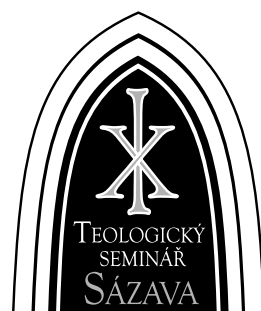


4/2013

# KOINONIA

Časopis Teologického semináře  
Církve adventistů sedmého dne



## **KOINONIA 4/2013**

Časopis Teologického semináře Církve adventistů sedmého dne  
Vychází dvakrát ročně.

Redakční rada: Luděk Svrček, Petr Krynský, Jiří Tomášek, Daniel Horničár,  
Jiří Piškula, Michal Balcar, Jiří Lukeš, 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](mailto: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

Josef Slowík .....	9
--------------------	---

## Rozhovor

Mikuláš Pavlík.....	11
---------------------	----

## Kázání

Petr Krynský: <i>Barnabáš – Syn útěchy</i> .....	14
Radomír Jonczy: <i>Gamaliel a jeho rada (Sk 5,38b–39a)</i> .....	19
Jaroslav Kuben: <i>Pozorujte Ježíše</i> .....	22
Jiří Koun: <i>Kázání na Malou apokalypsu</i> .....	27

## Studijní a exegetické poznámky

Jiří Beneš: <i>Zpráva o Hospodinově zázraku: Rozbor uspořádání Ex 14,1–31 aneb postavení Hospodinova výroku v textu</i> .....	33
Jiří Beneš: <i>Iz 52,7–10</i> .....	41

## Studie

Roman Mach: <i>Adventismus sedmého dne: Linie identity, linie napětí</i> .....	44
--	----

## Články

Jiří Tomášek: <i>Extrémní postoje v adventistické misii a biblické poselství</i> .....	51
Daniel Heinz: <i>Profil adventistů sedmého dne v Evropě: Identita a úkol</i> .....	58
Michal Balcar: <i>Konspirační teorie v adventizmu</i> .....	63
Josef Dvořák: <i>Extremistů a fanatiků by /tolik/ nebylo, kdyby</i> .....	70

## Studentské práce

Nina Majerová: <i>Královstvo nebeské podľa Matúša v podobenstve o horčičnom zrne (Mt 13,31.32)</i> .....	74
--	----

## Představení odborné práce

Petr Krynský: <i>Raně křesťanská profetie a její hodnocení novozákonní církví: Příspěvek k dějinám raně křesťanské profetie</i> .....	86
---	----

**Recenze**

Petr Pokorný: <i>Má to smysl</i> (Jiří Beneš).....	107
Jiří Beneš: <i>Směrnice a řády: Zákoník v Páté knize Mojžíšově</i> (Josef Dvořák).....	110
Dietrich Bonhoeffer: <i>Etika</i> (Hana Machová).....	114
Viktor E. Frankl: <i>Člověk hledá smysl, Úvod do logoterapie</i> (Dan Hrdinka).....	117
C. Lee: <i>Patterns of stress and support among Adventist clergy: Do pastors and their spouses differ?</i> (Dan Hrdinka).....	121
Milan Lyčka: <i>Pojetí božství v judaismu</i> (Martin Pavlík) .....	124

**Diskuze**

Karel Strouhal st., Jaroslav Vojta Hynek, Jan Dymáček, Bohumil Kern.....	127
--	-----

# Contents

## Editorial

Josef Slowík .....	9
--------------------	---

## Interview

Mikuláš Pavlík.....	11
---------------------	----

## Sermons

Petr Krynsky: <i>Barnabas – Son of Consolation</i> .....	14
Radomir Jonczy: <i>Gamaliel and His Advice (Acts 5:38b–39a)</i> .....	19
Jaroslav Kuben: <i>Watch Jesus Closely</i> .....	22
Jiri Koun: <i>A Sermon on the Small Apocalypse</i> .....	27

## Research and Exegetical Notes

Jiri Benes: <i>A Message about the Lord's Miracle: An Analysis of Structure of Ex 14:1–31 with Emphasis on the Position of Lord's Speech in the Text</i> .....	33
Jiri Benes: <i>Is 52:7–10</i> .....	41

## Studies

Roman Mach: <i>The Seventh-day Adventism: Lines of Identity, Lines of Tension</i> .....	44
---	----

## Articles

Jiri Tomasek: <i>Extreme Attitudes in a Seventh-day Adventist Mission and Biblical Message</i> .....	51
Daniel Heinz: <i>A Profile of Seventh-day Adventism in Europe: Their Task and Identity</i> .....	58
Michal Balcar: <i>Conspiracy Theory in the Seventh-day Adventism</i> .....	63
Josef Dvorak: <i>There Wouldn't Be (So) Many Extremists and Fanatics, If It Wasn't for...</i> .....	70

## Student Papers

Nina Majerova: <i>Heavenly Kingdom according to Matthew and the Parable of Mustard Seed</i> .....	74
---	----

## Introducing Research Paper

Petr Krynsky: <i>Early Christian Prophetism and Its Evaluation by the Christian Church: A Contribution to the History of Early Christian Profession</i> .....	86
---	----

## Reviews

Petr Pokorný: <i>Má to smysl (Jiří Beneš)</i> .....	107
Jiří Beneš: <i>Směrnice a řády: Zákoník v Páté knize Mojžíšově (Josef Dvořák)</i> .....	110
Dietrich Bonhoeffer: <i>Etika (Hana Machová)</i> .....	114
Viktor Emanuel Frankl: <i>Člověk hledá smysl, Úvod do logoterapie (Dan Hrdinka)</i> ....	117
C. Lee: <i>Patterns of stress and support among Adventist clergy: Do pastors and their spouses differ? (Dan Hrdinka)</i> .....	121
Milan Lyčka: <i>Pojetí božství v judaismu (Martin Pavlík)</i> .....	124

## Debate

Karel Strouhal st., Jaroslav Vojta Hynek, Jan Dymáček, Bohumil Kern.....	127
--	-----



# Extrémní znamená jaký?

Josef Slowík

---

**P**odstatnou část obsahu aktuálního čísla časopisu Koinonia, které právě otevíráte, tvoří vybrané příspěvky z Teologické konference konané v samotném závěru roku 2012 v Praze. Jejím ústředním tématem byly projevy extremismu, s nimiž se můžeme setkávat i v naší církvi – ale samozřejmě nejenom tam.

Jakkoliv je slovo „extrém“ pro nás ve skutečnosti slovem cizím (resp. přejatým), ustálilo se v našem slovníku natolik, že pro něj v podstatě nemáme – nebo alespoň prakticky dnes už běžně nepoužíváme – žádný český ekvivalent. Vystává ovšem otázka, jestli mu vůbec správně rozumíme a co si pod tímto pojmem každý z nás představí. Co tedy vlastně znamená, když něco (nebo někoho) označíme za extrémní?

Slovníky tento termín nejčastěji překládají jako „přehnaný“, „výstřední“, „krajní“, „okrajový“, ale také „hraniční“ nebo „nejzazší“. Žádný z uvedených významů nás přitom neopravňuje chápat zmíněný pojem apriori tak, jak mnohdy chápán bývá – tedy zároveň ve smyslu „špatný, nesprávný“; a jak je zřejmé i z některých následujících publikovaných konferenčních (ale i dalších) příspěvků, skutečně není vhodné vykládat si vždy obsah slova „extrémní“ výhradně a pouze v negativním smyslu. Oblíbená a veřejností široce využívaná internetová encyklopedie Wikipedia dokonce k výkladu pojmu „extremismus“ poznamenává, že při obecném používání nabývá tento termín často pejorativní nádech – bývají jím totiž označovány nejen velmi závažné negativní jevy, ale i takové odchylky od středního proudu (resp. od normálu), jejichž společenská nebezpečnost je sporná nebo mizivá. Takto označené skupiny, jednání nebo ideologie jsou ovšem delegimitizovány, je navozen předpoklad neoprávněnosti jejich ústředních idejí či metod – a nakonec třeba i jejich samotné existence. Problémem pojmu extremismus je však to, že nemá v zásadě žádný konkrétní obsah, neříká nic o tom, čeho (a jak a proč) chce subjekt (= ten, kdo jej použije) dosáhnout, jeho podstatou je pouze hodnocení.

Víme, že hodnocení je proces subjektivní. Jestliže něco nebo někoho označíme za extrémní, ještě to nemusí znamenat „dobrý“ anebo „špatný“ v univerzálním smyslu. Co je extrémní, to je hraniční a vymezování hranic nebo pohybování se na hranici samo o sobě ještě neznamená jejich překračování – a zdaleka ne vždy se navíc jedná o směřování k negativní hraniční pozici. Bez dotknutí se hranic navíc vlastně leckdy ani nelze tyto hranice jasně vymezit a jsme schopni si je uvědomit, uznat a definovat teprve poté, co je někdo dosáhl anebo překročil (jak tomu bývá třeba u sportovních výkonů).

Při posuzování společenských jevů můžeme mít samozřejmě oprávněný dojem, že dochází v průběhu času k posunu a ke změnám norem; to, co bylo dříve běžné, průměrné, a tedy normální (i ze statistického hlediska), může být později hodnoceno jako extrémní a naopak (označovat např. homosexualitu za sexuální úchylku je dnes chápáno v odborné, ale i politické nebo běžné společenské diskuzi jako extrémní názor, ačkoliv ještě před dvěma desetiletími byla tato sexuální orientace zcela standardně klasifikována jako jedna ze sexuálních deviací). Ve skutečnosti dochází k tomu, že se z různých důvodů posouvá středový postoj směrem k hraniční úrovni; pokud si představíme rozložení společenských postojů jako geometrický kruh, pak se jeho střed vlastně postupně přesouvá kamsi na místo obvodových bodů a nakonec si mohou středový a obvodový bod svoje pozice i zcela vyměnit. Použití pojmu „extrémní“ může vyjadřovat vždy pouze naše aktuální hodnocení něčeho nebo někoho, nikoliv hodnocení univerzální a nadčasové. Za několik let bude řada věcí patrně opět hodnocena poněkud jinak a současný extremistu třeba už extremistou nebude, zatímco leckdo jiný možná bude za extremistu označen, přestože (nebo právě proto) bude mít stejný názor a postoj, jaký zastává dnes. Jediný, kdo je schopen udržet skutečně stabilní „střed“, je patrně samotný Bůh, a proto také můžeme považovat pouze hodnocení a posuzování z jeho strany za spolehlivé a objektivní, což mě osobně velmi uklidňuje.

Budme tedy opatrní ve formulování jednoznačných hodnotících výroků; vždyť třeba názor, že všichni extremisté jsou „vyhranění zabeďněnci“, je sám o sobě extrémním, tedy krajním a vyhraněným postojem k jinému vyhraněnému postoji nebo názoru (v tomto případě v negativním smyslu; opačným extrémem je pak nekritické přijímání a bezvýhradný souhlas s určitým postojem nebo názorem bez schopnosti vlastní argumentace a někdy i bez porozumění). Je velice snadné označit názor, postoj nebo projev za extrémní (resp. extremistický) a dále se jím už nezabývat – a tím jej diskvalifikovat z další diskuze. V podstatě lze totiž jakýkoliv názor nahlížet jako extrémní, protože to závisí na pozici a úhlu pohledu, ze kterého jej budeme hodnotit. Zajímavé (a současně asi zcela přirozené) je, že extrémní projev (akce) vyvolává nečastěji kvantitativně úměrnou extrémní reakci (čím extrémnější je akce, tím extrémnější bývá zpravidla i reakce). Ne vždy zde ovšem bývá odezva kvalitativně shodná s činem, který ji vyvolal. I extrémně pozitivní akce totiž může leckdy vyprovokovat extrémně negativní reakci – a spíše výjimečně to bývá i naopak. Extrémně negativní reakcí tehdejší mocenské elity na Ježíšovo extrémně pozitivní jednání bylo jeho ukřižování – na které však Ježíš opět reaguje extrémně pozitivní odezvou: prosbou o odpuštění těm, kteří jej přibíjejí na kříž.

Extremismus je dnes chápán především jako společensko-politický pojem (ať už se jedná o extremismus náboženský, ekologický, národnostní atd.), u kterého bývají očekávány také společensko-politické reakce. Současně ale politologové zcela otevřeně přiznávají, že zdaleka nepanuje úplná shoda na vymezení ani klasifikaci extremismu, a někteří odborníci dokonce smysluplnost pojmu extremismus zpochybňují a tvrdí, že jeho používání dnes vede pouze k přílišným zjednodušením. Je více než žádoucí uvědomovat si mnohovrstevnatost celého tématu; vždyť i samotný adventismus je mnohdy svým okolím (ať už křesťanským či nekřesťanským) chápán jako extrémní. Měli bychom se tedy učit stále se vztahovat k relevantnímu středu, podle kterého chceme být posuzováni a vůči kterému bychom rovněž měli sami orientovat naše vlastní hodnocení toho, co (kdo) je a co (kdo) není extrémní. Přáli bychom si, aby celý obsah nejnovějšího čísla časopisu Koinonia pomohl čtenářům zvládat tuto náročnou výzvu alespoň o trochu lépe.

# Cirkev má teologicky bdieť

Mikuláš Pavlík, predseda Česko-Slovenské unie cirkve adventistů

**Na konci minulého roku prebehla teologická konferencia, ktorá mala téma Adventismus v teologickém napětí aneb o extremismu. Co je typické pro různé radikální názory a proudy v rámci České a Slovenské republiky?**

S výrazom extrémizmus treba zaobchádzať opatrne. Možno vhodnejšie by bolo hovoriť o určitom stupni radikálnosti, predovšetkým ak nemáme na mysli konkrétnu „extrémnu“ skupinu alebo „extrémny“ prejav, ale bavíme sa skôr o teologickom napätí. Konferencia sa zamerala na radikálne názory a prax na tzv. pravom krídle cirkvi, pre ktoré je typická premrštená horlivosť, morálna nadradenosť, kritika pomerov v cirkvi, vytváranie konšpiračných teórií, doslovné výklady biblických textov, vrátane prorockých období, detailizovanie eschatologických udalostí, odmietanie spolupráce s kresťanskými cirkvami, sklon k ghetizmu atď. Radikálne až extrémne prúdy v cirkvi vždy boli a mali rôzne podoby – od názorov izolovaných jednotlivcov až po skupiny, ktoré vytvárajú nezávislé programy a aktivity a nápravu cirkvi chápu ako svoje „prorocké“ poslanie. Nemali by sme však opome-

núť aj druhý „extrém“, ktorým je ľahostajnosť, duchovná otupelosť a odpor k tomu, čo sa v cirkvi deje. Cirkev sa musí popasovať nielen napr. so samozvanými horlivcami v oblasti zdravotnej misie, ale aj s poklesom zapojenosti členov do zborových aktivít a s tzv. konzumným či kultúrnym prístupom k členstvu v cirkvi. Odpor k akémukoľvek hlbšiemu kresťanskému životu a duchovnému prebudeniu možno takisto pokladať za extrém, ktorý by si zaslúžil reflexiu možno na podobnej teologickej konferencii.

**Jak velké a jak strukturované jsou tyto proudy v rámci církve?**

Ťažko povedať, pretože sú pomerne nekompletné, bez oficiálnych štruktúr, často ukryté za anonymné internetové stránky, navzájom sa voči sebe vymedzujú, dokonca napádajú. Za niektorými stoja osobnosti, ktoré nerešpektujú organizáciu cirkvi, ustavične kritizujú jej činnosť aj vedúcich, ale pokladajú ju za svoje misijné pole, preto naďalej ostávajú jej členmi. Niektoré nezávislé aktivity organizujú zase ľudia, ktorí otvorene priznávajú, že sú finančne zabezpečení, od cirkvi nič

nepotrebujú a nemajú potrebu konzultovať s ňou svoje misijné projekty. Mám pocit, že ich postoj k cirkvi a ich sebavedomie často hraničiacie až s aroganciou sú úmerné výške kapitálu, ktorým disponujú. Podľa intenzity hlasu alebo prachu, ktorý okolo seba zviria rôzne radikálne skupiny či jednotlivci, by sa mohlo zdať, že ide o početne významný segment cirkvi. Moja skúsenosť z návštev zborov a celkovo z pozorovania jej života ukazuje, že je to výrazne okrajová skupina.

### **Jaké místo má v tomto napětí jednota?**

Zachovanie jednoty má byť dominantným prvkom pri riešení všetkých sporných záležitostí v cirkvi, vrátane teologických otázok. Jednotu však nemožno prikázať ani vynucovať, ale možno ju vzájomnou komunikáciou a načúvaním napriek rozdielnym pohľadom budovať, alebo prinajmenšom udržiavať. Jednoduché odlišiť v učení a v praxi to, čo je podstatné, od toho, na čo môžeme mať iný názor a pritom nezazerať na seba krivým odsudzujúcim pohľadom. U členov niektorých radikálnych skupín dochádza v tejto súvislosti k zaujímavému javu. Na jednej strane nerešpektujú oficiálne cirkevné štruktúry, jej vedúcich podozrievajú zo spojenectva s rôznymi sprisahaneckými skupinami, obviňujú ju z odpadnutia, kritizujú nové teologické pohľady a evanjelizačné metódy, na druhej strane sa snažia za každú cenu ostať členmi cirkvi a nemajú záujem sa s ňou rozísť. Organizačná jednota tak ostáva formálne zachovaná, no jednota v poslaní a cieľoch, jednota teologická, vzťahová a ľudská je často narušená.

### **Jak je možné v rámci různých proudů v církvi definovat pravdu?**

Cirkev má nepochybné právo chrániť a dynamicky rozvíjať určitý vieroučný obsah Božieho zjavenia, slovami Pavla

povedané „teologicky bdieť“. Je však nemožné zadefinovať pravdu tak, aby sa nedala spochybníť, prekruťiť a interpretovať inak. V istom časopise, ktorý je platformou radikálnych názorov na teologické i praktické smerovanie cirkvi adventistov u nás, sa dočítate, že ponúka neskreslenú biblickú pravdu. Tvrdenie platí len do chvíle, kým nenatrafíte na pár viet z náhodne vybraného článku. Verím, že pravdu objavujeme skôr v osobnom poznávaní Ježiša Krista. Nemožno si ju sebavedomo privlastniť ani teologicky raz a navždy zadefinovať a zúžiť do poučky s odkazom na biblický verš. Hľadanie a definovanie pravdy je zložitejšie ako sa na prvý pohľad zdá. Spoločenstvo veriacich ju nachádza len do tej miery, do akej nachádza Krista.

### **Máme být v rámci sborů i církve tolerantní? Kam až sahá tolerance a kde je třeba stanovit hranice?**

Existuje biblický návod, ako sa má cirkev s tým, čo je v jej strede cudzorodé, vysporiadať. Písmo ho ponúka v podobenstve o kúkoli medzi pšenitou. Prekvapí nás Ježišova tolerancia, s akou necháva vedľa seba rásť aj to, čo podľa pôvodného hospodárovho zámeru nemá na poli čo hľadať, čo na pole nepatrí. Sluhovia sú pripravení zasiahnuť: „Chceš, aby sme ho šli – rozumej kúkol – povytŕhať? Pokušenie, jasne od seba odlišiť dobro a zlo, je silné. Sluhovia sa na poli napracovali najviac, cítia zodpovednosť za dobrú úrodu, majú právo zasiahnuť. Hospodár má však iný názor. „Nechajte, nech oboje rastie spolu až do žatvy.“ (Mat 13,30) To, čo zasial nepriateľ, je často od toho pravého na nerozoznanie a horlivosť sluhov by mohla napáchať viac škody ako úžitku. Jiří Mrázek napísal, že hospodár prikazuje sluhom urobiť to, čo je najťažšie – bezmocne na to pozeráť a nerobiť nič, len čakať, že evanjelium sa uprostred všetkého, čím ho zaplevelujeme, nezadusí a dorastie.

Ak ktosi povedal, že cirkvi sluší chudoba, potom podobne platí, že v určitých situáciách cirkvi sluší bezmocnosť. Že niekedy nerobiť nič je najlepšou odpoveďou na zlo všeobecne, ale aj na rôzne jeho podoby – vrátane prímеси v podobe falošnej zbožnosti či doktrínálneho radikalizmu, prípadne zjednodušovania až diletantizmu ako dôsledku teologickej nevzdelanosti či polovzdelanosti. Taktika nezasaňovania – nech to znie akokoľvek podivne a paradoxne – môže byť niekedy jedinou cestou, ako umožniť pšenici bezpečne dozrieť a dorásť.

### **Jaké miesto má teologie v rámci hovoru rôznych proudů v cirkvi?**

George Knight učil študentov seminára dve dôležité tzv. teologické prikázania. Prvé znelo: „Nebudeš robiť teológiu proti svojmu blížnemu“ a druhé: „Nebudeš nikdy dôverovať teológovi“. Viedol študentov, aby si vždy overovali teologické závery na základe Písma. Blížny je vždy v teologickej diskusii realitou, zamerať sa na blížneho ako oponenta znamená prekútiť jeho teologické závery a prinútiť jeho teológiu postaviť sa na opačný pól. Nielen spoločnosť, ale aj cirkev sa vyvíja zdravo vtedy, ak sa v nej prezentujú, hoci z opačných pozícií, čestné a transparentné názory. Nerobiť – ako to hovorí Knight – teológiu proti blížnemu svojmu, ale

prichádzať spolu k určitému poznaniu na základe Kristovho ducha, nie zákopovej teologickej prestrelky.

### **Jakou prognózu vývoje cirkve vidíš do najbližší budoucnosti?**

Treba otvorene povedať, že nové smerovanie a dôrazy Generálnej konferencie aktivizovali radikálne prúdy v cirkvi a urýchlili polarizáciu členskej základne. Kritici cirkvi ožili a na podporu svojich názorov a obhajobu vlastných nezávislých iniciatív začali čoraz častejšie citovať predsedu Generálnej konferencie. Väčšinou sú jeho slová zneužitá a postavené do iných súvislostí, než v ktorých zazneli. Žiaľ, tým sa len potvrdzuje, že v cirkvi nie sú len tí, ktorí s pokorou hľadajú pravdu, ale aj demagógovia. Erich Fromm v knihe *Anatómia ľudskej deštruktivity* napísal, že situácia ľudstva je príliš vážna, aby sme si mohli dovoliť naslúchať demagógom a už vôbec nie tým, ktorých priťahuje deštrukcia. Podľa neho kritické a radikálne myslenie prinesie ovocie len vtedy, ak bude spojené s najcennejšou vlastnosťou, aká bola človeku daná – s láskou k životu. Dovolím si máličko doplniť poslednú vetu a aktualizovať ju pre dnešnú cirkev – kritické a radikálne teologické myslenie prinesie svoje ovocie len vtedy, ak bude spojené s najcennejšou vlastnosťou, aká je človeku daná – s láskou k Bohu a s láskou k blížnemu.

# Barnabáš – Syn útěchy

Petr Krynský

Snad každý z vás už někdy byl v dílně řemeslníka. Ať to byla dílna tesaře, kováře, zámečníka nebo hodináře, jistě jste si všimli, že každý řemeslník má ve své dílně více nástrojů. Často jeden odloží, aby použil jiný, který je v tu chvíli vhodnější k jeho práci. Tak i Pán Bůh má pro vykonání svého díla řadu nástrojů, svých služebníků, které užívá, jak uzná za vhodné a potřebné. Jedním z těchto Božích nástrojů byl v biblických dobách muž jménem Barnabáš a jeho osobou se budeme nyní zabývat.

## Kdo to byl Barnabáš?

V Bibli máme několik mužů s podobně znějícím jménem, např. Barabáš (L 23,18.19) nebo Barsabáš (Sk 2,23), ale Barnabáš byl úplně někdo jiný.

První zmínku o něm čteme ve Sk 4,36.37: „*Také Josef, kterého apoštolové nazvali Barnabáš – to znamená ‚Syn útěchy‘ – levita původem z Kypru, měl pole, prodal je, peníze přinesl a položil před apoštoly.*“ Získali jsme zde několik informací: Předně, že se původně jmenoval Josef, ale učedníci mu dali jméno Barnabáš, dále, že měl lévijský původ, a konečně, že pocházel z Kypru, ale vlastnil v Judsku, snad poblíž Jeruzaléma, pole. To prodal a utržené peníze odevzdal apoštolům – tak jako mnozí jiní v počátcích křesťanství. Tyto

peníze pak sloužily k podpoře chudých. Tím se Barnabáš současně osvobodil pro práci na Božím díle.

O tom, jak se stal křesťanem, nám biblická zpráva neříká nic. Nevíme, jestli Ježíše znal osobně – třeba tak, že by patřil k širšímu kruhu jeho učedníků, nebo uvěřil až po letnicích s tisíci dalšími.

Barnabášovo jméno je pozoruhodné. V starověkých kulturách v sobě jméno neslo obvykle i význam. Nemělo jen význam identifikační, jako dnes, ale něco o oné osobě, případně o jeho rodičích vypovídalo. Když se v době starozákonní setkáváme se jmény, která v sobě nesou Hospodinovo jméno, říká to něco o víře jejich nositelů nebo rodičů. Opakem bylo, když některé jméno v sobě obsahovalo název boha Baala. Proto také v Bibli čteme o změně jména, když dotyčný člověk prožil novou zkušenost či našel nový vztah k Bohu. V knize Zjevení máme dokonce zaslíbení (2,17), že ten, kdo zvítězí, dostane nové jméno. Jméno (hebrejsky „šém“) bylo tedy klíčem k dotyčné osobnosti (viz pověst o Golemovi).

Barnabáš se původně jmenoval Josef – a to je pěkné jméno, znamená totiž „ať Hospodin přidá“. Z Bible známe více mužů tohoto jména. Přesto jej učedníci přejmenovali. Dali mu jméno Barnabáš – Syn útěchy.

Proč takové jméno? Nepochybně proto, že toto jméno Barnabáše charakterizovalo. Bylo výrazným rysem jeho povahy: útěcha, potěšení. Vidím zde člověka citlivého a vnímavého srdce. Dovede pochopit problém druhého, dokáže se vžít do jeho situace, aby pak (řeceno s básníkem) „ze studánky srdce svého podal sklenici občerstvení“. Je nepochybně vzácné mít v našem středu, v naší rodině či sboru takového člověka – syna či dceru útěchy.

Někdy se ptáme: Co je v rodině nebo sborovém životě důležitější? Napomínat, nebo potěšovat? Je potřeba více kázně, nebo laskavosti? Z vlastních rodin víme, že je zapotřebí obojí. Také jsme mnohdy sami zakusili negativní důsledky jednostranného přístupu. Jednali jsme nekompromisně – a ztratili jsme vztah. Ale i naopak, byli jsme velmi laskaví a tolerantní – a ztratil se pořádek. Známe pojem (užívala ho stará Jednota bratrská) laskavá kázeň. Jak ale dohromady namíchat laskavost a kázeň? To nám obvykle dělá potíže. Pán Bůh to však dokáže. „Setkají se milosrdenství a věrnost, spravedlnost s pokojem si dají políbení.“ (Ž 85,11) „Spravedlnost a právo jsou pilíře tvého trůnu, před tebou jde milosrdenství a věrnost.“ (Ž 89,15) Tyto Boží vlastnosti jsou zřejmé i v tom největším daru, který Bůh člověku dal, v oběti jeho Syna. Bůh zákon – spravedlnost – neruší, a přece zachraňuje. Tomuto spojení milosrdenství a spravedlnosti se máme také učit.

Nicméně u Barnabáše byla laskavá stránka výraznější, byl přece Synem útěchy. Nebylo mu to na škodu v jeho další práci?

## Sledujme dále jeho život

(1) Barnabáš se zastává Pavla. „Když přišel (Saul) do Jeruzaléma, chtěl se připojit k učedníkům; ale všichni se ho báli, protože nevěřili, že k nim patří. Tu se ho ujal Barnabáš, uvedl ho k apoštolům a vypra-

voval jim, jak Saul na cestě do Damašku uviděl Pána, uslyšel jeho hlas a jak tam potom neohroženě kázal v Ježíšově jménu.“ (Sk 9,26,27)

Nedivme se, že se učedníci Saula – Pavla – báli. I my máme z minulosti negativní zkušenosti, že někdo začal chodit do shromáždění jen proto, aby mohl podávat státním orgánům informace. Učedníci se mohli obávat, že u Pavla jde jen o změnu taktiky; chce se vloučit mezi učedníky, vyšpehovat místa, kde se scházejí, a potom násilně zasáhnout. Ale mezi učedníky je i postava Barnabáše. Nebojí se věřit člověku! Poslechl si Pavlův příběh obrácení a pochopil, že to není přetvářka, ale že Kristus zde vykonal úžasné dílo. Ujímá se Pavla, uvádí ho k učedníkům a vypravuje jeho zkušenost. Tak jedná Barnabáš – Syn útěchy.

(2) Barnabáš je první misionář. „Po smrti Štěpánově nastalo v Jeruzalémě pronásledování. Ti, kteří se odtud rozprchli, dostali se až do Fénicie, na Kypr a do Antiochie; slovo evangelia však zvěstovali jenom židům. Ale někteří z nich, původem z Kypru a z Kyrény, začali po svém příchodu do Antiochie zvěstovat Pána Ježíše také pohanům. Moc Boží byla s nimi, a veliké množství lidí uvěřilo a obrátilo se k Pánu. Zpráva o tom se dostala k sluchu církve v Jeruzalémě a bratři poslali do Antiochie Barnabáše. Když tam přišel a spatřil, co se z milosti Boží děje, měl radost a povzbuzoval všechny, aby ve svém rozhodnutí setrvali a zůstali Pánu věrní. Byl to muž dobrý, plný Ducha svatého a víry; a tak bylo mnoho lidí přivedeno k Pánu.“ (Sk 11,19–24)

Vážnost a důvěra, kterou Barnabáš mezi apoštoly měl, je zřejmá i z této zmínky. V Antiochii vznikl první křesťanský sbor mimo Palestinu. Bylo třeba jej konsolidovat a poslat tam muže, který by tento sbor vedl. Bratři v Jeruzalémě zvolili jako nejvhodnějšího právě Barnabáše. Můžeme se jen dohadovat, proč zvolili právě jeho.

Možná hrálo roli to, že pocházel z Kypru, to znamená, že byl žid z diaspory, a proto se uměl lépe pohybovat v pohanském prostředí. Někteří z křesťanů v Antiochii také pocházeli z Kypru a Barnabáš je nejspíše osobně znal. Byl také rodem levita a to mohlo u židů v diasporách budit respekt. Domnívám se ale, že tím hlavním důvodem, proč církev posílá do Antiochie zrovna Barnabáše, byly jeho osobní vlastnosti. Bylo třeba poslat tam muže pevných zásad a laskavého chování. Jsem přesvědčen, že Lukáš netlumočil jen své vlastní mínění, ale názor celé církve, když o Barnabášovi napsal, že to byl „muž dobrý, plný Ducha svatého a víry.“ (Sk 11,24) Barnabáš se tak stal prvním misionářem mezi pohany.

(3) Barnabáš je vedoucí sboru. V Antiochii se stal Barnabáš vedoucím sboru. Práce se mu dařila. Ve Sk 11,24 čteme: „a tak bylo mnoho lidí přivedeno k Pánu.“ A nyní vidíme další rys Barnabášovy povahy. Barnabáš nechce na všechno stačit sám. Nemyslí si, že tak dobře, jako to dělá on, to nikdo jiný neudělá. Naopak, hledá spolupracovníky. Ve Sk 11,25 je napsáno: „Proto se Barnabáš odebral do Tarsu, aby vyhledal Saula.“ Vzpomenul si na mladého a schopného Pavla, který se mezitím vrátil do svého rodiště, do Tarsu. Vydává se za ním (vzdálenost po souši asi 250 km) a přivádí jej s sebou do Antiochie. Písmo nám nezaznamenává rozhovor mezi Barnabášem a Pavlem. Nevíme, jestli na Barnabášovo pozvání byl Pavel ochoten ihned jít, nebo zda jej musel Barnabáš přemlouvat. Z kontextu jiných míst se mi zdá, že Pavel mohl mít určité zábrany. On totiž již po dvakráte zkoušel dělat evangelizaci, pokaždé s nevalným výsledkem. Poprvé v Damašku: „Ale Saul působil čím dál tím mocněji a svými důkazy, že Ježíš je Mesiáš, přiváděl do úzkých damašské židy. Po nějaké době se židé uradili, že Saula zabijí.“

(Sk 9,22.23) Podobné to bylo i v Jeruzalémě: „Kázal také řecky mluvícím židům a přel se s nimi, takže se ho pokoušeli zabít.“ (Sk 9,29) Z těchto zmínek je zřejmé, že Pavel byl velice dobrý diskutér a dokázal argumentovat texty Starého zákona takovým způsobem, že mu židé nedokázali odporovat. A když jim došly argumenty, rozhněvali se a chtěli Pavla zabít. Cílem evangelizace není ovšem druhé svými argumenty porazit, ale získat je pro Pána Ježíše. Z Písma víme, že Pavel s Barnabášem nakonec do Antiochie šel. Bouřlivák Pavel se učí evangelizační práci u laskavého Syna útěchy. Nejsou Boží cesty úžasné?

(3) Společná práce Barnabáše a Pavla. „A když ho našel, vzal ho s sebou do Antiochie. Pracovali spolu v tamější církvi po celý rok a vyučovali velké množství lidí; a právě v Antiochii byli učedníci poprvé nazváni křesťany.“ (Sk 11,26)

Společná práce v Antiochii přinesla užitek – velké množství lidí uvěřilo v Pána Ježíše. Jméno Kristovo se stalo v Antiochii tak známé, že zde poprvé byli učedníci pojmenováni „křesťané“, doslova „kristovci“.

Dále se ve Skutcích apoštolů píše o tom (11,27), že do Antiochie přišli z Jeruzaléma proroci a jeden z nich, jménem Agabus, prorokoval, „že po celém světě nastane velký hlad“ (Sk 11,28). Křesťané v Antiochii reagovali na toto proroctví zcela prakticky – vyhlásili sbírku a poslali ji po Barnabášovi a Saulovi jeruzalémským bratrům (Sk 11,31). Nemáme zprávy o jednání v Jeruzalémě. Jisté ale je, že Barnabáš při této příležitosti také navštívil svou příbuznou Marii, u které bývalo shromáždění (Sk 12,2), a vyprávěl o misijních úspěších v Antiochii, takže mladíček Jan Marek, syn Marie a Barnabášův synovec (nebo bratranec, viz Ko 4,10), se rozhodl do této úspěšné misijní práce také zapojit. Řekněme si ovšem, že v jeho



rozhodnutí bylo velké nadšení, ale i kus naivity, neboť nepočítal s překážkami, jak dále uvidíme – ale to už k mladému věku patří. Ve Sk 12,15 čteme: „*Když Barnabáš a Saul splnili své poslání, vrátili se z Jeruzaléma do Antiochie a vzali s sebou Jana zvaného Marek.*“

## Barnabáš a Pavel

Zastavme se chvíli v dějinném sledu a všimněme si těchto dvou blízkých spolupracovníků: Barnabáše a Pavla.

Barnabáš s Pavlem dokázali spolu vytvořit tým – a práce v týmu má své velké výhody. Dva udělají víc než jeden, v některých profesích i více než dva osamocení lidé. I Písmo praví (Kaz 4,9; B21): „*Lépe je dvěma nežli samotnému, jejich námaha má štědrú odměnu.*“ Pán Ježíš posílal své učedníky do misie také po dvojicích (L 10,1). Z Bible i z dějin známe mnoho významných dvojic: David a Jónatan, Priscilla a Akvila, Martin Luther a Melancton, bratři Wesleyové, manželé Jakub a Ellen Whiteovi atd. Práce ve dvojici má své požehnání.

Práce ve dvojici má ale také svá úskalí. Nakolik se budou doplňovat a jejich vliv se bude sčítat; nakolik budou na sebe narážet a jejich vliv se bude rušit? A pak je tu stálý problém: Kdo bude tím prvním? Kdo bude rozhodovat a kdo se, v případě nejednoty, přizpůsobí? V případě dvojice, kterou se zabýváme, to bylo jasné. Barnabáš byl starší, zkušenější, uváděl Pavla do misijní práce a Pavel mu byl za mnohé zavázán.

Také v Písmu je Barnabáš jmenován zpočátku jako první (Sk 11,30; 12,25; 13,1.7). Víte, kdy se toto pořadí mění? Na první misijní cestě (viz Sk 13,9.16.42). Pavel začíná Barnabáše zastíňovat. Je pohotovější, lepší řečník, výraznější myslitel.

Co na to Barnabáš? Jsem přesvědčen, že na Pavla nežártil, ale přál mu jeho

úspěchy. Díval se na něj s láskou jako na svého syna a byl rád, že se Pavla v minulosti zastal a zapojil ho do misijní práce. Také i později ve sporech o obřízku – všimněme si, že zde nešlo o obřízku jako takovou, zde byl Pavel velmi tolerantní (Ga 5,6; 6,15; Sk 16,3), ale o to, jestli je obřízka podmínkou spasení (Sk 15,1) – stál Barnabáš pevně na Pavlově straně (Sk 15,2). Byl přece Barnabášem – Synem útěchy.

Jsou lidé, kteří nedokážou hrát „druhé housle“ a chtějí být vždy a za každou cenu „první“. Barnabáš takový nebyl. Bůh ho mohl použít za všech okolností. Byl „prvním“, když to bylo zapotřebí, ale dokázal být i „druhým“. Nešlo mu o něj samotného, ale o ty druhé. Byl Synem útěchy.

## Střet

A přece i mezi těmito dvěma apoštoly došlo ke střetu. „*Po nějaké době řekl Pavel Barnabášovi: Navštivme opět naše bratry ve všech městech, kde jsme kázali slovo Páně, a podívejme se, jak se jim daří.*“ Barnabáš chtěl s sebou vzít také Jana Marka. Pavel však nepokládal za správné vzít ho s sebou, poněvadž je opustil v Pamfylii a v práci s nimi nepokračoval. Vznikla z toho taková neshoda, že se spolu rozešli: Barnabáš vzal s sebou Marka a plavil se na Kypr, Pavel si vybral za spolupracovníka Silase, a když ho bratři poručili milosti Páně, vydal se i on na cestu.“ (Sk 15,36–40)

K našemu překvapení došlo mezi Barnabášem a Pavlem ke sporu. Příčinou nebyla nějaká jejich osobní averze, ale otázka, zda vzít s sebou na druhou misijní cestu Jana Marka, který je při jejich první cestě opustil. Vznikla mezi nimi taková neshoda (ostrý spor – B21), že se nakonec tito přátelé a dlouholetí spolupracovníci rozešli; Barnabáš s Markem šli na Kypr, Pavel přibral Silase a šli do Malé Asie.

Oba to mysleli dobře, pravdu měl ale Barnabáš. Měl více pochopení pro člověka a jeho slabosti. Byl přece Synem útěchy. Pavel byl tvrdší – na sebe i na jiné. Kdo ho jednou zklamal, s tím nechtěl mít už nic společného. Povaha těchto dvou apoštolů se projevila v jejich jednání. Pán Bůh však dokáže i naše chyby obrátit v dobré, pokud to myslíme upřímně. Místo jedné misionářské dvojice vznikají dvě a tak i tento spor přispěl k rychlejšímu rozšíření evangelia. Ačkoli se neshodli ve vnějších osobních názorech, přece byli oba zajedno s Pánem, v jehož službě stáli. Žádný z nich nedovolil zmařit nebo oslabit svůj život, neboť dbali na to, „*aby se nerozbujel nějaký kořen hořkosti, který by nakazil a poškodil mnohé.*“ (Žd 12,15; B21)

Pavel později uznal svůj omyl, když viděl, jak je Jan Marek statečný a užitečný pomocník. V Ko 4,10.11 píše: „*Pozdravuje vás můj spoluvězeň Aristarchos a Barnabášův bratranec Marek, o němž jste již dostali pokyn... jsou také mou útěchou.*“ A v 2Tm 4,11 (B21): „*Vyzvedni Marka a přiveď ho s sebou; velmi potřebuji jeho pomoc.*“

Mějme i my pochopení pro zápasy mladých lidí a našich mladších kolegů. Není správné někoho odepsat jen proto, že jednou zklamal nebo dokonce jen nevyhověl našim představám. Jan Marek je toho příkladem!

## Závěr

Započali jsme Barnabášem, končíme Pavlem. Ale tak je tomu i v Písmu. Kromě dvou zmínek v epištolách nemáme o Barnabášovi žádné další zprávy. Syn útěchy odchází tiše, takže mu Lukáš, pisatel Skutků apoštolských, neřekl ani „na shledanou“ a celou svoji pozornost věnuje dále Pavlově misii.

Jsem si však jist, že Pán Bůh na Barnabáše nezapomněl. Provázel jej při jeho práci, žehnal mu a dával prožít mnohé zkušenosti. V listě Žd 6,10 (B21) čteme: „*Bůh není nespravedlivý, aby zapomněl na vaši námahu a na lásku, kterou jste prokazovali jeho jménu, když jste sloužili a dosud sloužíte svatým.*“

Kdosi nazval Barnabáše „mužem s olejem“. Člověka, který chodil v prvotní církvi, a kde to skřípalo, nalil olej. Takové Barnabáše potřebujeme i v dnešní době. Lidi, kteří tvoří pokoj v církvi, v našich rodinách i životech. Ježíš takové lidi blahoslaví, když říká: „*Blaze těm, kdo působí pokoj, neboť oni budou nazváni syny Božími.*“ (Mt 5,9)

Životní příběh Barnabáše je pro nás všechny inspirací. Prosme o to, abychom se my, kteří jsme mnohdy svou povahou „synové hromu“ (Mk 3,17), stali „syny a dcerami útěchy“. Bude to k požehnání jak nám osobně, tak i celému našemu okolí. Amen.

# GAMALIEL A JEHO RADA

(Sk 5,38b–39a)

Radomír Jonczy

*„Nechte tyto lidi a propusťte je. Pochází-li tento záměr a toto dílo z lidí, rozpadne se samo, pochází-li z Boha, nebudete moci ty lidi vyhubit – nechcete přece bojovat proti Bohu.“*

Co říkáte, přátelé, zamlouvá se vám taková rada, nebo cítíte, že by se o ní dalo polemizovat? Při hledání odpovědi na toto téma by se nám mohlo hodit, kdybychom o muži, který tuto radu krátce po smrti a vzkříšení Ježíše Krista vyslovil, věděli něco bližšího.

## I. Gamaliel – ochránce křesťanů

Ježíšovým učedníkům Petrovi a Janovi hrozilo vážné nebezpečí. Navzdory zákazům židovské velerady svým spoluobčanům zvěstovali, že Ježíš, kterého nechali čelní představitelé židovského národa ukřižovat, je Mesiáš. Opakovaně přitom byli propouštěni a zatýkáni, od svého poslání se však nenechali odradit. Situace se vyhroutil ve chvíli, kdy se jim z vězení podařilo uprchnout zavřenými dveř-

mi. Z cely je tenkrát vyvedl anděl. Velekněze a ostatní představitele národa to pěkně vytočilo. Chtěli s nimi rázně skoncovat. Před jistou smrtí je zachránil Gamaliel, člen nejvyšší židovské rady. Farizeus, fundovaný učitel zákona, kterého si pro jeho učenost, moudrost a umírněnost vážil celý národ.

## II. Gamaliel – vnuk věhlasného Hillela

V této souvislosti stojí za zmínku, že Gamaliel dělal čest svému dědečkovi Hillelovi. Hillel byl farizeus, učitel zákona. Dodnes je židovskými učenici považován za největšího mudrce druhého období Jeruzalémského chrámu. Založil jednu z hlavních rabínských škol své doby. Šlo o školu farizejského typu, liberálně orientovanou. Ovlivnil řadu vynikajících židovských osobností, včetně potulného učitele zákona Ježíše z Nazareta. Gamalielův dědeček stál dlouhých čtyřicet let v čele židovské velerady. Lid jej doslova miloval. Byl to člověk otevřený, upřímný, shovívavý,

chápat, laskavý, usměvavý, vřelý, trpělivý... Zastával se lidí chudých a pohrdaných a měl blízko k hříšným i pohanům. Nemoralizoval ani ve svých žácích neprobouzel pocitu viny. Jako učitel proslul teze: *Bud' společenský a neodděluj se od obce. Nevyjadřuj se způsobem, kterému nikdo nerozumí. Tam, kde chybějí lidé, buď člověkem. Nestůj, když ostatní sedí. Nesměj se, když ostatní pláčou. Nečiň druhým, co nechceš, aby oni činili tobě...*

Hillel proslul jako pacifista. Podobně jako Áron vždycky usiloval o smír mezi lidmi. Nabádal židy, aby v komunikaci s římskými okupanty nejednali unáhle a byli opatrní a trpěliví. Varoval před unáhlenými kroky, které by mohly židovský národ zbytečně připravit o duchovní autonomii, kterou jim Římané ponechávali. Rada, kterou se dnes zabýváme, ukazuje, že dědeček Hillel vnuka Gamaliela svým mírumilovným učením i jednáním značně ovlivnil.

### III. Analýza Gamalielovy rady

Vraťme se však k naší úvodní otázce: Byla Gamalielova rada pravdivá? Bezesporu ano. Co důležitého z ní vyplývá?

#### a) *Boží dílo nestojí na násilí*

Gamaliel zde, v souladu s tím, co ho naučil dědeček Hillel, zdůrazňuje, že násilí provozované za účelem zachování Božího díla nic neřeší. Naopak, problém jen vyhrocuje. Jako příklad uvádí dvě události z dějin Izraele. Nejprve se odvolává na jistého Theudase. Tento židovský povstalec tvrdil, že stejně jako Mojžíš dokáže pouhým slovem rozdělit řeku Jordán tak, aby se přes její řečiště dalo přejít suchou nohou. Theudas do vzpoury proti Římu strhl čtyři sta mužů. Místodržící Fadus poslal k Jordánu, kde se Theudasovi stoupenci na jeho výzvu srotili, jezdecký oddíl. Část vzbouřenců byla pobita, ostatní byli zajati. Theudasovi byla

uřata hlava a pro výstrahu byla vystavena v Jeruzalémě.

Dále se Gamaliel odvolává na Judase Galilejského. Ten vystoupil proti tomu, aby židé platili Římanům daně. Násilím se zmocnil královské zbrojnice, vyzbrojil svou družinu a zorganizoval násilné povstání. Konsul Quirinius si to pochopitelně nenechal líbit, Judu zabil a povstalce rozehnal. Oběma vzbouřencům se určitě jevilo, že svým odporem vůči Římu bojují za spravedlivou – přímo Hospodinu – věc. Svoboda Izraele byla věcí spravedlivou. Ve vichru násilí, které povstalci svou vzpourou rozdmýchali, však Hospodin nebyl. Obě hnutí zanikla.

#### b) *Boží dílo je nezničitelné*

Svojí radou Gamaliel připomíná, že Boží dílo nestojí na násilí, zároveň však také upozorňuje na to, že toto dílo nemůže někdo jen tak zlikvidovat. Lidské dílo propadá zkáze, ale dílo Boží je nezničitelné. Je proto zbytečné se o něj strachovat a snažit se jej zachraňovat vlastní silou.

#### c) *Bůh je schopen obhájit se sám*

Z Gamalielovy rady také vyplývá, že si Bůh dokáže své dílo obhájit sám. Bojuje-li někdo proti němu, jeho dílu a jeho následovníkům, napadá tím jeho samotného a musí počítat s tím, že na něj dříve nebo později narazí. Hospodin už kdysi dávno na poušti řekl vystrašeným izraelitům: „*Hospodin bude bojovat za vás a vy budete mlčky přihlížet*“ (Ex 14,14).

#### d) *Vyčkávání má své limity*

Neměli bychom však zase příliš spoléhat na to, že Gamalielova rada platí vždy a za všech okolností. Z dlouhodobého hlediska určitě platí zcela absolutně. Jednou, na konci světových dějin, se u Božího soudu definitivně ukáže, co bylo z Boha a co z lidí. Bůh a s ním i spravedlnost a pravda jednou definitivně zvítězí. Krátkodobě

však může Gamalielova rada pokulhávat. Někdy prostě nejde jen tak pasivně očekávat, jak se věci vyvinou, někdy je třeba zaujmout stanovisko a rozhodným způsobem zakročit.

#### IV. Polemika Hillela s Šamajem

Na podobné téma vedl kdysi dávno s Gamalielovým dědečkem rabim Hillelem polemiku jeho kolega rabi Šamaj. Ten na rozdíl od Hillela o smír vždy a za každou cenu neusiloval. Neprosazoval milosrdenství, ale zákon. Byl přísný, náročný, nervní, nedůvěřivý, podrážděný, uzavřený, zabarikádovaný ve své samotě a svých nárocích, vždy připravený se hádat a bouchat do stolu. Jeho studenti proto neříkali, že se hádají, ale že se „šamajují“. Šamaj tvrdil, že zákon nemůže a nesmí zastavit ani city, ani slzy, ani soucit, prostě absolutně nic. Říkal, že zlu přestupování zákona je třeba se vzepřít. S pohany se Šamaj, na rozdíl od Hillela, nebratříčkoval. Proto také stavěl hráz římské nadvlády. Požadoval okamžitou revoltu. Kdo z těch dvou měl pravdu? Jedna talmudická legenda vypráví o tom, že se jednou žáci Šamajovi s žáky Hillelovými hádali celé tři roky. Po třech letech zazněl z nebe hlas: *Máte pravdu všichni, protože všichni předáváte živou pravdu Boží*. Logicky nás podobné tvrzení může překvapit. Není snad pravda jediná a nedělitelná? Není! Hillelovo a Šamajovo učení je příkladem pluralismu a ilustrací mnohosti. Oba dva mají pravdu, jejich postoje však musí být předkládány současně. Šamaj je ochráncem spravedlnosti a Hillel bezmocných lidských bytostí. Šamaj vyzý-

vá k odporu vůči zlu a Hillel zpochybňuje absolutnost tohoto nároku. Dodnes prostě potřebujeme Šamaje i Hillela.

#### V. Kde končí Hillel a začíná Šamaj?

Možná si teď v duchu říkáte, kde ale končí Hillel a začíná Šamaj? Dokdy je třeba nechat věci krystalizovat, dokdy čekat na Boha, a kdy je už důležité zakročit? Náš dnešní příběh ukazuje, kde má Gamalielova rada své hranice. První křesťané se po propuštění Petra a Jana prostřednictvím společné modlitby dovolávají svobody: „*Pane, umožni svým služebníkům, aby mohli svobodně a směle mluvit tvé slovo*“ (Sk 4,29). Gamalielova rada má své hranice tam, kde začíná být ohrožována lidská svoboda. Tam, kde člověk člověka přestává mít rád a kde jej začíná zbavovat práva na vlastní názor a jeho svobodné vyjádření. Gamalielova rada přestává platit tam, kde člověk s člověkem začíná manipulovat – fyzicky i psychicky. V takovém případě je třeba začít bránit sebe i bližní. Žijeme v době, kdy se společnost i církve kolem nás radikalizuje. V souladu s prorockými prognózami stydne láska a síla sobecké hmotné i duševní vykořisťování člověka člověkem. A právě tady bliká kontrolka. Gamaliel se při vyslovení své rady určitě nemýlil, ale apoštol Pavel, Gamalielův žák, by k radě svého učitele určitě dodal: *Nikomu neodplácejte zlým za zlé. Vůči všem mějte (stejně jako Hillel) na mysli jen dobré. Je-li možno, pokud to na vás záleží, žijte se všemi v pokoji* (Ř 12,17.19). Pokud to však možné není, zařídte se podle rady Šamaje, protože více sluší poslouchat Boha nežli lidi. Amen.

# Pozorujte Ježíše

Jaroslav Kuben

**P**řed lety jsem pěstoval zahradní bob. Měl jsem několik odrůd, které se lišily vzrůstem či později ve zralosti barvou a velikostí semen. Abych rostliny mohl srovnávat, bylo nutné je v malé míře chránit před škůdci: byly zde mšice, listopasi i zrnokaz. Ale až v době kvetení se objevil nový, neznámý škůdce. Květy byly pravidelně prokousané skrz květní trubku. Co to znamenalo? Kdo to dělal? Kdo mě chtěl připravit o plody práce? Nevěděl jsem. Bylo zapotřebí u bobu zůstat a pozorovat dění kolem něj. Pozorovat rostliny, pozorovat změny, pozorovat nečekaného malého návštěvníka, o kterém se knihy nezmiňovaly.

Boží slovo vybízí v Žd 3,1 (ČSP): *Proto, svatí bratři, účastníci nebeského povolání, **pozorujte Ježíše**, vyslance a velekněze našeho vyznání!* Pozorujte Ježíše! Pozorujte ústřední postavu vesmíru! Všimněte si Ježíše, jemuž *všichni proroci vydávají svědectví, že pro jeho jméno budou odpuštěny hříchy každému, kdo v něho věří* (Sk 10,43).

Ježíše Krista, našeho Spasitele a Zachránce, máme pozorovat, máme si ho všimnout a máme ho zkoumat. Pro koho jiného je to nezbytnější než pro nás, kteří ho máme rádi a chceme s ním trávit věčnost? Kdo by měl Ježíše znát lépe než jeho

sourozenci? A nepověděl Ježíš, že *život věčný je v tom, když poznáme Boha a Ježíše Krista?* (J 17,3). Kdyby se komukoli zdálo, že mluvím hodně o Ježíši, je to tak. *Chci, abyste povzbuzení v srdci a spojení láskou hluboce pochopili a plně poznali Boží tajemství, jímž je Kristus* (Ko 2,2). Ježíš, naše Záchrana, naše Pomoc, naše Naděje. K němu budeme upínat svůj pohled v dalších okamžicích. Budeme pozorovat Ježíše. Proč se chci s vámi dívat na Ježíše? Protože je nám v tom často bráněno.

Tím prvním, co se nám staví před oči místo Ježíše a o čem se Bible zmiňuje, jsou věci. Ježíš přišel jednou do Betanie, do rodiny sourozenců Marty, Marie a Lazara. Nečekaná návštěva zaměstnala Martu do té míry, že si stěžuje po nějaké chvíli na sestru. (Pane, nezáleží ti na tom, že mne má sestra nechala sloužit samotnou? Řekni jí přece, ať mi pomůže!) A Ježíš? *Marto, Marto, děláš si starosti a znepokojuješ se mnoha věcmi, jedno je však potřeba. Marie si vybrala dobrý díl, jenž jí nebude odňat* (L 10,41.42). Martě se postavily před oči mnohé věci, situace, které ji zaměstnaly a přes které neviděla na Ježíše. Její zájem se soustředil na činnosti a zapomenula hledět na Ježíše. Mariin postoj Ježíš ocenil jako následováníhodný. Marie si na pohled k Ježíši udělala prostor.

Jindy Ježíš vyprávěl podobenství a shrnul v něm účinek Božího slova na lidi. *Přicházejí starosti tohoto věku, klam bohatství a žádosti po ostatních věcech a dusí Slovo, takže se stává neplodným* (Mk 4,19). Ježíš opět zmínil věci. Ty, které nás obklopují, ohradí, zahrnou tak, že On, Ježíš, a jeho slovo zůstane až za nimi. Marta nebyla jedinou ženou ani člověkem s problémem týkajícím se vztahu k věcem. Takovou žádost po ostatních věcech lze spatřit u mnoha lidí. Dokonce mezi námi, křesťany. Dnes je vžitě pro takové soustředění a zaneprázdnění věcmi označení konzum. Zaměření na spotřebovávání toho, co člověk chce, po čem dychtí a za čím jde. Spotřeba, konzum, žádost věcí odstraňující z našeho dohledu Ježíše. Jan to znal a psal: *Po čem dychtí člověk a co chtějí jeho oči a na čem si v životě zakládá, není z Otce* (1J 2,16).

Protože se Ježíš lidem ztratil z dohledu kvůli věcem v minulosti a ztrácí se i dnes, nelze tento jev přehlížet. V nemalé míře ovlivňuje nejen některé, nejen mnohé, nýbrž dokonce každého z nás. V současnosti má v naší kultuře každý možnost vlastnit to, co chce. Přeješ si dům? Budeš ho mít. Toužíš studovat? Proč ne. Chceš cestovat? Klidně. Táhne tě to k... a doplní si každý něco svého. Cokoli je dnes u nás možné. Nic z toho není samo v sobě zlé, abychom si správně rozuměli. Ale každý známe ty, kteří se nechali zahltit dobrými věcmi. A na Dárce dobra se nedostalo. Zůstává nepozván.

Naše životní úroveň je pro většinu populace planety žijící v celé její historii kdesi v nebetyčných výškách. Žijeme si, jako si užívali po většinu dějin pouze králové a královny a jiní panovníci, aristokracie, patriciové, zámožní lidé. Ano, je zde nepřítel, jehož identifikace pro nás může být obtížná. Je to protivník, kterého namnoze jako protivníka vnímat nemusíme. Což-

pak je na štěstí něco špatného? Je to, co je krásné a co chci, zlé? Není dobré vyhledávat příjemné?

I touha po krásném, dobrém a prospěšném je zničitelná, když není ovládnána. O ctižádosti se mluví nejednou jako o zdravé – prostě proto, že stejně tak je zničitelná, není-li pod kontrolou. A tak je to s jakoukoli vlastností a touhou. Není-li ovládnána a vymkne se kontrole jako řízená reakce v jaderném reaktoru, dojde ke katastrofě. Takto lze porozumět proměně Lucifera v satana i Sarumana v odpůrce Gandalfa z Pána prstenů.

Věci často pohlcují pozornost člověka pro sebe a zastiňují Ježíše. Boží slovo však křesťany nabádá: *Proto, svatí bratři, účastníci nebeského povolání, pozorujte Ježíše*. Ne věci. Vaše pozornost se nesmí nechat zahltit tím, co je pomíjející, co je neživé, nemáme upínat zrak na mrtvé. Nebeský Bůh vždy v dějinách vystupoval proti kultu mrtvých a nic se na tom nemění ani dnes. Proto: **Pozorujte Ježíše! Pozorujte živého Ježíše!** Ne věci, nýbrž Ježíš ať se ocitá v našem zorném poli co nejčastěji.

Zřetelný výhled na Ježíše nám nezastiňují pouze mrtvé věci. Bible mluví dále. Stejně tak nám Ježíše dokážou clonit živí jedinci, jiní lidé z našeho okolí. Ve srovnání s neživými předměty odstranit tento vliv bývá obtížnější – už jen proto, že člověk se může snažit o potlačení svého vlivu aktivně bránit.

Asi jste někdy slyšeli vyprávění z méně klidných dob: zřekni se své víry v Ježíše, a bude se ti dařit dobře. Dostaneš se na svobodu, na vysokou, budeš mít dobré bydlo. Nabídka zrady – v 1. století při pronásledování křesťanů ze strany Říma, ve 20. století při umlčování křesťanů v Sovětském svazu. Sám jsem pouze neslyšel. Obdobnou nabídku jsem dostal. Svého času hodně lákavou. Nech Ježíše a slušný obnos peněz bude tvůj... Prastará zkouška,

při níž má člověk obětovat Boží ideál. *Toto všechno ti dám, padneš-li přede mnou a budeš se mi klanět* (Mt 4,9), chtěl ďábel po Ježíši. A totéž chce i po nás. Proč? Abychom neviděli na Ježíše. Aby nás od něj něco oddělilo, a my jsme přišli o příslibnou sílu, pomoc a vítězství.

Bible nás nevaruje jen před věcmi, které staví hradbu našim očím, a my pak na Ježíše nedohlédneme. Upozorňuje i na lidi, kteří nám mohou Ježíše Krista účinně zastíňovat. *Dejte si pozor, aby vás někdo nesvedl prázdňým a klamným filozofováním, založeným na lidských bájích, na vesmírných mocnostech, a ne na Kristu* (Ko 2,8), čteme v listu Koloským. A nemusí jít toliko o falešné apoštoly (2K 11,13) či falešné bratry (2K 11,26), falešné učitele (2Tm 3,8) či falešné proroky (1J 4,1), jak psal apoštol Pavel na různých místech. Stejně účinně zastíňovat Ježíše jako falešní mohou i mnozí dobří a oblíbení apoštolové, kazatelé a vedoucí církví. Je to podobné radě, kterou kdysi dával Moody, když nabádal, aby lidé nepromarnili svůj čas u všelijakých knih o Bibli a četli Bibli samotnou. Dobré knihy nám zakrývají knihu nejlepší, Bibli. Nejedna oblíbený člověk stahuje zájem k sobě – a není vidět na Ježíše. Možná proto čteme v Přísloví: *Přátelít se s kdekým je ke škodě* (Př 18,24). Také dobré může zastíňovat to nejlepší – Ježíše. Na něj potřebujeme vidět. Už jen proto, že jsou tu věci či lidé, kteří se nám v tom snaží zabránit.

Když Ježíš vysvětloval, co jeho příchod na zemi přináší, pověděl: *Kdo miluje otce a matku více nežli mne, není mne hoden; kdo miluje syna nebo dceru víc nežli mne, není mne hoden* (Mt 10,37). Blízké, rodinné svazky dokážou lidem zakrýt výhled na Ježíše stejně jako falešní apoštolové nebo učitelé. Pro rodinná pouta a klid nechťejí lidé pravdu znát a obracejí se k Ježíši zády. Jindy pouta rodin zamezují poznání Ježíše podle slov v podobenství: *Jiná zrna*

*padla na skalnatou půdu, kde neměla dost země, a hned vzešla, protože nebyla hluboko v zemi. Ale když vyšlo slunce, spálilo je; a protože neměla kořen, uschla* (Mt 13,5,6).

Jan Křtitel něco o lidech vrhajících stíny na Ježíše věděl. Setkal se s lidskou pýchou a neutuchající touhou po moci. Poznal, jak zápletky v zákulisí společnosti bobtnají. Viděl se s lidmi a slyšel od nich, jací byli, než je Boží moc změnila. Uvědomoval si, kam jeho posluchači nejednou až zašli kvůli touze být vidět. A tak vyznal: *On musí růst, já však se menšit* (J 3,30). Jan dal najevo: Musí být vidět Ježíš, ne já!

Kdykoli je pro křesťana nebezpečné obklopovat se mrtvými věcmi, spoléhat na ně a nedívat se na Ježíše. Stejně je tomu, i když se člověk obklopí lidmi a Ježíše ztratí ze zorného úhlu. *Není totiž pod nebem jiného jména, zjeveného lidem, jímž bychom mohli být zachráněni* (Sk 4,12). Navíc nás slova listu Židům povzbuzují: *Proto, svatí bratři, účastníci nebeského povolání, pozorujte Ježíše, vyslance a velekněze našeho vyznání!*

Nejednou není snadné rozlišit, že nás něco zastíňuje a brání ve výhledu, ať se jedná o věc, nebo jde o člověka. Nemusí jít přímo o tmu. Častější je stav, když intenzita světla pozvolna zeslábla a nezdá se to být vůbec nebezpečné. Až při vyšetření u očního lékaře jste zjistili, že máte nosit brýle. Jaká je to potom změna, když se s nimi díváme na svět! Jsme stále ještě křesťany, děláme naučené věci – účastníme se bohoslužby, přečteme si jitřenku, vyhýbáme se zhoubným činnostem. Přitom ale zároveň platí slova: *Už nemáš takovou lásku jako na počátku* (Zj 2,4). Plamen lásky ke Kristu pohasl. Nejsme tam, kde se to hodí Ježíši. Proč? Protože jsme se ocitli ve stínu nějakého jiného člověka. Ve Zjevení jsme vybidnuti, aby to tak nezůstalo: *Rozpomeň se, odkud jsi klesl, navrať se a jednej jako dřív* (Zj 2,5).



Pozorujme Ježíše navzdory věcem, třeba sebelepším! Pozorujme Ježíše i navzdory lidem, třeba sebeblížeším! Vždyť nás k tomu zve Bible: *Proto, svatí bratři, účastníci nebeského povolání, pozorujte Ježíše!*

Nejen věci a nejen lidé brání výhledu na Ježíše. Třetí, co Ježíše zakrývá a o čem se Bible zmiňuje, jsou jiní bohové. Pavel napsal římským křesťanům: *Lidé vyměnili Boží pravdu za lež a klanějí se a slouží tvorstvu místo Stvořiteli* (Ř 1,25). Lidé si sami určují, koho chtějí uctívat. Pro jejich vlastní postoj jim něco Ježíše zakrývá. Opět od Pavla čteme radu Timoteovi: *Přijde doba, kdy lidé nesnesou zdravé učení, a podle svých choutek si seženou učitele, kteří by vyhověli jejich přáním. Odvrátí sluch od pravdy a přikloní se k bájm* (2Tm 4,3.4). Vlastní volbou se člověk přiklání k jinému naplnění než k Ježíšovi. Odvrací se od Ježíše a přiklání se k cizímu božstvu.

Podle Bible existuje v našem vesmíru snaha zaujmout místo Ježíše Krista jako Boha. Snaha převzít jeho postavení, moc, jedinečné místo. Přivlastnit si pro sebe to, co patří Ježíši. *Jak jsi spadl z nebe, třpytivá hvězdo, jitřenky synu! Jak jsi sražen k zemi, zotročovateli pronárodů! A v srdci sis říkal: „Já vystoupím na nebesa, já vyvýším svůj trůn nad Boží hvězdy, já zasednu na Hoře setkávání na nejzazším Severu. Já vystoupím na posvátná návrší oblaků, s Nejvyšším se já budu měřit“* (Iz 14,12–14). Od dávných časů je znám ďáblův postoj a stejně jsou známa slova proroka od Hospodina: *Já jsem první i poslední, kromě mne žádného Boha není... Kdo si boha vyrábí, jen modlu si odlévá; nebude z toho mít žádný prospěch* (Iz 44,6.10). Ježíš se nikdy svého jedinečného postavení nezřekl a stále mu náleží.

Zaměření se na Ježíše, *jedinečného Boha v blízkosti Otce* (J 1,18), je předmětem sporu v celých lidských dějinách, dí-

váme-li se na ně pohledem Bible. Kdykoli chce člověk Ježíše pozorovat, mít jej před očima, vstupuje na bitevní pole. Ocítá se ve válce starší, nežli je on sám. *Nevedeme svůj boj proti lidským nepřátelům, ale proti mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla* (Ef 6,12). Člověk zápasí v konečném důsledku s tím, kdo by se s chutí stal pánem celého vesmíru, s ďáblem. Zde na zemi se mu to do určité míry zdařilo. Vždyť je za boha, pána světa považován. *Bůh tohoto světa oslepil nevěřící mysl lidí, aby jim nevěželo světlo evangelia slávy Kristovy, slávy toho, který je obrazem Božím* (2K 4,4). A tak čteme výzvu: *Proto, svatí bratři, účastníci nebeského povolání, pozorujte Ježíše, vyslance a velekněze našeho vyznání!*

Pozorovat Ježíše navzdory věcem. Brání vám věci? Chcete raději pozorovat Ježíše? Je to možné.

Hledět na Ježíše, i když tomu brání lidé. Může zde být někdo, komu lidé znemožňují dívat se na Ježíše. Chcete se přesto na Ježíše dívat? Je to možné.

Soustředit zájem na Ježíše v zápase s bohem tohoto světa, satanem. Každému se nějak satan staví do cesty ke Kristu Ježíši. Toužíte i tak jít za Ježíšem? Je to možné.

Jak to dokázat? Jak mít na Ježíše upřený zrak? V tomtéž listě Židům však v závěru stojí psáno: *Vytrvejme v běhu, jak je nám uloženo, s pohledem upřeným na Ježíše, který vede naši víru od počátku až do cíle* (Žd 12,1.2). I tady se opakuje jako v první části listu, abychom si před oči postavili toho, kterého uctívají svatí andělé v nebi. Jak to udělat?

Vzpomenete si ještě na to, jak jsem na začátku vyprávěl o bobu? Skončil jsem u toho neznámého návštěvníka. Neda- lo mi to si na něj nepočkat. Minimálně proto, že mi na těch rostlinách záleželo. Nemálo času vzalo obstarat si semena,

připravit pozemek, vysázet je, ošetřovat mladé rostlinky. A čekal jsem, jakou dají úrodu, pochopitelně. Navíc jsem si je za těch několik týdnů oblíbil, měl jsem je rád a nechtěl jsem je jen tak odepsat. Záleželo mi na nich a neznámý návštěvník mi v tom chtěl bránit.

S našim pozorováním Ježíše je to stejné. Budeme-li ho mít rádi a bude-li nám

na něm záležet, pak nebude obtížné se na něj dívat. *Plamen lásky k Vykupiteli rozptýlí mrak, který vstoupil mezi jeho duši a Boha.* (Ellen Whiteová, ST 17. 7. 1901) Žijme láskou k Ježíši. Dávejme jí další a další prostor, aby se mohla projevit. Pak se na něj budeme dívat stále. Nic nám v tom nebude moci zabránit – ani věci, ani lidé, ani ďábel. Pozorujme dnes Ježíše!

---

# Kázání na Malou apokalypsu

Jiří Koun

*<sup>5</sup>Když někteří mluvili o chrámu, jak je vyzdoben krásnými kameny a pamětními dary, řekl: <sup>6</sup>„Přijdou dny, kdy z toho, co vidíte, nezůstane kámen na kameni, všechno bude rozmetáno.“ (L 21,5.6)*

Všechno to začíná otázkou po osudu chrámu. Učedníci obdivují jeho velikost a krásu, vnímají jej jako chloubu izraelského národa a zřejmě také jako viditelný symbol Božího přítomnosti. Proto pro ně muselo být šokem, když Ježíš říká: „Vidíte toto všechno? Amen, pravím vám, že tu nezůstane kámen na kameni, všechno bude rozmetáno.“

Z chrámu vyšli učedníci i s Ježíšem na Olivovou horu, která byla naproti chrámu. Učedníkům ta slova zřejmě vrtala hlavou, a tak se ho na Olivové hoře konečně zeptají „Mistře, kdy to nastane? A jaké bude znamení, až se to začne dít?“ Učedníci si mysleli, že zničení chrámu je natolik zásadní záležitost, že to jistě bude znamenat také konec světa. Je otázkou, kde k tomu přišli. Na druhou stranu, jak si ukážeme, mluví Ježíš tak, že to skutečně vypadá, že pád chrámu bude také koncem světa!

Když se podíváme na všechny tři zprávy, které mluví o Malé apokalypse,

můžeme si všimnout určitých rozdílů. Teologové se shodují na tom, že v první řadě se v textu mluví o pádu chrámu. To je jasné z kontextu. Proto otázka „kdy to nastane“ se v první řadě týká zničení chrámu. Ježíš tedy mluví v první řadě o událostech, které budou předcházet zničení chrámu, a poté o událostech, které budou následovat. To je potřeba si pamatovat. Přesto zde Ježíšova slova určitě svým významem přesahují pouhou událost zničení chrámu a vztahují se k událostem před koncem světa. A také principy, o kterých zde Ježíš mluví, jsou platné v celých dějinách a také i pro nás.

Ještě před výkladem chci upozornit na důležitou myšlenku, která se prolíná celým textem – Ježíš varuje své učedníky před unáhleností a nabádá je ke kritickému přemýšlení o tom, co se děje. Navíc se je snaží přimět k tomu, aby se zbytečně nebáli, i když to nebude nic příjemného a lehkého.

*„Mějte se na pozoru, abyste se nedali svést. Neboť mnozí přijdou v mém jménu a budou říkat: ‚Já jsem to‘ a ‚nastal čas‘. Nechodte za nimi.“ (L 21,8)*

První, před čím Ježíš varuje, jsou falešní mesiášové. Z vykladačského hlediska je správné si nejprve uvědomit význam, který Ježíšova slova měla pro jeho posluchače a potom také pro pisatele a čtenáře evangelii. Až poté hledat smysl pro nás. Palestina byla v Ježíšově době plná lidí, kteří si nárokovali titul mesiáše, někteří to možná mysleli dobře a chtěli osvobodit Izrael od Římanů, někteří však byli spíše bandity (o tom píše Josephus Flavius). V naší době to můžeme teoreticky převést také šířeji na osoby, které se prohlašují za spasitele. V textu je však psáno „*ve jménu mém*“. To buď může znamenat, že někdo o sobě mohl tvrdit, že je samotným Ježíšem, který se vrátil soudit svět. U Lukáše je navíc psáno „*nastal čas*“, což potvrzuje to, co již bylo zmíněno, ale také možná ukazuje na jedince, kteří se snažili „povzbudit“ své spoluvěřící, že „čas už nastal“. A Matouš a Marek přidávají – „*a svedou mnohé*“. To zřejmě odráží to, že mnozí židé se chytali těchto falešných mesiášů, což nakonec způsobilo první židovskou válku a zničení chrámu. Netýkalo se to možná pouze židů, ale zřejmě i křesťanů. I dnes se mnoho lidí chytá falešných mesiášů. V jiných církvích je to spíše problém toho, že lidé utíkají k víře v různé divotvůrce, u nás jde spíše o problém „*čas už nastal*“.

***⁹Až uslyšíte o válkách a povstáních, neděste se: neboť to musí nejprve být, ale konec nenastane hned.¹⁰ Tehdy jim řekl: „Povstane národ proti národu a království proti království,¹¹ budou veliká zemetřesení a v mnohých krajinách hlad a mor, hrůzy a veliká znamení z nebes. (L 21,9–11)***

Všichni tři evangelisté zaznamenávají, že Ježíš předpovídá války a všemožné katastrofy. O podobných věcech se hovoří také ve Starém zákoně, ale také např. esejci očekávali jakousi „poslední bitvu“ mezi

syny světla a temnoty. Lukáš jediný mluví o povstáních, což ukazuje na to, že v Lukášově podání Ježíš mnohem více mluví o zničení chrámu a o židovském povstání proti Římanům. Války jsou hroznou součástí jak života prvních křesťanů, tak lidí dneška. Matouš a Marek píší, že to bude pouze počátek porodních bolestí. Podle Ježíše jsou tedy katastrofy a lidské utrpení znameními toho, že jednou přijde konec. Je a bylo tomu tak vždy – katastrofy nám lidem připomínají, že jednou přijde náš vlastní konec a že také může přijít katastrofa, která bude tou poslední. Nejsou však znameními toho, že konec je blízko. Také to neznamená, že by tyto katastrofy nutně způsoboval Bůh, a už vůbec ne to, že by z toho Bůh měl nějakou zvláštní radost. Ježíš své učedníky, a nás všechny, nabádá k tomu, abychom se neděsili. Nebo také – abychom se neděsili toho, že už by to měl být konec světa.

Ježíšovi učedníci se tedy nemají děsit, ale mají být na pozoru:

***Vy sami se mějte na pozoru! Budou vás vydávat soudům, budete biti v synagógách, budete stát před vládci i králi kvůli mně, abyste před nimi vydali svědectví. (Mk 13,9)***

V prvním plánu Ježíš říká tato slova apoštolům – „*vy sami*“. A skutečně již v knize Skutků můžeme číst, že apoštolové byli takto pronásledováni. Podle záznamů měla synagoga skutečně právo fyzicky trestat ty židy, kteří se prohřešili proti judaismu. Matouš přidává: „*všechny národy vás budou nenávidět pro mé jméno*“, čímž to rozšiřuje také na křesťany z pohanů. Prvotní církev byla vystavená pronásledování a nenávisti jak od pohanů, tak od židů. Také dnes křesťané trpí pro svou víru (smutné ovšem je, že sami křesťané pronásledovali a stále pronásledují ty, kteří jsou v menšině).

**<sup>14</sup>Vezměte si k srdci, abyste si předem nepřipravovali, jak se budete hájit. <sup>15</sup>Neboť já vám dám řeč i moudrost, kterou nedokáže přemoci ani vyvrátit žádný váš protivník. (L 21,14.15)**

Bible se člověku nesnaží „mazat med kolem úst“. Možná právě proto není příliš populární. Ježíš nemlčí o všech těžkostech, které učedníky potkají. Bůh neodcházel od člověka problémy, ale vyzbrojí ho k tomu, aby tyto problémy mohl ustát. I když budou Kristovi následovníci voděni před soudy, Bůh jim dá schopnost se obhájit. Příklad můžeme vidět u apoštola Petra a Jana před veleradou a také u apoštola Pavla.

**<sup>16</sup>Zradí vás i vaši rodiče, bratři, příbuzní a přátelé a někteří z vás budou zabiti. <sup>17</sup>A všichni vás budou nenávidět pro mé jméno. <sup>18</sup>Ale ani vlas z vaší hlavy se neztratí. <sup>19</sup>Když vytrváte, získáte své životy. (L 21,16–19)**

Ježíš tyto věci neříká, aby své učedníky strašil. Ani to není ospravedlnění pro fanatiky, kteří rozvracejí své rodiny a schovávají se za náboženské důvody. Je to spíše tak, že v některých rodinách jsou náboženské otázky natolik nepřekonatelné, že odlišná víra může způsobit i rozpad rodiny či nepřátelství. Ježíš to zde neříká jako příkaz rozbít rodiny. Křesťané jsou v tomto případě pasivní – to ti druzí je budou zrazovat. Opět se jedná o historickou skutečnost, že židé a poté také Římané byli nabádáni udávat své příbuzné, rodiče, bratry, děti, pokud se stanou křesťany. Ovšem není to problém pouze židovství. Jakákoliv ďábelská moc se snaží omezovat lidské svědomí, a tak k podobným věcem nabádají křesťané, muslimové, komunisté apod. Jestliže tedy celý svět bude trpět pohromami, které se na něj podle Ježíše valí, křesťané budou podle Ježíše zažívat o to více nebez-

pečensství. Stát se křesťanem většinou není nic lehkého, není to naivní víra ve vzdušné zámky. Přestože někteří zemřou, Ježíš nám zaslubuje, že ani vlas se z naší hlavy neztratí. To může znamenat, že Bůh člověka ochrání či na něj bude pamatovat i v jeho utrpení (nezapomene ani na vlas).

Přestože je jasné, že tyto principy platí dodnes, je potřeba říci, že toto vše se mělo v prvním plánu stát před tím, než byl dobyt Jeruzalém a zničen chrám – tedy pokud se budeme držet časového rozdělení podle evangelií, protože zmínky o zničení chrámu přijdou až později. Říkám to také proto, že být pronásledován není ideálním způsobem života pro křesťana. Není to ani cílem křesťanova života! Jinde Ježíš říká, že když budou křesťané v jednom městě pronásledováni, mají utéci do jiného. Pavel píše: „Je-li možno, pokud to záleží na vás, žijte se všemi v pokoji“ (Ř 12,18). Někteří křesťané se necítí příliš šťastní, pokud necítí protivenství a „pronásledování“, což je podle mě špatně. V církvi od druhého století se občas stávalo, že někteří křesťané natolik provokovali Římany, že byli zabiti či umučeni – to byl cíl těch, co chtěli zemřít mučednickou smrtí (Ignacios Antiochejský). Kdo trpí kvůli špatnému pochopení evangelia či kvůli své hlouposti, trpí zbytečně! Přesto by měl být křesťan připraven trpět kvůli Kristu a zásadám, které zastává.

Pokud sesynchronizujeme všechna tři evangelia, u Matouše a Marka nyní přichází zmínka o celosvětové misi.

***Ale dříve musí být evangelium kázáno všem národům. (Mk 13,4)***

***A toto evangelium o království bude kázáno po celém světě na svědectví všem národům, a teprve potom přijde konec. (Mt 24,14)***

Konec světa tedy nemůže přijít dříve, než bude evangelium hlášáno všem národům.

Existuje ještě velmi mnoho etnik, kterým křesťanství nebylo hlášáno, snad ještě stovky. Je ovšem těžké, jak to změřit, a jestli „hlásat“ znamená, že tito lidé ještě o Kristu nic neslyšeli. Navíc je trochu problematické, že v textu jsou tato slova zařazena před zničení Jeruzaléma a druhý příchod má nastat až po něm. Možná si Matouš a Marek pod hlásáním všem národům představovali události o letnicích a následující misii. Přesto je na tomto argumentu kus pravdy.

Nyní se v textu dostáváme podle mne k nejzajímavější části. Jedná se o zničení Jeruzaléma:

***15Když pak uvidíte ‚znesvěcující ohavnost‘, o níž je řeč u proroka Daniela, jak stojí na místě svatém – kdo čteš, rozuměj – 16tehdy ti, kdo jsou v Judsku, ať uprchnou do hor; 17kdo je na střeše, ať nesestupuje, aby si něco vzal z domu; 18a kdo je na poli, ať se nevrací, aby si vzal plášť. (Mt 24,15–18)***

Pokud si přečteme pouze Matoušův text, nemusí nám to příliš připomínat zničení Jeruzaléma. Přečteme si to v Lukášovi:

***20Když uvidíte, že Jeruzalém obkličují vojska, tu poznáte, že se přiblížila jeho zkáza. 21Tehdy ti, kdo jsou v Judsku, ať uprchnou do hor, kteří jsou v Jeruzalémě, ať z něho odejdou, a kteří jsou po venkově, ať do něho nevcházejí, 22poněvadž jsou to dny odplaty, v nichž se má naplnit vše, co je psáno. (L 21,20–22)***

Evangelia jsou velmi vzácná v tom, že máme před sebou hned tři verze textu a Ježíšova příběhu. Můžeme se ptát – který z textů je pravdivější? Co tedy skutečně Ježíš na Olivové hoře učedníkům řekl? Odpověď zní, že se to nedá zjistit. Můžeme si ale všimnout, že evangelium často není reportáž, přesný záznam Ježíšových

slov, ale interpretace, výklad slov, která Ježíš řekl. Navíc Matouš a Marek popisují římská vojska jako „znesvěcující ohavnost“, kdežto Lukáš píše, že se má naplnit vše, co je psáno. Je to proto, že Lukáš píše evangelium pro Římany a chce v evangeliu i ve Skutcích ukázat, že křesťané jsou dobří Římané. Římané jsou také v Lukášových spisech spravedlivější než Židé.

Každopádně se Ježíš snaží své následovníky upozornit, aby se nezapojovali do války proti Římu, ale aby naopak utekli z Jeruzaléma, aby nezahynuli spolu s většinou jeho obyvatel.

Matouš mluví o „ohavnosti zpusťování“. Historický výklad tvrdí, že je to odvolávka na Antiocha Epifana IV., který v chrámě postavil sochu modly a nutil ji uctívat. V souvislosti s tím se u Římanů myslí buď na císaře Calligulu, který v roce 40 nechal v chrámě vztyčit svou sochu k uctívání, nebo se (podle Lukáše) jednoduše myslí na obkličování Jeruzaléma.

***19Běda těhotným a kojícím v oněch dnech! 20Modlete se, abyste se nemuseli dát na útěk v zimě nebo v sobotu. 21Neboť tehdy nastane hrozné soužení, jaké nikdy od počátku světa až do nynějška a nikdy již nebude. 22A kdyby nebyly ty dny zkráceny, nebyl by spasen žádný člověk; ale kvůli vyvoleným budou ty dny zkráceny. (Mt 24,19–22)***

Tímto textem popisuje Ježíš utrpení obyvatel Jeruzaléma. V roce 70, čtyři roky po začátku první židovské války, přitáhl Titus, syn Vespasiánův, k Jeruzalémě a chtěl jej nechat vyhladovět. V Jeruzalémě při jeho příchodu probíhala „občanská válka“ mezi jednotlivými židovskými frakcemi. Hlad tam byl tak hrozný, že matky jedly své děti. I pro samotné křesťany to znamenalo pohromu, protože zanikla původní komunita Ježíšových žido-křesťanských následovníků. Někteří autoři tvrdí,

že v Jeruzalémě nezemřelo mnoho křesťanů, protože se řídili Ježíšovými radami. Neviděl jsem pro to však žádné důkazy. Protože se jedná o eschatologický text, můžeme tuto událost symbolicky vztáhnout na poslední dobu. Tak to chápe také Ellen Whiteová. Přesto je dobré nezapomenout, že Bible mluví především o zničení Jeruzaléma.

Následky zničení Jeruzaléma byly pro Židy strašné a znamenalo to rozptýlení po celém světě. Lukáš píše:

***23* Neboť bude veliké soužení na zemi a hněv proti tomuto lidu. *24* Padnou ostřím meče, budou jako zajatci odvedeni mezi všechny národy, po Jeruzalému budou šlapat pohané, dokud se jejich čas neskončí. (L 21,23.24)**

***21* A tehdy, řekne-li vám někdo: ‚Hle, tu je Mesiáš, hle tam,‘ nevěřte! *22* Vyvstanou lžimesiášové a lží proroci a budou předvádět znamení a zázraky, aby svedli vyvolené, kdyby to bylo možné. *23* Vy však se mějte na pozoru! Všecko jsem vám řekl předem. (Mk 13,21–23)**

Hrozné události kolem zničení Jeruzaléma, všechno krveprolití a utrpení, zničení původního křesťanského sboru, zničení chrámu, ve kterém se scházeli také křesťané, a zničení města vzácného i pro křesťany se mohlo křesťanům zdát jako natolik bezbožné a hrozné, že Kristus už přece musí brzo přijít. Anebo již přišel. Kristus však křesťany varuje, aby se nenechali svést. Podobně se v historii velmi často stávalo – když se nějaké události zdály příliš strašné – že se křesťané domnívali, že už se na to Bůh nevydrží dívat a musí již přijít zpět. Připomeňme například rok 410, když Vizigóti dobyli Řím (v tu dobu již bylo křesťanství státním náboženstvím), nebo dobytí severní Afriky Vandaly. Křesťané si nezhřídky mysleli, že

přichází poslední bitva a druhý příchod. Kristus nás ovšem varuje před těmi, kteří využívají katastrof pro hlásání svých falešných nauk. Byť by i předváděli falešná znamení a zázraky, nemáme se jimi nechat zlákat. Kolik lidí se však dnes nechává zlákat všemožnými konspiračními teoriemi! O to více v naší církvi! Mnoho lidí hledá senzace a vzrušení, místo aby byli obezřetní a opatrní, jak nás k tomu vede Kristus. Nechávací se svést všemožnými „znameními a zázraky“ senzačních informací a dobře zpracovaných videí a obrázků. Takto svedení lidé se pak snaží tyto nauky šířit v našich sborech.

***26* Když vám řeknou: ‚Hle, je na poušti,‘ nevycházejte! ‚Hle, v tajných úkrytech,‘ nevěřte tomu! *27* Neboť jako blesk ozáří oblohu od východu až na západ, takový bude příchod Syna člověka. *28* Kde je mrtvola, slétnou se i supi. (Mt 24,26–28)**

Ježíšův příchod bude něco natolik očividného, že to nelze přehlédnout.

***29* Hned po soužení těch dnů se zatmí slunce, měsíc ztratí svou zář, hvězdy budou padat z nebe a mocnosti nebeské se zachvějí. *30* Tehdy se ukáže znamení Syna člověka na nebi; a tu budou lomít rukama všechny čeledi země a uzří Syna člověka přicházet na oblacích nebeských s velkou mocí a slávou. *31* On vyšle své anděly s mohutným zvukem polnice a ti shromáždí jeho vyvolené od čtyř úhlů světa, od jedněch konců nebe ke druhým. (Mt 24,29–31)**

Všimněme si – „*hned po soužení těch dnů*“. Z textu je patrné, že se mluví o soužení, které se stalo při dobývání Jeruzaléma. Není řečeno, za jak dlouho po „soužení“ mají nastat tyto nebeské úkazy. Dále však Ježíš říká: „*Amen, pravím vám, že nepomine toto pokolení, než se to všechno*

stane“ (Mt 24,34). Jakkoliv je tento text těžký na výklad, musíme připustit, že jak Ježíš, tak apoštolové i celá prvotní církev očekávali Ježíšův příchod mnohem dříve, zřejmě v prvním století.

Z toho, co jsme si dnes řekli, si můžeme všimnout, že samotní pisatelé evangelií interpretovali původní Ježíšova slova v určitých ohledech po svém. A protože Ježíš stále nepřišel, zůstávají texty o posledních událostech stále otevřené pro další výklady. Díky tomu můžeme text Malé apokalypsy vztáhnout také na náš život, na naše dny a na období, kdy přijde konec světa. Tedy i další výklady eschatologických textů jsou v pořádku, ale nesmíme zapomenout na dvě věci. (1) Že se jedná o náš nebo o něčí výklad – tedy že původní text mluvil trochu o něčem jiném. Je totiž rozdíl, když řeknu, že „Bible

říká“, a „výklad, kterému já věřím, říká“. (2) Žádný výklad eschatologických textů nesmí porušovat principy, které jsou v textu jasně stanoveny. Z našeho textu jich připomenu jen pár – Ježíš nás nechce strašit, ale pravdivě ukázat, že život je někdy plný utrpení. Chce nás povzbudit ke statečnosti a odvaze ve všech těžkostech křesťanova života. Ježíš neslibuje, že v budoucnu bude vždy vše dobré, ale že se za nás postaví. Všechny katastrofy a války nám mají připomenout pomíjivost našeho života a tohoto světa, a hlavně to, že Ježíš jednou přijde. Máme být bdělí za všech okolností a nenechat se nalákat líbivými řečmi, zázraky či senzačními informacemi. Ať přijde Ježíš kdykoliv, vždy to bude brzy. A přes všechna znamení nám Ježíš odkazuje v Mt 24,42: „*Bděte tedy, protože nevíte, v který den váš Pán přijde.*“



# Zpráva o Hospodinově zázraku

Rozbor uspořádání Ex 14,1–31 aneb postavení Hospodina výroku v textu

**Jiří Beneš**

---

**N**arativní texty obvykle čteme tak, že registrujeme obsah sdělení, tj. příběh. To zajistí napomáhá porozumění vyprávěné události. Jenže my tyto události máme k dispozici v písemné podobě, která má určitou formu, význam a záměr. Jejich funkce není pobavit ani informovat, ale působit, ovlivnit, tedy formovat čtenáře. Sdílet mu pomocí příběhu zkušenost, která se v určité situaci může ukázat být nezbytná pro jeho přežití. Abychom tuto zkušenost z textu postihli, je třeba věnovat se uspořádání textu, tedy tvaru zprávy (způsobu sdělení). Z něho pak vystoupí záměr autora textu, tedy psané podoby příběhu, kterému budeme pracovně říkat vypravěč proto, že text převzal z vyprávění a pro vyprávění (resp. přednášení posluchačům) také upravil (připravil). Adresátem je pak posluchač, k němuž se zpráva má dostat akusticky, tedy uchem. Z toho důvodu také postavy uvedené v textu mluví (rozhovor dostává ve vypravěčově sdělení větší prostor než pouhý popis). Vypravěč zaznamenal (aby nechal zaznít) poselství jednotlivých postav, které v příběhu nechá promluvit, aby dopřál posluchači autentickou (nezprostředkovanou) konfrontaci s jednajícím postavou a tím mu umožnil vstup do vyprávění a usnadnil jeho aktualizaci. Nebudeme si tedy všimnout znaků příběhu, ale právě poselství těchto postav a způsobu, jak jejich poselství vypravěč uvádí a jak s ním dále pracuje (nač upozorňuje, co opakuje, vysvětluje, akcentuje a aktualizuje). Linii vypravěč – posluchač budeme sledovat více než důkladný rozbor textu proto, že nás učí nezůstávat vůči textu v pozici nezúčastněného pozorovatele.

To vše uvádím proto, aby bylo zřejmé, proč bude rozbor sledovaného textu Ex 14 určen přímými řečmi jednotlivých postav a rozčleněn tak, aby vyniklo, že citované přímé

řeči jsou proloženy vypravěčovými vstupy a komentáři. Tento dialog postav a vypravěče je pak základem dialogu textu (vyprávění) s posluchačem. Z citovaných přímých řečí věnuje vypravěč největší pozornost řečem Hospodinovým<sup>1</sup>: na Hospodinovu řeč upozorňuje vždy nejdůkladněji, Hospodina cituje jako prvního, nejčastěji a nejobširněji. Na Hospodinovu řeč také nejobsáhleji reaguje, to znamená, že Hospodinovo promluvení považuje vypravěč za nejdůležitější sdělení svého vyprávění. Současně se pokouší vliv Hospodinova promluvení posluchači autenticky zprostředkovat – nechat moc Hospodinova slova na posluchače dopadnout, aby váhu Hospodinova výroku pocítil, aby na něj působila, aby se ho Hospodinovo slovo dotklo. To vše proto, aby vypravěč posluchače Hospodinu vystavil a do Hospodinovy blízkosti (do společenství s Hospodinem) přivedl. Snad není třeba dodávat, že Hospodinovým slovem je text, který je takto vypravěčem označen, nikoli to, co všechno je v této kapitole (Ex 14) zaznamenáno. K dobrému porozumění níže uvedenému rozboru je ovšem nezbytné dobře se obeznámit se samotným textem Ex 14.

<sup>1</sup>*Hospodin promluvil k Mojžíšovi.*

Vypravěč (Ex 14,1) – průvodce textem (režisér): **třídí** události a přímé řeči. Zde **avizuje** Hospodinovu řeč – výrok (slovesem d-b-r) a **upozorňuje** na jejího adresáta. Pak Hospodinovu řeč **cituje** a nakonec (14,5a) upozorňuje na její následky (na její proměnu v čin a reakci na dění vyvolané činem). Třemi způsoby Hospodinovu řeč **vyzdvihuje**. Jak Hospodinova řeč stojí v centru pozornosti vypravěče, vyjadřují tučně označená slova.

<sup>2</sup>„Rozkaž Izraelcům, aby se obrátili a utábořili před Pi-chírotem mezi Migdólem a mořem; utáboříte se před Baal-sefónem, přímo proti němu při moři. <sup>3</sup>Farao si o Izraelcích řekne: Bloudí v zemi, zavřela se za nimi poušť. <sup>4</sup>Tu zatvrdím faraónovo srdce a on vás bude pronásledovat. Já se však na faraónovi a na všem jeho vojsku oslavím, takže Egyptané poznají, že já jsem Hospodin.“ I učinili tak.

**První Hospodinův výrok** (Ex 14,2–4)<sup>2</sup> pronesený k Mojžíšovi je určen Izraelcům (konfrontace s perspektivou shora) a má tyto části: pokyn Izraelcům, informace o dění v nepřátelském táboře, záměr Hospodinova jednání. Hospodinův výrok je postaven do čela vyprávění. Je uveden jako první přímá řeč a je tak celému vyprávění nadřazen. Tvoří prizma – úvodní informaci, kterou se vyprávění spouští a kterou je třeba do děje vstoupit a z této perspektivy vyprávění sledovat. První Hospodinův výrok je v 14,1 jako jediný také uveden větou „*a promluvil*“<sup>3</sup>. Z toho vyplývá, že je na něj zřetelně vypravěčem upozorněno. Souvisí to s tím, že Hospodinovy výroky ve vypravěčově koncepci tvoří nejdůležitější sdělení jeho vyprávění.

První Hospodinův výrok začíná pokynem (stejně jako další dva Hospodinovy výroky). Pokyn je jen jeden a je určen Mojžíšovi: „*řekni ... a obrátí se ... a utáboří se*“

<sup>1</sup> Ostatní řeči cituje jen rámcově – pro dokreslení.

<sup>2</sup> Začíná-li vyprávění o zázraku rozdělení moře již v Ex 13,17, pak i zde je v čele Hospodinův výrok. Ten a děj popsany v 13,17–22 bude níže v rozboru zohledněn.

<sup>3</sup> Hebr. *vajjadder*, ostatní – *vajjomer*.

(princip: příčina – následek). Mojžíš se dozvídá, jaký efekt budou jeho slova mít. Hospodinův pokyn v ústech Mojžíše bude mít moc. Současně Hospodin nastiňuje vývoj budoucích událostí (vytváří je): zná budoucí faraónova slova, tj. ta, která ještě nebyla vyřčena (vševědoucnost), která budou určena synům Izraele (14,3), a oznamuje (cituje) je. Zná také faraónovy reakce (činy). Současně Hospodin Izraelce předem upozorňuje na své činy (působení na Egyptány). O budoucích věcech vypovídá perfektem, tj. videm dokonavým, jako o událostech, které již nastaly (jsou minulostí). Hospodinovo ovlivňování jednání Egyptanů je výrazem univerzality jeho vlády. Ovlivňování Egyptanů se neděje jen kvůli Izraeli (aby mohli vyváznout), ale i kvůli Egyptanům samotným (aby poznali Hospodina). Vliv na Egyptány je výrazem Hospodinova sebezjevení<sup>4</sup> a současně odhalením jeho úmyslu: nejen být Egyptanům známým. Hospodinu záleží na tom, aby jej i Egyptané zakoušeli. Nezachází s nimi apriori odmítavě (záleží mu na nich).

<sup>4b</sup>I učinili tak. <sup>5a</sup>Egyptskému králi bylo oznámeno, že lid uprchl. Srdce faraóna a jeho služebníků se obrátilo proti lidu.

Vypravěč (Ex 14,4b–5a) – vykladač. Poprvé a dvakrát po sobě **upozorní** na to, že Hospodinovo promluvení má následky. **Ujistí**, že se stalo to, co Hospodin řekl: Izrael i faraón jednají tak, jak Hospodin předpověděl. Hospodinovo slovo se stalo činem nejprve v Izraeli a tento čin dál působí (má moc stejnou jako slovo). Hospodinova řeč spouští události – vytváří nové skutečnosti. Vypravěč opět **klade** na Hospodinovo slovo a jeho moc důraz.

<sup>5b</sup>Řekli: „Co jsme to udělali, že jsme Izraele propustili z otroctví?“

První řeč (perspektiva) Egyptanů (Ex 14,5b) vypovídá o tom, že jsou přinuceni jednat proti své vůli, resp. že nevědí, proč jednají tak, jak jednají (jsou řízeni Hospodinem – jsou v jeho moci). Funkcí této přímé řeči je učinit další popis egyptských reakcí pocho-pitelným (akceptovatelným) – racionalizovat jej.

<sup>6</sup>Farao dal zapřáhnout do svého válečného vozu a vzal s sebou svůj lid. <sup>7</sup>Vzal též šest set vybraných vozů, totiž všechny vozy egyptské. Na všech byla tříčlenná osádka. <sup>8</sup>Hospodin zatvrdil srdce faraóna, krále egyptského, a ten Izraelce pronásledoval. Ale Izraelci navzdory všemu vyšli. <sup>9</sup>Egyptané je pronásledovali a dostihli je, když tábořili při moři, dostihli je všichni faraónovi koně, vozy, jeho jízda a vojsko, při Pí-chírotu před Baal-sefónem. <sup>10</sup>Když se faraó přiblížil, Izraelci se rozhlédli a viděli, že Egyptané táhnou za nimi. Tu se Izraelci velmi polekali a úpěli k Hospodinu.

Vypravěč (Ex 14,6–10) – vykladač. **Zasvěcuje** posluchače do událostí, které nastaly v nepřátelském táboře, tak jak to činí i Hospodin. Je o nich stejně dobře informován jako o úmyslech Hospodinových. Nejprve **detailně popisuje**, že skutečně došlo k faraónovu zatvrzení srdce Hospodinem (14,6.7) a jak se zatvrzení projevuje: pronásledováním Izraele. Pronásledování **zmiňuje dvakrát** (14,8.9) a ještě jej **konkretizuje**. **Vysvětluje**

<sup>4</sup> „Oslavím sám sebe“ = sám sebe obtížím – totéž ještě v 14,17.

dění jako reakci na Hospodinův výrok (reakcí je dění, které Hospodin rozpoutal). **Do-svědčuje**, že se děje to, o čem Hospodin mluvil. **Ujišťuje** posluchače (po 14,4b–5a již podruhé), že Hospodinovo slovo má moc: rozpoutává rychlý sled událostí – vede do krize. Aby bylo posluchači zřetelné, že se vypravěčův popis vztahuje k Hospodinovu výroku jako jeho ilustrace, dvakrát na Hospodinův výrok přímo **odkazuje** tím, že jej **zmiňuje**: 14,8 – viz 14,4; 14,9 – viz 14,2. **Ilustruje** Hospodinův výrok od konce dopředu: zatvrzení faraónovo zmiňuje jako první a lokalizaci (místo, na které Hospodin v úvodu svého výroku přikázal jít) jako poslední. Svůj výklad vypravěč **doplňuje** o nové skutečnosti: o sdělení, že Izraelci vyšli (14,8b), o reakci Izraelců na přítomnost Egyptanů za nimi (14,10). Vývoj událostí rozpoutaných Hospodinovým promluvením přiměl Izraelce modlit se (14,10), ale také vyčítat Mojžíšovi (14,11).

<sup>11</sup>A osopili se na Mojžíše: „Což nebylo v Egyptě dost hrobů, že jsi nás odvedl, abychom zemřeli na poušti? Cos nám to udělal, že jsi nás vyvedl z Egypta? <sup>12</sup>Došlo na to, o čem jsme s tebou mluvili v Egyptě: Nech nás být, ať sloužíme Egyptu. Vždyť pro nás bylo lépe sloužit Egyptu než zemřít na poušti.“

Řeč Izraelců k Mojžíšovi (Ex 14,11.12) představuje charakteristiku Izraelců a perspektivu lidu (zdola): dosud nedůvěřují Hospodinu, ale tomu, co vidí (a vidí jen smrt). Mají své řešení (spoléhají na sebe). Dosud nepochopili, že není jiná možnost než jednat podle Hospodinova výroku. Mají strach. Dosud setrvávají v Egyptě a na události hledí egyptskou perspektivou. Svědectvím o své zakořeněnosti v Egyptě nepřímou potvrzují předchozí Hospodinův výrok (13,17), což má posluchače přesvědčit o tom, že Hospodin Izraelce dobře zná (předpokládal tuto reakci). Tím, že Izraelci předkládají alternativní interpretaci současných i minulých událostí (bylo líp = žijí minulostí), stávají se jejich slova podnětem následujících slov Mojžíšových, který obrací jejich pozornost z minulosti do budoucnosti.

<sup>13</sup>Mojžíš řekl lidu: „Nebojte se! Vydržte a uvidíte, jak vás dnes Hospodin zachrání. Jak vidíte Egyptany dnes, tak je už nikdy nevidíte. <sup>14</sup>Hospodin bude bojovat za vás a vy budete mlčky přihlížet.“

**Řeč Mojžíšova** (Ex 14,13.14) je přesně uprostřed (středem – centrem) příběhu, reaguje na řeč lidu, nebere perspektivu (slova) lidu vážně. Jeho svědectví je (oproti vypravěčovu) zaujaté, ale v souladu se svědectvím vypravěče. Ví o Hospodinu víc než vypravěč a třemi imperativy nutí Izraelce soustředit se jen na Hospodina. Začíná (tak jako Hospodin) svou řeč pokynem. Reprezentuje Hospodinův zájem – Mojžíš je Hospodinův člověk, který mluví v souladu s Hospodinem: věří Hospodinu a jeho slova vycházejí z neotřesitelné danosti (události nemohou být jinak, než jak to Hospodin řekl). Představuje hlas Hospodinův, který zní zdola. Proto má Mojžíš (jeho slova) sílu lid pozvednout, přeorientovat je, přesměrovat jejich pohled. Jeho výpověď o Hospodinu (vyznání víry, teologie), založená na dvou skutečnostech (záchrana + „Hospodin bojuje za vás“), představuje naději (pozitivní perspektivu). Mojžíš počítá s tím, co říká Hospodin, a svým příkladem Hospodinovu perspektivu dosvědčuje (konfrontuje je s Hospodinovou perspektivou): je modelem (vzorem) toho, jak by to měl dělat (co by měl říkat a myslet si)

lid. Na Mojžíšovi se mají učit, jak žít z Hospodinova výroku (Hospodinovým výrokem), z Hospodinova slova, tj. vírou. Perspektiva Mojžíšova je variace perspektivy Hospodinovy a alternativa perspektivy Izraelců.

<sup>15</sup>Hospodin řekl Mojžíšovi: „Proč ke mně úpíš? Pobídní Izraelce, ať táhnou dál. <sup>16</sup>Ty pak pozdvihni svou hůl, vztáhni ruku nad moře a rozpolťíš je, a tak Izraelci půjdou prostředkem moře po suchu. <sup>17</sup>Já zatvrdím srdce Egyptanů, takže půjdou za nimi. Oslavím se na faraónovi a na všem jeho vojsku, na jeho vozech i jízď. <sup>18</sup>Egyptané poznají, že já jsem Hospodin, až budu oslaven tím, co učiním s faraónem, s jeho vozy a jízdou.“

**Druhý Hospodinův výrok (Ex 14,15–18)** pronesený k Mojžíšovi je určen Izraelcům (konfrontace s perspektivou shora) a má tyto části: otázku na Mojžíše, pokyn Mojžíšovi, pokyn Izraelcům, pokyn Mojžíšovi a znovu informace o dění v nepřátelském táboře a znovu ohlášení záměru Hospodinova jednání. Pokynem k Mojžíšovi „mluv k synům Izraele!“ se Hospodin znovu představuje jako strůjce (tvůrce) událostí – ten, kdo to vše má v ruce. Mojžíš má mluvit jen na Hospodinův rozkaz a jen to, co Hospodin určí, aby bylo sděleno. Klíčovou pozici má v tomto výroku úvodní otázka. Z ní vyplývá: není třeba úpět, je třeba jednat podle předchozího Hospodinova výroku (v jeho síle) a dělat přesně a jen to, co Hospodin řekne. Neboli soustředit se jen na Hospodina a neznepokojoovat se vnějšími událostmi (jak tyto události mají Izraelci číst, resp. dešifrovat, jim ukazuje vypravěč) – nebrat je vážněji než Hospodinův výrok. Hospodin však vytyká Mojžíšovi to, co ve skutečnosti dělají Izraelci (ale jim to nevytyká). Mojžíš je za reakce Izraelců odpovědný.

Specifikem tohoto Hospodinova výroku je opakování (akcentování duplikací) určitých důrazů z předchozího Hospodinova výroku. Nejprve pokyn mluvit k Izraelcům, který je variací pokynu z 14,2<sup>5</sup>. Dále jsou zopakovány čtyři skutečnosti v 14,17.18: slib o zatvrzení srdce (nyní jde o srdce Egyptanů 14,17, viz 14,4), zpráva o pronásledování („půjdou za nimi“), ohlášení Hospodinova oslavení na faraónovi, jeho voze a jízď<sup>6</sup> a Hospodinův záměr ohledně poznání Hospodina Egyptany (14,18, viz 14,4). Ani oslava, ani poznání však není Hospodinem konkretizováno. O to se postará svým komentářem vypravěč, který Hospodinova avíza přeloží do srozumitelné podoby a dokonce dvakrát uskutečnění tohoto záměru dosvědčí (14,23–25 a 14,27–30). Opakováním sám Hospodin Mojžíše (a Izraelce) znovu upozorňuje na to, na čem mu záleží. S podobným záměrem opakuje a rozvíjí důrazy z Hospodinových výroků i vypravěč, aby upozornil na to, že je třeba Hospodinu pečlivě naslouchat a brát vážně vše, co řekl. To vše činí Hospodinovo sdělení mimořádně závažným a naléhavým.

Vedle pokynů a duplikací obsahuje Hospodinův výrok také předpověď následujících událostí (reakci na Hospodinovo promluvení), jejíž funkcí je připravit lid na to, co nastane. V 14,16 je to založeno na principu příčina – následek (Izraelci přejdou).

<sup>19</sup>Tu se zvedl Boží posel, který šel před izraelským táborem, a šel teď za nimi. Oblakový sloup se před nimi totiž zvedl, postavil se za ně <sup>20</sup>a vstoupil mezi tábor egyptský a izraelský.

<sup>5</sup> Stejně tak pokyn vztáhnout ruku bude opakován v následujícím Hospodinově výroku (14,26). Hospodinovými výroky se opakovaná sdělení prolínají.

<sup>6</sup> Tato věta je zde dokonce dvakrát!! 14,17.18, viz 14,4.

Jedněm byl oblakem a temnotou, druhým osvětloval noc; po celou noc se jedni k druhým nepřiblížili. <sup>21</sup>Mojžíš vztáhl ruku nad moře a Hospodin hnal moře silným východním větrem, který vál po celou noc, až proměnil moře v souš. Vody byly rozpolceny. <sup>22</sup>Izraelci šli prostředkem moře po suchu. Vody jim byly hradbou zprava i zleva. <sup>23</sup>Egyptané je pronásledovali a vešli za nimi doprostřed moře, všichni faraónovi koně, vozy i jízda. <sup>24</sup>Za jitřního bdění vyhlédl Hospodin ze sloupu ohnivého a oblakového na egyptský tábor a vyvolal v egyptském táboře zmatek. <sup>25a</sup>Způsobil, že se uvolnila kola jejich vozů, takže je stěží mohli ovládat.

Vypravěč (Ex 14,19–25a) – vykladač. Potřetí **ujišťuje** posluchače, že vše, co se děje, má spojitost s Hospodinovým výrokem – je to reakce na Hospodinovo promluvení. Znovu (jako v 14,6–10) tuto reakci, tj. konkrétní podobu uskutečnění Hospodinova výroku **popisuje**. I zde (stejně jako v 14,6–10) začíná vypravěč tím, co Hospodin sdělil nakonec (14,17b.18). Nejprve **odhaluje** způsob Hospodinovy přítomnosti, tj. podobu, v jaké se v událostech zjevil. To je způsob Hospodinova oslavení se. Manifestace Hospodinovy přítomnosti se děje v oblakovém sloupu<sup>7</sup>, který je zde ovšem pojímán (označen) jako posel Boží (14,19). Postava posla zde představuje samotného Boha (viz 13,21 a 14,24). Hospodin se oslavuje v podobě posla a sloupu, resp. tím, že chrání Izrael. Poté (14,21.22) vypravěč **odkazuje** na úvodní Hospodinův rozkaz Mojžíšovi a jeho Hospodinem formulované následky v 14,16, **aby dosvědčil**, že se Hospodinův výrok opět uskutečnil (věta o zvednutí ruky bude řečena ještě potřetí, a to v 14,26 Hospodinem, jenž ji pronese podruhé): jak to Hospodin řekl, tak se také stalo. Na Hospodinovo sdělení z 14,16 **upozorňuje** vypravěč třikrát: Mojžíš vztáhl ruku, Izraelci skutečně vyšli<sup>8</sup> a stalo se to uprostřed moře<sup>9</sup>. Vypravěčova zpráva o pronásledování (14,23) se vztahuje jak k předchozímu Hospodinovu výroku<sup>10</sup>, tak k prvnímu Hospodinovu výroku (14,4) jako další (po 14,8.9) potvrzení o jeho uskutečnění (opakovaně říká: děje se to, co Hospodin řekl).

Závěr vypravěčova výkladu tvoří **druhé svědectví** o dvojím Hospodinově ohlášení jeho oslavení se, tj. o realizaci Hospodinova záměru z 14,16.17 a z 14,4. Zde vypravěč oba Hospodinovy výroky propojuje a **znovu dosvědčuje** jejich uskutečnění.

<sup>25b</sup> *Tu si Egyptané řekli: „Utečme před Izraelem, neboť za ně bojuje proti Egyptu Hospodin.“*

Druhá řeč Egyptanů (Ex 14,25b). Perspektiva Egyptanů. Jde o autentické svědectví o jejich poznání Hospodina. To je dalším ujištěním posluchače o realizaci (uskutečnění) Hospodinova výroku: Egyptané dosvědčují, že se stalo to, co Hospodin řekl. Vedle vypravěče je to další svědectví o moci Hospodinova výroku, resp. Hospodinova působení.

<sup>26</sup> *Hospodin řekl Mojžíšovi: „Vztáhni ruku nad moře! Vody se obrátí na Egyptany, na jejich vozy a jízdu.“*

<sup>7</sup> 14,19.20 je opakováním vypravěčova popisu z 13,21.

<sup>8</sup> Hebr. *vajjabou* v 14,16.22.

<sup>9</sup> Na střed moře upozorňuje vypravěč v 14,22.23.29 dokonce třikrát!!

<sup>10</sup> Egyptané vešli, hebr. *vajjabou* v 14,17.23 + zmínka o vozech a jízde v obou textech.

**Třetí Hospodinův výrok** (Ex 14,26) je adresován jen Mojžíšovi; obsahuje jen další pokyn (duplikace pokynu z 14,16) k tomu, jak má Mojžíš jednat; je vystavěn na principu příčina – následek, stejně jako oba výroky předchozí; navazuje na předchozí Hospodinův výrok (je variací jeho části<sup>11</sup>) jako další fáze Hospodinových instrukcí: Hospodin Mojžíšovi neřekl najednou, co všechno má udělat. Mojžíš dostává instrukce postupně, tj. během toho, jak je realizuje.

<sup>27</sup>Mojžíš vztáhl ruku nad moře, a když nastávalo jitro, moře opět nabylo své moci. Egypťané utíkali proti němu a Hospodin je vehnal doprostřed moře. <sup>28</sup>Vody se vrátily, přikryly vozy i jízdu celého faraónova vojska, které vešlo za Izraelci do moře. Nežůstal z nich ani jediný. <sup>29</sup>Ale Izraelci přešli prostředkem moře po suchu a vody jim byly hradbou zprava i zleva. <sup>30</sup>Onoho dne zachránil Hospodin Izraele z moci Egypta. Izrael viděl na břehu moře mrtvé Egypťany. <sup>31</sup>Tak uviděl Izrael velikou moc, kterou osvědčil Hospodin na Egyptu. Lid se bál Hospodina a uvěřili Hospodinu i jeho služebníku Mojžíšovi.

Vypravěč (Ex 14,27–31) – vykladač na závěr **shrnuje** a **vyzdvihuje** hlavní důrazy celé zprávy. **Popisuje** následky Hospodinova výroku. Nejprve znovu (po 14,21) **upozorňuje** na Mojžíšovu poslušnost. Opakovaně, tedy několikanásobně, tak **ujišťuje** posluchače o okamžitém uskutečnění Hospodinova výroku (14,27). Zprávou o tom, co se dělo po Mojžíšově gestu (14,27bnn), **interpretuje** to, jakou podobu má Hospodinovo oslavení a jakým způsobem Egypťané zakusili, kým je Hospodin. Subjektem dění není jen Hospodinův výrok či Mojžíšovo gesto, ale také Hospodinův čin („*Hospodin je vehnal ... zachránil Izrael*“). Tímto činem Egypťané Hospodina zakusili (a nepřežili to). Tímto činem se Hospodin oslavil, doslova učinil se těžkým (hebr. *ikkáb-dá*). Hospodinovo oslavení tak má konkrétní podobu v moci, kterou má Hospodin nad mořem, nad Egypťany (jsou v Hospodinově moci) a která se projevuje zánikem vojska, vozů a jízdy faraónovy (14,28) na jedné straně a záchranou Izraele (14,27–30) na straně druhé. Záchrana Izraele má podobu průchodu Izraelců mořem. Na to **upozorňuje** vypravěč již **potřetí** (14,29 = 14,22), to znamená, že **potřetí ujišťuje** o tom, že se stalo, co Hospodin řekl (14,16). Reakci na Hospodinův čin **podává** jen z perspektivy Izraele. Dvakrát posluchače **upozorňuje** na to, že Izrael vidí: jak mrtvé Egypťany, tak Hospodinovu velikou ruku. Ačkoli jsou použity dva totožné slovesné tvary, oba druhy vidění jsou rozdílné. Izrael vidí očima (mrtvé) a současně i prohlédá dál, k tomu, co vidět není: rozpoznává Hospodina v jeho jednání. Hospodin se tak skrze své slovo zjevil. Rozpoznání Hospodina se projevuje bázní (Izrael se bojí Hospodina). Bázeň a vidění je rub a líc jedné skutečnosti (vidění mohlo nastat díky bázní a současně bázeň vzniká díky vidění – v hebr. velmi podobné slovesné tvary). Takže následkem Hospodinova promluvení je prozření, bázeň a uvěření. Zde vypravěčova zpráva kulminuje a také končí. K tomu (k prozření, bázní a uvěření) Hospodinovo promluvení směřuje, do něj ústí. Taková je funkce Hospodinova promluvení: Hospodin promlouvá proto, aby Izrael viděl, bál se a důvěřoval.

Text Ex 14 obsahuje sedm přímých řečí (+ dvě v Ex 13,17–22), jimiž je posluchač postupně konfrontován s paterou perspektivou: Hospodinovou (třikrát), Egypťanů (dvakrát), vypravěče (čtyřikrát), Izraelců (jednou) a Mojžíšovou (jednou). Průvodce

<sup>11</sup> 14,16,17. Věta „vztáhni svou ruku na moře“ je totožná a zpráva o vozech a jždě také.

příběhem je **vypravěč**, který posluchače do dění zasvěceně **uvádí**, události a slova mu **zprostředkuje, zpřístupňuje, dosvědčuje a interpretuje**. Vypravěčovým úmyslem není podat posluchači informace o minulé události, ale **načit jej důvěřovat** Hospodinu, osvojit si jeho perspektivu, spoléhat na jeho slovo a počítat s ním. Tedy **přesvědčit** posluchače o věrohodnosti Hospodinových výroků, **ujistit** jej o moci a síle Hospodinova výroku, tj. o tom, že co Hospodin řekl, to se skutečně děje. Současně vypravěč posluchače pomocí konfrontace **vede** k sebepoznání a následně k sebereflexi (sebehodnocení). Neboli vypravěč textem na posluchači **pracuje, formuje** jej.

Události vyprávění jsou popisovány jen stručně (v hrubých rysech). Důraz není položen na děj, ale na rozhovor při událostech. Děj má povahu kulisy na scéně a rozhovor jen reáliemi zajišťuje (rozfázuje). To znamená (a výše uvedený rozbor Ex 14 to měl potvrdit), že děj příběhu pak tvoří buď jen nosič pro fixaci, nebo jen rámec (prostředí) pro uchování, zapamatování a tradování Hospodinových výroků. Děj je zde nutný kvůli kontextu výroků (zejména Hospodinových), tedy kvůli posluchači, aby tyto výroky co nejlépe akceptoval. Vzhledem k dominantnímu postavení Hospodinových výroků ve vyprávění má děj posluchače jen ujistit o jejich důležitosti a důvěryhodnosti.

Ex 14 se tak svými důrazy (zejména postavením Hospodinova výroku v textu) podobá Stvořitelskému hymnu<sup>12</sup>. Oba texty vypovídají o zázraku, který je výsledkem Hospodinova promluvení. Oba konfrontují posluchače s mimořádným činem, který má pro posluchače existenciální rozměr<sup>13</sup>. V obou textech je Hospodinovu promluvení věnována největší pozornost. Hospodinovy výroky jsou vypravěčem avizovány, citovány a dosvědčovány, tj. ilustrovány (vyprávěním příběhu vypravěč dosvědčuje, že se stalo to, co Hospodin řekl). V obou textech je stejný vypravěčův postoj k Hospodinovým výrokům. Jeho cílem je ukázat, že tyto výroky jsou mocné. A ukazuje to upozorňováním na to, že se děje, co Hospodin řekl. Způsobem vypravěčovy práce s Hospodinovými výroky (tedy v záměru vypravěče) jsou Ex 14 a Gn 1 paralelní – duplikují jedno a totéž téma (moc Hospodinova slova). Vůči Hospodinovu výroku jsou slova vypravěče i slova ostatních jednajících postav v textu v pozici interpretů, kteří Hospodinův výrok ilustrují a jeho moc zdůrazňují pro posluchače, jež tak do příběhu vtahují (vytvářejí mu tzv. navazovací bod), aby snáze Hospodinovy výroky vzal vážně. Protože jen kvůli těmto Hospodinovým výrokům je celý příběh v Ex 14 vyprávěn (podobně je tomu i v Gn 1).

<sup>12</sup> Gn 1. Mnohem zřetelněji však koncepci Stvořitelského hymnu kopíruje zpráva o potopě (Gn 6,9–9,17), kterou s oběma texty spojuje motiv vody, zázraku, Hospodinova výroku a jeho přesného uskutečnění.

<sup>13</sup> Vyjádřený v obou textech vodou, která představuje nebezpečí – ohrožení.



# Iz 52,7–10

Jiří Beneš

---

V hebr. textu je perikopa vymezena *s-túmou*. Její klíčové sdělení tvoří hymnická (poetická) výpověď o Hospodinu určená izraelské komunitě, která má zkušenost exilu. Má povahu doxologie k Hospodinovu výroku v Iz 52,3–6. Liturgická (a euforická) odpověď (odezva chvalozpěvem, žalmem, liturgickou písní) na Hospodinův výrok (výraz bohoslužebné komunikace s Hospodinem) má formovat reakci komunity na Hospodinovo mluvení a současně ilustrovat zaslíbení (naději) z Hospodinova výroku vyrůstající. Perikopu lze dělit na dvě části:

## Iz 52,7a

Svědectví o zvěstovateli (rozhlášovatela charakteristika) má charakter uvozovací věty před přímou řečí. V uvozovací větě je formulováno: kdo, kde, co, komu. Prorok neuvádí, kdo je rozhlášovatelem (sděluje jen, že má nohy). Mohl by jím být Hospodin. Pak by prorok upozorňoval na to, co Hospodin dělá, resp. co se děje poté, co Hospodin promluvil (viz Iz 52,3–6). Mohl by jím být také prorok, který Hospodinův výrok tlumočí a pak na něj také poeticky reaguje (Hospodinův výrok v prorokovi rozezněl píseň – hymnus). Svědectví proroka je však sdělení Hospodinovu tak blízko, že je od sebe lze separovat jen stěží. Zvěst (poselství) zní na horách. Činnost rozhlášovatele je popsána pěti slovesy, z nichž dvě jsou zdvojeny: *rozhláší* (dvakrát; hebr. b-s-r), *způsobuje naslouchání* (dvakrát; hebr. š-m-a) a *mluví* (a-m-r). Charakteristika jeho zvěsti je vyjádřena třemi slovy: *pokoj, dobro a záchrana*. Adresátem je *Sijón*. Izraelská komunita je výrazem Sijón označena v této perikopě dvakrát (viz Iz 52,8; předtím např. Iz 51,3.16; 52,1).

## Iz 52,7b–10

Prorocký výrok (**přímá řeč**) lze dělit na sedm částí:

(1) Vyznání „*kraluje Bůh tvůj*“ (**Iz 52,7b**) je sdělováno Sijónu (tj. Izraeli) v jednotném čísle jako prisma pro jeho budoucí postoje (chování), předpoklad jejich reflexe. Toto vyznání je patrně ona spása a pokoj, jež rozhlášovatel umožňuje slyšet, a dobro, které rozhláší. Vyznání neboli výpověď o Bohu je tedy obsahem zvěsti, které má být nasloucháno.

(2) Upozornění Sijónu (opět v jednotném čísle) na jeho strážné, konkrétně na to, co dělají: *nesou hlas a radují se* (**Iz 52,8a**). To má mít pro Sijón veliký význam, neboť je to

vzápětí zdůvodněno. Strážní jsou patrně modelové postavy a Sijón se má podle toho, co oni dělají, řídit.

(3) Argument, zdůvodnění (vysvětlení) toho, proč strážní nesou hlas a radují se: *protože vidí* (Hospodinovo jednání). Vidění Hospodinova jednání má takovou sílu, že v nich probouzí radost a startuje rozhlašování zvěsti (s viděným se musí sdílet, musí na něj upozorňovat, musí jej ohlašovat).

(4) Další výpověď o Bohu (**Iz 52,8b**) je současně svědectvím o tom, co strážní vidí: „*Hospodin obrací Sijón*“, což je sdělení paralelní k větě „*kraluje Bůh tvůj*“. Obracení Sijónu jako výpověď o jeho kvalitativní proměně je výraz Hospodinova kralování<sup>1</sup>. ČEP překládá „*Hospodin se vrací na Sijón*“<sup>2</sup> a není vyloučen i překlad „*Hospodin vrací Sijón*“.

(5) Výzva, nárok v **Iz 52,9a**, je adresována Sijónu, který je však nyní osloven v množném čísle (!). Požadováno je dvěma rozkazy jásání, bujaré veselí. Prorok chce své posluchače strhnout k těm, co vidí u svých strážných, co dělají jejich strážní (v obou případech je použito sloveso r-n-n). Jde o výraz snahy vtáhnout posluchače do dění, zapojit je do oslavy, do podílení se na bohoslužbě. Příslovcem „*společně*“ dává prorok najevo, že má zájem nejen na tom, aby se na radosti aktivně podílela celá komunita, ale také na tom, aby se celá komunita „*společně*“ (viz **Iz 52,8**) radovala se svými strážnými. Rozkaz „*jásejte!*“ je možno vnímat jako pokyn souznít s počínáním strážných (**Iz 52,8a**). Komunita však není označena výrazem Sijón, ale poeticky výrazem: „*trosky Jeruzaléma*“. Jeruzalém (dvakrát zmíněný) je zde již metafora pro lid (obyvatele), nikoli název města (podobně **Iz 51,17**; **52,1.2**). Výraz „*trosky*“ (hebr. *chorbót*) je charakteristika současného stavu komunity. Popisuje, že Boží lid leží v troskách, tj. je zničený (také vyschlý). Právě takový lid je výzvami pozvedán z trosek k účasti na oslavě Hospodinově. Pro takový lid je zvěst rozhlašovatele skutečně líbezná (**Iz 52,7**) a vyznání „*kraluje Bůh tvůj*“ zdrojem naděje. Právě o takový lid má Hospodin zájem, tj. takový lid Hospodin obrací (proměňuje). „*Trosky*“ je tedy stav, který musel nastat, aby došlo k proměně Božího lidu. Výpověď o Božím lidu jako o „*troskách Jeruzaléma*“ je tak závažná, že je zdůvodněna neboli zdůvodněním akcentována.

(6) Argumentem je Hospodinovo jednání vůči jeho lidu, které je popsáno třemi slovesy: „*potěšil, vykoupil, obnažil*“ (**Iz 52,9b–10a**). Předtím bylo Hospodinovo jednání vůči jeho lidu popsáno slovesem „*obrátil*“ (**Iz 52,8b**, předtím „*kraluje*“). Vzájemný vztah těchto sloves je synonymický: popisují Hospodinovo působení na lid, resp. záchranu lidu. Poněkud obecně „*obrátil*“ je těmito třemi slovesy konkretizováno. Zejména sloveso „*obnažil*“ velmi plasticky Hospodinovo působení na lid popisuje. Obnažit znamená ukázat pravý stav věcí (kořen má význam oloupat i proklestit) a tím napomoci k očistě lidu.

Vzhledem k tomu, že hebrejské sloveso stojí mimo čas, tak je těmito slovesům (všechna jsou v perfektu – dokonavý vid) možno rozumět jako svědectví o tom, co se již stalo a současně se právě děje a dít bude: slovesa představují také zaslíbení: to má lid očekávat, k tomu má napřít svou naději.

Proč se tedy mají „*trosky Jeruzaléma*“ radovat? Protože, resp. kvůli tomu, co Hospodin vůči svému lidu dělá. Důvodem jejich radosti je Hospodinovo jednání. Obecně:

<sup>1</sup> A možná i obsahem zvěsti, kterou svým hlasem nesou strážní.

<sup>2</sup> Pro tento překlad však schází předložka „na“, reflexivní tvar použitého slovesa i zpráva o tom, že by Sijón předtím opustil.

základem jejich nového chování je to, co dělá Hospodin. Obrácený Boží lid je propojený s Hospodinem. Jeho chování je následkem Hospodinova jednání. Hospodin svůj lid zcela ovlivňuje – určuje jeho chování. To znamená: Hospodin je subjektem jednání obráceného Sijónu.

V této pasáži korespondují tři slovesa popisující Hospodinovo jednání s třemi označeními (charakteristikami) Božího lidu<sup>3</sup>: *lid* (hebr. *am* ve smyslu uspořádané, tj. strukturované společnosti), *Jeruzalém* a *rameno svatosti* Hospodinovy. Hospodin tedy potěšuje lid, který je obrácený (tj. již uspořádaný). Vykupuje Jeruzalém<sup>4</sup>. Obnažuje rameno svatosti své, tj. nikoli jen lid, ale sebe sama, neboť on je se svým lidem spojen: jeho lid je do Hospodina vrostlý tak, že je Hospodinovou součástí, jako je ruka součástí těla. To je jiný způsob vyjádření nepředstavitelné blízkosti Boha a jeho lidu.

(7) Závěrečné svědectví o zjevení demonstrativního Hospodinova přiznání se ke svému lidu (**Iz 52,10b**) má povahu zaslíbení. Hospodinovo jednání je zde již podruhé (viz Iz 52,7) charakterizováno výrazem „*spasení*“. Předtím bylo možno spasení jen naslouchat, nyní se stává zjevné – to je výraz progresivní revelace. Ta má však ještě jednu podobu: Bůh, jehož spasení bude vidět, je představen již jako *Bůh náš*, nikoli jen Bůh tvůj (viz Iz 52,7). To, co se předtím týkalo jedinců, čeho se účastnili jen někteří, se nyní bude týkat všech (celé pospolitosti Božího lidu). Jde-li o liturgický text, který formuluje i účast komunity na bohoslužbě, pak zájmem „*náš*“ vypovídá komunita o sobě samé, tj. o tom, že se k bohoslužbě připojila, že do celého dění bytostně vstoupila (jde o změnu řeči: řeč jedince se mění v přímou řeč celé komunity).

Bude to viditelné svědectví o Hospodinově činnosti a současně upozornění těch, kdo jsou okolo Hospodinova lidu, na mimořádnost (a budoucnost, neboli perspektivu) tohoto lidu i Hospodinova jednání s ním („*spasení*“). Takové viditelné upozornění na to, co Hospodin udělá (dělá, udělal), co se s jeho lidem stalo („*spasení*“), má universální dosah: je to určeno pro oči neizraelců. Je sám Hospodin upozorní na svoje jednání („*spasení*“). Oni tedy budou o Hospodinově jednání informováni: uvidí spasení Hospodinovo. To neznamena, že se jich spasení bude týkat, ale také to neznamena, že by celé dění bylo jen satisfakcí za příkoří Izraele. Následky – neboli dosah Hospodinova díla – budou patrné i vně Izraele<sup>5</sup>.

<sup>3</sup> K nim je třeba připočíst dvě stávající označení Božího lidu: „*Sijón a trosky Jeruzaléma*“.

<sup>4</sup> Navzdory tomu, že formálně jako město zanikl, v Hospodinově mysli existuje coby obyvatelstvo.

<sup>5</sup> Izrael totiž vidí také – zpráva o vidění je zde duplikována (viz Iz 52,8b).

# Adventismus sedmého dne: Linie identity, linie napětí

Roman Mach

---

## Úvodem

Tento příspěvek je reflexí – pokusem o souhrnné pojmenování „genetických“ kořenů našich typických napětí a odchylek. Mým cílem bude pokus o širší souhrnný obraz – z toho vyplývá shrnující jazyk. Domnívám se, že musíme být schopni přísné sebereflexe, abychom zde došli k něčemu podstatnému. Chci však zdůraznit, že se mi jedná o kritickou analýzu *zevnitř*, která hledá pozitivní odpovědi.

*Napětí s vnějším prostředím.* Není neznámou skutečností, že naše hnutí vznikalo za značných napětí s okolím. Ačkoli adventismus vzešel z amerického protestantského *mainstreamu*, ve velmi podstatných názorových liniích se s ním rozešel.

Američtí evangelikálové považovali protestantismus za nejvyšší vyjádření křesťanství a Ameriku za „jedinečnou příležitost k rozvinutí jeho plného potenciálu. Hlavní denominace sdílely s americkým státem společné dějiny. Otcové národa byli zároveň patriarchy *mainstreamových* vyznání... Protestantismus udělil státu jedinečnou úlohu jako nástroje vůle Boží.“<sup>1</sup>

Bull a Lockhart<sup>2</sup> ze svého sociologického pohledu o americkém adventismu tvrdí, že jeho identita je více než dogmatickými specifiky determinována právě *jeho specifickými dějinami, izolovanými od zbytku americké společnosti*.<sup>3</sup> Jelikož se americký protestantismus takto výrazně překrýval s americkým státem, velmi brzy jsme si zvykli na negativní

---

<sup>1</sup> Bull a Lockhart: *Seeking a Sanctuary*, 245 (viz také str. 244–249; „Prologue“, str. xiii – xiv).

<sup>2</sup> Bull, Malcolm, a Keith Lockhart: *Seeking a Sanctuary: Seventh-day Adventism and the American Dream*. Second Edition. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2007.

<sup>3</sup> Bull a Lockhart: *Seeking a Sanctuary*, 102.

vymezení jak vůči jiným denominacím, tak vůči státu a jeho úloze, ve výsledku tedy vůči všem. Napětí s vnějším světem však nemůže únosně dlouhodobě dosahovat krajních hodnot: nulové znamená hodnotové splynutí a ztrátu identity, 100% znamená ztrátu dialogu a relevance pro vnější svět.

Když si navíc představíme, že by za námi namísto našich krátkých, výrazně „oddělených“ a zatím jednoduchých dějin stály např. dějiny židovského národa, vystačili bychom za takových okolností se sklonem k tak jednoduchým odpovědím v hermeneutice, teologii či praktické zbožnosti, jaký vykazujeme dnes? Pokud by naše dějiny byly *delší*, neměli bychom sklon domnívat se, že mentalita a jazyk např. 16. století postačí i dnes. Naše dějiny tedy *svým typem* skutečně úzce souvisejí s naší mentalitou.

*Sebelegitimizace adventního hnutí: prorocká (milenialistická) versus evangelijní.* Teologie adventistů sedmého dne se zrodila ze specifické (původně milleritské) eschatologie, v jejímž světle se prakticky všechna ostatní teologická témata ocitla na dlouho v pozadí. Začínající hnutí se tedy zpočátku legitimizovalo přihlášením se či přesněji seberozpoznáním v konkrétních eschatologických motivech apokalyptiky Písma (např. trojandělské poselství). To může být legitimní. Nutně to však znamená zátěž takového sebe-výkladu interpretační nesnadností (a rozevřeností) apokalyptických textů a tím mimořádnou závislost na vykladačském přístupu a jeho korektnosti. Tyto naše eschatologické kořeny tedy dodnes čerpají z interpretačně nejsložitějších textů Písma. Ty byly navíc zpočátku vykládány velmi jednoduchým „*common sense*“ způsobem čtení (viz níže), který např. nerozlišoval mezi žánry (při sledování spojnic mezi Pentateuchem, knihou Daniel a listem Židům). Tento způsob sebelegitimizace měl na vývoj naší teologie následující dopady:

1. Nutnost budoucího obratu. První dekády rozvoje našeho hnutí<sup>4</sup> byly charakterizovány eschatologickými specifiky a nutností dohledání ostatních teologických témat, včetně tak nosných článků, jako je christologie a soteriologie. Teologická dynamika roku 1888 je excelentním příkladem tohoto vývoje: jednalo se o obrat od eschatologických důrazů a specifik (včetně úlohy Zákona) k christologii a soteriologii, tedy k jádru křesťanské teologie. Jinými slovy, projevila se zde nedostatečnost sebelegitimizace prorocké a nutnost sebelegitimizace evangelijní, tedy přihlášení se k nosným pravdám evangelia, sdíleným s jinými křesťany.

2. Trvajících teologické nedůslednosti a tenze. Jak jsem se pokusil ukázat ve větším detailu v jedné z předchozích studií,<sup>5</sup> nosná evangelijní témata naší (a každé jiné) teologie, tedy christologie a soteriologie, jsou dodnes vnímána nedůsledným a pozoruhodně pluralitním způsobem. Pro silné proudy v adventismu, jako je *historický adventismus* nebo *Hnutí 1888*, zůstává primární důraz položen jednak na eschatologická specifika adventismu, jednak na nekorektní formulace christologické<sup>6</sup> i soteriologické.

*Exkurs.* Zmíněné rozpětí zahrnuje heterodoxii až herezi, a to stále znovu směrem k *perfekcionismu* autorů, jako Ellet J. Waggoner a Alonzo Jones krátce po roce

<sup>4</sup> Viz Knight, *Hledání identity* či *Adventismus v proměnách času*.

<sup>5</sup> Mach, Roman: „Adventistická eschatologie jako perspektiva“, *Koinonia* č. 1 (2010), str. 28–36, viz zvláště strany 30–32.

<sup>6</sup> Například Webster velmi zajímavě srovnává christologii, kterou postupně zastávali Ellen G. Whiteová, Ellet J. Waggoner, Edward Heppenstall a Herbert Douglass. Tím je existující šíře v adventismu reprezentativně ilustrována, nikoli však vyčerpána. Viz Webster, Eric Claude: *Crosscurrents in Adventist Christology*. New York: Peter Lang, 1984. Reprint: Berrien Springs, Michigan: Andrews University Press, 1992.

1888,<sup>7</sup> na ně navazující Millian Andreasen v první polovině 20. století,<sup>8</sup> na něj navazující „historický adventismus“ ve druhé polovině 20. století (Ralph Larson<sup>9</sup> a další), nebo „Hnutí 1888“ (Wieland<sup>10</sup>, Short, Sequeira a další), rovněž ve druhé polovině 20. století. Tento výrazně perfekcionista jazyk úplného posvěcení postupně prosakuje napřed do konceptu ospravedlnění a nakonec do samotného díla smíření. Zástupnost je stále více nahrazována vnitřní proměňující mocí, ospravedlnění posvěcením, „Kristus pro mne“ důrazem na „Kristus ve mně“.

Ospravedlnění z víry je v *Hnutí 1888* dodnes chápáno nikoli jako společné vlastnictví všech protestantských křesťanů, nýbrž jako výlučné, specifické učení adventistů sedmého dne, ke kterému je nutno se navrátit. V obou těchto prouděch je ospravedlnění formulováno zřetelně perfekcionista jazykem (*ospravedlnění se zde efektivně děje cestou posvěcení*).<sup>11</sup> Ve výsledku se tyto soteriologické koncepty (nezáměrně) ocitají blíže k pojetí katolickému nežli protestantskému (reformačnímu).

Je únosné, že v různých prouděch adventismu je věřící spasen odlišným způsobem a Spasitel je odlišně definován? Dalším logickým důsledkem těchto přístupů je eschatologická agenda a mentalita, která příliš snadno ztrácí základní christocentricitu. Dramatické scénáře doby konce se stále znovu derou do popředí, *Kristus druhého adventu* v tomto dramatickém pojetí téměř předefinovává Krista a evangelium adventu prvního: Jako by měl přijít někdo jiný, nositel jiných nežli evangelijních hodnot.

To vytváří paradoxní situaci: Tam, kde by bylo legitimní očekávat jednotu či minimum pluralismu, tj. v klíčové oblasti christologie a soteriologie jako nosných (protestantských) křesťanských témat, existuje v adventismu paradoxní šíře názorů a konceptů (a to od ortodoxie přes heterodoxii až k jasné herezi), která je tolerována. Na druhé straně je zde mimořádná snaha o ortodoxii v oblasti eschatologie a vztahu k dílu Ellen Whiteové, tj. v oblasti našich specifík. Domnívám se, že *budování teologické jednoty by se ideálně mělo dít v opačném gardu*, tj. směrem od sdílené christologické a soteriologické báze (s minimem pluralismu) směrem k eschatologickým tématům, ve kterých – vzhledem k nutnosti neustálé aktualizace a k interpretační náročnosti příslušných textů – je přirozené očekávat, že nevyhnutelná míra plurality názorů bude o něco vyšší.

*Skutečnost, že máme specificky definovanou eschatologii, neznamena, že si můžeme v křesťanské teologii volně předefinovat i všechno ostatní.* Je jen ilustrativní, že v adventismu neexistuje konsensus o významovém poměru mezi sdílenými nosnými křesťanskými tématy a vlastními specifiky.

<sup>7</sup> Jones, Alonzo T.: *The Consecrated Way to Christian Perfection*, Pacific Press, 1905; Whidden, Woodrow: *E. J. Waggoner: From the Physician of Good News to the Agent of Division*, Review and Herald, 2008.

<sup>8</sup> Viz např. *A Faith to Live By*, Review and Herald, Washington, 1943 – „The Seventh Step – Abstinence from Sin“, str. 97–99.

<sup>9</sup> Larson, Ralph: *Tell of His Power: Sing of his matchless Love*; The Cherrystone Press, Cherry Valley, California, 1988.

<sup>10</sup> Viz např. *Lightened with His Glory: Questions and Answers about the 1888 Message*; Glad Tidings Publishers, 1991; *Powerful Good News*, Glad Tidings Publishers, 1989.

<sup>11</sup> Hnutí 1888: viz např. pojetí ospravedlnění – „Spásná víra“ (v kapitole „Ospravedlnění“) je zde definována jako „absolutní poslušnost všem objektivním skutečnostem evangelia“. Sequeira, Jack: *Víc, než se dá uvěřit: Zaslíbení a moc evangelia* (Advent, Praha, 1999), str. 85, viz také str. 81–89.

V historickém adventismu Larson definuje viru jak „force“ – sílu, měřitelnou skutky. Spravedlnost z víry pak definuje jako „pravé konání prostřednictvím moci přijaté od Boha“. Larson, Ralph: *Tell of His Power: Sing of his matchless Love*; The Cherrystone Press, Cherry Valley, California, 1988, str. 270, 273, 274. Více viz Mach, R.: „Adventistická eschatologie jako perspektiva“, *Koinonia* č. 1 (2010), str. 30–32.

K velmi zajímavým novějším přínosům v našem prostředí patří Paulienovo zřehlednění rozvoje eschatologické vize v kánonu Písma. Tato eschatologická vize konce není statická, nýbrž velmi dynamická, tedy postupně rozvíjená.<sup>12</sup>

## Mentalita zrodu (evangelikální kontext adventismu)

1. *The Common Sense*.<sup>13</sup> K tomu přispívají některé typické prvky evangelikální mentality „*the common sense*“ období ve Spojených státech, kde se adventismus zrodil. Jak shrnul Knight v kontextu millerismu, „filozofie *common sense* se vyhýbala komplikovaným racionálním vysvětlením a zaměřovala se na fakta (včetně biblických fakt) tak, jak se jevila člověku na ulici“.<sup>14</sup> Naivistické a silně zjednodušující důrazy této mentality<sup>15</sup> působí, že jednotlivci či malé skupiny čtou *Písmo stále znovu od bodu nula* a vytvářejí vlastní teologické koncepty a řešení, bez ohledu na dějiny dogmatu (vlastního i širšího), autoritu společenství či současné kontexty. Teologie jistě musí být stále znovu promyšlena a aktualizována, nikoli však stále znovu od základu vymyšlena nadšeným jednotlivcem (což není nic jiného než nadšený diletantismus). Pokud jde o již zmíněné silné proudy v adventismu, jejich koncepty byly obvykle vytvářeny takto<sup>16</sup> a nyní jsou spíše jen udržovány bez ohledu na nový kontext či poznatky.

### 2. Jednotlivé linie naší mentality, zděděné z amerického evangelikalismu.

Noll tvrdí o americkém evangelikalismu ve srovnání s evropským křesťanstvím následující:

- je mnohem více *pragmatický* a *commonsensový*, nežli formální a dogmatický;
- je mnohem více *orientován na Bibli* a na *individuální* svědomí jednotlivce jako nejvyšší normy náboženské autority, ve srovnání s tradicí či historií;
- na úspěšné vůdce pohlíží mnohem víc jako na podnikavé osobnosti, které se „vybírají samy“, nežli na osoby ustanovené hierarchií;
- evangelikální protestantismus prokázal v amerických dějinách velkou sílu jako *individualistická* a *revivalistická* (oživenecká) forma křesťanství.<sup>17</sup>

Přitom je zapotřebí vnímat hlavní klady i zápory, které tyto prvky evangelikální (a adventistické) mentality dodnes přinášejí.

*Individualismus*,<sup>18</sup> pocházející z amerického evangelikálního prostředí, je motorem ve smyslu osobního vkladu nadšeného jednotlivce: přináší energii, nadšení, obětavost, akceschopnost, osobní zbožnost. Zároveň produkuje nekončící spory a rozdělení (schizmata), egoismus, nedostatek ohledu na společenství (i na potřeby vnější komunity). Individualismus produkuje neformální autority a řešení, nedostatek respektu

<sup>12</sup> Paulien, Jonathan: *What the Bible Says about the End-Time*, Hagerstown: Review and Herald, 1998, str. 43–77 (kniha byla u nás přeložena pod názvem *Co říká Bible o konci času*).

<sup>13</sup> V detailu viz Mach, Roman: „The Common Sense: Evangelikální a adventistické dědictví osvícenství.“ *Koinonia* 2 (2011), str. 70–93.

<sup>14</sup> Pokud pak šlo o výklad Písma, „doslovný výklad stál blízko duchu Millerovy doby. Většina lidí věřila, že doslovná interpretace Bible předznamenávala věrnost, zatímco alegorické či metaforické interpretace byly příznakem toho, že Bible není brána vážně.“ Knight, George R.: *The Millennial Fever and the End of the World*. Boise, Idaho: Pacific Press, str. 37 a 39.

<sup>15</sup> Noll, Mark A.: *The New Shape of World Christianity: How American Experience Reflects Global Faith*. Downers Grove, Illinois: IVP Academic, 2009.

<sup>16</sup> Mezi výjimky patří např. M. L. Andreassen, který však jako teolog své pojetí vybudoval na nekorektních laických konceptech především E. J. Waggonera a A. T. Jonese a na vlastním způsobu čtení textů Ellen Whiteové. Zmíněná logika bývá podobná i v jiných případech teologicky školených představitelů radikálních hnutí a proudů.

<sup>17</sup> Noll: *The New Shape*, str. 13 a 163.

<sup>18</sup> Noll: *The New Shape*, str. 163, 164.

k autoritám formálním a také, v neposlední řadě, „excentrické... a velmi excentrické výklady částí Písma“.<sup>19</sup>

*Americký revivalismus<sup>20</sup> rozvíjí individuální důraz na osobní spasení, nemá sklon marginalizovat chudé nebo jinak odlišné skupiny, je vnímavý na Boží moc a buduje aktivní zbožnost. Vedle toho však dále rozvíjí individuální důraz na osobní spasení, na vlastní rozhodnutí víry. Tak vzniká dojem, že není mnoho hodnotného, co jednotlivec může přijmout od ostatních věřících a z jejich zkušenosti.*

*Revivalismus je také anti-traditionalistický a orientuje se na výsledný efekt (okamžitý výsledek): jednotlivec tedy sotva může získat cokoli hodnotného z minulosti. Tak se stává, že laici i duchovní ignorují bohatství křesťanské historie ve smyslu učednictví, praktické zbožnosti a efektivní služby. Revivalismus je tedy ve výsledku aktivistický („mobilizující“) a orientovaný na okamžitý efekt. Otázkou zůstává, co se má legitimně dít v obdobích mezi oživeními.*

Také v naší optice se minulost ve smyslu teologické a duchovní zkušenosti těch před námi často jeví jako bezcenná (včetně dějin výkladu textů Písma). Důraz zůstává položen na současné probuzení a (eschatologickou) budoucnost, a to na úrovni jednotlivců, skupin i proudů. Jak Noll shrnuje z evangelikálního pohledu, americký revivalismus svým sklonem zanedbávat každodenní všední realitu křesťanského života, výsměchem tradici a nadměrným soustředěním na počitatelné výsledky „udělal hodně pro to, aby omezil plné přivlastnění křesťanského evangelia“.<sup>21</sup>

Ani silná tendence kriticky se vymezovat vůči odlišným pojetím není původně naše vlastní, nýbrž evangelikální.<sup>22</sup>

## **Unikátní spojení zásadních konceptů v adventistické eschatologii<sup>23</sup>**

Domnívám se, že je důležité uvědomit si logiku unikátního spojení nejméně tří zásadních konceptů v naší teologii. Výsledné pojetí má v sobě potenciál, který se od počátku potýkal s nezvládnutím.

1. Přitakání Zákonu (které prolomilo převažující luterský reformační stereotyp). Zákon Boží získá nejen primární důležitost, ale v našem pojetí i výrazný eschatologický kontext: stane se sporným tématem doby konce. Poslušnost se tak stane téměř synonymem posvěcení.
2. Přemýšlení o posvěcení a svatosti wesleyánským způsobem<sup>24</sup> (dlouho bez ohledu na Wesleyho perfekcionismus a na rozdíl mezi dotýčenými koncepty Johna Wesleyho a Ellen Whiteové; terminologie je shodná, což bylo a zůstává matoucím faktem).
3. Blížkost Kristova příchodu a z ní plynoucí eschatologický tlak.

Každý tento koncept má (v seriózním pochopení) své biblické opodstatnění a tedy legitimitu. *Pod tlakem radikálně chápané (nezvládnuté) eschatologie, Zákona a poslušnosti se však v našem prostoru od samotných počátků vždy znovu objevuje odklon k perfekcionistickému řešení.* Jednoduše řečeno, pokud není jistota spasení nacházena v ospravedl-

<sup>19</sup> Noll: *The New Shape*, str. 164.

<sup>20</sup> Noll: *The New Shape*, str. 13 a 165.

<sup>21</sup> Noll: *The New Shape*, str. 165.

<sup>22</sup> Pro kontinuitu této tradice viz např. Macek, Petr: *Novější angloamerická teologie*, Kalich 2008, str. 62.

<sup>23</sup> Pro další detaily viz Mach, R.: „Adventistická eschatologie jako perspektiva“, *Koinonia* č. 1 (2010), str. 28–36.

<sup>24</sup> Viz např. Whidden, Woodrow: „Adventist Theology: The Wesleyan Connection.“ Zdroj: [www.adventistbiblicalresearch.org](http://www.adventistbiblicalresearch.org).



nění z víry, naši spoluvěřící hledají stále znovu jistotu (tedy: východisko z existenciální úzkosti) ve svatosti a dokonalosti pro den Kristova příchodu. Zdánlivá jednoznačnost, logika a jednoduchost těchto pojetí přispívají k jejich popularitě za cenu odklonu od zvěsti Písma. Jak někdo vtipně poznamenal v kontextu přírodních věd, *existují teorie, které jsou velmi logické, důsledné a přesvědčivé, jejichž jediným problémem je to, že nejsou pravdivé* (v našem případě biblické).

Zejména výrazně přísné formy adventistické zbožnosti představují vysoce úzkostlivé až úzkostné náboženství, které se nápadně podobá důsledné kognitivně-behaviorální terapii úzkostných poruch. Otázka zní: Kde v tom všem je duchovní rozměr a zkušenost, jistota ospravedlnění z víry? Neděje se někdy eschatologická evangelizace ve schématu „úzkost navodit a následně vyřešit“?

*Identita vykladačské komunity.* Aplikovat na apokalyptiku Písma sadu poměrně jednoduše formulovaných pravidel/zásad výkladu (v našem případě historicismus, tj. 3–4 pravidla/ charakteristiky<sup>25</sup>) může být legitimní. Zároveň nás to (již metodologicky) řadí mezi velmi konzervativní křesťanské komunity. Rozvoj novějších interpretačních přístupů, zejména literárních, totiž poukázal právě na literárnost a interpretační náročnost, která začíná poezií a vyprávěním a vrcholí apokalyptikou (jako intenzivně literárně-kompozitním žánrem). Snaha vystačit s hermeneutikou, formulovanou do stručných bodů, nás proto kategorizuje tak, jak jsem zmínil. Pokud je tento soubor pravidel navíc prezentován tak, že nás zavazuje prakticky stejně jako Písmo, pak je prostor našeho čtení a aktualizace *a priori* zúžen na jedinou úzkou linii a její opakování namísto rozvíjení. V kontextu našich pokračujících dějin, pokroku ve studiu biblických textů a existujícího pluralismu v celosvětovém adventismu je snad legitimní zamýšlet se nad únosností takového interpretačního zúžení a zjednodušení.

Vlastností psaných textů, zejména na literární úrovni mnohých biblických textů, je bohatství (*potenciál významu*),<sup>26</sup> který umožňuje nová čtení a aktualizace, a s tím spojená interpretační náročnost (tedy složitost). *Naše čtení však bývá přirozeně reduktivní*: tíhneme k jednomu významu, jedné linii, jednomu způsobu. To však často znamená, že zbylý významový potenciál buď zůstává nerozpoznán, nebo je výslovně odmítán. To souvisí s naší identitou vykladačskou.

*Jednota versus jednoduchost.* Commonsensová jednoduchost poznání reality přirozené i duchovní dodává naší teologii srozumitelnost a dostupnost. To je jistě důležitým kladem naší mentality. Zcela odlišným jevem je však lidská snaha vypořádat se se složitostí života či Písma jednoduchými schématy a na těch pak trvat. Zde chci připomenout, že v myšlení západní společnosti (protestantská Amerika) bylo možné vystačit s touto jednoduchostí nejspíše do poloviny 19. století. S příchodem tzv. „druhé vědecké revoluce“, tzn. s nástupem složitých, neintuitivních hypotéz, skončil v západní kultuře

<sup>25</sup> Pro přehled těchto základních pravidel viz Arasola, Kai: *The End of Historicism: Millerite Hermeneutic of Time Prophecies in the Old Testament*, University of Uppsala, 1989, str. 27. LaRondelle náš historicismus velmi zajímavě christocentricky dopracovává. Viz LaRondelle, Hans K.: „The heart of historicism“, *Ministry*, September 2005, str. 22–27.

<sup>26</sup> Nejtypičtějším jevem je zde *metaforické* rozšíření významu, které může být zesíleno dalšími literárními technikami.

common-sense optimismus jednoduchého poznání Písma i světa.<sup>27</sup> Pokus fundamentalismu vystačit i nadále s jednoduchostí intuitivně ověřitelné newtonovské přírodovědy je zde výmluvnou ilustrací.

*Přítomnost a mentalita fundamentalismu.* Teologie adventistů sedmého dne zastřešuje spektrum od výslovného fundamentalismu přes umírněný středující proud a evangelikální adventismus až k velmi otevřeným (menšinovým) pojetím. Přítomnost fundamentalismu s jeho exkluzivismem, inerantismem a doslovistickým výkladem Písma nutně přispívá k napětí s jakýmkoli odlišným přístupem.

Ilustrace: Zkušenost evangelikálního hnutí. Současný evangelikalismus se ve 40. letech 20. století otevřeně rozešel s fundamentalismem. Jako mezidenominální hnutí sdílí typické důrazy, témata a étos, nemá však nic podobného jako články víry či jednu jedinou systematickou teologii. Pluralismus evangelikálních teologů sice přináší pnutí, nikoli však ztrátu konzervativnosti a zatím ani soudržnosti či jednoty.<sup>28</sup>

*Odlíšné fáze sociologického rozvoje a „duchovního věku“.* Adventismus v prostředí západní kultury dospěl do fází rozvoje, které se výrazně odlišují od adventismu v ostatních kulturách. Tam je adventismus podstatně mladší, má pochopitelně jinou mentalitu a hovoří odlišným jazykem. Při existující názorové šíři dnešního adventismu je třeba akcentovat mnohem více vzájemné pochopení a respektování těchto nevyhnutelných odlišností nežli snahu hovořit celosvětově jediným hlasem.

*Namísto závěru.* Pokusil jsem se zpřehlednit zásadní linie typických napětí, vyrůstajících z kořenů naší adventistické identity, do ucelenějšího sebe-obrazu. Každá z těchto linií nás jednak spoludefinuje, jednak před nás staví své vlastní otázky. Doufám, že nás jejich věcná reflexe může posouvat k svěžím a prospěšným teoretickým i praktickým odpovědím.

<sup>27</sup> Mach, Roman: „The Common Sense“, *Koinonia* 2 (2011), str. 87–89.

<sup>28</sup> Viz Macek, Petr: *Novější angloamerická teologie*, Kalich 2008, str. 62–70; Olson, Roger E.: *Evangelikálové: Příběh evangelikální teologie*, Návrat domů, Praha 2007, str. 125–133.

# Extrémní postoje v adventistické misii a biblické poselství

Jiří Tomášek

---

## Teze:

**Současné způsoby adventistické misijní práce (včetně těch extrémních) kopírují historický a teologický vývoj adventismu. Relevantní adventistická misie ve 21. století musí být ukotvena na třech stranách: v evangeliu, tak jak je podáno v Písmech Starého a Nového zákona, v kriticky zhodnoceném a aktualizovaném adventním poselství a v konkrétním misijním kontextu, do kterého míří.**

## 1. Misie a teologie

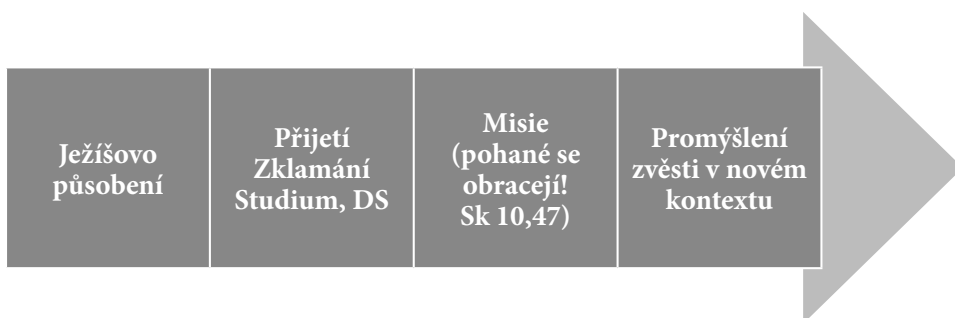
To, jak v církvi děláme misii (a zda vůbec), zřetelně odhaluje, v co sami věříme, jaká je naše teologie. A naopak, to, jakou máme teologii, jaké máme poselství, určuje, jak bude vypadat naše misie. Teologie nachází své vyústění v misii. A misie je naopak velmi dobrý „lakmusový papírek“ naší teologie a praxe. Proto trvalým úkolem církve (sboru, jednotlivců) je hledání odpovědi na otázky: Co zvěstujeme – co je vlastním jádrem našeho poselství? Jak zvěstujeme – odpovídá forma naší misie jejímu obsahu? Komu zvěstujeme – do jakého prostředí přicházíme, s jakým předporozuměním se setkáváme?

Dovolte mi nejdříve nastínit obsah mého příspěvku: V první části se nejprve krátce zmíním o tom, jaký vliv měla misie na formování novozákonní teologie, abychom si pak připomněli vývoj adventistické misiologie od počátku adventního hnutí až do současnosti. Na tomto pozadí se ve druhé části podíváme na extrémní v dnešní adventistické misii. Závěrem se pokusím definovat principy pro relevantní adventistickou misii ve 21. století.

## 1.1 Vliv misie na vznik Nového zákona a jeho teologii

Je příznačné, že rozhodujícím impulzem pro rozvíjení novozákonní teologie byla především misie. Ježíšovo pověření jít ke všem národům a být svědky nejen v Jeruzalémě, Judsku a Samařsku, ale až na sám konec země, spolu se setkáváním s helénistickou kulturou, bylo misijní výzvou, která volala po novém promyšlení toho, jakým způsobem předat evangelium o Ježíši Kristu v novém kontextu. Specifické situace a okolnosti, se kterými se apoštolové při svém zvěstování setkávají, je nutí znovu promýšlet obsah svého poselství, způsoby, jakým má být ono poselství předáváno, i to, jaké praktické nároky a závazky pro nové Ježíšovy následovníky z přijetí poselství plynou.

Proces přijetí Ježíšova poselství a jeho předávání v novém kontextu můžeme graficky znázornit takto:



Graf 1: Vliv misie na vznik Nového zákona

## 1.2 Adventismus a misie

Adventní hnutí vstupuje do světa v první polovině 19. století s poselstvím o bezprostředním návratu Ježíše Krista na naši zemi. Tak, jak se pod vlivem okolností rozvíjí pochopení poselství, která má hnutí nést (tedy obsah), mění se také způsoby zvěstování a misijní praxe. Dějiny církve adventistů jsou úzce spjaty s vývojem adventistické misie. Pro další část článku pokládám za nutné zde tento vývoj stručně nastínit.<sup>1</sup>

### 1.2.1 Milleritské hnutí

Posláním a misíi millerismu nebylo hlásat evangelium, ale připravit druhé na konec světa, bezprostřední příchod Ježíše Krista. Millerité byli přesvědčeni, že evangelium již JE hlásáno všem (Mt 24,14) a nyní má přijít konec. Proto jejich úkolem nebyla evangelizace. Cílovou skupinou byli křesťané či alespoň křesťanské prostředí.

### 1.2.2 1844–1850 Jeruzalém: Zavřené dveře

V této etapě misie prakticky neexistuje. Misijním polem a cílovou skupinou jsou jen millerité, kteří již očekávali Ježíšův návrat v roce 1844. Všeobecně panuje přesvědčení, že dveře Boží milosti jsou již zavřeny pro ty, kteří na Ježíšův příchod nečekali, kdo se stavěli proti poselství, pronásledovali a vylučovali příslušníky hnutí z jejich církví. (Millerity byli označováni za Babylon.) Úkolem rozptýleného zbytku milleritského hnutí bylo

<sup>1</sup> Autorem uváděného dělení historického vývoje adventistické misie podle textu Sk 1,8 je Stefan Höschele (Stefan Höschele: *From the End of the World to the Ends of the Earth, The Development of Seventh-Day Adventist Missiology*; Verlag für Theologie und Religionwissenschaft, 2004, str. 9–21)

pouze zůstat věrný a čekat, až se Ježíš pro své věrné vrátí. (Víme, že toto období na druhou stranu poskytlo prostor pro další biblické studium a uvědomění si vlastní identity.)

### **1.2.3 1850–1870 Judsko: Bělošská populace Severní Ameriky**

Misie se začíná rozvíjet velmi pozvolna od 50. let. Počátečním impulzem však není programový misijní záměr, ale překvapivá skutečnost, že poselství přítomné pravdy přijímají i ti, kteří nepatřili k milleritům (presbyterián David Hewitt přijímá učení o sobotě). Teorie zavřených dveří tak padá, Bůh je (překvapivě) milostiv i ostatním. Když v roce 1863 vzniká církevní organizace, volí si název, který zdůrazňuje dva nejdůležitější prvky její misie: (1) blízký příchod Ježíše Krista a (2) sobotu a platná přikázání Božího zákona. Všeobecně panuje přesvědčení, že tzv. přítomnou pravdu stačí zvěstovat jen v Severní Americe, protože skrze imigranty je vlastně evangelium kázáno všem národům (U. Smith).

### **1.2.4 1870–1890 Samaří: Křesťanský svět**

V tomto období začínají Američané evropského původu vnímat potřebu rozšíření poselství za oceán. Zpočátku je do Evropy pouze zaslána literatura (skrze Missionary Society of Seventh-day Adventists). Po určitém váhání (církev odmítá vyslat Michaela B. Czechowskeho, úspěšného evangelistu mezi imigranty, s poukazem na jeho nedostatečnou schopnost zacházet s financemi a příliš nezávislou osobnost; nakonec do Evropy odchází sám za podpory nesobotních adventistů) je do Evropy vyslán první misionář John N. Andrews (1874 Švýcarsko). V roce 1885 začíná misijní práce v Austrálii, roku 1887 mezi bělošským obyvatelstvem v Jižní Africe. V této době podniká také Ellen Whiteová dlouhodobé pobyty a cesty do Evropy (1885–1887) a Austrálie (1891–1900).

Je možné říci, že v tomto období je zde již silné vědomí úkolu rozšířit evangelium po celém světě, stále se však jedná o misii v křesťanském světě, o zvěstování křesťanské populaci.

### **1.2.5 1890–cca 1950 Svět: Věčné evangelium všem národům**

Kolem roku 1890 panuje v církvi již jasné přesvědčení o tom, že je potřeba zvěstovat poselství všem národům. Důležitým teologickým pozadím je konference v Minneapolis v roce 1888 se svými důrazy na propojenost všech věroučných článků s ústředním poselstvím ospravedlnění z víry. Toto pochopení se stává novým rámcem pro adventistickou misii a předpokladem další práce mezi pohany. Adventismus přestává být exkluzivním hnutím zdůrazňujícím své odlišnosti v rámci křesťanského kontextu a stává se církví, která přijímá úkol nést základy křesťanského učení i své poselství těm, kteří stojí mimo křesťanství.

### **1.2.6 2. polovina 20. století Až na sám konec země: Globální misie a dosud neoslovení**

Poslední období můžeme charakterizovat silícím uvědomováním si velikosti úkolu a nedokončenosti misijní práce. Sto let po vzniku církve stále není polovina světové populace dotčena adventním poselstvím. Církev si začala více uvědomovat, že tam, kde sice misie začala, ale dále se nerozvíjí a stagnuje, propadla falešnému dojmu dosažení cíle. Navíc tu nejsou jen jednotlivé národy, ale také daleko menší jazykové skupiny

(Zj 14,6 hovoří o zvěstování „každé rase, kmeni, jazyku i národu“). Tyto a další důvody vedly v 2. polovině 20. století ke vzniku řady celosvětových misijních iniciativ (především Globální misie 1986, kdy prvotním cílem bylo dosáhnout přítomnosti adventistů v každé populaci na světě o velikosti 1 milion lidí). Vedle misie v muslimských zemích a mezi příslušníky východních náboženství je výzvou, před kterou adventistická misie stojí, také západní sekularismus.

### 1.3 Misie a teologie – shrnutí

Jak můžeme vidět, adventistická misie se rozvíjí velmi pozvolna. V milleritském hnutí je jen zvěstováním konce světa a Kristova příchodu, později se obrací pouze ke křesťanskému světu (nejprve v Americe, poté i na ostatních světadílech) a teprve počátkem 20. století si začíná uvědomovat své široké poslání vůči celému světu a do svého zvěstování plně začleňuje i evangelium o spasení v Ježíši Kristu.

Je možné sledovat určitou paralelu mezi vývojem novozákonní misie a adventní misie (viz Graf 2). Tak jako v případě Nového zákona i zde po výchozí události, jíž je zvěstování druhého příchodu, následuje fáze přijetí, zklamání a dalšího studia, poté fáze misijního působení, které se i tady navzdory původním představám překvapivě otvírá, aby konečně v závěrečné fázi, která trvá dodnes, nastalo nutné promýšlení zvěsti vzhledem k novému misijnímu kontextu. Tak jako pro novozákonní církev je tedy i pro adventisty misie impulzem pro rozvíjení a promýšlení jejich teologie.

Ježíšovo působení	Přijetí Zklamání Studium	Misie (pohané se obracejí! Sk 10,47)	Promýšlení zvěsti v novém kontextu
Zvěstování druhého příchodu	Přijetí Zklamání Studium	Misie (ti, co nepatřili k hnutí se obracejí!)	Promýšlení zvěsti v novém kontextu

Graf 2: Vývoj novozákonní misie a adventní misie

## 2. Misie a extremismus

### 2.1 Vymezení extremismu – trojí ukotvení adventistické misie

Vždy když hovoříme o extremismu, je potřeba mít nějaké měřítko a normu, podle které budeme posuzovat, zda něco již extrémní je, či nikoli. Domnívám se, že v adventistické misii je toto měřítko a dynamické ukotvení trojí:

Za prvé, musíme hovořit o extremismu vzhledem ke křesťanské zvěsti, k Písmu (A). Tedy naše misie a její obsah musí být v souladu s biblickou zvěstí (viz 1. věroučný výrok církve adventistů).

Za druhé je oním měřítkem kriticky Písmem zhodnocené adventní poselství (B), včetně teologie a dějin adventní misie. Nemůžeme zapřít své předchůdce, své dějiny,

svoji tradici. Na druhé straně nelze na vše z této tradice v oblasti misie navázat. I za krátkou dobu dějin naší církve je totiž možné odvolávat se na různé proudy adventismu, různé tradice a také různé způsoby adventistické misie. Tou zásadní potřebou proto zůstává nutnost kriticky se vyrovnávat s vlastní historií, a to ve světle Písma a ve světle christologie.

A konečně za třetí, při zvěstování nelze opomenout ani adresáty našeho poselství, tedy misijní kontext (C). Potřebujeme porozumět světu, ve kterém žijeme. A být je křesťanské poselství samo o sobě světu cizí, musíme být těmi, kteří světu rozumějí a jsou schopni k němu hovořit. Modelem pro nás zůstává přístup apoštola Pavla, který se rozhodl stát se všem vším, aby získal aspoň některé (1K 9).

Při našem zvěstování tedy musíme brát v úvahu všechna tři hlediska. Pokud jen jedno z nich necháme stranou, hrozí, že naše zvěstování bude extremistické. Buď bude nebiblické, nebo vyprázdníme své adventní poselství anebo nám lidé přestanou rozumět. Domnívám se, že ve všech třech případech se jedná o extrémní misii.

## 2.2 Omyly pravicové a levicové misie

Při vymezování názorových a teologických postojů máme ve zvyku hovořit o konzervativním a liberálním přístupu neboli o pravicových a levicových postojích. Protože jde o běžně užívané třídění, pokusím se na tomto rozdělení poukázat na některé mylné přístupy a možná nebezpečí.

### 2.2.1 Pravicové zvěstování

Na pravé straně názorového spektra se objevují především extrémy vyplývající z nedostatečné biblické reflexe adventního poselství (B i A) a z ignorace misijního kontextu (C).

Nejčastěji se můžeme setkat s evangelizační mentalitou 19. století, mentalitou millerismu a raného adventního hnutí. K lidem se hovoří tak, jakoby již znali křesťanskou zvěst a teď jen potřebují odlišit pravé od nepravého. Opakují se citáty Ellen Whiteové, které jsou vytrženy z původního misijního kontextu, zdůrazňují se specifické texty Písma. Slavná a radostná zvěst o Božím zájmu o svět a návratu Ježíše Krista je nahrazena apokalyptickými zprávami o zemětřeseních, katastrofách, nevysvětlitelných duchovních jevech, pronásledování a přicházejících zkouškách. Zvěstování zákona převažuje nad zvěstováním evangelia – pod falešnou představou, že tak jako v 19. století dnes přeče všichni již evangelium slyšeli a znají ho. Místo radosti nastupuje strach. Součástí takového zvěstování je stejně jako v období kolem roku 1844 negativní vymezování se. Vůči ostatním církvím, vůči světu, tajným společnostem, nadnárodním korporacím, politikům...

Ve skutečnosti je v pozadí zásadní nedostatek vnímavosti pro skutečné otázky dneška a velmi úzký pohled na vlastní poselství a poslání. Staré pravdy jsou jen opakovány bez jejich původního kontextu, odpovídá se na otázky, které si nikdo neklade. Lidé kolem nás dnes totiž namnoze neznají evangelium, neznají osobního Boha, víra je pro ně jen souborem pravidel a zákazů a církev zdiskreditovaná organizace, vůči níž existuje plno předsudků, a nikdo vlastně neví, k čemu by mohla být dobrá. Vnášet do tohoto prostředí při prvních kontaktech zvěsti o znamení šelmy, o tom, který den bohoslužby je ten pravý nebo která církev je lepší nebo horší, je tragickým minutým cílem, které dopředu zasazuje ránu jakémukoli dalšímu evangelizačnímu působení.

Neschopnost oslovit současného člověka navíc velmi často vede k tomu, že tito lidé obrazejí svoji „misijní“ aktivitu dovnitř církve. Na základě rádooby apokalyptických zpráv a nepodložených senzací vyvolávají falešné probuzení, které bychom mohli také nazvat „apokalyptickou onanií“ – vzrušováním a uspokojováním sebe sama. Domnělá misijní práce se mění v parazitování na sborech a členech, za zdánlivými úspěchy a vzrůstajícím počtem příznivců ale zůstávají rozdělené sbory a rozbité rodiny. Členové církve jsou posuzováni a děleni na ty věrné a nevěrné.

Pokud bychom se ptali po kořenech a důvodech výše uvedených misijních přístupů, mohli bychom jich najít celou řadu. V pozadí může být i výrazný osobnostní a sociální profil těchto tzv. evangelistů. Z pohledu metodologie je však zřejmá jak nedostatečná biblická reflexe adventního poselství a aktualizace jeho zvěsti do současné doby (B), rezignace na studium Písma (A), ale i ignorace misijního kontextu a omezená schopnost naslouchat dnešnímu člověku (C). Zda se to vše děje z neznalosti, pohodlnosti, lenosti či to zkrátka není dáno, to již záleží na konkrétním případě.

### 2.2.2 Levicové zvěstování

Pravicový extrém není dnes zdaleka jediným problémem církve. Na levé straně názorového spektra se můžeme setkat s postoji, které naopak ignorují či výrazně ředí adventní poselství (B), či dokonce mají sklon vyhýbat se misii jako takové, a tím také poselství a pověření Písma (A).

Důvodem pro opomíjení adventního poselství může být i reakce na pravicový extremismus. To by však bylo tragickým „vyléváním dítěte z vaničky“. Pravdou je, že až příliš mnozí dnes nerozumějí adventnímu poselství. Schází nové a aktuální promyšlení tradičních témat, jako je poselství tří andělů, apokalyptická proroctví nebo předadventní soud. Levicovou hrozbou je, že se z adventismu stane jen další evangelikální církev, že jako adventisté a církve ztratíme své poselství. Patří k němu totiž obojí – zvěst o smrti a vzkříšení Ježíše Krista i poselství o přicházejícím Králi.

Motivem pro slabé evangelizační aktivity může být kromě reakce na pravicový extremismus také určité rozčarování, které se všeobecně v naší církvi dostavilo ve druhé polovině 90. let. Poté, kdy naše společnost byla duchovně hladová a vyprahlá po evangeliu, kdy lidé ve velkém reagovali téměř na jakoukoli nabídku, nastalo období hubených let. Tradiční metody vylepených plakátů a veřejných přednášek přestávaly fungovat a my jsme se museli znovu učit osobní práci. V této fázi mnozí rezignovali s tím, že evangelizace již nefunguje. A tak jsme misii zredukovali na sociální práci, kulturní aktivity nebo společenské vyžití. Písmo a zvěst šly stranou. A když se někteří mladí lidé vrátili z evangelizačního motivačního setkání s novou chutí do práce, leckdy i od kazatelů slyšeli: „To nefunguje, to se takto dnes dělat nedá.“ Mám radost, že poslední léta těmto hlasům nedávají za pravdu. Evangelizace se dnes děje jak na osobní bázi, na základě budování vztahů s lidmi, tak i při veřejných přednáškách, zvláště pokud se konají na pozadí jemného pletiva komunitní práce.

Můžeme se setkat i s přístupem, který nazývám starozákonní paradigma. Starozákonní Izrael neměl od Boha pověření jít ke všem národům. Měl být především Bohu věrný a ostatní národy k němu měly přicházet. Tak se i dnes někteří domnívají, že pro misii stačí, aby zde byl sbor. Misie samotná není potřeba, lidé by si nás přece měli najít. Ano, bez sboru, bohoslužby a Božího slova je misie nemyslitelná. Ale Ježíšovo Velké



pověření přesto nelze přeslechnout. On říká: Jděte ke všem národům, buďte solí země. Toto je naše pověření!

I na levé straně spektra tedy najdeme přístupy, které nejsou o nic méně extrémní. Jejich slabinou je především rezignace na pověření Písma a odmítání adventního dědictví. Otázkou je také to, zda dokonce my sami nezavíráme oči před duchovními potřebami lidí (C).

### 3. Relevantní adventistická misie ve 21. století

Jak tedy může vypadat relevantní adventistická misie ve 21. století? Jak bylo řečeno výše, podle mého názoru musí být ukotvena na třech stranách:

1. V evangeliu, tak jak je podáno v Písmech Starého a Nového zákona
2. V kriticky a biblicky zhodnoceném a aktualizovaném adventním poselství
3. V konkrétním misijním kontextu, do kterého míří

Je třeba zároveň říci, že tato měřítko pro nás vždy zůstanou trvalou výzvou a současně nikdy dosažitelným cílem. Tváří v tvář Boží misii a Božím zájmu o svět zůstane naše misie vždy jen nejistým podnikem, neumělým kuktáním. Přesto jako adventisté stojíme před novou misijní výzvou. V dnešní kultuře a společnosti nestačí jen předávat informace. Nelze přicházet pouze s dogmatickými odpověďmi, kterým dnes lidé prakticky nerozumějí. Potřebují vědět, co víra v jejich konkrétním praktickém životě znamená. Proto by tradiční adventistické důrazy na přijetí biblického učení a vyhlásování absolutních pravd o duchovních věcech mělo nahradit především osobní svědectví. Statická dogmata, v nichž jsme se cítili tak bezpečně uprostřed nepřátelské společnosti, by měla být formulována spíše jako dynamické pravdy, které mají vliv na životy lidí. A konečně – naše misie musí být inkarnační, motivovaná láskou k lidem, upřímnou službou, nadšením a zaujetím pro život s Bohem pod vedením Ducha svatého.

# Profil adventistů sedmého dne v Evropě: Identita a úkol

Daniel Heinz

---

(Předneseno na konferenci kazatelů  
EUD v Praze, červenec 2012)

Se skupinou adventistických učitelů a kazatelů jsem jednou navštívil Údolí Valdenských v Piemontu. Naše sobotní bohoslužba se odehrávala v Templu, který stojí na místě, kde byl v roce 1555 postaven kostel Valdenských. Člověk se nestačí divit, když sleduje dějiny tohoto lidu. Je to jediné reformační hnutí, které přežilo od středověku až dodnes. Od roku 1200 do 16. století to bylo podzemní hnutí, od 16. do 20. století odnož kalvínské reformace. Valdenský pastor, který byl přítomen, by měl dobrý důvod zdůraznit heroické činy svého lidu, který dokonce přežil římskou inkvizici, ale řekl něco úplně jiného, něco, na co jako adventista nikdy nezapomenu. Řekl: Vy adventisté jste lid, který křesťanstvu a světu připomínáte, že Ježíš Kristus se brzy vrátí.

Kdyby chtěl člověk hledat ve zkratce odpověď na otázku, proč je adventismus tady a proč jsem adventistou, pak by se dalo říci, že vše je založeno na biblické výpovědi: On (Ježíš) přijde.

Být adventistou znamená být člověkem naděje. Ne nějaké naděje, nýbrž naděje, že Kristu patří naše budoucnost, že nás čeká světový převrat, kdy se Ježíš osobně při svém příchodu ujme vlády nad světem.

Více než 1 500 let – od raného křesťanstva až po reformaci, popř. k protestantské ortodoxii a k pietismu – charakterizovala celé křesťanství neotřesitelná víra v biblickou eschatologii a apokalyptiku. Teprve v době tzv. osvícení se prosadilo, co Emanuel Hirsch nazval „přeformováním křesťanského myšlení“. Křesťanská víra v Boží zjevení začala ustupovat sekulární víře v rozum. Ruku v ruce ustupovala víra v zázraky, proroctví a Ježíšův příchod. Tato nedávná století zaznamenala boj mezi biblickým realismem a mezi

biblickým spiritualismem. Biblický realismus se snažil vnímat poselství Bible jako reálné události v dějinách, zatímco biblický spiritualismus se snažil přinést jiný, obvykle zduchovněný význam. Z důrazu na rozum, který rozhodoval, co z Bible je věrohodné, vyšly také různé filozofie, utopie a ismy.

Na tomto celkovém duchovně dějinném pozadí moderní doby můžeme zřetelně vidět oprávnění adventní církve k existenci a její úkol, který znovu navazuje na ranou a starou církev – stejně jako na reformačně pietistické hnutí – a nově její důrazy pozvedá.

Už ve jménu „adventisté sedmého dne“ máme zřetelně vyjádřen dvojí úkol: (1) Máme úkol probouzet svým zaměřením na brzký návrat Ježíše Krista a (2) reformovat tím, že obnovíme povědomí o významu soboty. Tento dvojí charakter adventního poselství (probuzení a reformace) dlužíme celému světu (viz Mt 24 a Zj 14). Nabízíme svou víru v brzký příchod – křesťanské řešení na světové problémy – a učením o sobotě ukazujeme, že chceme před Bohem obstát jako poslušní křesťané.

Když se v 19. století objevili v Evropě první adventisté – a zde používám pojem adventisté v širším smyslu, ne přísně konfesním – představovali volné, a přece provázané probuzenecké hnutí, které se stavělo proti převládajícímu teologickému racionalismu na jedné straně (např. Johann Salomo Semler, 1725–1791), a na druhé straně těžko definovatelnému romanticky naladěnému „náboženství pocitů“ (které představoval např. Friedrich Schleiermacher, 1768–1834). Oba proudy – racionalismus i náboženství pocitů – vedly v konečném důsledku k teologickému liberalismu 19. století. U adventistů v Evropě se jednalo o křesťany z různých vyznání, která se ale sjednotila v eschatologických otázkách na biblickém realismu, nebo mu alespoň byla blízká. Johann Heinrich Jung-Stilling (1740–1817) je nazval Církví Filadelfia – a myslel tím menonity, pietisty, metodisty, quakery, kteří se vnímali jako jedna skupina, protože měli podobné názory na otázky posvěcení, blízkého Kristova příchodu a studium prorocství. Úžasnými adventisty v tomto smyslu byli Johann Philipp Petri, Johann Albrecht Bengel (1687–1752), Gottfried Menken (1768–1831), Louis Gosen (1790–1863) a mnoho dalších.

Od roku 1826 se v Anglii shromažďovaly skupiny, které se zabývaly proroctvím (okolo H. Drummonda a E. Irvinga), v Albury Park – britská větev adventního probuzení. Viděli odkaz na dobu konce v celosvětovém rozšiřování křesťanství (na základě práce misijních a biblických společností). Několik jejich následovníků dokonce očekávalo příchod Krista v roce 1843 nebo 1847. Všichni ale byli přesvědčeni, že Kristus přijde v horizontu několika let. Odmítnutí postmilenialismu odlišovalo hnutí Albury Park od ostatních milenalistických hnutí jejich doby. Irving čerpal z premilenialistických očekávání chilského Jezuity M. de Lacunzy. Přesto očekávali obnovení židovstva v Palestině a to vedlo k obnovení misie mezi Židy (J. Wolff).

Největší a nejvlivnější pro církevní dějiny je severoamerický adventismus, který má dvě hlavní fáze: (1) nadkonfesijní Millerovo hnutí a (2) následně konfesionálně utvrzená Církev adventistů sedmého dne. Millerovo hnutí bylo vrcholem tzv. druhého velkého probuzení v USA. Na rozdíl od rozptýlených malých skupin v kontinentální Evropě, které čekaly druhý příchod, se ve Spojených státech adventismu podařilo na základech velkých probuzení změnit v masové hnutí. Očekávání druhého příchodu už nebylo jen otázkou čekání, ale také otázkou přípravy. Nedá se dokázat, že by byl Miller nějak ovlivněn evropskými adventisty, na druhou stranu Miller našel několik příznivců, kteří působili ve Velké Británii a v Holandsku. S millerity byli také v kontaktu lidé z Albury Park.

Druhé velké probuzení ovlivnilo rozsáhle náboženský život v Severní Americe první poloviny 19. století a obracelo se proti vlivu deismu, který sekularizoval společnost. Zatímco se probuzenecké hnutí prvního velkého probuzení pod vedením J. Edwardse a G. Whitefielda zaměřovalo na klasická protestantská témata: vyvolení, smíření, ospravedlnění a posvěcení, došlo v 19. století ke zvýšení optimistické nálady. Myšlenka protestantského postmilenialismu ve spojení s pádem papežství a obrácením židů vyšla od anglikánského teologa D. Whitbyho z počátku 18. století. Evangelista Ch. Finney byl v roce 1835 přesvědčen, že do třech let by nastalo v Americe milénium, kdyby křesťané dostali své povinnosti. Víra v brzký příchod milénia ve smyslu zlatých časů symbolizovaných pokojem, blahobytem a spravedlností motivovala mnoho Američanů v 19. století k sociálním a demokratickým reformám. Dokonce i sekulárně orientovaní občané viděli v Americe „nový Izrael“ a „vykoupený národ“ a své naděje spojovali s politicky-mesiánským určením jejich vzkvétající země. Původně premilenialisticky orientovaná eschatologie puritánů se změnila zvláště po vyhlášení nezávislosti USA na postmilenialistický pohled. Druhé velké probuzení (s Millerovým hnutím jako vrcholem) ovlivnilo jako žádné jiné americké církevní dějiny v oblasti probuzenecky konzervativně evangelikálního křesťanství. Toto hnutí rychle rostlo, a tak mohl L. E. Froom říci, že Millerovo hnutí zanechalo v americkém národě takový dojem jako žádné jiné náboženské hnutí.

Jinak, a přece jako součást probuzení, zdůrazňovalo Millerovo hnutí očekávání brzkého příchodu a zároveň mluvilo o krizi na konci dějin (znamení doby, půlnoční volání) a odmítalo optimistickou vizi postmilenialismu. Adventisté byli vždy proti obvyklým kulturním nastavením. Nebyli proti kultuře, ale dávali důraz na něco, v čem je jejich kultura nepodporovala. Šli proti proudu.

Tak prolomil Miller postmilenialistické dilema – na jedné straně vnímat vlomení se Božího království jako budoucí Boží čin, na druhé straně potřebu uskutečňovat Boží království zde na zemi. Pro něj bylo důležité shromáždit věrné věřící, aby se připravili na brzký Ježíšův příchod. Klíč k tomuto poznání našel v prorockém slově. Podle historicko-kritického výkladového systému, který měli i reformátoři, Miller věřil, že ne všechna biblická proctví našla své naplnění ve staré církvi (preterismus) nebo že nastanou až v daleké budoucnosti (futurismus).

Adventisté, kteří zachovávali sobotu (od roku 1860 nebo také „druzí adventisté“), vyšli z milleristického hnutí a představují dnes největší církev hlásající dobu konce. Na rozdíl od milleritů vytvořili tito adventisté pevně danou teologii a vyrostli v globálně a také sociálně aktivní misijní hnutí. Převzali v základu prorocko-eschatologické dědictví milleritů (historicko-církevní výklad, víru v druhý příchod a premillénium), které rozvinuli pomocí oprav, nové interpretace a vlastního porozumění.

**Opravy** zahrnovaly odmítnutí určování času příchodu. **Nová interpretace** se týká textu Da 8,14 ve spojení s paralelním textem v Da 7,9–14 a vnímání milénia jako doby soudu v nebi po Ježíšově návratu. V roce 1844 začal tedy vyšetřující nebo předadventní soud. **Vlastní poznání** se týká učení, které máme jedinečné a jež je základním kamenem pro církev doby konce (prostřednická služba Ježíše Krista v nebi, sobota, odmítnutí nesmrtné duše). Dodnes se adventisté drží pevně historického kontinua proctví a svého prorocky opodstatněného úkolu. Odmítají detailní apokalyptický jízdní řád nebo kalendář budoucích světových dějin. Dávají spíše přednost pohledu zaměřenému christologicky. Naučili se, že apokalyptické výpovědi se musí číst z pohledu evangelia

a situovat znovu k evangeliu. Neslouží k uspokojení zbožné zvědavosti, nýbrž ukazují naději, která staví jedině na Ježíši, tom ukřižovaném, vzkříšeném a znovu přicházejícím.

## **Teologické ražení raných evropských adventistů**

Američtí adventisté si své učení vyjasnili při takzvaných sobotních konferencích v letech 1848–1850. Tyto pravdy představovaly uzavřený celek, který se až na drobné detaily předával dál. Proto nás neudivuje, že se první evropští adventisté, navzdory značným rozdílům v původu a charakteru pravd, připojili k americkým věřícím. Michael Belina Czechowski, bývalý katolický kněz, nesl do Evropy adventní poselství, se kterým se seznámil v USA. Byl také prvním, i když ne oficiálně pověřeným kazatelem. Ten zastával stejné adventistické pozice (brzký druhý příchod, doba soudu a sobota) jako pozdější oficiální zástupci církve adventistů – J. N. Andrews ve francouzském vydání Znamení doby a L. R. Conradi ve svých přednáškách a knihách (Proroctví a světové dějiny; Prorok z Patmosu nebo Prorocký výhled na čas a věčnost; Dějiny soboty a prvního dne týdne ve světle Písma svatého a dějin). Mezi americkými a evropskými adventisty je dodnes poměrně velká jednota, co se týká našeho učení. Významné rozdíly se objevují ovšem brzy, když hovoříme o historickém zdůvodnění jednotlivých věroučných bodů. Zatímco se adventisté z Ameriky spoléhají víc na teologickou tradici amerických svobodných církví (baptisté sedmého dne, metodisté, millerité), pokoušeli se evropští adventisté tytéž důrazy najít v evropském kontextu církevně teologické tradice (reformace, novokřtěnci, pietismus, evropský adventismus). To bylo převážně dílem Ludwiga Richarda Conradiho, který rád hovořil o zemitém evropském adventismu, které je vlastně starší než severoamerický. Tuto myšlenku Conradi zastával především ve své knize Zlaté období, ve které ukazuje, že elementy adventistické apokalyptiky se vyskytovaly už u reformátorů a později u pietistických teologů. Conradi v jednom dopise píše W. Spicerovi o zvláštním reformačním úkolu církve adventistů v době konce. Vnímá tento teologický pohled jako významný misijní nástroj. Nedefinoval adventismus jako vyložené severoamerický fenomén, ale jako křesťanské úsilí, které bylo přítomno už v anglickém a evropském probuzeneckém hnutí 18. a 19. století. Zdůraznění reformačního dědictví v adventistické teologii mělo posílit identitu evropských adventistů a zároveň vytvořit misijní most k protestantským církvím.

Conradi vždy znovu zdůrazňoval: Evropa není Amerika. Poukazoval na to, že misie se musí orientovat podle toho, v jaké kultuře, společnosti a zemi je, aby mohla být úspěšná. Adventismus se měl poevropštit, měl tedy být zakotven pevně v životě a kultuře Evropanů, aby se rozvinul z původně monokulturního světa Severní Ameriky do tvaru různorodosti a v tomto smyslu také světovosti s mnoha centry, místo původního jednoho. Conradi byl ve své době jedním z mála vedoucích církve, který navrhoval misionářské koncepty, jež se později staly pevnou součástí adventistické misijní strategie.

## **Anpassen – přizpůsobit se (ano), Angleichen – splynout (ne)**

Misijně se máme přizpůsobit lidem, ne však při sjednocení v teologii. Máme se lidem přizpůsobit, abychom pro ně byli pochopitelní, chceme je vyvést z jejich prostředí, nechceme do jejich kultury sami zapadnout. To je zkušenost prvních adventistů – máme mít misijní strategii přizpůsobenou kultuře, ale naše teologie jde proti obvyklým názorům naší kultury a proti názorům lidí v jiných církvích. Přizpůsobení našeho učení

a přijetí ducha doby by nás zbavilo naší víry. Zdravá inkulturace byla tajemstvím Conradiho úspěchu v Evropě.

Neudivuje nás proto, že Williama Millera a americké adventní hnutí vnímali evropští adventisté jen jako jeden díl svých dějin a v dalších částech se odvolávali spíše na reformátory a na myšlenky pietismu – Spener, Bengel, Jung-Stillling. Ti všichni tu byli jako pochodně adventního hnutí a byli vnímáni jako předchůdci adventistů. Tento pohled by neměl být v otázce adventistické identity podceňován. Ve své době zápasili evropští adventisté nejen o misijní cíle, ale také za základy své historické existence. Zde dávali důraz na jedinečnost evropského adventismu. Ani dnes tomu není jinak. Evropští adventisté vždy čerpali i z odkazu novokřtěnců – třetí reformace, německého pietismu a anglického adventního hnutí.

Protože se naše církve neomezují pouze na Ameriku a Evropu, ale stala se největším misijním hnutím novodobých dějin a máme mnoho členů ve třetím světě, je třeba si uvědomit, že odvozování adventismu z evropských kořenů má i své hranice. Zatímco je jednota v učení v naší církvi stále velká, budeme s novými kulturami a novými zeměmi muset hledat nový způsob, jak naše adventní poselství navázat na danou kulturu a relevantně si odpovědět, jak to dělali adventisté tam, kam v minulosti přišli.

Reformační úkol doby konce, jak mu Conradi rozuměl, obsahuje dnes tři body, které je třeba vzít vážně:

1. Uchovat biblické pravdy, které nám předala reformace, tj. vnímat Bibli jako jedinou normu víry a vnímání Boží všemocnosti a Boží suverenity.
2. Probuzení – tedy návrat k raným křesťanským pravdám, jež např. Luther i ostatní reformátoři zastávali, ale které jejich nástupci opustili. Myslím na Lutherovu víru v brzký Ježíšův příchod a jeho spolehnout se na prorocké slovo.
3. Obnovení raně křesťanské víry, která nebyla reformátory objevena. Adventistická církev odmítá tradiční slavení neděle a učí závaznost soboty jako dne odpočinku. V názvu církve adventistů můžeme vidět zdůraznění tohoto bodu.

S ostatními křesťanskými církvemi nás spojuje úsilí nést v době postupující sekularizace svědectví o Ježíšově vykoupení a osvobození, které nám nabízí. Přitom bude naše církve vždy dávat důraz na budoucí naději a touhu – „Ano, přijď, Pane Ježíši“ (Zj 22,20). Na naději, která je kvůli strachu z budoucnosti důležitější než kdy jindy. Naděje biblického druhého příchodu musí být nadějí každé nové generace, a může proto být pouze BRZKÝM očekáváním. To znamená, že Bůh může v noci a spěchu kdykoliv realizovat to, co se ještě nenaplnilo, a vše ukončit svým příchodem. Brzké očekávání proto není vypočítavé čekání – Pán může být blíž, než mnozí věří, ale také může být dál, než doufáme. Víra v druhý příchod je bdělý a trpělivý životní postoj. Očekávání příchodu nás proto volá ke stálé připravenosti – bděte (Mk 13,37) a buďte připraveni (Mt 24,44). Tento optimismus z nastávající budoucnosti dluží naše církve světu. Je to naše důležité poselství, které je opodstatněním naší existence jako adventistů.

*(Přeložil J. Pavlán)*

# Konspirační teorie<sup>1</sup> v adventizmu

Michal Balcar

---

## Úvod

V nechvalně proslulé knize *Mein Kampf* jako jeden z důležitých zdrojů své inspirace uvádí Adolf Hitler knihu *Protokoly siónských mudrců*. Jedná se o spis, který tvrdí, že dějiny světa jsou určovány židovskými mudrci, jejichž cílem je světovláda a porobení nežidovských národů<sup>2</sup>. Hitler svůj program holocaustu opíral mimo jiné o tvrzení o celosvětovém spiknutí, které údajně odhalovaly *Protokoly*. Pokud se konspirační teorie dostanou do středu politického, společenského či náboženského diskurzu, může tato skutečnost mít fatální následky.

Konspirační teorie nejsou častým předmětem zájmu filozofických či historických bádání. Přesto se objevily pokusy, jak tento obtížně uchopitelný fenomén definovat. Slovo konspirace má etymologický původ v latinském *con* – spolu, a *spirare* – dýchat<sup>3</sup>. Nejjednodušší definici konspirační teorie nabízí Cambridgeský slovník, když mluví o „víře, že nepříjemná událost nebo situace je důsledkem tajného plánu, který zosnovali mocní lidé“<sup>4</sup>. Brian L. Keeley přichází s alternativní definicí, a sice: „Konspirační teorie je vysvětlení historické události či událostí, kde významným kauzálním hybatelem je malá skupina osob jednajících v tajnosti“<sup>5</sup>. Americký historik Richard Hofstadter připomíná další důležitou charakteristiku konspiračních teorií, a sice jejich měřítko<sup>6</sup>.

Tato práce tedy konspirační teorie chápe jako:

- Teorii, tedy víru či vysvětlení historických dějů, obvykle odlišné od obecně přijímaného vysvětlení.

---

<sup>1</sup> Tato práce bude též používat synonymní vyjádření „teorie spiknutí“ vzájemně zaměnitelným způsobem.

<sup>2</sup> HITLER, A. *Mein Kampf: Můj boj*. [s.l.]: Otakar II., 2000, kap. 11.

<sup>3</sup> COADY, D. *Conspiracy Theories: The Philosophical Debate*. London: Ashgate Publishing, 2006, s. 1.

<sup>4</sup> CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS. *Cambridge Advanced Learner's Dictionary*. [s.l.]: Cambridge University Press, 2008

<sup>5</sup> KEELEY, B. L. Of Conspiracy Theories. In: *The Journal of Philosophy*. 1999, roč. 96, č. 3.

<sup>6</sup> „... obrovské či gigantické spiknutí chápou jako hnací motor dějin.“ Citováno v AARONOVITCH, D. *Voodoo Histories: How Conspiracy Theory Has Shaped Modern History*. [s.l.]: Vintage Books, London, 2010, s. 5.

- Teorii, která musí zahrnovat element utajení. Teorie spiknutí se nemohou odehrávat veřejně.
- Teorii, která musí obsahovat element malé skupiny, jež tajně ovládá většinu. V posledku nelze popřít, že by existovala spiknutí, ale tato práce se bude snažit doložit, že nemohou existovat v obrovském měřítku.

Tato studie se pokusí aplikovat uvedenou definici na literární produkci oficiálních i neoficiálních nakladatelství spojených s Církví adventistů sedmého dne<sup>7</sup>. Následně bude hledat odpověď na otázku, k čemu v adventizmu konspirační teorie slouží a jaké důsledky pro církev by mohlo jejich rozšíření mít.

## Teoretické pozadí konspiračních teorií

Tato studie vychází z předpokladu, že teorie spiknutí jsou teoreticky vadným konstruktem. Tento předpoklad je podložen několika argumenty. Karl Popper definoval sociologické pravidlo, které říká, že „...v sociálním životě *výsledek nikdy neodpovídá záměru*...“<sup>8</sup> Sociologie tedy tvrdí, že lidská společnost je natolik složitý komplex, že není možné, aby byla ovládána několika málo jedinci. Druhým teoretickým argumentem proti teoriím spiknutí je tzv. *lex parsimoniae* zvaný též Occhamova břitva. Tradiční teorie spiknutí potřebují k vysvětlení mnohem více aktivních prvků, a proto jsou na základě Occhamovy břitvy nesprávné.<sup>9</sup> Zajímavý argument proti konspiračním teoriím nabízí filozof Lee Basham. Jeho odmítnutí není epistemologické, nýbrž tautologické. Basham tvrdí, že „... marné pátrání po zlověstných konspiracích nás vede od toho, co je hodnotné v životě. ... pátrat neustále po tom, co je asi v pozadí, nikam nevede.“<sup>10</sup> Bashamova pozice je zajímavá z prakticko-teologického pohledu, protože smyslem života křesťana je být primárně zaměřen na Krista a zlu se bránit tím, že se přimkne k dobru<sup>11</sup>.

Další střípek mozaiky teoretického chápání konspiračních teorií přikládá americký historik Richard Hofstadter. Ve slavném eseji *Paranoidní styl v americké politice*<sup>12</sup> přirovnává konspirační myšlení k psychické nemoci jménem paranoia. Paranoidní styl myšlení předpokládá, že hlavní hybnou silou dějin je „obrovské“ a „gigantické“ spiknutí. „Dějiny jsou spiknutím, které v pozadí ovládají démonické síly téměř transcendentní povahy.“<sup>13</sup>

## Konspirační teorie v raném adventizmu

Jedním z hlavních společenských témat Spojených států 19. století byl antikaticismus. Adventisté, jakožto dědici radikální reformace, jsou v zásadě očekávaně v soula-

<sup>7</sup> Důraz bude kladen na anglickojazyčnou produkci, která je pro celosvětový adventizmus klíčová.

<sup>8</sup> POPPER, K. R. *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge*. London, New York: Routledge, 2002, s. 166.

<sup>9</sup> Vhodným příkladem budiž nejrozšířenější teorie spiknutí současnosti, a sice 11. září 2011. Zde teorie spiknutí (které mají různorodé podoby) vyžadují účast bezpečnostních složek, hasičů a dále velkého množství lidí, kteří se podíleli na zakrytí stop vedoucích k údajnému pravému viníkovi, tady americké vládě (CIA, FBI atd.).

<sup>10</sup> BASHAM, L. Living With the Conspiracy. In: *The Philosophical Forum*. 2001, roč. XXXII, č. 3.

<sup>11</sup> Např. Fp 4,8 aj.

<sup>12</sup> HOFSTADTER, R. *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. London, UK: Jonathan Cape, 1966.

<sup>13</sup> HOFSTADTER, *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*, s. 29.



du s tímto trendem. Již milleritské časopisy odkrývají tajné snahy Vatikánu „... učinit katolicismus převládajícím náboženstvím v USA.“<sup>14</sup> Stejně nepřekvapuje, že hlavními představiteli nepřítelů jsou jezuité.<sup>15</sup> V roce 1842 publikoval milleritský časopis *Midnight Cry* článek odhalující údajný plán kontrolované irské emigrace do USA. Po tzv. Velkém zklamání v roce 1844 se nově vznikající adventizmus soustředil spíše na odhalování tzv. „odpadlého protestantizmu“, nicméně 80. a 90. léta 19. století jsou svědky obnoveného zájmu o katolické aktivity a nová varování před vatikánskými spiknutími. *Review and Herald* si je v roce 1880 jist, že: „Představitelé římské církve vynakládají veškerou moc a vliv, aby potlačili svobodu projevu a tisku, zničili svobodné školství a občanské i náboženské svobody... Pomocí bdělosti a prohnání jezuitů chtějí svých cílů dosáhnout třeba i podvodem, intrikami a tajnými snahami.“<sup>16</sup> Podobně i anonymní článek otištěný v roce 1881 je echem slavného traktátu Lymana Beechera *A Plea for the West*, který odhaluje údajný plán papeže a katolických králů Evropy vytvořit v západní části USA katolické království, které následně pohltil protestantské Spojené státy.<sup>17</sup>

Výrazným propagátorem konspiračních antikolických teorií byl Uriah Smith. V článku uveřejněném v roce 1897 má za to, že nechávat katolíkům svobodu se USA zle vymstí, protože římskokatolická církev je pro něj synonymem pro „politické spiknutí“<sup>18</sup>. Dalším významným hlasem, který varuje před Velkým spiknutím, je Alonzo T. Jones a jeho kniha *The Two Republics or Rome and the United States of America*<sup>19</sup>. Jones v pozadí dobře míněných snah o prosazení pozitivních věcí (jako např. prohibice) politickými prostředky viděl tajné spiknutí Vatikánu, který chce odstranit oddělení církve a státu v USA. Jones také rozehrává tradiční téma adventistických spikleneckých teorií, a sice tzv. nedělní zákony. Ty jsou pro něj pouze prostředkem, jak se římskokatolická církev ujme moci ve společnosti.

Na druhé straně je třeba připomenout, že adventisté se také bránili pokušení podporovat veškeré konspirace, které kolovaly Amerikou. Uriah Smith odmítl falešnou encykliku, která údajně vyzývala papežovými ústy ke zničení všech heretiků a vznikla v prostředí militantní protestantské organizace APA v roce 1893<sup>20</sup>. Calvin P. Bolman a M. E. Kellog se zastávali principu náboženské svobody, který je pro adventizmus klíčový, a musí tedy platit i pro římské katolíky, jinak by adventisté byli „stejně špatní jako katolicismus sám“<sup>21</sup>.

<sup>14</sup> BRUINSMA, R. *Seventh-day Adventist Attitudes Toward Roman Catholicism 1844–1965*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1994, s. 67.

<sup>15</sup> BRUINSMA, R. *Seventh-day Adventist Attitudes Toward Roman Catholicism 1844–1965*, s. 52.

<sup>16</sup> PENNIMAN, W. What Romanism is Doing. In: *Advent Review and Sabbath Herald*. 1880, roč. 55, č. 21.

<sup>17</sup> Possessing the Land. In: *Advent Review and Sabbath Herald*. 1880, roč. 58, č. 10. Antikatolické vášně vzvednuté Beecherem vedly dokonce i k fyzickému násilí, včetně vypálení kláštera voršilek v Bostonu v roce 1834.

<sup>18</sup> SMITH, U. When It Does Not Apply. In: *Advent Review and Sabbath Herald*. 1897, roč. 74, č. 1.

<sup>19</sup> JONES, A. T. *The Two Republics Or Rome and the United States of America*. Battle Creek: Review and Herald Publishing Association, 1891.

<sup>20</sup> MORGAN, D. *Adventism and the American Republic: The Public Involvement of a Major Apocalyptic Movement*. Knoxville, TN: The University of Tennessee Press, 2001, s. 65.

<sup>21</sup> MORGAN, D. *Adventism and the American Republic: The Public Involvement of a Major Apocalyptic Movement*, s. 66.

## Konspirační teorie v díle Ellen Whiteové

Konspirační teorie netvoří žádný z hlavních motivů v díle Ellen Whiteové, nicméně to neznamená, že by se jisté elementy konspiračního myšlení v jejím díle neobjevovaly. Mohli bychom citovat některá místa, kde opakuje tradiční antijezuitská klišé. Podobně v článku v *Review and Herald* z roku 1888 naznačuje, že hnutí podporující nedělní zákony jedná skrytě a tajně<sup>22</sup>.

Na druhou stranu je třeba uvést, že Ellen Whiteová nevěřila, že by svět ovládaly tajné organizace. V kontroverzi ohledně členství jednoho adventisty v lóži svobodných zednářů sice radí, aby lóže opustil, ale ne proto, že by měla za to, že svobodní zednáři ovládají svět. Jejím argumentem je, že pokud někdo chce patřit Kristu, pak mu musí patřit plně. V životě takového člověka není místo pro lojalitu vůči čemukoli jinému. Ve stejném dopise Ellen Whiteová dává na roveň svobodné zednáře s odborovými organizacemi. Odbory jsou jistě ve světě mocné, nikdo ale nemůže tvrdit, že by tajně ovládaly svět<sup>23</sup>.

Jisté elementy konspiračního myšlení lze tedy v díle Ellen Whiteové objevit, ale není sporu o tom, že tajně spiknutí pro ni není hnacím motorem dějin světa. Dokonce i obvyklé podezřelé adventizmu, tedy jezuity, sice vykresluje v silně konspiračních barvách, ale obecně jim nevěnuje příliš mnoho prostoru, jakoby jim nepřisuzovala zásadní důležitost. V jiných otázkách tradičně konspiračnímu uvažování dokonce odporuje.

## Konspirační teorie v současném adventizmu

### Produkce oficiálních nakladatelství církve adventistů

Příchod dvacátého století přináší do adventizmu nová témata a soustředění se na jezuitského nepřítele ztrácí naléhavost, byť ne úplně<sup>24</sup>. V tomto duchu W. W. Prescott zmiňuje možnost, že Vatikán je v pozadí vzniku první světové války<sup>25</sup>, podobně jako F. N. Wilcox interpretuje roli papeže ve druhé světové válce<sup>26</sup>. Adventisté nereagují nijak přejícně na konspirační teorie bující ve Spojených státech v meziválečném i poválečném období, ať už jde o antisemitismus Henryho Fordy, tajný plán Franklina D. Roosevelta zavléct USA do války nebo McCarthyismus 50. let. Podobně ignorují tradičního eschatologického nepřítele evangelikálních církví, a sice OSN.

Typické konspirační myšlení se objevuje například v knize Benjamin G. Wilkinso-  
na *Our Authorized Bible Vindicated*<sup>27</sup> (*Naše autorizovaná Bible očištěna*), která pomocí konspirační teorie vysvětluje, proč je třeba odmítnout katolické anglické překlady a držet se pouze překladu krále Jakuba (KJV). Wilkinson tvrdí, že již apoštol Pavel založil

<sup>22</sup> WHITE, E. G. The Approaching Crisis. In: *Review and Herald*. 1888, roč. 65, č. 49e.

<sup>23</sup> WHITE, E. G. *Manuscript Releases*. Silver Spring, Maryland, Virginia: Ellen G. White Estate, 1991, s. 167.

<sup>24</sup> BRUINSMA, *Seventh-day Adventist Attitudes Toward Roman Catholicism 1844–1965*, s. 247.

<sup>25</sup> PRESCOTT, W. W. The Papacy and the War: The Chastisement of the Nations for Their Disloyalty to the Roman Catholic Church. In: *Advent Review and Sabbath Herald*. 1915, roč. 92, č. 04.

<sup>26</sup> WILCOX, F. M. Pope Pius as Peacemaker. In: *Advent Review and Sabbath Herald*. 1941, roč. 118, č. 52.

<sup>27</sup> WILKINSON, B. G. *Our Authorized Bible Vindicated*. Washington: [s.n.], 1930.

tajnou organizaci jménem Valdenští<sup>28</sup>, jejímž úkolem bylo zachránit čisté biblické manuskripty v boji s jinou tajnou organizací, a sice jezuitu. Wilkinsonovy názory nacházejí své echo v díle bratrů Standishových<sup>29</sup> a Waltera Veitha<sup>30</sup>.

Jiná konspirační teorie se objevuje v díle Christiana Edwardsona *Facts of Faith*<sup>31</sup> (*Fakta víry*). Tradiční nepřítel, tedy římský katolicismus, je podle Edwardsona v USA téměř všudypřítomný, ale samozřejmě tajně. Ovládá vzdělávací systém, veškerý tisk a podobně systém veřejných knihoven. Cílem římského spiknutí je potom potlačit Bibli, mimo jiné i pomocí tzv. „vyšší kritiky“<sup>32</sup>.

Nicméně oficiální církevní nakladatelství přinášejí i hlas opatrnosti. Např. F. D. Nichol varuje před tím, abychom k ostatním křesťanům přistupovali *a priori* s podezřívavostí<sup>33</sup>.

## Neoficiální nakladatelství

Konspirační teorie ovšem bují na jiné půdě, než jsou oficiální církevní nakladatelství, a sice mezi tzv. podpůrnými organizacemi. Mnoho teorií spiknutí lze najít v knihách bratrů Standishů, zakladatelů tzv. Hartland Institutu. Standishovi mj. tvrdí, že Vatikán ovládá Hollywood<sup>34</sup>, je hlavním osnovatelem pádu komunizmu<sup>35</sup>, je tajnou hlavou Evropské unie<sup>36</sup> a možná umístil i tajné jezuitské agenty ve vedení církve adventistů<sup>37</sup>. V nakladatelství Hartland Publications vyšla též kniha H. H. Meyerse s názvem *With Cloak and Dagger*<sup>38</sup> (*S pláštěm a dýkou*). Meyers už netvrdí, že ve vedení církve adventistů by možná mohli být tajní jezuité, protože si je tím jist.

Nejvlivnějším propagátorem konspiračních teorií v současném adventizmu je jihoafrický zoolog Walter Veith a jeho podpůrná organizace Amazing Discoveries. Pokud někdo věří tomu, že hofstadterovsky řečeno hnací silou dějin je tajné spiknutí, pak je to právě Veith. Téměř vše v dějinách myšlení podle něj vychází z jediného zdroje, a sice z Babylona. Z Babylona podle Veitha vychází hinduizmus, jóga, sufismus, esejci, rosenkruciáni, ilumináti, samozřejmě jezuité a vše vede Velké bílé bratrstvo sídlící v Tibetu, jehož hlavou je Sanat Kumara (tedy přesmyčkou Satan)<sup>39</sup>. Svět je dle Veitha ovládán tajnými organizacemi a ty jsou ovládány Vatikánem. Řím ovládá Vatikán<sup>40</sup>, ekumenické hnutí<sup>41</sup> i OSN<sup>42</sup>.

V adventistických periodikách se objevily i hlasy varující před konspiračním myšlením. Mezi jinými je to kniha Berta Beache a Johna Graze reagující na obvinění, že Ge-

<sup>28</sup> Ti tedy nevznikli ve 12. století, jak tvrdí tradiční historiografie. WILKINSON, *Our Authorized Bible Vindicated*, s. 21–22.

<sup>29</sup> STANDISH, C. D., STANDISH, R. R. *Modern Bible Translations Unmasked*. Rapidan: Hartland Publications, 1997.

<sup>30</sup> VEITH, W. J. Bible Versions: Does It Really Matter Which? In: *Faith on the Line – Amazing Discoveries Quarterly*. Roč. 3, č. 14.

<sup>31</sup> EDWARDSON, C. *Facts of Faith*. Nashville: Southern Publishing Association, 1943.

<sup>32</sup> EDWARDSON, *Facts of Faith*, s. 32.

<sup>33</sup> NICHOL, F. D. Should We View Protestant Leaders With Suspicion? In: *Advent Review and Sabbath Herald*. 1947, roč. 124, č. 4.

<sup>34</sup> STANDISH, C. D., STANDISH, R. R. *Two Beasts, Three Deadly Wounds & Fourteen Popes*. Rapidan: Hartland Publications, 2001, s. 78.

<sup>35</sup> STANDISH, C. D., STANDISH, R. R. *The Antichrist is Here*. Rapidan: Hartland Publications, s. 80.

<sup>36</sup> STANDISH, C. D., STANDISH, R. R. *Half a Century of Apostasy: The New Theology's Grim Harvest*. Narbethong: Highwood Books, 2006, s. 186.

<sup>37</sup> STANDISH, C. D., STANDISH, R. R. *Half a Century of Apostasy: The New Theology's Grim Harvest*, s. 167.

<sup>38</sup> MEYERS, H. H. *With Cloak and Dagger*. Rapidan: Hartland Publications, 1990.

<sup>39</sup> VEITH, W. J. *Truth Matters: Escaping the Labyrinth of Error*. Delta: Amazing Discoveries, 2007, s. 334.

<sup>40</sup> VEITH, *Truth Matters: Escaping the Labyrinth of Error*, s. 337.

<sup>41</sup> VEITH, *Truth Matters: Escaping the Labyrinth of Error*, s. 344.

<sup>42</sup> VEITH, *Truth Matters: Escaping the Labyrinth of Error*, s. 345.

nerální konference je plná tajných jezuitů<sup>43</sup>, nebo článek Reindera Bruinsmy uveřejněný v *Adventist Review*<sup>44</sup>, ve kterém autor konstatuje, že konspirační myšlení vede k „polarizaci v církvi, ... podezírání ... a předsudkům.“

## Účel používání konspiračních teorií v adventizmu

Je zajímavé sledovat, k jakému účelu se teorie spiknutí používají.

- Autoři se snaží posílit obraz nepřítele, který v středním proudu adventizmu poněkud bledne. Pokud to navenek vypadá, jako by římský katolicismus nebyl ten samý, jako byl ve vrcholném středověku, potom nás proponenti konspiračních teorií ujišťují, že „tajně“ se chová stále stejně.

- Chtějí potvrdit tradiční eschatologický scénář adventistické teologie.

- Dát smysl dějinným dějům v protikladu k náhodě. Celosvětové spiknutí dává dějinám jasný a uchopitelný význam. Konspirační teorie nedávají prostor náhodě, protože i zdánlivě různorodé fenomény jsou součástí velkého spiknutí.

- Motivací propagátorů konspiračních teorií je také evangelizace. Konspirační misijní metoda zahrnuje nejprve snahu dostatečně posluchače vyděsit informacemi o tom, že zlo je všudypřítomné, a poté nabídnout možnost připojit se k těm, kteří vidí za scénou.

- Chtějí poškodit oponenta s odlišným teologickým názorem. Pokud má někdo odlišný názor, potom musí logicky být v žoldu nepřítele, tj. např. tajný jezuita.

- Usilují o získání autority. Konspirační teorie podporují mentalitu „my proti nim“. Konspirační myšlení je silně kruhové. Opačný názor musí pocházet buď od agenta Vatikánu (kryptojezuita), nebo od člověka naivního či hloupého. V tom konspirační myšlení silně podporuje sektářské rysy uvnitř denominace.

## Závěr

Jak už ukázal Richard Hofstadter, konspirační teorie nemusí mít špatný obsah, ale metoda je zásadně vadná. Pokud bychom si vypůjčili jeho koncept, mohli bychom mluvit o *paranoidním stylu adventistické teologie*. Typické pro takový přístup je vytvářet strach a předsudky. Díky tomu proponenti *paranoidního stylu* získávají autoritu pro sebe sama. Pro *paranoidní styl* je nutný nepřítel. Katolicismus, potažmo jezuité, tedy musí zůstat zlí a děsiví více než kdy jindy. Hofstadter také mluví o všudypřítomném pocitu pronásledování. Pokud dnes nikdo adventisty nepronásleduje pro jejich víru<sup>45</sup>, je třeba posílit jejich pocit výjimečnosti právě pomocí paranoidního pocitu, že „už se to chystá“.

Z prakticko-teologického hlediska je velmi zajímavý výše uvedený argument filozofa Lee Bashama. Pokud bychom ho aplikovali na církevní prostředí i v souvislosti s úče-

<sup>43</sup> BEACH, B. B., GRAZ, J. *101 Questions Adventists Ask*. Nampa: Pacific Press Publishing Association, 2000, s. 124–125.

<sup>44</sup> BRUINSMA, R. *Conspiracies: So Often Believed, So Rarely Based in Facts*. In: *Adventist Review*. 2008.

<sup>45</sup> Autor si je vědom, že se jedná o velmi zjednodušující výrok, který má jistě své výjimky v různých částech světa (např. muslimské země nebo Čína).

lem, pro který jsou konspirační teorie používány, potom se jednoduše dá říci, že *církev konspirační teorie nepotřebuje*. Teologické i praktické problémy je možné řešit i bez nich. Konspirační teorie nabízejí svůdnou zkratku, ale nadělají více škody než užitku.

Není úkolem vedení církve na konspirační teorie reagovat nebo je vyvracet. Patří k jejich povaze, že vyvrátit konspirační teorie je velmi obtížné. Úkolem teologů a vedení církve je zajistit, aby se teorie spiknutí nestaly součástí hlavního proudu adventistického myšlení.

# Extremistů a fanatiků by /tolik/ nebylo, kdyby...

Josef Dvořák

---

MOTTO: /Extremisté a fanatici/ „...chtějí být učiteli zákona a nechápou ani svá vlastní slova, ani podstatu toho, o čem s takovou jistotou mluví.“ (1Tm 1,7)

Zvolené hledisko reflektuje pastorační zápas o dobrotivé krásno duchovního života proti ničivým, nábožensky motivovaným, nelidským deformacím člověka, a proto též běží o ochranu života rodin i budoucí generace (našich dětí). Aby nebylo hovořeno příliš *per longum et latum*<sup>1</sup>, forma příspěvku k problematice extremismu má charakter dvou esejisticky i stručně komentovaných tezí. Obě hovoří do kontextu života v Církvi adventistů sedmého dne, a to v Čechách, načež chtějí být pozitivně formativní (navzdory stále latentnímu, příležitostně působivému extremismu či fanatismu).<sup>2</sup>

## 1. TEZE: Mezi vrcholné hodnoty křesťanské víry patří Hospodinovým slovem kultivované vztahy – ty jsou nesené otevřeností a dialogem, sebereflexí i kritikou zvenčí.

<sup>1</sup> Latinsky zdlouha a zešíroka (mnoho).

<sup>2</sup> Stranou je ponechána otázka, jak církev adventistů vnímají ti druzí – mnohými církvemi, náboženskými skupinami i občanskou společností bývá církev adventistů přiřazována v globálním hledisku (patrně právem) k církvím či skupinám extrémních názorů a postojů; viz hesla *adventismus* a *adventisté sedmého dne* dle rejstříku in: PARTRIDGE, CH. (ed.); VOJTÍŠEK, Z. (ed. českého vydání). *Encyklopedie nových náboženství, Nová náboženská hnutí, sekty a alternativní spirituality*, Praha: Knižní klub, 2006. Pro úspornost se spokojme pouze s poznámkou, že církev adventistů v Čechách nechce být (neměla by být) „americkou církví“: „Tato církev je pozorovatelem Ekumenické rady církví a zařazuje se do rodiny křesťanských církví daleko více, než bývá u adventistických skupin např. ve Spojených státech běžné.“ (VOJTÍŠEK, Z. *Netradiční náboženství u nás*, České Budějovice: Dingir, 1998, s. 8.)

Slovo extremismus pochází z latiny a odkazuje ke společensko-náboženským fenoménům projevujícím se krajností, nebezpečím, ba zánikem i smrtí.<sup>3</sup> Psychologie ví o tom, že v „extrémních případech může dojít k ‚psychické smrti osobnosti‘.“<sup>4</sup> Někteří psychoanalytici pracují s pojmem „trauma“, „toto původně řecké slovo znamená ‚rána‘. Jedná se tedy o duševní zranění, otřes... Není pravda, že z traumatu člověk vyvázl živý, je to přesně naopak, vyvázl bez života. Ani to však není pravda, protože člověk z toho očiividně nevyvázl – do všeho, co se stalo, je stále ještě zapleten.“<sup>5</sup> Trauma je rána, která člověka přizabije (či zabije?). Objevuje-li se v psychologii stav člověka označovaný jako „psychická smrt člověka“, mám za to, že cosi obdobného lze shledat v oblasti duchovního bytí, tj. „duchovní smrt člověka“, přesněji „biologická existence duchovně mrtvého člověka“.<sup>6</sup> Přičemž zdrojem traumatu v náboženském prostředí mohou být tvrdě prosazované či kontrolované konfesijní „pravdy“<sup>7</sup>, zásady; nakonec i „teologie strachu“<sup>8</sup> ledacos živého v člověku umrtvuje. S. Daněk také počítá s „duchovní smrtí“ (ovšem v jiném smyslu), z níž jsou osvobozeni ti, kteří jsou Kristovi (2K 15,20–23): „Tak musíme věřit, máme-li věřit najisto: protože jsme už nyní přeneseni z duchovní smrti do života s Bohem, proto smíme věřit i v posmrtný a věčný život...“<sup>9</sup> Ona neomluvitelná nehoráznost pramení z lidského hazardu s Kristovým působením v něm (co Kristus oživuje – lidský názor /postoj/ rdousí).

Významově blízko ke slovu extremismus má jiné latinské slovo, totiž slovo fanatic<sup>10,11</sup>. Kdo je to fanatic? „Fanatic vyvolává a vyzáruje strach – a strach je jediným poutem, které ho spojuje s jeho bližním a s Bohem.“<sup>12</sup> „Fanatic je člověk, který prožívá nějaké silné duchovní pocity, někdo, kdo má vlastně přebytek víry. A takový člověk často způsobuje, že jiní přestávají věřit ve víru vlastní... Fanatic už nemá potřebu přemýšlet individuálně, jiní myslí za něj... Fanatic... nemá žádné pochybnosti, je si sám sebou jistý. Nelze s ním hovořit...“<sup>13</sup> Ovšem k podstatě víry patří naslouchání! Spojíme-li poslední písmenko prvního slova a poslední písmenko posledního slova nejdůležitějšího vyznání Izraele Š-ma<sup>14</sup>, vznikne hebrejské slovo *ed*, svědek, svědectví, důkaz. Hospodinovým svědkem je totiž ten, kdo naslouchá. Není divu, že rabíni zdůrazňují – láska nestačí (je třeba ještě jiného nadání); tuto pravdu o lásce se v Bibli dozvěděl již Jákob: „... Láska někdy nejen spojuje, ale i rozděluje. Tak tomu bylo v jeho dětství, kdy otec miloval Esava a jeho samotného milovala matka. Tak tomu bylo, když si vzal dvě sestry.

<sup>3</sup> Latinské adj. *extremus* znamená nejzazší, nejbližší, krajní, ve vystupňovaném významu krajní – nejzazší, nejhorší, nejnebezpečnější, nejpovážlivější, nejvyšší, svrchovaný (po stránce dobré i zlé); jako abl. (*extremo*) nakonec, naposled; jako subst. neutr. (*extremum*) znamená konec, zánik, ba dokonce smrt (*Dido...ferro extrema pati; extrema pati* = smrtí sejít). (PRAŽÁK, J. M.; NOVOTNÝ, F.; SEDLÁČEK, J. *Latinsko-český slovník A-K*, Praha: SPN, 1955, heslo *exter, exterus*, s. 525, 526.)

<sup>4</sup> VANÍČKOVÁ, E. *Dětská prostituce*, Praha 2005, s. 86.

<sup>5</sup> WIRTZ, U. *Vražda duše*, Praha 2005, s. 61 a 108.

<sup>6</sup> V novozákonním podobství o marnotratném synu (L 15,11–24) je biologická existence (parazitující) charakterizována jako přežívání (užívání si) bez záchrany, mravně zkažené, marnotratné, dosl. *nespasitelné* (řec. *asótos*).

<sup>7</sup> Viz BENEŠ, J. Komplexy a kultury v církvi – Strážnický komplex, *Akademie '93*, sborník č. III, s. 47–53.

<sup>8</sup> Viz PIŠKULA, J. „Bůh nebývá posmíván“, Naše víra jako náboženství strachu. *Koinonia 2010*, č. 1, s. 145–150.

<sup>9</sup> BIČ, M. Slavomil Ctibor Daněk; in DANĚK, S. *Vybrané studie*, Praha 1977, s. 52. Těž DANĚK, S. *Dnem i nocí 3*, Praha 1940, s. 74.

<sup>10</sup> Latinské slovo *fanaticus* znamená vlastně chrámový; jako subst. (*fanatici*) kněžstvo – původně kultu Kybely, odtud roznicený, zanicený, nadšený, blouznivý, posedlý, šílený, nepřičetný. (PRAŽÁK, J. M.; NOVOTNÝ, F.; SEDLÁČEK, J. *Latinsko-český slovník A-K*, Praha: SPN, 1955, heslo *fanaticus*, s. 540.)

<sup>11</sup> Přímou významovou analogii obě slova v hebrejštině ani v řečtině patrně nemají. Srov. HELLER, J. *Vocabularium biblicum septem linguarum, Biblický slovník sedmi jazyků*, Praha: Vyšehrad, 2006, 2. vyd.

<sup>12</sup> WIESEL, E. *Paměti 2, Všechny řeky jdou do moře, moře se však nenaplní*, Praha: Pragma, 2007, s. 475.

<sup>13</sup> WIESEL, E. O fanaticismu. *Roš Chodes*, srpen 1996. V tomto smyslu je srozumitelný Hitlerův výrok: „Jaké štěstí pro mocipány, že lidé nemyslí, nýbrž dají si všechno namyslet dopředu.“ (FRANKL, V. E. *Psychoterapie pro laiky*, Brno: Cesta, 1998, s. 44.)

<sup>14</sup> Dt 6,4: „Slyš Izraeli, Hospodin Bůh náš, Hospodin Jeden.“

Potřetí se vše opakovalo, když on sám měl raději Ráchelina syna Josefa než své ostatní děti..., co jsme se s ním dozvěděli i my, je skutečnost, že láska samotná nestačí. Musíme dbát i o ty, kdo se cítí nemilováni. Bez toho se nevyhneme konfliktům a tragédiím. To vyžaduje zvláštní schopnost – umění naslouchat... Judaismus je bezpochyby náboženstvím vnímavého ucha... V judaismu je nejvyšším duchovním darem schopnost naslouchat – nejen Božímu hlasu, ale i nářku lidí, vzdychání chudých, slabých, osamělých, opovrhovaných a někdy též ne- nebo méně milovaných.<sup>15</sup> Jen dodejme: k umění naslouchat a vést dialog přináležejí ještě důležitá ochota (podmínka): pravdivá sebereflexe<sup>16</sup> a otevřenost vůči kritice zvenčí.<sup>17</sup>

V jaké šíři má dialog a naslouchání, sebereflexe i kritika zvenčí probíhat? Na otázku – „Pane profesore, můžete mi, prosím, z Vaší široké perspektivy říci, co dělá Čecha Čechem, v čem tkví česká specifičnost?“ – Karel Skalický odpověděl: „Nad tím již dlouho také přemýšlím. Zdá se mi, že jediné, co mají Češi společné, je právě jen to, že jsou Čechy. V Čechovi je totiž kus katolíka, kus protestanta, kus žida, kus marxisty.“ Tedy spektrum dialogu pro „českého křesťana“ (jakékoli konfese) je dáno podle mého soudu touto šíří.

**Shrnutí: Extremistů a fanatiků by /tolik/ nebylo, kdyby lidé přemýšleli, naslouchali (si), své postoje i světonázor (pod aspektem pravdivé sebereflexe a kritiky zvenčí) přehodnocovali v celé šíři svých historicko-kulturních (náboženských) kořenů.**

## 2. TEZE: Vyznáváme bytostně – bytím životadárným.

Hlavním motivem této teze navazuji na Jana Hellera, jenž v Písmu rozpoznal dvojí (základní) přístup k životu: *pastýř* či *lovec*<sup>18</sup>, popřípadě hovořil o lidech, kteří „*jsou jako kanál*“ (co do nich nateče, to z nich vytéká) nebo „*jako bystřina či pramen*“ (s určitou mírou pročišťující schopnosti)<sup>19</sup>. Jiří Beneš Hellerovu „černobílou typologii“<sup>20</sup> obohatil o „šedou zónu“ (pro současnost dosti příznačnou), když v Bibli objevil třetí pojetí lidského bytí, kteréžto shrnuje slůvkem *oráč*: „Oráč je typ člověka (dřič) pracujícího sám pro sebe.“<sup>21</sup> Obdobnou analýzou existenciálních rozhodnutí je oběma biblistům blízko Erich Fromm, dle základní životní orientace označuje člověka buď *biofirem*, či *nekrofilem*<sup>22</sup>. Shrneme-li nejpodstatnější projevy *biofilie*, pak jsou to podle Fromma:<sup>23</sup> neli-

<sup>15</sup> SACKS, J. *O svobodě a náboženství*, Praha 2005, s. 69, 70. V naší kultuře se rodičovská láska vyjadřuje zpravidla slovesem „mít rád“, sloveso „milovat“ se užívá ve vztazích partnerských. To vyjadřují následující dva citáty, oba souvisejí s obdobím hluboce citlivým pro hledání obsahu a smyslu slůvka „milovat“. „Všechno je lepší než být nemilován. Neboť o to jde. Jsem skálopevně přesvědčen: koho mám rád, ten mě rád nemá. Po kom toužím, ten se ke mně obrací zády. ... taková je má povaha: na této zemi, jež není k žití. Chci žít ne poeticky jako Hölderlin ani zbožně jako můj dědeček, nýbrž zamilovaně.“ (WIESEL, E. *Paměti, Všechny řeky spějí do moře*, Praha 1997, s. 148.) „Neboť v podstatě je mládí mnohem osamělejší než stáří. Toto rčení jsem si zapamatovala z jedné knihy a zjistila, že platí.“ (FRANKOVÁ, A. *Deník*, Praha 2004, s. 257.)

<sup>16</sup> Viz BENEŠ, J. Komplexy a kultury v církvi – Narcismus, *Akademie* '93, sborník č. III, s. 40–46.

<sup>17</sup> Jan Heller až dojemně líčí: „Řadu desetiletí jsem studentům znovu a znovu vykládal, že zralost jakéhokoli systému, filozofického, ideového, náboženského, je přímo úměrná tomu, nakolik je schopen a ochoten vystavovat se jak sebekritice zevnitř, tak kritice zvenčí. To není relativismus, jako ani pravá pokora není liknavost a pravá tolerance není lhostejnost.“ (HELLER, J. *Podvečerní děkování, Vzpomínky, texty a rozhovory*, Praha: Vyšehrad, 2005, s. 246.)

<sup>18</sup> HELLER, J. *Pastýř a lovec jako dva typy lidských postojů. Přednáška na jednání Společnosti pro trvale udržitelné žití*, Praha, prosinec 1992.

<sup>19</sup> HELLER, J. *Mlčící beránek, Izaiáš 53,7. Český bratr*, 1993, roč. 69, č. 5, s. 3.

<sup>20</sup> Je nutno upozornit (též vzhledem k tématu), že Jan Heller rozhodně nebyl zastáncem černobílého vidění. Právě opak je pravdou, což je patrné na Hellerovo porozumění svým akademickým kolegům: „... Bič byl pět let v koncentračním táboře a jeho svět tím byl hluboce poznamenán... Teprve po letech mi došlo, že vlastně přežil proto, že si rozdělil svět na bílý a černý. Kdežto svět je, v tomto pohledu, v různých odstínech, spíše šedivý. Šedivý svět zastával Souček.“ (PURŠL, L. ČEP – rozhovor s Janem Hellerem o problémech s překládáním Bible. *Revue SKŽ*, 2008/5769, č. 59, s. 16.)

<sup>21</sup> BENEŠ, J. *ELÍŠA*, Praha: Advent-Orion, 2011, s. 23.

<sup>22</sup> Řecké slovo „*biofil*“ je složeno ze slova „*bios*“ = život a slova „*filein*“ = mít rád; „*nekros*“ = mrtvý, „*nekrún*“ = umrtvovat.

<sup>23</sup> Biofilii Fromm nalézá u představitelů různé formy humanistické filozofie, u A. Schweitzera, B. Spinozy aj., zástupci čisté nekrofilie jsou mu Hitler a Stalin (aj.).



bování si ve výčitkách a sebeobviňování, rychlé návraty do života a snaha konat dobro, vřelost, citový vztah k druhým lidem, svoboda „k“ něčemu a svoboda riskovat, žádné hrozby, vyučování (hlavně příkladem) vedoucí k vnitřní harmonii i síle, povzbudivý vliv a ohlas okolí, přirozeně zajímavý způsob života; přímým opakem jsou projevy **nekrofilie**: sebezhnusení a smutek, nedostatek povzbuzení, strach, rutinovaný a nezajímavý způsob života, mechanicky (nikoli lidskými vztahy) formovaný pořádek.<sup>24</sup>

E. Fromm si v dané souvislosti klade otázku, zda je člověk „vlk, nebo ovce“, zda platí Hobbesův závěr v této otázce, že je *homo homini lupus*<sup>25</sup> (člověk člověku vlkem). Dospěl k jiné odpovědi, a to, že „každý člověk kráčí kupředu tím směrem, který si zvolil, směrem k životu, anebo směrem ke smrti, směrem k dobru, nebo ke zlu.“<sup>26</sup> V jádru jde o důvěru k životu nebo o strach z něj, jde o lásku či nenávist k životu vyjadřovanou gesty i vztahy. Nezáleží tolik na tom, co říkáme, ale jak žijeme. E. Fromm hovořil o *celkové atmosféře* kolem osoby či skupiny<sup>27</sup>, J. Heller mluvil o *biopoli*<sup>28</sup>. Ještě však dodejme, že lakmusovým papírkem životodárného prostředí je rovněž humor pramenící ze zdravého nadhledu i vyváženého rozhledu. Právě žertů ze sebe samého, ani ze svého světonázoru, extremistů s fanatikem nejsou schopni (C. S. Lewis se vyjádřil jinak, když napsal, že jestli něčeho ďábelské bytosti nejsou schopny, pak je to humor)<sup>29</sup>.

**Shrnutí: Extremistů a fanatiků by /tolik/ nebylo, kdyby se lidé nebrali smrtelně vážně a nebyli jako kanál – snůškou splašků zla i lidské zloby bez víry /vůle/ v pročištění; extremistů a fanatiků by /tolik/ nebylo, kdyby lidé činili životodárná rozhodnutí ve službě dobré budoucnosti příštích generací.**

Závěrem: Když se Elie Wiesel zeptal svého otce – „Co ze mne jednou bude?“ – a očekával, jak mu táta vymaluje úctyhodnou budoucnost, dočkal se překvapivé odpovědi, s níž se v budoucnu setkal: „Bude z tebe starý, nevrlý žid.“ Pokud se člověk dožije stáří, bude se muset dívat na to, co za sebou zanechá. O tom náš poučil Pilát, když davu, jenž řval: „Ukřižovat!“, odvětil: „*VY SE NA TO BUDETE DÍVAT.*“<sup>30</sup> (Co jste si rozhodli.); o tom nás poučili zástupci Sanhendria, když Jidášovi vracejícímu peníze za zradu odsekli: „*Co nám po tom? TY SE NA TO BUDEŠ DÍVAT.*“<sup>31</sup> (Co za tebou zůstane.) **Dříve než člověk zestárne a opustí své životní úkoly i role, měl by dbát na takový život, aby se na něj zpětně dalo dívat (i z perspektivy nastávajících generací).**

<sup>24</sup> FROMM, E. *Lidské srdce*, Praha: Český klub, dotisk 2000, s. 49–55.

<sup>25</sup> *Homo homini lupus* bylo tradováno již v antickém Římě, ovšem obdobu (tj. nabádání k obezřetnosti v mezilidských vztazích) nalezneme již v mudrosloví staré Sýropalestiny. Viz ANTALÍK, D. *Mudrosloví starověké Sýrie*. In: VÍTEK, T.; STARÝ, J.; ANTALÍK, D. *Mudrosloví v archaických kulturách, Svět archaických kultur IV*, Praha: Herrmann & synové, 2009, s. 64.

<sup>26</sup> FROMM, E. *Lidské srdce*, Praha: Český klub, dotisk 2000, s. 19.

<sup>27</sup> „Nejdůležitější podmínkou toho, aby se v dítěti vyvinula láska k životu, je pro ně to, aby bylo s lidmi, kteří milují život. Láska k životu je právě tak nakažlivá jako láska ke smrti. Vyjadřuje se beze slov, vysvětlování a zcela jistě i bez kázání na téma, že má člověk milovat život. Jejím výrazem jsou spíše gesta než ideje, spíše tón hlasu než slova. Dá se pozorovat v celkové atmosféře, jež se utváří kolem osoby či skupiny, spíše než na tom, jaké jsou explicitní principy a pravidla, podle nichž si organizují život.“ (FROMM, E. *Lidské srdce*, Praha: Český klub, dotisk 2000, s. 54.)

<sup>28</sup> Odkaz se autorovi článku nepodařilo dohledat.

<sup>29</sup> LEWIS, C. S. *Rady zkušného ďábla*, Praha: Návrat domů, 2005, s. 10.

<sup>30</sup> Mt 27,24; jde o překlad řeckého textu, jenž uvádí „*hymeis opsesthe*“, tj. doslova též: „*Vy uvidíte.*“ Kraličti překládají: „*Vy vizte.*“ ČEP uvádí: „*To je vaše věc.*“

<sup>31</sup> Mt 27,4; jde o překlad řeckého textu, jenž uvádí „*sy opsé*“, tj. doslova též: „*ty uvidíš.*“ Kraličti: „*Co nám do toho? Ty viz.*“ ČEP uvádí: „*Co je nám po tom? To je tvoje věc.*“ Na řecké znění mne upozornil kolega kaplan z Věznice Valdice, římskokatolický kněz, Mgr. Josef Kordík, signatář Charty 77, nad jehož poctivou prací s biblickým textem by se rděl (byl by zahanben) nejeden kazatel.

# Kráľovstvo nebeské podľa Matúša v podobenstve o horčičnom zrne (Mt 13,31.32)

Nina Majerová

---

## Úvod

Matúšovo evanjelium vykresľuje okrem identity Ježiša z Nazareta i povahu kráľovstva nebeského, keďže sú tieto dve témy veľmi úzko jedna s druhou späté. Tématika tohto kráľovstva sa nachádza na viacerých miestach evanjelia. Špecifickou črtou tohto spisu je kázanie v podobenstvách v 13. kapitole, kde Matúšov Ježiš hovorí zástupom v podobenstvách práve o kráľovstve nebeskom.

V tejto práci sa pokúsím zrekonštruovať zámer, s ktorým evanjelista Matúš zahrnul do svojho spisu podobenstvo o horčičnom zrne. Pisateľ totiž používa rôzne motívy, ktoré v sebe ukrývajú veľký potenciál významu. Budem sa venovať jednotlivým prvkom tohto podobenstva, jeho motívom, a snahou bude dedukovať Matúšov zámer, s ktorým toto podobenstvo uvádza, na základe porovnania s jeho ostatnými dostupnými formami a uvedením do kontextu s mimobiblickými zdrojmi.

Na záver práce sa pokúsím zhrnúť význam podobenstva o horčičnom zrne, ktorý pravdepodobne Matúš zamýšľal vo vzťahu ku komunite, ktorej bolo evanjelium v prvom rade určené.

## Matúšovo evanjelium

Keď sa chceme bližšie zaoberať výkladom podobenstva o horčičnom zrne z Matúšovo evanjelia, potrebujeme sa oboznámiť aspoň so základnými rysmi situácie, do ktorej Matúš písal. Matúš mal isté témy, ktorým sa venoval s ohľadom na veriacich, ktorým

bolo toto rozprávanie určené. Materiálom, ktorý spísal, nechcel len stručne a samoúčelne prerozprávať život Ježiša z Nazareta. Kresťania v jeho okolí mali určité problémy, potrebovali dostať odpovede na svoje otázky a tiež rady, podľa ktorých sa v ich konkrétnej situácii mohli správať tak, aby to bolo v súlade s Ježišovým učením. Preto bude v nasledujúcich častiach ponúknutá stručná charakteristika Matúšovho evanjelia, prečo a pre koho Matúš evanjelium písal, a náčrt obrazu kráľovstva Božieho, ktorý v svojom spise ponúka.

## Autorstvo, historický kontext, zdroje

Podľa tradície je autorstvo Matúšovho evanjelia pripisované rovnomennému Ježišovmu učeníkovi.<sup>1</sup> R. T. France však nevidí dôvod, prečo by tento predpoklad nemohol zodpovedať realite. Priradenie tohto spisu učeníkovi Matúšovi sa dá sledovať už od najstarších známych patristických svedectiev, tak isto je tento spis nadpísaný „κατα Μαθθαιου“ v najranejších známych manuskriptoch.<sup>2</sup>

Miestom vzniku tohto evanjelia je pravdepodobne Sýria alebo Palestína, mimo Jeruzalema.<sup>3</sup> Väčšina súčasných biblistov časovo zasadzujú toto evanjelium do poslednej štvrtiny prvého storočia po Kr. Používajú sa pre to tri argumenty: <sup>4</sup> a) situovanie (tématiky a deja) v Matúšovom evanjeliu odráža konečný rozchod synagógy a cirkvi (pravdepodobne okolo 85 po Kr.); b) je písané vo svetle dobytia Jeruzalema Rimanmi a zničením chrámu v r. 70 po Kr.; c) je závislé na evanjeliu podľa Marka, ktoré niektorí odborníci datujú rovnako do r. 70 po Kr., niektorí do doby krátko pred tým.

Ďalším faktorom formujúcim výklad je komunita, pre ktorú Matúš svoje evanjelium písal. Obvyklým predpokladom býva, že pôvodnými čitateľmi Matúšovho evanjelia boli kresťania zo židov.<sup>5</sup>

France uvádza, že táto komunita mala k židovstvu vzťah lásky a nenávisť zároveň: *„Vykladači pravidelne vykladajú zdanlivo nezlučiteľné prvky v rámci tohto evanjelia ako hlboko zakorenené židovstvo a hrdosť na ich starozákonné dedičstvo po boku ostrej antipatie voči židovskému zriadeniu a presvedčenia, že budúcnosť kráľovstva nebeského neleží v inštitúciách židovstva, ale v novozaľoženom ľude Božom nezaloženom na národnom pôvode, ale na príslušnosti k Ježišovi Mesiášovi.“*<sup>6</sup>

Zdrojmi pre Matúša boli podľa *teórie dvoch prameňov*<sup>7</sup> Markovo evanjelium a zbierka Ježišových výrokov označovaná ako „Q“. Či už by sa *teória dvoch prameňov* považovala za východiskovú alebo nie, môžeme vychádzať z toho, že všetci traja synoptici mali k *dispozícii podobné zdroje a ich podania evanjelia sú svedectvami určitej tradície.*<sup>8</sup> *V tejto práci bude s textom pracované v súlade s teóriou dvoch prameňov.*

<sup>1</sup> ČEP, NZ, str. 1.

<sup>2</sup> FRANCE, R. T., *The New International Commentary on the New Testament, The Gospel of Matthew*, str. 15.

<sup>3</sup> ČEP, NZ, str. 1.

<sup>4</sup> FRANCE, R. T., *NICNT, The Gospel of Matthew*, str. 18.

<sup>5</sup> HAGNER, D. A., *Word Biblical Commentary, 33, Matthew 1–13*, str. lxiv.

<sup>6</sup> FRANCE, R. T., *NICNT, The Gospel of Matthew*, str. 17.

<sup>7</sup> Medzi tromi synoptickými evanjeliami (Matúš, Marek a Lukáš) existuje očividne určité prepojenie. Táto „synoptická otázka“ bola riešená mnohými teóriami. Tieto boli zostavené na základe súvislosti medzi použitými dejovými jednotkami alebo výroky Ježiša v uvedených troch evanjeliách. Čo sa týka evanjelia podľa Matúša hovorí teória dvoch prameňov, že podľa spoločného materiálu Matúša a Marka sa javí, že Matúš Markov spis už poznal. Následne použil materiál, ktorý Marek používa v prepracovanej forme vo svojom spise. Na základe podobnosti s Lukášovým evanjeliom bola vytvorená teória o prameni Quelle („Q“). Ako Q je teda označovaná (hypotetická) zbierka Ježišových výrokov, ktorá obsahuje okrem výrokov aj modlitbu Otčenáš, rozprávanie o Ježišom narodení a svedectvo o stretnutí so vzkrieseným Ježišom.

<sup>8</sup> FRANCE, R. T., *NICNT, The Gospel of Matthew*, str. 22.

## Tematika kráľovstva nebeského v Matúšovom evanjeliu<sup>9</sup>

Označenie *kráľovstvo nebeské* je Matúšovým špecifikom. Je však zrejmé, že je zhodné s označením *kráľovstvo Božie*, ktoré nachádzame v tomto evanjeliu na iných miestach (Mt 12,28) i v ostatných evanjeliách. Obe vyjadrenia opisujú Božiu vládu nad svetom (*Gottesherrschaft*).

J. D. Kingsbury následovne popisuje dobové chápanie tohto pojmu: „Podľa židovského zmysľania z prvého storočia bola Božia kráľovská vláda večná; zahrňovala celý svet a všetky národy a mocnosti. V prítomnej dobe (dobe spisania evanjelia) však bola Božia suverenita uznávaná iba v Izraeli. Následkom toho bolo nádejou Židov, že Boh zasiahne do dejín, otvorene sa prehlási za Pána všetkého a toto vykonajúc, oslobodí svoj ľud z ne-návideného područia a podriadi všetky národy jeho svätej vôli.“<sup>10</sup>

To, ako Matúš chápal nebeské kráľovstvo, aké mu pripisoval vlastnosti, sa z veľkej časti dozvedáme práve z 13. kapitoly jeho evanjelia, kde sa nachádza celá Ježišova reč v podobenstvách. Tento materiál je špecifický práve pre Matúšov spis. V Lukášovom a Markovom evanjeliu nachádzame iba dve takéto podobenstvá, Matúš ich vo svojom spise má viac než jedenásť.

Podobenstvá v tejto kapitole tvoria podklad pre tvrdenie, že Matúš vnímal kráľovstvo nebeské ako prítomnú a budúcu skutočnosť. Matúšova cirkev sa okrem toho považovala za Božie eschatologické spoločenstvo, ktoré očakáva zjavenie sa kráľovstva v plnosti, a v ktorého strede sa dokonca teraz zjavuje a pritom riadi život jeho účastníkov. Matúš teda z historického hľadiska zastáva názor, že Boh bol odjakživa Pánom sveta a, vo výnimočnom zmysle, Izraela. V Ježišovi však Boh zjavil svoju vládu eschatologicke a skrze Ježiša aj v dvanástich učeníkoch. Boh ale pokračuje a svoju vládu vykonáva aj v cirkvi, opäť skrze Ježiša – Kýria. Na koniec, pri druhom Ježišovom príchode, Boh zjaví svoju vládu a slávu pred celým ľudským pokolením. Z dogmatického hľadiska neznamená pre Matúša kráľovstvo nebeské nič menej, než úplné spasenie pre ľudstvo, aké bolo zjavené, opäť, skrze Ježiša.

„Ako výsledok, môže byť pojem *kráľovstvo nebeské* v jeho niekoľkých obmenách náznamom zvesti, ktorú Matúšova cirkev hlása, doktrínou, ktorú učí, nádejou, ktorú si udržuje a životom, akým sa má žiť, a bez toho, aby bolo takto niekde identifikované, εκκλησία ako taká.“<sup>11</sup>

## Reč v podobenstvách – Mt 13

### 13. kapitola – umiestnenie v evanjeliu

Kontext 13. kapitoly Matúšovho evanjelia, teda aj širší kontext podobenstva o horčičnom zrne, je vymedzený istou špecifickou slovnou väzbou, ktorá sa v evanjeliu vyskytuje niekoľkokrát a delí ho na určité tematické celky. Toto vyjadrenie nachádzame aj v 11,1 a 13,53. Týmito veršami je teda vymedzený naratívny celok, ktorého súčasťou je podobenstvo o horčičnom zrne. Použitím vyjadrenia και ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς sa

<sup>9</sup> Podľa KINGSBURY, J.D., *The Parables of Jesus in Matthew 13*, str. 17–21.

<sup>10</sup> Tamtiež, str. 17.

<sup>11</sup> KINGSBURY, J.D., *The Parables of Jesus in Matthew 13*, str. 21.

dá Matúšovo evanjelium rozdeliť na päť častí.<sup>12</sup> Ježišovo kázanie v podobenstvách tak nachádzame v strede tejto štruktúry. Medzi bádateľmi nachádzame aj zástancov chiasmickej štruktúry evanjelia (alebo jeho častí)<sup>13</sup>. Pri tomto rozdelení opäť nachádzame 13. kapitolu a jej podobenstvá v strede – čím sa dostávajú na základe umiestnenia v chiazme do stredu pozornosti. Vzhľadom k už spomenutej dôležitosti tématiky kráľovstva nebeského v Matúšovom spise (viď Tématica kráľovstva nebeského v Matúšovom evanjeliu), je toto umiestnenie prirodzené a, zdá sa, zámerné.

## Štruktúra kapitoly a jej zámer

Reč v podobenstvách z 13. kapitoly je jedinečná v tom, že sa v nej prelínajú dve štruktúry – štruktúra deja, do ktorého je reč zasadená, a potom usporiadanie reči samotnej.<sup>14</sup> Obe línie sa v celej kapitole prekrývajú, v istom zmysle dopĺňajú a tvoria jeden celok. Ďalším prvkom, ktorý akoby sa vymyká bežne zaužívaným postupom rozdelenia naratívnych celkov, je zmena miesta deja (Mt 13,36). To, že toto miesto v texte nie je začiatkom nového naratívneho celku je zrejmé z faktu, že vo v. 36–43 sa nachádza vysvetlenie podobenstva o kúkoli, ktoré nachádzame vo v. 24–30. Dej teda plynulo pokračuje, Ježiš odchádza spolu s učeníkmi do domu, do súkromia, kde im odkrýva význam podobenstva. To znamená, že tento význam bol zástupom skrytý.<sup>15</sup> Matúš tu

<sup>12</sup> BACON, B. W., *Studies in Matthew*. London 1930. Citácia podľa MRÁZEK, J., *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, str. 24. Bacon vníma štruktúru Matúšovho evanjelia práve na základe piatich deliacich výrokov „καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς“, pričom do pochopenia tejto štruktúry vnáša ďalšie dogmatické predpoklady: päť formulácií, ktoré jednoznačne tvoria ukončenie nejakého celku v spise vníma ako odkaz a narážku na päť kníh Tóry. Knihy Tóry majú byť pritom v týchto úsekoch napodobnené aj stavbou jednotlivých úsekov (začínajú sa rozprávaním a vrcholia v reči). Delenie na päť kníh podľa Bacona vyzerať nasledovne:

Preamble or Prologue	1–2	The Birth narrative
Book I.	(a) 3.1–4.25 (b) 5.1–7.27	Narrative material The Sermon on the Mount
Book II.	Formula: 7.28–39 (a) 8.1–9.35 (b) 9.36–10.42	And when Jesus finished these words narrative material Discourse on mission and martyrdom
Formula: 11.1	And when Jesus finished	instructing his twelve disciples
Book III.	(a) 11.2–12.50 (b) 13.1–52	Narrative and debate material Teaching on the Kingdom of Heaven
Book IV.	Formula: 13,53 (a) 13,54–17,21 (b) 17,22–18,53	And when Jesus had finished these parables Narrative and debate material Discourse on church administration
Book V.	Formula: 19.1 (a) 19.2–22.46 (b) 23.1–25.46	And when Jesus finished these words Narrative and debate material Discourse on eschatology: farewell address
Epilogue	Formula: 26.1 26,3–28,20	And when Jesus has finished all these words From the Last Supper to the Resurrection.

<sup>13</sup> Napríklad LOHR, C.H., *Oral Techniques in the Gospel of Matthew*, CBQ 23 (1974), str. 424–434. Citácia podľa MRÁZEK, J., *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, str. 28.

1–4 Narrative: Birth and Beginnings

5–7 Sermon: BLESSINGS, ENTERING, KINGDOM

8–9 Narrative: Authority and Invitation

10 Sermon: MISSION DISCOURSE

11–12 Rejection of this generation

13 Sermon: PARABLES OF THE KINGDOM

14–17 Narrative: Acknowledgement of disciples

18 Sermon: COMMUNITY DISCOURSE

19–22 Narrative: Authority and Invitation

23–25 Sermon: WOES, COMING OF KINGDOM

26–28 Narrative: Death and Rebirth

<sup>14</sup> MRÁZEK, J., *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, str. 75.

<sup>15</sup> Ak vezme do úvahy podobenstvo o rozsievачovi (v. 3–8) a jeho výklad (v. 18–23), vo v. 10 čítame: „Vtedy pristúpili k nemu učeníci a povedali mu: Prečo im hovoríš v podobenstvách?“ Výklad tohto podobenstva je teda opäť určený iba pre už učeníkov – tých, ktorí počávajú.

prezentuje vývoj od zástupov, ktoré počujú, ale nerozumejú, k učeníkom, ktorí Ježiša nasledujú a rozumejú mu.<sup>16</sup>

J. Mrázek popisuje tzv. „stratégiu reči“: „V této řeči mluví Matoušův Ježíš k zástupu o tom, že mluví k zástupu. Říká zástupům, že nechápou, co jim říká, a zástupy nechápou, že jim říká, že nechápou.“<sup>17</sup> Mrázek v tejto kapitole nevidí posun od zástupu nechápajúceho k zástupu chápanému, ale od nechápajúceho zástupu, k chápaným učeníkom, pričom obdobný proces má absolvovať aj čitateľ/poslucháč sám. Čitateľ je na začiatku postavený pred podobnosť, o ktorom vie, že je podobnosťou a napriek snahe nájsť v ňom skrytý význam, v ňom tento význam svojpomocne nenachádza. Učeníci nasledovne pristupujú k Ježišovi a pýtajú sa ho na účel reči v podobnostiach. Čitateľ zisťuje, že patrí k zástupu, ktorý bez vysvetlenia nerozumie zmyslu podobností. Keďže sa ale vysvetlenie dozvedá, získava aj kľúč k pochopeniu všetkých nasledujúcich podobností. Tak „mení strany“ a ocitá sa v skupine učeníkov, ktorí rozumejú. Zaskočenie sa opäť objavuje pri podobnostiach „v súkromí“ (Mt 13,44–46), kde sa dozvedá následky toho, že porozumel.<sup>18</sup>

## Exegéza

### Metodika postupu

Exegéza, ktorá bude nasledovať sa bude zameriavať na dedukciu zámeru Matúšovho spracovania podobnosti o horčičnom zrne do formy, v ktorej ho v jeho evanjeliu nachádzame. Najprv bude poskytnutý prehľad podobnosti ako žánru, načrtnutý účel jeho použitia, potom bude uvedený text konkrétneho podobnosti v pôvodnom jazyku a jeho preklad, ďalej porovnanie štruktúry Matúšovej verzie tohto podobnosti so štruktúrami iných verzií (Marek, Lukáš, Tomáš, Q). Vlastná exegetická časť bude pozostávať z definovania zmien vo formuláciách deja a obrazov podobnosti a snahy o rekonštrukciu zámeru, s ktorým Matúš toto podobnosť uvádza.

### Žáner podobnosti

#### Pôvod žánru a mechanizmus pôsobenia

Podobnosť o horčičnom zrne sa nachádza v 13. kapitole Matúšovho evanjelia, v časti so zaužívaným označením „reč v podobnostiach“. Ježišove podobnosti sú pravdepodobne priamym nasledovateľom tradície hebrejského múdroslovia.<sup>19</sup>

Keď Ježíš používa vo svojich rečiach podobnosti, podáva obraz určitej novej skutočnosti, systému sveta, ktorý dovtedy neexistoval. Preto ho definuje pomocou známych

<sup>16</sup> ORIGENES, *Commentarium in evangelium Matthaei* 10, 1, 4–12. Citované podľa MRÁZEK, J., *Podobnosti v kontextu Matoušova evanjelia*, str. 76. Ježišovo vyjdenie z domu k zástupu je akt zmilovania. Ti, ktorí správne pochopia jeho slová ho nasledujú do domu a stávajú sa učeníkmi.

<sup>17</sup> MRÁZEK, J., *Podobnosti v kontextu Matoušova evanjelia*, str. 78.

<sup>18</sup> Podľa: Tamtiež, str. 78.

<sup>19</sup> Ako podobnosť prekladáme hebrejský pojem מָשָׁל (mášál), ktorý je definovaný ako prirovnanie, podobnosť, analógia, a tiež prekladaný ako príslovie. מָשָׁל bolo populárnym označením príslovia, potom technickým pojmom pre múdroslovie a nakoniec široký pojem používaný pre prorocké príslovia, podobnosti, hádanky a symbolické činy. Ak zoberieme do úvahy toto hebrejské pozadie vnímania termínu מָשָׁל, musíme si uvedomiť, ako Ježíš posunul význam podobnosti do pred tým nepoužívanej roviny. Ježíš nebol učiteľom múdroslovia v zmysle vyučovania mladých, aby sa stali správnymi členmi spoločenstva. Ježíš pripravoval ľudí na to byť občanmi kráľovstva a podobnosti používal v súlade s týmto zámerom. Nabádal nimi poslucháčov, aby zaujali postoj ku kráľovstvu.

obrazov a dejov, ktoré však zasadzujú do deja a spája takým spôsobom, že vznikajú nové súvislosti, nové pochopenie. Teda mechanizmus pôsobenia podobenstva je nasledovný: zaužívaný význam sa prenáša a novátorským prepojením s ďalšími známymi prvkami vzniká dojem, nové poznanie doteraz nepoznaného.

### Účel hovorenia v podobenstvách<sup>20</sup>

Ježišovo vysvetlenie účelu hovorenia v podobenstvách, ktoré nachádzame na rozličných miestach (Mr 4,10–12 „... *Vám je dané poznať tajomstvo kráľovstva Božieho, ale tamtým vonku deje sa všetko v podobenstvách; aby hľadiac hľadeli, ale nevideli, a čujúc počuli, ale nerozumeli, aby sa snáď neobrátili a odpustili by sa im hriechy.*“; ďalej Mt 13,10–15; Lk 8,9–10) vzbudzuje na prvý pohľad určitý kontroverzný dojem. Je možné, že Ježiš chcel niektorým ľuďom úmyselne zatajiť povahu kráľovstva nebeského? Po dôkladnom štúdiu vyššie uvedených textov v pôvodnom jazyku, môžeme dospieť k nasledujúcemu záveru: Mr 4,10–12 jasne naznačuje, že si Ježiš vybral formu podobenstva, aby symbolizoval súd nad jeho protivníkmi. Ježiš často používal podobenstvá. Nie z túžby zvestovať pravdu, ale aby ukryl pravdu pred necitlivými poslucháčmi. Podobenstvá utvrdzovali neveriacich v ich odmietnutí. Bol však toto jediný účel podobenstiev, alebo len jeden z viacerých? Tento citát nachádzame medzi podobenstvami v Marekovi 4. kapitole a Matúšovi 13. kapitole a preto ho musíme vnímať v tomto kontexte. Podobenstvá boli určite použité, aby v učeníkoch vyvolali odozvu a usmerňovali ich a zároveň vyvolali odozvu u zástupov aj farizejov.

Ježiš mal teda, zdá sa, viacero zámerov pri používaní podobenstiev. Podobenstvá sú mechanizmom, ktorého funkcia sa spúšťa pri kontakte s poslucháčmi. V kontakte s vodcami Izraela, ktorí nechceli vidieť pravdy ukazované Ježišom, slúžili podobenstvá k ešte väčšiemu zatvrdeniu ich srdiec. Zástupy boli podobenstvami prinútené rozhodnúť sa pre alebo proti Ježišovi. Pre jeho učeníkov sú výzvou a ponaučením. Každá z týchto skupín je podobenstvami inak zasiahnutá.

Podobenstvá sprostredkovávajú, tlmočia a pozývajú poslucháča/čitateľa, aby bol účastný na Ježišovom novom pohľade na kráľovstvo. Sú udalosťou, ktorá čitateľov nikdy nenechá neutrálnymi. Zaujímú ich pozornosť a prinútiť ich spolupracovať s prítomnosťou kráľovstva v Ježišovi, či už pozitívne alebo negatívne. Čitateľ musí nejako reagovať a jeho reakcia znamená buď spásu, alebo súd. Pre tých, čo odmietajú uznať prítomnosť Božiu v Ježišovi (zákonníci) znamenajú podobenstvá odsúdenie, pre tých, čo sú otvorení, znamenajú sprostredkovanie a vedú ich k rozhodnutiu (zástupy) a tých, ktorí veria (učeníci), učia podobenstvá ďalším naučeniam o kráľovstve.

### Text v pôvodnom jazyku a vlastný preklad

„Ἀλλῆν παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων, Ὅμοία ἐστὶν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν κόκκῳ σινάπεως, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος ἔσπειρεν ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ: ὁ μικρότερον μὲν ἐστὶν πάντων τῶν σπερμάτων, ὅταν δὲ αὐξηθῆ μείζον τῶν λαχάνων ἐστὶν καὶ γίνεται δένδρον, ὥστε ἔλθειν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ.“<sup>21</sup>

<sup>20</sup> Podľa OSBORNE, G. R., *The Hermeneutical Spiral*, str. 238–239.

<sup>21</sup> ALAND, K.; BLACK, M., *The Greek New Testament*, str. 49.

Iné podobnenstvo predložil im hovoriac: Podobné je kráľovstvo nebeské zrna horčičného, ktoré vezmúc človek zasial na svoje pole; síce je menšie (od) všetkých semien, ale keď vyrastie, je väčšie (od) zelín a stáva sa stromom, takže prichádzajú vtáci nebeskí a prebývajú v jeho konároch.

## Porovnanie štruktúry podobnenstva v jeho dostupných verziách

Marek (4,30–32)	Matúš (13,31–32)	Lukáš (13,18–19)	Tomáš (# 20)	Q <sup>22</sup>
A povedal: Čomu pripodobníme kráľovstvo Božie, alebo k akému podobnenstvu ho priradíme?	<b>Iné podobnenstvo predložil im hovoriac:</b>	Potom povedal: Čomu je podobné kráľovstvo Božie, a čomu ho pripodobním?	Učeníci povedali Ježišovi: Povedz nám, čomu sa podobá kráľovstvo neba?	Čomu je podobné kráľovstvo Božie? A k čomu ho mám pripodobniť?
(Je) ako zrno horčice,	<b>Podobné je kráľovstvo nebeské zrna horčičného,</b>	Podobné je zrno horčice,	On im povedal: Je podobné horčičnému zrnu,	Je ako zrno horčice,
ktoré keď je zasiate do zeme,	<b>ktoré vezmúc človek zasial na svoje pole;</b>	ktoré vezmúc človek hodil do svojej záhrady	keď ale dopadne na zem, ktorá je obrábaná <sup>23</sup>	ktoré vzal človek a zasial ho na svoje pole
to (je) menšie od všetkých semien na zemi,	<b>síce je menšie (od) všetkých semien,</b>		menšiemu než ostatné semená,	
a keď je zasiate, vzide	<b>ale keď vyrastie,</b>	a vyrástlo		a rástlo
a stane sa väčšie od všetkých zelín	<b>je väčšie (od) zelín</b>			
a vytvorí veľké konáre,	<b>a stáva sa stromom,</b>	a stalo sa stromom	vyženie veľký výhonok	a stalo sa stromom
takže môžu v jeho tieni prebývať nebeské vtáky.	<b>takže prichádzajú vtáci nebeskí a prebývajú v jeho konároch.</b>	a vtáky nebeské prebývali v jeho konároch.	a stane sa ochranou pre nebeské vtáctvo.	a vtáci nebeskí si urobili v jeho vetvách hniezda.

<sup>22</sup> McARTHUR, H. K., *The Parable of the Mustard Seed*, CBQ, Vol. 33, str. 1–2 a 200. Aj keď je možné, že Marek poskytol zdroj materiálu pre spísanie Matúša a Lukáša, je viac pravdepodobné, že existovala taktiež verzia Q, ktorá bola Matúšom a Lukášom použitá v celku alebo z časti. Na základe spoločného materiálu v Matúšovi a Lukášovi, ktorý však nenachádza svoju predlohu v Markovi, bola vytvorená hypotetická Q verzia. V prípade podobnenstva o horčičnom zrne nachádzame v Matúšovi a Lukášovi toto podobnenstvo v bezprostrednom kontakte s podobnenstvom o kvase, o ktorom však u Marka chýba zmienka. Tento fakt sa dá najjednoduchšie vysvetliť tým, že tieto dve podobnenstvá boli spolu prepojené práve v prameni Q. McArthur taktiež uvádza, že zmena v tvare slovies v priebehu Matúšovej verzie súvisí so spojením všeobecného konštatovania z Marka a špecifickej udalosti z minulosti z Q. Hore uvedená hypotetická Q verzia – jej rekonštrukcia – môže ponúknuť prídavnú informáciu o vývoji podobnenstva do Matúšovej formy.

<sup>23</sup> V Tomášovom evanjeliu sú prvky „kontakt so zemou a typ zeme“ a „porovnanie s ostatnými druhmi semien“ uvedené v opačnom poradí.



## Štruktúra podobenstva

Úvod: Iné podobenstvo predložil im hovoriac:

A Podobné je kráľovstvo nebeské zrna horčičnému, ktoré vezmúc človek zasial na svoje pole;

B síce je menšie (od) všetkých semien,

C ale keď vyrastie,

B' je väčšie (od) zelín

A' a stáva sa stromom, takže prichádzajú vtáci nebeskí a prebývajú v jeho konároch.

V podobenstve je možné nájsť chiastickú štruktúru. V nasledujúcom rozbere bude zahrnuté rozpracovanie a vysvetlenie tohto rozvrstvenia podobenstva. Už v tomto bode však môžeme dedukovať, že sú vytvorené určité paralely medzi horčičným semenom a stromom, medzi tým, čo je menšie od všetkého ostatného svojho druhu a tým, čo je naopak väčšie, pričom v strede nachádzame pravdepodobne kľúčový zlom, ktorým je rast spájajúci predošlé kontrastné páry.

## Rozbor jednotlivých prvkov podobenstva v Matúšovi

„Ἄλλην παραβολὴν παρέθηκεν αὐτοῖς λέγων,“

Tieto úvodné slová, ktoré nachádzame na začiatku podobenstva o horčičnom zrne sú úvodom aj k predošlému podobenstvu o kúkoli (v. 24–30). Táto formulácia tiež nadväzuje na otvorenie reči v podobenstvách, kde Matúš uvádza „καὶ ἐλάλησεν αὐτοῖς πολλὰ ἐν παραβολαῖς λέγων“ (v. 3, zároveň úvod k podobenstvu o rozsievачovi – v. 3–9). Je tu teda jasné prepojenie medzi podobenstvom o horčičnom zrne a jemu predchádzajúcimi podobenstvami. V ďalšom rozbere budú zrejme ďalšie (aj tématické) prepojenia medzi týmito podobenstvami.

„κόκκῳ σινάπεως“

Kráľovstvo nebeské je na tomto mieste prirovnávané k zrne horčice. Je všeobecne ustálená mienka, že „zrna horčice“ malo svoj určitý príslovný význam. Čiže bolo používané v dobe Ježiša z Nazareta a v prvom storočí nášho letopočtu obyčajne v určitých zaužívaných konotáciách. To znamená, že práve tento zaužívaný význam mohol byť súčasťou „známeho“ (viď Pôvod žánru a mechanizmus pôsobenia), pomocou ktorého bolo prezentované ešte nie úplne známe kráľovstvo nebeské, keďže už predchádzali určité podobenstvá a prezentácia kráľovstva nebeského. Výklady tohto obrazu, resp. snaha o nájdenie príčiny použitia práve tohto obrazu boli u rôznych vykladačov odlišné. Predovšetkým ide o definovanie onoho *tertium comparationis* medzi horčičným semenom a kráľovstvom nebeským, ktorým má byť jedna alebo viacero príslovných vlastností.

Jednou z týchto vlastností je príslovná drobnosť horčičného semena. Užitočným vodidlom pre určenie relevantnosti tohto predpokladu je samotná formulácia podobenstva. „ὁ μικρότερον μὲν ἐστὶν πάντων τῶν σπερμάτων,“ – Matúš jasne túto vlastnosť semena uvádza, čiže vo svojej formulácii sám na tento fakt čitateľa upozorňuje. Okrem toho Matúš prirovnanie k zrne horčice využíva aj na inom mieste (17,20 „... keby ste mali vieru ako horčičné zrno,...“). S príslovnou drobnosťou sa stretáme

aj v Mišne<sup>24</sup>. Drobnosť a nepatrnosť tohto semena by teda pravdepodobne mohla byť *tertium comparationis*, ktoré by v pochopení a význame tohto podobenstva zohrávalo kľúčovú úlohu.

Niektorí vykladáči, ako napríklad U. Luz<sup>25</sup> a D. E. Oakman<sup>26</sup>, zastávajú názor, že príslovečným bolo tiež povedomie o horčici ako o burine alebo kontaminante. Podklady pre toto tvrdenie však nenachádzame.<sup>27</sup>

Otázkou zostáva, či nejaká z týchto vlastností bola *príslovečnou*. Použitie obrazu horčičného zrna ako prirovnanie k priam zanedbateľnému množstvu nachádzame aj na iných miestach (Talmud, Midraš)<sup>28</sup>. Je ale otázne, či sú tieto zmienky dostatočným podkladom pre tvrdenie, že išlo o určitý ustálený frazeologizmus. Schellenberg uvádza: „Napriek potenciálnym metaforickým významom, horčičné zrnko je jednoducho horčičným zrnkom a kvas je jednoducho kvasom, kým nie je týmto symbolom udelená figuratívna hodnota ich kontextom podobenstva.“<sup>29</sup> Čo sa týka podobenstva o horčičnom zrne v podaní Matúša, môžeme sa oprieť o drobnosť tohto semena, ktoré používa ako prirovnanie aj na inom mieste (v. 17,20), a ktorej zmienka je súčasťou samotného podobenstva. Schellenbergovo tvrdenie by však našlo uplatnenie aj v prípade ďalšej vlastnosti horčičného semena. V kontexte podobenstva o kúkoli, kde je kúkoľ ako buriňa od nepriateľa, ktorá ničí dobrú sejbu, nachádzame kráľovstvo nebeské prirovnané k rastline, ktorá má podobné vlastnosti ako kúkoľ. Skutočnosť, že kráľovstvo nebeské zdieľa nejakú vlastnosť s tým, čo zasial nepriateľ, pôsobí provokatívne a možno šokujúco. „*Horčice svu plevelnou vitalitou tvoří protiváhu ke zlu jako plevelu v podobenství předchozím. Volně parafrázováno: Není třeba se bát o osud světa, i βασιλεία dokáže bujet jako plevel.*“<sup>30</sup> Môžeme teda dedukovať, že práve na tieto vlastnosti horčičného semena mala byť pozornosť čitateľa pri čítaní Matúšovho evanjelia upriamená.

### „ἄνθρωπος“, „ἐν τῷ ἀγρῷ αὐτοῦ“

Keď porovnáme verziu podobenstva o horčičnom zrne u Marka a Matúša, zistíme, že v Markovi sa nenachádza činiteľ deja , ἄνθρωπος, ktorého nachádzame v Matúšovej verzii. Keďže sa tento prvok nachádza aj u Lukáša, predpokladá sa, že tak isto ho obsahovalo aj Q. Ak si všimneme kontext tohto podobenstva u Matúša, zistíme, že pravdepodobne nešlo len o bezhlavé skopírovanie motívu človeka, ktorý semeno zasieva. Nachádza sa tu priame pokračovanie rozvíjania motívu o poľnohospodárovi, ktorý je prítomný aj v predošlých dvoch podobenstvách (o rozsievачovi a o kúkoli). Vytvára nám teda tématické prepojenie s predošlými podobenstvami.

Ak by sa teda dal vzťahovať význam predošlých dvoch podobenstiev aj na podobenstvo o horčičnom zrne, mohlo by sa na základe výkladu podobenstva o kúkoli javiť, že

<sup>24</sup> DANBY, H., *The Mishnah*, str. 728, 750.

<sup>25</sup> LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus*. EKK I/2, Neukirchen – Vluyn 1990, str. 332. Citované podľa MRÁZEK, J., *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*.

<sup>26</sup> OAKMAN, D. E., *Jesus and the Economic Questions of His Day*, Lewiston, NY: Mellen, 1986, str. 124. Citované podľa SCHELLENBERG, R. S., *Kingdom as Contaminant? The Role of Repertoire in the Parables of the Mustard Seed and the Leaven*, CBQ, Vol.71/2009, str. 528.

<sup>27</sup> SCHELLENBERG, R. S., *Kingdom as Contaminant?*, str. 531–538. Schellenberg sa tu zaoberá otázkou, či je možné označovať nejakú vlastnosť horčičného semena ako *príslovečnú* (drobná veľkosť, potencionálna nečistota, jeho burinná invazivita, jeho potenciál pre rast...). V Starom zákone nenachádzame na horčicu (חררר) žiaden odkaz, rovnako je to v prípade LXX. Zaoberá sa aj zmienkami v grécko-rímskej literatúre, ani v nej však nenachádza oporu pre takéto tvrdenie.

<sup>28</sup> STRACK, H. L.; BILLERBECK, P., *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*, str. 669.

<sup>29</sup> SCHELLENBERG, R. S., *Kingdom as Contaminant?*, str. 541.

<sup>30</sup> MRÁZEK, J., *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, str. 101.

aj v tomto prípade je zamýšľaný nepriamy odkaz na Syna človeka, ktorého sám Ježiš označuje vo vysvetlení podobenstva o kúkoli vo v. 37. Mohol by teda aj za sejbou horčičného semena stáť ako iniciátor Syn človeka. Pravdepodobne je však hlavný dôraz v týchto podobenstvách kladený na iný motív – inú prezentovanú skutočnosť (rozširujúca – odozva na zvestovanie Slova; kúkoľ – dôvod jeho zotrvania do žatvy). V prípade podobenstva o horčičnom zrne by to mohol byť motív rastu (C), teda premeny z počiatočného (A,B) do finálneho štádia (A',B') („ὅταν δὲ αὐξηθῆ“).

Špecifickou črtou v Matúšovej verzii (oproti Markovej a Lukášovej) je identifikácia zeme, do ktorej človek zasieva, ako ἀργῶ αὐτοῦ. Tento motív je úzko previazaný s motívom človeka, ktorý seje, pretože ide o jeho pole. Vnímame tu opäť previazanosť s predošlými dvoma podobenstvami. Ak porovnáme Matúšovu verziu podobenstva s Tomášovou (viď. 3.4. Porovnanie štruktúry podobenstva v jeho dostupných verziách), dá sa usudzovať, že tu nachádzame narážku na „obrábanú pôdu“ (u Lukáša je uvedená záhrada). Matúš zrejme použil obraz poľa, pretože aj touto črtou nadväzuje na už začatú líniu „poľnohospodárskych“ podobenstiev. Pole je teda obrábaná pôda, ktorá má svojho majiteľa, ktorý sa o ňu stará a má ju pod dohľadom. Aj v prípade tohto obrazu sa však núka otázka, či podobenstvo v rámci svojho naratívneho kontextu chce klásť dôraz práve na túto výpoveď.

#### „ἔσπειρεν“

Matúš tu v kontraste s Markom používa sloveso σπείρω v imperfekte. Matúš použitím tohto tvaru slovesa položil dôraz na už vykonávanú činnosť. To znamená, že zrno je v momente, kedy Ježiš podobenstvo zástupom rozpráva, už v zemi. Vďaka tomuto tvaru je podobenstvo a všetko, čo znázorňuje, zrazu vsadené do času a poslucháč, vtedajší i dnešný, vie určiť svoju pozíciu voči jeho zvesti. Semeno je už v zemi. Kráľovstvo už začalo.

#### „ὅταν δὲ αὐξηθῆ“

Medzi časťami podobenstva, ktoré popisujú počiatočné a záverečné štádium horčičného zrna – rastliny (A a A') a porovnanie vlastností týchto dvoch štádií (B a B') nachádzame informáciu, že semeno vyrastie (C).<sup>31</sup> Aj keď sa môže zdať, že táto časť podobenstva nemá práve najbohatší skrytý význam, práve v nej sa skrýva dynamika deja. V podobenstve o horčičnom zrne totiž neide iba o metaforu alebo prirovnanie. Ide o proces. Niečo, čo je menšie než všetko ostatné svojho druhu, *rastie* a stáva sa niečím neočakávaným väčším. Bez rastu by táto premena nebola možná. Keďže sa už semeno nachádza v zemi („ἔσπειρεν“), čitateľ sa dozvedá opäť niečo nové o svojej situácii a prirodzene aj o stave kráľovstva nebeského. Počiatok kráľovstva už nastal, prebieha fáza rastu.

#### „γίνεται δένδρον“

Semeno rastie a stáva sa stromom. V snahe vykladať podobenstvá správne a nevčítať do nich alegorické významy, ktoré v skutočnosti neobsahujú, sa používa zásada, že sa pri výklade vychádza iba z toho, čo v podobenstve je uvedené.<sup>32</sup> Keď sa však bližšie

<sup>31</sup> Štruktúra podobenstva. Z chiasmickej štruktúry tohto podobenstva je zrejme, že práve v tomto bode je ukotvený hlavný význam, zmysel podobenstva. Na tento fakt má čitateľ upriamiť svoju pozornosť.

<sup>32</sup> MRÁZEK, J., *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*, str. 101.

pozrieme na obraz stromu, ktorý Matúš použil (je súčasťou i Lukášovej a pravdepodobne aj Q verzie), rozvíja tento obraz ešte o dokreslenie „ὄστε ἐλθεῖν τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατασκηνοῦν ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ“. Keďže predpokladáme, že Matúšov spis bol určený kresťanom zo židov, môžeme si byť istí, že jeho primárni čitatelia mali povedomie o starozákonných obrazoch. V tomto prípade sa nám tento novozákonný obraz okamžite spája s obrazom cédru libanonského, ktorý nachádzame napríklad v knihe Ezechiel<sup>33</sup> alebo Daniel<sup>34</sup>. V prípade tohto podobenstva však nie je opisovaný céder, ale jeho vlastnosti (vlastnosti Izraela v jeho veľkoleposti) sú pripisované rastline horčice, ktorá je nepatrná a má dokonca spoločné znaky s kúkolom.<sup>35</sup>

V súvislosti s obrazom stromu zvykli rôzni vykladači pripisovať určitú alegorickú hodnotu aj vtáctvu nebeskému, ktoré prebýva v jeho konároch. Tento obraz je často vykladaný tak, že vtáky v konároch sú pohanania, ktorý nachádzajú útočisko v cirkvi. Kingsbury píše: „*To, že Matúš skoro určite chápal tieto slová týmto spôsobom je doložené všetkými tými pasážami v prvom evanjeliu, ktoré vyjadrujú myšlienku, že kráľovstvo Božie bude zahŕňať Židov aj pohanov.*“<sup>36</sup> Ak by sme toto tvrdenie zobrali do úvahy, bolo by vhodné vnímať ho možno ako dokreslenie obrazu a neklásť na neho hlavný dôraz. Je však potvrdením toho, že podobenstvo ako žáner, má veľmi veľký potenciál v obsiahnutí väčšieho množstva výpovedí, než môže byť súčasnému čitateľovi na prvý pohľad zrejmé.

### Stručné zhrnutie výkladu a Matúšovho zámeru

Matúš v tomto podobenstve rozvíja zvesť o kráľovstve, ktorú Ježiš spomína už v 12. kapitole (12,28): „... , *vtedy nečakane prišlo k vám kráľovstvo Božie.*“ (ROH) Horčičné zrno, je v povedomí ľudu asociované s drobnosťou a je až nebezpečne podobné kúkolu od nepriateľa, ktorý mu bezprostredne predchádzal. A práve takto kontroverzne popísané semeno horčice je tu postavené do úlohy obrazu nebeského kráľovstva. Čitateľ sa dozvedá, že semeno už bolo zasiate, je v zemi, a teda počiatok kráľovstva nebeského je vecou minulosti. Kráľovstvo už začalo. Nečakane, možno nepozorovane, ale predsa. Matúšov čitateľ sa dozvedá, že v jeho prítomnosti je už rozbehnuté niečo veľké – Božie kráľovstvo, Božia vláda a on je, alebo môže byť, jeho súčasťou. Dozvedá sa, že toto semeno je ukryté v zemi a rastie. Nachádza sa v zemi, ktorá patrí človeku, ktorý ho zasial. Táto zem, o ktorú sa jej majiteľ stará, je svedkom rastu, dynamického procesu, v ktorom sa začína počiatkový obraz malého semena meniť. Toto semeno rastie a je zrazu väčším než ostatné rastliny. Čo by však nikto nečakal, stane sa z neho strom, ktorý má schopnosť prichýliť v svojich konároch vtáctvo nebeské. Matúšov implicitný čitateľ vie, že ide o popis stromu, za ktorý bol označený izraelský národ v celej svojej veľkoleposti a majestátnosti. V tomto prípade však nejde o céder z Libanonu, ale o prostú rastlinu horčice, ktorá nie je ničím výnimočná.

<sup>33</sup> napr.: Ez 17 „*Takto hovorí Pán Hospodín: Ale potom ja vezmem z jemného vrchola tej vysokej cedry a dám do zeme; odlomím útlý prútik z najvýbornejšieho jeho mládnikov a zasadím ho na vysokom vrchu a vyvýšenom.*“ <sup>23</sup>Na vrchu výšiny Izraelovej ho zasadím, a vyženie haluze a poniesie ovocie a bude slávnou cedrou, a budú bývať pod ním všelijakí vtáci všelijakých krýdél; v tóni jeho vetiev budú bývať.“ (ROH) (ďalej obraz použitý v Ez 31)

<sup>34</sup> Dan 4 „*Strom, ktorý si videl, veľký a mohutný, ktorého výška siahala do neba, a ktorý bol viditeľný celej zemi,*“ <sup>16</sup>ktorého listie bolo krásne, a ktorého ovocia bolo mnoho, a na ktorom pokrmu pre všetko, pod ktorým bývala poľná zver, a na ktorého konároch bývali nebeskí vtáci.“ (ROH)

<sup>35</sup> Na základe štruktúry podobenstva (Štruktúra podobenstva) opäť nachádzame prepojenie medzi týmito dvoma fázami rastliny. Sú dané do kontrastu, ale neodmysliteľne k sebe patria (A, A').

<sup>36</sup> KINGSBURY, J. D., *The Parables of Jesus in Matthew 13*, str. 82.

Kráľovstvo nebeské, ktoré má skromné začiatky, v sebe skrýva ohromný potenciál. Už začalo, je prítomné, rastie a mení sa. Keď nastane čas jeho vrcholu bude splňať to, čo mal splňať Izrael vo svojej plnosti a dokonalosti (rozpor Matúšovej obce so židovstvom). Nikto ho nečakal a predsa je tu. Nestagnuje, nezostane malým a nepatrným, ale prekoná všetky očakávania. Ten, kto číta túto zvesť v Matúšovom evanjeliu, si môže byť istý, že kráľovstvo nebeské, ktoré hlásal Ježiš, je prítomné a čaká ho veľkolepá budúcnosť.

## Záver

Zámerom tejto práce bola snaha o rekonštrukciu zámeru, s ktorým Matúš vo svojom evanjeliu podobenstvo o horčičnom zrne uviedol, a dedukcia obrazu kráľovstva nebeského, ktorý bol jeho čitateľovi ponúknutý. Pomocou vnútornej štruktúry podobenstva a porovnaním Matúšovej verzie s ostatnými dostupnými verziami sa podarilo identifikovať niektoré Matúšove špecifiká a dôrazy, ktoré zohrali úlohu v jeho formulácii. Táto forma podobenstva bola očividne cielene formulovaná do výslednej podoby v súlade s čitateľmi, Matúšovou komunitou kresťanov zo židov, ktorým bol jeho spis určený.

Matúš svojmu čitateľovi ukazuje, kde je počiatok kráľovstva Božieho, aká bude jeho budúcnosť, a kde sa v tomto deji nachádza čitateľ sám. Dotýka sa tu v narážke aj komplikovaného vzťahu kresťanov zo židov a židovskej obce, otázky pohanov, ktorí do cirkvi prichádzajú a zatiaľ nie navonok veľkolepej forme kráľovstva nebeského.

## Bibliografia

- ALAND, K.; BLACK, M. et al. *The Greek New Testament*. 3<sup>rd</sup> ed. Stuttgart: United Bible Societies, 1975.
- *Bible: Písmo sväté Starého a Nového zákona: Ekumenický preklad*. Praha: Česká biblická spoločnosť, 2006.
- DANBY, H. *The Mishnah*. 1<sup>st</sup> ed. London: Oxford University Press, 1967.
- FRANCE, R. T. *The New International Commentary on the New Testament: The Gospel of Matthew*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 2007.
- HAGNER, D. A. *Word Biblical Commentary: Vol. 33A Matthew 1–13*. Colombia: Nelson Reference & Electronic, 1993.
- KINGSBURY, J. D. *The Parables of Jesus in Matthew 13*. London: S.P.C.K., 1969.
- McARTHUR, H. K. The Parable of the Mustard Seed. *Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 33, s. 198 – 210.
- MRÁZEK, J. *Podobenství v kontextu Matoušova evangelia*. Jihlava: Mlýn, 2003.
- OSBORNE, G. R. *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation*. Downers Grove: InterVarsity Press, 1991.
- ROHÁČEK, J. *Svätá Biblia*. Banská Bystrica: Slovenská biblická spoločnosť, 1998.
- SCHELLENBERG, R. S. Kingdom as Contaminant? The Role of Repertoire in the Parables of the Mustard Seed and the Leaven. *Catholic Biblical Quarterly*. 2009, Vol. 71, s. 527 – 543.
- STRACK, H. L.; BILLERBECK, P. *Das Evangelium nach Matthäus erläutert aus Talmud und Midrasch*. München: C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1982.

# Raně křesťanská profetie a její hodnocení novozákonní církví: Příspěvek k dějinám raně křesťanské profetie

**Petr Krynský. *Raně křesťanská profetie a její hodnocení novozákonní církví: Příspěvek k dějinám raně křesťanské profetie. Dizertační práce, Evangelická teologická fakulta, Univerzita Karlova v Praze, 2004.***

Dizertační práce, kterou Petr Krynský sepsal pod vedením prof. Petra Pokorného, se dotýká tématu, které doposud nebylo v českém prostředí podrobněji zpracováno – prorockého daru, jeho projevů a hodnocení v novozákonní církvi. Kromě solidní exegeze biblických textů práce nabízí i velmi praktické podněty, jež lze využít i v dnešních křesťanských společenstvích, která se s touto otázkou ve svých řadách aktuálně setkávají.

Dvoustředstránková práce předestírá klíčové otázky, které si mohou křesťané ve vztahu k možnosti trvání prorockého daru v novozákonní době klást: Lze očekávat působení tohoto charismatu také v poapoštolské době? Pokud ano, jak se má projevat a koho lze označit za „pro-

roka“? Případně jaká je funkce novozákonních proroků a jak ji hodnotit?

Autor nejprve nabízí zajímavý přehled novodobého odborného zájmu o prorocký fenomén v církvi, jenž ve výraznější podobě přichází v závěru 19. století s nálezem spisku *Didaché* (Učení apoštolů) z počátku 2. století po Kr., který zřetelně hovoří o službě a působení proroků v rané křesťanské církvi. K tomuto přehledu je také připojeno podrobné představení literatury, která se v posledních sto letech touto tematikou zabývala. Ta je převážně zahraniční; zdá se, že z českých autorů se tomuto problému věnoval snad jen evangelický teolog J. B. Souček.

Druhá kapitola, nazvaná „Křesťanští proroci v proudu tradice“, stručně načr-

tává starozákonní i novozákonní biblické názvosloví, které vyjadřuje funkci a poslání Božích proroků. Jejich roli poté zkoumá v kontextu prorockého fenoménu v dobách izraelské monarchie, v rabínském judaismu i v období Ježíše.

Stěžejní kapitolou co do významu, ale i do rozsahu je třetí oddíl nazvaný „Proroci v rané církvi“. V ní Petr Krynský prochází jednotlivé biblické texty, ale také ranou křesťanskou literaturu. Na základě rozboru konkrétních textů pak navrhuje rozlišovat jednotlivé typy proroků podle situace církve a doby, v jaké žili, a to následovně:

1. „Proroci-učedníci“: Proroci, kteří sbírali, rozšiřovali a interpretovali Ježíšova slova. Jejich úloha byla jedinečná a neopakovatelná, protože měli sbírat, zapisovat, systemizovat, dosvědčovat, interpretovat a aktualizovat Ježíšova slova.
2. „Proroci-učitelé“: Proroci, kteří se podíleli na formulaci a interpretaci základních křesťanských vyznání. Jejich činnost odpovídala na aktuální potřebu církve formulovat, rozvíjet a aplikovat křesťanská vyznání týkající se významu Ježíše a jeho díla. Toto dílo konali lidé, kteří kromě daru prorockého měli také další dary uschopňující je k teologické práci.
3. „Sboroví proroci“: Největší počet výskytů slova prorok a prorokovat v Novém zákoně se týká proroků, kteří působili v místních komunitách. Jejich zájmem byl místní sbor a jejich úkolem bylo tento sbor budovat. Pro pochopení tohoto typu profetie mají zvláštní význam listy Pavlovy, zvláště oddíl 1K 12–14, kde apoštol věnuje tomuto fenoménu soustředěnou pozornost.
4. „Apokalyptičtí proroci“: Jejich poselství bylo zaměřeno na Kristovu pa-

rusii a události tomu předcházející. Jejich úkolem bylo církev burcovat z vlažnosti, popř. vyzývat k věrnosti v dobách pronásledování. O těchto prorocích můžeme číst v knize Zjevení, kde jsou považováni za autority.

5. „Proroci z počátku 2. století“: Jejich působení popisují spisy Didaché či Hermův pastýř.

Celá tato dlouhá část, která zabírá téměř 120 stran, mapuje jednotlivé typy prorockého daru v novozákonním období poměrně přehledně a logicky. Subjektivně by se snad za drobný nedostatek dala považovat absence kratších shrnujících závěrů na konci každé podkapitoly. Závěrečný souhrn je kvalitní a výstižný, ale zdá se, že jednotlivá dílčí zhodnocení by čtenářům pomohla ve snazší orientaci v textu.

Čtvrtá kapitola přidává k předchozímu ještě jedno důležité téma: „Jak církev hodnotila proroky“. Postoj společenství víry k „prorokům-učedníkům“ shledává autor v rámci evangelií jako jednoznačně kladný a jejich hodnocení vnímá ve světle posuzování ostatními proroky-učedníky a posluchači. V Pavlových spisech nachází jako kritérium pro přijetí projevu daru prorockví jak soulad se základním křesťanským vyznáním (i s tím, co apoštol Pavel již dříve učil), tak i prorokův přínos k budování sboru a jeho osobní život. Podobná kritéria vnímá i v dalších novozákonních textech. Rané křesťanské spisy (Didaché i Hermův pastýř) zdůrazňují především hodnocení proroka podle jeho osobního duchovního a etického života, věroučný obsah se dostává spíše do pozadí.

Závěrečná kapitola dizertační práce je „aplikačním dodatkem“ – zcela vědomě a záměrně vybočuje z exegeticko-teologického přístupu a přesouvá se na rovinu praktické teologie. Znovu se vrací k otázkám, jakým způsobem dnes hodnotit

prorocké prvky a projevy tohoto charismatu v dnešní církvi. Autor zde zmiňuje jak profetii jednotlivců, tak i prorocké poslání církve jako společenství, které se projevuje v kázání Božího slova, stejně jako v odvážném demaskování démonských vlivů v aktuální době. Tuto aplikaci shrnuje výstižně autorova závěrečná věta: „*Jen tehdy, přijme-li církev své prorocké poslání, má před Bohem ještě šanci.*“

Celkově je tak práce Petra Krynského velmi přínosným příspěvkem k tematice

novozákonní profetie. Už v úvodu bylo zmíněno, že v českém (případně slovenském) teologickém prostředí byla doposud této problematice věnována minimální systematická pozornost, a proto je tato práce dobrým podnětem k další diskuzi. Její význam lze také ocenit s ohledem na spojení s praktickými aspekty hodnocení prorockých prvků v současných společenstvích, což jí dodává nový rozměr, který může ocenit širší čtenářský okruh.

Oldřich Svoboda

## Rozhovor s autorem

**V čem pro Tebe bylo a je novozákonní svědectví o daru proctví natolik inspirativní, že ses mu rozhodl více věnovat?**

Podnětů k mé práci bylo několik. Má práce vznikala v devadesátých letech, a tenkrát šla naší zemí letniční vlna. Po měsících jezdily skupiny charismatiků, kteří „uzdravovali“, ale také někteří z nich vystupovali jako proroci. Například mi jeden bratr od letničních vypravoval, že v jejich sboru mají skupinu proroků, kteří se scházejí a vypravují si, co se komu v noci zdálo, a z toho vyvozují poselství od Pána Boha. Odpověděl jsem na to poněkud ironicky (a bylo mi pak líto, že jsem se onoho dobrého bratra dotkl), ale podle mého chápání toto darem prorockým není. A protože Písmo je normou, začal jsem se o to více zajímat.

Dalším motivem k mé práci bylo, že jako adventisté věříme, že dar prorocký se projevil v naší církvi v životě a díle Ellen Whiteové. Setkal jsem se s celou škálou postojů k jejímu dílu – od těch, kteří berou její spisy jako „verbálně inspirované“ a její slova jako závazná bez ohledu na okolnosti, až po ty, kteří ji berou ve-

lice formálně či vůbec ne. Moje práce se její osobou nezabývá, všímám si působení proroků v rané církvi a postojem církve k těmto prorokům. Domnívám se však, že stanovisko novozákonní církve může být modelem i pro naše vztahy k duchu prorockému. Potěšilo mne, že tento názor se objevil i v nedávno vydané knize „Proroci jsou lidé“ (Graeme Bradford, Advent-Orion, 2007, str. 12), kde se autor odvolává na poznatky o daru prorockém z děl uznávaných biblistů. Podstatné je, že novozákonní proroci nebyli jediní nositelé Ducha a duchovních darů v církvi, ale byl to jeden (byť významný) dar mezi ostatními. Proto měla církev možnost a povinnost tyto proroky zkoušet a hodnotit.

**Kde je podle Tebe moudrá hranice mezi opatrností (kritickým hodnocením) ve vztahu k prorockým projevům a obavou z nich (případně odmítáním)?**

Apoštol Pavel napsal Tesaloničtým (1Te 5,21.22), aby „prorocím nepohrdali, ale všechno zkoušeli“, a raná církev pak nacházela kritéria, podle nichž své proroky hodnotila. Hlavním měřítkem byl obsah jejich proctví, tj. zda souhlasí s Ježíšo-



vými slovy a vyznáními víry, která církev přijala, v menší míře se posuzovala také forma prorockví, tj. zda nepřipomínala některé pohanské praktiky, a v každém případě se posuzoval také život proroka, neboť právě ten měl dosvědčit, zda je dotyčný člověk pod mocí Ducha Božího. Mám za to, že tato kritéria platí i dnes.

### V čem vnímáš „prorocké poslání“ církve v dnešní době a jak ho může křesťanské společenství věrně plnit?

Už když církev hlásá spasení v Kristu a druhý příchod Pána Ježíše, vlastně tím prorokuje, přináší povzbuzení i napomenutí (viz 1K 14,3). Proroci ale také často přinášeli Boží slovo do problémů své doby a uměli se postavit proti nespravedlnosti, útlaku a tyranii. Tak například průkopníci naší církve se uměli postavit velmi rázně proti hříchu otrokářství. Ellen Whiteová napsala: „Bůh trestá tento národ za velký zločin otrokářství“ (1T 264). Později církev, zvláště v Evropě, ztratila prorocký vhled do své doby a byla ochotna po-

sluhovat diktaturám. Tím nemyslím jen onen známý případ v Německu za první světové války, kdy představitelé církve vybízeli členy k válčení, ale i např. u nás, kdy řada členů i kazatelů podepsala spolupráci se Státní tajnou bezpečností (StB) a církev to viděla a vidí dodnes jako něco normálního.

Ty se ale ptáš, jak plnit prorocké poslání církve v dnešní době. Kromě již zmíněného zvěstování evangelia, biblických a aktuálních kázání sem také jistě patří i sociální práce, pomoc chudým a potřebným a důraz na poctivost členů církve v osobním životě, zaměstnání a podnikání; též ochota převzít i širší společenskou odpovědnost. Vůbec se mi zdá, že slova z Jakubovy epištoly (5,1–6): „Boháči, plačte a naříkejte nad pohromami, které na vás přicházejí... žili jste rozmařile a hýřili jste na zemi... vykrmili jste se pro den porážky“ mají dnes silný prorocký potenciál a že rozevírání nůžek mezi chudými a bohatými není Boží vůle.

*(Rozhovor připravil O. Svoboda)*

## Ukázka z doktorské práce

# Dar prorocký v apoštolské církvi

Petr Krynský

## Úvod

Život apoštolské církve byl mnohem bohatší, než si dnes umíme představit. Zjevná přítomnost Ducha svatého vyvolávala v život mnohé radostné projevy i postoje víry.

V listu Koloským (3,16) čteme: „*Nechť ve vás přebývá slovo Kristovo v celém svém bohatství: se vši moudrostí se navzájem učte a napomínejte a s vděčností v srdci oslavujte Boha žalmy, chválami a zpěvem, jak vám dává Duch.*“ Velký význam mělo v rané církvi působení křesťanských proroků. Tito lidé působili jako inspirovaní kazatelé, připomínali Ježíšova slova, povzbuzovali a napomínali církev, účastnili se aktivně bohoslužeb, v určitých případech i upozorňovali své spolubratry na události, které se teprve měly stát. Patřili mezi vůdčí postavy v církvi a jejich služba každopádně sloužila k budování (οἰκοδομη) církve (IK 14,3). Vedle mužů měly prorocký dar i ženy (Sk 21,9; IK 11,5). Církev na prorocký dar také reagovala – a to tak, že podle Ježíšových pokynů zkoumala proroky podle ovoce (Mt 7,15) a jsou-li z Boha (1Te 5,20.21; 1J 4,1). To, jak to církev dělala, by bylo obsahem širšího studia.

Prorocký fenomén nebyl v rané církvi něčím výjimečným, ale zdá se, že byl typickým jevem pro křesťanské společenství. S křesťanskými proroky se setkáváme v Jeruzalémě (Sk 11,27), Antiochii (Sk 13,1), Týru (Sk 21,4), Cesareji (Sk 21,9), Tesalonice (1Te 5,20), Korintu (IK 12–14); můžeme předpokládat i v Římě (Ř 12,6) a Efezu (Ef 3,5). Jan v Apokalypse hovoří o prorocích jako o integrální součásti celosvětové církve (Zj 19,10; 22,9). Ještě i pobiblická literatura hovoří o prorocích, kteří přicházejí a mluví v Duchu (Didaché X,7; XI,7), jejich místo ale pomalu zaujímají biskupové a diakoni (XV,1). Církev se stává čím dál, tím více institucí, která proroky nepotřebuje. Vystoupení Montana (kolem r. 170) a jeho působení křesťanskou profetií zdiskreditovalo. Přesto platí, že po celou dobu dějin křesťanské církve vystupovaly prorocké postavy a dar prorocký má svůj význam až do příchodu Páně (IK 13,8–10). V následujícím oddíle si všimneme prorockých projevů, jak je zaznamenává kniha Skutků.

## Skutky apoštolů

Skutky apoštolů, druhá kniha dvojdielného díla evangelisty Lukáše, připisovaná Theofilovi, obsahuje velké množství zmínek a informací o prorockém fenoménu v rané církvi. Jsou to různá vidění, zjevení, vnuknutí, prorocké činy aj.<sup>1</sup> Pro zřehlednění jsem je rozdělil do třech skupin:

- Příběhy apoštola Petra (5,1–11; 8,9–24; 10,1–23)
- Příběhy apoštola Pavla (9,3n; 16,9; 18,9; 27,23)
- Zmínky o sborových prorocích (9,10; 11,27; 15,32; 20,23; 21,4; 21,9; 21,10)

Není to zcela vyčerpávající přehled. Mezi prorocké fenomény patří např. i vidění Štěpánovo (7,54) nebo působení Ducha při Filipově misii (8,29.39) aj. Pro poznání funkce sborových proroků v rané církvi by takový přehled neměl valný význam a souvisí spíše s celkovou Lukášovou teologií.<sup>2</sup>

Počátek církve je popsán jako odpověď na vlastní počátek Božího působení v pozemském příběhu Ježíše Krista. Jestliže v prologu čteme, že první knihu napsal autor

<sup>1</sup> „The book of Acts is filled with references to various types of supernatural revelatory phenomena and manifestations of activity of Spirit of God. Each important stage in growth and development of early Christianity is accompanied by divine guidance mediated through dreams, visions, and prophetic interventions.“ Aune, David E.: *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*, str. 262.

<sup>2</sup> Schille, Gottfried: *Die Apostelgeschichte des Lukas*. „Umistuje Ducha Božího teologicky tak centrálně, jak je to jen možné.“ Str. 44. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt Berlin, 1983: Theologischer Handkommentar zum Neuen Testament 5.

o tom, co Ježíš „činil a učil od samého počátku“ (Sk 1,1), pak Skutky popisují, co Ježíš dělal po onom začátku skrze Ducha. Koncepce knihy je naznačena v 1,8: „Budete mi svědky v Jeruzalémě... až na sám konec země“.<sup>3</sup> Tento program je vylíčen v misii apoštolů, zvláště apoštola Pavla, a je zřetelný i v rozdělení knihy:

**1,1–26:** Úvod: Ježíšovo nanebevstoupení a doplnění kruhu Dvanácti

**2,1–8,3:** Rozšíření evangelia v Jeruzalémě

**8,4–11,18:** Rozšíření evangelia v Samaří a na pobřeží

**11,19–15,35:** Misie v Antiochii a první misijní cesta

**15,36–19,10:** Misie kolem Egejského moře (2. a 3. misijní cesta)

**19,21–28,31:** Rozšíření slova Páně až do Říma

Lukáš nebyl všem událostem, o kterých píše, osobně přítomen, a proto užívá při sestavování listu písemné prameny či ústní vyprávění svědků. Jeho spis není bezprostředním svědectvím, jako jsou epištoly. Na druhé straně zahrnuje větší časovou šíři než jednotlivé epištoly a vidí věci z dlouhodobější perspektivy. Na to je třeba pamatovat i při studiu profetie v jeho díle.

## Sk 2,16–18

První zmínku o novozákonní profetii ve Skutcích apoštolů nacházíme v souvislosti s vylitím Ducha o letnicích, a to v Petrově citaci Jóelova proctví (3,1–5a). V 2,17 καὶ πρὸ φητεύουσιν οἱ υἱοὶ ὑμῶν καὶ αἱ θυγατέρες ὑμῶν – a v 2,18 – ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματος μου, καὶ προφητεύουσιν. Toto se má dít skrze vidění – ὁράσεις a sny – ἐνυπνίους (v. 17).

Spojení Ducha s „prorokováním“ je typické i pro pavlovské chápání profetie (viz 1K 12,7–10), pro janovský okruh (J 13,13; 1J 4,1.2) a vyplývá to ostatně i ze starozákonních výpovědí (1S 19,10; Ez 8,3; 11,4n.24; Mi 3,8 aj.). Lukáš, u něhož je pojem Ducha centrální,<sup>4</sup> uvádí zprávu o vylití Ducha (a tím i o prorokování) hned na počátku svého druhého dílu.

Můžeme se ptát, jak to, že Lukáš ztotožňuje „mluvení jinými jazyky“ – λαλεῖν ἑτέροις γλώσσαις (2,24) s prorokováním. Není třeba v tom vidět Lukášovu malou informovanost o letniční události. Různé mimořádné fenomény, které se v raném křesťanství projevovaly, se daly nejspíše shrnout pod pojem „prorokování“. Konečně také Pavel, který dary Ducha systematizuje (1K 12–14), staví dar jazyků s výkladem naroveň profetii, neboť v tomto případě posluchači poselství rozumějí a církev je budována (1K 14,5.13.27). Tato podmínka byla podle Lukášova vyprávění splněna (2,11), a proto může Lukáš i tento fenomén hodnotit jako „prorokování“ a naplnění Jóelova proctví (2,17).<sup>5</sup>

Citace Jóelova proctví dostala podle Septuaginty některých změn. Ve v. 17 je nahrazeno slovo „potom“ výrazem „v posledních dnech“ (rukopis B krátí podle LXX). Lukáš, spolu se starším podáním, které přejal, vyjadřuje raně křesťanské přesvědčení, že církev žije v posledních dnech (viz Žd 1,2: ἐπ’ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων). Není

<sup>3</sup> Pokorný, Petr: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, str. 124.

<sup>4</sup> Schille, Gottfried: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, Evangelische Verlaganstalt Berlin, Leipzig 1983. str. 43n: „Duch Boží zde dostává centrální postavení... Když Lukáš chce popsat dějiny misijního rozmachu křesťanství, odvozuje misijní úkol nikoli od předvelelikonočného Ježíše, jako Mk, ani od Vzkříšeného, jako Mt 28,16nn, nýbrž ve Sk 2 jej odvozuje od Ducha.“

<sup>5</sup> Slovo „Joel“ chybí u D, Ir, Aug, Hil aj. (Schille, Gottfried: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, str. 107).

to nutně v rozporu s Lukášovou teologií času, neboť i on chápe čas církve jako dobu eschatologickou, v níž se naplňují Boží zaslíbení. Právě dar Ducha je toho znamením. Tento dar má ale církvi pomoci splnit svěřené poslání – být Ježíšovými svědky „až na sám konec země“ (1,8).

Ἐκχεῶ ἀπὸ τοῦ πνεύματός μου vyjadřuje „částečnost“ zaslíbení. Bůh pošle „ze svého Ducha“, nikoli Ducha ve své plnosti. Diastáza mezi Bohem a člověkem zůstává zachována. Ani darem Ducha se člověk nestává Bohem. I u „pneumatika“ je jeho poznání a prorokování jen částečné (1K 13,12).

Na druhé straně je toto zaslíbení univerzální. Jsou zde překlenuty rozdíly věku, pohlaví a sociálních skupin (v. 18). Citát tak připomíná, že i ženy a dívky budou mluvit z Ducha (viz 21,9; 1K 11,5; s omezením 14,34). Jde ovšem o kontrolované zvěstování při bohoslužbách (1K 14,32n).

Z dalších změn proti LXX nás zaujme ve v. 18. dvojí přidané přivlastňovací zájmeno μου: ἐπὶ τοὺς δούλους μου καὶ ἐπὶ τὰς δούλας μου. To ukazuje jednak na podřízenost vůči Bohu, ale současně relativizuje sociální statut otroků z řad křesťanů. Být „Hospodinovým otrokem“ יהוה־עבד je významné, do budoucnosti směřující postavení<sup>6</sup> (viz též 1K 7,22n).

V závěru 18. v. je k citátu proti LXX přidáno: καὶ προφητεύουσιν I to ukazuje na Lukášův zájem o interpretaci letničního projevu jako „prorokování“.<sup>7</sup>

Kosmická znamení ve v. 19. ukazují na eschatologické zrušení stvořitelských řádů v den soudu, dříve než Bůh stvoří nový řád ze stávajícího chaosu (srov. Mk 13,24n – nebe; v. 14; Zj 6,12–17 – země). Proti LXX jsou přidána slova: ἄνω, σημεῖα, κάτω. Jde o zpřesňující označení a topografii uvedených znamení bez změny smyslu. Výraz ἐπιφανῆ ve v. 20. je chybným překladem již v LXX, která hebrejské נִרְאָה־נִרְאָה odvodila od נִרְאָה (jevit se, ni: být patrný), místo od נִרְאָה (bát se, být bázlivý).<sup>8</sup>

Ve v. 21. citace vrcholí: καὶ ἔσται πᾶς ὃς ἂν ἐπικαλέσηται τὸ ὄνομα κυρίου σωθήσεται Vzývat jméno Páně znamenalo v raném křesťanstvu vzývat jméno Ježíšovo (Ř 10,13; 1K 1,2; Sk 9,14.15.21). Vzývání „jména Páně“ se rovněž dělo při křtu (Sk 22,16). Proto také v druhé části Petrovy řeči od v. 22. začíná zvěstování Ježíše – jeho života a mocných činů (v. 22), ukřížování (v. 23), vzkříšení (v. 24) a povýšení (v. 33) – a z této nové perspektivy Petr znovu vysvětluje letniční událost (v. 33): Ježíš – přijal Ducha sv. – τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου λαβὼν παρὰ τοῦ πατρός, seslal jej na nás – ἐξέχεεν τοῦτο ὃ ὑμεῖς, jak to vidíte a slyšíte – καὶ βλέπετε καὶ ἀκούετε.

Vzniká zde otázka, zda nejde o anachronismus, když je Petrovi o letnicích vložen do úst text z Jóela 3,5 (který Petr dále vztahuje na Ježíše) v LXX znění (jen v něm, na základě překladu יהוה־עבד jako Κύριος, to bylo možné), zatímco Petr mohl na všechny přítomné mluvit aramejsky.<sup>9</sup> Domnívám se, že to není nutné vidět takto. I když pochopitelně Lukáš všechny své informace a prameny redakčně zpracovává a řadí, přeče jen: (1) Podle Lukášovy zprávy byli o letnicích v Jeruzalémě přítomni „zbožní židé ze všech

<sup>6</sup> Viz Eichrodt, Walther: *Theologie des Alten Testaments*, Teil I., str. 328, poznámka 75. Leipzig: Evangelische Verlaganstalt Berlin, 1963.

<sup>7</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*. Das Neue Testament Deutsch 5, str. 53, Evangelische Verlaganstalt Berlin, Leipzig 1988: „Lukas siet die prophetische Weissagung speziell in der Glossolie erfüllt, weshalb er am Ende von v. 18 nochmals ‚und prophetisch reden‘ einfügt.“

<sup>8</sup> Schille, Gottfried: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, str. 108.

<sup>9</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 55.

národů na světě“, tj. z diaspor (2,5), a jim citace z LXX mohla být docela blízká a dobře srozumitelná; (2) pokud by Petr citoval Jóela v hebrejštině nebo volně v aramejštině, pak by jméno četl jako „qere perpetuum“ – Adonaj, tj. Pán. I v tomto případě je přechod na Ježíše myslitelný. Otázka, kdy křesťané začínali užívat pro Ježíše titul Κύριος, je věcí jiného zkoumání.<sup>10</sup>

Z hlediska naší práce je důležité, že Lukáš předznamenává věk církve jako věk Ducha a že prvním (a snad i základním) projevem Ducha je prorokování, které Lukáš chápe široce (řadí do něj i mluvení jazyky) a univerzálně (týká se celé církve) v rámci misijního zvěstování.

## A) Příběhy apoštola Petra

### 1. Ananiáš a Safira (Sk 5,1–11)

Příběh začíná představením osob. Ananiáš, jméno odvozené buď od יהונה – Jahve je milostivý (Ανανίας – Tób 5,12; Júd 8,1; 2Mak 16,21) nebo od עֲנַנְיָהּ – Jahve je vyvýšený (Neh 3,23), a jeho žena Safira (שפירא) – krásná.<sup>11</sup> Jako i jiní věřící v té době, také oni prodali svá pole a peníze Ananiáš přinesl k apoštolům. Část peněz ale dali stranou a zatajili to. Užitý výraz ἐνοσφίσατο znamená: *dát stranou, zpronevěřit*.<sup>12</sup> Stejný výraz užívá LXX při popisu Akánovy krádeže.<sup>13</sup> I když oba příběhy se od sebe formou zcizení liší (Akán vzal z věcí propadlých klatbě, Ananiáš z toho, co slíbil Bohu), je to v obou případech posuzováno jako svatokrádež a porušení Mojžíšova zákona, v případě Ananiáše o *slibech* (Lv 27,16.27). V případě porušení ponese dotčným „*následky nepravosti*“ (Nu 30,3.16).

Nás zajímá jednání Petra. Je mluvčím apoštolů a vystupuje zde jako charismatik, který má schopnost vidět do lidského nitra a ví, že satan ovládl Ananiášovo srdce.<sup>14</sup> Odhaluje také hned skutkovou podstatu věci: „Satan ovládl tvé srdce, lhal jsi Duchu svatému, dal jsi stranou část peněz za to pole“ (v. 3). Hřích nespočívá v množství peněz, ale ve lži a pokrytectví. Předpokládá se v tomto místě jistý procesní pořádek: zjištění skutkové podstaty a hodnocení činu.<sup>15</sup> Petr zde však nevnáší žádné prokletí, ve smrti Ananiáše a později Safiry se zjevuje Boží soud. Církev se má starat o svou integritu (1K 5,11–13), soud ale zůstává v Božím úradku (Mt 7,1n).

Můžeme vidět určitou analogii s kumránským svitkem I QS 6,24n (Rukověť řádu). Je zde uvedena situace, kdy by muž, který vstupuje do kumránské komunity, vědomě uvedl falešné údaje o svém majetku. V tomto případě má být na jeden rok vyloučen ze středu „Čistoty mnohých“ a potravinové dávky mu mají být sníženy o jednu čtvrtinu.<sup>16</sup> Na rozdíl od kumránského „mnišského“ společenství, kde se mohly objevovat

<sup>10</sup> Viz např. Cullmann, Oscar: *Die Christologie des Neuen Testaments*, str. 209–240. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1975. Na stáří užívání tohoto titulu ukazuje liturgická formule „maranatha“ užívaná židokřesťany, kteří mluvili aramejsky, i to, že vyznání Ježíše jako Pána patřilo ke znamení, že jde o projev ἐν Πνεύματι Ἀγίῳ (1K 12,3). Konečně Petr podle podání Skutků (2,36) ve svém prvním kázání vyznává Ježíše jako Pána.

<sup>11</sup> Schille, Gottfried: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, str. 147.

<sup>12</sup> Souček, Josef B: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 176, Praha: 1961.

<sup>13</sup> Joz 7,1. Podruhé se toto sloveso vyskytuje pouze v Novém zákoně (Tt 2,10) ve významu „ukrást“. Viz Stott, John R.W.: *Zápas mladé církve*, str. 109. Praha: Návrat domů, 1999.

<sup>14</sup> Srovnej J 4,19: „Pane, vidím, že jsi prorok“ a 1K 14,25: „vyjdou najevo věci skryté v jeho srdci“.

<sup>15</sup> Viz Ef 5,13: *Když se však ty věci správně pojmenují, je jasné, oč jde*.

<sup>16</sup> Allegro, John: *Rukopisy od Mrtvého moře*, str. 112. Praha: Mladá Fronta, 1969; Schille, Gottfried: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, str. 148.

tresty, mělo rané křesťanství pouze možnost odhalit skutečný stav a pachatele označit (viz 2Te 3,14), snad deklarativní formou, nikoli soudem (Did XI,7–11). V nejtěžších případech byl ten, kdo se provinil, z církve vyloučen, a tak „vydán satanovi“ (1K 5,5). Podle Pavlova pokynu: ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ Κυρίου [ἡμῶν] Ἰησοῦ συναχθέντων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος σὺν τῇ δυνάμει τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ (v. 4) se i v tomto případě jednalo o pneumatický čin. Odhalení a vyhodnocení hříšného činu lze tedy považovat za charismaticko-prorokový čin.

## 2. Šimon Mágus (Sk 8,9–24)

V souvislosti s Filipovou misí mezi Samaritány se dozvídáme o muži jménem Šimon, který již dlouhou dobu uváděl v úžas samaršský lid. Říkal o sobě, že je „někdo Veliký“ – λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν (v. 9). Svou činností ovlivnil prosté i významné – ὧ̄ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου, takže mu dychtivě naslouchali a říkali si: „On je ta božská moc, která se nazývá Veliká“ (v. 10). Poslouchali ho ve všem proto, že na ně dlouhý čas působil svou magií – προσεῖχον δὲ αὐτῷ, διὰ τὸ ἰκανῶ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἐξεστακέναι αὐτούς (v. 11). Výraz „božská“ ve v. 10. lze chápat jako lukášovskou interpretaci tohoto jevu.<sup>17</sup> Původní predikát zněl asi takto: Já jsem ta „Velká moc“. V židovství byl výraz „moc“ či „velká moc“ běžným opisem Božího jména (Dt 9,26n; Za 4,6 LXX), v helénistickém světě pak pojmem pro toho, kdo činí zázraky a provádí magii.<sup>18</sup> V případě Šimonově jde tedy o synkretismus.

Pozdější církevní otcové viděli v Šimonovi zakladatele gnose. Justin, pocházející sám ze Samaří, podává zprávu (Apol I 26,1–56), že Šimon se prý narodil v Gittě v Samaří, později vystupoval v Římě jako mág, kde se mu dostalo božské úcty, takže byl rozhodnutím senátu přijat mezi římské bohy.<sup>19</sup> To byl ovšem omyl. Sloup s nápisem na Tibeře, který Justus pokládal za sochu Šimonovu, byl ve skutečnosti určen bohu Semenovi, nicméně i tak je jeho zpráva svědectvím o tom, že Šimon byl ve své době významnou osobností.<sup>20</sup> Ireneus z Lyonu (Adv haer I 23,2n) podává zprávu, že Šimon si v nevěstinci v Týru koupil prostitutku jménem Helena, s níž vedl prostopášný potulný život. Prohlašoval, že je identický s božským Otcem, zatímco Helena je jeho „proté ennoie“ (první myšlenka, inteligence), která před stvořením světa vyvěrala z jeho hlavy, a tak vytvořili mužsko-ženské božstvo.<sup>21</sup> Helena se ale zapletla s protibožskou hmotou, a proto Šimon přišel, aby svou Ennoiu, jako ztracenou ovečku, našel a spasil (viz L 19,10 / Mt 18,11) a s ní všechny pozemské duše, které přijmou pravé poznání (gnosi). Podle této zprávy by byl Šimon ze Samaří původcem gnostického mýtu o pádu božství do hmoty a možnosti spásy skrze poznání. K uvedeným zprávám je nutno přistupovat zdrženlivě. Církevní Otcové zřejmě zpětně projektovali pozdější vývoj gnose na postavu Šimonovu. Text ze Sk 8 takovýmto domněnkám odporuje.<sup>22</sup> Šimon se stal zakladatelem gnose až podle představ pozdějších generací.<sup>23</sup>

<sup>17</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 134.

<sup>18</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 134.

<sup>19</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 137.

<sup>20</sup> Pokorný, Petr: *Píseň o perle*, str. 117. Praha: Vyšehrad, 1986.

<sup>21</sup> Viz též: Hyppolytus: *Vymítání všeho kacířství*, str. 143n, Bibliotheca gnostica, Praha 1997.

<sup>22</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 137.

<sup>23</sup> Pokorný, Petr: *Píseň o perle*, str. 120.

Lukášovská zpráva redukuje náboženskou dimenzi šimonovského hnutí. V jeho podání je Šimon mág a činitel zázraků, na rozdíl od Filipa, který nesl spásné poselství, formálně popsán jako „zvěst o Božím království a o Ježíši Kristu“ (v. 12; též 19,8; 20,25; 28,23.31). Zázraky jako znamení τὰ σημεῖα jsou tomuto poselství podřízeny. Zatímco Filipovy zázraky lidi zaujaly προσείχον, na Filipovu řeč uvěřili ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ a dávali se pokřtít.<sup>24</sup> Vítězství Kristova poselství se zdálo úplné, když i mocný Šimon uvěřil a dal se pokřtít (v. 13). Podání nás ale upozorňuje, že jeho víra nebyla zcela v pořádku, neboť vycházela „z úžasu“, když viděl „veliká znamení a mocné činy“, které Filip činil, nikoli ze „slyšení slova“.

Ke konfliktu mezi Šimonem Mágem a příchozím apoštolem Šimonem Petrem<sup>25</sup> dochází, když Šimon (již jako pokřtěný křesťan) nabízí Petrovi peníze, aby si tak koupil moc – τὴν ἐξουσίαν, jakou mají apoštolové, tj. udílet vkládáním rukou dar Ducha svatého. Šimonovi jde zřejmě o schopnost vyvolat pneumaticko-extatické fenomény. Domnívá se, že jde o osobní formu magie. To je ovšem typicky modlářský názor. Šimon předpokládal, že moc je vázána na osoby a ony ji mohou použít, kdy a jak chtějí. To je v rozporu s křesťanským chápáním, podle kterého nelze Božím Duchem manipulovat, neboť „vane, kam chce“ (J 3,8). Navíc dar Ducha souvisel se svědeckým pověřením apoštolů (L 24,47–49; Sk 1,8.21–23), což u Šimona nebylo splněno. Nabídnutí peněz bylo důkazem nepochopení, že dar Ducha je Božím darem a není možné s ním kupčit (Mt 10,8; Sk 10,35). Snad si Šimon představoval, že si za peníze koupí „úřad“, jak tomu bylo u pohanského kněžstva a v některých případech i u židovských velekněží.<sup>26</sup>

Na Šimonovu žádost reaguje Petr velmi důrazně. Verš 20 obsahuje „formuli ztracení“ – Τὸ ἀργύριόν σου σὺν σοὶ εἶναι εἰς ἀπώλειαν, kde lze vidět ohlas formulí z Da 2,5 – εἰς ἀπώλειαν ἔσεσθε – a 3,96 – εἰς ἀπώλειαν ἔσονται (Theodotion). Požadavek Šimona, aby mu byl Duch Boží dán k dispozici (jako disponibilní věc), je odhalen jako ďábelský plán a Šimon je odevzdán moci, kterou si sám zvolil (podobně jako v 1K 5,5, kde je hříšník vydán satanu). Ve v. 21 následuje slavnostní exkomunikační formule v biblickém stylu. „Díl a los“ – οὐκ ἔστιν σοι μερὶς οὐδὲ κλῆρος – byl připomínkou podílu na zaslíbené zemi (Dt 12,9) či na desátcích v případě lévijců (Dt 17,27). Šimon, jenž se pohyboval ve sféře modloslužby, neměl podíl ani v Hospodinu (Nu 18,20), ani v slově – μερὶς οὐδὲ κλῆρος ἐν τῷ λόγῳ τούτῳ – zvěstovaném apoštoly (Sk 1,17.25.26). Spíše, podle Iz 57,6, má „díl a los“ mezi modláři. Výraz – χολὴν πικρίας – byl prokletím pro ty, kdo odpadli k modlářství (Dt 29,17 – ἐν χολῇ καὶ πικρίᾳ). Obrat „svazek nepravosti“ – σύνδεσμον ἀδικίας – nacházíme též u Iz 58,6 v souvislosti s výzvou k pokání (rozvázání těchto svazků) a k pravému postu.

Přesto pro Šimona, jako každého hříšníka, existuje možnost pokání a Božího slitování (viz Sk 13,11). Vyloučení z církve se nechápe jako poslední Boží slovo, nad kajícím hříšníkem může zaznít Boží „ano“. Petr podle Lukášova líčení uznává (na rozdíl od Žd 6,4n) možnost druhého pokání po křtu. Zdali Šimon tuto možnost využil, nechává text otevřený. Bézův text (D) dodává, že „neustále hodně plakal“, není ale zřejmé, zda jsou míněny „slzy pokání“ (viz 2K 7,10), nebo „vzdoru“.

<sup>24</sup> ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες, není řeč o dětech.

<sup>25</sup> „Die Überlieferung verlangte als Gegenüber des Simon wenigstens den einen Apostel Petrus... Lukas stellt sich die Apostel wie eine zentrale Aufsichtsbehörde vor.“ Schille, Gittfried: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, str. 205.

<sup>26</sup> Např. velekněz Menelaos. Viz: Pokorný, Petr: *Řecké dědictví v Orientu*, str. 67. Praha: OIKUMÉNÉ, 1993.

I v tomto příběhu vystupuje Petr jako charismatik-prorok, který odhaluje tajemství srdce (1K 14,25), diagnostikuje stav odpadnutí a vyhlašuje Boží soud, ale i možnost pokání (v. 22).

### 3. Vidění Petra a Kornélia (Sk 10,1–23)

Prorocký prvek nacházíme též v Petrově vidění na střeše domu Šimona koželuha v Joppe. Jedná se vlastně o paralelní vidění, neboť i Kornélius, zbožný římský setník věřící v jednoho Boha (εὐσεβὴς καὶ φοβούμενος τὸν Θεόν), má vidění (εἶδεν ἐν ὄραματι), v němž ho anděl Boží vybízí, aby vyslal pro apoštola Petra posly.

Před příchodem poslů má apoštol Petr vidění plachty s nečistými zvířaty s příkazem: „zabíjej a jez“ (v. 13). Teprve příchod poslů a pokyn Ducha (v. 17–20) umožňuje pochopit alegorický charakter vidění: „Mně však Bůh ukázal, abych si o žádném člověku nemyslel, že styk s ním poskvrňuje nebo znečišťuje“ (v. 28).

Teologický význam oddílu je zřetelný: zbořit přehradu mezi židy a pohany (Ef 2,14n), a tak umožnit křesťanskou misi mezi všemi národy (L 24,47; Sk 1,8), kterou Lukáš uvádí ve Sk 11,19nn a dále v misi Pavlově. „Lukáš pokládá tuto epizodu za natolik důležitou, že ji vypráví dvakrát, nejprve vlastními slovy (Sk 10) a potom Petrovými, když jeruzalémské obci vysvětloval, co se stalo (11,1–18).“<sup>27</sup>

Z hlediska zkoumání profetie v Novém zákoně nás zaujme několik postřehů:

- a) Kornélius očekává od Petra **slovo**, viz 10,33 – ἀκοῦσαι πάντα τὰ προστεταγμένα. Ve vidění jde o obsah, nikoli jen o zážitek. Podobně i při opakování příběhu v 11,14: **slovo přináší spásu** (ὅς λαλήσει ῥήματα πρὸς σέ, ἐν οἷς σωθήσῃ σὺ καὶ πᾶς ὁ οἶκός σου).
- b) Vidění potřebuje **interpretaci**: „Mně však Bůh ukázal...“ (10,28). Petr musel vysvětlovat své vidění: 11,4 – Ἀρχάμενος δὲ Πέτρος ἐξετίθετο αὐτοῖς. Nestací popis vidění, je třeba jeho správné pochopení a zařazení do Božích plánů. Při špatném pochopení může dojít k nedorozumění (viz Sk 21,10–14: věřící v Cesarei se na základě zjevení dozvěděli, že Pavel bude v Jeruzalémě zatčen, a prosí Pavla, aby tam nechodil. Apoštol vidí v cestě do Jeruzaléma své poslání.)
- c) Vidění potřebuje **zkoušení** (viz 11,2: διακρίνοντο). Zkoušení různých vidění chránilo církev před falešnými proroky (Mk 13,22) a patřilo v rané křesťanské církvi nerozlučně k daru proroctví (viz 1Te 5,21 – πάντα [δὲ] δοκιμάζετε; 1K 14,29 – καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν). V našem příběhu rozhodl o výsledku diskuze **odkaz na Ježíšovo slovo** (v. 16; viz též Sk 1,4n). „Odkaz na autoritu Ježíšovu (skrze jeho výrok) byl rozhodující při diskuzi o různých otázkách týkajících se řádu v církvi...“<sup>28</sup> Uvedení citátu ukazuje, že „Slova Páně“ měla již autoritu Písma a byla užívána při rozhodování církve i při zkoušení prorockých slov (Sk 20,35; 1Te 4,15; 1K 7,10.12.40). **Výsledkem zkoušení** v případě Petrova vidění bylo umlčení kritiků (Sk 11,18 – ἡσύχασαν) a radostné velebení Boha (ἐδόξασαν τὸν Θεόν). Profetie buduje církev (1K 14,4 – ὁ δὲ προφητεῶν ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ).
- d) Prorockým prvkem v našem příběhu je též **odkaz na anděla** v Sk 10,3. Nemá zde roli anděla „interpreta“, jako např. u Da 9,22; 12,9; Zj 17,7.18; 22,10 aj., ale připa-

<sup>27</sup> Stott, John R. W.: *Zápas mladé církve*, str. 187, Návrat domů, Praha 1999.

<sup>28</sup> Schille, Gottfried: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, str. 253.



vuje cestu dalšímu Božímu vedení. Podobnou úlohu hraje anděl u Lukáše i na dalších místech (L 1,11–20; 26–38; 2,10; 22,43; 24,4–7.23; Sk 8,26; 12,8; 27,23). Zajímavé je, že v listech Pavlových se s takovouto funkcí andělů nesetkáváme, spíše naopak: Pavel počítá s tím, že „sám satan se převléká za anděla světla“ (2K 11,14); anděl z nebe by mohl kázat „jiné evangelium“, a být proto proklet (Ga 1,8); „stali jsme se podívanou světu i andělům“ (1K 4,9); „budeme soudit anděly“ (1K 6,3); žena má být zahalena „kvůli andělům“ (1K 11,10). Je přesvědčen, že ani andělé „nedokážou nás odloučit od lásky Boží, která je v Kristu Ježíši“ (Ř 8,38n). Pro Pavla, jak se zdá, není zjevení anděla samo o sobě zárukou pravosti zjevení. On sám má zkušenost se zjevením v Duchu (1K 2,10; 12,11; Ř 8,26).

## **B) Příběhy apoštola Pavla (9,3n; 16,9n. 18,9n; 23,11; 27,23–25)**

Pavlovi a jeho misii je věnována značná část Skutků apoštolských. Je dobré si povšimnout, že Lukáš ve své snaze harmonizovat poměry v rané církvi popisuje příběhy Petra a Pavla v nápadných paralelách. Podle J. R. W. Stotta jsou to tyto: „*Petr a Pavel byli naplnění Duchem svatým (4,8 a 9,17;13,9), oba směle hlásali slovo Boží (4,13.31 a 9,27.29), oba vydávali svědectví před židovskými posluchači o ukřižovaném, vzkříšeném a panujícím Ježíši... (např. 2,22 a 13,16n), oba kázali jak pohanům, tak Židům (10,34n a 13,46n), oba přijali vidění, která udala zásadní směr pro rozvíjející se misii církve (10,9; 16,9), oba byli vsazeni do vězení za svědectví, které vydávali o Ježíši, a potom byli zázračně vysvobozeni (12,7n a 16,25n), oba uzdravili od narození chromého člověka, Petr v Jeruzalémě a Pavel v Lystře (3,2n a 14,8n), oba vymítali zlé duchy (5,16 a 16,18), oba měli tak mimořádné schopnosti, že lidé byli uzdravováni Petrovým stínem a Pavlovými šátky (5,15 a 19,12), oba křísili mrtvé, Petr Tabitu v Joppe a Pavel Eutycha v Troadě (9,36n a 20,7n), oba svolávali Boží soud na čarodějníky nebo falešné učitele, Petr na Šimona Mága v Samaří a Pavel na Elymase v Páfu (8,20n a 13,6n), a oba odmítli nechat se uctívat svými bližními, Petr u Kornélie a Pavel u Lystřanů (10,25n a 14,11n).*“<sup>29</sup> Tyto paralely stěží mohou být náhodné.

### **1. Zjevení Ježíše před Damaškem (Sk 9,1–22)**

Zpráva o obrácení Saula/Pavla, která se nachází v tomto oddíle, je klíčovou scénou Skutků. Její význam je zřejmý i z toho, že ji Lukáš uvádí třikrát: nejprve ve formě vyprávění, poté ve formě Pavlova vlastního svědectví (22,4–16; 26,9–18). Kromě toho máme také řadu Pavlových výpovědí v jeho dopisech (Ga 1,11–16; 1K 9,1; 15,8nn; Fp 3,6nn), „takže lze bez přehánění říct, že jde o nejlépe dosvědčenou událost raného křesťanství“.<sup>30</sup> Přitom se ovšem nedají přehlédnout rozdílné důrazy mezi pavlovskými osobními výpověďmi a vyprávěním ve Sk 9,1–22. Zmiňme alespoň dva:

- a) Podle Pavla se jednalo o zjevení Zmrtvýchvstalého, které, i přes časový odstup, je v řadě s ostatními povelikonočnými zjeveními Páně (1K 15,8). Podle Lukáše skončila povelikonoční zjevení čtyřicátý den nanebevzetím (Sk 1,9nn); vzhledem k tomu se podle něj jednalo prostě o zjevení Ježíše „z nebe“ (v. 3).

<sup>29</sup> Stott, John R. W.: *Zápas mladé církve*, str. 27.

<sup>30</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 144.

b) Pro Pavla stojí v centru dění povolání k apoštolství: „Nejsem snad apoštol? Neviděl jsem (οὐχι έόρακα) Ježíše, našeho Pána?“ (1K 9,1). Od Zmrtvýchvstalého dostal výslovný a jasně popsaný misijní úkol: Bůh mu zjevil (ἀποκαλύψα) svého Syna, aby radostnou zvěst o něm nesl všem národům (Ga 1,16). Zpráva ve Sk 9,1–22 interpretuje tuto událost v první řadě jako obrácení, tj. jako individuální životní obrat, kterým se pronásledovatel křesťanů stal zvěstovatelem Krista. To, že chybí jakýkoli odkaz na apoštolát, je pochopitelné vzhledem k „úzkému pojetí“ apoštolství u Lukáše (viz Sk 1,21nn). Odkaz na Pavlovo misijní poslání je jen nepřímý: „Jdi do města a tam se dozvíš, co máš dělat“ (v. 6). Teprve při druhém popisu vidění (Sk 22,15) Ananiáš Pavlovi sděluje, že bude Kristovým svědkem (έση μάρτυς) přede všemi lidmi, a při třetí zprávě (Sk 26,16) mu to říká sám Ježíš: „Proto jsem se ti zjevil, abych tě učinil svým služebníkem a svědkem“ (μάρτυρα).

Z hlediska profetie lze konstatovat, že Pavlovo povolání připomíná povolání proroků (Iz 6,1nn; Jr 1,5; 20,7nn; Ez 1,4.28; Da 10,15nn). Událost je uvedena jako božská epifanie: *nenadállost* (Sk 9,3), *nebeské světlo* (9,3; 26,13 – jasnější než slunce), které vyjadřuje božskou slávu, *ztráta síly a pád na zem* (Sk 9,4; Da 10,15n; 2Mak 3,27). Není zcela zřetelné, zda Pavel mluvícího také viděl, nebo jen slyšel.<sup>31</sup> Užité výrazy, jak v Pavlově vlastním svědectví: 1K 9,1 (οὐχι Ἰησοῦν τὸν Κύριον ἡμῶν έόρακα), 1K 15,8 (ώφθην κάμοι), tak ve Sk 9,17 (Ἰησοῦς ὁ ὀφθεις σοι εν τῇ ὁδῶ), 9,27 (εν τῇ ὁδῶ εἶδεν τὸν Κύριον) a 26,15 (εις τοῦτο γάρ ὀφθην σοι) mluví spíše pro první možnost. Kromě události před branami Damašku čteme v příběhu ve Sk 9,1–22 ještě o viděních, která dostal Ananiáš (v. 10 – εἶπεν πρὸς αὐτὸν εν ὀράματι) a Pavel již ve městě (v. 12 – εἶδεν ἄνδρα [εν ὀραματι]). Tím, že v prorockých zážitcích v tomto oddíle jde o změnu člověka a povolání k hlásání evangelia, není zde bezprostředně přítomen hodnotící či *zkoušející prvek*. Církev však k této události stejně musela zaujmout postoj (viz Sk 9,26–28; Ga 1,22–24; 2,2).

Často se uvádí k textu Sk 9,1–22 paralely v apokryfním příběhu o obrácení Héliodóra (2Mak 3) a helenisticko-židovském románu: Josef a Asenet.<sup>32</sup> V obou případech jde o změnu postoje k Bohu v důsledku nadpřirozeného zjevení, v případě Héliodóra i v důsledku trestání. Přes některé vnější podobnosti, které snad mohly ovlivnit nynější jazykovou podobu<sup>33</sup> první části Pavlova příběhu (v. 1–9), je druhá (10–19a) a třetí část (19b–22) bez analogie a apokryfní příběhy tu mají úplně jiný cíl.<sup>34</sup>

Ježíšovo zjevení před Damaškem Pavla celoživotně formuje. Neúnavné misijní cesty apoštola Pavla nelze pochopit bez jasného vědomí, že je Vzkříšeným pověřen hlásat evangelium pohanům (Sk 9,15; 22,21). Také i raná církev respektuje toto Pavlovo „charisma“ a tím i pravost jeho vidění (Sk 15,12; Ga 2,9; Ř 1,1.5).

Následující zmínky o Pavlových viděních představují pokyny a vedení Boží při plnění misijního poslání, jak je podle svých pramenů ztvárnil Lukáš.

<sup>31</sup> Tak miní Schille, Gottfried: *Die Apostelgeschichte*, str. 220: „Dass Paulus den Erhöhten nicht sieht, sondern nur hört, soll das Ereignis im Sinne einer Berufung deuten, nicht als Vision.“

<sup>32</sup> Více o tom: Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 145n.

<sup>33</sup> Tak: Kliesch, Klaus: *Skutky apoštolů*, str. 68, Malý stuttgartský komentář 5. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

<sup>34</sup> Tak: Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 145n.

## 2. Vidění v Troadě (Sk 16,9n)

Po dvojím zabrání Duchem svatým (Ježíšovým) zvěstovat Slovo v provincii Asia (16,6) a Bithynii (v. 7) přichází apoštol se svými průvodci do přístavního města Troady. Tam má Pavel v noci vidění (ὄραμα διὰ νυκτός), kde jej jakýsi Makedonec prosí: „Přeplav se do Makedonie a pomoz nám!“ Po tomto vidění se misijní skupina bez váhání (εὐθέως) chystá na cestu do Makedonie, protože usoudili (συμβιβάζοντες), že je tam volá Bůh. Poprvé se zde zpráva dostává z 3. os. do 1. os. plurálu.

Vidění má zde (podobně jako v 18,9) funkci pokynu pro Pavlovo misijní působení. Jde o vyslání na nové misijní pole.

Z našeho pohledu je také významné slovo συμβιβάζοντες (usoudili jsme – EP), které ukazuje, že vidění potřebuje správnou *interpretaci*. V tomto případě prosba „pomoz nám“ (v. 9) znamená „kázat evangelium“ v nové oblasti (v. 10). Současně slovo συμβιβάζοντες (participium v množném čísle mužského rodu) ukazuje, že se jedná o kolektivní posuzování a zhodnocení daného vidění (viz 1K 14, 29).

Lze z toho vyvodit, že interpretace a zhodnocení vidění se děje v kontextu celoživotního povolání Kristem, předchozích událostí (zde v. 6 a 7) a postojů víry. Vidění musí být v souladu s evangeliem. Vidění, které se týká širší skupiny lidí (církve), musí i tato širší skupina lidí (církve) hodnotit.

## 3. Vidění v Korintu (Sk 18,9n)

*Jedné noci měl Pavel vidění, v němž mu Pán řekl: „Neboj se! Mluv a nemlč, protože já jsem s tebou a nikdo ti neublíží. Mnozí v tomto městě patří k mému lidu.“*

Vidění ve snu (ἐν νυκτὶ δι' ὀράματος), v němž vyvýšený Kristus mluví k Pavlovi, má v rámci vyprávění o Pavlově působení v Korintu funkci přiřknout jeho práci zvláštní význam, a tím současně zdůvodnit mimořádnou délku Pavlova pobytu.<sup>35</sup> Poselství Vyvýšeného je stylizováno zcela v biblickém stylu. Formule: „Neboj se, já jsem s tebou“ je obvyklé starozákonní zaslíbení spásy (Dt 31,6; Joz 1,9; Iz 41,10; 43,5; Jr 1,8 aj., pokyn: „mluv a nemlč“ je ozvěnou Ž 30,13; Iz 62,1.6; Jr 4,19). Pavel zde prožívá potvrzení zaslíbení, které dostal od Vzkříšeného při svém povolání (Sk 9,15). Vypravěč nechce mluvit o Pavlově vnitřním strachu, který by prožíval v důsledku vnějších útoků. Vyprávění má misijně-teologický a eklesiologický aspekt: ozřejmit, že jde o dílo a úkol Kristův, který se realizuje v díle Pavlově.<sup>36</sup> Protože nebeský Pán sám rozhodl shromáždit svůj lid v Korintu, je úloha pro jeho posla vytyčená. Nikdo mu v tom nemůže bránit. Λαός, starozákonní výraz pro Izrael, nyní (stejně jako v Sk 15,14) zahrnuje i pohany.<sup>37</sup> Pavel zůstává v Korintu rok a půl, učí Boží slovo (v. 11), a tak buduje církev. Následující příběh o soudu před místodržitelem Galliem (v. 12–17) ilustruje Ježíšovo slovo, že „mu nikdo neublíží“. Lukáš utváří příběh tak, aby bylo zřejmé, že křesťanská misie není přestupkem ani zločinem a že křesťané nejsou narušiteli zákona ani nepřáteli státu.<sup>38</sup> Pavlovo vidění se týkalo Pavla osobně, a tak nebylo potřebí dalšího utvrzení nebo zkoumání.

<sup>35</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 272.

<sup>36</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 272.

<sup>37</sup> Stott, John R. W.: *Zápas mladé církve*, str. 304.

<sup>38</sup> Kliesch, Klaus: *Skutky apoštolů*, str. 105.

#### 4. Vidění v hradě Antoniově<sup>39</sup> (Sk 23,11)

*Následující noc stanul před Pavlem Pán a řekl: „Neztrácej odvahu! Jako jsi svědčil o mně v Jeruzalémě, tak musíš svědčit i v Římě.“*

Opět, jako v předchozím vidění (Sk 18,9), mluví k Pavlovi sám Vzkříšený. Po Pavlově zatčení v jeruzalémském chrámu a konfrontaci mezi ním a veleknězem Ananiášem i po vášnivém sporu mezi farizeji a saduceji o vzkříšení má Pavel vidění. Před Pavlem stanul (ἐπιστάς) Ježíš s povzbuzením: „Neztrácej odvahu!“ (Θάρσει) „Jako jsi o mně svědčil v Jeruzalémě, tak musíš svědčit i v Římě.“ Uprostřed chaosu a zmatku je Pavel jediný, kdo může mít jistotu o dalším průběhu událostí. Dostal ujištění, že dosáhne cíle, který mu Pán stanovil (Sk 9,15n). Δεῖ vyjadřuje božskou nutnost. Příběh je současně přípravou na Sk 27,11, kde se budou Ježíšova slova opakovat. Lukáš naráží i na L 12,11n, kde jsou učedníci povzbuzováni, aby si před úřady a soudy nedělali starosti, neboť Duch svatý je povede. I v tomto vidění není třeba nějaké ověřování, neboť se týkalo osobně Pavla a navazovalo na jeho povolání.

#### 5. Vidění na Adriatickém moři (Sk 27,23–25)

*Dnes v noci ke mně přišel anděl od Boha, kterému patřím a kterému sloužím, a řekl mi: „Neboj se, Pavle, ty se před císaře dostaneš. A Bůh ti daroval všechny, kdo jsou s tebou na lodi.“ Budte proto dobré mysli. Věřím Bohu, že tomu bude tak, jak mi oznámil.*

Historickou skutečnost, že uvězněný apoštol byl převezen z Cesaree do Říma, Lukáš umělecky ztvárnil po vzoru antické literatury.<sup>40</sup> Vrcholem je zpráva o bouři na moři a ztroskotání lodi. Právě situace, kdy lidé ztráceli všechnu naději (περιηρείτο ἔλπις πᾶσα – v. 20), je příležitostí, aby zazněla dobrá zpráva (διὸ εὐθυμίτε – v. 25), která ovšem závisí na víře v Boha (πιστεύω γὰρ τῷ Θεῷ). Noční vidění, které Pavel obdržel, má stejné zaslíbení jako ve Sk 23,11 („musí svědčit v Římě“), Boží ochrana je ale vztažena na všechny jeho spolucestující. Bůh mu je daroval (κεχάρισται), tj. mohou mít podíl na záchraně. Lukáš si je přitom vědom, že Pavel mluví k polyteistickým pohanům, nechává jej proto mluvit způsobem jim srozumitelným.<sup>41</sup> Boha představuje jako svého osobního Boha, kterému slouží. Ze stejného důvodu vystupuje na místě zjevovatele anděl, nikoli Kristus nebo Duch svatý, neboť takovéto zjevení by potřebovalo delší výklad o zjevovateli. Pojem „τοῦ Θεοῦ οὐ εἶμι, ᾧ καὶ λατρεύω, ἄγγελος“ byl pro pohany zřejmě srozumitelný. V případě Pavlově je ovšem zjevení anděla jinak dosti neobvyklé. Pavel nemůže také vyzvat pohany přímo k víře v Boha, kterého jim ještě nezvěstoval, svědčí však o své víře v něj.

Pro Pavla je zjevení jednoznačně průkazné, protože je v souladu se všemi předchozími zjeveními o Božím plánu s jeho životem a posláním. Pohané se o pravdivosti vidění budou moci brzy přesvědčit. Pozoruhodné zde je, jak je interpretace vidění přizpůsobena chápání posluchačů.

<sup>39</sup> „Kasárna praporu byla nahoře na hradě Antoniově v rohu chrámového areálu.“ *Nový Zákon s výkladovými poznámkami*, Česká biblická společnost, 1991, str. 243, poznámka ke Sk 21,34.

<sup>40</sup> Kliesch, Klaus: *Skutky apoštolů*, str. 133; Pokorný, Petr: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, str. 125.

<sup>41</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 263.

## C) Sboroví proroci ve Skutcích

Lukáš ve Skutcích užívá slovo „prorok“ jen výjimečně (11,27; 13,1; 15,32; 21,10), jinde opisuje prorocký projev výrazy jako εἶπεν τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον (13,2) nebo ἔλεγον διὰ τοῦ Πνεύματος (21,4).

### 1. Jeruzalémští proroci a prorok Agabus (Sk 11,27n)

Poprvé ve Skutcích vystupují na veřejnost sboroví proroci. Zprávu, že „přišli z Jeruzaléma“ (κατῆλθον ἀπὸ Ἱεροσολύμων), lze chápat buď jako označení jejich domovského sboru, nebo jako údaj, že „zrovna“ přišli z Jeruzaléma. Pak by se jednalo o cestující proroky. „Byli totiž v onen čas v Syro-Palestině mnozí putující proroci, kteří zvěstovali při svém cestování z místa na místo.“<sup>42</sup> To ale nevylučuje možnost, že i tito cestující charismatici měli stálé místo, odkud se vydávali na své cesty a kam se vraceli. Z těchto proroků je pouze jeden označen jménem, a sice Agabus. To, že církev v Antiochii měla své vlastní proroky (13,1), nevylučuje návštěvu „kolegů“ z jiných míst, spíše naopak, prorocko-charismatická atmosféra je vhodným prostředím, které rádi navštěvují lidé podobně zaměření. Lze tedy předpokládat, že mezi raně křesťanskými sbory byl cílý kontakt.

Určitou potíž dělá chronologické řazení textu. Lukáš příběh zařazuje do doby pronásledování jeruzalémské církve za vlády Heroda Agrippy I. (r. 41–44). Celosvětový hlad, který předvídal Agabus (λιμὸν μεγάλην μέλλειν... ἐφ’ ὅλην τὴν οἰκουμένην), se však za císaře Klaudia (r. 41–54) nedá prokázat. Podle Josepha (Ant XX 101) byla ale Palestina v letech 46–48 těžce postižena hladem, což bylo ještě ztíženo skutečností, že do tohoto období zasáhl v roce 47–48 „sobotní rok“, ve kterém pole odpočívala. Otázkou tedy je, zda sbírka, se kterou šli Pavel a Barnabáš do Jeruzaléma (v. 30), byla v roce 44 nebo v roce 48<sup>43</sup> a zda je ji možno ztotožnit s návštěvou Pavla a Barnabáše v Jeruzalémě podle Ga 2,1–10.<sup>44</sup> Tento problém chronologie se však netýká samotného působení proroků, o němž má Pavel spolehlivé informace z podání. V každém případě Pavel myslel na pomoc pro bratry v Judstvu a i ve svých listech ji nazývá stejným výrazem jako zde Lukáš, διακονία (2K 8,4; 9,1.13; Ř 15,31).

Je také možné, že hlad, o kterém mluvil Agabus, se původně vztahoval jako znak eschatologického soužení k příchodu Páně (Mk 13,8/L 21,11) a teprve druhotně byl vztažen k hladu za Klaudia.<sup>45</sup>

I na tomto příběhu vidíme, že profetia byla úzce spojena s výkladem a hodnocením církve (1K 14,29). I částečné naplnění je možno přijmout jako oprávněný výklad, jak ostatně vidíme již při výkladu Jóelova proctví (3,1–5a). Povšimněme si také, že Agabovo proctví není soukromou promluvou, ale děje se v rámci bohoslužby.<sup>46</sup> Při bohoslužbě Agabus k prorokování povstal (ἀναστὰς), zatímco posluchači seděli (1K 14,30 – καθήμενῳ).

<sup>42</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 181.

<sup>43</sup> „Jestli vůbec byla nějaká souvislost mezi hladem a sbírkou, pak by se sbírka musela konat v tento kritický rok 48.“ Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 181.

<sup>44</sup> tak míní: Stott, John R. W.: *Zápas mladé církve*, str. 208.

<sup>45</sup> Aune, David E.: *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*, str. 265.

<sup>46</sup> Západní text podtrhuje myšlenku společenství a má ve v. 28 navíc slova: „Zavládl velká radost. Když jsme se shromáždili, mluvil jeden z nich jménem Agabus...“

## 2. Proroci v Antiochii (Sk 13,1n)

Nový oddíl ve Skutcích začíná u města, které mělo pro rozšíření křesťanství v helénistickém světě zásadní význam. Seznam antiochijských proroků a učitelů (v. 1), jako i poznámka o vyvolení Barnabáše a Saula (v. 2) prostřednictvím Ducha, nesou všechny znaky autentického podání, neboť se v nich označuje – Lukášovi jinak cizí – prorocko-pneumatické prostředí antiochijského sboru.<sup>47</sup> Formulí „proroci a apoštolové“ jsou označeni charismatici (viz Did XIII,1n; XV,1n). Lukáš slovo διδασκαλος ve Skutcích neuzívá vůbec a název προφήτης jen výjimečně (11,24; 15,32; 21,10). Tuto formuli spolu se jmény převzal z tradice a nepokouší se počet pěti rozdělit na dvě skupiny.

Proroci a učitelé jsou představeni jako směrodatné postavy v antiochijském sboru. Stojí tím zcela v tradici, kterou založili svou misí jeruzalémští helénisté (11,19n). Misionáři Štefanova kruhu byli především, pokud se to dá poznat, silně ovlivněni duchem raně křesťanských proroků (viz Sk 6,10; 8,29.39 aj.). Podobně jako putující proroci, i helénisté vyhnání z Jeruzaléma cestovali z místa na místo (viz Sk 8,4; 11,19) a tam, kde došlo k ustanovení místních sborů, převládal v důsledku toho pneumaticko-charismatický element. Zatímco v Jeruzalémě došlo poměrně brzy k ustanovení vůdčí struktury „starších“ (Sk 11,30; 15,6), v Antiochii byli vůdčí skupinou charismatičtí proroci a učitelé. Byli však připraveni opustit své sídlo, kdykoli jim Duch dá k tomu pokyn.<sup>48</sup> Proroci/učitelé zvěstovali slovo, vyučovali, činili znamení a také vedli bohoslužby. Podle pokynů Ducha ale také putovali z místa na místo, takže je v Antiochii nazývali (na rozdíl od Jeruzaléma – viz Sk 1,21n) také i „apoštolové“. Toto označení zde chybí, objevuje se ale v Sk 14,4 (srov. též Did XI,3nn) pro označení stejné skupiny lidí.

Vzhledem k našemu zkoumání profetie můžeme z uvedeného oddílu vyvodit několik skutečností:

- Prorocká výpověď je v úzkém vztahu ke křesťanské bohoslužbě (λεειτουργούτων δὲ αὐτῶν), podobně jako ve Sk 11,27n. V obou případech je také přítomna skupina proroků. Křesťanská profetie není soukromou záležitostí (viz Pastýř Hermův III, 11. příkaz, 13.14)<sup>49</sup>. Ostatní proroci, případně celý křesťanský sbor, mohou veřejně pronesený prorocký výrok zhodnotit, a to tak, že jej buď uposlechnou, nebo odmítnou (viz 1K 14,29).
- Zmíněna je nejen modlitba, ale i půst. Obě praktiky mohou být užity jako příprava na přijetí božského zjevení. Zde můžeme vidět paralelu s Did XIII,1.<sup>50</sup> „Půst byl důležitým prostředkem přípravy na přijetí božského zjevení Fast (Bill II 241–244).“<sup>51</sup>
- Prorocké pověření je následováno obřadem, při kterém proroci vkládají ruce na Barnabáše a Saula, dříve než je vyšlou na cesty. Souvislost prorockého výroku s pověřením k službě a vzkládáním rukou nacházíme i na jiných místech v Novém zákoně:

<sup>47</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 192.

<sup>48</sup> Ostré rozlišení mezi proroky a učiteli je sotva možné, lze předpokládat, že proroci měli za úkol zvěstovat aktuální vůli vyvýšeného Pána, zatímco učitelé se více zabývali péčí o podání a jeho interpretaci. Obě služebnosti se ovšem překrývaly.

<sup>49</sup> „Proto se (falešný prorok) shromáždění spravedlivých mužů vůbec nepřibližuje, ale vyhýbá se mu. Drží se váhavých a prázdných, prorokuje pokoutně, svádí je... Když přijde do shromáždění plného spravedlivých mužů, kteří mají ducha božskosti ... ten člověk oněmí a zcela se složí a nemůže nic říct.“ Pastýř Hermův, překlad Dan Drápal. *Spisy apoštolských otců*, str. 292. Praha: Kalich 1985.

<sup>50</sup> „Vzkládáním rukou si zřizuje biskupy a diakony hodné Pána; ... oni vám slouží službou proroků a učitelů.“ Učení dvanácti apoštolů (DIDACHÉ), překlad Drápal, Dan. *Spisy apoštolských otců*, str. 23. Praha: Kalich 1985.

<sup>51</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 193.

1 Tm 1,18: „To ti kladu na srdce, synu Timoteji, ve shodě s prorockými slovy, která byla o tobě pronesena, abys jimi povzbuzen bojoval dobrý boj.“

1 Tm 4,14: „Nezanedbávej svůj dar, který ti byl dán podle prorockého pokynu, když na tebe starší vložili ruce.“

„Oba oddíly ukazují, že Boží pověření k různým úkolům bylo záležitostí prorockého výroku v kontextu křesťanské bohoslužby.“<sup>52</sup> Výraz: ἐπι τὸ προφητείας v 1 Tm 1,18 hovoří o více prorockých výrocích, nešlo tedy o jednorázovou záležitost. Podobný odkaz nalezneme též v Pavlově řeči k efezským starším v Sk 20,28: „Dávejte pozor na sebe i na celé stádo, ve kterém si vás Duch svatý ustanovil (ἔθετο) za strážce, abyste byli pastýři Boží církve, kterou si Bůh získal krví vlastního Syna.“

Z uvedených textů vyplývá významný podíl profetie na vedení a rozmachu raně křesťanské církve. Prorocké výroky bývaly součástí křesťanských bohoslužeb, ostatní charismatici, případně celý křesťanský sbor, se mohl k prorockým výrokům vyjadřovat.

### 3. Proroci Juda a Silas (Sk 15,32)

Tzv. „apoštolský sněm“ (Sk 15) řešil nejen otázku obřízky (v. 1), ale zabýval se šířeji i závazností mojžíšovského zákona<sup>53</sup> pro křesťany z pohanů (v. 5), s praktickým cílem umožnit společné stolování křesťanů z židovství s křesťany z pohanství (v. 19), které bylo tenkrát zřejmě problémem (viz Ga 2,12).

Jakubův návrh není kompromisem, ale je v této věci stvrzeno pravidlo, které tento konflikt řeší. Všimněme si, že základem dohody je závazek, že *pohané* budou dodržovat tzv. noachitské zákony – tj. ono halachické minimum Tóry, na jehož základě může každý člověk (ne-Izraelec) žít ve *smlouvě* s Bohem (Sk 15,19.20; srov. Gn 9,1nn a Lv 17,10–16).<sup>54</sup> „V apoštolském dekretu jde tedy o požadavky Mojžíšovy. Jako takové jsou známé. Proto je zde Mojžíš zmíněn: dekret má být zdůvodněn jeho autoritou. To znamená, že tyto čtyři požadavky musí být v Pentateuchu. A skutečně jsou v 17. a 18. kapitole Levitiku, a to ve stejném pořadí jako v „oficiálním“ textu dekretu 15,29. V Lv 17,7n je zákaz obětovat pohanickým bohům, v 17,10 požívat krev, v 17,13 je požadavek vycezení krve zabitých zvířat, v 18,6 zákaz sňatků v pokrevním příbuzenstvu. Tyto čtyři požadavky dohromady spojuje a od jiných odlišuje skutečnost, že jsou dány nejenom židům, ale také pohanům, kteří žijí mezi židy. Lukáš zdůvodňuje misií bez požadavku obřízky mimo jiné důvodem, že křesťanská misie mezi pohany je v souhlase s Mojžíšem samotným, který od pohanů žádal plnění právě těchto čtyř předpisů.“<sup>55</sup>

Příběh končí tam, kde začal – v Antiochii (v. 1.30). Opět bylo svoláno shromáždění sboru. Reakce je jednoznačně pozitivní (v. 31): antiochejší křesťané z pohanů pochopili dekret i s jeho omezeními ne jako přítěž, ale jako osvobození. Mohli se i bez obřízky stát plnoprávními členy Božího lidu.

<sup>52</sup> Aune, David E: *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*, str. 266.

<sup>53</sup> „Es ist wiederum bezeichnend für Lukas, dass er als einziger im NT die Kult- und Zeremonialgesetze vom mosiaschen nomos abhebt und damit erstmals eine bei den frühen katholischen Vätern durchgeführte notwendige Unterscheidung einführt, die für das AT selbst nicht existiert. Lukas hebt nämlich von dem nomos des Mose (Lk 10,26; 16,17; Apg 15,5; 21,20.24) die Satzungen (ta ethé) des Nose ab und versteht unter letzteren des Zeremonialgesetz. Er bezeichnet dies Kult- und Zeremonialgesetze als die Satzungen (ta ethé), die uns Mose überliefert hat (Apg 15,1; 21,21; 26,3; 28,17; vgl. Lk 1,9; 23,42; Apg 16,21).“ Goppelt, Leonhard: *Theologie des Neuen Testaments*, str. 622n, Evangelische Verlaganstalt Berlin, 1983.

<sup>54</sup> Prudký, Martin: *Zvláštní lid Páně, křesťané a židé*, str. 33, Centrum pro studium demokracie a kultury, Brno 2000.

<sup>55</sup> Mánek, Jindřich: *Apoštolský dekret v kontextu Lukášovy teologie*, Křesťanská revue, ročník XXXIX. č.5, str. 118n, Praha 1972.

Nás zvláště zajímá působení jeruzalémských vyslanců, Judy a Silase. Byli zřejmě členy jeruzalémského sboru (v. 22 ἄνδρας ἐξ αὐτῶν), jsou označeni jako „přední muži mezi bratřími“ (ἄνδρας ἡγουμένους – viz Žd 13,7) a mají potvrdit (v. 27 – διὰ λόγου ἀπαγγέλλοντας τὰ αὐτά) dopis po nich poslaný. Ve v. 30 jsou nazváni prorocy a lze tedy usoudit, že patřili do kruhu jeruzalémských proroků (11,27), kteří měli blízký vztah k antiochejské církvi. Juda zvaný Barsabáš (syn soboty) není blíže známý<sup>56</sup>, Silas, později známý v latinské podobě Silvanus (1Te 1,1; 2Te 1,1; 2K 1,19; 1Pt 5,12), měl římské občanství (Sk 16,37) a byl zřejmě myšlenkově blízko Pavlovi, protože si jej Pavel vybral za spolupracovníka (Sk 15,40).

Jejich činnost v Antiochii (v. 32) odpovídá tomu, co víme o prorocích té doby: bratry povzbudili (παρεκάλεισαν) a posílili (ἐπεστήριξαν) svými slovy (viz 1K 14,3 παράκλησιν καὶ παραμυθίαν). Je zde také důležitý doklad prorockého výkladu a aplikace. Dopis z Jeruzaléma se totiž týkal vztahu k mojíšovskému zákonu (v. 21), výkladu slov proroků (v. 15) a byl výsledkem rozhodnutí Ducha svatého a zástupců církve (v. 28). Toto vše vyslaní proroci „mnohými slovy“ (διὰ λόγου πολλοῦ) vysvětlovali a pomáhali aplikovat do praktických záležitostí křesťanského života. Výraz ἄνδρας ἡγουμένους<sup>57</sup> hovoří o autoritě, kterou tito proroci v církvi měli. Nedá se z toho ale vyvodit, že by všichni proroci měli nutně takovouto autoritu; pro vedení církve byl dar jiný (κυβερνήσεις 1 K 12,28). I v tomto oddíle vidíme, že se působení proroků děje v rámci bohoslužby a sbor má možnost se k jejich působení vyjádřit.

#### 4. Proroci a Pavlova cesta do Jeruzaléma (Sk 21,4. 9–14)

Vyprávění o Pavlově cestě do Jeruzaléma sleduje cestovní zprávu některého účastníka z kruhu delegátů (Sk 20,4), kteří s sebou nesli sbírku pro chudé (Sk 24,17; Ř 15,26–28). Itinerář nás vede z Troady do Milétu, dále přes ostrov Kós a Rhodos podél maloasijského pobřeží do Patary (Sk 21,1). Tam cestující předsednou na jinou loď a po širém moři plují kolem Kypru do Sýrie. Týden zůstanou u křesťanů v Týru, zatímco loď skládá svůj náklad. Poté pokračují dál přes Ptolemais do Cesareje. Navštíví nejprve misionáře Filipa a dále cestují vnitrozemím do Jeruzaléma. Tyto zprávy jsou cenné i tím, že se z nich dozvídáme o raných křesťanských sborech na palestinském pobřeží Středozemního moře, o nichž bychom jinak nevěděli. Jsou založeny na spolehlivém podání, i když je Lukáš nebezpečně přetváří tak, aby zřetelně vyvstal Pavlův blížící se konec a ozřejmilo se jeho odhodlání vzít na sebe utrpení a smrt.<sup>58</sup>

Tato cesta se vyznačuje tím, že Pavel dostává na více místech varování před cestou do Jeruzaléma, neboť jej tam čekají „pouta a utrpení“ (Sk 20,23). Pro Pavla to ovšem není překvapení; to, že cesta do Jeruzaléma jej může přivést do velkého nebezpečí, muselo být zřejmé každému, kdo měl aspoň trochu ponětí o tamních vztazích.<sup>59</sup> I z listu Římanům, který psal Pavel před svým odjezdem do Jeruzaléma (Ř 15,25n), zřejmě z Korintu (1K 16,6), je zřetelná Pavlova úzkost z této cesty: ἵνα ῥυσθῶ ἀπὸ τῶν ἀπειθουσῶν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ, καὶ ἡ διακονία μου ἢ εἰς Ἱερουσαλὴμ εὐπρόσδεκτος τοῖς ἀγίοις· γέν-

<sup>56</sup> Existuje domněnka, že byl bratrem Josefa Barsabáše ze Sk 1,23. Viz: Schille, Gottfried: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, str. 323; Stott, John R. W.: *Zápas mladé církve*, str. 254.

<sup>57</sup> h' goume, nouj, pariticipium od h' geisqai znamená: 1. vést, h' goume, nouj vůdce, vladař; hodnostář; ten, kdo vede, např. v řeči; 2. miniti, pokládati, mítí za to; vážit si někoho. Souček, Josef B.: *Řecko-český slovník k Novému zákonu*, str. 117.

<sup>58</sup> Bornkamm, Günther: *Apoštol Pavel*, str. 102. Praha: Kalich, 1998.

<sup>59</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 309.



ται (15,31). Sk 20,23: τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον... διαμαρτύρεται μοι lze chápat buď jako vnuknutí dané přímo Pavlovi, nebo jako službu křesťanských proroků, kteří mu město od města ohlašovali, že jej v Jeruzalémě čekají utrpení.

### 5. Křesťanští proroci ve městě Týru (Sk 21,4)

První informaci o varování ze strany křesťanských proroků nacházíme ve Sk 21,4 ve městě Týru. V tomto fénickém městě byl malý křesťanský sbor, který vznikl působením helénistů (viz 11,19; 15,3). Ačkoliv učedníci zde zmínění nejsou přímo nazváni proroky, to, že mluví z vnuknutí Ducha – ἔλεγον διὰ τοῦ πνεύματος, musíme považovat za prorocký projev. Zde si všimněme, že učedníci nepopisují své vidění či vnuknutí, není zde zvažování, co vidění znamená, jako v případě Petrova vidění (Sk 10,17) nebo společníků Pavlových (16,10), ale je ihned nabídnuta aplikace, tj. „aby nechodil do Jeruzaléma“. To je ovšem v rozporu s vnuknutím Ducha, které obdržel samotný Pavel: *Nyní jdu do Jeruzaléma, protože mne Duch nutí* – δεδεμένος ἐγὼ τῷ πνεύματι πορεύομαι εἰς Ἱερουσαλήμ (Sk 20,22). Toto napětí připomíná starozákonní příběh dvou Božích proroků, z nichž druhý, pod záminkou aktuálního Božího slova, falešně ruší úkol prvního proroka (1Kr 13,18). Pavel se však od své cesty odvést nenechá.

Lukáš nenazývá učedníky z Týru „falešnými proroky“. Vysvětlení rozporu je zřejmě v tom, že problém nebyl ve zjevení, které tito učedníci dostali a které bylo nejspíš analogické se zprávami v Sk 20,23 a 21,11, ale v nesprávné (byť lidsky pochopitelné) interpretaci. Záměrem zjevení nebylo Pavla od jeho cesty odvést, ale připravit jej i církev na nastávající události. Lukáš líčí Pavlovu cestu do Jeruzaléma v určité analogii k Ježíšovu utrpení.<sup>60</sup> Nepochopení učedníků v Týru můžeme vidět v analogii s jednáním učedníka Petra, který také nechápe zjevení, které dostal od Otce (Mt 16,17), a chce Ježíše odvést od cesty utrpení (v. 23).

### 6. Proroci v Cesarei (Sk 21,8–14)

V Cesarei zůstával Pavel a jeho doprovod u evangelisty Filipa, dřívějšího člena kruhu helenistických „sedmi“ (6,5) a nositele rané misie v pobřežní oblasti (8,40). Jak se zdá, byl Filip představitelem profeticko-charismaticky formovaného prostředí, jak je to charakterizováno zmínkou o jeho čtyřech dcerách – prorokyních.<sup>61</sup> Jejich působení ale není zmíněno.

Nepřekvapuje, že se v prorockém prostředí Filipova domu objevuje nám již známý prorok Agabus. Vystoupení Agaba připomíná v mnohém starozákonní proroky a jejich symbolická jednání (1Kr 11,29nn; Jr 19,1nn; 27,2nn; Ez 4–5). Bere Pavlův opasek a svázal se jím. Tímto opaskem nebyl kožený pás, ale delší pás látky, který si člověk několikrát omotal kolem těla (Bill I 564n).<sup>62</sup> Tento symbolický akt poté doprovází výkla-

<sup>60</sup> Schille, Gottfried: *Die Apostelgeschichte des Lukas*, str. 402.

<sup>61</sup> Eusebius, Pamphili (*Církevní dějiny*, kniha III, 31. 32., str. 57. Praha: Česká katolická charita v Ústředním církevním nakladatelství, 1988) uvádí ze svých pramenů poněkud rozporné informace o Filipových dcerách. Podle Klementa Alexandrijského Filip své dcery provdal (Stromata III,6). Podle dopisu biskupa efezské obce Polycrata, který poslal římskému biskupu Viktorovi, je Filip pochován v Hieropoli se svými dvěma dcerami, které zestály jako panny, a třetí dcera, která žila jakýmsi duchovním životem, odpočívá v Efezu. Podle Procluse, který je uveden v Gaiove Dialogu, mají se v Hierapolis nacházet hroby všech čtyř Filipových dcer.

<sup>62</sup> Roloff, Jürgen: *Die Apostelgeschichte*, str. 310.

dem. Symbolický akt nemá jen pedagogický účel. „Opravdu se stalo, co prorok ukázal, jeho symbolické jednání předjímalo skutečnost.“<sup>63</sup>

Prorocství samo je uvedeno užitím křesťanské varianty starozákonní formule posla: „Takto praví Duch svatý“ (v. 11), která je blízká starozákonní formuli: „Takto praví Hospodin“. Jinou křesťanskou variantu „formule posla“ najdeme v knize Zj 2,7 (*Kdo má uši slyšet, co Duch praví církvím*) a 2,18 (*Takto praví Syn Boží*), jinak formule posla nebyla v křesťanské profetii příliš užívaná. Zato odkaz na Ducha je pro křesťanskou profetii tohoto období typický (1Te 5,19n; 1K 12,4; Ef 3,5; Sk 2,4; 16,6; 21,4 aj.).

Sama předpověď má dvě části, z nichž druhá je v časové následnosti k první. Pavel bude dán do rukou pohanů poté, co bude svázán židy. Obě části obsahují slovesa v budoucím čase (θήσουσιν, παραδώσουσιν). Zatímco starozákonní prorocství obsahují obvykle důvod trestání či zaslíbení, zde to není. Podle Auneho<sup>64</sup> je Agabovo prorocství bližší řecko-římské zjevovací řeči, kterou lze označit jako *predikativní orákulum*. Sám obsah prorocství vyžaduje diskuzi. Agabus Pavlovi neříká, co má činit, a nezakazuje mu cestu do Jeruzaléma. Jeho předpověď je jen predikativní, říká Pavlovi, co se bude dít, pokud bude na své cestě pokračovat. Ačkoli prorocství není v podmiňovacím tvaru, zdá se samozřejmé, že Pavel by se mohl svému osudu vyhnout, kdyby do Jeruzaléma nejel. Tak tomu rozuměli Pavlovi společníci (v. 12–14). Po vzájemném rozhovoru o významu daného prorocství však docházejí k společnému závěru: „Děj se vůle Páně!“

I tento oddíl nám ukazuje nejen příklad formy raně křesťanského prorocství, ale také potvrzuje, že křesťanská profetie se děje ve společenství věřících a je tímto společenstvím také zkoumána a hodnocena. Pavel sám hodnotí různé prorocké projevy z hlediska svého povolání Kristem a následného vedení Bohem ve svém celém životě. Prorocké zjevení (ἀποκάλυψις) potřebuje výklad, který nemusí být ihned zjevný, musí se ale zařadit do struktury evangelia a zvěsti o Božím království (v. 13). Paralela mezi Ježíšem a Pavlem je zřejmá: L 18,32 παραδοθήσεται γὰρ τοῖς ἔθνεσιν a Sk 21,11 παραδώσουσιν εἰς χεῖρας ἔθνων; stejně tak odevzdání se do vůle Boží: L 22,24 μὴ τὸ θέλημα μου, ἀλλὰ τὸ σὸν γινέσθω a Sk 21,14 τοῦ Κυρίου τὸ θέλημα γινέσθω.

Z literárního hlediska je Agabovo prorocství dramatickým vrcholem řady prorockých předpovědí, které Pavel dostává během své cesty do Jeruzaléma.

<sup>63</sup> Patsch, H.: *Die Prophetie des Agabus*, str. 231. *Theologische Zeitschrift*, 28. 1972.

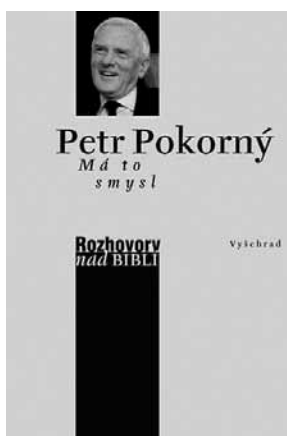
<sup>64</sup> Aune, David E.: *Prophecy in Early Christianity and the Mediterranean World*, str. 264.

# Má to smysl

**Petr Pokorný: Má to smysl. Vyšehrad. Praha: 2012. 324 stran. ISBN 978-80-7429-247-7.**

V ýznamný český badatel v oblasti raně křesťanské a antické literatury, český novozákoník prof. Petr Pokorný spolu s redaktorem Petrem Vaďurou, za přispění nakladatelství Vyšehrad, přivedli na svět zajímavou a užitečnou knížku reflexí 41 novozákonních perikop. Na takový typ inspirativní publikace, která srší podněty téměř v každé větě, není ale vůbec snadné psát recenze. A možná takový typ knížky ani tolik nepotřebuje recenzi, jako spíš upozornění na to, že existuje. A o to se pokusím.

Petr Pokorný je českému čtenáři i posluchači poměrně dobře známý z mnoha svých publikací, které mu v češtině vyšly. Je pro něj charakteristický dech beroucí nadhled, pohybování se ve velmi širokém kontextu (mezioborové souvislosti) s bohatým slovníkem a vyjadřovacími prostředky a současně zřetel na detaily (218). Ale také důkladná znalost Nového zákona v jeho řecké podobě, jakož i přehled po rozsáhlé odborné literatuře k oboru, která je z jeho výkladů pa-



trná. S tím se v jeho nové knize snoubí profesionální schopnost jednoduše, stručně, srozumitelně, zřetelně a hlavně živě vystihnout základní myšlenku textu perikopy. Vzhledem k tomu, že mnohé vykládané texty nejsou snadné k pochopení, s potěšením si čtenář vychutná, jak přirozeně a s jakou snadností a radostí Petr Pokorný vy-

kládá a argumentuje. Nejen racionálně a věrohodně, ale zejména optimisticky. Na optimistickou perspektivu Pokorného výkladů upozorňuje nejen název knihy „Má to smysl“, ale také několikrát uváděná myšlenka jednoho rakouského teologa: „...Žít život v tom nejhlubším smyslu šťastný je nesmírně náročné, zatímco žít život nešťastný a zklamaný je velmi pohodlné“ (55; 222).

Tři skutečnosti bych však chtěl vyzdvihnout více než ostatní:

a) Jakkoli věci formuluje pregnantně a s důrazem, je jeho výklad po všech stránkách vyvážený, s potencií probouzet a podněcovat kritické promýšlení novozákonní zvěsti. Díky tomu, že jsou Po-

korného pragmatické výklady oproštěny od metafyzických, nábožensky zatížených a emocionálně nabitých výrazů, mohou velmi dobře posloužit exaktně uvažujícím čtenářům k věrohodné konfrontaci s křesťanskou novozákonní teologií. Pokorný totiž stále akcentuje univerzální rozměr křesťanské zvěsti (277).

b) Přestože je v každé větě patrné, že výklady provádí vědec, je jeho práce určena široké veřejnosti. Není to neobvyklé, že renomovaný vědec přistoupí na to, aby tlumočil výsledky svého bádání tomuto typu čtenářů. Petr Pokorný tak činil již dříve, např. občasným pronášením homilií či jejich publikováním v příručkách pro čtené služby Boží. Je to v dobré a zachovánihodné tradici bývalé Komenského evangelické fakulty, které záleželo na komunikaci s laiky, a to nejen vlastní církve.

c) Z výkladů perikop je zřetelně slyšet, jak silně se novozákonní zvěst Petra Pokorného také dotýká. Navzdory nadhledu, z něhož vykládanou látku sleduje, je Pokorný zaujatý (zbožný) člověk, který se nijak o své zbožnosti neostýchá mluvit (55; 286). Věří a víra je samozřejmým východiskem jeho vykladačského přístupu. O jeho osobní identifikaci s křesťanskou zvěstí a společenstvím, které ji nese, svědčí často užívaný plurál první osoby.

Zdá se mi ale poněkud nespravedlivé věnovat se v recenzi jen jednomu z dvojice autorů této knihy. Stejně velký podíl na jejím vzniku má Petr Vaďura. Ten celý projekt vymyslel, připravil texty, formuloval otázky, natočil odpovědi, upravil je k vysílání a po jejich přepsání ze zvukové podoby je redakčně přichystal k tisku. Úprava mluveného projevu v psaný text je velmi úmorná práce (a to nemyslím jen redukci řečových signálů nebo nevědomé duplikace, jazykové nešvary, přebrepty, pauzy apod.). Takto Vaďura připravil ve vyšehradské edici již pátý (s jedním v Kalichu pak šestý) svazek rozhovorů nad

Biblií. To je vlastně už jistým způsobem literární fenomén, který by si nepochybně zasloužil povšimnutí a ocenění.

Vaďurovým výtečným nápadem v recenzované knize je zasazení vykládané perikopy z pořadu Ranní slovo (ČR 3, stanice Vltava – neděle 7,30) do širších souvislostí. Do kontextu Pokorného a) životního příběhu proneseného velmi šarmantním stylem a uvedeného ve třech ze čtyř závěrečných kapitol (vysílány na ČR Plzeň a na TWR); b) badatelské sebereflexe (nevysílaná kapitola sepsaná Petrem Pokorným jako literárně kritický úvod ke knize); c) výstižné charakteristiky společenské atmosféry v závěrečných kapitolách; d) odborných základů, na nichž Pokorný své dílo staví, tj. do kontextu svědectví o jeho učiteli, prof. J. B. Součkoví, k němuž se Pokorný v závěrečném medailónku hlásí a jehož myšlenkový odkaz popularizuje, promýšlí a rozvíjí.

Vlastní rozhovor si zaslouží pozornosti čtenáře nejen po obsahové, ale i po formální stránce. Nemá literární povahu. Je živý. To je pro jeho publikování výhodou. Při přepisu mluveného slova si Petr Vaďura pečlivě ohlídal, aby otázka byla jednoznačná a odpověď krátká, srozumitelná, výstižná a přehledná. Ani otázka, ani odpověď totiž nesmí být komplikovaná. Otázky odlehčují, člení a tím zpřehledňují text, který tak není zahuštěn ani přetížen. Odpovědi tak získávají dynamiku, jsou dobře sledovatelné a čtivé. Vaďura, třebaže ví, na co se ptát, a dobře ví, jak se ptát, se ale současně také sám učí. Jeho otázky jsou poučené. Je profesionál, který je jednak na rozhovor dobře připraven, a jednak dlouholetou přípravou tohoto typu pořadů (rozhovorů) získal schopnost ptát se neotře (tj. zajímavě) a jen na to, co jej skutečně zajímá. Přestože se rozhovor odvíjí podle vlastních zákonitostí, nikde se mu nevymkne zpod kontroly. Mnohde otázkami předem dobře vystihne pro-

blém. Pro čtenáře je pak snazší odpověď rozkrýt, rozumět ji a akceptovat. V tom mu napomáhá i osobní zaujetí obou tvůrců pořadu předmětem, o němž hovoří, tedy biblickou zvěstí. Oba text oslovuje a oba od něj něco čekají. A navíc jej oba chtějí aktualizovat. Tedy sdílet sílu jeho výpovědi s posluchačem (čtenářem). Mezi otázkou a odpovědí proto vzniká harmonie, jež je odrazem souznění obou tvůrců knihy, kteří spolu nebojují, neexhibují, nekrasověrní, ale společně hledají přiměřenou a výstižnou odpověď. Jeden druhého bere vážně. Oba jsou skryti za vykládaným textem Nového zákona. Petr Vaďura je skryt více, neboť není ani na obálce, ani na hřbetě, ani na titulní straně uveden.

Vykládané perikopy nejsou řazeny abecedně ani chronologicky (podle doby, kdy byly vysílány), ale podle svého umístění v Novém zákoně. To čtenáři umožňuje snadněji se v textu orientovat, když se k němu bude vracet. A to nepochybně bude, protože za jedno čtení nelze do sebe

obsah vykládaného vstřebat. Právě proto je třeba vyslovit velký dík a) prof. Pokornému za odvalu vydat výsledky svého bádání prostým způsobem široké obci čtenářů bez odborné teologické průpravy; b) Petrovi Vaďurovi za úspěšný pokus zpřístupnit obrovské myšlenkové bohatství Pokorného světa. Je třeba připomenout, že Vaďura totéž udělal již předtím u Pokorného učitele a kolegy prof. Helle-  
ra, jehož dvě knihy rozhovorů (Na čem mi záleží, Znamení odkazující k nebi) jsou mezi čtenáři všech vrstev velmi oblíbené, stále žádané a také dotiskované. Jinými slovy – Vaďurovy knihy jsou dobře prodejné; c) nakladatelství Vyšehrad za to, že vydáním Pokorného výkladů umožnilo čtenářům získat skvělou učebnici hermeneutiky a pokladnici podnětů k vlastnímu promýšlení Nového zákona. A tak slovy Petra Pokorného přeji čtenářům knížky obou Petřů, aby je Pán Bůh při četbě této knížky provázel.

*Jiří Beneš*

# Směrnice a řády: Zákoník v Páté knize Mojžíšově

**Jiří Beneš: *Směrnice a řády: Zákoník v Páté knize Mojžíšově*. Advent-Orion. Praha: 2012. 226 stran. ISBN 978-80-7172-874-0.**

Jiří Beneš obhájil v roce 2011 svou habilitační práci na HTF UK v Praze, jejíž prostřední část, ovšem rozpracovanější, vyšla tiskem pod názvem *Směrnice a řády*. Kniha je výkladem 12. až 26. kapitoly Páté knihy Mojžíšovy. Tento (samostatný) text, zvaný „*Deuteronomistický kodex*“, je autorem vnímán jako závazný a autoritativní pro starověkého Hospodinova vyznavače (s. 10), ale považuje jej též za významný text pro dnešního čtenáře (s. 8).

Úvod (s. 8–9) upozorňuje, že Jiří Beneš vychází ze specifik hebrejského textu. Svého čtenáře zve na cestu k objevení toho, jakou zvěst text nese, a své výklady předkládá co nejsrozumitelněji čtenáři neznalému hebrejštině a teologické mluvy, ale ochotnému věnovat svůj čas studiu.

Kapitola *Deuteronomistický kodex* (s. 10–12) ozřejmí charakter i svéráz studovaných textů a zdůrazňuje (mimo jiné) trojí: (1) že jde o těžiště Páté knihy Mojžíšovy; (2) že část instrukcí a ustanove-



ní nemá v ostatních knihách Tóry obdoby... A ty, které obdoby mají... jsou formulovány s jinými důrazy; (3) že výrazné sociální rysy... zcela nahrazují kultické instrukce z Druhé, Třetí i Čtvrté knihy Mojžíšovy. Zásadní přístup předkládané studie (a tím jsou určeny i „brýle“, jimiž má být studie čtena) pramení z rozpoznání, že větši-

na instrukcí je formulována jako konstatování v oznamovacím... způsobu, jinými slovy daný text pojednává o vyznavačově spontánní, přirozené reakci (odpovědi) na Hospodinovy činy.

Proč autor nazval svou studii *Směrnice a řády*? *Deuteronomistický kodex* jsou... *směrnice a řády*, tyto směrnice a řády obsahují to, co je trvale platné a... co mělo být trvale uchováno v nezměněné podobě (s. 14). *Směrnice a řády*... jsou k uskutečňování (k realizaci) určeny samotným Hospodinem. Od každého jedince se čeká... život v souladu s Hospodinovým právem... v celém srdci a celou duší... Tady jde

o duši. Deuteronomistický kodex tedy není zákoník, ale výpověď o kultivaci vyznavačovy duše pomocí směrnic a rádu (s. 218).

Nyní budou (výběrem) vyzdvíženy některé **tematické okruhy** (zpravidla opakující se v rozmanitých variacích), s nimiž se kniha *Směrnice a rády* potýká při výkladu 12.–26. kapitoly Deuteronomia (s. 13–220), čímž bude dosaženo určitého vhledu do obsahu knihy i do přístupu výkladů.

(12. kap.) Velmi častým tematickým okruhem je *reforma Hospodinova kultu*, tedy **reinterpretace kultu** – oběť již není obřad, nýbrž spíše postoj. Výklad dá čtenáři nahlédnout, jakým způsobem se obětní úkon transformuje do *obětavosti, solidarity, sounáležitosti*. Pozoruhodné je zjištění, že *Deuteronomistický kodex s kultem v podstatě nepočítá, že pojednává o změně v záměru a podobě bohoslužby*.

(13. kap.) Náročnou starozákonní látkou je **otázka kamenování**. Jiří Beneš svým výkladem čtenáři rozkrývá důvody i smysl trestu smrti ukamenováním, rozkrývá, proč je stroze konstatováno, že *odvádění od Hospodina je... trestáno smrtí*. V jeho přístupu nově ožívá *spiritualizace právních ustanovení a tím i jejich aktualizace*. Kamenování slouží (kupříkladu) k ochraně vyznavačova nitra, jelikož v nitru *přebývá Bůh*. Proto nemá nárok na život někdo (něco)..., kdo (co) se ve vyznavačově nitru objeví namísto Hospodina.

(14. kap.) Velkým tématem je v předkládaném rozboru biblických textů **problematika svatosti**. *Svatý lid* je určen tím, co jí či nejí, desátkováním aj., přičemž příjemci desátků (oproti staré kultické formě) jsou *znevýhodnění a ohrožení lidé*. To jest *vdova, sirotek, bezdomovec*, ale též *lévijec*. Autor knihy doložil, že Deuteronomistický kodex *vykazuje znaky demokratizace a socializace kultu*. Ten nakonec totiž ústí do *hostiny, do společenství*.

(15. kap.) Důležitou oblastí života Hospodinova vyznavače je **dávání**: *dává-*

*ní člověku a dávání Bohu*. *Dávání je výrazem odříkání si, skromnosti, štědrosti... a účinné solidarity (či spíše soucitu)*. Sociální situace uvnitř izraelské pospolitosti a pěstování *vzájemné sounáležitosti* má své konkrétní projevy: *promíjení dluhů, půjčky, propouštění otroků a zasvěcení prvorozených*. Princip *souladu Hospodina s jeho vyznavačem* je dán rovněž časově – sedmiletý **rytmus života**: *prominutí dluhů a propouštění otroků nastává každý sedmý rok... je to rok zisku, pomoci, pozdvižení nezajištěného a zkvalitnění života nuzných...*

(16. kap.) Podnětný výklad nalezne čtenář v perikopách **o svátcích**; výčtem *pesach, šavuot, sukkot*. Tyto svátky jsou tématem daleko dřívějších textů Tóry, ovšem deuteronomistické perikopy něco z těchto *předchozích liturgických ustanovení podstatně rozšiřují, něco reinterpreto-ují, něco určitým způsobem zjednodušují, ale vždy Hospodinovy výroky o svátcích do nové situace aktualizují*.

(17. až 20. kap.) Analýza textu umožňuje čtenáři hlouběji „nahlédnout do Hospodina“. Konkrétněji vyjádřeno, čtenář se dozví, *co je to pro Hospodina ohavnost, co vyvolává Hospodinovu nechuť*. Přičemž ohavnost může být to (předběžně řečeno), *v čem je vada, zlé slovo, anebo samotný vyznavač*. Pro nakládání s ohavnostmi jsou pak zásadní role: **role kněze, soudce, krále, proroka** (i lžíproroka) či **svědka** (i křivého). Významnou úlohu v zápase s lidskou bídou a zlem (jež se ve své nejradikálnější podobě značí v zabití či vraždě) zaujímalá tzv. **útočištná města** a pravidla (Hospodinova slova) pro vedení války, zvláště pak **svaté války**.

(21. kap.) Vážnou rovinou bytostných zápasů v lidském životě bývá **vina** i **zástupnost**. Mostem mezi nimi může být právě (nebo jen) **modlitba**. Totiž *konfrontace s neřešitelnou situací* či *s existenciálním problémem* má... vyznavače vždy

*přivádět k modlitbě.* Výklad má záměr čtenáři ulevit tím, že *chce posunout zájem posluchače od problému a svých schopností k Hospodinu (naučit jej počítat s Bohem).* Časté zastání ve studovaných pasážích nalezne **žena** (i jako zajatkyň či vdova), **dítě** (i marnotratné, sirotek či prvorozené) nebo křehké (ohrožené) **manželství**.

(22. kap.) Právním zastáním, přesněji zastáním Hospodinovým, se v pojednané látce těší taktéž vyznavačův **bratr**, ba dokonce i **zvířata**. Výklad podněcuje *soucit... ohleduplnost k živým tvorům a respektování majetkových a vztahových poměrů... vyznavači není jedno, co se stalo jak jeho bratrovi, tak jeho dobytku.* Zdůrazňovány jsou životodárné hodnoty, jež se projevují v úctě ke zvířecí matce, v péči o vinici, ale rovněž je vyzdvíženo životodárné jednání, jež je patrné v ochraně **panenství** a má dopad na Hospodinovým slovem kultivovaný **sexuální život** jedince i společnosti. Vždyť podle Tóry *souloží muž s vdanou ženou... představuje krádež života... krádež duše.*

(23. kap.) Studie upozorňuje na **význam bohoslužby**, konkrétněji *na omezení účasti na izraelské bohoslužbě pro určité lidi, jelikož na tom, kdo přijde a nepřijde do shromáždění Hospodinova, velmi záleží.* Studie je místy překvapivá. Který čtenář by očekával, že v Tóře spolu souvisí *svatá válka, zlé slovo, výtok a výkaly?* Právě i v tomto spočívá hodnota knihy – v hloubce i šířce zpracovaných témat. Ta v určitých momentech výkladu tvoří jakýsi shluk, propletenec asociací, témat, problémů tělesného i duchovního, individuálního i společenského života člověka, načež se látka uspořádá (tematický shluk se rozplete), aby došlo k reflexi života v celé jeho složitosti a v množství jeho odstínů.

(24. kap.) Pročišťující účinek vyvolává rozbor bolesti světa, jíž se míní **křivdy**, křivdy páchané lidmi (v **manželství**,

při **půjčování**), křivdy života – nemoci a tragédie (*malomocenství* či *rozvod*) aj. Myšlenkově podnětnou je též *perikopa únos: kdo ukradne duši, hrubě s ní (dosl. „s ním“, tj. s ukradeným bratrem) zachází a prodá ji, neboli člověk, který něco takového dělá, je mrtvý... sám sebe zničil.* Křivdy, jež prožívá **vdova**, **sirotek**, **bezdomovec**, jsou příležitostí pro Hospodina vyznavače. Hospodinovi vyznavači jsou totiž *strážci lidskosti, nadějí na pomoc v nouzi... Díky nim není volání v čase nouze marné... Díky nim není obětavost považována za naivitu a hloupost.*

(25. kap.) Právní zastání **žen** se v deuteronomistických textech prosazuje taktéž v ustanovení zvaném **levirátní zákon**, jenž je důležitý pro porozumění některým biblickým příběhům – Judy a Tamar, Bóaze a Rút. Pro hlubší vhled do některých příběhů knih Samuelových či knihy Ester je zase podnětný výklad perikopy *Vyhla-zovací válka*. A dosti aktuálně (povzbudivě, ba úlevně) do současných poměrů zaznívá perikopa *Dvojí metr*. To i následujícími konstatováním: *Vyznavač nepraktikuje žádné podvody proto, že všechno má (je Hospodinem obdarovaný...).*

(26. kap.) Závěrečná kapitola knihy dává značný prostor pojednání o textu zvaném *Malé dějinné krédo*. Je jakýmsi vyvrcholením Deuteronomistického kodexu, je *instruktivním textem, který rýsuje očekávanou podobu Hospodinova vyznavače. Lze říci, že záměrem vypravěče je vytvořit obraz (profil) Hospodinova vyznavače jako člověka jednajícího a mluvícího očekávaným způsobem, tj. člověka, který žije v řádu, ví, co je třeba dělat a říkat, který komunikuje s Bohem. Zjevný důraz na přibližování se Hospodinu vyrůstá ze zakoušení (osobního) a uvědomění si Hospodinova působení a obdarování.*

Knihy *Směrnice a řády* vykazuje stopy letité práce s biblickým textem. Způsob, kterým Jiří Beneš Bibli čte, se pohy-



buje mezi spirituální a odbornou četbou, přičemž autor se nebojí (Hellerovsky řečeno) stranit Pánu Bohu. Autor nechce vědcům dokazovat svou vědeckost ani věřícím víru, prostě naslouchá Slovu a vydává počet z toho, jak Ono k němu mluví. Kniha je užitečná při přípravě kázání, biblických hodin, katechezi, a to tím spíše, že se zabývá opomíjenými biblickými texty.

Kniha neposlouží lacinými návody na zbožný život, ale bude inspirovat k upřímnému promýšlení hodnot a postojů křesťanské víry. Její životodárnost je při četbě patrná, ale je zjevná též z jediného slůvka, z věnování – Kryštofovi. Nakolik autor

recenze Jiřího Beneše zná, dovoluje si tvrdit, že na stránkách této knihy jakoby otec synovi (upřený pohled na novou generaci je studovaným biblickým textům typický!) předává, co pokládá ve svém životě za nejnaléhavější, a sice: učit se při četbě Bible vidět člověka i jeho svět z Boží perspektivy a silou Slova brát na Boha (v jeho dobrotivém snažení) ohled. Jakoby výklad opakovaně říkal: Ať jakkoli ve svém životě zabloudíš (i vnitřně), ať se do čehokoli namočíš, nezapomeň odhlédnout od sebe i svých problémů a spíše naslouchej Pánu Bohu, hledej Jej navzdory dění v sobě i kolem sebe.

*Josef Dvořák*

# Etika

**BONHOEFFER, Dietrich. *Etika*. Praha: Kalich, 2007, 464 s. ISBN 978-80-7017-047-2.**

V nedávné době vyšla v češtině mimořádná kniha, která by neměla ujít pozornosti věřících lidí. Jedná se o Etiku Dietricha Bonhoeffera, která byla vydána v nakladatelství Kalich. Přítel autora, Eberhard Bethge, publikoval Etiku poprvé v roce 1949 jako soubor rukopisů autora – částečně očíslovaných listů, které se z vězení podařilo získat díky hlídači, který je vynášel.

Kniha má 464 stran, je členěna do 7 oddílů a pak ještě Přídatku. Oddíly se dělí na jednotlivé kapitoly, popř. podkapitoly. Jak je patrné z autentického rukopisu, který je otištěn na vnitřním obalu knihy, písmo autora bylo dost nečitelné, což byl patrně i záměr, aby nemohlo být snadno rozluštno, kdyby padlo do rukou gestapa. Kritika Třetí říše je zašifrována tak, aby její vlastní smysl zůstal nacistům skryt, ale druhé straně aby byl text srozumitelný. Téměř každá strana knihy je vespod doplněna výkladovými poznámkami českého překladatele Bohuslava Vika vysvětlujícími důležité souvislosti textu.

Kniha Etika Dietricha Bonhoeffera je vynikajícím dílem jak po stránce teologické a etické, tak lidské. Její velkou předností je autentičnost – podstatnou část napsal Dietrich Bonhoeffer ve vězení, když byl gestapem zatčen 5. dubna 1943 a uvěz-

něn z důvodu zapojení do spiknutí, jehož cílem byl atentát na Hitlera. Totéž je i nevýhodou, protože mnohé části knihy nemohly být plně dokončeny. Ale i to, co autor už nestačil dořici, dokresluje jak jeho život, tak i jeho smrt 9. dubna 1945 v koncentračním táboře Flossenbürg, tak krátce před osvobozením.

Počáteční část knihy je spíše teologickým pojednáním o zásadním rozkladu, který přinesl pád do hříchu. V kapitole *Ecce homo* Dietrich Bonhoeffer mistrně vysvětluje proces vykoupení a smíření. Je to hluboké a opravdové vykreslení Božího jednání s člověkem, stručným a jednoznačným vyjádřením složitých věcí, které jen málokdo dokáže takto pochopitelně podat a předat dalším generacím čtenářů a studentů. Dokázat vysvětlit složitě věci tímto způsobem, to je opravdové mistrovství a na stránkách tohoto díla jsme toho svědky. V kapitole o farizejství autor konstatuje, že se nejedná jen o historický jev typický pro určitou dobu, ale obecný postoj neustálého striktního rozlišování mezi dobrým a zlým. Zatímco otázky farizeů vycházejí z roztržky mezi dobrem a zlem a často také vedou ke konfliktu, vychází postoj Ježíše Krista z jednoty s Bohem a vede ke smíření a sjednocení. S farizejským postojem se můžeme, žel,

setkat i dnes, kdy vnáší napětí a konflikty do mnoha našich sborů.

Důležitou částí knihy je oddíl Poslední a předposlední věci. Ospravedlnění hříšníka je v terminologii autora to poslední, myšleno ve dvojm smyslu. Jednak kvalitativně, tedy obsahem, protože není nic většího, co by přesahovalo Boží milost, není nic většího než život ospravedlněný Bohem. A také časově, protože čas milosti je poslední v tom smyslu, že není možno počítat ještě s nějakou další možností po slovu Božím, které k nám promlouvá nyní. V křesťanském životě je důležité, aby poslední a předposlední věci byly ve vyváženém vztahu.

Kapitola Přirozené patří k etickému vrcholu celé knihy. V tomto oddíle Dietrich Bonhoeffer jako první německý evangelický teolog pojednává o základních právech člověka, která od stvoření vymezil sám Bůh. Práva přirozeného života jsou odleskem Boží stvořitelské moci uprostřed padlého světa. Vymezuje se zde vůči katolické přirozené teologii a etice. Na pozadí moderní německé filozofie a teologie provádí nepřímou kritiku mnoha forem bezpráví a násilí v Třetí říši, která ideologicky a cíleně pošlapávala důstojnost lidského života. Je to velmi hluboké a náročné čtení. Jedná se o odvážnou kritiku mnoha zlořádů nacistického režimu, který zásadním způsobem lidem odpiřal jejich základní práva. V té době to byl hrdinský a ojedinělý výkon. Velmi hodnotím autentičnost autora křesťanství; nemohl být křesťanem a teologem, a přitom nečinně přihlížet bezpráví a zvlí, které se beztravně děly.

V dalších kapitolách Etiky se Dietrich Bonhoeffer hluboce zabývá otázkou zodpovědnosti. Je to jedno z jeho ústředních témat a vychází při tom z Kázání na hoře. Ke struktuře zodpovědného života také nerozlučně patří svoboda. Zodpovědnost předpokládá svobodu a svoboda musí být

spojena se zodpovědností. Je to svoboda člověka, která je dána vztahem k Bohu a bližnímu. Někdy je jednodušší a pohodlnější poslušnost než svoboda a odvaha zodpovědnosti. V zodpovědnosti se ale uskutečňuje obojí, poslušnost i svoboda ve vzájemné vyváženosti. Kristus nás volá k zodpovědnosti – nejen k úzce vymezené povinnosti, ale celistvé zodpovědnosti za celou skutečnost, ve které žijeme. Velmi hodnotím, jak komplexně autor chápe člověka a skutečnost, ve které žije, jeho zodpovědnost, svobodu a poslušnost. To vše v kontextu, že Kristus je život, počátek i cíl skutečnosti. Toto holistické pojetí pomáhá jak v našem životě víry, tak také v každodennosti všedního dne.

Křesťanská etika nemá chápat věci světského řádu jako eticky neutrální. I to je zodpovědností církve a křesťanství nesmí mlčet k zvlí a bezpráví ve světě. Je smutné, že křesťanský svět jako celek dlouho nechal růst zvlí nacismu a fašismu. Mnozí jednotlivci se ozvali a jednali. I to byla důležitá výpověď, ale systém je samozřejmě zničil a odstranil. Křesťanstvo ale jako celek nepozvedlo společný hlas, který by se nedal umlčet, a projevilo tak svoji nejednotnost a roztržičnost. S tímto selháním se dodnes potýkáme, když lidé argumentují otázkou typu: A co Bůh, když dovolil koncentrační tábory? Dovolili to především křesťané a to je velmi ostudné a dodnes jsme se s tím, myslím, nevyrovnali. Mnoha Židům to bylo, je a bude stále překážkou k přijetí Krista. Jako církev máme od Boha zodpovědnost nést zvěst o Kristu, ale toto selhání bylo a je tomu i po tolika letech přítěží. Pro ilustraci uvádím krátkou citaci ze s. 89: „Vyhnání Židů ze Západu musí nutně znamenat i vyhnání Krista, neboť Ježíš Kristus byl Žid.“

Významným tématem prolínajícím se více kapitolami je vztah církve ke světu. Jako církev máme Bohem svěřený mandát k tomu, abychom především nesli světu

svědectví o Kristu. Autor říká, že když neseme světu méně než Krista, i když k tomu máme dobré důvody, tak je to projev nevěry. Tento mandát, který Bůh církvi svěřil, vede k zamyšlení, zda různé osvětově-vzdělávací programy církve toto pověření naplňují. Bůh po nás chce, abychom byli jeho církví, ne zájmovým klubem, ve kterém je nám dobře, ať už se to světu líbí nebo ne.

Úplně poslední část knihy je věnována otázce, co to znamená říkat pravdu. Pravda je především vztahová veličina, absolutně pravdivý může být jen cynik. Za pravdu, jak ji žijeme a říkáme, jsme zodpovědní především Bohu. Neznašená to lhát podle toho, jak se nám to hodí. Neznašená to také mlčet ke zlu.

Dietrich Bonhoeffer byl ochoten pro svoji etiku položit život – a to mu dodává zmocnění k etické výpovědi, takže jeho myšlenky žijí stále a zůstávají obžalobou ideologie nacismu a fašismu. Jeho konání bylo v souladu s tím, o čem psal a přemýšlel, obdivuji tuto celistvost a odvahu.

Etika je velmi hluboké a inspirativní dílo. Když přečtete tuto knihu, budete si chtít přečíst i další díla Dietricha Bonhoeffera, která vyšla v češtině: *Následování* (u nás v roce 1962), *Na cestě ke svobodě a Listy z vězení* (1991). Při čtení se vrátíte zpět do pohnuté doby nacismu a fašismu a možná se stejně jako já budete

ptát, jestli jsme jako církev udělali vše, co bylo možné. Když křesťané seděli v sobotu ve sborech nebo v neděli v kostelích a někde kolem projížděly nekonečné nákladní vlaky s tisíci a tisíci hlavně Židy do koncentračních táborů, odkud se jich už naprostá většina nikdy nevrátila, tak to nutně muselo dělat něco s jejich vírou. Často slyšíme o křivdách, které byly na naší církvi spáchány v 50. letech. Ale o tom, co se dělo ve 30. a 40. letech, se dost mlčí. Pokud došlo k selhání, církev potřebuje vyznat, že přihlížela svévolnému brutálnímu násilí a strádání mnoha nevinných, útlatku a nenávisti, aniž by k tomu jako celek pozvedla hlas. Církev toužila více po pokoji a vlastním bezpečí, než aby hledala cesty jak pomoci. Neodvážila se výrazně ozvat, když se v lidech projevovaly ty nejhorší a nejzvrhlejší sklony. Je jasné, že minulost nelze vrátit, nedají se zahojit všechny rány. Společnou vinou Západu je, že dlouho tomu všemu nečinně přihlížel, a dokud církev jasně nevyzná svoji vinu, nemůže dojít k plnému odpuštění, ospravedlnění a obnově. Naše církev v tom jistě nebyla sama, podobně pasivně reagovala většina světa. Stále je to pro nás výzvou a také úkolem, abychom se touto dobou zabývali, dokud ještě mezi námi žijí očití svědkové těchto bolestných časů.

*Hana Machová*

# Člověk hledá smysl, Úvod do logoterapie

**Frankl, V. E. (1994) *Člověk hledá smysl, Úvod do logoterapie*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek. ISBN 80-901601-4-X.<sup>1</sup>**

Tato Franklova kniha je složena ze dvou částí. První z nich byla napsána těsně po 2. světové válce a vydána pod názvem *Ein Psycholog erlebt das Konzentrationlager*. Druhá část pak pochází ze začátku 60. let minulého století a je doplněním překladu části první pro americké čtenáře. Frankl začal svůj terapeutický systém vytvářet již ve třicátých letech, když se věnoval problémové mládeži v poradnách, které založil. Dospěl k závěru, že pro mladé lidi je nejhorší varianta pocit prázdnoty v životě – je pro ně příznivější, pokud pracují třeba i bez finančního ohodnocení, než aby byli zcela bez zaměstnání (Drapela, 1997). Franklovy předpoklady logoterapie byly prověřeny a vytrženy jeho přežitím v několika koncentračních táborech<sup>2</sup>. Po návratu Frankl vydal několik knih, v nichž logoterapii precizuje<sup>3</sup>.

## 1. část – Zkušenost z koncentračního tábora (s. 7–62)

Na začátku Frankl nejprve řeší možnost zprostředkování a vysvětlení života v koncentračním táboře lidem, kteří jím neprošli. Současně se zamýšlí nad tím, že ti, kteří přežili, mají vůči této zkušenosti příliš malý odstup, a naopak ti, kteří tuto zkušenost nezažili, mají odstup příliš velký. Pro porozumění a zprostředkování psychologických postřehů, na kterých ukazuje principy logoterapie, rozdělil reakce vězně na táborový život do tří údobí.

První fází je přijetí do tábora. Nejprve přichází přijímací šok, během něhož je postupně rozbíjen blud omilostnění – vězeň je stále více „zasvěcován“ do reality tábora. Postupně se z člověka odebíráním jeho osobních věcí, ostříháním, vyfasováním stejného oblečení – a hlavně udělením táborového čísla, které nahrazuje jméno – stává jen anonymní věc. Frankl uvádí, že tuto změnu člověka v číslo nejsilněji prožíval při odebrání jeho rukopisu o logoterapii.

Druhou etapou je apatie při prožívání táborového života. V ní jsou postupně

<sup>1</sup> Veškeré citace, u nichž bude pouze číslo stran, jsou uváděny z této knihy.

<sup>2</sup> Rukopis knihy o logoterapii byl zničen v rámci odebrání osobních věcí při příjezdu do Osvětimi. Jak sám Frankl hodnotí, zničení jeho rukopisu pro něj v tu chvíli znamenalo „čáru pod sloupec svého dosavadního života“ (s. 16).

<sup>3</sup> V češtině např. vyšly knihy *Vůle ke smyslu*, *Lékařská péče o duši*, *A přesto říci životu ano*.

„umrtvovány“ citové prožitky – především touha po blízkých lidech. Vězeň se adaptuje na všudypřítomné násilí, začíná být apatický vůči fyzické bolesti. Středem se stává „obživný pud“, který vytlačuje vše ostatní – například pud pohlavní (s. 25–26). Dochází též k potlačení všech vyšších zájmů – tedy až na dvě výjimky: politického a náboženského zájmu. Politický souvisel se situací vývoje 2. světové války, u náboženského si Frankl všímá, že byl velmi živý, hluboký a vroucí (s. 28).

Přesto se u mnoha vězňů objevují pozitivní okamžiky. Jako nejdůležitější Frankl předřazuje lásku – ve formě kontemplace s vnitřním obrazem milovaného člověka. Jsou to i návraty do minulosti, kdy se živě zobrazují všední prožité události, ale také aktuálně prožívané krásné okamžiky (západ slunce za táborem).

Na vyhocené situaci koncentračního tábora Frankl ukazuje, že „co se s člověkem v táboře vnitřně děje, co z něho táborový život ‚dělá‘, je v posledním smyslu výsledkem jeho vnitřního rozhodnutí“ (s. 47). Je tedy zastáncem **vnitřní svobody člověka rozhodnout se**. V této situaci si též pokládá otázku, jaký smysl má utrpení. Osudy vězňů, jež Frankl představuje, ukazují, že platí Nietzscheův výrok: „Kdo má proč žít, vydrží téměř každé jak“ (s. 53), a naopak, pokud vězeň již neviděl žádný životní cíl, zmizel mu smysl existence, nebyl pro něj důvod k úsilí vydržet, a proto velmi rychle poté zemřel. Základním kamenem logoterapie je tedy otočení **otázky po smyslu života** – nemáme se ptát, jaký má život smysl, ale dle Frankla je potřeba udělat jakýsi „koperníkovský převrat“ a učit se, že „vlastně nikdy nezáleží na tom, co očekáváme od života my, nýbrž co očekává život od nás“ (s. 53). Každý okamžik v životě přináší výzvy a otázky, na něž můžeme různě odpovídat. Protože každý člověk je jiný, jde tedy o jedinečnou situaci a jedinečnou odpověď, přičemž je

vždy jen jedna správná. Smysl života tedy tvoříme svým svobodným rozhodnutím pro některou z odpovědí na otázky a výzvy, jež přináší život. V tomto kontextu se i utrpení stává úkolem, u něhož je potřeba hledat smysl.

Třetí fází je dle Frankla reakce vězně na osvobození či propuštění, kterou nazývá odosobnění. Vše se jeví jako nepravděpodobné, neskutečné, jako sen, ze kterého se vězeň probudí do tvrdé reality. I toto údobí trvá delší časový úsek.

## 2. část – Základní pojmy logoterapie (s. 63–86)

V druhé části knihy Frankl vytváří, resp. vysvětluje, pojmosloví **logoterapie**. Nejprve se však věnuje názvu, který vykládá jako soustředění na smysl lidské existence i na lidské hledání tohoto smyslu (s. 65). Vymezuje ji jako **vůli ke smyslu**<sup>4</sup>, která je uskutečněna tím, že ji „člověk musí a může naplnit sám“ (s. 66). V této souvislosti Frankl definuje **hodnoty** nikoliv jako sebevyjádření člověka, ale jako pobídky, které člověka táhnou k morálnímu jednání. „Řeknu-li, že člověk je hodnotami tažen, zahrnuji do zmíněné věci jeho svobodu přijmout nebo odmítnout, co se mu nabízí, svobodu naplnit nebo nenaplnit potenciální smysl“ (s. 67). Vůle člověka ke smyslu však nemusí být naplněna – a může vyústit v **noogenní neurózu**, což je konflikt mezi různými hodnotami – v morální či duchovní oblasti. Logoterapie přispívá k tomu, aby si člověk uvědomil, že existuje i duchovní složka jeho osobnosti a že by měl naplnit životní smysl.

Frankl znovu vysvětluje a prohlubuje pojem **smysl života**. Opakuje, že „správně pochopenou otázkou smyslu života neklade člověk, nýbrž život člověku“ (s. 71).

<sup>4</sup> V opozici vůči Freudově vůli ke slasti i Adlerově vůli k moci.

Nejedná se o nějaké abstraktní hodnoty, ale o smysl života v daném okamžiku, jež se mění „od člověka k člověku, ze dne na den, z hodiny na hodinu“ (s. 71). V této souvislosti Frankl navrhuje **kategorický imperativ logoterapie**: „Žij tak, jako bys žil podruhé a jako bys byl v prvním životě jednal tak nesprávně, jak hodláš jednat právě nyní!“ (s. 72). Řečeno jednodušeji – odpovědnost člověka nejvíce podporuje, když si představí, že přítomnost je minulá, avšak může být ještě změněna.

Podle logoterapie může člověk dosahovat smyslu života, který se stále mění a je stále trvajícím, třemi způsoby: (1) Provedením nějakého činu; (2) zakoušením nějaké hodnoty – může to být v oblasti přírody, kultury či souzněním s nějakou jinou bytostí; (3) utrpením, kdy „utrpení přestává být svým způsobem utrpením, jakmile nalezneme smysl“ (s. 74).

### Zařazení logoterapie v rámci psychologie a její další vývoj

Z filozofické stránky může být logoterapie snahou o vyvrácení Nietzscheho nihilismu, který životu nepřiznával smysl. Základy logoterapie vycházejí z existencialismu, fenomenologie a holismu, proto ji řadíme k proudu existenciální psychologie. Logoterapie je též někdy nazývána jako „třetí vídeňská škola“, protože se Frankl svým pojetím vůle ke smyslu vymezil vůči dalším slavným vídeňským myslitelům – Freudovi a Adlerovi (Drapela, 1997).

V současnosti je logoterapie jedním z významných psychoterapeutických směrů. Význační jsou Franklovi následovníci – Elizabeth S. Lukasová a Alfred Längl (Plhánková, 2006)<sup>5</sup>.

<sup>5</sup> Oba se zabývali diagnostikou životního smyslu, Lukasová je autorkou Logo-testu, Längl vytvořil Existenciální škálu (Plhánková, 2006, s. 216).

### Zhodnocení a závěr

Fuchs (2006) ve svém článku Materialismus nebo mravnost kritizuje Franklovu logoterapii jako systém, který nemůže pomoci člověku, jež prožívá absurditu a marnost života: „Franklovo křečovitě zdůrazňování smyslu neuspokojí kritického čtenáře... To snad může ‚přesvědčit‘ jen někoho, kdo si mravní hodnoty (ze zvyku, z přirozeného cítění, apriori) cení, ne však toho, kdo reflektuje problém smyslu.“ Definuje i „pozdního materialistu“, který vnímá morální hodnoty jen jako konvenci, již je možné a nutné překonávat. Nejvýše je postaven svobodný jedinec, který si „sám stanoví, co je pro něj správné, a legitimuje to pokročilým stadiem vývoje“. Dnes se nacházíme v postmoralistní kultuře, která preferuje individuální štěstí a odmítá povinnosti (či Franklem definované hodnoty), jež patří k mravnímu vývoji člověka. „Individuální etika se scvrkla na sociální etiku a mravnost splynula s právem. Jen právní normy platí objektivně. Za jejich hranicemi si každý určí svou kvalitu života – zcela svobodně a zcela subjektivně. Život lze vlastně pojmut jako hru, jejíž pravidla si člověk určí tak, aby si užil.“<sup>6</sup>

Podle Frankla má každá doba svou kolektivní neurózu, kterou zdolává nějakou svou vlastní psychoterapií. Ve 20. století ji Frankl v evroamerické kultuře diagnostikoval jako existenční vakuum, jež se projevuje stavy nudy (s. 70)<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Fuchs (2006) v této souvislosti kritizuje i současnou psychologii: „Mezi profesemi, které materialistickou životní filosofii úspěšně šíří a do lidských životů účinně prosazují, vynikají různá odvětví aplikované psychologie. Odborníci hlubinných vhlédů ve svých receptech např. systematicky preferují libido a oslabují smysl a význam pocitů viny. Přeskolují svědomí svých svěřenců i čtenářů podle nejnovějších ‚poznatků‘ o lidském nitru. Následný rozvrat mezilidských vztahů pak reinterpretovali podle hédonického kritéria, kde požitek je nejvlastnějším obsahem osobního štěstí, a proto i leitmotivem životního hledání. Nevěry? Rozvodů? Žádný (mravní) problém.“

<sup>7</sup> Jako příklad Frankl uvádí tzv. „nedělní neurózu“, což je druh deprese, jež postihuje jedince o víkendů, kdy nezažívá týdenní shon a začíná si uvědomovat svou vnitřní prázdnotu.

Osobně jsem přesvědčen, že v dnešní evropské postmoderní společnosti, jejíž příznaky Fuchs velmi pěkně vystihl, může být logoterapie řešením alespoň a především pro lidi, kteří si – Fuchsovými slovy – mravních hodnot (a tedy naplnění potenciálního smyslu života) cení – ať už ze zvyku, z přirozeného citění či apriori. Předpokládám, že ve „staré Evropě“, kde nebyla přerušena linie demokracie, bude těchto lidí více. Ale i v postkomunistických zemích se může „kyvadlo obrátit“ od hedonistického konzumního stylu života zpět k trvalejším hodnotám.

Dan Hrdinka

---

## Použitá literatura

- Drapela, J. V. (1997). *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 145–153.
- Frankl, V. E. (1994) *Člověk hledá smysl, Úvod do logoterapie*. Praha: Psychoanalytické nakladatelství J. Kocourek, 1–87.
- Fuchs, J. (2006). Materialismus nebo mravnost. *Distance, revue pro kritické myšlení*, 3/2006. Získáno z [http://www.distance.cz/index.php?option=com\\_content&view=article&id=6&id-c=52&Itemid=15](http://www.distance.cz/index.php?option=com_content&view=article&id=6&id-c=52&Itemid=15)
- Plháková, A. (2006). *Dějiny psychologie*. Praha: Grada, 214–216.



# Patterns of stress and support among Adventist clergy: Do pastors and their spouses differ?

(Stres a sociální podpora mezi duchovními církve adventistů: Liší se kazatelé a jejich manželky?)

**Lee, C. (2007). Patterns of stress and support among Adventist clergy: Do pastors and their spouses differ? *Pastoral Psychology*, 55(6), 761–771. doi:10.1007/s11089-007-0086-x**

## Kontext studie

V posledních několika desetiletích výzkumy opakovaně prokázaly, že povolání duchovního patří mezi profese s vysokým výskytem stresu. Kazatel plní řadu rolí, které však nejsou jasně definovány a hodnoceny.

Prvním výrazným tlakem pro kazatele jsou očekávání, která na něj společenství sboru klade. Často mohou být nereálná a obtěžující. Od kazatele se též očekává vyšší standard v chování. Obzvláště škodlivá je pro kazatele kritika v rámci společenství sboru. Velmi často v těchto

případech dochází k přesunu problémů či frustrace na rodinu – manželku a děti.

Stres v rodině kazatele může zvyšovat i časová náročnost tohoto povolání (probíhá často večer a o víkendech), ale také nejednoznačný tlak v podobě různorodých požadavků společenství sboru přímo na jednotlivé členy rodiny kazatele – zvláště v případě, kdy rodina bydlí ve sborovém domě. Atmosféra v rodině pak zpětně ovlivňuje postoj kazatele k jeho povolání a práci. Ze 131 duchovních ze Spojené církve Kristovy, kteří opustili svá povolání, tak více než třetina uvedla jako

důvod problémy v rodině („manželka nebo rodina byla nešťastná“).

Specifickou oblastí jsou nároky na manželku kazatele – a to jak ze strany sborového společenství, tak ze strany očekávání samotné ženy při nástupu rodiny kazatele na sbor. I když existují materiály a knihy, které představují „tradiční“ roli manželky kazatele a „návody“ jak se s ní vyrovnat, mnoho žen se může dostat do stavu rozkolu mezi vnitřním prožíváním a vnější rolí, která je ve sborovém shromáždění vidět. (Příkladem může být vyjádření jednoho z kazatelů: „Od ženy kazatele se očekává, že je aktivní a moudrá. Ona se však ve svém prožívání může cítit neukotvená, obléhaná a duchovně ztracená.“)

Na spokojenosti duchovních se podílí i sociální podpora. Pro kazatele jsou manželské a rodinné vztahy rozhodujícím zdrojem sociální podpory, potřebuje však i sociální kontakty a přátelství mimo rodinu. Počet podpůrných vztahů není tak důležitý jako jejich kvalita. Dalším aspektem je významnost působení vlivů. Hodnocení požadavků sborového společenství na kazatele je výrazně ovlivněno interpretací rodiny. Vyšší frekvence požadavků sborového společenství pro kazatele nemusí být zatěžující, ale rodina je interpretuje negativně, což má za následek snížení spokojenosti.

Vzhledem k tomu, že existuje pouze minimum studií, jež se zabývají vztahy a rodinami duchovních a které většinou řeší sebehodnocení duchovních či jejich spirituální prožívání s tím, že výsledky jsou zobecňovány na celou rodinu duchovního, rozhodl se autor studie zaměřit na situaci rodin, tzn. jak kazatelů, tak jejich manželek.

### Výzkumné otázky

Přestože jsou kazatelé i jejich manželky ve stejném sborovém shromáždění, nezna-

mená to, že vnímají toto sociální prostředí stejným způsobem. Existují mezi nimi rozdíly v očekáváních a nárocích sborového společenství? Jakým způsobem vnímají sociální podporu? Jak se liší v posuzování spokojenosti a postojích k duchovenskému povolání?

### Metoda a průběh výzkumu

Účastníci studie byli kazatelé Církve adventistů sedmého dne z Pacifické unie. Pomocí administrativního úřadu unie bylo distribuováno 800 dotazníků pro páry (pro kazatele a jeho manželku). Vrátilo se 28 % vyplněných dotazníků. Pro účely studie a analýzy bylo použito 147 spárovaných dotazníků. (Průměrný věk těch, kteří vyplnili dotazníky, byl 50,8 let; doba duchovenské práce byla průměrně 23,6 roku.)

V rámci dotazníků byl kromě části zjišťující duchovní a sociální aspekty kazatelské práce zaslán i The Family Member Wellbeing Index (FMWI), který zkoumá životní pohodu a vliv stresu v rodině, The Satisfaction with Life Scale (SWLS), jež srovnává obecnou spokojenost lidí s osobními ideály, a DAS-7, který hodnotí rodinný a manželský stav.

### Výsledky a hodnocení výzkumu

Všechny důležité proměnné mezi kazateli a jejich manželkami vykazují pozitivní souvislost, což ukazuje na to, že ženy jsou zapojeny do duchovenské práce svých manželů. Současně to znamená, že kazatelé i jejich manželky vnímají podobně úkoly, nároky (a také vyrovnávání se s nimi) v rámci interakce se sborovým společenstvím, ale také sociální podporu. Stejně je to také s hodnocením životní spokojenosti a postoji k duchovenské práci.

Přesto však existují rozdíly, které jsou podmíněny rolmi kazatele a jeho manželky. Kazatelé jsou vystaveni vyšším nárokům ze strany sborového společenství

(což logicky vyplývá z role kazatele), na druhou stranu mají širší sociální interakci a podporu než jejich manželky. V rámci sociální podpory byl zjištěn význačný rozdíl mezi kazateli a jejich manželkami. Ženy výrazně více než jejich manželé vnímaly jako sociální podporu členy nukleární rodiny. Vzhledem k tomu, že průměrný počet dětí v domácnosti byl 1,04, jednalo se o podpůrné vztahy v rámci širší rodiny. Jak již bylo zmíněno, kazatelé mají kromě rodinné sociální podpory ve větší míře také sociální kontakty a přátelské vztahy mimo rodinu (např. v rámci kolegiálních setkání či vzdělávání). Tento rozdíl ve vnímání může být způsoben tím, že se kazatelé církve adventistů pravidelně stěhují, rodiny tedy musí navazovat nové vztahy. Proto mohou být vztahy

v rámci nukleární rodiny pro ženy důležitější než pro muže. Zajímavé je také zjištění, že sociální podpora byla proměnnou, která nejvíce korelovala se spokojeností a postojem ke kazatelské práci – zde mezi manželi nebyl rozdíl.

Vzhledem k tomu, že jsou kazatelé vystaveni vyššímu očekávání ze strany sborů než jejich manželky, vycházely jim nižší hodnoty úrovně životní spokojenosti. Zvláště pak, pokud byl kazatel vystaven vyšší frekvenci konfliktních situací v rámci sborového společenství, resp. častost není tak důležitá jako to, jak tyto situace kazatel interpretoval. Hodnocení očekávání ze strany sborů tedy negativně souvisí s životní spokojeností – jak u kazatelů, tak jejich manželek.

*Dan Hrdinka*

# Milan Lyčka – Pojetí božství v judaismu

**In: Bůh a bohové: Pojetí božství v náboženských tradicích světa. Praha: DharmaGaia, 2004, s. 99–130. ISBN 80–86685-42-X.**

**T**ematicky zaměřený sborník sedmi religionistických příspěvků vznikl rok poté, co na půdě Ústavu filozofie a religionistiky FF UK proběhl tříletý přednáškový kurz předních českých badatelů zaměřený na pojetí božství v různých náboženských tradicích. Editor sborníku Radek Chlup jej vnímá jako přípravný materiál pro další religionistické zkoumání a jeho hlavní výhodou spatřuje především v přístupu, který byl pro vytvoření sborníku zvolen – nesnažit se formulovat žádnou jednotnou koncepci božství, která by byla následně systematicky konfrontována s jednotlivými náboženskými tradicemi, ale nechat na příspěvkatelích, aby téma pojednali tak, jak se s ním tradičně zachází v kontextu příslušných náboženství. Kniha svým slohem a jazykem směřuje nejen k odbornému publiku, ale současně k laické veřejnosti, pro kterou může představovat vskutku srozumitelné uvedení do tématu.

Příspěvek Milana Lyčky, specialisty na judaismus a fenomenologii náboženství a člena Ústavu filozofie a religionistiky FF UK, tvoří samostatnou část knihy poskytující vhled do problematiky

z pohledu judaismu, který je v úvodu vymezen ve srovnání s ostatními světovými monoteistickými náboženstvími. Autor přehledně rozčlenil přednášku do pěti oddílů (*Jednost Boží; Podoba Boha; Ambivalence Boží povahy; Boží jména; Netradiční pojetí Boha*), které v závěru doplnil o rozsáhlý okomentovaný seznam doporučené/sekundární české i zahraniční literatury. Průběžně doplňuje text rovněž o poznámkový aparát, který nabízí nejen četné citace pramenů, ale i vhodně zvolené komentáře mnohdy vtahující čtenáře do hlubšího pochopení problematiky z židovské perspektivy. V úvodu je judaismus ve vztahu ke křesťanství a islámu klasifikován jako „historicky první“ či „původní“ (byť určitou společnou platformu všech tří náboženství autor nepopírá), což v celkovém sledu knihy přitahuje opět čtenářovu pozornost. Optika, kterou pisatel zvolil pro pojednání o „božství v judaismu“, může působit na první pohled překvapivým dojmem. Hebrejský Bůh (nežidovskou veřejností nejčastěji zřejmě znám pod charakteristikou „všemohoucí“, „všudypřítomný“, „vševědoucí“ apod.) je totiž hned od počátku před-

staven se zvláštním ohledem na člověka. Božství je uvedeno jako to, které má personální charakter (Bůh je osoba, a i nadále, v průběhu celého příspěvku, je autorem podtrhována představa „blízkosti“ Boha k jeho stvoření projevující se v navazování vzájemného zvláštního vztahu (mluví o božstvu, kterému se člověk stává partnerem – komunikuje s ním, projevuje o něj zájem atd.).

Jedna z otázek, které si čtenář knihy povšimne jako první na její zadní obálce, zní: „Jaký je smysl antropomorfních výpovědí o Bohu?“ Text zadní obálky dále vysvětluje, že právě na tyto její výše uvedené otázky chce publikace hledat odpovědi napříč různými náboženskými spektrem. Není proto divu, že Milan Lyčka věnuje největší pozornost své studii zrovna oblasti obírající se formami lidských představ o Bohu, obrazem či zpodobováním Boha, tedy v prvé řadě tomu, jak spatřuje Boha člověk, jakými způsoby jej chápe a vztahuje se k němu, jakým způsobem o něm vypovídá Bible a čeho nejvíce si na základě toho všimá rabínská teologie (myšleno jako řeč o Bohu). V otázkách forem lidských představ o Bohu předestře autor nejprve znění příkázání Desatera o zákazu zpodobování Boha (usuzuje ale, že primárním motivem je patrně naskýtající se nebezpečí záměny Stvořitele s jeho stvořením, přičemž obvyklou představu o zákazu či úplném potlačení výtvarného umění v judaismu považuje za nepravdivou). Důležitější formu představ o Bohu proto pisatel shledává ve verbálních výrazech, kterými je popisováno Boží jednání ve světě. Jaký je tedy smysl antropomorfních sdělení o Bohu? V odpovědi na tuto otázku, která stojí v popředí celé knihy, Lyčka odcituje nejprve biblický text (Ex 33,20–23) vypovídající o tom, že „*Bůh naprosto přesahuje svět, setkat se s ním ,tváří v tvář‘ je absolutně vyloučeno. Ani Božímu vyvolenému... Mojžíšovi to nebylo do-*

*voleno*“ (s. 108). Antropomorfní výpovědi (jako převládající forma biblického vyjadřování o Bohu) jsou tak dle autora reakcí na představu svět absolutně přesahujícího Boha a pro rabíny „*mluvit o Bohu antropomorficky znamená lidsky ,vizualizovat jeho [Boží] přítomnost ve světě*“ (s. 108). Neviditelný Bůh se tedy pomocí antropomorfních výpovědí stává člověku přístupným. Autor ale záhy upozorní na to, že judaismus nezůstává konzistentní ani v této odpovědi. Proč? Neboť pozdější středověk a jeho rabíni (zvláště ti filozoficky orientovaní) přicházejí s odmítavou reakcí a biblické antropomorfismy v otázce výpovědi o Bohu považují za nevhodné, či spíše za nepřiměřené. Toto přesvědčení v jistém smyslu vyvrcholí u Maimonida, jenž řadí ty, kteří v řeči o Bohu antropomorfismů užívají, přímo mezi heretiky.

Lyčka tak pečlivě vystihuje základní podstatu, přesněji řečeno napětí, které je s otázkou biblických antropomorfismů a vůbec lidských představ o Bohu spojeno. Na jedné straně si všimá blízkosti Boha člověku a světu (*imanence*), na straně druhé Boha od svého stvoření se vzdalujícího (*transcendence*). Ambivalenci biblického pojetí Boha tedy právem označuje za „*neustálý zápas o zachování Boží transcendence při uznání Božího působení ve světě a dějinách, jeho imanence*“ (s. 110). Pozoruhodným způsobem tak pisatel dochází k pochopení antropomorfismů jako odrazu napětí mezi imanencí a transcendencí Boží.

*Pojetí božství v judaismu* je dalším příspěvkem významného českého religionisty, který i přes obsažnost promyšlené látky působí celkem osvěžujícím dojmem. Nabízené informace autor pečlivě volí (stejně jako krátké biblické pasáže, které průběžně vkládá do textu) a přehledně předkládá čtenáři. Splňuje v úvodu knihy vymezené cíle editora a svým zpracováním přibližuje téma odborníkům i laické

veřejnosti. Některá tvrzení by patrně stála za doplnění či rozpracování – kupříkladu již zmíněný citát ze strany 108, v němž autor vysvětluje, že „*setkat se s ním [Bohem] ,tváří v tvář‘ je absolutně vyloučeno. Ani Božímu vyvolenému... Mojžíšovi to nebylo dovoleno*“. Vychází přitom z biblického textu Druhé knihy Mojžíšovy (33,20), ve kterém Bůh promlouvá k Mojžíšovi v reakci na prosbu spatřit jeho slávu slovy: „*Nemůžeš spatřit mou tvář, neboť člověk mě nesmí spatřit, má-li zůstat naživu*.“ Zmíněné biblické perikopě ale předchází text nacházející se v téže kapitole v 11. verši, který vypovídá o tom, že „*Hospodin mluvil s Mojžíšem tváří v tvář, jako když někdo mluví se svým přítelem*.“ Užívá Lyčka slovního spojení „tváří v tvář“ úmyslně v reakci na výše uvedený (byť v jeho příspěvku nezmněný) biblický verš? Důsledný čtenář může právem narazit na nezodpovězenou otázku, jedná-li se o rozpor v samotném biblickém podání. Jak rozumět napětí mezi dvěma zmíněnými starozákonnými texty (Ex 33,11 × Ex 33,20–23)? Vyplývá z nich, že existence

Mojžíše je jiná než „obyčejných lidí“ (jak by tomu mohly nasvědčovat např. texty Ex 4,16 a Ex 7,1 mluvící o Mojžíšovi nejprve jako o Bohu pro Árona, podruhé zas jako o Bohu pro faraóna)? Je Mojžíš v biblickém podání vyňat z obecného konstatování o nemožnosti spatřit Boží tvář, která snad platí pouze o lidech? Podobně se můžeme ptát i na postavu Jáкова, který v nočním zápase u Jaboku říká: „*Viděl jsem Boha tváří v tvář a byl mi zachován život*.“ (Gn 32,31) To, zda tyto spojitosti nazveme přímým, či pouze zdánlivým rozporem, by stálo za autorův komentář (popřípadě poznámku pod čarou), a to i v případě, že pro záměr jeho kapitoly obírající se podobou Boha nemusí hrát toto zjištění žádnou významnou roli.

I přes všechny uvedené naskýtající se otázky by ale neměla zůstat nedocněna obzvláště širě, v jaké je téma knihy z pohledu judaismu velmi svěžím a doopravdy poctivým přístupem autora pojednáno a předestřeno čtenáři na toliko malém prostoru.

*Martin Pavlík*

# Diskuze

**V této rubrice, která je nazvána Diskuze, chceme přinášet odpovědi od odborníků z různých oborů na aktuální otázky týkající se církve.**

**Karel Strouhal st.**

*kazatel*

**Označil bys sám sebe v některé oblasti či situaci za extremistu?**

Odpověď zní: NE. To ovšem neznamená, že jsem nikdy nic nepřehnal. Opak je pravdou.

**Jaký typ extremismu považuješ za nebezpečný pro církve?**

Každý. Nic se nemá přehánět. Pokud někdo svým extrémním postojem ubližuje sám sobě, například svému zdraví, je to špatně. Ovšem jestli někdo svým extremismem ubližuje druhým, je to ještě horší.

**Jak v dnešní době zůstat křesťanem a nebýt extrémní? Kudy podle tvého názoru vede cesta?**

To je nad míru těžká otázka. Když chceš být dobrým křesťanem, učedníkem Pána Ježíše, nemůžeš jít vždycky s davem, a tudíž – budeš pro mnohé extremistu. S tím je nutno počítat. Když jsem si kdy si v práci s kolegy nepřipil „na zdraví“, říkali, že to přeháním. Když jsem žádal o volnou sobotu, byl jsem pro vedoucího extrémní. Za extrémního je člověk běž-

ně považován tehdy, když nejde s větším proudem. Avšak podle mého poznání a chápání věci je extrémní takové jednání, které není v souladu s Božím slovem – ať jde o posun doleva, nebo doprava – a to bez ohledu na postoj většiny. Copak je „pravda“ a „rozum“ vždycky na straně většiny? V knize Exodus 23,2 je napsáno: „Nepřidáš se k většině, *páchá-li* zlo. Nebudeš vypovídat ve sporu s ohledem na většinu a převracet *právo*.“ Slova Pána Ježíše o úzké a široké cestě nám také ukazují, že není moudré spoléhat na většinu. Pilát se podřídil většině a poslal Božího Syna na smrt! A co bychom v této souvislosti pověděli o Noemovi, Danielovi a třech mládencích? Nebyli to „extremisté“? Nebyli! Dodnes jsou nám příkladem věrnosti!

Dalo by se říci, že adventismus byl pro většinové křesťanství extrémním hnutím. Proč?

a) S odkazem na prorocké pasáže, zejména v knize Daniel a Zjevení, mluvil o tom, že žijeme v době konce.

b) Jako ovoce víry zdůrazňoval poslušnost všech Božích přikázání.

c) Ve spisech Ellen Whiteové viděl poselství Božího posla.

V tomto směru by se v našich postojích nemělo nic změnit! Stále takto věříme, přestože můžeme být považováni za extremisty. Více než extremismu bychom se však měli bát vlažnosti a lenosti (Zj 3,16.19).

Pokud tedy mám ve zkratce odpovědět na otázku: Jak v dnešní době zůstat křesťanem (rozumím adventistou sedmého dne) a ne být extrémní? Kudy podle tvé-

ho názoru vede cesta?, tak zde je krátká odpověď:

a) Studujme Boží slovo a knihy Ducha prorockého. (Knihy Ellen G. Whiteové potřebujeme! Lépe porozumíme Bibli i době, ve které žijeme.)

b) Modleme se sami a také s bratry a sestrami, svými souvěrci. Prosme o dar Ducha svatého a o proměnu povah.

c) Pracujme pilně. Vydávejme svědectví o tom, co nám Pán světil, a pomáhejme lidem tam, kde je třeba.

## Jaroslav Vojta Hynek

*YMCA v České republice, sekretář pro vnitřní věci*

### Označil bys sám sebe v některé oblasti či situaci za extremistu?

V určitém slova smyslu se takto mohu charakterizovat. Extremisticky trvám na nutnosti individuální svobody jednotlivce jako nejvyšší hodnotě, kterou Bůh člověku dal. Díky svému zájmu i profesi mohu srovnávat církve v České republice. Pro mě osobně je církev adventistů církví, která je dostatečně široká na to, aby pojala celé spektrum osobních přístupů k víře, na druhé straně bere evangelium velmi vážně. Právě tento přístup z ní dělá – podle čistě mého subjektivního hodnocení – církev, jež může plnit poslání, které ve světě má.

### Jaký typ extremismu považuješ pro církev za nebezpečný?

Nejsem si jistý, zda je slovo extremismus, jak je používáno v současném obecném diskurzu, vhodné pro užití v kontextu současných duchovních proudů či skupin uvnitř Církve adventistů sedmého dne. Mám za to, že žádnou skupinu v naší církvi nelze označit za extremistickou v tomto smyslu.

To, že je adventismus 21. století mnohem pestřejší co do forem, je v něm prostor pro rozmanité typy osobní zbožnosti, je určitě velký posun ke zdravému církevnímu společenství. Druhou věcí jsou kritéria pro stanovování norem či mezí, za kterými už se nám může jevit určité jednání či přístup jako extremistický. Uniformita církve se ztratila také celosvětovým rozšířením. Je velmi nutné naučit se rozlišovat formu a obsah, princip a lokální obyčej. Bratr, který byl pokřtěn v Kolumbii, by třeba nebyl pokřtěn v České republice pro nedostatečnou přípravu; v Kanadě také ne, ale naopak z důvodu obavy z jeho možných fundamentalistických postojů.

Pokud se objeví nějaký extremistický postoj, může mít zjednodušeně řečeno dvě základní příčiny. Buď je to jev psychologický – vyvěrající z osobnosti jeho nositele, jeho komplexů, bloků, úzkostlivosti či ještě hlubší duševní poruchy osobnosti, nebo je důvodem jeho interpretace aktuálního stavu církve. Ten první lze řešit vhodným pastoračním přístupem, případně další odbornou péčí. Ten druhý je



vždy výzvou pro zamyšlení se nad jeho validitou – není-li ve skupině přece jen kladen jednostranný důraz na určité aspekty víry, a jiné zůstávají opomíjeny, proto vyhřezávají spontánně... Pak je třeba přemýšlet o této výzvě a pokusit se její podstatu vhodnou formou začlenit do života církve, dříve než bude zneužita militantními jedinci k nekonstruktivním účelům, např. vytváření odštěpených skupin apod. Na druhou stranu mají odlišné názory pro církev obrovský význam, nutí nás k hledání odpovědí, učíme se toleranci, ale také schopnosti odhalit herezi.

Sebereflexe je velmi důležitá, církev by měla mít trvale na mysli heslo: „ecclesia reformata et semperreformanda“ (církev reformovaná a stále se reformující), což v praxi znamená schopnost vstřebat kladné impulzy, které se objeví, a účinně reagovat na možná nebezpečí. Určitě je namístě vnímat odpovědnost církve (administrátorů, kazatelů, výborů sboru) za možné excesy v ní – komu udělí možnost ovlivňovat sbor a církev svými názory. Již apoštol Pavel dává ve svých listech rady, jak vést sbor v tomto směru. Určitě nikdo z nás nechce opakovat hořkou zkušenost bývalých bratrů a sester ve Waco v USA v roce 1999 a nikdo z nás předem neví, čím může podobná skupina začít. Naštěstí se podobné skupiny považují vždy za ty „svatější“, a tak sami opustí církev, protože nesnesou soužití s koukolem; toto nerespektování Ježíšova výroku o koukolu a pšenici (Mt 13,30) může být pro nás vždy jedním ze signálů, jak takové skupiny vnímat.

Kde však hledat normu? Je normou šedý průměr – vlažnost? Lidé dnes touží po autenticitě víry – pokud ji nenaleznou v církvi, vždy je budou lákat skupiny, které berou víru vážně. Někdy se žel ukáže, že

nebrali vážně podstatu víry, ale fanaticky naslouchali falešnému vůdci. V pravé autenticitě vztahu s Bohem je ale skutečná budoucnost církve.

### **Jak v dnešní době zůstat křesťanem a ne- být extrémní? Kudy podle tvého názoru vede cesta?**

Podívejme se na výroky tří kapacit, které se zabývají budoucností křesťanství:

**William Easum**, jeden z nejuznávanějších konzultantů v severní Americe v oblasti budoucnosti křesťanských církví, říká, že „církve budou mít tendenci být teologicky konzervativnější“.

**Lucy Forser-Smith**, kaplan na Macalester College v St. Paul, MN, konstatuje, že se „bude zvyšovat rozdíl v přesvědčení mezi liberálními a konzervativními křesťany“.

**Wolfhart Pannenberg**, profesor systematické teologie na univerzitě v Mnichově a zakládající ředitel Institutu pro ekumenickou teologii, dokonce napsal, že „hlavnímu (střednímu) proudu protestantských církví hrozí akutní zánik“.

Dostáváme se k mottu mého příspěvku – výtce, kterou předkládá Ježíš sboru v Laodikeji, a také k mé poznámce v předchozí otázce o autenticitě. Úkolem církve – především kazatelů – je vést všechny členy k autentické, ale i zralé, tedy zdravé víře. Takové víry i snahy vidím stále málo a to může být v budoucnu pro církev nebezpečné. Kazatelé by měli být celoživotně vzdělávání nejen v teologii, ale i psychologii, sociologii, filozofii a dalších oborech, které mohou přispět k lepší schopnosti pochopit duši moderního člověka, a tak mít lepší schopnost aktualizovat evangelium do jeho života způsobem, který bude pro věřící skutečným zdrojem, a ne jen lacinou berličkou či na úrovni hobby.

## Jan Dymáček

Kazatel

### Označil bys sám sebe v některé oblasti či situaci za extremistu?

Je to těžká otázka, protože předpokládám, že se asi nikdo neoznačí za extremistu. Tedy ani já ne. Zdali někdo je nebo není extremistu, vidí spíše ti druzí. Na druhé straně, ne všechno, co není běžné, je extrémní.

Otázka přišla na mne a tak tedy – možná pro někoho jsem až extrémní ve snaze dodržovat domluvené časy. Otázkou je, zdali by to neměl být standard ☺.

### Jaký typ extremismu považuješ za nebezpečný pro církve?

Není až tak důležité, jestli jde o konspirační teorie, věroučné excesy, lpění na starých, i když nebiblických tradicích nebo na přemrštěně emotivním, pocitovém chápání duchovních věcí. Spíše jde o míru agresivity toho kterého jedince, na velikosti snahy zvítězit za každou cenu, a to i za cenu rozbitého sborového společenství, za cenu ztráty víry u jedinců, za cenu vykořenění nově pokřtěných ze sboru atd. Může však být i člověk s jiným názorem zdůvodňovaným naprosto extrémním způsobem, eventuálně nějakou konspirační teorií, a přitom to může být pouze jeho přesvědčení, které neventiluje, pokud o to není požádán. Ve své praxi jsem zažil lidi obojího typu a musím říct, že pro církve jsou nebezpečnější ti první.

### Jak v dnešní době zůstat křesťanem a ne být extrémní? Kudy podle tvého názoru vede cesta?

Nevím, jestli my lidé jsme schopni být ve svých názorech zcela vyvážení. Určitě je třeba se modlit, aby nám Pán dal onu vyváženost a moudrost k ní. Je třeba určitá míra znalosti Bible, a to proto, abychom se nedali strhnout k nesprávnému výkla-

du verše vytrženého ze souvislosti. Stejně by to mělo být také v případě knih Ellen Whiteové. Je také nezbytné ptát se po dějinných, kulturních a vůbec dobových souvislostech, které nás přiblíží k pochopení pisatele, eventuálně k praxi církve v té nebo oné době. Je také velmi užitečné slyšet názory jiných na tu kterou záležitost a vnímat je.

Jinak je pravda, že v dnešní společnosti je křesťan obvykle vnímán jako extrémní jedinec. V některých křesťanských kruzích je adventista vnímán jako extremistu. Skutečností ale je, že v určité době, například pod vlivem okolní společnosti, adventisté akcentovali některou pravdu, aby později „vyvažovali“ a zdůrazňovali pravdu jinou. Je to jako u apoštola Pavla, který hovoří více o milosti, a vedle něho apoštol Jakub, který hovoří o skutcích. Je to dáno tehdy i dnes dobou a lidmi, pro které je poselství určeno, a nedá se říci, že tehdy v minulosti jsme byli jako adventisté extrémní. Žili jsme v jiné době a zdůrazňovali jsme té době přiměřené poselství.

### Mohl bys v krátkosti shrnout, co bylo jádrem tvého příspěvku na konferenci?

Byl jsem požádán, abych hovořil o projevech extremismu a jeho řešení tak, jak jsem ho prožíval ve své praxi. Snažil jsem se tedy ukázat, co může lidi vést k takovým postojům, jak se tito lidé projevují, jak může i církve přispět k projevení se takových lidí a k naslouchání těmto lidem, jak tito lidé pracují a jak se jim bránit.

Nepopírám, že u některých extrémně se projevujících jedinců jde o opravdovou víru pramenící z ušlechtilých pohnutek. Já jsem se však spíše setkával s lidmi, kdy čas a hlubší poznání ukázalo, že jde o lidi, u kterých je hlavním činitelem nutkavá

potřeba být vůdcem, snaha být zajímavý, dále řešení své neschopnosti přijmout objektivní pravdu, touha být jiný, a to lepší než druzí, ve své svatosti atd.

Obvykle jde o lidi, kteří nejsou ochotni komunikovat, jsou téměř neschopni vnímat a neschopni přijímat jiné názory, nedokážou být tolerantní k názorům jiných a velmi silně až agresivně prosazují svoje názory. Teprve jejich úplné vítězství je pro ně skutečným vítězstvím.

Často si vypomáhají i nepravdou nebo tzv. polopravdou. Nepřipustí jinou myšlenku než tu svoji. Obvykle jsou také hlasití a svoje názory „tlačí“ silou hlasu, vysokou frekvencí svých příspěvků, kterými vstupují do diskuze, a „ohánějí“ se výroky Bible nebo Ellen Whiteové, které jsou vytrženy ze souvislostí.

Je také zajímavé, že se těmto lidem mnohdy rozpadají manželské vztahy, protože prosazování jejich pravdy je tak silné, že tím trpí i nejbližší. Zůstávají extremisty vždy, pouze místo, kde názorově stojí, se může měnit.

Téměř pravidlem je skutečnost, že se nesnášejí s těmi, kteří jsou sice na jejich straně barikády, ale chtěli by se s nimi dělit o vliv nebo nerespektují stejného vůdce.

Žel, církev může přispět k tomu, aby těmto lidem bylo nasloucháno, a to tím, že sama akcentuje pouze jednu stranu mince a neučí a neprojevuje se vyváženě. Když církev dává velký prostor například liberálním postojům, potom se samozřejmě najdou samozvaní strážci pravdy na druhé straně názorového spektra.

Takoví lidé pracují pouze uvnitř společenství církve. Jejich zájem není zaměřen na lidi zvenčí.

K osobnímu ataku si vybírají ty nejslabší jedince.

Je třeba s nimi mluvit a projevit opravdovou snahu jim naslouchat a vysvětlovat a vysvětlovat. Pokud toto úsilí nevede k cíli, potom je třeba, aby v rámci sboru své názory vyjadřovali i ostatní členové a distancovali se od názorů extrémně laděných jedinců, se kterými nesouhlasí. Není dobré s nimi neustále diskutovat, neustále se jim věnovat, neustále se bránit atd. Na toto oni čekají, protože tím se stále zviditelňují. V neposlední řadě je třeba trpělivě vysvětlovat členům, že není možné věřit okamžitě všemu, co někdo přinese. Dále je potřebné, aby církev byla vyvážená ve své teologii, v přijímání lidí na obou koncích názorového spektra a byla transparentní ve svém jednání.

## Bohumil Kern

*kazateľ, vedúci oddelení zdravia Česko-Slovenskej unie*

### **Označil bys sám seba v niektorej oblasti či situácii za extrémistu?**

Sám seba by som neoznačil za extrémistu v žiadnej z oblastí. Zásadovosť v životnom štýle nepovažujem v našej cirkvi za extrémizmus, pokiaľ som tolerantný a empatický voči druhým.

### **Jaký typ extremismu považuješ za nebezpečný pre cirkvi?**

Každý, ktorý je namierený na povinnosti tých druhých. Je veľmi silne spojený s kriticizmom a súdením.

### **Jak v dnešnej dobe zostať kresťanom a ne byť extrémni? Kudy podľa tvého názoru vede cesta?**

Tak ako v každej dobe, stálym živým spojením s Ježišom Kristom. Som presvedčený, že cesta v tejto oblasti vedie cez závislosť na Duchu svätom. Len On nás môže „vybaviť“ tým správnym jednaním. Čo sa môže v jednej situácii javiť ako extrémne jednanie, v inej situácii to môže byť úplne OK. Žiadne „normy, predpisy a doporučenia“ nemôžu vystihnúť originalitu každej situácie, to dokáže jedine Duch svätý. Na tom predsa „pohorela“ aj židovská precíznosť v Starej zmluve.