve předložen k podpisu soupis jmění církve, který byl sestaven na základě dokumentů vyžádaných v posledních měsících před zákazem církve. Majetek byl předběžně vyčíslen na více než 32 milionů korun. V soupisu majetku nejsou uvedeny (až na tři výjimky) inventáře bohoslužebných církevních objektů a je navíc veden v pořizovací ceně

nemovitostí, což je účetní trik, jak cenu nemovitostí snížit. Jejich skutečná cena se již v roce zákazu činnosti církve pohybovala nejméně na desetinásobku uvedené ceny, jak přiznávají i tajné interní materiály Státního úřadu pro věci církevní, který pozastavení činnosti církve prosadil a následně řídil.

Ve výčtu figurují tyto nemovitosti na území dnešní České republiky: Praha – Londýnská, Praha – Nad olšinami, Praha – Zálesí, Praha – Náměstí brigádníků, České Budějovice – Zátkova, Kladno – Balcarova, Ústí nad Labem – Masarykova, Jablonec nad Nisou – Petra Bezruče, Rokytnice nad Jizerou – Rokytno, Hradec Králové – Labská, Pardubice – Karlova, Brno – Střední, Olomouc – Na šibeníku, Přerov – Kopaniny, Ostrava – Mariánské Hory, Ostrava – Nemocniční, Ostrava – Matiční, Ostrava č. p. 519, Třinec – Lipová, Český Těšín – U modlitebny, Petřvald, Prostřední Suchá, Komorní Lhotka, Návsí, Frýdek, Vojkovice, Gottwaldov, Holešov, Jablunka, Hluboká, Srbce, Horní Cerekev. Některé z nemovitostí byly vráceny, část z toho ve špatném stavu či s věcným břemenem. Dnešní odhadní cena nevráceného majetku se pohybuje mezi 200 a 300 miliony Kč. Škody vzniklé devastací majetku nebyly církví vyčísleny a nárokovány.

Formulace samotného rozhodnutí politického sekretariátu Ústředního výboru Komunistické strany Československa ze srpna 1952 o zastavení činnosti CASD mluví o tom, že majetek má být předán k užívání jiným církvím či veřejným institucím. V rozhodnutí o opětovném povolení církve z listopadu 1955 se však mluví o tom, že majetek propadl státu, což museli v létě 1956 odsouhlasit také zástupci budoucího vedení církve. Toto politické rozhodnutí pak bylo uskutečněno několika legislativními akty, u pozemku v Praze – Krči to bylo soudní rozhodnutí, u ostatního nemovitého majetku to bylo na základě argumentace o „majetku bez pána“, který propadl státu. Toto definitivní administrativní rozhodnutí vydalo v únoru 1958 Ministerstvo školství a kultury s tím, že odnětím státního souhlasu církvi majetek propadl státu. Stojí za zmínku, že předběžné dobrozdání Generální prokuratury k podnětu CASD na rehabilitaci církve a navrácení majetku z roku 1969 uvádí, že akt pozastavení činnosti církve byl zřejmě mimo rámec soudobé legislativy.

CASD a státní platy

Spolu s ostatními svobodnými církvemi, také CASD byla po roce 1949 nucena přijmout státní platy. Ty byly vypláceny Národními výbory přímo duchovním a existuje o nich dostatek dokladů jak ve státních archivech, tak i v účetnictví církve. Toto období však trvalo pouze do zákazu církve. V archivech nenalezneme doklady o tom, nakolik a jak se s tím církev vyrovnávala. Pamětníci si na tuto skutečnost příliš nevzpomínají, zaznamenáváme také vzpomínku na to, že tyto platy kazatelé opět odevzdávali vedení církve a to je podle potřeby opět přerozdělovalo. To však není možno ani potvrdit ani vyvrátit, faktem zůstává, že během tohoto krátkého období byli kazatelé placeni státem. Po povolení církve byl placen přímo státem pouze předseda a tajemník církve, což zcela naplňovalo motivační funkci státních platů na vedoucí administrátory církve.

Prvek, který však ve státním financování církve zůstal a kterým se stát pokoušel udržet vliv na duchovní, bylo vyplácení tzv. „mimořádných odměn“ duchovním. Toto odměňování „pokrokových duchovních“ (tedy těch z pohledu státu loajálních) bylo zave-

denou praxí již od roku 1949. Od roku 1953 byly tyto odměny také vypláceny takovým způsobem, aby se nemusely zdanit a byly tak účetně utajené. Tyto výkonnostní odměny jsou podle interních státních materiálů „účinným politickým prostředkem při kádrové práci. Jejich výše se neřídí nikdy podle množství pastorační činnosti duchovního, nýbrž podle jeho kádrové kvalifikace.“ V seznamu Sekretariátu pro věci církevní se pravidelně nachází také adventističtí administrátoři. Např. v prvním pololetí roku 1987 je částka poukázána předsedům a tajemníkům jednotlivých sdružení a unie CASD vyšší než částka určená představitelům mnohonásobně početnější Českobratrské církve evangelické. Finanční výpomoc však dostávali i někteří kazatelé. Dnes někteří administrátoři vyplácení a přijímání těchto odměn popírají, zatímco jiní je připouštějí². O výši poskytnutých odměn a jejich užití tak lze spekulovat, o vyplácení odměn samotných však nikoliv. Dodejme, že vyplácení těchto odměn nebylo vždy jen odměnou za loajalitu, ale také snahou si loajalitu ze strany státu a KSČ „vykoupit“, což ne vždy muselo vést k zamýšlenému cíli.

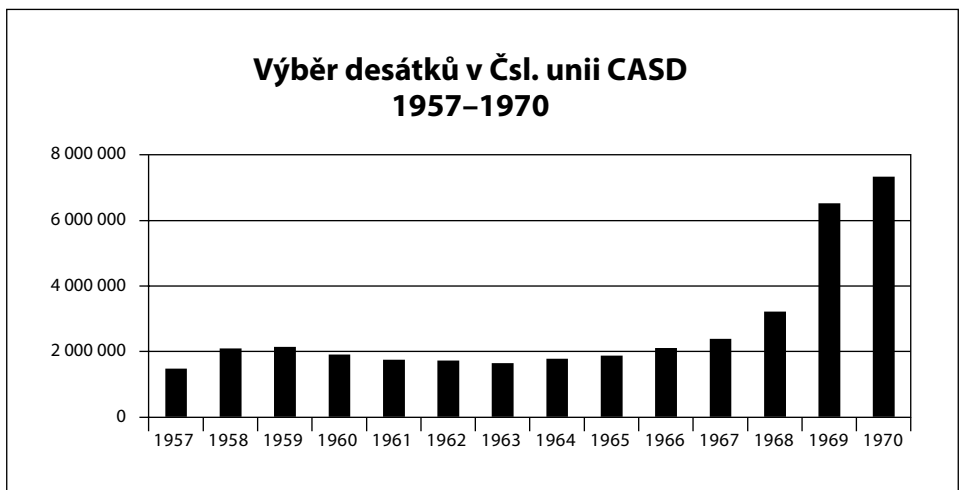
V období komunismu také církve přijímala peníze, které byly vypláceny v souvislosti s mírovou činností církví. Také tyto prostředky byly spíše odměnou za tuto činnost než reálným vyčíslením nákladů v souvislosti s touto činností, celkový objem těchto prostředků je však v rámci financování CASD zcela zanedbatelný. Hlavní finanční kontrolní prvek církevních zákonů však představovalo schvalování veškerého hospodaření, které bylo zásadním způsobem rozhodování o církevních penězích. V tomto ohledu CASD netvořila mezi československými církvemi výjimku. Tento prvek kontroly významně nabourával možnosti finanční nezávislosti na státu, neboť i nakládání s penězi vybranými od členů vyžadovalo státní souhlas.

Dopad státního financování na výběr desátků v církvi

Přímý dopad částečného státního financování duchovních církve na efektivitu výběru desátků v CASD v minulosti vysledovat nelze. Je však zcela patrná souvislost mezi výběrem desátků a sporem v církvi ohledně tzv. „školské otázky“. Státní orgány v tomto sporu prosadily do vedoucích pozic ty kazatele, kteří byli ochotni posílat své děti v sobotu do školy a prosazovat v církvi tento přístup. Stejně tak ti kazatelé, kteří své děti neposílali v sobotu do školy, přišli o státní souhlas k duchovenské činnosti a nemohli vykonávat své povolání. V tomto období je patrná stagnace výběru desátků v církvi. To, že poměrně velká část církve v tomto období desátky v plné výši neplatila, či přesunula tyto své dary do sborového účetnictví, je také patrné z nárůstu výběru po ukončení tohoto sporu v roce 1968. Také obnovující konference sdružení v tomto roce ve svých výzvách motivují členy k placení desátků. Lze tedy konstatovat, že zásadní celocírkevní kontroverze v církvi se projevují také na desátkové disciplíně a odpírání desátku v takových případech nabývá formy pasivní resistance vůči rozhodnutím vedení církve, které nemá u členstva podporu. Pravděpodobnost, že nastane taková situace

² Viz Advent 2009/1.

v demokratickém systému, který má standardní možnosti vyjádření opozičního názoru, je však patrně malá.



V této souvislosti není bez zajímavosti porovnání výběru peněz u lidových církví po roce 1949, kdy začaly být náklady církví na duchovní plně financovány ze státního rozpočtu. V případě Českobratrské církve evangelické, která je nejpoběžnější evangelickou církví v českých zemích vypovídají statistická data o tom, že žádný podstatný pokles ve finanční obětavosti členstva po vydání církevních zákonů, s výjimkou roku prvního – 1950, nenastal. Na podzim roku 1957 si nechal poradní odbor hospodářský při synodní radě Českobratrské církve evangelické vypracovat materiál o vývoji trendu této tematicky za posledních deset let, který dochází k závěru, že finanční obětavost členstva i přes vydání církevních zákonů roste. Na druhou stranu je třeba poznamenat, že statistická data vypovídají o patrném poklesu finanční obětavosti členstva od roku 1958, a to samozřejmě v přepočtu na jednoho člena, nikoliv jen v absolutních hodnotách. Statistická data ve zprávě ČCE navíc počítají jen s absolutním výběrem dávek a nezohledňují růst reálných mezd. Upravíme-li částku příspěvku připadající na jednoho člena k poměru k průměrné mzdě v republice, výsledek dat je posunut. Při této korekci dat zjistíme, že v průběhu 50. let je nárůst velmi mírný či stagnující (dokonce ani zmíněný rok 1950 nijak nevybočuje z trendu) a propad výběru finančních příspěvku je pak o to více výraznější na přelomu let 50. a 60. – pokles se pohybuje okolo 20 %.

Obecně lze tedy konstatovat, že efekt poklesu výběru finančních prostředků v ČCE nastal až 10 let po zavedení státních platů duchovním. Než však z daného trendu budeme cokoliv vyvozovat, je třeba podtrhnout otázku, zda jsou trendy 50. a 60. let dvacátého století srovnatelné s trendy v jiných obdobích. Stejně jako je možné pochybovat

³ K tabulce dodejme, že nebyla upravena o nárůst průměrné mzdy, který by stagnaci výběru desátků proměnil v propad. I když se např. v letech 1958 až 1967 vybral téměř stejně či jen nepatrně více, průměrné mzdy v tomto období vzrostly o téměř 25 %. Propad by byl ještě výraznější, pokud bychom přepočítali částku na jednoho člena, neboť v těchto letech došlo k početnímu nárůstu členů CASD.

o přenositelnosti trendu z lidové církve jako je ČCE do prostředí svobodných církví. V poklesu výběru příspěvků u ČCE také sehrála svou (těžko měřitelnou) roli řada jiných faktorů: nástup postmoderní konzumní společnosti v Evropě v 60. letech, celkové přehodnocování postojů k tradičním autoritám v této době, zostření proticírkevní agitace v ČSR po roce 1958, dorůstání první generace, která prošla „materialistickou“ výchovou atd. Tyto údaje z padesátých a šedesátých let 20. století jsou však jediná dostupná statistická data ohledně vývoje výběru finančních darů po zavedení státních platů duchovních a přes výše uvedené výhrady je tento trend tím jediným, čeho se lze chytit.

Práce vychází z archivních pramenů, jejich odkazy je možno na požádání dodat. Metodika výpočtu ceny zabaveného majetku je podrobně uvedena v materiálu „Seznam pohledávek Církve adventistů sedmého dne vůči státu“, který si nechala vypracovat Česko-Slovenská unie církve adventistů. Zde je kromě archivních odkazů také několik příloh obsahujících např. kupní smlouvu pozemku v Praze – Krči, výpis z pozemkové knihy a administrativní dohoda o převedení k témuž pozemku, soupis zabaveného církevního jmění z října 1952, znalecké posudky aj.

Summary

This study describes the history of interaction between the Adventist church and the communist state of Czechoslovakia. The key question here is how the Adventist church lost its property in this interaction. The article also shows, that consequent financial independence of Adventist church on the communist state was a mere myth.

Jiří Piškula vystudoval historii na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze a na Freie Universität v Berlíně a teologii na Institutu ekumenických studií v rámci Evangelické teologické fakulty Univerzity Karlovy. Následně se v rámci doktorského studia věnoval na téže fakultě dějinám adventismu sedmého dne v českých zemích. Působil jako vědecký pracovník na Evangelické teologické fakultě a přednáší historii na Teologickém semináři v Sázavě.

Církev a stát v počátcích komunistického režimu

Jiří Piškula

V české a československé historiografii je poměrně dobře zpracována problematika státní politiky komunistického režimu vůči církvím po únoru 1948, této tematice se po roce 1990 věnovalo několik autorů, stejně jako interakci s největší československou církví – tedy Římsko-katolickou církví, respektive s její hierarchií. Ve svém příspěvku se tedy budu soustředit spíše na situaci nekatolických církví v prvním roce komunistického režimu, jakožto méně probádanou část našich dějin. V první části této práce se budu věnovat reakcím československého protestantismu na převrat, v druhé zmíním zásahy do církevních svobod v prvním roce totalitního režimu a ve třetí se budu věnovat přípravě tzv. církevních zákonů.

Převrat

Československé církve a náboženské společnosti komunistický převrat v únoru 1948, jemuž koneckonců nedokázaly nijak výrazněji vzdorovat ani demokratické politické strany či ústavní instituce, neovlivnily. Nejvíce se do odporu proti nastolení diktatury zapojil svým proslovem pražský arcibiskup Josef Beran; text proslovu vyšel 25. února 1948 v denním tisku pod názvem *Nemlč, arcibiskupe!* Arcibiskup Beran se takto zasažoval za zachování právního státu, to však již veřejný život v zemi držely v rukou komunisty vytvářené akční výbory. Československé protestantské církve nebyly ve svém postavení ke komunismu tak ideově vyhraněné jako Římsko-katolická církev, takže by nebylo na místě od nich očekávat nějakou jednostrannou a ráznou reakci na komunistický převrat z února 1948. V archivech tak nalezneme pestřejší škálu reakcí na politický převrat, od mlčení přes reakce různě interpretovatelné až po reakci otevřeně odmítavou.

Oficiální a veřejné reakce však nalezneme pouze u dvou největších nekatolických církví působících v českém prostoru republiky. Československá církev komentovala tehdejší dění oficiálně jako první z nekatolických církví, když politický vývoj ústy svých vrcholných představitelů uvítala, což plně odpovídá levicové orientaci vedení

této církve po roce 1945. Českobratrská církev evangelická si od politického boje února 1948 i od jeho vítěze držela patrnější odstup, tato církev byla orientována spíše na tradiční, konzervativnější zástupce poválečné politické sféry, nejbližší měla patrně k Československé straně národně socialistické.¹ K tomuto odstupu od politického dění vyzvala duchovní již 20. února samotná synodní rada církve dopisem, který ovšem mezi řádky vyjadřuje spíše kritiku vůči komunismu: „*V našem zneklidněném a politicky pohnutém ovzduší, zvláště teď před volbami, se rodí a stupňují nebezpečné vášně, sobectví, podezření a hlavně přiosťrené stranictví a třídní nenávisť. To všechno jsou síly podvrtné...*“² Oficiálněji se ČCE vyjádřila k novým politickým podmínkám v zemi dopisem premiéru Gottwaldovi z 3. března 1948, který také akcentuje představu svobodného budoucího vývoje: „*Synodní rada českobratrské církve evangelické při svém prvním zasedání po posledních převratech se usnesla prohlásiti jménem církve, že se nic nezměnilo na jejím kladném stanovisku k národu a vládě, jakož i k těm sociálním a politickým snahám, které usilují o budování společenských řádů na principech lidskosti, svobody, politické a sociální rovnosti a zabezpečení existence všem.*“³ Dodejme, že také slovenské církve se vyjádřily k politickým změnám, ač ne vždy oficiálním prohlášením.⁴ Oficiálně aktuálně zareagovala ze slovenských protestantských církví na únorový převrat toliko Slovenská evangelická církev augsburského vyznání, a to dne 16. března 1948 prohlášením, které nejprve zdůrazňuje apolitičnost poslání církve a teprve potom vyjadřuje obecnou podporu stírání třídních rozdílů a budování sociálně spravedlivé společnosti.⁵

Veřejné oficiální reakce menších denominací na komunistický převrat se v archivech státní správy nedochovaly, a tak se lze domnívat, že se tyto církve rozhodly na politický převrat nereagovat a vyčkat následného vývoje. Pokud se menší denominace k problematice politického převratu přece jen vyjadřovaly, činily tak spíše formou interních oběžníků. Záměrem takovýchto prohlášení v oběžnících bylo zpravidla „*připomenout, jak je v této době důležité nijak se ve službě slova nezaplést do politických narážek a nedat nijak znát, že kazatel se kloní na tu nebo onu stranu. Máme zůstat výrazně biblickými a snažit se o tlumení vášní a neklidu a nijak při nerozněcovat.*“⁶ V podobném duchu jako předešlé vyjádření, pocházející z předních míst Jednoty Českobratrské, se vyjadřovaly také jiné menší denominace; uvedu část oběžníku předsedy CASD Josefa Doubravského z 3. března 1948: „*V různých projevech v minulém týdnu bylo dáno upozornění, aby lidé dávali pozor na kázání s kazatelen, která se používají k agitaci proti národní jednotě. Jsem velmi potěšen, že jsem dosud žádnou stížnost na některého našeho kazatele neslyšel, ani nebyl upozorněn.*“⁷

Velmi zajímavou reakci a jedinou, jež jasně za protestantské církve odmítá komunistický převrat, představuje dopis Svazu evangelických církví, tedy svým způsobem předchůdce současné Ekumenické rady církví. Jádrem sdělení dosud neznámého dopisu z 25. února 1948 adresovaného prezidentu E. Benešovi tkví v těchto slovech: „*Ve chvíli*

¹ Viz např. Blecha L. Úvaha politická. *Kostnické jiskry*, 1946/23.

² ÚAČCE, SR, XVC2, složka „akční výbory“, dopis duchovním pod č.j. 389 z 20. 2. 1948.

³ NA, Gottwald, sv. 49, arch. j. 870, dopis synodní rady ČCE předsedovi vlády z 3. 3. 1948 a ÚAČCE, synodní rada, karton XX 1, presidenti.

⁴ Viz Kmet' N. *Nekatolícke cirkvi a február 1948*. Podolec O. (ed.). Február 1948 a Slovensko. Bratislava: Ustav pamäti národa, 2008, s. 625–643.

⁵ Tamtéž, s. 630.

⁶ Archiv Církve bratrské, Rada Jednoty Českobratrské IV. 47–49, s. 30.

⁷ Např. oběžník Jednoty adventistů sedmého dne ze dne 3. 3. 1948, viz NA, C-ADV, karton 2.

*pro náš národ svrchovaně vážné, tlumočíme Vám, pane presidente, naprostou důvěru jednoho milionu evangelíků, sdružených ve Svazu evangelických církví v ČSR. Připojujeme se tak k projevu arcibiskupa Berana, jenž jménem 80% většiny vyzýval národ ke klidu a k uhájení zákonitých prostředků, má-li konečně dojít k ustavení odvěkých tužeb lidstva po rovnoprávnosti, plné svobody a odstranění bídy a chudoby.*⁸

Dokument mohl podle okolností iniciovat a zkoncipovat jednatel svazu, superintendant Evangelické církve metodistické a občan Spojených států J. P. Barták a spolupodpsal jej jako první místopředseda svazu J. L. Hromádka, který byl předchozí týden v Maďarsku, a proto je na místě za pravděpodobného hlavního iniciátora považovat právě Bartáka. Bartákova výrazná „reakčnost“ figuruje v některých dokumentech státní správy a pro své nepřátelství k režimu a pro své americké občanství byl na tlak úřadů vypuzen z vedoucí funkce Evangelické církve metodistické a nakonec i z Československa.⁹ Protest, který lze z povahy korespondence s vrcholným ústavním činitelem považovat za veřejný, však přece jen nebyl odesílajícím Svazem evangelických církví zveřejněn, a tak jeho dopad byl spíše na úrovni osobní podpory prezidentu Benešovi, navíc vyjádřené příliš pozdě, dopis dorazil do kanceláře prezidenta republiky až 26. února. Také následný vývoj ukazuje, že dopis nebyl komunistickým stranickým kádrům znám, což protestantským církvím či minimálně jeho odesílatelům zaručilo klidnější první roky totality v porovnání s Římsko-katolickou církví. Zcela vyloučena však není možnost, že i přesto, že se vrátil patrně až 24. února v ranních hodinách, mohl být hlavním iniciátorem tohoto dokumentu i sám Josef Lukl Hromádka. Naznačuje to především skutečnost, že Hromádka tento den odpoledne trávil na institutu pro vzdělávání katolických laiků Studium Catholicum, kde se mohl s Beranovým protestem setkat.¹⁰

Za zdůraznění stojí také samotný fenomén připojení se k projevu katolického arcibiskupa, na svou dobu a ze strany svazu, který byl do značné míry právě institucí založenou proti dominující Římsko-katolické církvi, velmi ojedinělý. Tento nově objevený dokument tak příznačně koresponduje s protestem československých církví proti okupaci Československé socialistické republiky v srpnu 1968, který je někdy považován za první oficiální ekumenickou spolupráci v zemi na nejvyšší správní úrovni.¹¹ Nakonec, vstřícnost k nadcírkevní spolupráci v odporu vůči režimu projevil svým pastýřským listem z 25. února 1948 *Katolickým křesťanům a všem lidem dobré vůle* sám arcibiskup Beran, když v něm vyzývá k jeho šíření, a to bez rozdílu vyznání. Za zdůraznění tedy stojí skutečnost, že proti politickému převratu v zemi – s výjimkou pravoslavné církve, Církve československé a drobných denominací stojících mimo Svaz evangelických církví, jako tomu bylo i u Církve adventistů sedmého dne – se postavilo celé československé křesťanstvo.¹²

⁸ Originál uložen v Archivu Kanceláře prezidenta republiky, Církev: 1922–1952; karton č. 402, inv. č. 1992, sign. 142 737/52, dopis SEC z 25.2.1948 se sign. 105974/48 opisy v: ÚA ČCE, synodní rada, XXV2, svaz evangelických církví 1945–1950 a Hromádka pozůstalost, pracovní korespondence, koncept dopisu Svazu evangelických církví z 25. 2. 1948.

⁹ NA, SÚC, karton 29, tajné zprávy, zpráva z 11. 3. 1950 a karton 30, tajné zprávy, zpráva z 11. 7. 1950; dále NA, Čepička, sv. 16, arch.j. 106, bulletin z 8. 3. 1950. O Bartákově více např. v Schneeberger V. D. *Metodismus v Československu (1918–1992)*. Praha: Evangelická metodistická církev, 2003.

¹⁰ Hromádkův diář, únor 1948.

¹¹ Např. Cuhra J. *Církevní politika KSČ a státu v letech 1969–1972*. Praha: Ústav pro soudobé dějiny, 1999, s. 23.

¹² Dodejme, že mimo protest taky logicky zůstala Církev starokatolická, ta však, jak již bylo poznamenáno, zápasila o svou vlastní právní existenci, podobně jak tomu bylo se slezskými evangelíky.

Svaz evangelických církví je mimochodem i nadále institucí, která vyjadřuje protesty proti represivním krokům režimu. V roce 1948 tak zaznamenáváme ze strany svazu například protest svazu proti nedělním brigádám či proti uzavírání baptistických modliteben na Slovensku. Dodejme, že právě aktivity Svazu evangelických církví v roce 1948 tak do značné míry mohly vzbudit nedůvěru komunistického režimu k ekumenismu, který v prvních letech totality výrazně figuruje ve stranických i státních dokumentech.

První zkušenosti s režimem

Přestože se tedy protestantské církve v Československé republice nijak výrazně do odporu proti ovládnutí politického života v zemi Komunistickou stranou Československa nezapojily, první dopady nové politické reality na sebe nenechaly dlouho čekat a již v následujících měsících zasáhly také evangelické církve. Od března 1948 začínají církevní spolky na základě nařízení č. 4 generálního sekretariátu Ústředního akčního výboru Národní fronty pod pohrůzkou rozpuštění zakládat akční výbory, které mají zajistit politickou očistu těchto spolků. Svobodné církve, které byly zpravidla právně organizovány právě jako spolky, musely tyto akční výbory vytvořit na nejvyšší úrovni¹³, lidové církve pak jako spolky organizující jednotlivé oblasti církevních aktivit.¹⁴ Archivní fondy církevní správy však dokládají, že tyto akční výbory byly jen čistě formální institucí, která nevyvíjela žádnou činnost. Podobně vyzýval oběžník č. 16 Ústředního akčního výboru Národní fronty z 19. dubna 1948 k očištění spolků působících v oblasti sociální a zdravotní péče a pozornost měla být věnována také katolické Charitě a jiným církevním spolkům.¹⁵

Obavy církví z budoucího vývoje svobody náboženského vyznání v zemi se pokusil režim rozptýlit hned zpočátku, a to dne 18.3. prohlášením ÚAV NF o náboženské svobodě, které následující den vyšlo v Rudém právu. Toto prohlášení, jak se do budoucna stalo spíše zvykem, však zůstalo jen prázdnou proklamací a důsledky toho mohly nekatolické církve pocítit již během předvolebního boje před květnovými volbami v roce 1948, kdy byla od církví vyžadována prohlášení k těmto volbám.¹⁶ Přestože první personální a tiskové restriktce režimu směřují především do katolického tábora¹⁷, také protestantské denominace se začínají seznamovat s odvrácenou tváří režimu. Již v roce 1948 se tak objevují první zásahy státních orgánů do personálních otázek a v říjnu 1948 jako první protestantský duchovní okusil komunistické vyšetřovací metody a vězení česko-bratrský vikář Jaroslav Choděra.¹⁸

Podobně je také drasticky omezena produkce církevních periodik, když je nejprve kupříkladu u česko-bratrského časopisu *Český bratr* v červnu rozhodnuto o omezení

¹³ Např. NA, C-ADV, karton 2, zápisy z jednání akčního výboru.

¹⁴ ÚA ČCE, SR, XVC2, složka „akční výbory“; Svaz česko-bratrského evangelického duchovenstva (SČED), karton VI E3.

¹⁵ NA, ÚV KSČ, generální sekretariát, sv. 26 arch.j. 190.

¹⁶ NA, ÚAVNF, karton 106, zprávy o práci ÚAVNF, zpráva ze dne 5. 6. 1948.

¹⁷ První katolický časopis byl zakázán již 26. 2. 1948 nařízením ministerstva informací č.j. 21/1788. Jednalo se o časopis Rozsévač, v březnu opět povolený, aby bylo krátce na to jeho vydávání definitivně zastaveno, viz NA, SÚC, karton 2, Komise pro církevní a náboženské otázky při ÚAV NE.

¹⁸ Více: Hlaváč P. Prezidentské milosti pro evangelické faráře před Vánoce 1951. Cesta církve. 2. Knižnice studijních textů ČCE. Praha: ČCE, 2010, s. 4–18. Jaroslav Choděra byl rozhodnutím soudu plně rehabilitován dne 7. 10. 1965.

dodávek papíru na 400 kg měsíčně¹⁹, a následující měsíc pak na pouhých 180 kg papíru²⁰. Obdobně je pod záminkou poválečné zásobovací nouze krácen příděl všem církevním periodikům.²¹ Od prosince 1948 pak ministerstvo informací iniciuje další radikální zásah do církevních periodik, když zastavuje veškeré tiskoviny určené pro děti a mládež, jakož i všechna lokální církevní periodika.²² V tomto období také začíná v periodickém i neperiodickém církevním tisku působit cenzura, popřípadě jsou zmocněnci ministerstva informací dosazováni přímo do nakladatelství.²³ Krom zásahů do vnitřní svobody tisku přicházejí také pokyny k prvním vynuceným prohlášením. Byla již zmíněna výzva k vydání prohlášení před květnovými volbami v roce 1948, ale výraznější prohlášení loajality k režimu bylo od církvi vyžadováno, když měly odevzdat projev k prvnímu výročí únorového převratu.²⁴

Co se fatálních rozhodnutí na náboženské scéně týče, je třeba zmínit zákaz působení Svědků Jehovových. K jejich praktické likvidaci došlo v listopadu 1948, ač právně bylo působení Svědků Jehovových zakázáno až v dubnu 1949.²⁵ Tato náboženská společnost se tak stává první obětí trvalých náboženských restrikcí, jež v dalších třech letech postihnou řadu jiných náboženských skupin a církví.

Církevní zákon(y) – diskuse s československými evangelíky

Nejdůležitějším tématem v komunikaci mezi státem a církvemi v letech 1948/9 byly nově připravované církevní zákony, respektive církevní zákon²⁶, neboť jedinou diskutovanou právní normou byl zákon o hospodářském zabezpečení církvi a náboženských společností (č. 218/49 Sb.). První představy o nové legislativě byly nastíněny zástupcům nekatolických církví, s nimiž bylo od počátku jednáno odděleně a paralelně s jednáním s Římsko-katolickou církví²⁷, v polovině května 1948.²⁸ Tehdy byl předložen první návrh zákona o hospodářském zabezpečení církvi, který by nahradil dosavadní dotační systém církvi. Tento návrh se příliš nelišil od konečné verze zákona, jehož hlavní principy spočívaly v plné úhradě nákladů na platy duchovních ze státního rozpočtu a později byl návrh rozšířen na celkové hospodaření církvi. Rozpočet církvi by však podléhal ministerstvu školství a osvěty, stejně tak by měl stát kontrolu nad jmenováním jednotlivých duchovních.

¹⁹ ÚA ČCE, SR, XX2, tiskové věci, oznámení ministerstva informací z 16.6.1948.

²⁰ Tamtéž, oznámení ministerstva informací z 2. 7. 1948.

²¹ NA, Gottwald, sv. 47, arch.j. 863, církevní oddělení ÚAV NF, dokument „Úprava církevního tisku na rok 1949“.

²² NA, SÚC, karton 2, Komise pro církevní a náboženské otázky při ÚAV NF, zápis z 21. 12. 1948, s. 7.

²³ Např. Hromádka pozůstalost, pracovní korespondence, dopisy Fr. Laichtera z prosince 1948.

²⁴ Např. ÚA ČCE, fond synodní rady, karton XXVII D1.

²⁵ Více viz Müller L. Slupina, Wolfram. Verfolgung und Unterdrückung der Zeugen Jehovas in der Tschechoslowakei. *Kirchliche Zeitgeschichte*, č. 1, 2004, s. 173–221.

²⁶ K jednání ČCE o církevním zákonu z pramenů církevní provenience: Otter P. *Církevní politika 1949*. Praha: Eman, 1992.

²⁷ Stojí za zmínku, že ministr Čepička prezentoval před nekatolíky jednání s katolickou církví jako úspěšné a uzavřené, viz ÚA ČCE, Zápis ze zasedání synodní rady, sešit 22, zápis ze dne 18. 5. 1948 a ÚAČCE, synody, karton I7 – X. synod, Zpráva syn. kurátora Dr. Ant. Boháče.

²⁸ ÚA ČCE, Zápis ze zasedání synodní rady, sešit 21, zápis ze dne 18. 5. 1948, zpráva A. Pokorného.

Pro synodní radu ČCE byl tento návrh po prvním seznámení nepřijatelný²⁹ a v tomto svém postoji nachází Českobratrská církev evangelická podporu v komunikaci s ostatními církvemi sdruženými ve Svazu evangelických církví³⁰ a zpočátku také v Církvi Československé.³¹ Následně se ukazuje, že nový církevní zákon odmítají také slovenští luteráni a reformovaní³², kteří přímo podpořili text memoranda synodní rady ČCE vyjadřující zásadní připomínky k připravovanému zákonu. Zástupci státní správy sice vybízeli církev k podání těchto připomínek, ty však nebyly v průběhu jednání akceptovány a záhy bylo naznačeno, že k úpravě dojde v každém případě a bude pouze na jednotlivých církvích, zda novou zákonnou úpravu přijmou či odmítnou a zřeknou se tím jakékoliv státní hospodářské podpory.³³ Synodní rada ČCE se pokusila vyhnout nátlaku ze strany režimu tím, že osnovu zákona předložila – jakožto věc zásadního významu – nejprve k diskusi seniorům³⁴ a následně k diskusi v celé církvi. Výsledkem diskuse se sbory a jednotlivými senioráty církve bylo odmítnutí nového legislativního záměru a přiznání se k zachování dosavadního systému podpory církvi.³⁵ Za této situace na nějakou dobu diskuse o novém církevním zákonu utichne, když se komunistický režim soustředí na dosažení dohody s římsko-katolickou hierarchií.

Teprve po vypuknutí otevřeného konfliktu mezi představiteli státu a katolickou hierarchií v čele s arcibiskupem Beranem v červnu 1949 se plán na nový zákon opět vrátil na pořad dne. Synodní rada ČCE byla na den 30. června 1949 pozvána na schůzi do sídla ÚAV NF, kde ministr spravedlnosti Alexej Čepička prohlásil, že zákony budou prosazeny i přes odpor katolíků a zopakoval, že od zástupců ČCE chce slyšet jejich zásadní postoj k zákonům, s tím, že odmítavý postoj by církev postavil mimo skupinu církví státem uznaných a připravil by ji tak o finanční podporu ze strany státu.³⁶ Synodní rada se v této obtížné situaci pod tlakem státní správy rozhodla tento zákon přijmout. Prosazené změny v tom smyslu, že u duchovních bude přímo uvedeno, že jsou zaměstnanci církve, nehrály v budoucí praxi dohledu nad církvemi žádnou roli a slib, že jejich odvolání bude možné jen po konzultaci s vedením církve, nebyl v budoucnu dodržen. Podobně jako ČCE, a zřejmě pod vlivem jejího rozhodnutí, zareagovala Slovenská reformovaná církev, která vyslovila svůj souhlas s novou osnovou církevního zákona na jednání dne 13. července 1949.³⁷ V případě slovenských kalvinistů je však třeba dodat, že její převážně maďarské členstvo a především duchovenstvo, vidělo oprávněně v nové církevní legislativě příležitost k vyřešení svízelné poválečné situace církve, kdy maďarští duchovní nebyli státem podporováni. Novou církevní legislativu tak nadále zásadně odmítali i přes rostoucí tlak komunistických politiků pouze slovenští luteráni, to však na jeho schválení v parlamentu nemělo vliv. Na odpor slovenských luteránů vůči

²⁹ Tamtéž.

³⁰ ÚA ČCE, SR, XXI/1, složka 6 „Církevní zákony“.

³¹ ÚA ČCE, Zápisy ze zasedání synodní rady, sešit 22, zápis ze dne 25. 5. 1948.

³² NA, SÚC, karton 2, Komise pro církevní a náboženské otázky při ÚAV NF, zápis ze schůze s nekatolickými církvemi z 16. 7. 1948.

³³ Např. ÚA ČCE, SR, XXI/10, složka „Převzetí duchovenských platů státem 1949“, dopis synodní rady z 22. 7. 1948 pod č.j. 2065/48.

³⁴ ÚA ČCE, SR, II A2, schůze SR se seniory, schůze ze dne 1. 6. 1948.

³⁵ ÚA ČCE, SR, karton XXI/1, složka 3 – jednání o církevních zákonech, dopis synodní rady č.j. 2665 církevní komisi ÚAV NF ze dne 22. 9. 1948 a složka 7 – stanoviska staršovstev a senior. konventů.

³⁶ ÚA ČCE, SR, karton XXI/1, složka 3 – jednání o církevních zákonech, zápis ze schůze se zástupci církevní komise ÚAVNF dne 30. 6. 1949.

³⁷ NA, ÚV KSČ, generální sekretariát, sv. 73 arch.j. 569, složka r. 1949 1. část, zpráva církevního oddělení ÚAV NF z 14. 7. 1949, podobně Zrada Vatikánu a biskupů. Praha: ÚAV NF, 1949, s. 39.

církevnímu zákonu komunističtí politici nezapomněli a po několika měsících byl tajemník generálního biskupa Slovenské evangelické církve augsburského vyznání Pavol Neckár donucen pomocí trestního oznámení rezignovat na svou funkci³⁸ a byl později nahrazen Jánem Chabadou, který byl jakožto člen KSČ loajálnější.³⁹

Den před schválením obou církevních zákonů – tedy 13. října 1949 – proběhla na ÚAV NF schůzka, na kterou byli pozváni zástupci svobodných církví, jmenovitě baptistů, metodistů, adventistů, Jednoty bratrské, Jednoty českobratrské, Armády spásy a také zástupci mormonů.⁴⁰ Zde jim bylo oznámeno, že zákony se budou vztahovat i na ně a v zemi je tak ukončen statut církve a náboženské společnosti státem neuznané.⁴¹ Zástupcům zmíněných denominací nebyl dán prostor pro navržení změn v zamýšlené legislativě a byli postaveni před hotovou věc. Stalo se tak přesně to, čemu se zástupci svobodných církví snažili předejít, o čemž svědčí intervence superintendanta Evangelické církve metodistické J. P. Bartáka ze dne 29. srpna 1949, kdy se snažil za metodisty, baptisty, Jednotu Českobratrskou a Armádu spásy vyjednat dobrovolnost přijetí nového církevního zákona.⁴²

Podobně jako v případě lidových církví se také některé svobodné církve k nelibosti státní správy vyjádřily ve svých periodikách otevřeně o tom, že zákony byly církvím vnuceny.⁴³ Církve a náboženské společnosti, které nebyly k státnímu uznání stranickým aparátem předurčeny, byly následně likvidovány a nesměly na území Československa působit – což se nakonec vztahovalo také na Armádu spásy a mormony. Schválení církevních zákonů provázelo vyhlášení amnestie na drobné tresty pro katolické duchovní, která měla duchovním ukázat vlídnější tvář režimu, faktem však zůstává, že drtivá většina československých křesťanů tuto novou legislativu nevívala. Archivy evidují toliko děkonné telegramy od vedení dvou církevních institucí, a to od Československé církve a od Náboženské společnosti československých unitářů.⁴⁴

Závěrem

Závěr ve smyslu konklusivního shrnutí u historického výzkumu, který není svou podstatou exaktní, se dělá jen velmi těžce, přesto se o to pokusím. Přestože jednotlivosti mého pojednání mohly být neznámé, odpor vůči komunistickému režimu a jeho marnost nikterak překvapivě být nemohou. Podobné obrázky jsou poměrně známé

³⁸ NA, SÚC, karton 29, tajné zprávy, zpráva z 25. 2. 1950.

³⁹ NA, ÚV KSČ, politický sekretariát, sv. 2, arch.j. 28/1, materiál „Luteránská církev na Slovensku“. K slovenským luteránům dále viz Pešek J. Personálne zásahy komunistického režimu do pôsobenia Slovenskej evanjelickej cirkvi a.v. v letech 1948–1989. Pešek a kol. *Kapitolami najnovších slovenských dejín: K 70. narodeninám PhDr. M. Barnovského*. Bratislava: Historický ústav slovenskej akadémie vied, 2006, s. 280–299.

⁴⁰ NA, Čepička, karton 16, arch. j. 106.

⁴¹ Zrušení možnosti působit v zemi jakožto církev státem neuznaná komentuje negativně, jakožto změnu dohodnuté legislativy na poslední chvíli, v několikrát odkazované zprávě X. synodu ČCE synodní kurátor ČCE A. Boháč. Vidí v tom především iluzornost případné volby ohledně přijetí či odmítnutí zákona a s tím i státní podpory církvi, která byla při předchozích konzultacích předestřena.

⁴² NA, ÚV KSČ, generální sekretariát, sv. 73 arch.j. 569, složka rok 1949 2. část, zprávy církevního oddělení ÚAV NF, zpráva z 29. 8. 1949.

⁴³ Viz např. Českobratrská rodina 1949/11 článek „Nové církevní zákony“, který umiňuje absenci možnosti volby pro svobodné církve zůstat ve stejné kategorii. K tomu reakce státní správy viz NA, ÚVKŠC, generální sekretariát, sv. 74 arch.j. 570, složka rok 1949 3. část, denní zpráva SÚC z 15. 11. 1949.

⁴⁴ AKPR, fond kanceláře presidenta republiky, karton 402, Církev, inv. č. 142737/52, materiál 110971/49. Pro úplnost dodejme, že děkonný telegram odeslalo také několik málo náboženských obcí a několik organizací katolické akce.

z obdobných příkladů z jiných zemí či jiných střetů náboženských institucí s totalitními či autoritativními režimy. To samo o sobě vychází z evropského vývoje sekularizace, počínajícího v období vrcholného středověku a vrcholícího s nástupem moderní doby, který se zasloužil o podřízený vztah církví ke státu v novověku. Při pohledu na moderní dějiny se pak jako obecný jeví princip, že církve jsou rovnocenným partnerem pro stát toliko ve funkčním právním státě, který respektuje lidská práva v jejich současném chápání. Logická se v tomto smyslu jeví ze strany církví podpora občanské společnosti, demokratických principů a hájení lidských práv, a to nikoliv pouze svobody náboženství. V adventismu se sice taková poznámka může jevit jako dogmaticky netradiční, ale i tak se musím přiznat, že jiný princip pro zajištění odpovídajícího postavení církve v dnešní společnosti se mi hledá jen těžko. Nakonec, přiznejme si, že i z hlediska historiografického jsou jako novodobí hrdinové bránící práva církve vnímány osobnosti jako Martin Niemöller nebo Josef Beran než postavy jako například – sáhneme-li do našich dějin – Josef L. Hromádka.

Summary

This study follows the development of church policies of the government in Czechoslovakia till passing of the church laws in 1949. It focuses primarily on the reactions of non-catholic denominations after the communist seize of power in February 1948, but it also mentions first experiences with the totalitarian regime.

Financování církví z rozpočtu státu (právní a ekonomické aspekty)

Marek Harastej

1. Historický přehled financování církví (historický exkurz do problematiky)

Historický exkurz, jak již název napovídá, je stručným dějinným vhladem do problematiky financování církví, a to na území dnešní České republiky.

1.1 Období do husitských válek

O předkřesťanských náboženských kultech Slovanů nemáme mnoho informací. Z dostupných informací lze však usuzovat, že garantem animisticky zaměřených náboženských obřadů byl kmen, případně vůdce kmene.¹ Stejná zásada, ovlivněná germánským zvykovým právem, byla praktikována i v počátcích christianizace Slovanů na našem území. Majitel půdy se tak stával rovněž vlastníkem stavby a měl právo na výnosy, které z ní plynuly.² Duchovní byli financováni především systémem povinných desátků³, které zavedl pražský biskup Dětmar (976–982).⁴ Financování církve bylo „problematické téma“ již v této době, a to především vzhledem k problematice vlastnictví církevních staveb. Tato záležitost byla řešena i na 2. lateránském koncilu.⁵ Vlastnické právo se koncem 12. a začátkem 13. století postupem času začalo měnit na

¹ Třeštík D. Christianizace Slovanů. Vesmír [online]. Praha: Přírodovědecký časopis Vesmír, 76, 285, 1997/5. Dostupné z: <<http://www.vesmír.cz/clanek/christianizace-slovanu>>.

² Kadlec J. Přehled českých církevních dějin 1. 1. vyd. Praha: Zvon, 1991, s. 85–86.

³ Desátek v tomto kontextu označuje jistý podíl či fixní taxu, nikoli přesně 10 % příjmů.

⁴ Doležel J. Dějiny desátků. 2. vyd. Ostrava: Jiří Doležel, 2002, s. 31–35.

⁵ Jak vůbec vznikl církevní majetek? Tiskové středisko České biskupské konference [online]. Dostupné z: <<http://tisk.cirkev.cz/z-domova/jak-vubec-vznikl-cirkevni-majetek/>>

právo patronátní. „Patronátní právo bylo v podstatě omezené právo vlastnické a nadále se vztahovalo už jen na údržbu kostelů a far. Za to si ovšem panovník a šlechta podrželi právo na jmenování duchovních správců.“⁶⁶ Tento trend byl završen rokem 1221, kdy došlo k „uzavření historické dohody mezi státem a církví, tj. mezi králem Přemyslem Otakarem I. a pražským biskupem Ondřejem. Od té doby byly církevní objekty uznávány za vlastnictví církve.“⁶⁷

Dalšími zdroji příjmů pro církve⁸ byly vazalská daň⁹, census¹⁰, groš svatého Petra¹¹, ale také ve středověku kritizovaný systém beneficí a s tím spojená simonie¹², dary, poplatky za obřady, mimořádné sbírky¹³, již zmiňované desátky, prodej odpustků a relikvií... Pochyby nad morálností řady těchto daní a poplatků byly jedním z důvodů husitských válek, o kterých pojednáme níže.

Hospodářský rozmach Českého království ve 13. a 14. století, postupné bohatnutí církve v předchozích staletích a štědrý panovník Karel IV., to vše vedlo k tomu, že církve získala značný ekonomický vliv. Pokud jde např. o pozemky, pak církvi patřila přibližně třetina veškerého půdního fondu současné ČR.¹⁴

1.2 Období od husitských válek po Josefa II.

Bohatství církve spolu s často pochybnými metodami získávání tohoto bohatství bylo jedním z hlavních témat náboženské reformy, o kterou usilovala řada osobností spolu s nejčastěji zmiňovaným Janem Husem. Odmítnutí této reformy, ale především smrt jejího hlavního představitele v českých zemích vedly k ozbrojenému povstání mnoha skupin s různými zájmy, které souhrnně nazýváme husitské války. Přestože husitští vzbouřenci a reformátoři neměli zcela shodnou agendu, odpor vůči bohatství církve byl pro ně společný.¹⁵ Ochotně na této problematice participovala i šlechta a města, a tak nejen že řada církevních budov byla zničena a mnoho majetku odcizeno, ale po skončení husitských válek zůstalo také z půdního fondu církvi z původní třetiny zhruba jen 10 %.¹⁶

Některé majetky byly církvi vráceny již za „husitského“ krále Jiřího z Poděbrad. S nástupem Ferdinanda I. Habsburského na český trůn¹⁷ se zásadně změnila situace katolické církve, která se opět stala privilegovanou církví a Obnověním zřízením zemským

⁶⁶ Řídká T. *Komparace financování církvi a náboženských společností ve Francii a v ČR* [online]. Magisterská diplomová práce, Masarykova univerzita, 2009, s. 37. Dostupné z [www: <https://is.muni.cz/auth/th/137023/esf_m/Komparace_financovani_CNS_ve_Francii_a_v_CR.pdf?zpet=%2Fauth%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3DKomparace%20financov%3CA1n%C3%AD%20c%C3%ADrkv%C3%AD%20a%20n%C3%A1bo%C5%BEensk%C3%BDch%20spole%C4%8Dnost%C3%AD%20ve%20Francii%20a%20v%20C4%8CR%26start%3D1>](https://is.muni.cz/auth/th/137023/esf_m/Komparace_financovani_CNS_ve_Francii_a_v_CR.pdf?zpet=%2Fauth%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3DKomparace%20financov%3CA1n%C3%AD%20c%C3%ADrkv%C3%AD%20a%20n%C3%A1bo%C5%BEensk%C3%BDch%20spole%C4%8Dnost%C3%AD%20ve%20Francii%20a%20v%20C4%8CR%26start%3D1)

⁶⁷ Bednářová L. *Církve a náboženské společnosti jako součást veřejného sektoru* [online]. Magisterská diplomová práce, Masarykova univerzita, 2006, s. 25–26. Dostupné z [www: <https://is.muni.cz/auth/th/63107/esf_m/scan.pdf?zpet=%2Fauth%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3DC%C3%ADrkve%20a%20n%C3%A1bo%C5%BEensk%C3%A9%20spole%C4%8Dnosti%20jako%20sou%C4%8D%C3%A1st%20ve%C5%99ejn%C3%A9ho%20sektoru%26start%3D1>](https://is.muni.cz/auth/th/63107/esf_m/scan.pdf?zpet=%2Fauth%2Fvyhledavani%2F%3Fsearch%3DC%C3%ADrkve%20a%20n%C3%A1bo%C5%BEensk%C3%A9%20spole%C4%8Dnosti%20jako%20sou%C4%8D%C3%A1st%20ve%C5%99ejn%C3%A9ho%20sektoru%26start%3D1)

⁸ Podle Rektořík J. *Ekonomická dimenze křesťanství a církve: její reflexe v ČR*. Brno: Masarykova univerzita, 2000, s. 50–55.

⁹ Placená panovníky papeži. V českých zemích nebyl tento způsob v podstatě nikdy aplikován.

¹⁰ Daň, kterou papeži platila opatství a kláštery vyňaté z pravomoci místních biskupů.

¹¹ Poplatek jeden groš za každý krb. V českých zemích téměř nevyužívaný způsob církevních příjmů.

¹² Systém, kdy držitelům výnosných postů v církevní hierarchii plynuly z jejich postavení nemalé výnosy, a proto byly tyto posty prodávány, což bylo označováno jako simonie.

¹³ Například na náboženské (křížácké) války.

¹⁴ Bednářová L. *Církve a náboženské společnosti jako součást veřejného sektoru*, s. 26.

¹⁵ Mráček P. K. *Stručná příručka církevních dějin*. 3. vyd. Olomouc: MCM, 1996, s. 88.

¹⁶ Řídká T. *Komparace financování církvi a náboženských společností ve Francii a v ČR*, s. 37–38.

¹⁷ Jireková M. *Financování církvi a náboženských společností: Diskuse modelu financování pro Českou republiku* [online]. Magisterská diplomová práce, Vysoká škola ekonomická v Praze, 2007, s. 16–17. Dostupné z [www: <https://www.vse.cz/vskp/public.php?evsk_id=4768>](https://www.vse.cz/vskp/public.php?evsk_id=4768).

(1627/1628)¹⁸ se katolická víra stala jediným povoleným vyznáním.¹⁹ Majetek zabavený církvi během husitských válek jí byl kompenzován²⁰ tím, že jí náleželo clo z dovážené soli.²¹

Opět bohatnoucí církev v dalším období neomezila válka, ale absolutistický panovník Karel VI., který roku 1723 církvi zakázal získávat další nemovitosti²² a začal zasahovat do systému hospodaření a majetku církve. Za vlády Marie Terezie pak „byla církev brána jako běžná součást státního aparátu, klášterní i ostatní církevní jmění podléhalo doзору státní správy, podřízení církve státu bylo viditelné i v mnoha dalších oblastech.“²³

1.3 Období od Josefa II. do roku 1848²⁴

Osvícenský habsburský panovník Josef II. pokračoval v reformách Marie Terezie a zvýšil dozor nad církvemi a především církevním majetkem.

„S odůvodněním, že většina církevního majetku vznikla z darů bývalých panovníků, zavedl do josefínského státního práva ustanovení, že "církevní statky nepřestaly být statky státními". Církevním orgánům ponechal jen řízení jejich hospodářského provozu pod státním dozorem tak, aby církevní statky byly spravovány a užívány přesně tak, jak si to přál panovník. Jeho nové placetum regium z roku 1781 odňalo papežům téměř všechnu moc nad církví na území jeho říše.“²⁵

V té době (r. 1781) vydal toleranční patent, v dalším roce pak toleranční edikt, kterými se legalizovalo luterské, kalvínské (helvetské) a pravoslavné vyznání a zvýšila se tolerance k židovské víře.²⁶ Katolická církev měla nadále privilegované postavení, ale nebyla již jediným povoleným vyznáním.

„Motivací Josefa II. pro tyto zásahy byly jistě osvícenské ideje, jimž věřil. Jako další důvod bývá uváděna snaha odvrátit tajně smýšlející evangelíky – zejména ty německé – od odchodu za hranice a naopak umožnit přistěhovalectví z německých evangelických zemí, a tím posílit germanizační snahy uvnitř monarchie.“²⁷

Financování církve bylo spojeno s rušením kontemplativních klášterů, z jejichž majetků byly „zřízeny zemské náboženské fondy, které byly později sloučené do Náboženské matice. Fondy měly sloužit nadále výlučně potřebám té církve, ke které zrušená řeholní společnost příslušela. Vzhledem ke zrušení desátků sloužily úroky z matičního jmění k ekonomickému zabezpečení duchovenstva, dále byly z tohoto zdroje financovány náklady na stavby nových kostelů a far.“²⁸

Tato opatření nebyla jediná, kterými Josef II. ovlivnil fungování církvi. Sice osvícenský, ale zároveň absolutistický panovník měl tendence předepisovat a zasahovat i do zcela

¹⁸ 1627 v Čechách a 1628 na Moravě.

¹⁹ Tento dokument otevírá také otázku majetku nekatolických církví (utrakvisté a Jednota bratrská), který byl následně konfiskován často ve prospěch církve katolické nebo jejích institucí.

²⁰ Jedná se vlastně o určitou, zřejmě první formu restituce církevního majetku.

²¹ Jireková M. *Financování církvi a náboženských společností: Diskuse modelu financování pro Českou republiku*, s. 16.

²² Řídká T. *Komparace financování církvi a náboženských společností ve Francii a v ČR*, s. 38.

²³ Jireková M. *Financování církvi a náboženských společností: Diskuse modelu financování pro Českou republiku*, s. 17.

²⁴ Více viz Tretera J. R. *Stát a církev v České republice. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství*, 2002, s. 18–26.

²⁵ Kalný M. *Církevní majetek a restituce*. [online]. Občanský institut. Dostupné z [www: <http://www.obcinst.cz/cs/ Studie-OI-c-7-Cirkevni-majetek-a-restituce-c520/>](http://www.obcinst.cz/cs/Studie-OI-c-7-Cirkevni-majetek-a-restituce-c520/).

²⁶ Bednář F.; Hrejsa F. *Toleranční patent: Jeho vznik a význam*. [online]. Dostupné z [www: <http://veritas.evangelnet.cz/download/patent.pdf>](http://veritas.evangelnet.cz/download/patent.pdf).

²⁷ Tretera J. R. *Stát a církev v České republice. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství*, 2002, s. 21.

²⁸ Bednářová L. *Církev a náboženské společnosti jako součást veřejného sektoru* [online], s. 28.

- b) z náhrady za sekularizovaný církevní majetek,
- c) z výnosu z náboženských fondů (matic),
- d) ze státních a obecních dotací a subvencí,
- e) z příspěvků a darů členů a příznivců církvi.⁴⁰

2. Přehled legislativních úprav financování církví od roku 1918

2.1 Období první republiky

Po vzniku Československé republiky zažívaly církve svobodu, jakou do té doby neznaly.⁴¹ V kontextu přijetí ústavy byla široce diskutována otázka odluky církve od státu,⁴² ke které však nakonec kvůli legislativním obtížím a nejednoznačné podpoře tohoto kroku nedošlo. Pokud jde o zákonné úpravy vztahu církve a státu, ty Československo přejalo z Říšského zákoníku spolu s rakousko-uherskou legislativou. Samostatná československá legislativa se tvořila postupně a plynule navazovala na legislativní systém rakouský a systém uherský a rumunský (Podkarpatská Rus).⁴³

Z nově vydaných zákonů se Církve katolické výrazně dotkla především pozemková reforma realizovaná zákonem 215/1919.⁴⁴ Pozdějšími právními úpravami však byla většina půdy opět církvi vrácena⁴⁵ a rovněž se projevila snaha kompenzovat zabavené pozemky zvýšením kongruy (zákonem č. 122/1926).⁴⁶

Vztahy s největší československou církvi, Církvi katolickou byly upraveny mezinárodní smlouvou *Modus vivendi* z roku 1928.⁴⁷

2.2 Období protektorátu Čechy a Morava

V období nacistické okupace⁴⁸ a protektorátu Čechy a Morava se systém financování církví nijak výrazně nezměnil. Legislativně v podstatě vůbec, až na vztah státu k židovské menšině, která trpěla výraznými represáliemi a její počet se v průběhu války zmenšil na desetinu původního stavu.⁴⁹

2.3 Období od roku 1945 do roku 1989

V poválečném Československu se církvi (potažmo Katolické církve) týkala především diskuze o konfiskaci majetku a pozemkové reformě. Československá politika byla v této době již výrazně ovlivňována Komunistickou stranou a její snahou o odejmutí majetku církvi. Mluvíme zde o dekretu presidenta republiky č. 108/1945, který bývá též na-

⁴⁰ Tretera J. R. Stát a církev v České republice. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 120.

⁴¹ Jířeková M. *Financování církví a náboženských společností: Diskuse modelu financování pro Českou republiku* [online], s. 18.

⁴² Rejzler J. *Ekonomická dimenze křesťanství a církve: její reflexe v ČR*, s. 95.

⁴³ Tamtéž.

⁴⁴ Zákon č. 215/1919 Sb., o zabránění velkého majetku pozemkového.

⁴⁵ Jířeková M. *Financování církví a náboženských společností: Diskuse modelu financování pro Českou republiku* [online], s. 18.

⁴⁶ Zákon č. 122/1926 Sb. z. a n., o úpravě platů duchovenstva církví a náboženských společností státem uznaných, příp. recipovaných.

⁴⁷ Smlouva řeší především nezávislost církve na státní moci, ale řadu ekonomických otázek nechala otevřených.

⁴⁸ Kusala J. *Financování náboženských organizací v ČR*. [online], s. 24.

⁴⁹ Podobné represe zažily i některé menší církve a náboženské společnosti (snad v nejvýraznější míře Svědkové Jehovovi) a některé řeholní řády a církevní hnutí, stejně jako tisíce jednotlivců. Zákaz postihl také například Pravoslavnou církev po odhale- ní komanda atentátníků na říšského protektora Reinharda Heydricha.

zván „Benešovy dekrety“⁵⁰ a zákonu 142/1947⁵¹, který měl být revizí pozemkové reformy z roku 1919.⁵² „*Tímto opatřením by klesl podíl církve (na půdním fondu) hluboko pod 1 %.*“⁵³ V praxi ale nebyl tento zákon nikdy plně realizován. Po komunistickém převratu roku 1948 byla právní norma doplněna mnohem rozsáhleji aplikovaným zákonem č. 46/1948⁵⁴, který odebíral církví i zbytky církevní půdy. V praxi církví zůstaly pouze kostely, fary a farní zahrady.⁵⁵

Krátce poté byly přijaty dva zákony se zřejmým cílem omezit fungování církví. Zákon č. 217/1949⁵⁶, který zavedl státní dozor nad církvemi⁵⁷ a zákon 218/1949⁵⁸, který se od té doby stal základním pilířem vztahu církví a státu.⁵⁹ Podstatnými body tohoto zákona bylo převzetí odpovědnosti státu nejen za platy duchovních (§1 a 3), ale také další výdaje spojené s výkonem povolání (§4), nebo regulace výuky náboženství na školách (§5). Pro činnost církví byl klíčový §7, který umožňuje duchovenskou činnost vykonávat pouze osobám, které k tomu získají státní souhlas.⁶⁰ V dalších paragrafech zákona se stát zavazuje platit církvím náklady spojené s výkonem bohoslužebných úkonů (§8) podle rozpočtů, které však podléhají schválení Státního úřadu pro věci církevní (§9). Dohledu zmíněného úřadu podléhá i veškerý majetek církví (§10) a vzdělávání duchovenstva (§12).⁶¹

V dalších letech následovala celá řada právních úprav namířených zpravidla proti církvím⁶² a omezujících jejich činnost⁶³ stejně jako řada protiprávních úkonů namířených proti církvím.⁶⁴

2.4 Období po roce 1989

Pro období bezprostředně po „pádu komunistického režimu“ byla ve vztahu k církvím charakteristická snaha vysvobodit církev z područí státu. Jako jeden z prvních zákonů byl proto přijat zákon č. 16/1990.⁶⁵ Největší změnou bylo zrušení kontroverzního §7 o státním dohledu nad církvemi a drobné změny v §1 a 2. Církev tak nadále byly finan-

⁵⁰ Dekret presidenta republiky č. 108/1945 Sb., o konfiskaci nepřátelského majetku a Fonděch národní obnovy.

⁵¹ Zákon č. 142/1947 Sb., o revizi první pozemkové reformy.

⁵² Více viz Bednářová L. *Církev a náboženské společnosti jako součást veřejného sektoru* [online], s. 31–32.

⁵³ Řídká T. *Komparace financování církví a náboženských společností ve Francii a v ČR* [online], s. 41.

⁵⁴ Zákon č. 46/1948 Sb., o nové pozemkové reformě (trvalé úpravě vlastnických vztahů k zemědělské a lesní půdě).

⁵⁵ Řídká T. *Komparace financování církví a náboženských společností ve Francii a v ČR* [online], s. 41.

⁵⁶ Zákon č. 217/1949 Sb., kterým se zřizuje Státní úřad pro věci církevní.

⁵⁷ Zákon č. 217/1949 Sb., kterým se zřizuje Státní úřad pro věci církevní, byl následně naplněn a konkretizován Vládním nařízením č. 228/1949 Sb., o působnosti a organizaci Státního úřadu pro věci církevní.

⁵⁸ Zákon č. 218/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem.

⁵⁹ Zákon následovala řada vládních nařízení, která konkretizovala pro jednotlivé církve (Vládní nařízení 219/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církve římskokatolické státem; Vládní nařízení č. 220/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církve československé státem; Vládní nařízení č. 221/1949 Sb. o hospodářském zabezpečení evangelických církví státem; Vládní nařízení č. 222/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církve pravoslavné státem a Vládní nařízení č. 223/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení náboženských společností státem).

⁶⁰ Tento paragraf výrazně omezil prostor pro laické aktivity v církvi a na základě tohoto paragrafu bylo řadě duchovním nemožné vykonávat duchovenskou činnost. Fungování laických církevních hnutí, řeholních řádů, podstatnou část práce s mladými lidmi v církvi apod. bylo možné vykonávat pouze nelegálně v tzv. podzemní církvi, s rizikem odhalení a postihů.

⁶¹ Následně upraveno Nařízením vlády ČSR č. 112/1950 Sb. o bohosloveckých fakultách.

⁶² Více Piškula J. *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Praha: Advent-Orion, 2009, s. 100–115.

⁶³ Přehled legislativy týkající se církví viz např. Furek A. *Právní předpisy ČR upravující právní postavení církví a náboženských společností a další související otázky 1989–1945*. [online]. Praha: Společnost pro církevní právo. Dostupné z: <<http://spcp.prf.cuni.cz/lex/z1a.htm>>

⁶⁴ Viz např. zabavení majetku řeholních společenství (Řídká T. *Komparace financování církví a náboženských společností ve Francii a v ČR* [online], s. 42) nebo zabavení movitého i nemovitého majetku Církve adventistů sedmého dne (Piškula J. *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, s. 116–125).

⁶⁵ Zákon č. 16/1990 Sb. kterým se mění zákon č. 218/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem.

covány ze státního rozpočtu, avšak bez státního dohledu a nutnosti mít státní souhlas pro duchovenskou činnost. Církve byly placeny bez jakýchkoli omezení podle počtu duchovních v aktivní službě, avšak platy duchovních byly velice nízké.⁶⁶

Následovala řada zákonů, které v menší či větší míře upravovaly postavení církví.⁶⁷ Byly zrušeny paragrafy trestního zákoníku o náboženských trestných činech, upravena pravidla shromažďování, bohoslovecké fakulty byly začleněny zpět do rámce univerzit, byly zřízeny nové bohoslovecké fakulty aj.

Pro církve byly důležité především zákony č. 308/1991 Sb. o svobodě náboženské víry a postavení církví a náboženských společností a zákony týkající se restitucí církevního majetku. Toto téma se však ukázalo jako politicky velice problematické a navrácení církevního majetku proběhlo pouze v omezené míře.⁶⁸

2.5 Shrnutí legislativního vývoje po roce 1918

Československo po roce 1918 přejalo legislativu Říšského zákoníku a výrazně uvolnilo církve ze státního dozoru. Tak mohly vzniknout nové církve a získat i větší svobodu pro své působení i hospodaření. Pokud se však jedná o financování církví, zůstal v platnosti kongruový systém.

Po období nesvobody během nacistického režimu, který však na financování církví nic zásadního nezměnil, začal vládnout komunistický režim, který v církvích viděl nepřítele a protivníka. Církvím bylo zabaveno velké množství majetku a půdy a v platnost vstoupil důležitý zákon č. 218/1949, který od té doby určuje vztah církví a státu. Financování církví zaručil stát, ale za cenu státního dohledu nad církvemi a veškerou jejich činností.

Změna režimu v roce 1989 znamenala pro církve získání svobody a navrácení části majetku zabaveného komunistickým režimem. Financování církví však zůstalo nevyřešeno a nadále je určováno novelizovaným zákonem z roku 1949; rovněž restituce církevního majetku zůstaly nevyřešeným tématem české politické scény.

3. Platná právní úprava financování církví

Ve stručném přehledu uvedeme nejdůležitější právní normy, týkající se církví a náboženských společností⁶⁹ a jejich činnosti.

3.1 Listina základních práv a svobod

Nejdůležitější právní normou pro existenci a fungování církví a náboženských společností je bezesporu Listina základních práv a svobod. Ve druhém článku dekla-

⁶⁶ Kusala J. *Financování náboženských organizací v ČR*. [online], s. 28.

⁶⁷ Více viz Furek A. *Právní předpisy ČR upravující právní postavení církví a náboženských společností a další související otázky 2002–1990*. [online].

⁶⁸ Více viz např. Kusala J. *Financování náboženských organizací v ČR*. [online], s. 28–29; Kalný M. *Církevní majetek a restituce*. [online]; Benda M. *Restituční proces v 90-tých letech*. [online]. Magisterská diplomová práce, Západočeská univerzita v Plzni, 2008 Dostupné z [www: <http://www.marekbenda.cz/download/diplomova-prace.pdf>](http://www.marekbenda.cz/download/diplomova-prace.pdf); Bednářová L. *Církve a náboženské společnosti jako součást veřejného sektoru* [online], s. 35–46 aj.

⁶⁹ Pojem „církve a náboženské společnosti“ je v české legislativě používán s ohledem na odlišné sebepojetí nekřesťanských náboženských společností a teologickou a církevněprávní nejednotu ohledně vztahování pojmu církev na různé křesťanské náboženské skupiny a společenství.

ruje, že „stát je založen na demokratických hodnotách a nesmí se vázat ani na výlučnou ideologii, ani na náboženské vyznání.“⁷⁰ Český stát takto sám sebe prezentuje jako stát sekulární a v „souladu se svými ústavními předpisy tedy nesmí preferovat žádné náboženské vyznání ani ateismus.“⁷¹

Náboženského vyznání se týká také článek 3, který zaručuje všem základní práva, a to bez ohledu (mimo jiné) na vyznání⁷², a článek 15, který deklaruje, že „svoboda myšlení, svědomí a náboženského vyznání je zaručena. Každý má právo změnit své náboženství nebo víru anebo být bez náboženského vyznání.“⁷³

Výslovně církví a náboženských společností se týká článek 16.

„Každý má právo svobodně projevovat své náboženství nebo víru buď sám nebo společně s jinými, soukromě nebo veřejně, bohoslužbou, vyučováním, náboženskými úkony nebo zachováváním obřadu.“

Církev a náboženské společnosti spravují své záležitosti, zejména ustavují své orgány, ustanovují své duchovní a zřizují řeholní a jiné církevní instituce nezávisle na státních orgánech.

Zákon stanoví podmínky vyučování náboženství na státních školách.

Výkon těchto práv může být omezen zákonem, jde-li o opatření v demokratické společnosti nezbytná pro ochranu veřejné bezpečnosti a pořádku, zdraví a mravnosti nebo práv a svobod druhých.“⁷⁴

Odstavec první v podstatě opakuje práva zaručená v odstavci 3 Listiny, ale více je konkretizuje. Druhý odstavec zaručuje církvím vnitřní svobodu, jež jim umožňuje spravovat si své záležitosti bez zásahů státu. Třetí odstavec týkající se vyučování náboženství na školách odkazuje na speciální zákon, který by měl tuto oblast řešit a čtvrtý odstavec dává státu možnost za určitých okolností svobodu církví omezit.

3.2 Zákon č. 3/2002 Sb. o církvích a náboženských společnostech⁷⁵

Zákon č. 3/2002 Sb. navazuje na Listinu základních práv a svobod a upravuje postavení církví a náboženských společností.

Zákon nejprve blíže specifikuje svobodu náboženského vyznání (§2), definuje pojmy včetně pojmu církev pro účely zákona (§ 3).⁷⁶ Dále vyjmenovává důvody znemožňující působení církve (§ 5) a definuje, že „církev a náboženská společnost se stává právníkou osobou registrací“⁷⁷, na základě které může potom nejen získávat právo vychovávat své duchovní, ale také může „získat oprávnění k výkonu zvláštních práv podle tohoto zákona.“⁷⁸ (§ 6). Těmito zvláštními právy podle §7 téhož zákona jsou:⁷⁹

⁷⁰ Usnesení č. 2/1993 Sb., o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součásti ústavního pořádku České republiky.

⁷¹ Svoboda F. *Legislativní prostředí pro činnost církví a náboženských společností*. Brno: Centrum pro výzkum neziskového sektoru, 2007, s. 5.

⁷² „Základní práva a svobody se zaručují všem bez rozdílu pohlaví, rasy, barvy pleti, jazyka, víry a náboženství, politického či jiného smýšlení, národního nebo sociálního původu, příslušnosti k národnosti nebo etnické menšině, majetku, rodu nebo jiného postavení.“ Usnesení č. 2/1993 Sb., o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součásti ústavního pořádku České republiky.

⁷³ Usnesení č. 2/1993 Sb., o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součásti ústavního pořádku České republiky.

⁷⁴ Usnesení č. 2/1993 Sb., o vyhlášení Listiny základních práv a svobod jako součásti ústavního pořádku České republiky.

⁷⁵ Kompletní název zákona zní: Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech)

⁷⁶ Více o definici církve v zákoně Svoboda F. *Legislativní prostředí pro činnost církví a náboženských společností*, s. 8.

⁷⁷ Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech), §6, odst.1.

⁷⁸ Tamtéž, § 6, odst. 3.

⁷⁹ Všechna tato zvláštní práva jsou upravena podrobnějšími předpisy nebo zvláštními normami.

- a) vyučovat náboženství na státních školách,
- b) vykonávat duchovenskou činnost v ozbrojených silách a ve věznicích,
- c) přijímat od státu financování pro výkon duchovenské činnosti,
- d) konat církevní sňatky,
- e) zřizovat církevní školy,
- f) zpovědní tajemství.⁸⁰

Důležité paragrafy 9–11 popisují podmínky registrace církve či náboženské společnosti a podmínky k přiznání výše jmenovaných zvláštních práv. Zatímco pro registraci je podmínkou řádné podání registrace včetně předložení základních dokumentů církve a podpisy 300 občanů hlásících se k této církvi (§ 10), pro přiznání zvláštních práv klade zákon mnohem striktnější podmínky. Požaduje

- aby církve byla registrována podle tohoto zákona nejméně 10 let,
- pravidelně zveřejňovala zprávu o své činnosti,
- řádně plnila závazky vůči státu a třetím osobám,
- získala podpisy tolika občanů ČR, kolik činí jedno promile počtu obyvatel podle posledního sčítání lidu,⁸¹
- řádně podaný návrh.⁸²

Paragrafy 13–15 definují postup ministerstva při registraci církví a při změně registrace, následující paragrafy popisují rejstříky registrovaných církví, možnost zániku registrované církve, zrušení oprávnění k výkonu zvláštních práv (§ 21) a další prováděcí předpisy registrace nebo rušení registrace církví.

Pro účel této práce je podstatný § 27 „Společná ustanovení“, kde mezi dalšími poznámkami především technického rázu, jsou ve čtvrtém odstavci vyjmenovány způsoby financování církví.

„Příjmy církve a náboženské společnosti tvoří zejména

- a) příspěvky fyzických a právnických osob,
- b) příjmy z prodeje a z pronájmu movitého, nemovitého a nehmotného majetku církví a náboženských společností,
- c) úroky z vkladů,
- d) dary a dědictví,
- e) sbírky a příspěvky z části výtěžků podle zvláštního zákona,
- f) půjčky a úvěry,
- g) příjmy z podnikání nebo z jiné výdělečné činnosti,
- h) dotace.“⁸³

⁸⁰ Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech), § 7.

⁸¹ V současnosti tedy 10 230 podpisů.

⁸² Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech), § 11.

⁸³ Zákon č. 3/2002 Sb., o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech), § 27.

Důležitý § 28 určuje, že „*církvě a náboženské společnosti, které ke dni nabytí účinnosti tohoto zákona vyvíjely svou činnost jako registrované ze zákona, se považují za registrované podle tohoto zákona.*“⁸⁴ Pokud se jedná o zvláštní práva, pak „*rozsah oprávnění k výkonu zvláštních práv podle § 7 odst. 1, které mají tyto církve a náboženské společnosti ke dni nabytí účinnosti tohoto zákona, zůstává zachován.*“⁸⁵

Paragraf 34 tohoto zákona pak mění zákon č. 218/1949 Sb. o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem tím způsobem, že finanční zabezpečení ze strany státu přiznává pouze církvim a náboženským společnostem, kterým bylo přiznáno oprávnění k výkonu zvláštních práv.⁸⁶

Přílohou zákona je pak seznam církví a náboženských společností, které tento status získávají.⁸⁷

3.3 Zákon č. 218/1949 Sb.⁸⁸ – jeho novelizace

O tomto zákoně již několikrát byla řeč, a proto ho není nutné představovat. Komunistický zákon, který měl za cíl omezit a svázat činnost církví byl celkem šestkrát novelizován.⁸⁹ Nejvýraznější novela je z roku 1990, kdy byl především vypuštěn kontroverzní paragraf sedmý o státním dozoru nad církvim. Novela 165/1992 Sb. zrušila státní dohled nad majetkem církví a novela 522/1992 Sb. zrušila jednotlivá vládní nařízení z roku 1949 týkající se hospodářského zabezpečení jednotlivých církví a jako rozhodující instanci pro výši příspěvků pro financování církví stanovila státní rozpočet. Výše zmiňovaný zákon č. 3/2002 Sb. přiznal financování státem pouze registrovaným církvim se zvláštními právy, a konečně novela zákonem č. 562/2004 Sb. zrušila §5 zákona č. 218/1949 Sb. o povinnosti církví vyučovat náboženství na státních školách.

Zákon č. 218/1949 Sb. je sice starý již více než 60 let a pochází z komunistického zákonodárství, ale zůstává stále v platnosti. Zčásti proto, že díky své stručnosti po zrušení několika paragrafů stále dostačuje svému účelu a zčásti proto, že se politická reprezentace a církve nebyli doposud schopni shodnout na novém uspořádání finančních poměrů mezi státem a církvim.

Zákon č. 218/2000 Sb., o rozpočtových pravidlech, ani jednotlivé zákony o rozpočtech v daném roce sice církve výslovně nezmiňují, ale dle platné právní úpravy jsou to právě tyto zákony, které vytváří rámec financování církví.

Nařízením vlády č. 566/2006 Sb.⁹⁰ byla konkretizována výše hodnostních příplatků duchovních a odměn za vyšší výkon rozřazením do jednotlivých platových tříd, do nichž jednotlivé církve zařadily své duchovní podle způsobu organizace své církve. V příloze zákona pak byla vypočítána stupnice základních platů duchovních podle platových tříd a platových stupňů. Tato platová tabulka byla změněna nařízením vlády č. 132/2009 Sb.⁹¹

⁸⁴ Tamtéž, § 28.

⁸⁵ Tamtéž, § 28.

⁸⁶ Přehled zvláštních práv, jež získala ta která z registrovaných církví, je k dispozici na internetových stránkách Ministerstva kultury České republiky. Ministerstvo kultury: Zvláštní práva církví a náboženských společností. [online], 2007. Dostupné z: <<http://www.mkcr.cz/scripts/detail.php?id=371>>.

⁸⁷ Viz Příloha 1.

⁸⁸ Zákon č. 218/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem.

⁸⁹ Jedná se o novelizace zákony č. 88/1950 Sb., 16/1990 Sb., 165/1992 Sb., 522/1992 Sb., 3/2002 Sb. a 562/2004 Sb.

⁹⁰ Nařízením vlády č. 566/2006 Sb., o úhradě osobních požitků duchovních církví a náboženských společností.

⁹¹ Nařízením vlády č. 132/2009 Sb., kterým se mění nařízení vlády č. 566/2006 Sb., o úhradě osobních požitků duchovních církví a náboženských společností.

3.4 Další legislativa týkající se církví⁹²

Jelikož je tato práce zaměřena především na financování církví, další platnou legislativu, která se dotýká fungování církví, zmíníme pouze v krátkém přehledu.

Jsou to především tyto právní normy:

- Zákon č. 84/1990 Sb., o právu shromažďovacím ve znění pozdějších předpisů,⁹³ který v § 4 přiznává církvím a náboženským společnostem jednu z výjimek, kdy není nutné nahlašovat veřejné shromáždění.
- Zákon č. 117/2001 Sb., o veřejných sbírkách,⁹⁴ který v § 2 vyjímá církevní sbírky z pravidel pro sbírky stanovené tímto zákonem.
- Školský zákon č. 561/2004 Sb.,⁹⁵ který upravuje fungování církevních škol a pro některé křesťany důležitou otázku tzv. „domácí školy“.

Pro některé církve a náboženské společnosti je důležitá i další legislativa,⁹⁶ která je však pro záměr této práce nepodstatná, proto se jí nebudeme dále věnovat.

3.5 Shrnutí platné legislativy

Jak jsme uvedli výše, vztah církví a státu má své zakotvení v Listině základních práv a svobod. Pro fungování církví jsou pak nejpodstatnější zákony č. 3/2002 Sb., o církvích a náboženských společnostech a novelizovaný zákon č. 218/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem. První zmíněná, relativně nová norma, stanovuje podmínky pro registraci církví a získání zvláštních práv. Pouze církve, které získají tato zvláštní práva, jsou pak financovány na základě starého a mnohokrát novelizovaného zákona o hospodářském zabezpečení církví. To je pak konkretizováno v nařízení vlády o úhradě osobních požitků duchovních církví a náboženských společností. Veškerá další legislativa má pro činnost církví pouze doplňující charakter a pro otázku financování církví je nepodstatná.

4. Financování církví – současná praxe

Současná praxe financování církví se zakládá na výše zmiňovaných zákonech č. 218/1949 Sb., 3/2002 Sb. a platném nařízení vlády č. 566/2006 Sb.

⁹² Více viz např. Furek A. Právní předpisy ČR upravující právní postavení církví a náboženských společností a další související otázky od roku 2003. [online]; Kobylka A. Legislativa a křesťané v posledních letech. [online]. Dostupné z [www: <www.ea.cz/file.php?id=104>](http://www.ea.cz/file.php?id=104).

⁹³ Zákon č. 84/1990 Sb., o právu shromažďovacím ve znění pozdějších předpisů.

⁹⁴ Zákon č. 117/2001 Sb., o veřejných sbírkách a o změně některých zákonů (zákon o veřejných sbírkách) ve znění pozdějších předpisů.

⁹⁵ Zákon č. 561/2004 Sb., o předškolním, základním, středním, vyšším odborném a jiném vzdělávání (školský zákon) ve znění pozdějších předpisů.

⁹⁶ Jedná se především o otázky týkající se registrovaného partnerství, legislativa týkající se práce s mládeží a dětmi, antidiskriminační opatření (spojená s otázkou možnosti svěcení pouze pro jedno pohlaví v některých církvích), některá pravidla trestního zákoníku vztahující se k eutanazii, pornografii, klonování apod.

Do roku 2007 bylo zohledňováno šest kritérií pro financování církví a náboženských společností,⁹⁷ ale od roku 2008 jsou zohledňována pouze tři kritéria:

- „1. platy duchovních včetně pojistného,
2. provozní náklady CNS,
3. opravy církevního majetku.“⁹⁸

Zatímco do roku 2000 se používal model zohledňující počty duchovních a počet lidí hlásících se k jednotlivým církvím, mezi lety 2000–2006 byl kritériem počet duchovních dané církve.⁹⁹ Od roku 2006 se finanční zabezpečení církví řeší na základě počtu duchovních a dohody mezi Ministerstvem kultury, Ekumenickou radou církví a Federací židovských obcí.¹⁰⁰

Na finanční zabezpečení platů duchovních má nárok a finanční podporu pobírá celkem 17 církví a náboženských společností.¹⁰¹

S ohledem na nejasná kritéria, celkový objem finančních prostředků vynaložený z rozpočtu státu na financování církví, podle zákona č. 218/1949 v minulých letech neustále stoupal. Postupně se zvýšil z 377 milionů v roce 1994 až na 1 439¹⁰² milionů v roce 2010. Je samozřejmě nutné zohlednit inflaci, ale při růstu reálných mezd od roku 1988 do roku 2008 o 70 %¹⁰³ je tento růst stále příliš velký. Do určité míry je zarážející růst počtu duchovních (2578 v roce 1994 a 4869 v roce 2010)¹⁰⁴ s ohledem na klesající počet lidí hlásících se k církvím.¹⁰⁵ Systém financování se částečně změnil, ale pochybnosti o jeho zneužívání stále přetrvávají.¹⁰⁶ Problematickým faktorem je také rozdílný přístup jednotlivých církví k členství,¹⁰⁷ duchovenské službě, vzdělávání duchovních apod.

Počátkem roku 2011 došlo mezi Ministerstvem kultury a církvemi reprezentovanými Ekumenickou radou církví, Českou biskupskou konferencí a Federací židovských obcí k dohodě o zmrazení objemu prostředků vynaložených na financování církví do roku 2014.¹⁰⁸

Všechny strany čekají na vyřešení otázky restitucí církevního majetku a s tím spojené řešení otázky financování církví.

⁹⁷ „Platy duchovních, pojistné duchovních, platy administrativy, pojistné administrativy, prostředky na věcné náklady církví a náboženských společností, prostředky na údržbu církevního majetku.“ (Ministerstvo kultury: *Financování na základě zákona č. 218/1949 Sb.* [online]. Dostupné z: <<http://www.mkcr.cz/cz/cirkve-a-nabozenske-spolecnosti/financovani-cirkvi/financovani-na-zaklade-zakona-c--218-1949-sb--1048/>>).

⁹⁸ Ministerstvo kultury: *Financování na základě zákona č. 218/1949 Sb.* [online].

⁹⁹ Tamtéž.

¹⁰⁰ Tento systém však znevýhodňuje církev nezastoupené z teologických důvodů v Ekumenické radě církví (jako je například Církev adventistů sedmého dne) a stále postrádá objektivní kritéria financování jednotlivých církví.

¹⁰¹ Viz Příloha 2.

¹⁰² Viz Příloha 3.

¹⁰³ *Reálná mzda vzrostla od roku 1988 o 70 %* [online]. Dostupné z: <<http://www.investujeme.cz/kratke-zpravy/csu-realna-mzda-vzrostla--od-roku-1988-o-70/>>.

¹⁰⁴ Podle *Ministerstva kultury: Počty duchovních a výše poskytnutých finančních prostředků* [online]. Dostupné z: <<http://www.mkcr.cz/cz/cirkve-a-nabozenske-spolecnosti/financovani-cirkvi/pocty-duchovnich-a-vyse-poskytnutych-financnich-prostredku-1050/>>

¹⁰⁵ *Český statistický úřad: Náboženské vyznání obyvatelstva České republiky.* [online]. Dostupné z: <<http://www.czso.cz/csu/tz.nsf/itisk/820040B8FE>>

¹⁰⁶ *Malé církve si udělaly ze státu dojnou krávu* [online]. Dostupné z: <http://www.tyden.cz/rubriky/domaci/male-cirkve-si-udelaly-ze-statu-dojnou-kravu_39739.html>

¹⁰⁷ Viz např. Filipi P. *Křesťanstvo – Historie, statistika, charakteristika křesťanských církví.* 2. vyd. Brno: CDK, 1998, s. 26, 62, 136–144 apod.

¹⁰⁸ *Deklarace shody o výkonu hospodářského zabezpečení církví a náboženských společností státem v letech 2011–2014* [online]. Dostupné z: <<http://tisk.cirkev.cz/res/data/114/012822.pdf?seek=1>>

PŘÍLOHA 1 – Seznam registrovaných církví a náboženských společností v České republice¹⁰⁹

1. Apoštolská církev
2. Bratrská jednota baptistů
3. Církev adventistů sedmého dne
4. Církev bratrská
5. Církev československá husitská
6. Církev Ježíše Krista Svatých posledních dnů
7. Církev řeckokatolická
8. Církev římskokatolická
9. Českobratrská církev evangelická
10. Evangelická církev augsburského vyznání v České republice
11. Evangelická církev metodistická
12. Federace židovských obcí v České republice
13. Jednota bratrská
14. Křesťanské sbory
15. Luterská evangelická církev a. v. v České republice
16. Náboženská společnost českých unitářů
17. Náboženská společnost Svědkové Jehovovi
18. Novoapoštolská církev v České republice
19. Pravoslavná církev českých zemích
20. Slezská církev evangelická augsburského vyznání
21. Starokatolická církev v České republice

PŘÍLOHA 2 – Seznam církví financovaných z rozpočtu státu¹¹⁰

1. Apoštolská církev
2. Bratrská jednota baptistů
3. Církev adventistů sedmého dne
4. Církev bratrská
5. Církev československá husitská
6. Církev řeckokatolická
7. Církev římskokatolická
8. Českobratrská církev evangelická
9. Evangelická církev augsburského vyznání v České republice
10. Evangelická církev metodistická
11. Federace židovských obcí v České republice
12. Jednota bratrská
13. Luterská evangelická církev a.v. v České republice

¹⁰⁹ Podle zákona č. 3/2002 Sb. o svobodě náboženského vyznání a postavení církví a náboženských společností a o změně některých zákonů (zákon o církvích a náboženských společnostech).

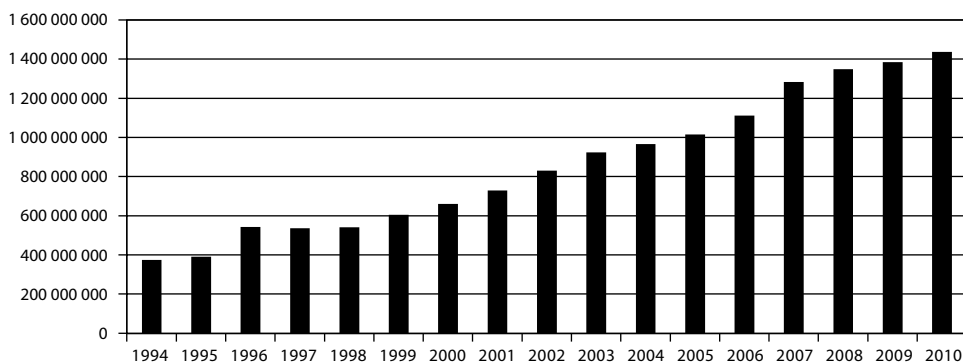
¹¹⁰ Podle *Ministerstvo kultury: Financování na základě zákona č. 218/1949 Sb.* [online].

14. Náboženská společnost českých unitářů
15. Pravoslavná církev v českých zemích
16. Slezská církev evangelická augsburského vyznání
17. Starokatolická církev v ČR

PŘÍLOHA 3 – Souhrnný přehled financování církví a náboženských společností ze státního rozpočtu na základě zákona č. 218/1949 Sb. v letech 1994 – 2010¹¹¹

1994 – 377 399 000	2003 – 926 249 000
1995 – 393 308 000	2004 – 968 654 000
1996 – 545 860 000	2005 – 1 018 370 000
1997 – 539 689 000	2006 – 1 113 898 000
1998 – 543 719 000	2007 – 1 285 640 000
1999 – 606 832 000	2008 – 1 351 740 000
2000 – 662 538 000	2009 – 1 386 740 000
2001 – 731 802 000	2010 – 1 439 008 000
2002 – 832 753 000	

Souhrnný přehled financování církví a náboženských společností ze státního rozpočtu na základě zákona č. 218/1949 Sb. v letech 1994–2010



¹¹¹ Podle Ministerstvo kultury: Počty duchovních a výše poskytnutých finančních prostředků [online].

Summary

Focus of this paper is on the issue of Government funding of the denominations, with special regard to the legal aspect of the issue. The first chapter offers a brief summary of historical development and its background. The second chapter is devoted to the legal adjustments of the relation between the Church and the State since the beginning of the independent Czechoslovakia in 1918. Third and fourth chapters deal in contemporary legislation and its particular application to the church funding.

Marek Harastej vystudoval teologii na Teologickém semináři a Cyrilometodějskou teologickou fakultu Univerzity Palackého, pedagogiku a sociální práci na Pedagogické fakultě Univerzity Palackého a obor Právo a finance na Právnické fakultě Masarykovy univerzity, pracuje jako kazatel-evangelista v Brně ve studentské organizaci INRIroad, vyučuje na Teologickém semináři.

Církev a stát

Jaroslav Kašpar

Ve své práci bych rád rozebral problematiku vztahů mezi „státem a církví“, jaké kvality byly a jsou tyto vztahy. Abych mohl lépe osvětlit problematiku těchto vztahů, a to zejména dnešní doby, musím nejprve probrat historický diskurs, ve kterém tyto vztahy vznikaly. To bude uvedeno v první části, ve druhé části se potom budu věnovat sociologickému objasnění faktů, které vyplynou z historického přehledu v první části.

Modely vztahu stát – církev

Období do 16. století

Toto dlouhé období se vyznačuje především jednotou společenského a náboženského systému. Šlo tu především o otázku, zda v tomto systému je pouze jedna nejvyšší moc (politicko-náboženský monismus), a to zda moc císařská či papežská, nebo dvě nejvyšší moci, a to v jakém vztahu.

1. Cezaropapismus – východní a západní, francký, germánský (saský)

Pro cezaropapismus je charakteristické, že nejvyšší státní orgán si činí nárok na supremaci nad církevní autoritou, na dozor a kontrolu nad činností církve a zasahuje do vnitřních církevních záležitostí. Rozvinul se nejdříve na křesťanském Východě a později se rozšířil i na Západ ve středověké Římské říši.

- církev byla včleněna do mocenských struktur státu
- císař zasahoval do církevní legislativy, především svoláváním koncilů a synodů, aktivní účastí na nich (sám či prostřednictvím legátů) a sankcionováním jejich závěrů
- císař uplatňoval v církvi moc administrativní (především otázka obsazování úřadů) a moc soudní
- císař zasahoval do oblasti liturgických a věroučných (dogmatických) předpisů
- důsledkem tohoto propojení byla státní netolerance k jinověrcům

2. Křesťanský dualismus

Vypracování zásad křesťanského dualismu bylo převažující reakcí na cezaropapismus ve 4.–10. století. Prvním horlivým zastáncem i teoretikem autonomie církve byl milánský

biskup sv. Ambrož († 397), který jednak rozhodně vystoupil proti deliktům císaře a donutil ho k veřejnému pokání, rovněž však ve svých spisech rozvíjel ideál křesťanského státu, vyznačujícího se spoluprací mezi církevní a světskou mocí na základě křesťanské víry a římské právní kultury. Jeho žák Augustin († 430) tuto koncepci dále rozvíjel a ukazoval na hranice kompetencí obou mocí. Ze strany papežů rozvíjel koncepci vztahů a spolupráce obou mocí papež Lev Veliký († 431), který zdůrazňoval nutnost vymezení kompetencí a jejich dodržování. Systematický výklad této nauky podal papež Gelasius I. († 496) v listě císaři Anastázovi r. 494 a shrnul ji do těchto bodů:

- rozlišení dvou nejvyšších mocí – císařské a biskupské (v tom i papežské)
- moc císařská podléhá moci biskupské ve věcech duchovních
- moc biskupská podléhá moci císařské ve věcech společensko-politických
- vymezení kompetencí obou mocí, každá má své pole působnosti
- koncentrace obou mocí v jednom subjektu je vyloučena

3. Papežská teokracie¹

Tento model vztahu stát–církev vznikl jako radikální reakce na germánský césaropapismus v 11.–13. století. Podkladem tohoto modelu vztahů je teorie bezprostřední moci církve ve světské oblasti (*theoria potestatis directae Ecclesiae in temporalibus*), která je úzce spjata se snahou o reformu papežství a církevního života nazývanou podle papeže Řehoře VII. († 1075) jako gregoriánská reforma, jež byla dále rozvíjena jeho nástupci až do konce 13. století. Jde tu o redukci křesťanského dualismu tezí o plné moci papeže.

Základní teze tohoto modelu:

- papež má plnou moc nejen ve věcech duchovních, ale i ve věcech světských, a tuto moc propůjčuje jednotlivým panovníkům
- pouze církevní moc je oprávněna regulovat vztah stát–církev
- papež a jemu podřízené věci jsou vyňaty z kompetence státních orgánů
- duchovní osoby a církevní majetek nepodléhají světské moci – *privilegium fori et administrationis*
- státní moc nejen nemůže zasahovat do vnitřních záležitostí církve, ale naopak jí musí být na požádání k pomoci jako „světské rameno“ (*bracchium saeculare*) pro boj o jednotu v církvi i proti jinověrcům
- kanonické právo je nadřazeno sekulárnímu právu
- pokud se vladař dopustil těžkého veřejného hříchu, má papež právo jeho poddané uvolnit z poslušnosti vůči vladaři, v případě nutnosti i pomocí exkomunikace, a tím ho fakticky suspendovat od vlády, případně i sesadit

Období rozpadu jednoty křesťanské Evropy v 16.–18. století

V tomto poměrně krátkém období došlo především ke konfesijnímu rozdělení Evropy vlivem reformačního hnutí, ke krizi autority papežství i rozvoji idejí národní suvereni-

¹ Tento model vztahu církve a státu byl však toliko nárokem papežských ideologů, který se plně neprosadil ani ve světské praxi a často ani v církvi samotné.

ty, suverenity jednotlivých vládců a v důsledku toho postupně k rozpadu jednoty politického a náboženského prvku ve společnosti.

4. Jurisdikcionalismus

Tento systém vztahů stát-církve vycházel především ze suverenity státu a jeho vládců, což nutně vedlo ke snahám i k teoretickému vypracování systému nadřazenosti státní moci nad mocí náboženskou, tedy podřízení církevních autorit státní jurisdikci. Nejprve se uplatnil převážně v protestantských státech, brzy poté i v katolických státech.

Protestantský jurisdikcionalismus

Protestantský jurisdikcionalismus vychází především z učení Martina Luthera. Velký vliv měly ideje o neviditelnosti církve, odmítnutí hierarchie jako posvátné struktury odvozené ve svých základech přímo od učení a konání Ježíšova, odmítnutí svátostného kněžství, církevní tradice a věroučné autority. Důsledkem (uspíšeným historickými okolnostmi) byl růst významu světských vladařů v oblasti církevní disciplíny, takže došlo k novému způsobu podřízení náboženského života politické moci, který lze dokonce nazvat laická teokracie. Náboženství se tu opět stává nástrojem politické moci, dochází k identifikaci státních a náboženských zájmů.

Největšího ohlasu došel protestantský jurisdikcionalismus v Německu a v některých zemích severní Evropy (Anglie, Dánsko, Švédsko, Norsko), ale i ve Švýcarsku a v pravoslavné modifikaci v Rusku.

Katolický jurisdikcionalismus

Katolická podoba jurisdikcionalismu je spojena s absolutistickými snahami katolických vládců o naprostou suverenitu na svém teritoriu, a to navzdory uznávání papeže jako hlavy katolické církve a zachování spojení s ním. Po vzoru protestantských vládců i tito panovníci usilovali o nadvládu nad katolickou církví na svém území. V tomto systému je rozlišena:

– katolická církev jako univerzální instituce v čele s papežem majícím omezenou duchovní moc

– katolická církev na teritoriu státu jako národní instituce podřízená monarchovi

V jednotlivých evropských zemích nabyl specifické podoby vyjádřené i terminologickým rozlišením: galikanismus ve Francii, realismus ve Španělsku, febronianismus v některých německých zemích a josefinismus v Rakousku.

5. Katolická reakce – teorie nepřímé moci církve ve věcech světských

Na monistické a absolutizující tendence odpověděla katolická církev potvrzením křesťanské dualistické koncepce, a to v nové modifikaci zvané teorie nepřímé moci církve ve světských (časných) záležitostech – *theoria potestatis indirectae ecclesiae in temporalibus*.

- lidstvo je poddáno dvěma institucím – světské a duchovní, přičemž obě mají svou přímou a vlastní kompetenci neodvozenou od druhé moci; jejich vztahy jsou založeny na vzájemné rovnosti
- obě moci jsou na sobě nezávislé v oblasti svých kompetencí

- všichni lidé, a to jako jednotlivci i jako skupiny, tedy i státy, mají svou odpovědnost vůči Bohu i vůči církvi, která je nositelem specifického náboženského poslání převyšujícího poslání státu
- proto stát nemůže bránit v náboženské činnosti jednotlivých věřících a skupin věřících, především ne v tom, co formuluje kanonické právo
- státní moc má napomáhat církvi ve splnění jejího poslání
- církev je pro své náboženské poslání oprávněna pronášet mravní soudy nad činností státní moci
- je třeba stanovit dohodou mezi Apoštolským stolcem a státem pozitivní normy regulující spolupráci těchto dvou autorit především v oblasti rerum mixtarum

Současná epocha: 18.–21. století

V této epoše jsou čtyři hlavní modely tohoto vztahu:

- státní náboženství (či vyznání)
- odluka církve od státu
- systém koordinace
- totalitní systémy založené na ideologii plnící funkci státního náboženství

6. Státní náboženství (státní vyznání)

V tomto modelu můžeme rozeznávat tradiční a modernizovanou verzi.

Tradiční verze

- stát afirmuje určitou náboženskou doktrínu jako jediné pravdivou (teologické kritérium)
- stát formálně uznává (v ústavě či konkordátu) jedno náboženství či vyznání jako oficiální státní náboženství
- stát subvencuje toto náboženství či vyznání z veřejných zdrojů, čímž mu dává oproti jiným náboženstvím či vyznáním privilegované místo
- stát buď vydává oficiální zákaz vyznání jiných náboženství či vyznání, nebo je pouze toleruje

Modernizovaná verze

- stát záměrně neafirmuje určité náboženství či vyznání jako pravdivé
- stát oficiálně uzná jedno náboženské vyznání jako státní ne pro theologické kritérium, ale z důvodů historických či sociologických
- stát subvencuje toto náboženství či vyznání z veřejných zdrojů, čímž mu přisuzuje oproti jiným náboženstvím či vyznáním privilegované místo
- stát dává záruku individuální náboženské svobody

Základní rysy

- uznávání autonomie obou subjektů
- deklarace vůle ke spolupráci v oblastech společenského zájmu
- specificky vždy řešeny otázky výchovy, především školství, a otázky manželské (oblast rodinného práva)

7. Odluka církve od státu

Nejde tu o jednoznačné právní řešení. Lze je popisovat z hlediska slovního vymezení (kdy se v právním systému státu hovoří o odluce), anebo z hlediska věcného rozlišení (kdy na základě systematického rozboru je daný systém vědou označován jako odlukový).

Severoamerický model laického státu (čistá odluka)

Právní základ:

- Ústava USA z 17. 9. 1787 čl. 6 § 3 – ustanovování do státních úřadů nemůže být závislé na náboženském vyznání
- 1. dodatek ústavy USA z 21. 9. 1789 – kongres nemůže vydat zákon respektující oficiální náboženství či bránící svobodě náboženské praxe (no establishment of religion, free exercise of religion)
- 14. dodatek ústavy USA z r. 1868 – explicitně vyjadřuje závaznost 1. dodatku pro všechny státy unie
- soudní precedenty – dle zásad common law
- církve a náboženské společnosti jsou soukromými sdruženími s právní subjektivitou
- daňové úlevy pro církve a náboženské společnosti
- možnost soukromého školství všech stupňů s nepřímou finanční podporou státu
- možnost veřejného vykonání kultu a vytváření náboženských spolků, řeholních řádů...
- vojenští, nemocniční, policejní, vězeňští a parlamentární kaplani jsou placeni státem

Je patrné v celém společenském životě, že USA se hlásí ke křesťanské tradici, a to s velkou mírou tolerance. Není tu speciální právní norma regulující vztah mezi státem a katolickou církví.

Francouzský model laického státu (nepřátelská odluka)

Vznikl během francouzské revoluce (1789–1795) s pozdějšími modifikacemi.

Právní základ:

- deklarace práv člověka a občana z 26. 8. 1789 čl. 10 – svoboda svědomí a náboženství
- Constitution civile du clergé z 12. 7. 1790 – snaha organizovat katolickou církev nezávisle na ústředí v Římě
- zákon o výkonu duchovenské služby z 7. 5. 1791
- zákon o odluce církve od státu z 21. 2. 1795
- právními normami a konfiskací církevního majetku za účelem splacení státních dluhů byla katolická církev podřízena ještě větší supremaci státu než za monarchie (jurisdikcionalismus)
- církev byla zcela vyloučena z veřejného života – žádná finanční podpora, zákaz výkonu kultu mimo vyznačená místa, zákaz náboženských symbolů na veřejnosti, církev nemá právní subjektivitu – laickost státu, ovšem ne neutrální, ale nepřátelská

Separanční úpravy prohloubila Pařížská komuna r. 1871 – laicizace školství, zákaz výuky náboženství ve státních školách.

Další změny byly na počátku 20. století:

- 1901 – činnost řádů jen se souhlasem Státní rady, ten většinou odepřen
- 1905 – nová odluka církve od státu: církev nadále není právnickou osobou, ale nejsou tu již zásahy do obsazování církevních oficií

Tato ostrá forma separace byla zmírněna po 1. světové válce, především však po 2. světové válce, přesto ve Francii dodnes přetrvávají rysy specifické pro tuto formu separace.

Podle tohoto vzoru (i když ne v identické podobě) byly utvářeny odluky v Belgii r. 1831, Itálii r. 1871, Prusku (Kulturkampf v letech 1871–1878), Brazílii r. 1890 a Mexiku r. 1856, ovlivněna byla situace i v Holandsku, Španělsku a Portugalsku.

Německý model laického státu – zvaný též umírněná odluka

Vzniká po r. 1918 (tzv. Výmarská republika) na popud zlomu ve státním protestantském náboženství po porážce ve válce a pádu protestantské šlechty.

Právní základ: Ústava Výmarské republiky z 11.8.1919 čl. 137 § 1 – není tu oficiální náboženství ani církev.

Základní rysy:

- náboženská vyznání mají status veřejných sdružení, podrobnosti stanoví právo jednotlivých zemí;
- garance náboženské svobody jednotlivců
- každá církev a náboženská společnost je zcela autonomním subjektem s právem stanovit si vlastní normy a zakládat svá sdružení
- záležitosti společného zájmu budou řešeny cestou jednání a bilaterálních dohod, k nimž jsou oprávněny především jednotlivé země (Länder), federální (spolková) úprava tu stanoví obvykle zásady a hranice; výjimkou byl Reichskonkordat r. 1933

Pouze v některých německých zemích zůstaly v zemské úpravě zbytky jurisdikcionalismu či státního náboženství – vedlo to k uzavření smluv potvrzujících tento stav, a to mezi jednotlivými zeměmi a zemskými luterskými církvemi.

Po 2. světové válce ústava (Das Bonner Grundgesetz z 23. 5. 1949 čl. 4) ponechává zásady úpravy Výmarské republiky, směřuje tedy ke koordinaci poslání státu a církví k prospěchu lidské osoby.

Podobně byl vztah církví a státu právně upraven v meziválečném období v Rakousku.

Totalitní systémy

Obvykle se uvádějí tyto základní rysy totalitního státu (které nemusí být vždy realizovány všechny zároveň):

- oficiální ideologie ospravedlňující totalitní moc nad společností
- jedna masová strana řídící diktaturu
- státní monopol v armádě
- státní monopol ve sdělovacích prostředcích

- teroristický politický systém
- centrálně řízené hospodářství

Italský fašismus

- stát a církve jsou dvě skutečnosti v neustálém konfliktu, Lateránské dohody jsou jen dočasnou jednotou protikladů
- dle zásad ontologického monismu (Hegel) je poslušnost vůči Bohu ztotožněna s poslušností vůči státu

Národní socialismus – Německý nacismus

- hegelovský ontologický monismus
- primát státu nade vším
- nadřazenost germánské rasy (rasismus a elitarismus)
- protikřesťanský ráz (též pod vlivem Nietzscheho filozofie)

Komunistický totalitarismus

Vzniká po Říjnové revoluci r. 1917, upevněno a rozšířeno za Stalina.

Právní základ:

- dekret lidových komisařů z 23. 1. 1918 o odluce církve od státu a školy od církve
- Ústava Ruské sovětské republiky z 10. 7. 1918 + ústavy dalších republik
- Ústava SSSR („stalinovská“) z 5. 12. 1936
- zásada odluky církve od státu (s uplatněním prvků především francouzského modelu odluky), ve skutečnosti naprosté podřízení církví dle tradice byzantského cézarpapismu, a to především pro tradici úzkého spojení ruské pravoslavné církve a státu
- církve jsou soukromá sdružení bez právní subjektivity, pouze skupiny věřících (alespoň 20 osob) mohou požádat o registraci a propůjčení majetku k bohoslužbě
- vědecký ateismus se stal státním náboženstvím, cílem vybudování beztrždní společnosti – ráj na zemi
- ostatní náboženství tolerována do svého vymření (administrativně urychlovaného) a označována jako opium lidu vedoucí k jeho odcizení se svému vlastnímu poslání

Jak jste měli možnost všimnout si z uvedeného přehledu, omezil jsem se jen na území Evropy a z náboženství je uvedeno pochopitelně jen křesťanství ve vztahu ke státu. Z uvedeného přehledu vyplývá, že náboženství (křesťanství) a stát od začátku historie křesťanství existovaly vždy v úzkém vztahu, ať už jako spojenci nebo jako protivníci.

Co je z tohoto přehledu zcela zřejmé?

- jednoznačná postupná tendence oddělit náboženství od státních struktur v procesu popisovaném sociology jako sekularizace
- Naskýtá se důležitá otázka, kdo všechno k této sekularizaci, k tomuto oddělení náboženství od státu přispíval? Je to samozřejmě velice široká otázka, ale já se v této části své přednášky omezím jen na několik poznámek, dále tuto záležitost rozvedu ve druhé části:
- vztahy mezi církvemi a státem byly vždy účelové
- **vztahy mezi oltářem a trůnem byly vždy usilováním o moc a vliv ve společnosti – státě**

- pod pojmem stát před sto a více lety rozumějme vládnoucí vrstvy společnosti, ať už to byla aristokracie, duchovenstvo, či nově nastupující bohatnoucí měšťanstvo s touto po mocí, tedy skupiny, které se řídily svými vlastními zájmy a potřebami; tyto skupiny k prosazování svých zájmů hledaly spojení, účelově se spojovaly či rozcházel, podle toho, v kom viděly své protivníky nebo spojení
- odluka církví od státu nebyla jen jednokolejná, že by jen stát usiloval o oddělení od církví, byla to také aktivita náboženských společností, antiklerikalismus rozněcovaný především protestanty.² Dále těch nonkonformních náboženských společností, které žily na okrajích náboženské periferie a které pociťovaly tlak ze strany zprvu katolické církve, později anglikánské či luterské. Právě tyto malé náboženské společnosti usilovaly o osvobození od tlaku tím, že jejich členové hlasovali pro takové politické programy, stávali se členy takových politických stran či hnutí, které postupně oddělovaly světskou a náboženskou sféru, zejména v otázce školství a zdravotní péče, státních služeb a služby v armádě. Nonkonformisté tvořili základ liberálních kruhů.³
- spojování konkrétní konfese s nepopulárními společenskými elitami⁴; jako reakce na toto spojování roste vliv antiklerikálních hnutí, např. socialistického hnutí⁵
- významným prostředkem pro uvolnění vztahů mezi státem a církví a oslabení pozice náboženství ve státě byla pluralizace v rámci křesťanství, zrovnoprávnění katolictví s protestantismem a nonkonformních směrů uvnitř protestantismu a konečně judaismu⁶
- pluralizace je i dnes významným prostředkem pro oddělování náboženství od státu. Nyní to samozřejmě není jen v rámci křesťanství, ale všech náboženství. Tím vlastně dochází k oslabování role především tradičních institucionalizovaných náboženství v evropských státech.

Možná si řekneme, že boj o moc mezi náboženstvím a státem je otázka minulosti. Dnes je náboženství odděleno od státu. Proč tedy církve tak často pociťují negativní postoj veřejných médií a společnosti k nim? Je zřejmé, že otázka vztahu mezi církvemi a státem zůstává stále důležitá. Proč a v čem spočívá tato důležitost?

Související pojmy

Problém s pojmem „stát“

- Stát se chápe jako instituce, držitel politické moci. Dnes však již všichni cítíme, že stát již zdaleka nemá dominantní postavení. Západní společnost dnes už zdaleka nereprezentují tak silně jako před sto lety klasické instituce – stát, politické strany, soudnictví, odborové organizace. Budoucnost zřejmě i zde patří ve větší míře sociálním hnutím a mezinárodní síti nevládních organiza-

² Hugh McLeod, *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, s. 147.

³ Hugh McLeod, s. 71.

⁴ Hugh McLeod, s. 16–17.

⁵ Hugh McLeod, s. 138.

⁶ Hugh McLeod, s. 18.

cí všeho druhu. Tradiční církevní instituce, stejně jako stát, politické strany či odbory mají v dnešním světě stále nezastupitelné místo – avšak nemají zdaleka takový význam pro předávání hodnot, pro vytváření „společného jazyka“ a ovlivňování stylu života a myšlení, jako měly dříve.⁷ Dnes je na místě se ptát, zda jsou politici skutečnými držiteli moci, nebo jen nástroji různých mocenských skupin, které vlastní mainstreamová média a ovlivňují tak veřejné mínění.

- Dnes mluvíme o globální občanské společnosti jako o struktuře, která vyplňuje prostor mezi státní a soukromou sférou.⁸ V této struktuře se prolínají principy vyslovené Johnem Lockem – vše se odvíjí od jedince a Ch. L. Montesquieu – vše se odvíjí od širšího společenství jedinců, kteří jsou součástí této společnosti.⁹
- Na Západě, zvláště v Americe, byla představa „občanské společnosti“ spojována s voluntarismem – občané se dávali dohromady dobrovolně, aby se starali o tu či onu kolektivní agendu. Takové chápání ztělesňuje Alexis de Tocqueville ve své interpretaci americké demokracie.¹⁰
- Náboženské instituce tedy v moderní společnosti získávají také charakter dobrovolných sdružení, a to díky náboženské svobodě. Příklon k nějakému náboženství se nyní stal spíše věcí názoru než nutnosti, jak tomu bylo dříve. Z toho vyplývá, že náboženství dnes zaujímá jiné místo v životě jednotlivce. Je předmětem záměrné volby, stává se „náboženskou preferencí“, jak zní výstižný americký výraz.¹¹

Problém s pojmem „náboženství“

Náboženství je z pohledu sociologie a religionistiky ve vztahu ke státu sociální a kulturní konstrukt, jehož základním obsahem je postulace reálné existence řádu světa, od kterého mají být odvozeny další řády nižšího významu, například řád sociální, politický, mravní apod. Náboženství přikládá tomuto řádu zásadní a hluboký smysl, resp. líčí tento řád jako smysluplný, čímž nejenže podporuje jeho trvalost, ale v individuální rovině tímto smyslem také naplňuje život všech jednotlivců – jejich životy pak nejsou nahlíženy jako chaotické a nepochopitelné, ale jako výraz tohoto (byť třeba skrytého) smyslu. Náboženstvím konstruovaný řád světa se tak (slovy Clifforda Geertze) stává nejen „modelem něčeho“, ale „modelem pro něco“, čímž se otevírá možnost aktivní přeměny neuspokojivého světa (utrpení, smrt, konečnost lidského údělu).

Pokud je konstruovaný řád světa mocenským nástrojem, a on je, tak tedy buď přispívá k legitimizaci stávajících politických podmínek, anebo k jejich kritice a snaze je změnit. Pak je zřejmé, že je velmi důležité, kdo tento řád konstruuje, kdo jej v průběhu času udržuje a jakými způsoby tak činí.

V důsledku modernizace byl narušen řád světa, který poskytovalo v Evropě křesťanství, resp. byly zpochybněny tradiční legitimizace náboženských konstrukcí řádu světa,

⁷ Halík T. *Náboženství ve vztahu k občanské společnosti a k pravdě*, in: Hanuš J., Vybíral J. *Náboženství v globální společnosti*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, 95–107: 102.

⁸ Znoj M. *Hledá se civilnost*, in: Hanuš J., Vybíral J. *Náboženství v globální společnosti*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, 67–84: 74

⁹ Znoj M. *Hledá se civilnost*, 67–84: 76

¹⁰ Berger P. *Náboženství a globální občanská společnost*, in: Hanuš J., Vybíral J. *Náboženství v globální společnosti*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, 9–22: 11

¹¹ Berger P. *Náboženství a globální občanská společnost*, 9–22: 14

což však neznamená definitivní konec náboženství. Znamená to jen změnu úlohy náboženské tradice v moderní společnosti.¹²

Na místě je otázka: Jak došlo k tomuto narušení řádu?

1. Podle konceptu modernizace – jako nejrozšířenějšího modelu sekularizace – je pro velkou skupinu sociologů zabývajících se tímto problémem, důvodem **představa o zcela fundamentální kvalitativní odlišnosti moderní společnosti od jejích předchůdkyň**.¹³

- Tato představa je podmíněna potřebami kapitalismu. Kapitalismus vyžaduje zrušení tradičního řádu, vysvobození člověka, který byl do té doby součástí širšího společenství, ze stávajících lokálních vazeb (člen farnosti, poddaný-pán, suverén-vazal) a jeho přeměnu na jedince, na „svobodnou“ pracovní sílu. Musel jej též přivést k modernímu politickému uvědomění, resp. sebeuvědomění, a to prostřednictvím ideálů „individuální svobody a rovnosti“. Z tohoto důvodu bylo nutno zlomit moc tradičních institucí, které zajišťovaly stabilitu premoderního sociálního řádu a bránily kapitalistickému ekonomickému rozvoji. Proto musel kapitalismus rozrušit mocenský feudálně-církevní systém a rozpoutat sekularizaci – vyvlastnění církve. Tento kulturní posun má řadu následků, z nichž se některé ještě nepodařilo přesně identifikovat.¹⁴
- V této perspektivě tvoří svět premoderních společenství pevný jednotný celek, řád – stvoření světa bohem, sociální řád společnosti daný bohem, postavení jedince v rámci společnosti, směřování jedince v rámci celé společnosti ke konečnému cíli – spáse, v křesťanství, které zprostředkovává všim postupující církev.
- Tento jednotný celek byl s nástupem modernity rozbit, což umožnilo vznik moderní společnosti, jež je tvořena diferencovanými sebereferenčními subsystemy. Jedním z těchto subsystemů je také náboženství, které v tomto pohledu získává samostatnost, a tím i vlastní existenci.
- Tato představa implicitně obsahuje důležitou tezi: „**Náboženství**“ vzniká jako **důsledek modernizace, resp. jako důsledek sekularizace**. Reálná potřeba vymezit náboženství vznikla teprve v okamžiku, kdy procesy probíhající v západní společnosti způsobily vnitřní diferenciaci sociálního systému a tedy oddělení jednotlivých subsystemů. Tehdy se objevuje reálná potřeba takového konceptu náboženství, který by odpovídal dobovým potřebám, který by určil jasnou hranici mezi náboženským a ne-náboženským, resp. mezi řádem světským (tj. politickým, ekonomickým, společenským, kulturním) a řádem mimosvětským (náboženským).¹⁵

2. Dále ještě existuje model sekularizace jako strukturální diferenciaci, který je odvozen od politických snah o eliminaci politické moci římskokatolické církve, a není tedy aplikovatelný na kultury, v nichž se církevní religiozita nerozvinula a v nichž nedošlo k rozpojení náboženství a politiky.¹⁶

¹² Lužný D. *Řád a moc*. Masarykova univerzita, Brno, 2005, 9–32: 31.

¹³ Lužný D. *Řád a moc*, 9–32: 12.

¹⁴ Lužný D. *Řád a moc*, 12–13.

¹⁵ Lužný D. *Řád a moc*, 9–32: 12.

¹⁶ Lužný D. *Řád a moc*, 9–32: 13

- Snaha o eliminaci politické moci církve byla osvícenskými ideology moderní společnosti převedena na náboženství jako celek a celý proces sekularizace směřoval k eliminaci jakéhokoliv politického rozměru náboženství. **Náboženství tak přišlo o jednu ze svých základních vlastností, neboť mu byla odeprána možnost spojovat řád univerza se společenským řádem.**
- Jsou-li náboženství založena na výkladu světa jako uspořádaného a smysluplného systému, pak v podmínkách moderní společnosti **sílí tendence** vykládat společenské a politické uspořádání nezávisle na ontologickém pojetí kosmu a chápat je sebereferečně.
- Výsledkem bylo celosvětové rozšíření politiky založené na principech národních států, které byly definovány sekulárně. Po oslabení koloniálního panství evropských států se však v nově vzniklých státech znovu projevila tendence k obnově spojení politického a náboženského, resp. prokázala se nemožnost oddělovat politické a náboženské. Tradiční zakotvení politiky v náboženství se zcela projevilo při hledání základů kulturní identity v řadě zemí Asie, Afriky, Jižní Ameriky. Nárůst „náboženského fundamentalismu“ či spíše „náboženského nacionalismu“, ke kterému došlo v poslední čtvrtině 20. století je zřetelnou reakcí na sekularizační tendence nesené globálním rozšiřováním kapitalistického industrialismu.
- Avšak ani v rámci euroamerické sekularizované kultury nedošlo k definitivní eliminaci náboženského a politického, neboť i zde, v lůně sekulární politické kultury, se vytvářejí nová propojení náboženské a politické sféry, a to buď vlivem sílící snahy tradičních náboženství podřídit politický život náboženským požadavkům (např. Nová křesťanská pravice v USA), anebo v důsledku zavádění politiky založené na náboženském nacionalismu (občanské náboženství).¹⁷

Z uvedeného není tedy nijak obtížné vyvodit, že se představa o vítězně postupující sekularizaci a privatizaci náboženství nesplnila. Mluví se o deprivatizaci náboženství. **Zkrátka existuje možnost, pro mnohé dokonce permanentní obava z návratu náboženství do veřejného sektoru. Tato obava je pochopitelně umocněna zcela reálnými problémy moderní společnosti.**

- Podle Bella vycházejí problémy moderní společnosti z radikálního antagonismu mezi normami a strukturami technicko-ekonomické sféry (jejímž axiálním principem je funkcionální racionalita a efektivnost), sférou politiky (jejímž axiálním principem je v západních demokraciích rovnost) a kulturou (jež je zaměřena na seberealizaci či sebeuspokojení).¹⁸
- Bell stejně jako mnoho dalších sociologů je zase přesvědčen, že v moderní společnosti dochází k oslabování moci institucionalizovaných a vysoce byrokratických náboženských institucí a k postupující racionalizaci a „odkouzlení“ či „odmagizování“ světa. **Největším jeho přínosem je jasné rozlišení rytmu změn, které probíhají v jednotlivých sférách lidské společnosti.** V technicko-ekonomické sféře platí princip lineární změny a kumulace, zatímco v kultuře je hlavním principem princip „věčného návratu“ k základním otázkám, s nimiž se setkává každý člověk v každé

¹⁷ Lužný D. *Řád a moc*, 13–14

¹⁸ Lužný D. *Řád a moc*, 9–32: 14–15.

době a na každém místě. Tyto otázky vyplývají z konečnosti lidského údělu a z napětí, jehož zdrojem je neutuchající touha tento úděl zvrátit.

- Ať je tedy technologický rozvoj sebedynamičtější, byrokratické struktury racionalizovanější a výklady světa vědecktější a sofistikovanější, stále je zaručena existence náboženství, neboť tím, že poskytuje odpovědi na věčné existenciální otázky lidstva, je náboženství konstitutivním aspektem lidské zkušenosti. Nejde tedy o žádný návrat posvátného, ale o kontinuální přítomnost náboženství, které navzdory vzrůstající dominanci vědy, techniky, ekonomiky či silící byrokratizací neztrácí svou pozici.
- Bell, nepochybně inspirován Nietzsche, nahlíží dějiny západní kultury jako proces, v němž se uplatňuje dialektický vztah uvolnění a kázně. Počátky „ideje uvolnění“ lze najít v dionýsovských slavnostech, bakchanáliích, saturnáliích, u gnostických sekt prvního a druhého století, v biblických příbězích Sodomy a Gomory či Babylónu. Podle Bella plnilo náboženství v západní společnosti dvě základní funkce: střežilo brány démonična a poskytovalo kontinuitu s minulostí. Stávající podoba postavení náboženství v moderní společnosti je dána změnou těchto dvou funkcí.
- na jedné straně došlo ke spojení démonična s kulturou
- na straně druhé k vyvázání člověka z autority tradice a odvozování veškeré legitimacy požadavků hypertrofovaného „Já“
- dominantní etablovaná západní náboženství se snažila démonično krotit, moderní kultura se naopak rozhodla démonično „akceptovat, zkoumat, opájet se jím a pohlížet na ně i jako na zdroj určitého druhu kreativity, do středu zájmu postavila novost a kritériem hodnocení učinila zvědavost „Já“.¹⁹

Jsou obavy z návratu náboženství oprávněné?

S tím je spjata otázka amerického sociologa Petera Bergera, zda náboženství v těchto moderních podmínkách přispívá, či nepřispívá k rozvoji občanské společnosti. Podle něj sice může dělat obojí, ale vyslovuje vážné obavy, že náboženství má pro vytváření globální občanské společnosti spíše negativní důsledky.²⁰

Uvádí k tomu příklady – lidový protestantismus, islám, katolická církev. Existuje mnoho případů, kdy je to právě náboženství, které polarizuje občanskou společnost. Uvádí příklady Izrael-Palestinci, Balkán, Severní Irsko, hinduismus (pronásledování křesťanů v roce 2007) a buddhismus na Srí Lance. Budu citovat: „Když se podíváme na tento zoufale dlouhý výčet případů, jsme vážně v pokušení souhlasit s těmi osvícenskými filozofy, kteří pokládali náboženství za hanebnost, jež musí být zničena, má-li dojít k pokroku lidské civilizace“.²¹

- Berger uvádí dva zajímavé příklady, kdy navštívil dvě setkání – schůzi Národní asociace pro podporu lidí jiné barvy pleti (National Association for the Advancement of Colored People – NAACP), na níž promluvil Martin Luther King a shromáždění Ku Klux Klanu.
- Na setkání NAACP, které se odehrálo v kostele, na něho zapůsobila dominantní přítomnost symbolů a zvyků evangelikálního protestantismu – v Kingově řeči kázání,

¹⁹ Lužný D. *Řád a moc*, 9–32: 15–16.

²⁰ Lužný D. *Řád a moc*, 9–22: 14.

²¹ Lužný D. *Řád a moc*, 9–22: 20

ve vystupování shromážděných, v modlitbách, v hymnech a písních, včetně písně „Starý prostý kříž“.

- Na shromáždění KKK, které probíhalo v noci na otevřeném poli na okraji Greensboro. Opět se zde projevila prvořadost evangelikální kultury, rétorický styl, vzájemné porozumění mezi řečníkem a posluchačstvem, všechna ta „amen“, modlitby a hymny. Nakonec byl vztyčen hořící kříž. Berger popisuje, že se mu hrůzou zježily vlasy, když na závěr účastníci zanotovali píseň „Starý prostý kříž“.²²
- Berger není samozřejmě nijak zaslepený člověk. Konstatuje, že je to náboženství, které na jedné straně legitimizuje nenávisť a násilí, a je to náboženství, které legitimizuje toleranci a občanskost. Prostě existují příklady obojího. Berger vyjmenovává řadu evropských a amerických dobrovolných občanských náboženských sdružení, která v Evropě a v Americe přispívají ke klidnému řešení náboženských, či politických konfliktů, ať už jsou to protestantské, či katolické organizace.

Závěr

- Proč jsou církve v naší společnosti poměřovány přísněji než nenáboženské společnosti a velmi často apriorně odmítány?²³
- Proč tomu tak je? Zůstanu v konotacích myšlenek Petera Bergera. Společnost, ve které žijeme my, jako jedinci i jako členové Církve adventistů sedmého dne, se na náboženské společnosti bude vždy dívat přes prisma, **jak jsou církve užitečné pro občanskou společnost** (a je otázka, co znamená užitečnost – pro koho), ať už se zdá tato otázka věřícím lidem smysluplná, absurdní, více či méně oprávněná nebo dokonce neoprávněná.
- Věřící lidé chápou náboženství jako něco, co se týká především skutečností, které transcendují politické a sociální problémy doby. V takovém chápání není nejdůležitější otázkou ohledně náboženství, zda je **užitečné**, ale zda je také **pravdivé**.²⁴
- Jako církev jsme zároveň sociální skupinou. Při promýšlení našich teologických stanovisek musíme vzít v úvahu i sociologický aspekt našeho společenství:
- z jakých vrstev společnosti pochází naše členstvo a naši náboženští odborníci a co z toho plyne ve smyslu zaujímání občanských, politických a sociálních postojů
- jak a kým jsou a budou uspokojovány existenční a finanční potřeby církve a jaký to má vliv na směřování církve
- náboženství je chápáno jako kulturní konstrukt, který je velmi snadno zneužitelný, nejen explicitně ale i implicitně, zvnějšku i zevnitř vlastními naivními či falešnými představami o procesech společenských změn.

To vše se promítá do našeho vztahu ke státu, k občanské společnosti a promítá se a bude se promítat zpětně na naši církev.

²² Berger P. *Náboženství a globální občanská společnost*, in: Hanuš J., Vybíral J. *Náboženství v globální společnosti*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, 9–22: 20

²³ Nešpor Z. R. *Globální společnost a etnocentrická občanská společnost aneb kritické poznámky s přídatkem humoru*, in: Hanuš J., Vybíral J. *Náboženství v globální společnosti*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, 130–140: 138

²⁴ Berger P. *Náboženství a globální občanská společnost*, in: Hanuš J., Vybíral J. *Náboženství v globální společnosti*. Centrum pro studium demokracie a kultury, 2008, 9–22: 22

Použitá literatura:

- Hugh McLeod, *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2008.
- Hanuš Jiří, Vybíral Jan, *Náboženství v globální společnosti*, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno, 2008.
- Giddens Anthony, *Důsledky modernity*, Sociologické nakladatelství, Praha, 2003.
- Lužný Dušan, *Řád a moc*, Masarykova univerzita, Brno, 2005.
- Hanuš Jiří, *Historie a perspektivy vztahu církvi a státu*, CEP, 2004.
- Pavlincová Helena, Horyna Břetislav, *Judaismus, Křesťanství, Islám*, Olomouc, 2003.

Summary

Models of Relationships between Churches and State

My paper's subject matter is the relationship between State and Church. I divided this paper into two parts. In the first part I went through history of possible models of church-state relationship in brief. The link between the throne and the altar has always been the battle for power and influence. Therein comes the effort to separate the two completely. I mentioned an interesting aspect, if it was the state only who is seeking the separation from religion. Then I touched a question of the tools the Government used to weaken the position of religion in society.

In second part of my paper I stressed that the most urgent contemporary issue is not concerned with the relationship of State and Church, but with relationship between religion and the global civic society. In second step I tried to explain why the church held dominant position in society for so long. It was based on the account of the construction of cosmic order. By the transition from the medieval to a capitalist society, the church lost justification of its commanding position due to the shift in the worldview. Then I described permanent fear about the returning of influence of religion in global civic society. The churches are now considered from the perspective of their usefulness for the global civic society. And unfortunately this doesn't give them much credit.

Jaroslav Kašpar – absolvent Ústavu religionistiky na Filosofické fakultě Masarykovy university v Brně.

Psychosociální dopad financování mezd kazatelů ze státních prostředků na členy církve

J. Slowík, J. Bauer

Na základě zadání zpracovat studii zaměřenou na psychosociální dopad přijímání finančních prostředků pro církve od státu na členy sborů naší církve jsme se rozhodli provést anketní dotazníkové šetření a vycházet především z jeho závěrů. Jiné postupy by totiž v tomto případě zůstávaly pouze v rovině teoretických předpokladů a úvah, a nemohly by proto solidně odrážet názory, postoje a nálady v církevním společenství.

Dotazníková anketa byla nastavena pro získání odezvy ze všech sborů Česko-Slovenské unie církve adventistů. Prostřednictvím sekretariátu unie byl dotazník elektronicky distribuován do všech sborů a skupin v naší unii na přelomu června a července 2010. Samozřejmě jsme si uvědomovali, že toto období rozhodně není nejvhodnější (začátek prázdnin a dovolených), ovšem vzhledem k termínu zadání a časovému omezení pro zpracování zprávy nebylo možné postupovat jinak (což jsme některým respondentům museli také přímo vysvětlovat). návratnost dotazníků se významněji lišila pouze mezi Českým sdružením (32 %, dále ČS) a dalšími dvěma sdruženími (Moravskoslezské = 58 %, dále MSS; Slovenské sdružení = 53 %, dále SZ). Poměr zastoupení reagujících sborů z jednotlivých sdružení byl ale poněkud odlišný (procentuální zastoupení bylo cca v poměru MSS = 50, ČS = 25, SZ = 25), samozřejmě daný také celkovým počtem sborů v jednotlivých sdruženích. Stejně lze odhadovat, zda uvedené rozložení bylo zásadně ovlivněno právě obdobím letních dovolených nebo např. menším zájmem o tento problém v ČS (vzhledem k tomu, že dotazníky byly rozposlány několika kontaktním osobám v jednotlivých sborech, jeví se jako pravděpodobnější spíše druhá varianta – tedy obecně menší zájem o problematiku mezi členy ČS než MSS a SZ, možná i vlivem některých dále analyzovaných příčin).

Celkem bylo v anketním průzkumu navraceno a zpracováno 196 dotazníků ze 106 sborů unie (z některých sborů se přitom vrátilo i několik vyplněných dotazníků,

zatímco jiné sbory nezareagovaly vůbec). Jsme si vědomi toho, že tato sonda nemohla zachytit názory a postoje všech členů církve; průzkum na základním vzorku (tedy mezi všemi členy) by ale vyžadoval zadat zakázku spíše renomované výzkumné agentuře, což by při počtu členů církve v naší unii představovalo velice obtížné a nákladné řešení. Náš vzorek byl ale dostatečně reprezentativní pro to, abychom mohli zmapovat jasné názorové tendence a převládající postoje a nálady členů církve k dané problematice. Anketní dotazníky obsahovaly jak otázky s možností výběru z nabízených odpovědí nebo hodnotící škály (tedy kvantitativní a statisticky zpracovatelná data pro zjišťování převládajících postojů a nálad), tak i možnost vyjádření vlastních názorů (tedy kvalitativní položky dále zpracovávané otevřeným kódováním a kategorizací vlastních odpovědí).

Přijímat, nebo odmítnout?

Jak se ukazuje, naprostá většina členů církve v Česko-Slovenské unii neodmítá zásadně jakékoliv přijímání finančních prostředků od státu, pokud to není jednoznačně v rozporu s věroukou a zásadami církve (opravdu radikálních požadavků na odmítnutí jakékoliv finanční podpory od státu se objevilo velmi málo, přičemž některé z nich byly podle dalších indicií spíše vyjádřením rozhořčení nad současnou situací než zásadním odmítnutím bez další diskuze). Právě v účelu přijímání těchto prostředků ovšem vidí členové církve velký problém; považují totiž za mimořádně problematické vázání přijímaných financí na současné standardní fungování církevní organizace a především na úhradu mezd kazatelů. Takový způsob jsou ochotni zpravidla akceptovat pouze tehdy, pokud se bude prokazatelně jednat o jinak nevymahatelnou kompenzaci v minulosti neprávem zabaveného majetku. V tom případě považují mnozí z nich přijímání finanční kompenzace za oprávněný a dokonce Bohem požehnaný způsob získání prostředků využitelných pro účinné hlásání evangelia – nikoliv ovšem za každou cenu! Takový postup chápe většina oslovených jako výraz pokory a vědomí, že všechno patří Bohu a ten nám může dávat své dary i v této podobě, nicméně nikdy nesmějí být překročeny jasné biblické zásady a po navrácení předem jednoznačně deklarované částky musí být přijímání těchto prostředků ukončeno.

Používání financí přijímaných od státu na hrazení mezd kazatelů považuje ale drtivá většina oslovených respondentů za nepřijatelné, jestliže nejde o (mezi církví a státem) jasné dohodnutý způsob kompenzace zabaveného majetku – a téměř polovina oslovených by spíše odmítla takové řešení v jakémkoliv případě (někteří by jako méně problematické doporučovali použití přijímaných prostředků pouze např. na sociální účely – ADRA, Domovy pro seniory apod., což by ale muselo být součástí dohody, nejenom vnitrocírkevním rozhodnutím).

Velmi citlivě pocítují mnozí členové ztrátu výsadního postavení, kterou jako církve máme v oblasti finanční nezávislosti na státu, kterou církve dosud deklarovala a kterou vnímali jako jednu z významných předností dodávajících kredit tomuto společenství i v očích okolí (připomínáno bylo i obecné negativní hodnocení křesťanských církví ze strany většinové společnosti právě vzhledem k jejich financování z peněz daňových poplatníků). Nesouhlasili by proto s tím, aby bylo přijímání finančních prostředků od státu chápáno jako trvalé finanční zabezpečení, na které by se církve začala spoléhat. Při dlouhodobém přijímání těchto prostředků by se podle některých dokonce musel

upravit také církevní řád (nebylo specifikováno jak přesně). Pouze v zanedbatelné míře se objevily názory, že církev přijímáním finančních prostředků od státu může svůj kredit ve veřejnosti naopak zvýšit – jako církev „veřejně státem uznávaná a respektovaná, a také jako společenství, které důsledně požaduje napravení křivd a spravedlivé vyrovnání“.

Není asi překvapením, že poměrně značná část oslovených členů (více než 30 %) zaznamenala ve svých společenstvích negativní ohlasy na přijímání finančních prostředků od státu, ovšem vysoké procento z nich si současně stěžuje na neinformovanost členů o celé problematice (především vzhledem k vývoji celé záležitosti). Podle konkrétních vyjádření se ke členům dostávají spíše neúplné a ne zcela srozumitelné informace, které nejsou průběžně upřesňovány a aktualizovány. Ti, kdo sami nesledují např. politické dění a vývoj legislativy, například ani nepostřehli, že situace, kterou církev řeší dnes, je zcela jiná, než byla před dvěma lety apod. Jednoznačné informování a vysvětlení stávající situace členům by velmi pravděpodobně mělo značný vliv na další vývoj názorů na tuto oblast mezi členy církve.

Obecně nevnímají členové míru rizika spojenou s přijímáním finančních prostředků od státu jako příliš vysokou vzhledem k vlivu státu na fungování církve (tendence směřuje spíše k menšímu riziku), většina oslovených však předpokládá možný významný negativní vliv rozhodnutí církve přijímat prostředky od státu na její důvěryhodnost v očích členů i okolí stejně jako na ochotu a angažovanost členů v oblasti finančního podporování církve – tedy přinášení darů do sbírek, event. odevzdávání desátků atd. (značná část oslovených členů předpokládá spíše možný demotivační vliv na chování členů církve). Zásadní dopad na míru důvěryhodnosti může mít ale podle většiny oslovených respondentů opět především dobrá informovanost členů církve o celém problému (mnozí mají problém i s tím, jak vysvětlovat postup své církve lidem z okolí, když sami nemají ve věci jasno a nejsou dostatečně a srozumitelně informováni). Někteří respondenti navíc doporučují zvažovat nejenom dopad na současnou církev, ale také na možné interpretace zvoleného řešení v budoucnosti – proto je nyní potřeba dostatečně informovat a postupovat zcela transparentně a jednoznačně.

Odpovědi poměrně zřetelně ukázaly na lepší informovanost členů o celé problematice v Moravskoslezském sdružení (k tomu jsme obdrželi i vysvětlující dopis od předsedy tohoto sdružení), ovšem ne všichni souhlasí bezvýhradně s tím, jak se s financemi přijímanými od státu toto sdružení rozhodlo naložit (investování těchto prostředků výhradně do nemovitostí vlastněných sdružením).

Současný problém s přijímáním finančních prostředků od státu chápou členové Česko-Slovenské unie především jako problém teologický, psychologický a historický, teprve potom následuje hledisko etické, politické a ekonomické. Menší význam je připisován sociálním a kulturním souvislostem.

Psychologické souvislosti

Hmotné prostředky měly v každé době důležitou úlohu, a proto vždy ovlivňovaly postavení člověka ve společnosti a promítaly se do jeho duševního dění, zvláště zasahovaly do jeho hodnotového systému a tím i do formování charakteru, tedy struktury celé osobnosti. Pro většinu lidí představují cestu k naplnění základních potřeb, pocitu

bezpečí, ale i ke splnění přání, ovlivnění mezilidských vztahů, společenského statusu, uplatnění, a také k samotné seberealizaci. Každý člověk existuje jedině v těle, je tedy svou přirozeností materiálně založený, postoj odpovědnosti za život se rovná zajištění co největšího množství hmotných prostředků a pro tělo důležitých potřeb.

Křesťanské hodnoty jsou ale položeny úplně naopak, zcela absurdně k ideálům materialisticky smýšlejícího světa, čili zcela proti „přirozenosti člověka“. Osobnost znovuzrozeného křesťana směřuje k nepomíjitelným hodnotám, které „mol a rez nezničí nebo zloději neukradnou“ (v našem případě komunistický režim). Nejdůležitější hodnotou je osobní vztah s Bohem a vše ostatní je člověku zaslíbeno v takové míře, jakou bude pro své bytí potřebovat. V duševní oblasti křesťana proto dochází k vnitřnímu konfliktu mezi přirozeností člověka a jeho odevzdáním se Pánu Bohu. Otázka přijímání finančních prostředků církví od státu tedy bude chápána a nahlížena členy církve podle jejich aktuálního postoje k Pánu Bohu a uspořádání jejich osobnostního hodnotového systému.

Účelem uvedené studie bylo zjistit také psychologický dopad rozhodnutí církve přijímat finanční prostředky od státu – a k tomu byly zformulovány také čtyři specifické okruhy otázek zařazené do anketního dotazníku. První okruh se týkal přímo oprávněnosti přijímání financí. Předložili jsme možnosti ve smyslu jednoznačné oprávněnosti z důvodu působení křesťanských církví jako nositelů morálních a kulturních hodnot, oprávněnosti s výhradou odškodnění a dále neoprávněnosti, neboť se tím církev státu zavazuje a stává se mu poplatnou. Převážná většina dotázaných členů církve zaujímá postoj oprávněnosti pouze v případě napravení křivd minulosti, nebo pokud by šlo o formu odškodnění a vyrovnání hodnoty majetku znárodněného komunistickým režimem.

Další okruh byl zaměřen k vnímání odpovědnosti vedení církve k přijímání finančních prostředků od státu. Nabíduta byla možnost povinnosti vedení církve přijmout nabídnuté prostředky od státu jako vhodnou příležitost ke zvýšení platů zaměstnanců církve nebo na podporu šíření evangelia, ale byla nabídnuta i možnost, že přijetí financí od státu je selháním vedení církve a zapřením biblického učení. Většina dotázaných se přiklonila k možnosti, že poskytnuté finance budou využity pro šíření evangelia, ale nikoli za každou cenu. Skoro pětina dotázaných (18 %), což není zanedbatelná část, však v přijímání finančních prostředků spatřuje selhání vedení církve.

V návaznosti na odpovědnost vedení církve se zjišťoval postoj osobní zodpovědnosti ve vztahu k Pánu Bohu. Nabídnuta byla možnost, že přijímání finančních prostředků od státu je výrazem nedůvěry v Boží vedení a spolehnutí se na lidské zřízení, anebo jde o vyjádření pokory, že všechno je Boží a proto nám Pán může dávat své dary, nikdy by to však nemělo být v rozporu s biblickými zásadami, a konečně i možnost bezvýhradného přijímání financí jako Božího daru a výrazu správného správcovství. Téměř tři čtvrtiny dotázaných členů je ochotno akceptovat přijímání finančních prostředků za předpokladu, že to nebude v rozporu s biblickými zásadami.

Poslední okruh se týkal motivace členů k financování církve v případě přijímání finančních prostředků církví od státu. Otázky byly položeny ve smyslu, zda přijímání finančních prostředků od státu bude motivací k většímu dávání, nebo zda to bude důkaz Boží péče a jejich dávání to přímo neovlivní či bude-li to demotivující faktor. Většina se shodla v názoru, že to bude zklamání pro většinu členů a povede to k demotivaci lidí v oblasti samofinancování církve. Pozoruhodným zjištěním je, že tři předchozí

okruhy byly zodpovězeny vždy umírněnou, nevyhraněnou, středovou odpovědí. Poslední okruh, týkající se motivace, vedl většinu dotázaných členů k radikální, rozhodné odpovědi, týkající se přímo jejich postoje. Přesto více než třetina (32 %) z dotázaných se opět přiklonila ke středové, „vlažné“ a umírněné odpovědi.

Jak už bylo uvedeno, v jednotlivých odpovědích zaznívají varovné hlasy, které upozorňují na možnou ztrátu identity, morálního kreditu a pozitivně hodnocené nezávislosti církve na státu. Také je patrný daleko větší zájem o uvedenou problematiku v moravských krajích, což souvisí zřejmě i s větší informovaností o tématu v MSS. Jako nebezpečná se ovšem jeví vysvětlení, která ujišťují členy, že ačkoli církev přijímá od státu finanční podporu na mzdy zaměstnanců církve, sama je používá v souladu s „biblickými zásadami“ pouze na stavby a údržbu objektů apod., přičemž platy kazatelů a dalších zaměstnanců financuje stále výhradně z desátků odevzdaných členy a přáteli církve. Je nutné připustit, že v takovém případě by se mimo jiné jednalo o podvodné jednání vůči státu.

Z uvedeného vyplývá, že z psychologického hlediska bude mít přijímání finančních prostředků od státu velmi závažný dopad na členy církve v oblasti jejich motivace k podporování církve a potažmo se tím může začít vytrácet osobní angažovanost členů na materiálním zabezpečení církve. Významnou emocií je bezesporu zklamání, které ztrátu motivace k dávání doprovází. Jedná se o ztrátu radosti z něčeho, na co v pozitivním slova smyslu byl člen církve hrdý. Jako velice nebezpečný se jeví systém vlastního přerozdělování prostředků, který by mohl být nahlížen jako podvodný a mohl by ještě více prohloubit zklamání a narušit důvěru ve vedení církve. Jako zcela legitimně akceptovatelné se jeví přijetí finančních prostředků od státu pouze jako jednoznačné a průkazné odškodnění za majetek odcizený komunistickým režimem.

Návrhy a doporučení (z psychosociálního hlediska)

- Všechny prostředky přijímané od státu by měly být používány vždy jasně a průhledně – nikoliv s rozdílně deklarovanými účely před členy církve a před okolím, resp. před státem.
- Výrazně je potřeba zlepšit informovanost členů církve – a to co nejrychleji a v dostatečné míře a předstihu před plánovanými jednáními konferencí! Členové si uvědomují, že jde o velmi složitý problém, a právě proto by se církev měla podstatně více věnovat informování, vysvětlování a diskuzi nad těmito otázkami. Řada dotázaných vyjádřila pochybnost, zda vůbec vedení církve stojí o jejich názor, když v tak významném kroku bylo už před časem učiněno nějaké rozhodnutí, které se teprve nyní má přehodnocovat a hledat další východiska ze složité situace. Určitým způsobem se narušila v tomto směru důvěra členů k vedení církve, kterou rozhodně nebude možné znovu získat bez dostatečné a srozumitelné komunikace o celé záležitosti (což bude nepochybně vyžadovat úsilí, trpělivost, pokoru i odvahu).
- Většina členů chápe, že pokud by šlo o přijímání prostředků ve smyslu vyrovnání státu s naší církví, jednalo by se pravděpodobně o historickou příležitost, která by se už stěží opakovala – a pokud bychom tedy tuto kompenzaci nepřijali, mohou získat

část „našeho“ majetku neoprávněně jiné církve apod. Současně však podle nich jakékoliv jiné financování spojené s úhradami mezd kazatelů naší církve než coby prokazatelná kompenzace zabaveného majetku nepřipadá v úvahu; nemají přitom zásadní problém s přijímáním podpory na financování sociálních a jiných podobných programů realizovaných naší církví, pokud to bude jasně deklarováno a akceptováno všemi stranami. Objevily se i názory zpochybňující argument, že jsme nuceni usilovat o nápravu křivd a vrácení majetku, který byl našim předkům nespravedlivě zabaven. Připomínány byly mimo jiné křesťanské postoje jako odpuštění, nepožadování důsledné nápravy způsobených křivd, a také víra v lepší odměnu od Boha, kterou nám nebude moci nikdo vynahradit, ale ani „zabavit“. Někteří členové by rádi byli informováni, zda jde o zcela výjimečný precedens nebo zda má naše církve s něčím podobným zkušenost i z jiných zemí – a pokud ano, jak byla nebo je tato záležitost jinde řešena (příp. s jakými výsledky).

- Zdá se, že by konečné rozhodnutí v celé věci nemuselo významně ovlivnit věrnost mnoha členů v oblasti přinášení desátků, ale podle všeho naopak může dlouhodobé přijímání finančních prostředků od státu významně demotivovat řadu členů v dosavadním způsobu celkového finančního podporování církve (významnější vliv by se dal očekávat u darů a sbírek) nebo posloužit i jako argument pro porušování některých zásad (což jistě také není zcela zanedbatelný vliv). Navíc působí poměrně silně pocit symbolického propojení církve se státem; pokud budeme přijímat prostředky na mzdy kazatelů, ptají se někteří členové po smyslu dosud fungujícího desátkového systému (dochází podle nich ke dvojímu odevzdávání desátků – jednou ve formě daní a podruhé přímo církvi).
- Obava členů ze zasahování státu do záležitostí církve se neukázala jako příliš vysoká, ale mnoho členů chápe nynější stav jako diskreditaci církve a nečestný způsob řešení (církve to vnímá jako kompenzaci, stát v současnosti nikoliv atd.); narušením důsledné odluky církve od státu podle některých církví ztrácí svou hrdost, zásadovost a čest. Zaznívají proto doporučení pro hledání spíše jiných řešení v otázce navrácení zabaveného majetku (např. soudní cestou), i kdyby to mělo znamenat výrazně delší a komplikovanější, ovšem jasný a průhledný proces – byť s nejistým výsledkem. Navíc je už nyní potřeba nejenom hledat řešení pro další postup, ale vyrovnávat se také s tím, že již po dobu několika let prostředky na platy kazatelů od státu pobíráme, aniž by to bylo součástí předpokládané kompenzace!
- Pouze výjimečně se mezi dotazovanými členy našli ti, kdo vidí věc ryze ekonomicky (tak, že netřeba řešit teologické či jiné souvislosti, protože jde pouze o ekonomické vyrovnání a příležitost). Naopak silněji zaznívají hlasy upozorňující na riziko, že až církve přestane prostředky od státu přijímat (po celkovém vyrovnání nebo z jiného závažného důvodu i dříve), může to posléze vyvolat také značnou finanční krizi církve, která si na tento příjem už zvykla. Navíc existuje riziko, že spoléhání se na zajištěné příjmy od státu může psychologicky fungovat v dlouhodobém horizontu jako prostředek odvádějící naši víru od skromnosti a bezvýhradného spoléhání se na Hospodina.

Na žádost Výboru Česko-Slovenské unie Církve adventistů sedmého dne zpracovali J. Slowík a J. Bauer, 2010.

Články Karla Nowaka a Pavla Šimka jsou jejich osobní vzpomínky na vývoj jednání o restitučních nárocích naší církve a narovnání majetkových křivd, která vedli jako předsedové Česko-Slovenské unie v letech 1990–2004 a 2007–2009. Jejich účelem není objektivní historické zhodnocení, ale přinesení jejich subjektivního svědectví o těchto jednáních.

red

Stručná rekapitulace jednání o restitučních nárocích naší církve v letech 1990 až 2004

Karel Nowak

V prosinci 1989 jsme získali z Ministerstva kultury detailní seznamy movitého a nemovitého majetku, který byl naší církvi zabaven při zákazu činnosti v září 1952. Od počátku roku 1990 jsme opakovaně jednali o navrácení či kompenzaci našeho majetku s Ministerstvem kultury (odborem církví). Tato jednání v různých podobách a s různou intenzitou pokračovala až do konce mého působení na Česko-Slovenské unii v roce 2004. Během let jsme podávali na ministerstvo různé seznamy, rozbor situace, výčty a ocenění jako podklady pro další jednání církve s různými vládami, aniž to vedlo k uspokojivému výsledku.

Počáteční optimismus, že křivdy budou napraveny brzy a spravedlivě, vystřídalo vystřízlivění. Právě ministerští úředníci nám dosti záhy naznačili, že jednání budou zřejmě obtížná a dlouhodobá a dali nám jasně na srozuměnou, že stát nebude řešit náš problém odděleně od požadavků ostatních církví. Radili nám, abychom hledali jiné cesty – a to jednání s aktuálními vlastníky předmětných nemovitostí, pokud to jsou obce nebo stát, a v případě nedohody abychom podali žaloby na určení vlastnictví. Tento způsob jsme také začali hned na počátku devadesátých let využívat.

V roce 1990 se nám podařilo navázat spolupráci se dvěma poslanci parlamentu. Jeden z nich patřil mezi odpůrce církevních restitucí, ale na druhé straně podporoval řešení jednotlivých případů soudní cestou. Sám se nabídl, že nás bude ve sporech zastupovat s nárokem na minimální honorář, protože tím chtěl vytvářet argumentaci proti plošným církevním restitucím. Druhý poslanec spolu s dalšími vypracoval návrh

výctového zákona, kterým nám měly být vráceny fyzicky existující budovy. Tento návrh neprošel ani příslušnými výbory a komisemi a na jednání parlamentu se tedy vůbec nedostal s odůvodněním, že církevní restituce se musí vyřešit najednou, jediným zákonem pro všechny církve.

V řadě případů jsme uspěli s žádostí na majetkové vypořádání u příslušné obce (například v Komorní Lhotce, Jablunkově-Návsí, Olomouci, Luži, Kladně, Českých Budějovicích, Vrchlabí). První soudní spor se týkal nemovitosti v Praze 10 v ulici Nad Olšinami. Následovaly další, většinou pro nás úspěšné (s výjimkou bývalé modlitebny v Trinci). Paradoxně, v Ostravě, kde jsme spor prohráli, nám nakonec město nabídlo mimosoudní vyrovnání a náhradní objekt za naši bývalou budovu. V podstatě jsme dostali zpátky všechny nemovitosti, které bylo možné fyzicky restituovat.

Pokud šlo o jednání na půdě Ekumenické rady církví, zde byla situace poměrně jednodušší. Na počátku devadesátých let měly o restituce majetku z pochopitelných důvodů zájem jen dvě církve – římskokatolická a naše. Ostatní církve se zajímaly pouze o financování platů duchovních a provozních nákladů církví ze státního rozpočtu. Drtivá většina jednání mezi zástupci církve a státu v devadesátých letech se týkala této otázky. Zástupci státu opakovaně církevním představitelům oznamovali, že financování platů duchovních ze státního rozpočtu musí skončit v horizontu asi deseti následujících let, aby se také fakticky naplnila odluka státu a církví. Církve sdružené v Ekumenické radě se snažily časovou hranici, kdy stát přestane církve finančně vydržovat, odsouvat co nejdále. Navíc jednaly o dalších možnostech financování, například o daňových „asignacích“, „církevní dani“ a podobných modelech.

V roce 1990 Parlament České republiky dvěma zákony vrátil katolické církvi několik nemovitostí. Tento fakt a okolnosti navrácení některých uvedených nemovitostí vyvolaly v parlamentu a v širší veřejnosti vlnu odporu a nevole. Proto se také Ekumenická rada na počátku devadesátých let stavěla odmítavě k restitucím církevního majetku. Pokud si dobře vzpomínám, v roce 1992 jsme s hospodářem unie navštívili tehdejšího předsedu Ekumenické rady církví a žádali jej o podporu pro naše restituční jednání se státem. On nám zdvořile, ale jednoznačně sdělil, že on sám i celá Ekumenická rada je zásadně proti církevním restitucím, protože vyvolávají ve společnosti náladu proti církvím a ničí jejich morální kredit. Totéž zopakoval ještě jednou a mnohem vehementněji při následujícím jednání představitelů církví se zástupci státu.

Během dalších dvou let pochopila i katolická církev, že jednání o restituci majetku budou zdouhavá a jejich výsledek nejistý. Navíc si uvědomila, že stojí ve svém zápasu osamocena a že pro své nároky nemá podporu u politiků, veřejnosti, ani u ostatních církví. Proto předložila Ekumenické radě takticky promyšlenou nabídku, kterou zasáhla nejcitlivější oblast zájmů ostatních církví: Výměnou za podporu svých restitučních nároků při jednání se státem nabídla, že se rozdělí o restituční výnosy a bude podporovat ostatní církve ve stejné výši jako státní příspěvky. (Později byl návrh upraven, aby tolik „nekřičelo“, že katolická církev má vydržovat ostatní denominace. Toto morální hledisko vadilo zvláště Církvi československé husitské. Měl být zřízen jakýsi fond, či nadace, která by v dohodnutém poměru finance rozdělovala. Mezitím totiž katolická církev došla k závěru, že nechce fyzickou restituci, ale finanční kompenzaci za nevrácené majetek.)

Takovou nabídku nedokázaly církve sdružené v Ekumenické radě odmítnout. A tak stejný předseda Ekumenické rady v roce 1993 či 1994 s obdobnou vehemencí začal

přesvědčovat ostatní představitele církvi i zástupce státu, že „musíme podpořit bratry katolíky v jejich spravedlivých restitučních nárocích“. Tento postoj zastává Ekumenická rada dodnes. Je to oboustranně výhodný obchod: Podpora restitučních nároků katolické církve (i za cenu ztráty morálního kreditu ve společnosti) za slib vyřešení existenčního dilematu ostatních církví.

Podstatnou součástí návrhu byla zásada, že výše této podpory bude odvozena od výše stávajících státních příspěvků na platy duchovních a provoz církvi. Od počátku jsme na půdě Ekumenické rady hájili stanovisko, které jsme považovali za jediné čestné a správné – a to, že nechceme nic z toho, co patří katolické církvi a nemíníme se podílet na nabízeném „dělení“, ale že požadujeme čestnou a plnou kompenzaci za svůj vlastní majetek.

Obávám se, že před několika lety v době euforie, kdy se zdálo, že se problém restitucí konečně vyřeší, že katolická církev dostane vyjednané miliardy a církve sdružené v Ekumenické radě církví budou mít zajištěnu existenci alespoň na několik dalších desetiletí, se pozapomnělo na to, jak se k danému stavu došlo. Jsem přesvědčen, že posledně představený „maximalistický“ restituční návrh je neprůchodný a nerealizovatelný a že je třeba jasně formulovat strategii naší církve pro další vyjednávání jak na půdě Ekumenické rady, tak přímo se státem, která umožní naší církvi zůstat konsistentní ve svých názorech a postojích a zároveň uplatnit legitimní nároky.

(Bern, květen 2010)

Vývoj situace ohledně financování Církve adventistů sedmého dne v Česko-Slovenské unii ze státního rozpočtu České republiky (2007–2009)

Pavel Šimek

Vedení naší církve vstoupilo intenzivně do jednání se zástupci Ekumenické rady církví a s Ministerstvem kultury České republiky ohledně financování naší církve na platy duchovních ze státních prostředků v době, kdy se v roce 2007 konkretizovala příprava Věcného záměru zákona o nápravě některých majetkových křivd způsobených církvím a náboženským společenstvem v době nesvobody a o narovnání vztahu mezi státem a církvemi a náboženskými společnostmi.

Po 25. únoru 1948 komunistická vláda odebrala církvím a jejich právníckým osobám značnou část majetku (podle zákona č. 142/1947 Sb., o revizi první pozemkové reformy). Naší církvi byl znárodněn pozemek v Praze-Krči o rozloze cca 9 ha, zakoupený v srpnu 1947, který měl sloužit jako hospodářské zázemí pro vybudovanou školu a plánované sanatorium. Vedení církve obdrželo informaci ohledně existence dokumentu o znárodnění pozemku v Praze-Krči v Národním archivu a v roce 2007 získalo její kopii. Se zákazem církve v srpnu 1952 byl naší církvi odebrán veškerý nemovitý i movitý majetek. O tomto majetku byl pořízen soupis, na jehož základě byla současná hodnota veškerého znárodněného a zabaveného movitého a nemovitého majetku stanovena na 1,04 miliardy Kč. V této částce nejsou započítány ceny oprav budov několika modliteben, které byly naší církvi vráceny po roce 1989 ve velmi špatném stavu.

O této situaci informovalo vedení naší církve Ministerstvo kultury, Ekumenickou radu církví a její komisi „církve a stát“, která vedla jednání se státem. Vedení církve deklarovalo v roce 2007 požadavek vrácení hodnoty státem uchváceného majetku. Částka 1,04 miliardy Kč byla přijata a zahrnuta do celkové hodnoty majetkových křivd vůči všem církvím v záležitosti přípravy Věcného záměru zákona. Tento návrh zákona však neřešil pouze hodnotu zabaveného majetku církví, ale také těžko vyčíslitelné křivdy, které předně znemožňovaly církvím ekonomicky se rozvíjet. Politickou dohodou bylo stanoveno, že církvím bude vrácena částka 83 miliard, vyplacená během 50 – 60 let navýšená o úroky. Návrh zákona stanovil podmínku, že církve se dohodnou samy mezi sebou o výši částky přidělené jednotlivým církvím. Stát pak měl uzavřít smlouvu s každou církví zvlášť. Mezi církvemi poté nastala velmi obtížná a složitá jednání.

Po mnoha jednáních církve zjistily, že jedinou možnou cestou vzájemné dohody v otázce kompenzace je mírné upravení stávajícího procentuálního čerpání finančních prostředků církvemi ze státního rozpočtu, což naprosto znevýhodňovalo církve adventistů, která nepobírala finanční prostředky na platy kazatelů ze státního rozpočtu. Církve adventistů (podle SLDB z r. 2001 měla 9787 členů) čerpala v roce 2007 ze státního rozpočtu 2,25 mil. Kč, což je 0,18 % z celkového státního rozpočtu pro církve.

Pro srovnání uvedlo vedení církve v dopise kazatelům (2007) několik příkladů ve vztahu ke státním příspěvkům jiných církví: Církve bratrská, která má přibližně stejný počet věřících jako naše církve, čerpala v roce 2007 ze státního rozpočtu 31,213 mil. Kč, což je 2,43 % z celkové částky objemu finančních prostředků vyplácených státem církvím. Bratrská jednota baptistů, která dle SLDB z roku 2001 má 3641 členů, čerpala ze státního rozpočtu 9,122 mil. Kč, což je 0,71%. Apoštolská církev, která má podle téhož sčítání 4584 členů, čerpala 42,944 mil. Kč, což je 3,34 %. Tento nepoměr byl dán různým počtem duchovních v jednotlivých církvích a hlavně tím, že naše církve nepřijímala finanční příspěvky na mzdy duchovních.

Vedení církve vyjádřilo jednoznačný nesouhlas s tímto návrhem dohody na řídicím výboru Ekumenické rady církví, a dalo své stanovisko na vědomí biskupské konferenci, komisi „církve a stát“ a Ministerstvu kultury. Členové řídicího výboru ekumenické rady církví i biskupské konference uznali věcné i morální nároky na odškodnění naší církve a slíbili, že komise „církve a stát“ zahrne naši církve do seznamu spolu s ostatními církvemi, které žádají o kompenzaci.

Při dalších jednáních obdrželo vedení naší církve vyznění, že není možné, aby nyní do toho procesu církve vstupovala, že celá léta jsme jako církve vyjadřovali, že od státu nic nechceme, že naše požadavky vůči státu ohledně vyrovnání v minulosti byly do 10 000 000 Kč a že jsme odmítali kompenzaci státu za uchvácený majetek v podobě příspěvku na platy duchovních. A tedy že vyrovnání pro naši církve by představovalo navýšení z 2 250 000 Kč asi na 3 000 000 Kč. S tím vedení církve nesouhlasilo a zaslalo dopis předsedovi komise „církve a stát“ s vysvětlením požadavku naší církve. Bylo zcela zřejmé, že ostatní církve mají snahu církve adventistů vytlačit z jednání o navrácení uchváceného majetku a tím zvýšit svoje podíly. Církve se dostala do paradoxního postavení, kdy podmínky navrácení majetku podle nového zákona diktovaly naší církvi ostatní církve. Díky Bohu, že po složitých jednáních církve nakonec obhájila své nároky na výši vyrovnání a nakonec k dohodě mohlo dojít.

Zároveň si vedení církve uvědomilo, jak se státní složky a církve dívají na státní příspěvek pro duchovní a proč církve spojují vyrovnání s dosavadním vyplácením

příspěvků. Vyplácení státního příspěvku je vnímáno jako kompenzace za uchvácený majetek. Takto se vyjadřuje i Věcný záměr zákona, když popisuje danou situaci: „Financování registrovaných církví a náboženských společností, kterým bylo přiznáno oprávnění k výkonu zvláštních práv, bylo možné dosud vnímat jako jisté ospravedlnění toho, že stát dosud nepřikročil k nápravě majetkových křivd z doby po 25. 2. 1948, tento stav však nelze nadále prodlužovat, neboť pro stát představuje nekoncepční, časově neohraňovanou a průběžně narůstající zátěž státního rozpočtu.“

Vyjádření ředitelky odboru církví na Ministerstvu kultury bylo obdobné: „Jelikož církev a náboženské společnosti (CNS) byly po r. 1948 úplně zbaveny své ekonomické základny a byly od této chvíle zcela odkázány na státní pomoc, přijal stát zákon č. 218/1949 Sb., o hospodářském zabezpečení CNS, který platí s menšími úpravami dodnes. Peníze pro CNS jdou sice ze státního rozpočtu, ale je třeba důrazně odmítnout názor, že jsou CNS financovány z prostředků daňových poplatníků a že stát církvím část majetku již splatil. Za odebraný majetek církví v užívání státu by bylo možné požadovat úrok. I při hypotetické velmi nízké úrokové míře 1–2 % představuje úrok ze zabaveného majetku v ceně přesahující 134 mld. Kč právě přibližně 1 mld. Kč, kterou stát vynakládá na financování CNS. Skutečná úroková míra je však nepochybně vyšší, a tedy i výnos z nevydaného majetku je vyšší než dosavadní státní příspěvek na CNS. Z naznačeného pohledu jsou CNS financovány částí výnosu z odebraného majetku a nikoliv z prostředků daňových poplatníků. Skutečný výnos za nevydaný majetek je nepochybně vyšší. Tato právní úprava je zcela nevyhovující jak pro CNS, tak také pro stát. Je mimo jiné pozůstatkem doby, kdy se stát pokoušel církev ovládat právě prostřednictvím kontroly jejich finančních toků.“

Stejně vnímání potvrdil i tehdejší předseda Ekumenické rady církví: „Peníze, které dostáváme prostřednictvím Ministerstva kultury jsou na platy duchovních a pastoračních asistentů. Je tam i malá částka na provoz ústředí. Kontroly státních orgánů sledují, zda peníze jsou použity na platy. To je třeba účetně jasně vykazovat. Jako svobodná církev i my si v budoucnu chceme financovat své duchovní sami. Z tohoto hlediska přijímáme příspěvek na platy jako kompenzaci škod, které nám byly učiněny v minulosti. Jedná se zvláště o likvidaci části sborů, odebrání některých modliteben, zabavení majetku a budov diakonických zařízení a nevyčíslitelné škody na kazatelích a starších sboru, kteří se dostali do vězení či jim bylo zakázáno veřejně kázat a sloužit. Kolik utrpení jednotlivců a rodin se za tím skrývá. Z toho plyne: Příspěvek od státu je na platy kazatelů. Morálně ho ale přijímáme jako zmírnění křivd minulosti! V případě církev adventistů to vnímám podobně. Přijatá částka je chápána jako kompenzace a zmírnění křivd minulosti.“

Vedení naší církve nabylo přesvědčení, že nelze jinak než využít již stávající Zákon o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností z roku 1949 v naději na legislativní odsouhlasení věcného záměru zákona, jehož projednávání v parlamentu ČR bylo očekáváno v roce 2008. Z toho důvodu vedení Česko-Slovenské unie naší církve dne 31. října 2007 oficiálně požádalo Ministerstvo kultury o uplatnění zákona č. 218/1949 Sb. o hospodářském zabezpečení církví a náboženských společností státem v plné výši podle počtu duchovních pro naši církev. V této žádosti otevřeně deklaruje, že je to spojené s narovnáním majetkových křivd.

Znamenalo to, že naše církev bude přijímat od roku 2008 příspěvky na platy duchovních jako kompenzaci za uchvácený majetek až do doby, kdy bude přijat nový zákon

o narovnání majetkových křivd a stávající tím zanikne. K žádosti o vyplácení státního příspěvku na platy kazatelů se tedy přistoupilo v očekávání schválení připravovaného věcného návrhu zákona o nápravě majetkových křivd. S touto situací bylo seznámeno vedení divize, které podpořilo rozhodnutí vedení církve. Rozhodnutí vedení církve bylo nakonec schváleno dne 25. listopadu 2007 Výborem Česko-Slovenské unie za přítomnosti předsedy Evro-Africké divize. Poté vedení Česko-Slovenské unie zaslalo vysvětlující dopis členům církve, který byl dán na vědomí sborům dne 5. prosince 2007.

Výbor Česko-Slovenské unie vysvětluje v dopise sborům, že pokud by církev nepožádala Ministerstvo kultury o státní příspěvek na platy duchovních, nebyla by církvi vyplacena finanční náhrada za zkonfiskovaný majetek. Nárok na náhradu by připadl ostatním církvím včetně těch, které v minulosti neutrpěly žádnou majetkovou újmu. Tím, že vedení církve požádalo státní správu o vyplácení příspěvku, by byla v případě schválení věcného návrhu zákona vyplacena naší církvi finanční částka kolem 25 milionů ročně po dobu asi 50 – 60 let.

Vedení církve mělo představu, že od roku 2008 začne stát naší církvi navracet finanční prostředky za zkonfiskovaný majetek na základě nově schváleného zákona. Finančním základem církve nadále zůstávají desátky a dary členů. Možnost kompenzace vnímala církev jako zvláštní Boží milost. Uvědomovala si velkou zodpovědnost využití těchto prostředků vůči Bohu, ale také vůči věrnosti bratří a sester, kteří dávali dary a desátky v minulosti a komunistický režim tuto hodnotu zkonfiskoval.

Stejnou výši jako státní příspěvek na platy kazatelů církev vyčlenila na financování aktivit církve vůči společnosti, na vzdělávání členů církve a kazatelů ke službě, na údržbu a výstavbu nových modliteben a další potřebné projekty podporující činnost církve, které by v případě nutnosti bylo možné omezit nebo ukončit.

K očekávanému jednání v parlamentu ČR ohledně Věcného záměru zákona o restitucích církví došlo na jaře 2008. Výsledkem byla skutečnost, že zákon o nápravě některých majetkových křivd způsobených církvím a náboženským společenstvem v době nesvobody a o narovnání vztahu mezi státem a církvemi a náboženskými společenstvy nebyl schválen. Parlamentní komise nedoporučila zákon ke schválení a navíc padla vláda a s ní i připravovaný návrh zákona. Nový zákon o nápravě některých majetkových křivd způsobených církvím a náboženským společenstvem v době nesvobody a o narovnání vztahu mezi státem a církvemi a náboženskými společenstvy bude muset vyřešit nová vláda, která vzejde z voleb 2010.

V současnosti financování církví a náboženských společenství vychází ze zákona č. 218/1949, který vznikl po uchválení majetku církví státem. Na základě tohoto zákona stát přispívá církvím v těchto šesti ukazatelích:

- platy duchovních
- pojistné duchovních
- platy administrativy
- pojistné administrativy
- prostředky na věcné náklady církví a náboženských společenství
- prostředky na údržbu církevního majetku

Církev jsou povinny takto přijaté prostředky účetně jasně vykazovat podle účelnosti příspěvku.

Prohlášení Církve adventistů sedmého dne ke vztahům mezi církví a státem

Preambule

Bůh je láska. Jeho vláda nad celým vesmírem je postavena na dobrovolné poslušnosti, která je odpovědí na jeho úžasnou dobrotu.¹ Pouze opravdová víra vycházející z opravdového srdce² a činy motivované láskou mají v Božích očích hodnotu.³ Lásku však nelze přikázat žádným nařízením. Nelze ji vyvolat žádným zákonem ani ustanovením. Jakákoliv snaha o legislativní pravidla v oblasti víry je tedy sama o sobě v přímém rozporu s principy opravdového náboženství, a tedy v rozporu s Boží vůlí.⁴

Bůh obdařil prarodiče lidského pokolení schopností volit mezi dobrem a zlem.⁵ I následující generace, které se narodily na tento svět, mají stále stejnou možnost volby. Tato svoboda volby, kterou dal lidem Bůh, nemůže být porušována člověkem.

Správný vztah mezi náboženstvím a státem můžeme nejlépe vidět na příkladu života našeho Spasitele, Ježíše Krista. Jako Bohu mu náležela ta nejvyšší moc a autorita na zemi. Měl božskou moudrost⁶, schopnosti⁷ a výsostné postavení.⁸ Pokud měl ně-

¹ „Bůh touží po tom, aby mu jeho stvoření sloužilo z lásky, která pramení z pochopení jeho charakteru. Nemá zalíbení ve vynucené poslušnosti a nechává na každém, zda mu bude dobrovolně sloužit.“ (Ellen G. Whiteová. *Patriarchs and Prophets*, s. 34.)

² Ez 36,26.

³ 1K 13.

⁴ Příklad starověkého Izraele, který žil v teokratickém zřízení, bývá někdy používán k ospravedlnění moderního úsilí legislativně zakotvit náboženské požadavky. Jde však o naprosto nesprávnou aplikaci biblického precedentu. Po relativně krátkou dobu používal Bůh specifické metody pro uchování poselství pro tento svět. Tyto metody byly postaveny na oboustranném souhlasu a smlouvě mezi Bohem a rodinou, která se rozrostla v relativně malý národ. Během této doby Bůh vládl tomuto národu přímo, ale poté už tento způsob dále nepoužíval. Tato zkušenost přímé Boží vlády založené na oboustranné dohodě je sice velmi působivá a pomáhá nám pochopit mnohé o Bohu, nicméně není možné ji bezprostředně aplikovat do moderní doby. Příkladem, který můžeme spíše aplikovat na vztah církve a státu je postoj, který projevoval Ježíš Kristus.

⁵ Gn 3.

⁶ Viz např. J 4,17–19.

⁷ Viz např. J 11.

⁸ 1J 2,1.

kdo v celých dějinách světa právo někoho přinutit ke správné bohoslužbě, byl to Ježíš. A přesto nikdy nepoužil sílu k tomu, aby šířil své evangelium.⁹ Úkolem jeho následovníků je žít podle tohoto jeho příkladu.

Církev adventistů sedmého dne se už od svého vzniku snažila v tomto směru následovat Kristův příklad a prosazovat svobodu svědomí jako nedílnou součást svého poslání. S tím, jak roste role církve ve společnosti, je třeba jasně stanovit a formulovat principy, jimiž se tato celosvětová církev řídí ve vztahu k vládám jednotlivých zemí, v nichž působí.

Svoboda svědomí

V centru adventistického poselství stojí jasné přesvědčení, že svoboda svědomí musí být zaručena všem. Tato svoboda svědomí zahrnuje svobodu věřit a praktikovat náboženskou víru dle vlastního rozhodnutí, svobodu nevěřit a nepraktikovat žádnou víru, svobodu změnit své vyznání a náboženskou příslušnost, stejně jako svobodu zakládat a provozovat náboženské instituce v souladu se svým náboženským přesvědčením. Jsme odhodláni usilovat o rozvoj legislativní a politické ochrany náboženské svobody a podporovat interpretace národních i mezinárodních úmluv, které zaručují ochranu této svobody.¹⁰

Adventisté sedmého dne vnímají spolu s mnoha ostatními křesťany legitimní roli organizované vlády ve společnosti.¹¹ Uznáváme právo státu na legislativní předpisy týkající se sekulárních záležitostí a stojíme za dodržováním těchto zákonů.¹² Nicméně v situacích, kdy by se zákony dané země dostaly do konfliktu s biblickými nařízeními, se musíme přiklonit k biblickému vyjádření, že je důležitější poslouchat Boha než člověka.¹³

Adventisté ve svém odhodlání hájit svobodu svědomí uznávají, že i tato svoboda má své limity. Náboženská svoboda může existovat pouze v kontextu ochrany legitimních a rovných práv druhých lidí ve společnosti. Pokud má společnost závažné důvody, jako např. ochranu svých občanů před hrozícím nebezpečím, potom může legitimně omezit některé náboženské činnosti a úkony. Toto opatření by však mělo být provedeno způsobem, který by náboženský život co nejméně omezoval, ale přesto chránil ty, kteří jsou v ohrožení. Omezování svobody svědomí za účelem ochrany společnosti před „pohoršením“ nebo jinými nehmatatelnými škodami a čistě hypotetickým nebezpečím, stejně jako nařízení o sociálním či náboženském přizpůsobení se (například tzv. „nedělní zákony“), nepovažujeme za legitimní omezení svobody.

⁹ Ježíš naopak jasně prohlášoval, že jeho „království není z tohoto světa“, a jeho služebníci tedy neměli pověření cokoli prosazovat násilím. Viz J 18,36.

¹⁰ Viz např. Všeobecná deklarace lidských práv Organizace spojených národů, čl. 18; Americká úmluva o lidských právech, čl. 12; Africká charta lidských práv a práv národů, čl. 8; Evropská úmluva o ochraně lidských práv a základních svobod, čl. 9; Ústava Jihoafrické republiky, čl. 15; Ústava Brazílské federativní republiky, čl. 5; Ústava Jižní Koreje, čl. 20; Ústava Austrálie, čl. 116; Ústava Indie, čl. 25–28; Ústava Spojených států amerických, první dodatek.

¹¹ 1P 2,13–17.

¹² Ř 13.

¹³ Sk 5,29; Boží lid bude uznávat lidskou vládu jako Bohem určené zřízení a bude představovat poslušnost této vládě jako Bohem danou povinnost, v rozsahu jejích pravomocí. Budou-li však její požadavky v rozporu s požadavky Božími, musí být Boží slovo uznáno za nadřazené lidským zákonům. Výrok „Takto praví Hospodin“ nesmí být zaměněn za prohlášení „Takto praví církev nebo stát“. Kristova koruna musí převyšovat koruny pozemských vládců. (Ellen G. Whiteová. *Testimonies for the Church*, sv. 6, s. 402.)

Adventisté sedmého dne chtějí stát za principem svobody svědomí pro všechny. V souladu s naším přesvědčením o lásce k druhým lidem¹⁴ musíme být připraveni zastat se všech skupin, jejichž svoboda vyznání je potlačována nevhodným zásahem ze strany státu. Toto úsilí nám může přinést osobní i společné ztráty. Pokud však chceme následovat našeho Spasitele, který se soustavně zastával utlačovaných a potřebných, pak musíme být připraveni zaplatit i tuto cenu.¹⁵

Zapojení do vlády a občanské správy

Církev adventistů sedmého dne si je dobře vědoma aktivního zapojení Božího lidu do občanských záležitostí v průběhu celých dějin. Josef byl součástí vládní moci v Egyptě.¹⁶ Podobně i Daniel zastával vysoké místo ve státní moci Babylonu a výsledkem bylo velké požehnání pro celý národ.¹⁷ Také v dějinách církve adventistů nacházíme příklady toho, jak se její členové spojili s jinými náboženskými a světskými organizacemi, aby mohli působit na občanské a vládní autority, např. v otázkách zrušení otroctví nebo v záležitostech náboženské svobody. Nicméně náboženský vliv nepřinášel společnosti vždy prospěch. Náboženské pronásledování, války a sociální i politické utlačování na rozkaz věřících lidí jen potvrzuje, jak je nebezpečné, pokud se státní mechanismy využívají k prosazování náboženských zájmů.

Růst Církve adventistů sedmého dne s sebou přináší i odpovídající růst možnosti politického vlivu v určitých oblastech světa. Tento politický vliv není problematický sám o sobě. Adventisté mohou oprávněně usilovat o to, aby druhým sloužili ve významných vůdčích pozicích.¹⁸ Musíme však stále pamatovat na nebezpečí, která jsou spojena s náboženským vlivem na občanské záležitosti, a velmi pozorně se těmto nebezpečím vyhýbat.

Pokud se adventisté dostanou do vlivného společenského postavení, potom by svůj úkol měli plnit v souladu s tzv. zlatým pravidlem: „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s vámi, tak vy jednejte s nimi.“¹⁹ Měli bychom tedy usilovat o čestnou náboženskou svobodu pro všechny, a nevyužívat svého politického nebo občanského vlivu k protěžování vlastní víry nebo k potlačování jiných vyznání. Adventisté by měli brát svou občanskou zodpovědnost vážně. Pokud je to možné učinit s dobrým svědomím, měli bychom se podílet na volebních procesech²⁰ a přijmout spoluzodpovědnost za budování společnosti v našem okolí. Adventisté by se však neměli v prvé řadě zaměřit na

¹⁴ Mt 22,39.

¹⁵ Viz např. L 4,18; Mt 5,1–12; L 10,30–37.

¹⁶ Gn 41,40–57.

¹⁷ Da 6,3.

¹⁸ „Máte sny, o nichž se ani neodvažuje mluvit? Sníte o tom, že jednoho dne budete na vrcholu intelektuální velikosti a zasednete v poradních a zákonodárných sborech, abyste se podíleli na přijímání zákonů pro svůj národ? Na těchto touhách není nic špatného. Každý z vás může svého cíle dosáhnout. Nespokojte se s malými výsledky. Mířte vysoko a nešetřete námahou na dosažení vytčeného cíle.“ (Ellen G. Whiteová. *Fundamentals of Christian Education*, s. 82.)

¹⁹ Mt 7,12.

²⁰ I když by se adventisté sedmého dne měli zapojovat do voleb, měli by tak vždy činit s modlitbou a velkou rozvahou. Viz Ellen G. Whiteová. *Selected Messages*, sv. 2, s. 337 (nabádání, aby adventisté volili); Ellen G. Whiteová. *Fundamentals of Christian Education*, s. 475 (konstatování, že adventisté se vždy nemohou postavit za jednu konkrétní politickou stranu); Ellen G. Whiteová. *Last Day Events*, s. 127 (adventisté mají podíl na hříšném jednání politiků, pokud volí kandidáty, kteří nepodporují náboženskou svobodu).

politiku nebo využívat kazatelny či církevní publikace k hlásání a propagování politických názorů a preferencí.²¹

Adventisté, kteří zastávají vysoké zodpovědné postavení, musí usilovat o to, aby se v jejich životě a jednání vždy zrcadlily ty nejvyšší křesťanské standardy. Bůh je pak bude moci vést jako novodobé „Daniele“, aby tak jejich věrnost inspirovala celou společnost.

Účast ve vládních a mezinárodních organizacích

V průběhu dějin Božího lidu můžeme vidět, jak Pán používal jednotlivce k tomu, aby přinesli jeho poselství tehdejším vládcům. Abraham,²² Josef²³ i Mojžíš²⁴ ve své době jednali přímo s faraónem. Díky přítomnosti královny Ester na dvoře krále Achašvéroše mohl být Boží lid zachráněn před vyhlazením.²⁵ Daniel byl nejprve politickým představitelem Babylonské říše²⁶ a později také říše Médů a Peršanů.²⁷ Pavel přinášel evangelium vládnoucí třídě v Římské říši.²⁸ Stejně tak i mnozí reformátoři stáli před vládci své doby, aby obhajovali své postoje. Bylo by tedy projevem naší nedbalosti, kdybychom neusilovali o to, abychom představili Krista současným vůdcům tohoto světa.

Adventisté jsou přesvědčeni, že jsou povoláni k tomu, aby jasně promluvili k tomuto světu na téma svoboda svědomí.²⁹ Součástí tohoto poslání je rozvíjení vztahů s pozemskými vládci.³⁰ Proto Církev adventistů sedmého dne vysílá své zástupce do vládních a mezinárodních organizací, které mohou ovlivnit ochranu náboženské svobody. Tato snaha musí být vnímána jako podstatná součást našeho poslání a je třeba zajistit nezbytné zdroje k tomu, aby byla tato účast adventistů možná.

Očekávání od vlád

Vlády jsou ustanoveny proto, aby sloužily těm, kterým vládnou. Jejich úkolem je proto zajišťovat ochranu základních lidských práv, včetně svobody svědomí. Stát musí také usilovat o budování společnosti, o zajištění veřejného pořádku, čistého životního prostředí, zdraví občanů a atmosféry, která umožňuje jejím občanům prožívat hodnotný lidský a rodinný život. Zodpovědností státu je také úsilí o odstranění jakékoliv diskriminace na základě rasy, etnické příslušnosti, sociálního postavení, náboženství, politického přesvědčení nebo pohlaví a zaručovat svým občanům rovný přístup i nestranné

²¹ Ellen G. Whiteová. *Fundamentals of Christian Education*, s. 475.

²² Gn 12,15–20.

²³ Gn 41.

²⁴ Ex 4–12.

²⁵ Est 8.

²⁶ Da 3–5.

²⁷ Da 1,21; 5,31–6,28.

²⁸ Sk 23–26.

²⁹ „Pokud jen v klidu sedíme a neděláme nic pro ochranu svobody svědomí, nejednáme podle Boží vůle.“ (Ellen G. Whiteová. *Testimonies to the Church*, sv. 5, s. 714.)

³⁰ „Králové, guvernéri i zákonodárné rady by měly být díky vašemu svědectví seznámeny s pravdou. To je jediný způsob, jak se může poselství světa a pravdy dostat k těmto vysoce postaveným lidem.“ (Ellen G. Whiteová. *Review and Herald*. 15. dubna 1890.)

soudnictví. Státy mají zodpovědnost nejen za ochranu těch, kdo žijí na jejich území, ale mají také chránit lidská práva v mezinárodním kontextu a poskytnout útočiště těm, kdo prchají před pronásledováním.

Přijímání finančních prostředků od vlády

Adventisté sedmého dne v průběhu své existence dlouze diskutovali o tom, zda by jako církev, nebo jí zřízené organizace, měli přijímat finanční prostředky od vlády. Na jedné straně církev učila, že Pán působí na srdce těch, kterým byla svěřena vláda, a církev by neměla stavět bariéry, které by ji zbytečně připravily o prostředky na pokrok Božího díla.³¹ Na straně druhé byla ale církev také varována před propojením církve se státem.³²

Jestliže zákony určité země umožňují vládní podporu církví nebo jejich institucí, potom nám naše principy dovolují přijmout tyto finanční prostředky; pokud ovšem nejsou doprovázeny podmínkami, které by nám bránily ve volném prožívání a hlásání naší víry, v tom, abychom mohli zaměstnávat pouze adventisty sedmého dne, v ponechání rozhodujícího slova adventistům nebo v nekompromisním zachování principů vyjádřených v Bibli a ve spisech Ellen G. Whiteové. Abychom však předešli propojení církve se státem, finanční prostředky od vlády nemohou být přijaty k placení náboženských aktivit, jako jsou bohoslužby, evangelizace, publikování náboženské literatury nebo na platy těch, kteří pracují v církevní administrativě nebo ve službě evangelia – s výjimkou poskytování duchovenské péče těm, jejichž životy jsou plně pod kontrolou státu, neboť tato služba by jim bez státní účasti nemohla být poskytována.³³

Ale i v případě, kdy by přijetí vládních finančních prostředků neodporovalo výše uvedeným principům, mělo by být velmi pečlivě zváženo, zda tyto prostředky přijmout. Dlouhodobé financování ze strany vlády, na rozdíl od jednorázového finančního příspěvku, představuje obzvláštní nebezpečí. Je totiž téměř nemožné, aby se instituce nestaly alespoň částečně závislé na těchto dlouhodobě poskytovaných finančních zdrojích. Tyto prostředky bývají obvykle doprovázeny určitými pravidly. Přestože tato pravidla nemusí být na počátku přijímání prostředků v rozporu s křesťanskými principy, mohou se v průběhu doby změnit. V případě, že by se stanovené podmínky změnily a vyžadovaly tak opuštění principů fungování našich institucí, které vycházejí z Bible a od Ellen G. Whiteové, musí být dlouhodobé finanční prostředky od státu odmítnuty, a to i za cenu uzavření, prodeje nebo výrazné restrukturalizace těchto institucí.

Pokud jako adventisté přijmeme od vlády finanční prostředky, musíme s nimi zacházet s co největší čestností a integritou. Ta zahrnuje naprostý soulad použití těchto financí s pravidly, která byla stanovena k přiznání těchto prostředků, a dodržení přísných účetních standardů. Pokud není možné toto zajistit, potom musí být prostřed-

³¹ „Dokud žijeme na tomto světě a Boží Duch o něj usiluje, potřebujeme umět pomoc nabízet i přijímat. Naším úkolem je přinášet světu světlo pravdy, které je představeno v Písmu svatém, a od něj zase přijímat to, k čemu Bůh lidi vede, aby dali ve prospěch jeho díla. Bůh stále ještě neuzavřel dveře své milosti. Stále působí na srdce králů a vládců ve prospěch svého lidu a my, kteří tolik usilujeme o náboženskou svobodu, nemůžeme jen tak odmítnout jejich pomoc, ke které je motivoval Bůh, aby tak jeho dílo mohlo jít vpřed.“ (Ellen G. Whiteová. *Testimonies to Ministers*, s. 197–203.)

³² „Jakékoli spojení církve se státem, byť jen nepatrné, nepřibližuje svět církví, i když se to tak může jevit, ale ve skutečnosti vždy přibližuje církev světu.“ (Ellen G. Whiteová. *The Great Controversy*, s. 297.)

³³ Do této kategorie patří např. kaplani, jejichž služeb stát využívá pro poskytování duchovenské péče v armádě, ve věznicích, státních nemocnicích nebo těm, jejichž život je podobně plně regulován státem.

ky odmítnuty. Za určitých výjimečných okolností se může stát, že adventistům bude umožněna činnost v zemi pouze za podmínek, že jejich programy budou pod kontrolou státu, který zakazuje otevřené křesťanské svědectví. V takových situacích je třeba se opravdově modlit a přemýšlet nad důsledky, které by účast na takových programech mohla přinést. Musíme pečlivě zvážit, zda by naše účast nepodporovala vládní restriktivní opatření, aby nebylo spojováno jméno církve s totalitní vládou, a zda toto zapojení skutečně poskytne v krátkodobém i dlouhodobém výhledu možnost hlásat evangelium, včetně poselství tří andělů,³⁴ v dané zemi. Musíme dělat vše pro to, aby nebylo Kristovo jméno spojováno s režimy, které potlačují svobodu a utlačují své občany.

Závěr

Bůh dal každému člověku na zemi schopnost pod vedením Ducha svatého a v souladu s Bibli rozeznávat dobré od zlého. Toto prohlášení nechce tedy jít za rámec Božího záměru ani být autoritativním výkladem Božího pohledu. Je spíše vyjádřením současného pochopení věci v rámci Církve adventistů sedmého dne. Způsob, jakým jako adventisté sedmého dne přistupujeme ke vztahům mezi církví a státem, má významný dopad na naše celosvětové úsilí. Musíme tedy k této záležitosti přistupovat se zralou úvahou a s modlitbou. Pod vedením Ducha svatého tak adventisté chtějí i nadále bojovat za biblický princip svobody svědomí.

Tento dokument byl přijat Radou pro vztahy s jinými církvemi a náboženstvími při Generální konferenci Církve adventistů sedmého dne v březnu roku 2002. Je používán Oddělením komunikace a náboženské svobody této církve.

<http://adventist.org/beliefs/other-documents/other-doc8.html>

Překlad Oldřich Svoboda

³⁴ Zj 14,6–12.

Vyhlásenie delegátov mimoriadnej konferencie Slovenského združenia Cirkvi adventistov siedmeho dňa

My, delegáti konferencie Slovenského združenia Cirkvi adventistov siedmeho dňa na Slovensku, sme po zvážení všetkých informácií, dôslednom štúdiu všetkých dostupných dokumentov, otvorenej diskusii a na modlitbách dospeli k nasledovnému rozhodnutiu:

Delegáti konferencie Slovenského združenia NESÚHLASIA s tým, aby Cirkev adventistov siedmeho dňa na Slovensku prijímala finančné príspevky od štátu, ktoré sú určené na mzdy kazateľov. Finančnú nezávislosť cirkvi vnímame ako dôležitú súčasť odluky cirkvi od štátu. Naďalej budeme uplatňovať biblickú prax našej cirkvi v tejto otázke a mzdy kazateľov hradíť z prostriedkov desiatkov, ktoré ako dobrovoľnú obeť prinášajú členovia cirkvi.

Aj naďalej sme otvorení tomu, aby Cirkev adventistov siedmeho dňa na Slovensku prijímala finančné prostriedky od darcov, sponzorov, grantových organizácií a štátnych inštitúcií na svoju činnosť, rôzne projekty a aktivity cirkvi, jej oddelení a inštitúcií za podmienky, že prijatie takýchto prostriedkov nebude spojené s podmienkami, ktoré by boli v rozpore so zásadami cirkvi.

V otázke reštitúcie si uvedomujeme, že zo strany štátu voči Cirkvi adventistov siedmeho dňa na Slovensku ostala neurovnaná majetková krivda. Preto i naďalej budeme uplatňovať svoj reštitučný nárok dostupnými zákonnými prostriedkami a budeme žiadať, aby cirkvi bola poskytnutá náhrada za vyvlastnený majetok v rámci Slovenskej republiky ako jedného z nástupníckych štátov bývalého Československa.

Vyzývame všetkých členov cirkvi, aby svojou vernosťou v prinášaní desiatkov a darov prejavili svoju vieru v Božie požehnanie a ochotu podporovať cirkev v plnení jej misijného poslania. Všetci spoločne sa chceme spoľahnúť na Božie zaslúbenia, ktoré sú spojené s ochotou obetovať na Božie dielo. Veríme, že toto rozhodnutie prinesie cirkvi požehnanie.

Delegáti mimoriadnej konferencie Slovenského združenia Cirkvi adventistov siedmeho dňa

V Považskej Bystrici 21. novembra 2010

Reader-response Criticism

Matej Kováčik

Úvod

Táto práca popisuje reader-response kritiku – výkladový smer, ktorý vzniká v 20. storočí v sekulárnej literárnej teórii a následne sa premieta aj do teórie biblickej hermeneutiky. Tento smer prináša posun vo vnímaní role a funkcie čitateľa pri interpretácii textu. Čitateľ sa tu dostáva do zreteľnej významnejšej pozície než kedykoľvek predtým. Úlohou tejto práce je preskúmať dôrazy a prínosy tohto smeru a tiež načrtnúť jeho plusy a mínusy. V rámci skupiny reader-response kritikov tiež existuje diskusia, dialóg a rozdielne názory na vec. Reader-response kritici sú v podstate názorovo polarizovaní na dve skupiny – radikálni a umiernení. Hľadiská týchto dvoch skupín sú natolko odlišné, že ich odlišenie a zhodnotenie je jedným z hlavných a najrozsiahlejších bodov práce. Zvyšok práce potom jedná o možnostiach prenesenia tejto teórie do biblickej hermeneutiky. Biblická hermeneutika je veľmi komplexná záležitosť – pri interpretácii Biblie sa stretávame so širokou paletou žánrov a všetky texty sú nám dobovo aj kultúrne (a tiež jazykovo) vzdialené. V tejto práci sa teda budeme zaoberať aj tým, ktoré biblické texty sú s metódou výkladu orientovanou na čitateľa rezonujúce viac, a ktoré menej. Biblické texty sú pre vykladačskú komunitu veriacich silne autoritatívne a preto je potrebné pri nich (ale nie len pri nich) hľadať, kde sú hranice priestoru, ktorý dostáva čitateľ pri interpretácii.

Pri tejto práci som čerpal primárne z práce dvoch autorov (Kevin J. Vanhoozer a Anthony Thiselton) a preto závery tejto práce sú najviac ovplyvnené práve postojmi týchto autorov.

Reader-response criticism všeobecne

Základné filozofické predpoklady

Reader-response criticism je teória (a následne smer/hnutie v literárnej kritike), ktorý prichádza v 20. storočí a ako nikdy predtým dáva do popredia pri tvorbe interpretácie čitateľa, príjemcu. Jej najranejším predpokladom je teória Immanuela Kanta – svet nevnímame taký, aký v skutočnosti je, ale vnímame len to, čo z vonkajších vnemov vytvorí

naša myseľ. Myseľ sa podieľa na tvorbe poznania. Táto teória uplatnená do sveta literárnej kritiky znamená, že „nevnímame text taký, aký je sám o sebe, ale len taký, aký chápe a vytvára ľudská myseľ“¹. Tento predpoklad vedie k téze, že „zmysel a význam sú ustanovované každým jednotlivým čitateľom a interpretom“². Tento pohľad teda radikálne mení postavenie čitateľa v procese interpretácie.

Text samotný nemá podľa Johna Bartona a Roberta Morgana žiadne ciele ani záujmy. Jediný správny význam textu podľa nich neexistuje, a teda ani jediný správny prístup k nemu. Rôzni čitatelia majú pri práci s textom rôzne záujmy, ktoré vychádzajú z ich pozície a kontextu. Podľa niektorých literárnych bádateľov je tento čitateľov kontext pri výklade textu dôležitejší, než autorov.³ Pozícia textu však nie je u všetkých oslabená takto radikálne.

Tieto predpoklady nemôžeme brať v biblickej hermeneutike na ľahkú váhu. Nemôžeme totiž poprieť, že každý interpret vkladá do procesu interpretácie v určitej miere sám seba (svoje predstavy, kontext, ciele, predporozumenie); a tiež musíme brať do úvahy to, ako sa v dejinách, v rôznych kultúrach a v rôznych cirkevných tradíciách⁴, líšili spôsoby čítania a výkladu písma. Zanedbateľný nie je ani fakt, na ktorý upozorňuje Oeming, že „dekonstruktivistické“⁵ čtení (tedy textem spuštený nemetodický voľný proud myšlienok a obrazů) je – videno z celkového dejinného pohľadu – pravdepodobne tým najrozšírenejším spôsobom zacházení s Biblií“⁶.

Historický kontext

Toto hnutie vystupuje ako reakcia na romantizmus a jeho dôraz na zámer autora pri tvorbe významu, a tiež ako reakcia na „novú literárnu kritiku“ a jej dôraz na hľadanie významu v texte ako v samostatnej entite.⁷

Vanhoozer⁸ v tomto kontexte hovorí o troch vekoch literárnej kritiky. Doba, ktorú definuje ako prvý vek (u Thisteltona romantizmus) hľadela na text ešte inými očami – je možné (a tým pádom nutné) nájsť v texte jeho pôvodný význam. Autor predsa píše text s určitým zámerom a ten dáva textu jeho význam. Význam textu je teda dopredu fixne daný a úlohou interpreta je nájsť tento význam priblížením sa k autorovi, objasnením jeho úmyslu. Tento prístup však komplikuje vzdialenosť medzi autorom a čitateľom – kultúrna, časová, jazyková atď. Prichádzajú teda kritici, ktorí tvrdia, že naše pátranie po autorovi je ovplyvnené našim vlastným pohľadom na vec (a svet) a preto

¹ Odstavec aj citácia podľa K. J. Vanhoozer. *The Reader in New Testament Interpretation* v J. B. Green, ed. *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan, 1995, s. 302.

² Ch. Dohmen/G. Stemberger. *Hermeneutik der jüdischen Bibel und des Alten Testaments*. Stuttgart, 1996, 193, prevzaté z M. Oeming. *Úvod do biblickej hermeneutiky*. Vyšehrad, Praha, 2001, s. 107.

³ Podľa Vanhoozer, s. 305.

⁴ Výrazným príkladom čitateľsky orientovaného prístupu pri vykladaní Biblie v rámci veľmi významnej tradície je alegorická interpretácia cirkevných otcov.

⁵ Dekonstruktivizmus, ako ho popisuje Oeming, je pomerne nová hermeneutická (alebo skôr antihermeneutická) škola so silne opozičnými dôrazmi voči dnešným hlavným prúdom vedeckej hermeneutiky. Robí zámerne výrazne nemetodický a dalo by sa povedať až neserióznym výklad textov s dôrazom na „spontánne nápady“, či radikálne „voľný prúd myšlienok“ spôsobený napríklad grafickou, či akustickou podobnosťou slov s inými slovami a podobne. Jej hlavným cieľom a jediným aspoň trochu rozumným prínosom (aspoň tak to vidí Oeming) je poukazovanie na nedokonalosti exegetickej metodiky. „Dekonstruktivistickým čítaním“, o ktorom Oeming hovorí v uvedenom citáte, zrejme nemyslí tento smer, ale poukazuje na to, že nemetodické čítanie Biblie nie je ničím novým a myslí tu skôr na množstvo laických aj nelaických čitateľov, ktorí v dejinách čítali a čítajú Bibliu bez zásadných poznatkov ako je historický kontext, znalosť pôvodného textu, znalosť literárnych žánrov v Biblii a tak ďalej., podľa Oeming, (s. 107–109)

⁶ M. Oeming. *Úvod do biblickej hermeneutiky*. Vyšehrad, Praha, 2001, s. 109.

⁷ Podľa A. C. Thiselton. *Hermeneutics: An introduction*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 2009, s. 307.

⁸ Podľa Vanhoozer, s. 303–304.

autor, ktorého „objavíme“, je len našou projekciou. Vanhoozer poukazuje na myšlienku Rolanda Barthesa, že autor je len fikciou, ktorú si vytvoríme podľa vlastných kategórií tak, aby nám vyhovovala a poskytovala ilúziu určitého významu textu. „Iluzórny autor ale nie je o nič lepší než žiaden autor.“⁹ Preto prichádza ďalší vek literárnej kritiky, datovaný približne medzi roky 1940 a 1970. Vznikajú smery ako nová literárna kritika, alebo štrukturalizmus zamerané na text, ktorý vnímajú ako samostatne existujúci svet. Nie je možné dostať sa k zámeru autora, ale po objektívnom význame je stále možné pátrať – zameraním sa na text. Na to prichádza reakcia niektorých kritikov, že je potrebné sústrediť pohľad hlavne na čitateľa a nie na text – na očakávania a odozvu čitateľa.

Charakteristika Reader-response criticism

Táto teória teda „kladie dôraz na aktívnu rolu čitateľa pri interpretácii“¹⁰. Ráta s tým, že čitateľ svojou interpretáciou spolupracuje s autorom a takto dopĺňa, dokončuje význam. Rôzne interpretácie vznikajú, pretože existujú rôzne ciele, s ktorými čitatelia do textu (a procesu interpretácie) vstupujú, ale aj rôzne spôsoby, akými čitatelia „dopĺňajú“ text.

Je otázkou, či sa dá táto teória vzťahovať na všetky texty rovnako. Texty je podľa Umberta Eca možné rozdeliť na otvorené a zatvorené. Zatvorené texty nenechávajú čitateľovi priestor pre tvorbu významu (extrémnym príkladom takéhoto textu je lekársky predpis). Otvorené texty naopak tento priestor čitateľovi nechávajú. Typickým príkladom otvorených textov v Biblii sú podobenstvá. V podobenstvách je poslucháč (a neskôr) čitateľ priamo vedený k tomu, aby premýšľal o význame. Napríklad v podobenstve o márnotrattom synovi sa jeden čitateľ stotožní s mladším bratom, zatiaľ čo iný sa naopak nájde v staršom bratovi. Nemôže sa teda asi očakávať, že ten istý čitateľ bude pristupovať rovnako konštruktívne a otvorene k lekárskeму predpisu¹¹, ako k Ježišovmu podobenstvu.¹²

Význam textu nie je, ak berieme do úvahy čitateľa ako samostatnú jednotku vo vlastnom kontexte, so svojimi vedomými a podvedomými záujmami, konečne určený. No vedomie, že text neobsahuje konečný význam viedlo bádateľov k rôznym záverom, ktoré sa dajú rozdeliť do dvoch hlavných skupín, a v skratke by zneli asi takto:

Text obsahuje prázdne miesta, ktoré má čitateľ doplniť. Tento proces sa ale deje stále v rámci zámeru autora, ktorý čitateľa do istej miery vedie a smeruje k tomu, aby našiel mienený význam.

Čitateľ si môže s textom robiť čo chce, každý v texte nájdený význam je len konštrukciou spôsobu čítania.¹³

Tieto dva prístupy načrtávajú postoj dvoch podstatne odlišných strán diskusie v rámci smeru reader-response. V ďalšej časti práce sa budeme venovať práve tejto problematike: rozdielom medzi umiernenými a radikálnymi stúpenkami tohto smeru.

⁹ Vanhoozer, s. 303.

¹⁰ Thiselton, s. 306–307.

¹¹ Lekársky predpis slúži len ako vyhotvená ilustrácia faktu, že existujú textové formy, ktoré ponechávajú len minimálny priestor pre aktivitu čitateľa pri „hľadaní“ významu. Aj biblické texty majú rôznu škálu toho, čo tu nazývame „otvorenosť“ textu a niektoré dovoľujú čitateľovi oveľa menej, než napríklad podobenstvá.

¹² Podľa Thiselton, s. 306–307.

¹³ Podľa Vanhoozer, s. 305–306.

Dve strany Reader-response

Umiernený Reader-response

„Umiernená reader-response teória vzniká v Nemecku, kde Wolfgang Izer a Hans Robert Jauss dávajú textu väčší prvok kontroly než ich americké protipóly. Izer sa ohliada za Husserlovou fenomenológiou, a jej aplikáciou do literárnej teórie podľa Romana Ingardena. Keď sa napríklad pozrieme na stôl, často vidíme len dve alebo tri z jeho nôh, ale máme asi pravdu, keď predpokladáme, že má aj štvrtú nohu, aj keď ju nevidíme.“¹⁴

Táto vetva (u Vanhoozera tiež ako „konzervatívny“) reader-response „berie na vedomie rolu čitateľa pri tvorbe významu, ale sústreďí sa na dynamiku a smerovanie textu a na rôzne spôsoby, ktorými rétorické stratégie textu samotného pozývajú čitateľa k tomu, aby sa podieľal na produkcii významu.“ Čitateľ sa teda aktívne podieľa na procese interpretácie, ale podriaďuje sa zámerom autora, ktoré vyplývajú z textu. Čitateľ necháva na seba text pôsobiť. Bádania, ktorí sa prikláňajú k tomuto smeru skúmajú toto pôsobenie.¹⁵

Konzervatívny reader-response vidí text ako súhvezdie (Wolfgang Izer), ktoré vyzerá stále rovnako, no rôznym pozorovateľom môže vytvoriť v mysli rôzny obraz (zvíera, ľudskú postavu či neživý objekt), alebo ako vlastný „svet textu“. Proces čítania je potom stretom dvoch svetov. Ďalším obrazom k procesu čítania je „prevedenie hudobného diela.“ Text je podobný notám tohto diela, rozozvučí sa až s odozvou čitateľa, ktorý ho interpretuje a reaguje naň (oboje Paul Ricoeur). Ako je vidieť, tento prístup vidí čitateľa ako zásadný prvok, ale ponecháva významnosť aj samotnému textu. Čo sa týka množnosti textu a hľadania správneho významu, Ricoeur hovorí: „Snáď sa dá povedať, že text je konečným priestorom interpretácie, neexistuje len jediná interpretácia, no nie je ich ani nekonečný počet.“¹⁶ Proces čítania je tu teda v konečnom dôsledku aktívna, ale (hranicami, ktoré udáva samotný text) obmedzená činnosť.¹⁷

Radikálny Reader-response

Radikálny reader-response kladie ideológiu čitateľa nad ideológiu textu. Už sa tu nehovorí len o odozve čitateľa ale o jeho reakcii. Čitateľ má právo používať text na podporu svojich cieľov. Tam, kde text reprezentuje nevhodné idey, musí ísť čitateľ „proti textu“. Vanhoozer si dokonca myslí, že by sme tu mohli hovoriť o „reader-rejection“ namiesto „reader-reception“. Výklad už nie je len pochopením a vysvetlením myšlienky textu, ale jeho priamou kritikou. Žiadne nezaujaté čítanie neexistuje, každý výklad je teda zaujatý, stáva sa politickým rozhodnutím. Radikálny reader-response však kvôli predpokladu, že každé hľadanie pôvodného či pravého významu textu nie je možné a je teda len skrytou snahou podporiť textom svoje ciele, dáva hlavné dôrazy na iné miesto. Robí čitateľa novým „autorom“ (Roland Barthes) a namiesto hľadania správneho významu káže hľadať užitočný význam (Richard Rorty). Hranice výkladu tu tiež existujú, ale na rozdiel od Ricoeura nie sú určované textom, ale interpretovou komunitou. (Stanley Fish).¹⁸

¹⁴ Thiselton, s. 307.

¹⁵ Odstavec aj citácia podľa Vanhoozera, s. 307.

¹⁶ Vanhoozer, s. 309.

¹⁷ Vanhoozer, s. 308–309.

¹⁸ podľa Vanhoozera, s. 306–311

Príklady interpretácie

Vanhoozer uvádza ako príklad práce s textom v rámci umierneného reader-response pohľad Lylea Eslingera na text štvrtej kapitoly Evanjelia podľa Jána.¹⁹ Tento ukazuje v troch bodoch príklady toho, ako daný text vedie čitateľa k predstavivosti a interpretácii príbehu. Za prvé poukazuje na to, že scéna, kde muž prichádza ku studni v cudzej krajine a prosí ženu o vodu, je známa zo Starého Zákona (Izakov sluha a Rebeka, Jákob a Ráchel), kde zvyčajne nasleduje milostný príbeh. Nie sú to však postavy príbehu, ktoré majú vnímať túto narážku. Iba čitateľ je autorom a textom vedený k tomu, aby sa na tento príbeh díval z tohto uhla. Za druhé tvrdí, že čitateľ je vedený k tomu, aby v rozhovore Ježiša a Samaritánky vnímal niektoré repliky ako dvojzmyselné narážky so sexuálnou konotáciou. Toto je totiž spôsob, akým si celú situáciu vysvetľuje Samaritánka. Ona a Ježiš sú pri studni sami a čo je podstatné, Samaritánka nemá o Ježišovi tie informácie, ktoré by už v tomto momente mal mať čitateľ Jánovho evanjelia, ktorý sa nachádza v štvrtej kapitole. V treťom bode ukazuje práve na tento rozdiel medzi pozíciou čitateľa, ktorý má po prečítaní prvých troch kapitol evanjelia obraz o tom, kto je Ježiš a aké je jeho poslanie, a Samaritánkou, ktorá sedí sama pri studni s cudzím mužom. Je teda prirodzené, že jej interpretácia Ježišových slov je telesná. Ale čitateľ už vie, o akom „Božom dare“²⁰ sa tu hovorí. Zámerom textu je teda ukázať čitateľovi nepochopenie Ježiša a jeho slov jeho súčasníkmi, dokonca mu dáva možnosť prežiť so ženou skúsenosť nepochopenia Ježiša a počas toho celého je čitateľovi ponechaný nadhľad a poznanie Ježišovej identity z predošlých kapitol.²¹

Ako príklad pre prácu s textom radikálne orientovanú na čitateľa uvádza pohľad Stephena Moorea na ten istý text. Jeho metóda je dekoštruktivisticko-feministická.²² „Moore berie na vedomie, že zjavná irónia tohto textu spočíva v neschopnosti ženy rozoznať medzi doslovným a materiálnym od obrazného a duchovného.“²³ Snaží sa ale vystupovať proti zažitému čítaniu tohto textu – jeho opozitá stavia do opačnej pozície. Ženu nad muža (Ježiša), fyzické nad duchovné (vodu nad živú vodu), doslovné nad obrazné. Na výklade pracuje s textami v rámci celého Jánovho evanjelia. Porozumenie termínu „živá voda“ hľadá v siedmej kapitole: „Ak je niekto smädný, nech príde ku mne a nech sa napije ten, kto verí vo mňa. Ako hovorí Písmo: Prúdy živej vody budú tiecť z jeho vnútra. To povedal o Duchu, ktorého mali prijať tí, čo v neho uveria. Duch Svätý totiž ešte nebol daný, lebo Ježiš ešte nebol oslávený.“²⁴ Tematiku smädu a pitia môžeme vidieť nakoniec aj v scéne ukrižovania. Tentokrát je to ale Ježiš, kto je smädný. Je smädný po fyzickej, neživej vode a až keď sa mu tejto vody dostane „je dokonané“ a Ježiš „odovzdáva ducha“²⁵. A práve v tomto bode vidí Moore výmenu strán irónie zo štvrtej kapitoly. Ježiš hovorí, že môže dať žene živú vodu, po ktorej vypití už nebude nikdy smädná,

¹⁹ Príbeh o Ježišovi a Samaritánke, kde si Ježiš pýta od ženy vodu, ale sám jej sľubuje dar živej vody.

²⁰ Jn 4,10; porovnaj s Jn 3,16.

²¹ Podľa Vanhoozer, s. 319–320.

²² M. Oeming o Feministickej teológii a Teológii oslobodenia (v tejto práci bude spomenutá neskôr): „Sledujú iný cieľ: analyzovať, a predovšetkým premieňať pomocou Biblie konkrétne pomery dneška. Tieto prístupy predstavujú určitú formu politickej teológie, pretože podnecujú úsilie o emancipáciu a víťazstvo potlačovaných skupín, ktoré sa ocitajú na okraji spoločnosti. K týmto skupinám patria ľudia tretieho sveta (teológia oslobodenia) rovnako ako ženy sveta prvého a druhého (feministická teológia)“ (Oeming, s. 139) Oba prístupy sú úzko späté s výkladom Biblie silne orientovaným na čitateľa.

²³ Vanhoozer, s. 322.

²⁴ Jn 7,37–39.

²⁵ Jn 19,30; Moore sa pýta: „Odovzdáva – čo? Svojho ducha? Toho Ducha?“ (porovnaj s Jn 7,37–39).

ale nakoniec je to on, kto je smädný – po vode fyzickej. A keď vojak zabodáva kópiu do jeho boku, je to opäť voda, čo vytečie²⁶, tentokrát sa podľa Moora hovorí o vode obraznej a fyzickej zároveň. Nakoniec teda podľa Moorea Jánovo evanjelium ukazuje, že to bola práve žena, a nie Ježiš (feminizmus), kto bol v príbehu štvrtej kapitoly bližšie ku pravde, pretože Ježiš tu ponúkal niečo duchovné, ale bola to nakoniec fyzická voda, ktorú potreboval k dokonaniu svojho diela. Naopak žena hovorí o vode fyzickej, no tá má pre ňu aj silný duchovný význam: „Náš otec Jákob, ktorý nám dal túto studňu a pil z nej on, jeho synovia i jeho dobytok“²⁷. Žena prestáva byť teda obeťou ironie, tou sa stáva Ježiš, pretože chybne považoval duchovné za vyššie od fyzického, zatiaľ čo žena správne pochopila, že doslovné a obrazné (či fyzické a duchovné) nie sú v protiklade.²⁸

Ako vidíme, medzi umierneným a radikálnym prístupom je podstatný rozdiel. Rozdiel popísaný vyššie, sa v praxi ukazuje ako veľmi markantný. Eslinger (umiernený) ukazuje text v nových perspektívach, kde čitateľ je vnímaný ako podstatný prvok. Drží sa však užšieho kontextu textu a nestavia sa proti záverom, ktoré text predkladá. Moore (radikálny) nezohľadňuje záver naratívu o Ježišovi a Samaritánke, kde Samaritánka uznáva Ježišovu múdrosť²⁹ a zvestuje ho ako Mesiáša. Hľadá v texte rôzne súvislosti (Ježišov rozhovor o vode so Samaritánkou a jeho smäd na kríži, atp.), no nie podľa zámerov, ktoré naznačuje autor (alebo text samotný), ale v rámci zámeru teologického smeru (v tomto prípade feministická teológia).

U ktorých textov môžeme hovoriť o reader-response

Thiselton ukazuje, ktoré biblické texty ponúkajú čitateľovi viac priestoru v interpretácii, a ktoré menej. Ako sme spomínali už vyššie, podobenstvá sú svojou podstatou veľmi otvorené texty. Čitateľ (či poslucháč) je vedený k premýšľaniu, k hľadaniu významov, k tomu, aby sa v podobenstve sám našiel. Thiselton uvádza pohľad Roberta W. Funka, podľa ktorého je to poslucháč, kto sa má nechať podobenstvom interpretovať. Môžeme teda vidieť, že v prípade podobenstiev nastáva vo veľkej miere interakcia medzi čitateľom a textom. Udalosti a činy spadajú podľa neho tiež do kategórie otvorených textov. Príkladom je prístup Teológie oslobodenia, ktorá vidí v príbehu Exodu alegóriu na sociálnu situáciu dneška. Jej zástancovia sa cítia týmto príbehom prebudení a vnímajú, že príbeh Exodu nabáda k sociálnej zmene. Môžeme teda vidieť, že aj keď udalosti a príbehy popisované v Biblii nenechávajú toľko otvoreného priestoru k interpretácii ako podobenstvá, stále sú otvorenými textami, lebo čitateľ sa v nich tiež môže nájsť rôzne, môže si z nich vziať rôzne ponaučenie a urobiť si do istej miery vlastné závery. Žalmy sú tým typom textu, ktorý ponúka obrovské množstvo prostriedkov pre odozvu čitateľa. Vo vyznaní, ktoré vyslovil žalmista pred mnohými storočiami, sa už odvtedy našlo nespočetné množstvo čitateľov

²⁶ Jn 19,37.

²⁷ Jn 4,12.

²⁸ podľa Vanhoozer, s. 322–324.

²⁹ Jn 4,29.39.

(poslucháčov). No iné biblické texty, napríklad epištoly, ponúkajú čitateľovi len minimum priestoru. Autorove myšlienky, ktoré epištoly obsahujú, majú väčšinou jediný určitý význam. Tieto myšlienky môžu byť poslucháčmi pochopené buď správne, alebo nesprávne. Takéto texty patria do skupiny zatvorených textov a prístup reader-response je pri nich aplikovateľný len veľmi obmedzene, ak vôbec.³⁰

Hranice práv čitateľa

Ak je teda funkcia čitateľa pri interpretácii takto dôležitá, vynára sa otázka, kde končia jeho práva pri narábaní s textom. Podľa odpovede na túto otázku je možné sa následne orientovať pri hodnotení umierneného a radikálneho reader-response prístupu. V tomto kontexte si ešte potrebujeme odpovedať na ďalšiu, obsahom veľmi podobnú otázku: Je možné hovoriť správnych a nesprávnych interpretáciách, alebo je správnosť interpretácie nehodnotiteľná a všetky výklady sú rovnocenné?

Umberto Eco vo svojej knihe *Meze interpretace* reaguje na posun vo vnímaní práv čitateľa pri interpretácii za posledné desaťročia. Eco ako autor, ktorý sám vyzdvihuje dôležitosť role čitateľa pri tomto procese, sa ale vyjadruje proti nadmernému zdôrazňovaniu týchto čitateľových práv: „Ak hovoríme, že interpretácia ... je potenciálne neobmedzená, neznamená to, že interpretácia nemá žiadny predmet a že plynie ako prúd rieky, neviazaná ničím. Ak hovoríme, že text nemá potenciálne žiadny koniec, neznamená to, že akékoľvek interpretačné jednanie môže mať šťastný koniec. I najradikálnejší zástanci dekonštrukcie uznávajú, že existujú interpretácie, ktoré sú úplne neprijateľné. To znamená, že interpretovaný text ukladá interpretom isté hranice. Medze interpretácie sú zhodné s právami textu. ... Ak máme niečo interpretovať, potom interpretácia musí hovoriť o niečom, čo musí byť možné niekde nájsť a rešpektovať.“³¹

Kevin Vanhoozer sa tiež odvoláva na Eco, keď začína svoju úvahu o správnom a nesprávnom čítaní. „Kriticky interpretovať text znamená čítať ho, aby sme objavili vedľa našich reakcií niečo viac o jeho charaktere.“³² Text nemôže pri interpretácii ostať bezvýznamným faktorom. Ak by totiž text neobsahoval žiadny význam, nemohol by nijako na čitateľa pôsobiť. Každá diskusia o správnom a nesprávnom výklade by sa ocitla na mŕtvom bode. „Ak sa texty stávajú čímkoľvek, čo z nich urobíme, potom neexistuje žiadny spôsob na posúdenie nesprávneho čítania. ... To čo by mal etický čitateľ dať (do) textu je v prvom rade pozornosť.“³³ Ak chceme viesť diskusiu o texte, musíme brať text do úvahy. Práva čitateľa sú obmedzené hranicami, ktoré naznačuje text samotný.³⁴ To, že ponecháme textu významnú pozíciu, nás ale nezbavuje zodpovednosti, ktorú čitateľ má: „... zodpovednosť hodnotiť a posudzovať text, či nesúhlasiť s jeho teologickými, alebo politickými dôsledkami. Ale tak môžeme čestne učiniť len vtedy, ak sme najprv vyvinuli intelektuálnu a etickú snahu prijať text s jeho vlastnými podmienkami.“³⁵ Ak teda chceme pri výklade prezentovať napríklad nejaký teologický smer, nesmieme sa

³⁰ Podľa Thiselton, s. s.306–307, 311–312.

³¹ Umberto Eco. *Meze interpretace*. Karolinum, Praha, 2004, s. 12–13.

³² Eco, s. 66, citát používa aj Vanhoozer, s. 316.

³³ Vanhoozer, s. 317.

³⁴ Čo korešponduje s pohľadom umiernených (konzervatívnych) reader-response kritikov.

³⁵ Vanhoozer, s. 318.

snažiť jeho východiská „včítať“ do textu, ale zhodnotiť to po poctivej snahe dostať sa čo najbližšie k správne mu významu textu.³⁶ Práva čitateľa teda nie sú nekonečné. Aj vo výkladových prístupoch orientovaných na čitateľa má miesto exegéza so zámerom aspoň do istej miery vypátrať zámer autora a textu (tiež so zámerom nájsť „pôvodného čitateľa“, tj. adresáta, ktorého má autor na mysli pri písaní textu). Len tak môže mať čitateľ dobrú odozvu na text.³⁷

Zo záverov, ktoré tu Vanhoozer ukazuje teda vyplýva, že v biblickej exegézi je reader-response kritika nie len použiteľná, ale aj prínosná. No platí to len o jej umiernennej forme. Prístup radikálneho reader-response sa podľa Vanhoozera (podobne aj podľa Thiseltona) vylučuje s poctivou snahou o použiteľný výklad Biblie – strácajú sa pri ňom totiž kritéria na určenie správneho a nesprávneho.

Záver

Reader-response criticism je v literárnej teórii 20. storočia významným smerom. Poukazy na aktívnu rolu čitateľa, na nemožnosť úplne sa odosobniť od vlastného kontextu a nakoniec na nemožnosť dokonale vypátrať zámery a ciele autora (a dokonca ani textu samotného) sú všetky legitímne a nemožno ich brať na ľahkú váhu. Tieto poukazy, ak je k nim prístupované seriózne, umožňujú pozeráť sa nie len na text, ale aj na samotný proces interpretácie z nového hľadiska a opäť o niečo viac rozšíriť spektrum interpreta. Čitateľ naozaj nemôže byť pri interpretácii len pasívnym členom. Ale v tejto práci sme mohli vidieť, že aj niektorí významní bádatelia, ktorí zdôrazňujú aktívnu rolu a pozíciu čitateľa zároveň upozorňujú, že pozícia čitateľa nesmie byť preceňovaná. Práve v tomto bode sa názory radikálneho a konzervatívneho smeru reader-response kritiky najviac líšia. Umiernení kritici uvádzajú, že priestor pre čitateľovu aktívnu účasť je určený práve tým, koľko priestoru text necháva. Povedali sme si, že texty môžeme rozdeliť na otvorené (ktoré tento priestor čitateľovi dávajú) a zatvorené (ktoré tohto priestoru nechávajú len minimum). Čo sa týka interpretácie Biblie, môžeme v nej nájsť texty rôznych žánrov a charakterov a teda je u nich rôzna aj táto „otvorenosť“. Povinnosťou interpreta je teda poctivo prihliadať aj na žáner a povahu textu, aby mohol určiť, či a nakoľko je daný text otvorený. Následne musí interpret prihliadať na to, kam ho chce autor a text v interpretácii viesť – svoju odozvu musí tomuto zámeru prispôbiť. Naopak radikálny reader-response kritici vyzdvihujú pozíciu čitateľa vysoko nad pozíciu autora a textu. Autori, z ktorých práce som pri tvorbe tejto práce čerpal odmietajú túto radikálnu vetvu, čo sa týka aplikácie do biblickej hermeneutiky, veľmi rázne. Pri práci s tak autoritatívnymi textami, ako sú biblické, nie, je možné dať všetku moc nad významom čitateľovi. Neboľo by sa totiž potom možné nijako orientovať v množstve rôznych výkladov a vôbec by sa nedalo určovať, či nejaký výklad je alebo nie je správny.

³⁶ To sa týka napríklad už spomínanej feministickej teológie. Tá je prijateľná iba dovtedy, kým sa drží poctivej exegézy a až následne vyjadruje svoje nároky – ako napríklad prekonanie starého patriarchálneho systému. Ale ak sa snaží vložiť do textu vlastné hľadiská (ako sme videli vo vyššie uvedenom príklade), alebo tvrdiť, že patriarchálny systém v Biblii nenachádzame, jej výsledky sú pochybné., (voľne podľa Oeming, s. 157–159 a Vanhoozer, s. 316–317).

³⁷ Celý odstavec podľa Vanhoozer, s. 316–318, 324–325.

Ak to teda zhrnieme, reader-response teória prináša do biblických štúdií niektoré prínosné a dôležité dôrazy, ale môžeme sa prikloniť len k tým dôrazom, ktoré majú jej umiernení zástancovia. Text a autor musia hrať naďalej významnú rolu pri hľadaní významu.

Bibliografia

- GREEN Joel B. *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Wm. B. Eerdmans Publishing Company, Michigan. 1995.
- THISELTON Anthony C. *Hermeneutics: An introduction*. Wm. B. Eerdmans Publishing Co., Michigan, 2009.
- OEMING Manfred. *Úvod do biblickej hermeneutiky*. Vyšehrad, Praha, 2001.
- ECO Umberto. *Meze interpretace*. Karolinum, Praha, 2004.
- Biblia – *Slovenský ekumenický preklad, 1. opravené vydanie, 2008*.

Kosmický aspekt smíření v christologickém hymnu Ko 1,15–20

Oldřich Svoboda. *Kosmický aspekt smíření v christologickém hymnu Ko 1,15–20*. Licenciátní práce, Cyrilometodějská teologická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci.

Výše uvedený titul náleží k licenciátní práci Oldřicha Svobody. Pro čtenáře jen připomenu, že licenciát je první stupeň doktorského studia užívaný výlučně na katolických univerzitách.

Svobodova práce se věnuje otázce smíření, která je naznačena v listu Koloským. Analyzuje především větu, která je součástí christologického hymnu: ... *aby skrze něho a v něm bylo smířeno všechno, co jest, jak na zemi, tak v nebesích – protože smíření přinesla jeho oběť na kříži*. (Ko 1,20). Slovo smíření se v Novém zákoně objevuje poměrně často. Zde je však pro smíření použito sloveso ἀποκαταλλάσσω, které se nevyskytuje nikde jinde v mimobiblické literatuře a dá se předpokládat, že právě toto slovo může rozšířit naše chápání smíření v pavlovské teologii. S tím souvisí také otázka, proč se biblický text zmiňuje o smíření v nebesích, když dopad hříchu je patrný především zde na zemi.

Práce je přehledně strukturovaná. V první kapitole se věnuje jak historické-

mu, tak i literárnímu kontextu. Pojednává o otázkách autorství, adresátů i o problematice tzv. koloské hereze. V literární části neopomněl autor poukázat na důležitost struktury celého listu i samotného christologického hymnu. Paralelní struktura hymnu totiž pomáhá v interpretaci některých obtížných míst. Za velmi užitečné považují i zhodnocení textových variant.

Z mého pohledu se těžiště práce nachází v druhé kapitole, ve které najdeme etymologický rozbor slova ἀποκαταλλάσσω i jeho příbuzné tvary použité v Novém zákoně. Oceňuji i srovnání příbuzných tvarů v klasické řečtině, u Josefa Flavia i v LXX. Toto širší spektrum významů ukazuje, jak jednotlivé předložky měnily význam slovesa a jak lze správně přeložit kumulaci dvou předložek ἀπο a κατα. Samotný kořen slova má význam „změnit“ a s předložkou κατα se význam posunuje na „smíření“. Svoboda ukazuje, že všechny odvozeniny slovesa ἀλλάσσω „vždy ukazují na změnu a posun ve vzá-

jemných vztazích, ale není prokázán výskyt, který by tento význam omezil pouze na změnu situace a jejich postavení bez ohledu na vnitřní postoj. Zdá se, že tato změna je vždy provázena pozitivní vztahovým posunem, který obě strany k sobě přibližuje a obnovuje jejich blízkost, která byla něčím narušena.“ (s. 31) Smíření nebeských mocností tedy není pouhé podmanění nebo pacifikace nebeských mocností, ale především změna jejich vnitřního postoje.

Kapitola třetí je věnována otázce hlavních aktérů při smíření, tj. kdo je ten, s kým má být vše smířeno (Bůh Otec, nebo Ježíš Kristus) a komu je smíření nabídnuto (všem stvořeným bytostem, nebo jen těm hříšným). Čtvrtá kapitola nabídne srovnání listu Koloským s listem Efezským a poodhalí podstatné podobnosti týkající se odcizení, Kristovy oběti, smíření a dopadu těchto událostí na nebeské bytosti. Oba listy jako jediné v Novém zákoně obsahují slovo ἀποκατάστασις a rozvíjejí myšlenku smíření, kdy list Efezským funguje jako určitý komentář k listu Koloským obzvláště v textu Ef 3,10–11. Tam je právě zmínka „o nebeských bytostech, které jsou přivedeny blíže ke svému stvořiteli a jejich vztah k němu je prohlouben bližším porozuměním jeho moudrosti a záměrům, které zjevil na kříži a při následném zrodu církve, která spojuje ty, kteří byli Ježíšovou smrtí usmířeni s Bohem i se sebou navzájem.“ (s. 57) Smíření tedy není určeno jen primárně hříšníkům, ale

i nebeským bytostem, které mohou např. na církvi pochopit Boží moudrost.

Autor správně v závěru poznamenává, že smíření nelze brát univerzalisticky, ale že je vztaženo pouze na ty, kteří smíření přijmou. Smíření je tedy významným pozitivním posunem ve vztahu stvořených bytostí k Bohu obnovujícím harmonii ve vesmíru.

Tato studie je určitě zajímavým podnětem jak pro novozákonní biblistiku obecně, tak i specificky pro adventistické chápání smíření, kdy jsou nakonec znovu usmířeny i nebeské bytosti, u kterých tzv. velký spor vyvolal odcizení, ale díky Kristově oběti je tento vztah mezi nimi a Kristem obnoven a posílen.

Oldřich Svoboda je svým zaměřením především novozákoník, byť svými studiemi občas zasahuje i do systematické teologie. Magisterské studium teologie absolvoval na Faculté de théologie protestante, která je součástí Université de Strasbourg, a v postgraduálním doktorském studiu pokračoval na Cyrilometodějské teologické fakultě Univerzity Palackého v Olomouci pod vedením Ladislava Tichého. Domnívám se, že si Oldřich Svoboda nemohl přát lepšího vedoucího práce, pokud jde o odbornost, neboť prof. Tichý patří mezi špičkové české biblisty, novozákoníky a je mimo jiné také autorem Řecko-českého slovníku novozákonní řečtiny. Jeho přítomnost při vedení práce je tedy zárukou kvality.

Jiří Pavlán

Rozhovor s autorem

Proč sis vybral pro svou práci právě téma smíření? Čím tě zaujalo?

Při četbě Nového zákona jsem nemohl přehlédnout, že právě výraz „smíření“ je v pavlovských spisech jedním z nejvýraznějších pojmů, kterými je popisováno to, co Ježíš udělal pro lidstvo. Obraz smíření je pro mě velmi silný tím, že nepopisuje jen objektivně změněné okolnosti či právní postavení Božích dětí (jako např. výraz „ospravedlnění“), ale něco velmi osobního, co se děje v jejich srdcích. A právě proto pro mě téma smíření není jen otázkou teologického bádání, ale něčím, co se dotýká také mě a mého vlastního vztahu k Bohu.

Tématu smíření, které přináší Ježíšova oběť, se už v dějinách věnovala celá řada publikací, které se ale většinou zaměřují jen na jeho některé aspekty. Nejčastěji se hovoří o tom, že Kristův kříž přináší usmíření mezi člověkem a Bohem, a někdy se doplňuje i prvek usmíření mezi lidmi, které je také důsledkem toho, co udělal Kristus. Nicméně jedno téma mi už delší dobu připadalo opomíjené, a přesto biblické – myšlenka smíření nebeských bytostí s Pánem celého vesmíru, jak o tom píše v listu Koloským. Tento kosmický rozměr smíření je ve většině prací zmíněn jen velmi okrajově, často s mnoha otazníky, a pohled vykladačů se v něm výrazně různí. Studií, které by se specificky a podrobněji zabývaly touto problematikou, je naprosté minimum. A právě to bylo pro mě určitou výzvou k podrobnějšímu prozkoumání tohoto tématu.

Ve své práci, jak se zdá, dáváš přednost synchronní metodě exegetické práce.

Co tě k tomu vedlo?

Velká část prací, které se věnují listu Koloským, a specificky christologickému

hymnu v Ko 1,15–20, zaměřuje své bádání především na diachronní aspekty pasáže – jde tedy o pokusy o rekonstrukci její předpokládané originální podoby, anomálie v kompozici a slovníku, analýzu redakčních úprav a změn, nebo její původní Sitz im Leben. Tato analýza má v rámci zkoumání jistě důležité místo, ale také svá omezení. Diachronní bádání se často natolik upíná k otázce původu a historického formování textu, že už pak vykladač nemá mnoho prostoru ani energie pro hledání samotného poselství, které měl tento text svým posluchačům sdělit.

V úvodu práce se samozřejmě věnuji i některým důležitým otázkám souvisejícím s diachronním zkoumáním. Omezují je ovšem pouze na ten okruh, který může být přínosný k porozumění samotnému textu a tomu, co říká právě o smíření „všeho na nebi“. Převážně tedy pracuji s textem v jeho konečné podobě, kterou máme k dispozici v našich Biblích, a zaměřuji se na to, jakým způsobem měl tento text oslovit čtenáře Pavlova dopisu.

Kde vidíš aktuální poselství listu Koloským, kterému ses blíže věnoval, pro dnešní dobu a dnešní církev?

Adresáti dopisu Koloským žili v místě, kam díky jeho poloze křižovatkou obchodních cest přicházelo trvale mnoho informací a nových filozoficko-náboženských myšlenek a podnětů, s nimiž se museli vyrovnávat. V mnohém mi to připomíná dnešní dobu, která nás každý den konfrontuje s rozličnými pohledy na život i na Boha.

Tak jako my, i křesťané v Kolosách byli „dětmi své doby“, a postoje společnosti měly vliv i na jejich prožívání vztahu s Bohem. Zdá se, že po jisté době jim zevšedněla jejich „obyčejná“ víra. Hledali proto

nový náboj pro svou víru, nová „tajemství“, kterým by mohli porozumět, novou spiritualitu s mystickými prvky, která by naplnila jejich touhu po něčem hlubokém. Apoštol Pavel na to reaguje tím, že se jim snaží ukázat, že ve svém životě nepotřebují něco nového, ale spíše lépe docenit to, co už dávno mají. Jejich pozornost tedy obrací na osobu Ježíše Krista. Teoreticky jej sice znali a věřili v něj, ale zatím plně nepochopili, že když mají Ježíše, nemohou už najít nic většího a krásnějšího.

Myšlenka smíření, na niž jsem se zaměřil, je součástí Pavlova velkého chvalozpěvu na velikost Pána Ježíše Krista. On je pro něj tím, před jehož láskou a mocí blednou všechna tajemství, všechny mystické zážitky i sláva vesmírných mocností a sil, které tolik přitahovaly koloské křesťany, „znužené“ jejich „obyčejnou vírou“. Upřímně věřím, že nové objevení Krista a jeho lásky je i dnes nejučinnějším lékem na naše unavené a zvlažnělé křesťanství.

V čem tato práce posunula tvůj pohled na Ježíše a na smíření, které přinesla jeho obět?

Musím přiznat, že jsem dříve často četl Bibli poměrně sebestředně. Kristova obět mě zajímala natolik, nakolik přinesla něco mě a mému životu. Vždyť zemřel za mé hříchy, protože mě miloval, a chce mě přivést do mého nového domova. To vše je pravda, ale v poslední době mi více dochází, že ne celá a úplná.

Myšlenka kosmického rozměru díla vykoupení mi pomohla začít více vnímat širší souvislosti. V tomto vesmíru se vše netočí jen kolem mě, jak bych si někdy přál. Kristova láska je mnohem větší a širší, než jsem si představoval. Byl ochotný položit život kvůli mně, ale zároveň dělal vše pro to, aby v celém tvorstvu mohl zavládnout mír a soulad. Příběh mé záchraně je součástí velkého příběhu Boží lásky, před kterou se nakonec v obdivu skloní celý vesmír.

Ukázka z licenciátní práce

Sloveso ἀποκαταλλάσσω a příbuzné tvary v Novém zákoně

Ἀλλάσσω, μεταλλάσσω, διαλλάσσω

Z etymologického hlediska je v pozadí námi zkoumaného výrazu základní sloveso ἀλλάσσω (s významem „změnit“, „zaměnit“ či „vyměnit“), které přidáváním předpon nabývá dalších odvozených významů. Toto základní sloveso se v Novém zákoně objevuje na 6 místech. S obecným významem „změnit“ je zmiňováno při odkazu na Ježíše, který měl podle některých změnit ustanovení daná Mojžíšem (Sk 6,14: „ἀλλάξει τὰ ἔθη ἃ παρέδωκεν ἡμῖν Μωϋσῆς“), v souvislosti s Pavlem, který by rád změnil tón své řeči (Ga 4,20: „ἀλλάξει τὴν φωνήν μου“), ale i v eschatologickém výhledu na den, kdy smrtelní lidé budou proměněni (1 K 15,51.52: „πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα“, „ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα“) a kdy nebesa se změni jako šat (Žd 1,12: „ἀλλαγῆσονται“).

Význam záměny něčeho za něco jiného lze vidět jen v jediném novozákonním textu, a to v Ř 1,23, kde Pavel hovoří o hříšných lidech, kteří zaměnili slávu nepomíjitelného Boha za zobrazení podoby pomíjitelného člověka („ἥλλαξαν τὴν δόξαν τοῦ ἀφθάρτου θεοῦ ἐν ὁμοιώματι εἰκόνοσ φθαρτοῦ ἀνθρώπου“).

V kontextu první kapitoly listu Římanům se v souvislosti se změnami, které přinesl lidský hřích, objevuje vedle slovesa ἀλλάσσω také μεταλλάσσω (Ř 1,25.26)¹. Aktivní tvar aoristu („μετήλλαξαν“) zde popisuje hříšníky, kteří zaměnili Boží pravdu za lež, a v důsledku toho také zaměnili přirozený pohlavní styk za nepřirozený.

Pouze jeden výskyt lze v Novém zákoně objevit u slovesa διαλλάσσω, které se objevuje v textu Mt 5,24. Ježíš zde vyzývá toho, kdo přichází k oltáři a vnímá problém ve vztahu ke svému bratrovi, aby se s ním šel nejprve smířit („διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου“), tedy pokusil se o změnu jejich nedobrého vztahu.

Καταλλάσσω

V novozákonním textu se setkáváme se slovesem καταλλάσσω pouze v listech apoštola Pavla². Podobně jako LXX a Joseph, i Pavel používá toto sloveso specificky pro smíření dvou stran, jejichž vztahy byly něčím narušeny a poznamenány. Z šesti výskytů má jen jeden souvislost s mezilidskými vztahy. V 1 K 7,11 řeší apoštol Pavel problematiku manželství a vede ženu k tomu, aby se opět usmířila se svým manželem („τῷ ἀνδρὶ καὶ ταλλαγήτω“), od něž odešla. V této souvislosti Büchsel³ uvádí, že ve starořecké legislativě se běžně používalo sloveso „ἀπαλλάσσεσθαι“ jako termín pro rozchod manželského páru, zatímco „καταλλάσσεσθαι“ ukazuje na jejich opětovné usmíření.

Ostatních pět výskytů se nachází ve dvou významných pasážích, které se zaměřují na hříšného člověka, který je díky Boží iniciativě zván ke smíření se svým Pánem.

- Ř 5,10: „εἰ γὰρ ἐχθροὶ ὄντες κατηλλάγημεν τῷ θεῷ διὰ τοῦ θανάτου τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, πολλῶ μᾶλλον καταλλαγέμετες σωθησόμεθα ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ.“
- 2 K 5,18–20: „τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ θεοῦ τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ καὶ δόντος ἡμῖν τὴν διακονίαν τῆς καταλλαγῆς, ὡς ὅτι θεὸς ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ, μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς. Ὑπὲρ Χριστοῦ οὖν πρεσβεύομεν ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ, καταλλάγητε τῷ θεῷ.“

V teologii apoštola Pavla evidentně hraje toto sloveso (případně související podstatné jméno καταλλαγή) významnou roli. V náboženském kontextu se však jeho užití zásadně liší od způsobu, jakým se slovem pracuje LXX. Nikdy je nespojuje s Bohem, který by měl být smířen s hříšným člověkem⁴, ale staví role přesně obráceně. V tomto smyslu je pro něj smíření posunem a pozitivní změnou ve vztahu a v pohledu člověka na Boha.

Určitá analogie mezi usmířením s Bohem v 2 K 5,20 („Dejte se smířit s Bohem!“) a smířením manželů v 1 K 7,11 („Ať se s mužem smíří!“) také naznačuje, že smíření je záležitostí, na níž se musejí podílet obě strany. V případě narušeného manželství je nutná

¹ Jde o jediné dva výskyty tohoto slovesa v Novém zákoně.

² Podrobnější rozbor významu a použití slova „καταλλαγή“ v kontextu pavlovských listů nabízí B. Randriamanjato. *Le sens de "καταλλαγή" dans les écrits pauliniens: Essai exégetique et théologique de 2 Co 5:18–21*. Collonges-sous-Salève: Faculté adventiste de théologie, 2003.

³ F. Büchsel. „ἀλλάσσω“. In Kittel Gerhard (Ed.). *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids. Mich.: Eerdmans Publishing Company, 1964, s. 255.

⁴ Viz dřívější komentář k textům 2 Mak 1,5; 7,33 a 8:29.

touha po smíření z jedné strany a ochota přijmout tuto snahu na straně druhé. Stejně tak v Pavlově pojetí Bůh touží po tom, aby se s ním člověk smířil, a zve jej k tomu, ale smíření se může stát plnou realitou až tehdy, kdy člověk svým rozhodnutím přistoupí na toto smíření.

Ἀποκατάλλασσω

Jak bylo již dříve zmíněno, sloveso Ἀποκατάλλασσω je jedinečné tím, že kromě tří výskytů v Novém zákoně (Ko 1,20.22; Ef 2,16) se nikde jinde v literatuře neobjevuje. Jeho význam tedy může být určen pouze na základě etymologického spojení se slovesem καταλλάσσω, které je rozšířeno o další předponu ἀπο-, a také z kontextu, v jakém je v listech použito.

Při určení jeho smyslu je tedy třeba vycházet z významu základního slovesa ἀλλάσσω, naznačujícího změnu situace, stavu či postoje, a od něj odvozeného καταλλάσσω, které má v dopisech apoštola Pavla důležité místo a velmi silný význam smíření a obnovy (změny) vztahu mezi dvěma stranami. Tento význam je ještě upřesněn a doplněn neobvyklým zdvojením předpony (ἀποκατα-). Přestože takto utvořené sloveso je v *Corpu Paulinum* jedinečné, můžeme podobné použití zdvojené předpony ἀποκατα- nalézt v Markově evangeliu a v knize Skutků apoštolů:

- Mk 3,5: Ježíš se v synagoze setkává s mužem, jehož ruka odumřela. Výsledkem jeho uzdravujícího zásahu bylo, že „ἀπεκατεστάθη ἡ χεὶρ αὐτοῦ“. Některé překlady zde hovoří o tom, že jeho ruka byla „uzdravena“; nicméně spojení dvojité předpony ἀποκατα- a slovesa ἰστώνω (či ἰστημι) přesněji řečeno vyjadřuje, že ruka byla obnovena do svého původního stavu před nemocí. Zdá se tedy, že dvojitá předpona zde zesiluje význam změny s důrazem na plnou obnovu původní situace před příchodem problému⁵.
- Sk 3,21: V kázání apoštola Petra narážíme na podobně utvořené podstatné jméno „ἀποκατάστασις“, které má základ v tomtéž slovesu, jež bylo použito v Mk 3,5. V tomto kontextu dostává eschatologický rozměr a odkazuje na parúzii, na očekávaný čas „ἀποκαταστάσεως πάντων“ (obnovení všeho). V této souvislosti tato zdvojená předpona může být opět vnímána jako zesílené vyjádření naprosté a úplné obnovy světového i vesmírného řádu do své původní dokonalé podoby, která byla porušena existencí hříchu⁶.

Kontext, v němž se v listech Efezským a Koloským objevuje sloveso Ἀποκατάλλασσω, ve svém principu odpovídá použití zdvojené předpony ve zmíněných verších pro zdůraznění zásadní obnovy původního ideálu. List Efezským je aplikuje na vztah židů a pohanů k Bohu. Z obou těchto skupin Kristus „stvořil jednoho člověka, a tak nastolil mír.

⁵ S vyjádření úplnosti se lze setkat v možných překladech: „to reconcile completely“ (G. Abboth-Smith. *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*. Edinburg: T&T Clark, 1964, s. 51) nebo „reconcile again“ (G. Liddel a R. Scott. *A Greek-English Lexicon*. (Sv. 1), Oxford: Clarendon Press, 1925, s. 201).

⁶ V antické literatuře se často objevuje ἀποκατάστασις v zajímavé souvislosti s vesmírem a týká se např. návratu hvězd na obloze do stejného postavení jako v předchozím roce (Plutarchos: *Moralia*, 2.937f), periodického opakování kosmického cyklu (*Stoicorum Veterum Fragmenta*, 2.184.190), obnovení postavení slunce a měsíce po zatmění (Plato: *Axiochus*, 370b). Zmíněné odkazy jsou uvedeny podle G. Liddel a R. Scott. *A Greek-English Lexicon*. (Sv. 1), Oxford: Clarendon Press, 1925.

Oba usmířil (ἀποκαταλλάξη) s Bohem v jednom těle, na kříži usmrtil jejich nepřátelství“ (Ef 2,15.16). Jde zde tedy také o obnovu vztahu, a to nejen na úrovni formálního ukončení nepřátelství, ale postavenou na pozitivním posunu ve vnímání sebe i Boha.

První kapitola dopisu Koloským obsahuje zbývající dva výskyty:

- Ko 1,20: Kristus přišel na tuto zemi, aby svým křížem usmířil (ἀποκαταλλάξει) s Bohem⁷ vše, co je na nebi i na zemi.
- Ko 1,22: Jen o dva verše dál je stejný výraz spojen se zkušeností adresátů dopisu, kteří byli Bohu dříve odcizeni a nepřátelští, ale poté je on (Bůh či Ježíš?) usmířil (ἀποκατήλλαξε). Výsledkem tohoto smíření je fakt, že mohou stát před Bohem jako svatí, neposkvrnění a bez úhony.

Důraz na zásadní obrat v osobních vztazích a obnovu do původního vztahu před narušením je tedy patrný ve všech těchto případech použití slovesa ἀποκαταλλάσσω a odpovídá jak obvyklému významu jazykově příbuzných sloves, tak i způsobu, jakým je na jiných místech použita zdvojená předpona ἀποκατα-.

Shrnutí

Už v předchozí části byla položena otázka, zda je možné spolu s některými komentátory rozšířit u slovesa ἀποκαταλλάσσω jeho význam, v souvislosti s „nebeskými mocnostmi“ do podoby pacifikace, tedy dosažení míru nejen vzájemnou shodou, ale i na základě vítězství jedné strany, kdy nepřátelství je „ukončeno“ porážkou strany druhé, která už poté nemůže škodit.

Po prostudování etymologického pozadí tohoto slovesa a použití jemu blízkých tvarů v biblickém kontextu, ale také v mimobiblické literatuře, se zdá, že takové posunutí významu by bylo něčím nevídaným a těžko přijatelným. Ve všech použitích těchto slov je patrný důraz na změnu, použitím jednotlivých předpon ještě zesílenou a zdůrazněnou. Jsou-li odvozeniny od slovesa ἀλλάσσω používány v souvislosti s lidmi či Bohem, vždy ukazují na změnu a posun ve vzájemných vztazích, ale není prokázán výskyt, který by tento význam omezil pouze na změnu situace a jejich postavení bez ohledu na vnitřní postoj. Zdá se, že tato změna je vždy provázena pozitivní vztahovým posunem, který obě strany k sobě přibližuje a obnovuje jejich blízkost, která byla něčím narušena.

Tomuto závěru odpovídá i kontext použití slovesa ἀποκαταλλάσσω v Ko 1,20 a 1,22. Je jen těžko představitelné, že by pisatel použil naprosto výjimečného slovesa (snad vlastního neologismu) pro vyjádření porážky a konečné likvidace sil zla, a o dva verše dál by stejné sloveso představovalo změnu, která nastala v životě hříšného člověka, který byl z Boží milosti zachráněn a nyní je opět obnoven jeho vztah lásky a důvěry s jeho Stvořitelem a Spasitelem.

⁷ V následující kapitole bude věnována pozornost tomu, jak správně chápat vazbu „εις αὐτόν“ – tedy zda se vztahuje na Ježíše nebo na Otce.

Eláša

Jiří Beneš. *Eláša*. Vydání první. Praha: Advent-Orion, 2011, 235 stran. ISBN 978-80-7172-920-4.

Jiří Beneš byl v lednu 2012 jmenován docentem katedry biblistiky na Husitské teologické fakultě Univerzity Karlovy v Praze. Z tohoto jmenování by měl zcela jistě radost prof. Jan Heller, jenž před lety napsal, že „zvláště na dva“¹ své žáky a doktorandy vzpomíná rád – Jiří Beneš byl jedním z oněch dvou. O svém oblíbeném žákovi „stejného ducha“² Jan Heller uvedl: „...učí Starý zákon jak na sázavském semináři, tak na Husitské teologické fakultě a tam spravuje i biblickou katedru. Doufám, že brzy dostane docenturu a převezme katedru zcela oficiálně. Je to muž veliké pily, vnímavosti i pokory.“³ Citované charakteristice dává za pravdu rovněž nedávno vydaná kniha Jiřího Beneše *Eláša*.

Kniha *Eláša* je výkladem biblického příběhu. Studie krystalizovala roky.



Jiří Beneš starozákonní text o Elišovi začal studovat v hodinách hebrejštiny „se studenty Teologického semináře v Sázavě v roce 2008“, pak jej „vykládal v roce 2010 na Letní biblické škole v Opárně“ a v akademickém roce 2010/2011 elíšovský cyklus použil jako „podklad přednášek o exegezi narativních látek na Husitské

teologické fakultě a v exegetickém semináři na Teologickém semináři v Sázavě“; nakonec studijní text autor uplatnil i „na Biblickém týdnu v roce 2011“ (s. 9). Jiří Beneš (v Předmluvě na s. 9–10) doznává: „Vznik těchto výkladů podstatně ovlivnili studenti... Jejich podněty mě vždy obohatí...“ (s. 9) Bible je určena ke slyšení ve společenství (její soukromé čtení se začalo uplatňovat poměrně pozdě, až od 4. stol.).⁴ Kniha *Eláša* tak vzniká průměrným způsobem a její autor se svými studenty Bibli čte tak, „jak ona sama chce být

¹ Heller J. *Podvečerní děkování, Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 128.

² Heller J., BENEŠ J. *Poutní písně*. Praha: Advent-Orion, 2001, s. 5.

³ Heller J. *Podvečerní děkování, Vzpomínky, texty a rozhovory*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 129.

⁴ Srov. Heller J. *Na čem mi záleží*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 225–226.

čtena“ – chce „dovést k víře v Boha“⁵. Slovy autora: Elišův příběh je tradován „proto, aby texty formovaly (víru a postoje)“ (s. 14).

První kapitola, Elišovský cyklus (s. 13–16), o autorovi ledacos prozrazuje. Ten elišovský cyklus „nasál“, „strávil“ a poté se mu vynořil jedinečný vhled do textu i pozoruhodná utříděnost látky.

Druhá kapitola, Eliáš a Eliša (s. 19 – 53), vedle výkladu příběhu přináší významné postřehy pro teologii i pro praktický život. Kupříkladu Jan Heller v Písmu rozpoznal dvojí (základní) životní přístup: pastýř či lovec⁶, popřípadě hovořil o lidech, kteří „jsou jako kanál“ nebo „jako bystřina či pramen“⁷. Jiří Beneš objevil třetí pojetí lidského bytí: orač. „Orač je typ člověka (dřič) pracující sám pro sebe.“ (s. 23) Zvláštní pozornost v celém obsahu knihy si zasluhuje téma (role) proroka. Eliša jakožto prorok bude pomazán, „jako by byl král“ (s. 21). A „první Elišův čin“ jakožto proroka je, že obětuje, ačkoliv „právo vykonávat oběti má jen kněz, jímž Eliša není.“ (s. 25) Oběť tak přestává sloužit pouze náboženské funkci a je přeznačena v jiný smysl – „bude sytit lid“ (s. 25). Počínaje touto kapitolou prolíná celou knihou téma dvojího pohybu – pohyb „dolů... (představený existenciálním ohrožením, společenským pádem, smrtí) a... vzhůru (...změnou životních podmínek)“ (s. 27 a 71).

Třetí a sedmá kapitola, Svatá válka I. (s. 57–68) a Svatá válka II. (145–174), jsou (mimo jiné) vážným příspěvkem pro reflexi svatých válek v Bibli. V kontextu elišovského cyklu (v rozboru Jiřího Beneše)

přináleží k problematice svatých válek dvojí: (1) kritika (karikatura) mocensko-politických složek lidské společnosti (králů) a zdůrazňování záchranného Hospodinova zásahu (slova) prosazujícího se skrze nejbezmocnější a nejohroženější. Nabízí se následující výpověď: „exponovaní (králové)“ si nevědí rady, přičemž skrze „zástupce prostých lidí (dvořanů, vojáků)“ (s. 59) přichází záchrana od Hospodina: „...Eliša určí podmínky války, a to tak, že svatou válku iniciuje a povede. Eliša se chová, jako by byl král. Je to však zvláštní král. Vědí o něm jen otroci a on sám je někde dole, takže králům nezbyvá než k němu sestoupit a vykonat tak gesto, které je blízké pokoření sebe sama.“ (s. 62) (2) Desakralizace náboženských představ (osvobození od závislosti na věštbě, modlách aj.), kupříkladu: „Pramen vody... býval posvátným místem proto, že zde sídlil bůžek s pramenem spojený. Jejich zasypaní je opět demonstrací Hospodinovy převahy nad bůžkem... (desakralizace je vlastně uzdravování země) a výrazem Hospodinovy vlády nad zemí.“ (s. 66) Zásadním pro Starý zákon zůstává následující autorovo vysvětlení: „Svatá válka v podstatě zjevuje jednání samotného Hospodina... svatá válka je vedena Hospodinem, na Hospodinův rozkaz a má proto náboženské pozadí. Je pokračováním bohoslužby.“ (s. 145) Ve svaté válce se ukazuje, že „nebeský svět... je ve světě pozemském určitým způsobem přítomný... ale před zrakem člověka ukrytý; je doslova za zrakem a spatřit jej je doslova zázrak.“ (s. 153) Ve svaté válce „Hospodin bije, bojuje. Neprátele, tj. Aramejci... vůbec netuší, že jsou právě uprostřed zvláštní bitvy – svaté války. V ní jedná izraelský Bůh (bije), ale neohrožuje... na životě. Úder není veden proti jejich bohům... nýbrž proti jejich zraku tak, aby neviděli realitu.“ (s. 155) Jde tedy o to, věřit „Hospodinovu slovu jako realitě, která

⁵ Heller J. Jak číst bibli? *Kostnické jiskry – Evangelický týdeník*. 1985, roč. 70, č. 6.

⁶ Heller J. Pastýř a lovec jako dva typy lidských postav. Přednáška na jednání Společnosti pro trvalé udržitelné žití, Praha, prosinec 1992.

⁷ Heller J. Mlčící beránek, Izaiáš 53,7. *Český bratr*. 1993, roč. 69, č. 5, s. 3.

je reálnější (pravdivější) než realita viditelná.“ (s. 165)

Čtvrtá kapitola, Eliša divotvorce (71–103), nám připomene, že do života víry patří zázraky (rozmnožení oleje a vykoupení z otroctví i dluhu, otěhotnění bezdětné ženy, vzkříšení mrtvého syna). Výklad velmi naléhavě promlouvá do soudobé sociální bída – Hospodinovo (i skryté) zastání se nejohroženějších (vdova, dlužník, sirotek, otrok, dítě) zůstává trvalým nárokem na lidské rozhodování, postoje a hodnoty. Vykладаč totiž sociální tematiku posuzuje na základě Tóry. Například: Kdo je dle výkladu věřitel? „Věřitel (hebr. nosé)... Na základě hebrejského slovesa n-s-h (zapomenout, opomíjet) jde o označení člověka, jehož úkolem je ‚být zapomínající‘ (každých sedm let má zapomenout na dluh).“ (s. 73) Jiří Beneš (i pro čtenáře) odhaluje u postav krásu čistoty činů i pohnutek. Je to právě bezdětná žena, u které „nelze nalézt ani stín vypočítavosti“, právě bezdětná nemá „žádné nároky“ (s. 81). Upozornění si zasluhuje poznámka o „ženské hrdince“, která narušuje „mylný předpoklad, že svět Starého zákona je světem výlučně mužským, v němž žena hraje podružnou roli“ (s. 76).

Pátá kapitola, Malomocenství (s. 107–131), je významná též svým námětem o vztahu vyvoleného národa (Izraele) k jiným národům. Za pozornost jistě stojí etický postoj, „jehož základem je šíření dobra, konkrétně oplácení zla dobrem. Ta, kterou ukradli z Izraele a jíž ukradli rodiče a domov, se ‚mstí‘ tím, že svým uchvatitelům pomáhá.“ (s. 111) Autor tak z příběhů opět vyzdvihuje „moc bezmocných“ (pro českou zkušenost tolik nosnou ideu) i bídu privilegovaných: „A Eliša viděl a věděl, že Naamán potřeboval uzdravit nikoli postiženou kůži, nýbrž hrdou a sebevědomou duši“ (s. 121), přičemž dle výkladu Hospodinu nejde o to selhávají-

cího člověka trestat, nýbrž jde mu o něj – chce jej vést ke katarzi, k přerodu: „Naamánovo malomocenství je tedy počátkem Géchazího přerodu“ (s. 130).

Šestá kapitola, Sekerka (s. 135–142), později taktéž kapitola osmá, výrazně upozorní na tajuplnou postavu Elišova příběhu, kterou autor knihy nazývá „Echad“. Konečné odhalení, kým onen Echad byl a čím byl významný, je překvapivé i strhující a (zřejmě) v dějinách víry vždy aktuální. Jiří Beneš přesvědčivým způsobem doložil, že pro elíšovský cyklus je motiv nepatrných příznačný.

Osmá kapitola, Elišův politický vliv (177–212), je plná překvapivých zvrátů. „Ovlivňování politických událostí patří k Elišovu působení zcela samozřejmě už proto, že v tehdejší době nebyla duchovní sféra...od sféry, kterou dnes nazýváme politickou oddělitelná.“ (s. 177) Na politickém boji o moc je (kupříkladu) demonstrováno vážné nebezpečí (vždy aktuální) i zřůdnost (vždy ničivá) zavádějící interpretace Hospodinova slova: „Chazael Elišova slova... pro sebe interpretoval. Byla pro něj zdůvodněním (ospravedlněním) pokynu k násilí“ (s. 190) – k vraždě.

V deváté kapitole, Návrat do života (215–219), čtenáře znalého Bible nepřekvapí, že pro vzkříšení mrtvého skrze mrtvého Elišu (jeho kosti) lze nalézt paralely v Novém zákoně. Je vůbec překvapivé množství souvislostí celého elíšovského cyklu s novozákonním příběhem (přes 28 tematických analogií), jež si zasluhuje hluboké promýšlení.

Desátá kapitola, Vyústění elíšovského cyklu (s. 223–233), shrnuje soubor motivů, témat elíšovského cyklu, formuluje jeho záměr a zabývá se jeho literární kompozicí.

Ačkoli kniha Eliša „je studijní text“ (s. 9) – je odborným dílem, není určen jen odborníkům. Způsob, jímž Jiří Beneš s hebrejským textem pracuje, umožní

čtenářům knihy nahlédnout asociace, které jsou překladům Bible zastřené: „V celém elíšovském cyklu jsou... Elíšova slova lidskému vnímání obtížně dosažitelná a racionálně postižitelná. Elíša mluví jako člověk z jiného světa. V zenovém buddhismu se tento typ řeči nazývá ‚koán.‘“ (s. 33) V protikladu k mnoha bezobsažným větám v českých překladech z hebrejského znění často vystoupí strhující výpovědi (ze zvuků se stávají slova), např.: „Obsahem Hospodinova výroku je sdělení: ‚Uzdravuji k vodám těmto. Není (nestane se) odtamtud již smrt a neplodnost.‘ Vyplývá z něj, že vody jsou nemocné, že jsou samy o sobě (bez Hospodinova

slova) zdrojem smrti. Současně Hospodin vyhlašuje svou vůli změnit tuto skutečnost... a uzdravením proměnit smrt v život... Budoucnost (zdraví, vláha a život) je proto pouze a výhradně v Hospodinově slově a v nikom jiném.“ (s. 46–47) Nejenže v knize Elíša zazní dosti jiný příběh o Elíšovi oproti běžně známým variantám překladů, ale zazní též, „že některá slova nesmí vůbec zaznít“ (s. 51).

Knihy Jiřího Beneše Elíša čtenáře inspiruje k promýšlení života před „Boží tváří“, pomáhá mu přitakat duchovním hodnotám a mění jej – vede ho k Dobru/dobru a k soustředěnému studiu Písma.

Josef Dvořák

Dějiny textu a doby Starého zákona

Melmuk Petr. *Dějiny textu a doby Starého zákona*. Husův institut teologických studií. Praha: 2011. 96 stran. ISBN 978–80–904964–2–2.

V závěru roku 2011 (téměř jako vánoční dárek) se na knižním trhu objevila sličná brožovaná publikace ve fialové vazbě a formátu A5, ze které budou mít radost zejména studenti prvních ročníků teologie (Starého zákona). Autorem je absolvent Komenského evangelické fakulty a činný farář ČCE Petr Melmuk, který působí rovněž jako pedagog Husitské teologické fakulty Univerzity Karlovy a Husova institutu teologických studií. Ten připravil učebnici k předmětu, který na obou školách již několik let učí. Nečiní si vyšších ambicí než poskytnout (nejen studentům) stručný přehled poznatků ze dvou úvodových starozákonních podoborů: dobového pozadí a literárního úvodu. Z toho důvodu je učebnice rozdělena na dvě části: Dějiny starozákonního textu (40 stran) a Dějiny starozákonní doby (45 stran). Každá část má pět kapitol, resp. věnuje se pěti



tématům. A každá kapitola (téma) má stejnou strukturu: úvod, celkový přehled tématu, podrobnější informace a soupis příslušné české, německé a anglické literatury. Nadpisy jednotlivých odstavců a klíčová slova jsou zvýrazněny. Z formálního uspořádání poměrně výrazně vysvítá, že autorovi leží na srdci zejména

přehlednost a srozumitelnost předkládané látky. A to je také vedle stručnosti základní charakteristikou Melmukovy knihy. Sympatické na ní je však zejména to, že cílí na studenty, a to konkrétně na studenty, kteří se s teologií setkávají na fakultě vůbec poprvé. Jim předkládá základní a fundované informace. Nepředpokládá žádné predispozice, nechce ohromovat rozsáhlými teoretickými znalostmi ani vstupovat do odborné diskuze. Je to skriptum, tedy učebnice v pravém slova smyslu, která chce přístupnou formou a přehledně roztřídit, tj.

uspořádat informace, které jsou sice známé, ale dnes již obtížněji pro řadu studentů dostupné. Vedlejším produktem této snahy je uvedení do základní odborné terminologie k předmětu. Na několika místech Melmuk svou knihu také obohacuje o některé (již standardní) aktuální údaje ze současné literatury (na s. 71–84), které od ostatního textu graficky odlišuje (tučnou kurzívou).

Encyklopedičností své učebnice nazvazuje Melmuk zejména na stále výbornou Bičovu knihu „Ze světa Starého zákona“ (příp. „Palestina“) a Kubáčova skriptu „Úvod do hebrejského textu Starého zákona“. Důrazem na reálie a poučnou reflexi dobových souvislostí vypovídají Melmukova skripta o jeho odborné lásce – dějinách a archeologii. Poměrně

dlouhá souvětí zase prozrazují vliv literatury z německého prostředí, jíž je Melmuk formován.

Solidní práci s mnoha fakty a pro studium Starého zákona užitečnými detaily jistě ocení nejen studenti, ale i laičtí čtenáři Starého zákona. Lze jen doufat, že Melmukova kniha snad studentům zabrání připravovat se na zkoušky z pochybných zdrojů. Vyjadřuji zde vděčnost všem, kdo se o vznik této užitečné publikace postarali. A přeji Melmukově knize, aby se stala praktickou učebnicí, ke které se student (její čtenář) bude rád vracet i po uplynutí svého studia. Svou srozumitelností a přehledností k tomu má dobré předpoklady.

Knihu je možno získat v Husově institutu teologických studií (www.hits.zde.cz).

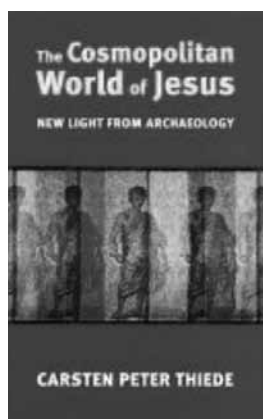
Jiří Beneš

The Cosmopolitan World of Jesus: New Light from Archaeology

(Kosmopolitní svět doby Ježíšovy: Nové světlo archeologie)

Thiede Carsten Peter. *The Cosmopolitan World of Jesus: New Light from Archaeology*. London: SPCK, 2004, 168 str. ISBN 0-281-05508-4.

Rád bych čtenáře seznámil s autorem, který v Česku není zcela neznámý, ale vzhledem ke kvalitě svého díla rozhodně ne plně doceněný. Jedná se o profesora novozákonní historie (archeologie a papyrologie), který působil v Basileji (Švýcarsko), vyučoval na Ben Gurionově Univerzitě v Izraeli a vedl výzkum týkající se poškozených částí svitků od Mrtvého moře v pověření Izraelské památkové správy (IAA). Carsten Peter Thiede (1952–2004) byl specialistou na písemné památky z přelomu letopočtu a významným badatelem zabývajícím se především ranou křesťanskou církví. Brit-



ské noviny Telegraph o něm v jeho nekrologu napsaly, že byl předním novozákonním badatelem a skutečným průkopníkem „nového paradigmatu“ ve vztahu k evangeliím. V češtině vyšly jeho knihy *Ježíšův očitý svědek* (Olomouc: Maticе cyrilometodějská, 2004) a *Svitky od Mrtvého moře a židovský původ křesťanství* (Praha: Volvox Globator, 2004).

Kniha Kosmopolitní svět doby Ježíšovy je posledním titulem, který vyšel za Thiedeho života. Jak už název naznačuje, dotýká se doby začátku prvního století a na základě archeologických nálezů vykresluje překvapivý obraz lidí i Palestiny

oněch časů. Thiede se pokusil rozčertit poněkud stojaté vody tradičních komentářů, které viděly Palestinu a její obyvatele jako nepřilíš vyspělou provincii Římské říše s povětšinou nevzdělaným obyvatelstvem. Ukázal, že tehdejší Ježíšovi současníci využívali mnoha výhod civilizace nejen v Jeruzalémě, ale především v Galileji. Měli tam divadla, knihovny, fungovala tam pošta a čile se rozvíjel obchod s cizokrajným zbožím.

Podle slov autora „*v této knize půjdeme po stopách Ježíše a jeho doby, od Židů jako byl dramatik Ezekiel k římskému satirikovi Petroniovi; od vzdělaného farizeje jménem Saul aneb Pavel k Poppeji, pro-židovské manželce císaře Nera; od ryb chycených v Galilejském jezeře, naložených v Magdale (Migdal) a exportovaných na císařský dvůr v Římě k mistrovství jednoho z největších autorů helénistické literatury, jistému Markovi; od mladého tesaře z Nazareta, který pomáhal svému adoptivnímu otci stavět Seforis (Zippori), hlavní město Galileje, k Mesiáši, který citoval řeckého dramatika Aischyla někde na cestě mezi Jeruzalémem a Damaškem. Byl to fascinující, mnohotvárný svět, osídlený lidmi, kteří nám nechali skutečné dokumenty a zlomky znovu objevené archeology, papyrology, filology a klasickými historiky. Vstoupením do tohoto světa necháme za sebou bezkrevné výtvary tak mnohých současných novozákonních studií, kde domnělé mýty a zbožné představy nahradily vhled očitých svědků a současníků.*“ (str. 2)

V oddíle, kde poukazuje na jedinečný a propojený svět římské říše, neopomene zmínit, jak i na velké vzdálenosti docházelo k výměnám myšlenek a přesunům lidí mezi řekou Rýn a Galilejským jezerem. Za příklad mu posloužil Quintilius Varus, který v roce 4 n. l. potlačil vzpouru v Galileji po smrti Heroda Velikého a zničil hlavní město Seforis a jeho obyvatele prodal do otroctví. To vše v neda-

léké vzdálenosti od města Nazaret. Varus, příbuzný císaře Augusta, byl pak převelen do boje s Germány v čele tzv. římské rýnské armády. Tam byl vlákán do léčky, kde ztratil 20 000 vojáků. Tato obrovská prohra vešla i do římských citátů zvoláním císaře: „Vare, vrať mi mé legie.“ To je doklad toho, že v Ježíšově době nebyl problém dostat se kamkoli, kam předtím vstoupila a zůstala noha římského vojáka.

Své rozsáhlé znalosti využil Thiede i při objasnění některých částí evangelijních příběhů. Po nálezů starověkých lázní při výkopech provedených v Nazaretu pod obchodem se suvenýry, dospěl k názoru, že právě toto může být místo, kde byla městská studna a tedy i místo tzv. zvěstování. Středověké záznamy dokonce hovoří o tom, že podle tradice to bylo místo, kam se Ježíšova matka chodila koupat do horkých lázní. Právě např. tato skutečnost nám umožňuje podívat se na Nazaret novými očima. Bylo to město, které v 1. století n. l. mělo své lázně, a už to svědčí o jeho významu.

Další příklad, který mne zaujal, se týká Petrova vyznání u Cesareje Filipovy. Thiede objasňuje, proč Ježíšova cesta vedla právě do Cesareje, která byla pohanským územím. V nádherném prostředí u pramene Jordánu byl chrám zasvěcený císaři a poutní místo prastaré svatyně boha Pana. Jak naznačuje řecký význam tohoto jména, byl Pan (původně strážce stád) bohem všeho (světové jazyky mj. obohatil o slovo „panika“). Jeho schopností totiž bylo také rozsevat strach v řadách nepřátelského vojska.

Právě v tomto prostředí se Ježíš zepтал svých učedníků, za koho jej považují. Vedle nich byl chrám zasvěcený božímu synu Augustovi, který se stal bohem díky svému zesnulému otci. A o to výrazněji pak zní Šimonova odpověď, která nazve Ježíše Mesiášem, Synem živého

Boha. Augustus byl synem mrtvého boha, ale Ježíš je Synem živého Boha. To je podstatný protiklad. Když pak Ježíš nazval Šimona Petrem (tj. skálou), mohli učedníci vidět v impozantní skále vytesanou Panovu svatyni, kde jsou dodnes ve výklencích vidět sochy božstev a nymf. Když je zde Ježíš vyznán jako Boží Mesiáš, ustanovuje Petra jako předzvěst církve, která brzy prostoupí celý svět a svou velikostí pokoří i toto poutní místo pohanstva.

Thiede se nezaobíral jen archeologií, ale vyjadřoval se i k textové kritice Nového zákona. Pro Thiedeho byl Nový zákon historickým dokumentem, který je třeba zkoumat stejně jako všechny ostatní a považovat jej za stejně důvěryhodný. Pozastavoval se nad tím, jak je možné, že Nový zákon byl často konfrontován s ostatními literárními památkami a v případě odlišnosti byla věrohodnost přiznávána vždy mimobiblickému textu. Tento postup považoval za absurdní. Autor uváděl čtenáře také do problematiky vyhodnocování literárních záznamů ze starověku a neváhal zpochybnit např. výběr materiálu pro kritické vydání Nového zákona Nestle-Aland 27. vyd., kde byly upřednostněny rukopisy podle materiálu, tj. papy-

rus před pergamenem, bez ohledu na věk a význam psaného textu.

Knihy je napsána velmi poutavě, ale zcela jistě ne na úkor věcnosti a vědecké objektivity. Thiede má dar spojit současné archeologické poznatky s biblickou zprávou a vytvořit poutavý obraz tehdejšího života. To je výhodou, ale i určitou slabinou, protože ne všechna spojení znějí zcela přesvědčivě. Kritici Thiedemu vyčítají především přílišnou důvěru k textu Nového zákona a snahu uvést nové archeologické poznatky do souladu s biblickou zprávou. Odpor kritiků je však údělem všech, kdo se odvážili vstoupit na pole biblické historie a provokativně zpochybnit některé zažitá názory. Navzdory ostře kritice se ale Thiedovým odpůrcům jen stěží daří zpochybnit četné logické závěry, které stojí na moderních archeologických objevech.

Knihu doporučuji všem, kdo se nebojí nových pohledů do historie a chtějí se i popularizovanou formou dozvědět něco o vyhodnocování archeologických a literárních památek starověku a jejich zasažení do kontextu Nového zákona.

Jiří Pavlán

Diskuze

V této rubrice, která je nazvána Diskuze, chceme přinášet odpovědi od odborníků z různých oborů na aktuální otázky týkající se církve.

Jiří Beneš

vysokoškolský pedagog, teolog

Jak si představuješ ideální vztah církve a státu?

Tak, že stát pomáhá církvi být vyznavačskou, udržovat se v chudobě a skromnosti, neboli vyžrávat. Nikoli tak, že stát církev vydržuje a financuje jejich náboženský provoz. Církev by neměla ubírat finanční prostředky státu, které jsou určeny na sociální účely.

Tak, že církev vnáší do společnosti duchovní hodnoty, udržuje si svou identitu a nepodléhá konzumní mentalitě. Církev patří na okraj společnosti jako alternativa vůči běžnému stylu života, jako kvas společnosti. V blahobytu (tj. přežraná) církev nevede vyznavačský zápas, který ji činí autentickou a věrohodnou.

V tomto smyslu se mi jako ideální jeví vztah, který stát a církev v Československu měly v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století. Stát představoval nepřítel a udržoval tak církev v bdělosti. Církev byla mírně existenčně ohrožena a musela se soustředit na životně důležité hodnoty (jak přežít, nikoli, jak si co nejlépe užívat). To pomáhalo stmelovat společenství a motivovalo ke studiu Bible (např. v so-

botní škole). Posilu představovalo studium Bible, nikoli konzumování instantních návodů v publikacích přicházejících ze zámoří či z webu. Bible se studovala spontánně a z vlastní potřeby, nikoli řízeně systémem předem stanovených otázek a odpovědí. Náklady na provoz církve byly malé (lidé se museli spokojit s tím, co je) i proto, že lidé měli čas na to být obětavější (mělo např. smysl svépomocí stavět).

Které aspekty a pohledy by podle tebe církev měla brát v úvahu, než se rozhodne v otázce přijímání financí od státu?

a) Vlastní věrohodnost, chudobu a skromnost. Vždyť blahoslavení jsou právě ti, kdo pod mocí Ducha zvolili chudobu, či naopak: kořenem všeho zla je láska k penězům (1Tm 6,10). Ale vrcholem toho všeho „jestiť pak zisk veliký zbožnost s takovou myslí, kteráž na tom, což má, přestati umí“ (1Tm 6,6).

b) Zda má vybudovanou sociální síť pro své stárnoucí (staré), nemocné, umírající nebo zchudlé členy. Vybudování této sítě se mi jeví být jediným důvodem k přijímání peněz od státu.

Renata Balcarová

předsdkyně nadkonfesijní organizace Vězeňská duchovenská péče

Jak si představuješ ideální vztah církve a státu?

Preferuji naprostou odluku církve od státu tak, jak je to tradicí církve adventistů.

Náš (biblický) systém existence církve založený na desátkovém systému je prokazatelně nejvíce funkční. Představitelé dalších církví toto vnímají jako jedinou možnost, jak může církev fakticky přežít. Víím, že právě tento systém naší církve by další velmi rády realizovaly...

Které aspekty a pohledy by podle tebe církev měla brát v úvahu, než se rozhodne v otázce přijímání financí od státu?

Osobně mám za to, že současná žádost církví o majetkové vyrovnání se státem

je naprosto sebezničující. Z mého pohledu je přímo amorální žádat v době světové hospodářské krize o navrácení majetku církvi. Pokud se tak nestalo v době minulé, kdy byla situace příznivější, tak v tuto chvíli by to mělo být pro církev, jako předmět vyjednávání, tabu. Víím přece, že v České republice převažuje společnost ateistická, která církve nemá v oblibě. Tímto aktem jsme si ji, a to zcela logicky, opětovně znepřátelili. Osobně to vnímám jako naprosto necitlivou záležitost vůči společnosti, ve které žijeme.

Mám za to, že přijímání financí od státu je záležitostí ambivalentní, a proto je důležité neztrácet tento fakt ze zřetele.

Miroslav Doupovec

vysokoškolský pedagog, děkan fakulty strojního inženýrství VUT Brno

Jak si představuješ ideální vztah církve a státu?

Představitelé či členové některých církví považují za ideální, pokud pravidla jejich církve se stanou obecně závaznými principy státu (příkladem je islámské právo šarija, které prosazují někteří muslimové). Já tento názor nesdílím: nechtěl bych žít ve státě, který ovládá jakákoli církev. Za ideální vztah církve a státu považuji vzájemnou nezávislost a respekt. Stát by měl garantovat náboženskou svobodu a respekt ke všem církvím, které jsou v souladu s právním řádem. Na druhou stranu, církev musí respektovat existující právní řád, pokud není v rozporu s mravními principy. Zdaleka nevidím do všech problémů, ale současnou situaci v České

republice (vztah církve a státu) za špatnou nepovažuji.

Které aspekty a pohledy by podle tebe církev měla brát v úvahu, než se rozhodne v otázce přijímání financí od státu?

Přijímáním financí od státu by církev neměla přijít o svoji nezávislost (nesmí tedy dopustit, aby nastalo „koho chleba jíš, toho píseň zpívej“). Zhruba řečeno, církev by měla být ve své činnosti plně samofinancovatelná z dobrovolných příspěvků svých členů a příznivců. Na druhou stranu, navrácení majetku ukradeného komunisty po roce 1948 považuji obecně za krok správným směrem (včetně částečné finanční kompenzace).

Jaroslav Kuben

kazatel

Jak si představuješ ideální vztah církve a státu?

Ideální vztah je pokaždé oboustrannou záležitostí. Církve je státem vnímána jako partner hodný důvěry, který mu pomáhá zabezpečit zdravý život společnosti. Opačně stát je pro církve polem hodným vřelého zájmu a služby. Církve si uvědomuje, že stát zde není pro ni, ale církve pro stát ano.

V ideálním vztahu státu a církve nemůže ani jeden druhému něco vnucovat. Církve se brání zásahům ze strany státu a dovolává se náboženské svobody. Církve ovšem státu diktovat své podmínky také nesmí.

Příkladem obdobného ideálního vztahu zástupce Božího lidu k většinové společnosti nesdílející shodné přesvědčení je Abraham. Muž ochotný pomoci druhým, když jde Sodomským o život – ať ze strany lidí (Gn 14) anebo Boha (Gn 18 a 19). Muž, který si však uchovává i své zásady a říká: „Pozdvihl jsem ruku k přísaze Hospodinu, Bohu Nejvyššímu, jemuž patří nebesa i země, že z ničeho, co je tvé, nevezmu nitku ani řemínek k opánkům, abys neřekl: ‚Já jsem učinil Abrama bohatým.‘“ (Gn 14,22.23).

Které aspekty a pohledy by podle tebe církve měla brát v úvahu, než se roz-

hodne v otázce přijímání financí od státu?

Pro Ježíšovu církev je tento svět bitevním polem (Zj 12 a13). Nepřekvapuje ji proto, když jí jsou činěny ústrky. Jde stejnou cestou jako její Pán a Mistr (1P 2,19.21). Ve věrnosti Ježíšovi nepozvedá svůj hlas kvůli sobě – Ježíš to nedělal, aby nedolomil nalomenou třtinu (Mt 12,20). Ježíš se nedožadoval svých práv (Mt 26,63a). Když volá, tak ve prospěch jiných, za které se přimlouvá po Ježíšově příkladu (J 17). Žije u vědomí Ježíšových zásad: Blaze tomu, kdo dává, ne tomu, kdo bere (Sk 20,35), a požadavku na dobrovolnou obět (2K 9,7).

Proto by si církve měla zodpovědět tyto otázky: Do kdy má církve na zemi prožívat svůj boj? Kdy se ukončí nespravedlnost? Má i nespravedlivé utrpení přijímat, anebo se mu má vzepřít? Měla by se církve dovolávat svých vlastních práv? Má přijmout od státu prostředky, pokud nejsou vydávány dobrovolně?

Zvláštní důraz si zaslouží otázka, jaký obraz svým jednáním církve podá o Ježíšovi. Svým nátlakem na stát se sice církve bezesporu domůže svých práv, ovšem v zápase o záchranu lidí církve tragicky ztratí. Církve chybují, upřednostňuje-li svůj vliv ve prospěch toho, co jistě shoří, před tím, co může být spaseno.

Pavel Zvolánek

předseda Českého sdružení

Jak si představuješ ideální vztah církve a státu?

Pozemský ideál naznačil Pán Ježíš svým rozdělením „Co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu“ (L 20,25). Církev jako duchovní společenství nemá usilovat o politickou moc, nutit kohokoli k čemukoli nebo dokonce používat násilí. Má ukazovat člověku na Boha, který je láska. Stát představovaný dnes zákonodárnou, soudní a výkonnou mocí, nutně používající i donucování a násilí, se naopak nemá zabývat duchovními záležitostmi. Má od Boha svou moc pro jiné úkoly – prosazovat obecné dobro a trestat zlo, jak shrnuje apoštol Pavel ve 13. kapitole svého listu Římanům.

Jako představitel církve považuji proto na tomto světě za ideální stát nenáboženský, sekulární, který respektuje a chrání svobodu vyznání, duchovních projevů i bohoslužebného sdružování každého občana jako jeho soukromou věc a nezadatelné právo, samozřejmě pokud praktickováním svého vyznání neohrožuje druhé. Ze strany církve cítím odpovědnost za co nejlepší vztahy se státem, tedy abychom ho nevnímali a priori jako nepřítel či ohrožení, ale jako partnera v Boží službě lidem i přírodě. K ideálnímu vztahu ovšem patří i otevřenost ve věcech, které

se mi případně na partnerovi nelíbí, což v případě politiky bývají některá i velmi nebezpečná „zjednodušování“, jako nacionalismus, korupce, zadlužování budoucích generací a podobně.

Které aspekty a pohledy by podle tebe církve měla brát v úvahu, než se rozhodne v otázce přijímání financí od státu?

Předně je to otázka skutečné motivace státu k nabízenému poskytnutí financí církvi. Zda je touto motivací přímé či nepřímé mocenské ovládnutí církve státem, nebo zda má jít o odškodnění za protiprávní kroky státu proti církvi v minulosti, které není spojeno s žádným mocenským nárokem.

Další otázky jsou spojené s dopadem financí poskytnutých státem na dlouhodobé hospodaření církve. Nepovede přijetí peněz od státu k menší štedrosti členů vůči své církvi? Na co budou peníze od státu použity? Souhlasí s tím většina členů?

Za legitimní považuji i otázky vlivu financí pro církve na státní rozpočet a ostatní obyvatele. Je celá věc veřejnosti vysvětlena? Je s ní většina společnosti srozuměna? Neutrčí v očích lidí jméno církve nebo dokonce jméno Boží?