

1/2010

KOINONIA

Časopis Teologického semináře
Církve adventistů sedmého dne



KOINONIA 1/2010

Časopis Teologického semináře Církve adventistů sedmého dne
Vychází dvakrát ročně.

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

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

Koinonia 1/2010 vychází v prosinci 2010.

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

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

Obsah

Editorial

Rozhovor

Kázání

Exegetické poznámky k textu

Studie

Studentské práce

Články

Představení doktorské práce

Recenze

Diskuze

Obsah

Editorial

Luděk Svrček: <i>Na cestu...</i>	7
--	---

Rozhovor

Jiří Moskala – <i>Nejlepší dny pro adventismus jsou před námi!</i>	9
--	---

Kázání

Mikuláš Pavlík: <i>Ján 21,15-17</i>	13
Lukáš Klíma: <i>Ex 34,27-35</i>	17

Studie

Jiří Moskala: <i>Význam plurálu MY, kterým se Bůh představuje v hebrejské Bibli</i>	20
Roman Mach: <i>Adventistická eschatologie jako perspektiva</i>	28
Petr Krynský: <i>Stvoření a sobota u Jürgena Moltmanna</i>	37
Jiří Beneš: <i>Rekábějci (Jr 35)</i>	45
Petr Činčala: <i>Tak převtělí se, či ne? Pohled na spiritualitu českých „ateistů“</i>	55
Josef Hrdinka: <i>Psychologie a náboženství</i>	66

Studentské práce

Seznam absolventských a závěrečných prací v letech 2009 a 2010	93
--	----

Michal Martínek: <i>Starozákonní nařízení o nečistém mase a jejich závaznost pro křesťanskou církev</i>	95
Pavel Kostečka: <i>Přísluví 1-9 jako vhléd do biblického mudrosloví</i>	115
Martin Lindtner: <i>Pomazání nemocných (Exegeze textu Jk 5,13-18)</i>	131

Články

Jiří Piškula: „ <i>Bůh nebývá posmíván</i> “ – naše víra jako náboženství strachu	145
Miloslav Žalud: <i>Druhé andělské poselství v souvislostech</i>	151

Představení doktorské práce

Jiří Piškula: <i>Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku</i>	161
---	-----

Recenze

Jiří Beneš: <i>Pradějiny (Josef Dvořák)</i>	167
Johannes Hartlapp: <i>Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus (Jiří Piškula)</i>	170
George R. Knight: <i>Hledání identity (Petr Krynský)</i>	173

Diskuze

Zdeněk Vojtíšek, Pavel Kostečka, Jan Bárta, Pavel Černý, Mikuláš Pavlík, Vlastimil Fürst, Robert Žižka.....	175
--	-----

Na cestu...

Luděk Svrček

Jsem opravdu rád, že mohu konečně představit novou Koinonii. Trvalo to několik let, než se podařilo (z různých – především technických důvodů) dospět od záměru k naplnění. Navazujeme na studentskou Koinonii, která vyšla naposledy v roce 2004 a po léta ji úspěšně redigoval Jiří Beneš.

Koinonia chce být reprezentativním časopisem Teologického semináře Církve adventistů sedmého dne. Nabídne pohled do teologické kuchyně semináře, ale bude také zprostředkovávat zajímavé zahraniční texty a umožní odbornou diskusi. Časopis bude zaměřen především na poučeného laika, kazatele nebo studenta – a tomu bude odpovídat náročnější styl textu. Koinonia bude vycházet dvakrát do roka. Domníváme se, že některé materiály budou prakticky použitelné pro práci duchovního. Protože časopis bude reprezentativní publikací semináře, bude zasílán také školám a odborným institucím doma i v zahraničí.

V každém čísle bude zajímavý rozhovor, vzorové kázání a v budoucnu také exegetické poznámky – pomocný materiál pro práci s biblickým textem. Hlavní částí každého čísla budou odborné studie. Naším záměrem je, aby to byly práce zajímavé a přínosné. Pravidelně budeme také uveřejňovat seznamy absolventských a závěrečných studentských prací a z nejlepších uveřejníme podstatnou část. Následovat budou kratší články, představení doktorských či jiných odborných prací našich učitelů, recenze a anketa.

Co si přečtete v tomto čísle? Kromě zajímavého rozhovoru s Jiřím Moskalou a oslovujících kázání Mikuláše Pavlíka a Lukáše Klímy to bude řada různorodých, ale podnětných, k přemýšlení vybízejících studií.

Zajímavá je Moskalova práce o plurálu MY, kterým se Bůh představuje ve Starém zákonu, právě tak jako Machova shrnující studie o adventistické eschatologii nebo Moltmannův pohled na stvoření a speciálně na sobotu, jak ho předkládá Petr Krynský. Také Činčalův vhled do tematiky spirituality českých ateistů nebo Žaludův pohled na Babylon podle Zj 14 je oslovující. Benešova biblická studie o Rekábejcích je podnětem k adventistické sebereflexi. Text Psychologie a náboženství od J. Hrdinky je částí jeho doktorské práce. Zajímavý, provokující, ale k zamyšlení vedoucí je Piškulův článek „Bůh nebývá posmíván“.

Dobrou informací je seznam studentských prací (které jsou uloženy v knihovně Teologického semináře), z nichž ze tří nejlepších v roce 2010 – M. Martínka (Starozákonní nařízení o nečistém mase a jejich závaznost pro křesťanskou církev), P. Kostečky (Pří-

sloví 1-9 jako vhléd do biblického mudrosloví) a M. Lindtnera (Pomazání nemocných – Exegeze textu Jk 5,13-18) – jsou uveřejněny zásadní části.

Přínosné jsou také recenze – Knightovy Hledání identity (P. Krynský), Benešových Pradějin (J. Dvořák) a Hartlappova pohledu na německý adventismus zvláště v době nacismu (J. Piškula).

V tomto čísle představujeme také disertaci J. Piškuly – Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku (Advent-Orion, Praha, 2009). Po krátkém úvodu o autorovi a jeho práci následuje malá ukázka z jeho disertace o adventismu v našich zemích a rozhovor s ním.

Závěrečné odpovědi různých respondentů na anketu o adventismu jistě osloví a možná vyprovokují k ujasnění vlastních pohledů.

Přeji Vám, abyste si Koinonii oblíbili a stala se Vaším pomocníkem na cestě k odpovědňějšímu promýšlení biblického poselství.

Nejlepší dny pro adventismus jsou před námi!

Jiří Moskala

Před mnoha lety jsi působil na Teologickém semináři v Čechách. Kde vyučuješ nyní? Jakými teologickými tématy a problémy se momentálně zabýváš?

Nyní přednáším na teologickém semináři Andrewsovy univerzity. Vyučuji na katedře Starého zákona, kde jsem profesorem a zároveň vedoucím této katedry. Mám skvělé kolegy jako je Doukhan, Davidson a Gane, ale také mnoho dalších, kteří přednášejí na jiných katedrách. Je pro mě velkou radostí pracovat se studenty ze všech světadílů a přednášet při různých biblických konferencích, symposiích a seminářích po světě.

Pracuji v současnosti souběžně na několika článcích – o významu Kristovy přímělné službě, o významu nové země podle Izajáše 65 a 66, o Božím soudu... Mám rozdělaných několik knih. Začínáme také velký projekt, u jehož zrodu jsem stál a byl jeho iniciátorem, totiž vydat nový adventistický biblický komentář. To nás bude nyní několik let velmi intenzivně zaměstnávat. Biblisté z celého světa

se budou podílet na výkladu jednotlivých knih Bible. Chceme srozumitelným jazykem přiblížit krásu, důslednost a relevanci adventismu sedmého dne na základě výkladu biblického textu.

Před nedávnem proběhla Generální konference naší církve. Řešila se na zasedání Generální konference nějak otázka identity církve? Na čem bude v budoucnosti potřeba a možné založit identitu adventismu?

Odpovím reformačně – na Písmu (protože to je zdroj naší víry i praxe) a na Kristu (vše v našem duchovním životě musí být orientováno kristocentricky). Jedině inspirované Písmo, Boží slovo (a nikoliv kultura, věda, sociologie či psychologie) smí formovat naši identitu. Bible musí být přijímána celá ve své hloubce, nemůžeme z ní vybírat jen části. Evangelium pro dnešek je výtečně shrnuto ve Zjevení 14,6-13. Pokud to mám vyjádřit konkrétně – pro adventismus sedmého dne je klíčová soteriologická otázka zástupné smrti Krista, biblické učení o stvoření, teologie ostatku

(ekleziologie) – tedy jak se chápeme jako společenství věřících ve vztahu k ostatním církvím a světovým náboženstvím, učení o svatyni, velký spor mezi dobrem a zlem a vyvážená interpretace prorocství. Myslím si, že není vůbec zapotřebí měnit pilíře adventismu – ty stojí pevně – ale je potřeba je vysvětlovat a zvěstovat nově, pozitivně a vztahově, aby měly ozvěnu v mladé generaci a relevanci pro postmoderního sekulárního člověka.

Delegáti Generální konference také projednávali 95 bodů agendy. Dojde k několika změnám v Církevním řádu. Které považuješ za důležité?

Jako biblista a teolog považuji za důležitá tato rozhodnutí:

(1) Afirmaci biblického učení o stvoření, protože adventismus sedmého dne je zakořeněn a jeho identita je postavena na tomto učení. Řekl bych, že celá naše teologie je úzce spojena s učením o stvoření, protože všechny naše věroučné články jsou nějak propojeny s porozuměním prvním stránkám Bible. Jdu tak daleko, že tvrdím: Na víře ve stvoření naše církve stojí nebo padá. Zde nemám na mysli jen populární otázku stvoření či evoluce, ale širokou škálu oblastí, kde je toto porozumění klíčové a obohacuje život. Adventismus tímto způsobem může být přínosem pro celý křesťanský svět. Naš důraz na vyváženost se promítá do různých oblastí života. Například spasení či vykoupení pro nás není jen něco spirituálního, ale je to nové stvoření v Kristu, kdy se obnovuje harmonie celého člověka a má to dopad na všechny jeho vztahy. Naše jméno odráží a vyjadřuje učení o stvoření zcela přesně – jsme „adventisté“, tzn. čekáme na nové stvoření při druhém příchodu Pána Ježíše, vyhlížíme k Nové zemi. Jsme také adventisté „sedmého dne“, což odkazuje opět na biblickou zprávu o stvoření, kdy Pán Bůh ve

stvořitelském sedmidenním doslovném týdnu stvořil život na naší planetě a sobotu oddělil k bohoslužbě.

(2) Definici manželství jako heterogenní vztah mezi mužem a ženou. V dnešním složitém světě jako adventisté sedmého dne klademe důraz na harmonický manželský a rodinný život. To jde ruku v ruce s rozpoznáním, že máme plnit prorocké poslání popsané na konci knihy Malachijáše: Obrátit srdce otců k synům a srdce synů k otcům.

(3) Důraz na vysvěcení diakonek (nejen diakonů) ke službě. Jsem přesvědčen, že nadešel čas, aby celosvětové společenství věřících konečně více ocenilo službu žen a zbavilo se nebiblického porozumění jejich role a aktu vysvěcení. Vysvěcení není nějaký magický obřad, který rozděluje církve do různých vrstev (do středověkého rozdělení kléru a laiků), ale je rozpoznáním církve, že dar služby je dán všem bez rozdílu pohlaví, je potvrzením darů, které dává Duch svatý, je veřejným oddělením ke službě. Je rovněž vyjádřením podpory a spolupráce. V církvi je spousta žen, avšak klíčová místa drží většinou jen muži.

(4) Líbilo se mi, že delegáti byli schopni také vyjádřit své ne. Když se jednalo o to, jestli klíčové administrativní služebnosti bude jmenovat výkonný výbor Generální konference až posléze, nebo bude toto rozhodnutí učiněno na zasedání Generální konference, bylo důležité, že delegáti nechtěli ještě více centralizovat autoritu výkonného výboru, ale nechali na shromáždění delegátů, aby jmenovalo a odsouhlasilo lidi do různých klíčových služebních postů.

Na setkání Generální konference bylo patrné rozložení církve, tedy že pouze desetina členů je ze Severní Ameriky a Evropy, kdežto 90 % z třetího světa. Je možné udržet jednotu církve se všemi

regionálními odlišnostmi? Nebude pak tato jednota „vykoupena“ třeba tak, že v Evropě a Severní Americe se budou stále více „rozevírat nůžky“ mezi tím, co učíme a jak vypadá naše životní praxe?

Celosvětová jednota církve je důležitá, ale často se zaměřuje s uniformitou. Osobně nevidím žádný problém v tom, abychom jako církev přijali principiální a zásadní stanoviska, která zavazují všechny stejně, ale nechali na jednotlivých divizích, jak je uvedou do konkrétní praxe. V některých praktických otázkách může být určitá různorodost. Celosvětová jednota musí být v učení, praxe může být rozdílná, protože je třeba citlivě uvádět principy do daných společenských a kulturních situací v různých zemích. Zde myslím na praktické věci, jako je řád bohoslužby, hudba při bohoslužbě, oblečení věřících, vyjádření úcty v modlitebně (v kontextu muslimských, buddhistických a hinduistických tradic je velmi taktní, když například naši bratři a sestry nechají před bohoslužebnými prostory své boty), formy evangelizace... Osobně nevidím žádný problém, aby se principiálně odsouhlasila ordinace žen za kazatelky, ale aby se tato praxe citlivě aplikovala v různých divizích. Tímto způsobem by Amerika, Evropa a Austrálie mohly jít kupředu a mohly by vysvěcovat ženy povolane Bohem za kazatelky, ale v Africe a Asii, kde je kulturní situace zcela jiná, by se tato vysvěcování nepraktikovala. To není záležitost změny našich pilířů víry, ale toho, jak více lidí pověřit službou, k níž je Duch svatý povolal.

Jaké trendy můžeme očekávat v celosvětové církvi ve 21. století, kdy se těžiště církevního života přesouvá do třetího světa? Která velká teologická a správní témata vnímáš v rámci života církve ve světě?

Budeme slyšet diskuse o stvoření, ordinaci žen, manželství, hermeneutice, identitě adventismu, teologii ostatků, nekřesťanských náboženství – hlavně islámu, reorganizaci církve ve věku počítačů a komunikace v reálném čase, spiritismu, okultismu v různých formách, přírodních náboženstvích, angažovanosti v politice, formách evangelizace, užívání desátek... V Africe, Jižní Americe, Indii a dalších asijských zemích církev rychle početně roste a je potřebné zajistit následnou práci. Je nutné zakládat školy, vzdělávat kazatele a připravit různé skupiny lidí pro mnohé služebnosti v církvi. Role vzdělání v církvi, jakož i úloha učitelů, bude také jedno z žhavých témat.

Jak bys definoval úkol církve a hlavní těžiště její práce v dalších letech – a to jak v Evropě, tak v celosvětové církvi?

Zůstat hnutím a rozvíjet otevřenost vůči světu při zachování své identity. Jen tak můžeme být obohaceni a partnerem v rozhovoru! Představit světu Jeho charakter lásky, pravdy a spravedlnosti na pozadí velkého sporu mezi Kristem a satanem. Tato metanarativa Bible je důležitým rámcem správného pochopení naší teologie a poslání. Pro každého člena pak jako úkol vidím pilné studium Bible (byli jsme vždy hrdí na to, že jsme známí jako lid Bible), růst v osobním poznání Boha a pohotové a radostné sdílení se s naší vírou s ostatními lidmi, kteří žijí okolo nás. Charakteristikou velkých společenství je, že mají tendenci se uzavírat a konzervovat. Musíme vždy zůstat ecclesia reformata et semper reformanda – tedy církví reformovanou a stále se reformující Božím slovem. Je třeba nacházet nové přístupy k problémům a potřebám lidí, mít odvahu jít nevyšlapanou cestou. Věřím, že Duch svatý nás povede ještě k plnějšímu chápání pravdy a jejího prožitku. Pán potřebuje dnes více než kdy jindy zapálené

a odevzdané lidi, kteří mají světu co říci. Nejlepší dny pro adventismus sedmého dne jsou před námi!

Církev musí mít otevřenou a širokou náruč pro všechny lidi „dobré vůle“. Ti, kteří se starají o církev – kazatelé, učitelé a administrátoři – se mají celým srdcem a rozumem ztotožnit s jejím učením a posláním, jinak další generace budou mít stále větší problémy se svou identitou.

Pokud chceme být důvěryhodnými partnery v dialogu s ostatními křesťany a světovými náboženstvími, musíme nejen znát svou identitu a být pokorní, ale také být „hrdi“ na to, že jsme adventisty sedmého dne, protože jen tak můžeme být přínosem pro druhé a vnést něco nového a specifického do rozhovoru, co je klíčové v naší víře a praxi. Být jiný je dobré, obohacující a chvályhodné, a umění naslouchat a učit se od druhých je velmi důležité.

Ján 21,15-17

Mikuláš Pavlík

Ako kazateľ som zažil veľa výborových stretnutí, ale jedno sa mi zvlášť vrylo do pamäti. Bolo to dosť napäté rokovanie a predstavitelia obidvoch názorových prúdov nepoužívali vždy ten najjemnejší slovník. Jeden brat, ktorého si v zbore všetci vážili pre jeho múdrosť a rozvahu pri rozhodovaní, bol celý čas ticho. Nepovedal ani pol slova. Kazateľ sa na neho po čase obrátil s prosbou, aby sa aj on k problému vyjadril, pretože jeho názor mohol vec ovplyvniť. Muž po chvíli tichým hlasom prehovoril: „Zistil som, že v mnohých prípadoch je najlepšou odpoveďou byť ticho.“

Ticho ako názor? Ticho ako odpoveď?

Táto príhoda mi prišla na myseľ, keď som si prečítal 21. kapitolu Jánovho evanjelia, ktorá hovorí o Ježišovom stretnutí s učeníkmi po vzkriesení. Keď čítam o po veľkonočných udalostiach aj v ostatných evanjeliách, prekvapuje ma, ako málo slov z Ježišových úst tam zaznie, ako málo sa tam hovorí. Už ako dieťa som si v kostole pri evanjelioých čítaniach kládol otázku, prečo Ježiš po vzkriesení nepredniesol nejakú slávnostnú reč, prečo nám neza nechal viac dôkazov o svojom vzkriesení, prečo nám nepovedal viac o tom, ako je to na druhom svete. Pýtal som sa, prečo učeníci nevyužili Ježišovu prítomnosť na nejaké interview, ktoré by vnieslo svetlo

do tajomstiev vzkriesenia, spasenia či pomohlo nájsť odpovede na riadenie a budúcnosť cirkvi.

Nijakú podobnú otázku však nepočujeme. Ak aj padne nejaké slovo, hovorí väčšinou Ježiš a aj to veľmi zriedka. Tak to bolo aj vtedy pri Tiberiadskom jazere. (Ján 21,1-8)

¹Potom sa Ježiš zase zjavil učeníkom pri Tiberiadskom mori. A zjavil sa takto: ²Boli tam pospolu Šimon Peter a Tomáš, prímenom Dvojča, Natanael z Kány Galilejskej, synovia Zebedeovi a dvaja iní z Jeho učeníkov. ³Šimon Peter im povedal: Idem loviť ryby. Hovorila mu: Ideme aj my s tebou. I vybrali sa a vstúpili na loď, ale v tú noc nič nechytli. ⁴Už na úsvite stál Ježiš na brehu, ale učeníci nevedeli, že je to Ježiš. ⁵Riekol im teda Ježiš: Deti, či máte niečo zjesť? Odpovedali Mu: Nemáme. ⁶A On im riekol: Spustíte sieť napravo od lode a nájdete. Spustili teda, a ani ju nevládali vytiahnuť pre množstvo rýb. ⁷Tu povedal Petrovi učeník, ktorého Ježiš miloval: To je Pán! Keď Šimon Peter počul, že je to Pán, prehodil si plášť – bol totiž nahý – a hodil sa do mora. ⁸Ostatní učeníci prišli však na lodi, lebo neboli ďaleko od brehu, len asi na dvesto lakťov, a ťahali sieť s rybami.

V Jánovom evanjeliu v 21. kapitole čítame, že apoštoli, nevyspatí a znechutení po celonočnom neúspešnom lovení rýb,

zazreli na brehu neznámeho muža, ktorý ich žiadal o jedlo. Pretože nič nechytli a nemali ho čím ponúknuť, neznámy muž im ukázal miesto, kde majú spustiť siete. Po zázračnom úlovku učeník Ján spoznal v neznámom Ježiša, ich Pána, a keď sa to dozvie Peter bez váhania skočí do mora, aby bol čím skôr na brehu pri Ježišovi. Ostatní učenici obrátia svoju loďku a chvatom priplávajú k brehu, pretože tiež chcú byť s Ježišom.

V ďalšej časti čítame, že Ježiš im pripravil pажrebu s rybou a chlebom a pozval ich k jedlu. Vo verši 12b Ján zaznamená zaujímavý detail: „*A ani jeden z učeníkov sa Ho neodvážil spýtať: Kto si Ty? Lebo vedeli, že je to Pán.*“

Raňajky na brehu jazera prebehnú v tichu. Ježiš rozdáva učeníkom chlieb a rybu a všetci mlčia. Nie je to zvláštne? Apoštoli spolu s Ježišom sedia pri ohni a mlčia. Stačí im, že sú pri ňom. Nikto sa na nič nevypytoval.

Vieme si predstaviť, žeby sme sa my takto mlčky stretli s Ježišom? Po vzkriesení je predsa tak veľa tém, ktoré by sa dali otvoriť. Sediť len tak ticho, nie je to strata času? Ak už máme vedľa seba samotného Kráľa vesmíru, nie je to vhodná chvíľa na to, aby sme mu porozprávali o tom, čo prežívame? Čo nás trápi? Čo by sme potrebovali? Pokušenie hovoriť je veľmi silné. Aj v našom duchovnom živote mu často podliehame. Navykli sme si viac hovoriť, ako byť ticho. Keď si oddelíme čas na súkromnú pobožnosť, väčšinou sa modlíme a naša modlitba, to je rozprávanie. Aj v zbore celú sobotu niekto hovorí, v sobotnej škole, v kázaní. Ľahšie je odvieť nejaký výkon, nejakú prácu, ako byť v Kristovej prítomnosti ticho.

Toto stretnutie je zvláštne – apoštoli priplávali k Ježišovi, zohrievajú sa pri ohni a... mlčia. Stačí im, že sú pri ňom. Nikto sa na nič nevypytoval. Ani vtedy na

vrchu Tábor sa nikto nič nevypytoval – ani Mojžiša, ani Eliáša. Všetci mlčali, jednoducho im bolo s Ježišom dobre. „*Pane, dobre je nám tu,*“ zhrnie pocity všetkých Peter. Zrejme to, čo prežívali vylučovalo akékoľvek otázky, akúkoľvek reč, pretože sa to nedalo vtesnať do slov. Byť s Ježišom dáva odpoveď na všetko.

Nebýva to tak i medzi ľuďmi, čo sa veľmi milujú? Nie je láska niekedy umením mlčať vo dvojici?

Naším povolaním je práca so slovom. Kázanie, vyčovanie. Učíme sa rečníckemu umeniu. Nikto ma však neučil umeniu mlčať. Skúsili ste už niekedy byť tak sami s Ježišom a v tichom vedomí jeho prítomnosti nič nehovoriť, len mlčať? Prežiť, že ktosi ma má rád, je so mnou a všetko o mne vie? Nemusím mu nič dokazovať ani hovoriť. Nemali ste pocit, že slovami by sa mohlo všetko len zmenšiť alebo poukaziť?

Ak náš vzťah k Bohu nemá takýto dôverný charakter, čosi mu chýba. Chcel by som prežiť také ráno s Ježišom. Prežiť jeho mlčiacu prítomnosť, keď je ticho výrečnejšie ako tie najvznešenejšie slová. Možno je najvyšší čas, aby sme nášmu vzťahu k Bohu vrátili jeho dôverný charakter. Aby naša modlitba, kázanie, celá služba boli predovšetkým stretnutím sa s Kristom, hoci aj bez slov, ale skutočným živým stretnutím.

Spoločné raňajky sa však neskončia v tichu.

¹⁵*Keď si zajedli, riekol Ježiš Šimonovi Petrovi: Šimon, syn Jonášov, miluješ ma väčšmi ako títo?*

Ježiš do tohto ticha vysloví jednu otázku: Miluješ ma? Kladie ju Petrovi, ale ako ozvena dolieha až k mojim ušiam: Miluješ ma? Petrovi prestalo biť srdce. Čakal všetko, len nie takú intímnu a rušivú otázku.

Otázka: Miluješ ma? A odpoveď na ňu sú tým najdôležitejším predpokladom našej kazateľskej služby a kresťanstva vôbec. Prečo? Započúvajte sa do textu:

Odpovedal Mu: Áno, Pane, Ty vieš, že Ťa milujem. Riekol mu (Ježiš): Pas mojich baránkov! ¹⁶Po druhý raz spýtal sa ho zase: Šimon, syn Jonášov, či ma miluješ? A on Mu odpovedal: Áno, Pane, Ty vieš, že Ťa milujem. Riekol mu: Pas moje ovečky! ¹⁷Aj po tretí raz sa ho spýtal: Šimon, syn Jonášov, či ma miluješ? Peter sa zarmútil, že sa ho po tretí raz spýtal: Či ma miluješ? a odpovedal Mu: Pane, Ty vieš všetko; Ty vieš, že Ťa milujem. Riekol mu Ježiš: Pas moje ovečky!

Ježiš sa najprv spýtal: Miluješ ma? A až keď sa ubezpečil o Petrovej láske, poveril ho pastierskou službou: „Pas moje ovečky.“ To poradie je kľúčové. Ak nemiluješ Ježiša, nemôžeš slúžiť. Ak slúžiš bez lásky, naplňaš možno svoje osobné ambície, možno túžbu po dôležitosti a moci, len nie Kristovo poverenie. Až príliš často sa služba bez lásky stala v dejinách „posvätenou“ formou diktatúry a autokracie.

Henri J. M. Nouwen v knihe *V mene Ježiša* napísal:

„Pozrime sa na Ježiša. Svet mu nevenoval nijakú pozornosť. Bol ukrižovaný a pochovaný. Svet v očakávaní uplatnenia moci, vplyvu a autority odmietol jeho posolstvo lásky. No hľa, zjavil sa s ranami na oslávenom tele priateľom, ktorí mali oči, aby videli, uši, aby počuli, a srdcia, aby pochopili. Tento odmietnutý, neznámy, zranený Ježiš sa jednoducho opýtal: „Milujete ma, naozaj ma milujete?“ On, ktorého jediným cieľom bolo ohlasovať bezpodmienečnú Božiu lásku, mal len jednu otázku: „Milujete ma?“ Otázka neznie: Koľko ľudí vás berie vážne? Čo všetko sa chystáte uskutočniť? Môžete mi ukázať, čo ste dosiahli? Ale: Na-

šli ste zalúbenie v Ježišovi? Inak položená otázka by mohla znieť: Poznáte vteleného Boha?“

Dnes nás Ježiš symbolicky pozýva na breh Tiberiadskeho jazera, kde nám pripravil chlieb a rybu. Pozýva nás do ticha spoločenstva s ním.

„Podťe a jedzte... Učeníci sa nepýtali, vedeli, že je to Pán.“

Aj my to vieme: Ježiš je Pán. Inak by sme tu neboli. Zdá sa však, že to nestačí. Ježiš kladie ešte jednu otázku: Miluješ ma? Miki Pavlík, miluješ ma?

Táto otázka ma privádza do rozpakov, mátie ma. Podobne ako Petra. Radšej by som počul: Miki Pavlík, koľko rokov už pracuješ ako kazateľ? Koľkých ľudí si už pokrstil? Koľko vysokých škôl máš za sebou? Chcel by som Ježišovi ukázať svoj pracovný výkaz. Jednoducho ukázať niečo, v čom som dobrý, čo sa dá spočítať. Napríklad aj to, koľko darov som už cirkvi odviedol. Chcem mu povedať, čo som už dokázal, čo sa mi za tie roky služby podarilo.

Ale Ježiš akoby ma nepočul: Na to sa ťa nepýtam. Kladiem ti inú otázku: Miluješ ma?

„Pane, som kazateľ, zástupca riaditeľa, vedúci oddelenia, predseda únie, tajomník divízie, vediem úspešné evanjelizačné kampane, pracujem s mládežou, založil som už niekoľko nových zborov...“

Oceňujem to, ale na to sa ťa nepýtam: Miluješ ma? Zaznie už po tretíkrát.

Milujem Ježiša? Otázka, ktorá mi nedá spať. Nemám odvahu odpovedať áno. Viem si predstaviť ako sa cítil Peter. Cítim sa podobne. Rozumiem mu. Je príliš vážna a dôležitá, aby sa na ňu dalo odpovedať len tak, na počkanie.

Ako možno milovať Boha? Od malička ma učili Boha poslúchať, rešpektovať ho, báť sa ho, mať pred ním úctu. Ale milovať ho? Kde sa to dá naučiť?

Ježiš mi však túto otázku nástoľčivo kladie znovu a znovu: Miluješ ma?

Podobne ako Petrovi, ani mne sa neodpovedá ľahko. Keby som nemal isto-

tu, že ma Pán miluje, že ma miloval ako prvý, nikdy by z mojich úst nemohlo zaznieť: „Áno, Pane, ty vieš, že ťa mám rád.“

Ex 34,27-35

Lukáš Klíma

²⁷Hospodin řekl Mojžíšovi: „Napiš si tato slova, neboť podle těchto slov uzavírám s tebou a s Izraelem smlouvu.“ ²⁸A byl tam s Hospodinem čtyřicet dní a čtyřicet nocí; chleba nepojedl a vody se nenapil, nýbrž psal na desky slova smlouvy, desatero přikázání. ²⁹Když pak Mojžíš sestupoval z hory Sínaje, měl při sestupu z hory desky svědectví v rukou. Mojžíš nevěděl, že mu od rozhovoru s Hospodinem září kůže na tváři. ³⁰Když Áron a všichni Izraelci uviděli, jak Mojžíšovi září kůže na tváři, báli se k němu přistoupit. ³¹Ale Mojžíš je zavolal, i vrátili se k němu Áron a všichni předáci pospolitosti a Mojžíš k nim promluvil. ³²Potom přistoupili všichni Izraelci a on jim přikázal všechno, o čem s ním Hospodin mluvil na hoře Sínaji. ³³Když k nim Mojžíš přestal mluvit, dal si na tvář závoj. ³⁴Kdykoli Mojžíš vstupoval před Hospodina, aby s ním mluvil, odkládal závoj, dokud nevyšel. Pak vycházel, aby k Izraelcům mluvil, co mu bylo přikázáno. ³⁵Izraelci spatřili Mojžíšovu tvář a viděli, jak mu kůže na tváři září. Proto si Mojžíš dával na tvář závoj, pokud nešel mluvit s Hospodinem.

Milí bratři a sestry,
dnešní oddíl mluví o tom, že člověk, konkrétně Mojžíš se stává podobným Bohu tím, že s ním rozmlouvá, pobývá v Boží přítomnosti. Pozoruhodné je, že k tomu

dochází až po určité době. Mojžíšovi zářila tvář Hospodinovou slávou až poté, kdy k němu na horu Sinaj vystoupil po sedmé.

Od chvíle, kdy přišli Izraelci k hoře Sinaj, což je popsáno v 19. kapitole až po okamžik, kdy Mojžíšovi začala zářit tvář, Mojžíš opakovaně vystupoval na horu Sinaj k Hospodinu a sestupoval dolů k lidu, dělal prostředníka mezi Bohem a lidmi. Pak byl na hoře s Hospodinem 40 dní, přijímal tam od něj pokyny ke stavbě stánku úmluvy. Potom sestoupil dolů a nesl s sebou kamenné desky, na kterých bylo vyryto Desatero. Ty desky Mojžíš rozbil, protože lid zatím pod horou uctíval zlaté tele. Pak znovu vystoupil k Hospodinu a pobýval tam opět 40 dní a psal nové desky s Desaterem a když pak sestoupil k lidu, nevěděl, že mu od rozhovoru s Hospodinem září kůže na tváři. Proto si Mojžíš tvář před lidmi zahaloval závojem, neboť lidé se této svatozáře báli podobně, jako se báli Hospodina.

Apoštol Pavel tuto událost připomíná ve druhém listu do Korintu. Každý věřící v Krista je podle Pavla jako Mojžíš, kterému zářila tvář. Ovšem jde o to, že křesťan si tvář zahalovat nemá, naopak má zrcadlit slávu Páně: „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stá-

le větší slávě – to vše mocí Ducha Páně.“ (2K 3,18)

Křesťan může vystupovat s velkou otevřeností a jistotou, může a má říkat před lidmi otevřeně všechno, co prožívá s Bohem, nepotřebuje nic skrývat. V Kristu je zrušen ten závoj, který zahaloval Mojžíšovu tvář, který zahaloval odlesk Boží slávy, protože v Kristu se nám tato sláva plně zjevila a stala se zjevnou.

Pavel ve své argumentaci klade velký důraz na působení Ducha Svatého. Proměna člověka k Božímu obrazu se děje mocí Ducha Páně. A o verš dříve Pavel píše: „Kde je Duch Páně, tam je svoboda“. Není potřeba se bát, uhýbat před Božím pohledem a zahalovat Boží slávu. Kristus nabízí velkou svobodu v přístupu k Bohu a chce, abychom jí využili. Otevírá nám dveře k Boží slávě tím, že se stává člověkem a ve svém životě nám Boží slávu ukazuje. Ona skrze něho občas probleskuje, třeba v příběhu o Ježíšově proměnění na hoře.

Jde o to vystavit se Boží slávě, která se zjevila v Kristu, která se nám v Kristu ukazuje jako v zrcadle. Kristus je jako Boží zrcadlo. Mojžíš jím byl taky, ale Izraelci se toho zalekli. Báli se k němu přistoupit. Ale potom strach přece jen překonali a přistoupili k Mojžíšovi a on jim řekl všechno, co mu Hospodin uložil na hoře Sinaj. Ale pak Mojžíš zahalil svou tvář závojem a Boží sláva zůstala lidem skryta.

Ale v Kristu je tento závoj zrušen, píše Pavel. Viděním Boží slávy ve tváři Kristově jsme proměňováni v týž obraz, v Boží obraz, ke kterému byl člověk původně stvořen. Máme stále větší podíl na jeho slávě, stále více se podobáme Kristu tím, že o něm přemýšlíme, klademe si před sebe jeho příběh, necháváme se inspirovat způsobem jeho jednání a tak se mu stáváme podobní v tom, jak sami žijeme, jak uvažujeme, jednáme...

A opět je to postupný proces, podobně jako u Mojžíše. Nestalo se to hned, při prvním setkání Mojžíše s Hospodinem, ani při druhém. Ale když po sedmé vystoupil k Bohu, když s ním byl po druhé čtyřicet dní a nocí, tak potom, pojednou se v jeho tváři zrcadlí Boží sláva.

Tato proměna se neděje z naší vlastní síly, ale činí ji Duch Páně, děje se pro nás nepozorovatelně. Je to proměna, která probíhá, když se člověk vystavuje Božímu slovu, když opakovaně vstupuje do rozhovoru s Bohem, podobně jako Mojžíš. A díky Kristu máme svobodu poznávat a zakoušet Boží slávu. V duchovní oblasti platí, že na co se díváme, takovými se stáváme. Čemu se vystavujeme, tím jsme formováni, utvářeni a to se z nás také odráží.

Bůh nám skrze Krista odkryl o sobě plnou pravdu, zjevil svou slávu, kterou je především jeho obětavá láska k člověku. Ve všech setkáních s Kristem, v naslouchání jeho slovu, při přijímání svátostí, ve službě potřebným, v modlitbě, v hlubokém setkání s bližními, všude tam jsme přetvářeni v jeho obraz, stáváme se mu podobní a odtud pak zrcadlíme jeho slávu.

Když Mojžíš sestupoval ze Sinaje, přinášel s sebou dvě kamenné desky, na kterých bylo vyryto Desatero. Ale to, co lidi zaujalo, to, co jim prostředkovalo Boží přítomnost, Boží blízkost a svatost, nebyly desky zákona. O nich nadále v tomto příběhu už není vůbec řeč. To, co lidi zaujalo, byla Mojžíšova tvář. Proměněná, poznamenaná pobýváním a rozhovorem s Bohem.

Když to vztáhnou na naši situaci, to, co má sílu zaujmout, získat to, co vyzařuje Boží světlo, je tvář věřícího člověka. Na ní se ukazuje Boží sláva, ne v Zákonu, ten nezárí. Ale je to tvář, kterou denně vystavujeme obnaženou, nahou. Tvář si nezakrýváme, nenosíme nějakou kuklu,

ale právě proto se ji zároveň často snažíme schovat a maskovat různými pózami, chováním a postoji. A přitom podle tváře poznáme bezpečně druhého člověka. Emanuel Levinas, jeden z nejvýznamnějších filozofů 20. století, říká: „Při setkání s tváří přichází na mysl Bůh. Bůh mluví skrze tvář.“ Tvář člověka může být prodlouženou tváří Boží. „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně,“ říká Pavel.

Mojžíš si zakrýval tvář před lidmi, nevím, možná to neměl dělat. Ale Ježíš si tvář nezakrýval, nezakrýval Boží tvář. A přitom v Mojžíšovi, podobně jako v Ježíšovi, začalo nové stvoření. Hospodin Mojžíšovi krátce předtím, než mu začala zářit tvář, řekl: „Před veškerým tvým lidem učiním podivuhodné věci, jaké nebyly stvořeny na celé zemi ani mezi všemi pronárody. Všechnen lid, uprostřed něhož jsi, uvidí Hospodinovo dílo; neboť to, co já s tebou učiním, bude vzbuzovat bázeň.“ (Ex 34,10)

Hospodin před veškerým lidem skrze Mojžíše učinil podivuhodné věci, jaké nebyly dosud stvořeny, to je počátek nového stvoření, to, co s Mojžíšem Hospo-

din učinil a co pak vzbuzovalo bázeň. Je to právě Mojžíšova zářící tvář, které on si ani nebyl vědom. To je počátek nového stvoření, počátek obnovy Božího obrazu v člověku.

Stará tradice říká, že člověk v zahradě Eden byl nahý a nestyděl se, protože ho zahalovala záře Boží slávy. A když pak zhřešil, tak tato záře zmizela a člověk se začal stydět a ukrývat. Bůh proto zvolil provizorní řešení – udělal mu oděv. Ale konečným řešením problému, kterému se říká hřích, je obnova Boží slávy v člověku. A ta se začala dít u Mojžíše, když pobýval s Hospodinem, když s ním rozmlouval tváří v tvář, jako když někdo mluví se svým přítelem (Ex 33,11). Tam dochází k nápravě Božího obrazu, který je v člověku. Společenstvím a důvěrným rozhovorem s Bohem.

Mojžíš toužil spatřit Hospodinovu slávu. A jako odpověď na tuto prosbu nechá Hospodin spatřit Izraelce svou slávu na Mojžíšově tváři. A nás nechává spatřit svou slávu na tváři Ježíšově a dost možná, že naše bližní někdy nechává spatřit svou slávu na tváři naší.

Amen.

Význam plurálu MY, kterým se Bůh představuje v hebrejské Bibli

Jiří Moskala

Jedno z největších tajemství křesťanství je víra v Boží Trojici. Pro mnohé je trojiční učení záhadou. Jako adventisté vyznáváme, že Bůh je jediný, ale projevuje se ve třech osobách – v Otci, Synu a Duchu svatém.

Když mluvíme o Bohu, pak je třeba si uvědomit, že vstupujeme na svatou půdu a máme tak činit s úctou, která si je vědoma svých omezení a limitů.¹ Užíváme nedokonalý lidský jazyk, abychom popsali nekonečného a vše převyšujícího Boha. Transcendentní Bůh v každém směru převyšuje i ty naše nejdokonalejší kategorie a logiku.² Nejlepší přístup v takových situacích je pokora, ke které Hospodin vyzval Mojžíše, když se s ním měl setkat: „Zuj si opánky, neboť místo, na kterém stojíš, je půda svatá“ (Ex 3,5). Je třeba si uvědomit, že my můžeme poznávat Boha pouze proto, že se nám dává poznat. To, co o něm víme, nám bylo zjeveno, jsme proto naprosto závislí na Jeho zjevení sama sebe (Ex 34,6-7; Dt 29,29). Proto naší jediné správnou odpovědí na Jeho slovo je – pečlivě poslouchat, horlivě se mu učit naslouchat a celým srdcem ho následovat.

Základní vyznání víry v židovské Bibli, které věrní židé recitují dvakrát denně, zní: „Šema Jisrael adonaj elohejnu, adonaj echad“. Slova „slyš, Izraeli, Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný“ (Dt 6,4), jasně vyhlásují monoteismus v polyteistické společnosti. „Šema“ tedy bylo zásadním a jednoznačným vyznáním Boha jako toho Jediného. Tato

¹ Před Bohem jsme jako děti. Vypráví se, že jednou se Augustin procházel po mořském pobřeží a přemýšlel o Boží nekonečnosti a tajemství Trojice. Uviděl malého chlapce, jak přelévá vodu z moře do důlku v písku. „Co děláš?“ ptal se Augustin chlapce. „Ale snažím se přelit oceán do mého důlku,“ odpověděl chlapec. „O, to je přesně to, o co se snažím i já,“ zašeptal si pro sebe Augustin. „Snažím se dostat nekonečného Boha do mého malého mozku.“

² Bůh přesahuje i nejlepší matematické formule, jako $1+1+1=1$ (nelogická formule) nebo $1 \times 1 \times 1 = 1$ (matematicky korektní).

jedinost Boží je vícekrát zdůrazněna i v dalších částech Starého zákona, protože On sám je pravý Bůh a vedle Něj žádný jiný není (Dt 4,35.39; Neh 9,6; Ž 86,10; Iz 44,6; Za 14,9).

Dovoluje toto stanovisko Starého zákona věřit ve Trojici, nebo je to naprosto vyloučeno? Je důležité poznamenat, že novozákonní pisatelé také vyjadřují víru, že Bůh je jediný (Mk 12,29; 1K 8,5-6; Ef 4,6; 1Tm 2,5; Jk 2,19) a nevidí tato prohlášení v rozporu s trinitárním myšlením (Mt 28,19; 2K 13,13).³

Lidé se obvykle domnívají, že trinitární učení lze nalézt pouze v Novém zákoně. Jsou náznaky trinitárního myšlení již ve Starém zákoně? Máme nějaké záchytné body pro učení o Trojici i v hebrejské Bibli, svatém Písmu Ježíše a jeho apoštolů? Představuje Nový zákon naprosto nový koncept, který je cizí hebrejskému chápání Boha? Tento článek se zabývá specifickou otázkou, totiž významem zájmena MY v Božím sebevyjádření v hebrejské Bibli. Co toto zájmeno zjevuje o Bohu?

Bůh o sobě obvykle mluví v první osobě jednotného čísla /JÁ/ (viz např. Ex 20,2; Iz 41,10.13). Nicméně pětkrát (ve čtyřech biblických verších) o sobě mluví v první osobě množného čísla (MY).

Genesis 1,26: „I řekl Bůh: ‚Učinme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby. Ať lidé panují nad mořskými rybami a nad nebeským ptactvem, nad zvířaty a nad celou zemí i nad každým plazem, plazícím se po zemi.‘“

Genesis 3,22: „I řekl Hospodin Bůh: ‚Teď je člověk jako jeden z nás, zná dobré i zlé. Nepřipustím, aby vztáhl ruku po stromě života, jedl a byl živ navěky.‘“

Genesis 11,7: „Nuže, sestupme a změťme tam jazyk jejich, aby jeden druhému jazyku nerozuměl.“ (B21)

Izajáš 6,8: „Vtom jsem uslyšel hlas Panovníka: ‚Koho pošlu a kdo nám půjde?‘ I řekl jsem: ‚Hle, zde jsem, pošli mne!‘“

Třikrát jsou tyto specifické proklamace uvedeny v kohortativní formě⁴ (učinme, sestupme, změťme) a jednou zájmenem s předložkou v 2. pádě (z nás) a jednou ve třetím pádě (nám). Jak máme rozumět těmto plurálům v těchto vyjádřeních? Jsou v rozporu s biblickým monoteismem, nebo takováto božská proklamace svědčí o Boží trojjedinosti?

Sedm hlavních interpretačních teorií množného čísla

Pro vysvětlení tohoto božského plurálu se v minulosti objevilo několik teorií.⁵ Uvedme si sedm nejdůležitějších:

³ Další texty o Trojici v Novém zákoně: Mt 3,16-17; J 3,34; 14,16-17; Sk 2,38-39; 5,29-32; 19,5-8; Ř 5,1-5; 8,9-11; 1K 12,3-6; 2K 13,13; Ga 4,6; Ef 1,13-14; 2,19-22; 3,1-7.14-19; 4,4-6; 5,18-20; 1Te 1,2-5; 5,18-19; 2Tm 1,3-14; Žd 2,3-4; 6,4-6; 9,14; 1P 1,2; 4,14; 1J 4,2; 4,13-14; 5,5-9; Ju 20-21; Zj 1,4-5; 5,6-7; 14,9-13; 22,16-18. Viz také texty o Ježíšově božství, zvláště J 1,1-3; 8,58; 20,28; o božství Ducha svatého, zvláště Sk 5,3-4.9.

⁴ Kohortativ – vybidka nebo napomenutí v 1. osobě jednotného či množného čísla (pozn. překladatele)

⁵ Přehlednutí božského plurálu MY nebo jeho změnění (např. Targum Izajáše jej jednoduše vypouští) jistě není doporučenímhodný přístup.

Vysvětlení na základě mytologické reminiscence (pozůstatku)

Někteří vědci tvrdí, že vyjádření plurálu je pozůstatkem, který má pohanský původ – tj. jeden bůh něco vzkazuje druhému bohu (nebo panteonu bohů), protože první transcendentní vnímání bylo polyteistické a božský plurál byl užíván v polyteistické společnosti. Tak jeden bůh říká druhému (nebo mnoha), že plánuje učinit člověka. Gabler již v roce 1795 navrhoval teorii, že v Gn 1,26 nacházíme „ostatek semitského polyteismu“.⁶ Také Gunkel navrhoval podobnou interpretaci: „Bůh se obrací k dalším božským bytostem Elohim a zahrnuje sebe spolu s nimi do zájmena MY... Tento koncept má původ v polyteismu, ale není nutně sám o sobě polyteistický, protože Bůh (Jahve) je Pán, jediný Vládc, zatímco ostatní bohové jsou značně nižší a vlastně jsou to jeho sluhové.“⁷

Je pravda, že v mytologických vyprávěních o stvoření bohové mezi sebou hovoří, když tvoří člověka – jako např. v Enúma Eliš (babylonský epos o stvoření světa) nebo v Atra-Hasis (stvořitelském eposu pocházejícím zřejmě od Sumerů). Bible však (a zvlášť kniha Genesis) obsahuje výrazné anti-mytologické prvky, proto je dost těžké si představit, že bychom v Bibli našli pozůstatky mytologického materiálu. V biblickém učení navíc není prostor pro progresivní vývoj od polyteismu k monoteismu.

Božský plurál odkazuje na Krista

Tento názor je dokladován velmi časně v křesťanské církvi v Epištole Barnabášově a u Justina Martyra (obojí kolem poloviny 2. století). První koncil v Sirmium roku 351 po Kr. nejen potvrdil, že latinské slovo faciamus (učiňme) z Gn 1,26 bylo Otcem řečeno Synu, ale dokonce měli být exkomunikováni ti, kdo by to popírali. Křesťané později toto tradiční vysvětlení rozšířili a božský plurál se stal odkazem na Trojici.

Tuto interpretaci však nelze obhájit, a to proto, že z textu se nedozvídáme, kdo hovoří a ke komu. Tato teorie vkládá předporozumění do biblického textu, protože do starozákonního vyjádření promítá novozákonní myšlení. Proč limitovat Boží rozhovor pouze na dvě osoby?

Bůh adresuje tato slova prvkům země

Někteří dřívější židovští učenci, jako Joseph Kimchi a Maimonides se domnívali, že Bůh mluví k zemi. Pak se ale objevuje zásadní otázka: Proč by země měla být při stvoření Bohu partnerem? Bůh sice použil prach země, když stvořil Adama, nepovýšil však tento materiál tak, že by měl stvořitelskou moc.

Plurál majestatikus

Tento výklad je novější a je dáván do souvislostí se středověkým způsobem vyjadřování evropských králů, neboť oni o sobě hovořili v plurálu: „My, král...“ Podle této interpretace mluví Bůh o sobě slavnostním způsobem v plurálu jako král. Zastánci tohoto výkladu byli např. Keil, Dillmann, Driver a Buber. Některé učenci argumentují, že plurál majestatikus se v Bibli vyskytuje např. v Ez 4,18: „List, který jste nám poslali (Rechúm a Šimšaj králi Artaxerxovi), byl mi slovo za slovem přečten.“ Slovo „nám“ však může odkazovat nejen na krále, ale i na jeho poradce či vládu.

⁶ GABLER J. P. *Newer Versuch*. Altdorf, 1795

⁷ GUNKEL Herman. *Genesis*. Macon, Georgia: Mercer University Press, 1977, s. 112.

V biblických záznamech nejsou doklady, že by asyrští, babylonští, perští, izraelští či jiní starověcí vládcové hovořili takovýmto způsobem. Jinými slovy, tato rétorická interpretace nemůže být vztažena na texty s božským MY, protože nic nenaznačuje, že by se tento styl vyjadřování užíval v biblických dobách.

Bůh hovoří ke svému nebeskému dvoru

Podle této teorie Bůh mluvil ke svým andělům v nebi a potom stvořil člověka. Tato interpretace je velmi populární (nacházíme ji již u Filóna Alexandrijského) a uznávají ji i mnozí dnešní učenci, jak křesťanští, tak židovští, např. Skinner, von Rad, Oswalt, Zimmerli, Kline, Gispén, Sarna, Childs a Brueggemann.

Je pravda, že někdy Bůh oslovuje svůj nebeský dvůr (viz Jb 1,6-9; 1Kr 22,19-22; Da 4,14; 10,12-13), je však krajně nepravděpodobné, že to by byl případ textů, které zkoumáme. Takováto interpretace Gn 1,27 je chybná ze dvou důvodů:

1. Exegeticko-syntetický argument. Úzký paralelismus mezi Gn 1,26 a Gn 1,27 nepochybně nechává prostor nikomu jinému – jen a pouze Bůh je ten, kdo tvoří člověka ke svému obrazu. V Gn 1,26 Bůh oznamuje svůj úmysl stvořit lidskou bytost: „Učiňme člověka...“ a v Gn 1,27 je popsán výsledek jeho stvořitelství – člověk byl stvořen k Jeho obrazu. Nebyl stvořen k obrazu Boha a dalších nebeských bytostí (tj. nebeského dvora). Biblický text říká výslovně: „Stvořil Bůh člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil.“ (Gn 1,27). Je naprosto zřetelné, že „Jeho obraz“ je „jedinečný obraz Boží“. Lidé byli stvořeni pouze k obrazu Božímu a ne také k obrazu Jeho andělů či nebeského dvora.

2. Teologický argument. Biblické poselství shodně ukazuje na Boha jako na jediného Stvořitele. Kromě Něj není nikoho jiného, kdo by mohl být označen jako Spolustvořitel! Proto slovo „učiňme“ nehovoří o andělech ani o nebeském dvoru jako o spolustvořitelích! Biblické svědectví je jednotné a konzistentní: Bůh sám je stvořitelem, pouze On stvořil Adama a Evu ke svému obrazu! Se stejným poselstvím – o Bohu Stvořiteli – se setkáváme i v Novém zákoně (J 1,1-3; Ko 1,16).

Plurál povzbuzení nebo vybídky

Podle tohoto názoru Bůh mluví k sobě samému (za předpokladu, že je jedna osoba) a sám sebe vybízí k činu, tak jako se někdy i my povzbuzujeme před těžkým úkolem slovy: „Pusťme se do toho!“ Mezi obhájce tohoto typu interpretace patří Cassuto, Jouon, Schmidt, Westermann, Steck, Gross, Dion, Currid.

Zastánci tohoto výkladu argumentují textem 2S 24,14: „David Gádovi odpověděl: Je mi velice úzko. Nechtě tedy padneme do rukou Hospodinu, neboť jeho slitování je nesmírné, jen ať nepadneme do rukou lidských.“ To, že zde David mluví pouze o sobě, však není jisté. Také se uvádí text Pís 1,9-11: „Ke klisně vozu faraonova jsem tě připodobnil, má přítelkyně. Půvabné jsou tvé tváře přívěsky ozdobené. Přívěsky zlaté ti uděláme, poseté stříbrem.“ Také zde „milý“ nemluví pouze o sobě samém, ale má na mysli i výrobce přívěsků.

Tato interpretace má velmi vratký základ, protože postrádá jasné biblické paralely. Spíše se zdá, že tato hypotéza staví Pána Boha do situace někoho, kdo se potřebuje povzbuzovat tak, jako to děláme my lidé.

Plurál plnosti – pluralita uvnitř Božství

Podle této interpretace Bůh mluví či komunikuje uvnitř svého Božství. Je v dialogu s různými osobami Jsoucná. Pojem „plurál plnosti“ vytvořil Kidner ve svém komentáři ke Genesis v roce 1967⁸ a někteří další učenci jej v tom následovali (např. Clines, Hasel, Mathews, Grenz a Heller).⁹ Jakkoli jde o významný koncept, není zcela průhledný. Heller velice trefně hovoří o „exhaustivním“ neboli „vyčerpávajícím“ či „množinovém“ plurálu. Základní otázka, kterou je třeba si položit, je proto tato: Je tento koncept podpořen bezprostředním kontextem ve všech čtyřech biblických oddílech?

Určení kontextem

Jestliže kontext může určit správnou interpretaci výrazu božského MY, musíme se na něj blíže zaměřit.

První oddíl (Gn 1,26)

Bůh Stvořitel vědomě představuje sám sebe božským plurálem MY a ne JÁ, když tvoří člověka.

Božské MY formuje člověka ke Svému obrazu, to znamená, že božské My tvoří lidské bytosti rovněž v plurálu (tj. jako muže a ženu). Netvoří je jako izolované jedince, ale jako osoby, které mají vztah k dalším lidem a k Bohu. Bůh tedy stvořil člověka do úzkého vztahu. Bůh je plurál a když tvoří lidi ke svému obrazu, činí je také v plurálu, tj. tvoří osoby se schopností žít ve vztazích.

Od samého počátku chce být Bůh známý nejen jako JÁ, ale i jako MY ve vztahu k lidem. Lidé stvoření k Jeho obrazu musí existovat také v plurálu, tak jako je v plurálu i Bůh, a tak, jako je jednota uvnitř Boha samého, mají i dvě lidské bytosti, odlišné a rozdílné, vejít do důvěrné a intimní jednoty. Tak celé lidské bytí je „MY“ a ne „JÁ“. To ovšem platí za předpokladu, že lidé toto životní určení přijmou a žijí v úzkém osobním společenství. Aby tomu tak mohlo být, potřebují zůstat ve vztahu s Tím, kdo je z lásky stvořil. Když tedy Bůh tvoří, tvoří do společenství, tvoří lidi jako MY – jako společenské bytosti.

Na základě bezprostředního kontextu Gn 1,26 navrhuji výklad, že božský plurál MY je plurál společenství či komunity existující v rámci Božství. Tento závěr lze podepřít třemi následujícími biblickými oddíly.

Druhý oddíl (Gn 3,22)

Bezprostředním kontextem Gn 3,22 je pád do hříchu, což je opak stvoření neboli dekreace. Lidské MY – vzájemná solidarita – bylo narušeno, lidé se stali hříšníky a vzájemně se potupili. Když se lidské MY zvrhlo – ne pouze u jednotlivce, ale korporativně –, pak i Bůh mluví opět v plurálu a čelí tomu svým MY.

Člověk byl stvořen jako závislý na Bohu, ke společenství s Ním. Když byl tento důvěrný vztah narušen, najednou pozbyl život smysl. Když je naše MY disfunkční, hrou-

⁸ KIDNER Derek. *Genesis*. Downers Grove, IL: Inter-Varsity Press, 1967, s. 52.

⁹ CLINES D. J. A. The Image of God in Man. *Tyndale Bulletin* 19, 1968, s. 68-69; HASEL Gerhard F. The Meaning of „Let us“ in Gen 1,26, *Andrews University Seminary Studies* 13, 1975, s. 65-66; MATHEWS Kenneth A. *Genesis 1-11:26*. The New American Commentary, Nashville, TN: Broadman and Holman Publisher, 1996, s.162; GRENZ Stanley J. *The Social God and the Relational Self: A Trinitarian Theology of Imago Dei*, Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2001, s. 286-288; HELLER Jan, PRUDKÝ Martin. *Obtížné oddíly knih Mojžíšových*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2006, s. 15-16.

tí se i naše vztahy a integrita. První lidský pár chtěl být jako Bůh – Adam a Eva chtěli sami rozhodovat, co je dobré a co zlé. Hříchem ale člověk ztratil schopnost rozlišovat mezi dobrem a zlem. Pouze Boží milost může vyléčit naše zraněné lidství.

Třetí oddíl (Gn 11,4-7)

Boží řeč v Gn 11,7: „Nuže, sestupme a změťme tam jazyk jejich, aby jeden druhému jazyku nerozuměl“,¹⁰ je přímou reakcí na arogantní řeč a pyšný postoj lidského „nadělejme“, „vybudujme“. Babyloňané říkali: „Nuže, vybudujme si město a věž, jejíž vrchol bude v nebi“ (Gn 11,4). Když se lidská vzpoura a lidské MY staví proti Bohu, On zjevuje své božské MY!

Pasáž Gn 11,1-9 je psána v chiastické struktuře stejným literárním žánrem, a to nám pomůže odhalit myšlenkovou strukturu:

a. verše 1-2 – *narativ: Lidé jsou jednotní v řeči i činech.*

b. verše 3-4 – *řeč lidí: „Vystavějme věž, jejíž vrchol bude v nebi.“*

c. verš 5 – *narativ: SOUD – Boží zkoumání*

b'. verše 6-7 – *Boží řeč: „Sestupme...“*

a'. verše 8-9 – *narativ: mnoho jazyků a rozptýlení lidí*

Část a. je paralelní s a', část b odpovídá b' a vrchol celé struktury je v poselství o Božím soudu. Obě části chiastické struktury si vzájemně odpovídají stejným literárním žánrem (a, a' – narativ; b, b' – přímá řeč). Také zde vidíme pravidelné střídání narativů (vyprávění) a přímé řeči. Pro účel našeho studia je důležité podtrhnout, že verš 7 je odpovědí na verš 4. V jasné opozici k lidskému protibožskému jednání „vybudujme si město a věž, jejíž vrchol bude v nebi“ stojí Boží: „Sestupme a změťme jejich jazyky!“ Odpovědí na vzpouru lidského MY je Boží MY.

Když lidé staví své MY proti Bohu, On se zjevuje ve svém MY. Boží MY je v protikladu ke vzbouřenému lidskému MY. Člověk se potřebuje podříditi božskému MY a žít v úzkém společenství s Ním, aby mohl žít autentický, harmonický a šťastný život s druhými.

Čtvrtý oddíl (Iz 6,8)

Ve vidění svatosti Boží je Izajáš usvědčen ze své hříšnosti. Po božském očištění se Bůh ptá: „Koho pošlu?“ A Izajáš odpovídá: „Hle, zde jsem, pošli mne!“ Prorok je poslán se specifickým božským posláním k hříšným lidem, aby je vyzval k pokání. Ve verši 8 mluví Bůh poprvé. Teprve po svém očištění je Izajáš připraven setkat se přímo s Bohem a přijmout Boží poslání pro svůj život. „Pouze když jeho hřích byl odhalen a odstraněn, může Izajáš slyšet Boží hlas.“¹¹

V tomto oddíle božský plurál hovoří o Bohu samotném, protože vazbě hebrejského paralelismu ve verši 8: „Koho pošlu?“ (A) odpovídá: „Kdo nám půjde?“ (B). První osoba jednotného čísla (JÁ) v první otázce koresponduje s první osobou množného čísla (MY) v otázce druhé. Tento literární rámec vede k zjevnému závěru, že je to Bůh sám, který zde mluví uvnitř svého Jsoucna a ne současně k dalším nebeským bytos-

¹⁰ Bible – překlad 21. století. Ostatní biblické texty podle Ekumenického překladu (pozn. překladatele)

¹¹ CHILDS Bravard S. *Isaiah. The Old Testament Library*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press, 2001, s. 56.

tem, svému nebeskému dvoru, mocnostem či rádcům. Izajáš je poslán na Boží misií v Boží věci.

Důraz je položen na božské poslání. Bůh posílá a dává i poselství a prorok má jít v Jeho jménu. Není mluvčím nebeského dvora, ale Boha samotného! Je taky jen Jemu odpovědný. Izajáš je poslán k lidem v jejich pluralitě (k jejich lidskému MY).

Cenný je Motyerův postřeh, který sice Iz 6,8 vykládá jako „plurál konzultace (porady)“, ale zároveň dodává, že v Novém zákoně „se vztahuje tato pasáž jak na Pána Ježíše (J 12,41), tak na Ducha svatého (Sk 28,25)“ a shledává, že tento oddíl „může posloužit plnému zjevení trojjediného Boha“.¹²

Závěr

Náš průzkum božského plurálu MY vede k překvapujícímu závěru. Bůh mluví sám o sobě jako MY a tento výraz míří k plurálu společenství nebo komunity uvnitř Božství. Tato pluralita je „pluralitou osob“.¹³ Bůh komunikuje uvnitř sama sebe, je v dialogu. Není však ještě zřejmé, kolik osob je v tomto společenství Jeho Bytí (to bude zjeveno v Bibli až později).

Young hovoří o „pluralitě osob v Mluvčím“.¹⁴ Hasel o „vnitro-božské diskuzi (intradivine deliberation)“¹⁵ a Ross o „potencionálním plurálu, vyjadřujícím bohatství potence (síly) v božské bytosti... Tento plurál nehovoří explicitně o Trojici, ale dovoluje tento věroučný vývoj vzhledem k procesu progresivního zjevení.“¹⁶

Výraz Božího MY neodporuje biblickému monoteismu, ale ukazuje, že trinitární myšlení má své kořeny již ve Starém zákoně, ačkoli nebylo ještě jasně vyjádřeno. Je důležité si povšimnout, že Nový zákon nepředstavuje v této věci něco naprosto nového nebo cizího hebrejskému myšlení!

Při pohledu na jedinečnost i jinakost našeho Boha je jasné, že nejsme schopni vysvětlit „plnost našeho Pána“, který je nad veškeré naše chápání. My pouze můžeme prosit o zázrak, abychom zahlédli záblesk Jeho slávy, porozuměli mu a sloužili mu (J 17,3). Místo toho, abychom se snažili vysvětlit všechny detaily, které se týkají svaté Trojice, měli bychom najít osobní vztah k Tomu, který je Jeden a přece současně pluralitní v obecenství. Měli bychom hledat společenství s Ním, sklánět se v úctě a obdivu před Bohem a Jeho zjevením (Iz 66,2)! To nám umožní zušlechťovat smysluplné vztahy s jinými. Bůh je základem společenství, protože On je MY, je pluralitou, z níž vychází veškeré požehnání.

(Z angličtiny přeložil Petr Krynský)

¹² MOTYER J. Alec. *The Prophecy of Isaiah: An Introduction and Commentary*. Downers Grove IL: Inter Varosity Press, 1993, s. 78.

¹³ HATTON Thus Max. *Understanding the Trinity*. Alma Park Grabtham, England: Autumn House, 2001, s. 26.

¹⁴ YOUNG Edward J. *The Book of Isaiah*. Vol I, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1965, s. 254: „In the speaker Himself is a plurality of persons.“

¹⁵ HASEL Gerhard E., „Let Us“ in Gen 1:26. *Andrews University Seminary Studies XIII*. 1975, s. 65.

¹⁶ ROSS Allen P. *Creation and Blessing: A Guide to the Study and Exposition of Genesis*. Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1988, s. 112.

Summary

The purpose of this paper is to clarify the meaning of the “We” expressions of God which occur five times in four passages of the Hebrew Bible (Gen 1:26; 3:22; 11:7; and Isa 6:8). Seven main interpretations are discussed – mythological reminiscence; the Father speaks to Christ; God addresses earthly elements; plural of majesty; God addresses His heavenly court/angels; plural of deliberation; and plural of fullness. On the basis of exegetical observations and theological connotations, the present author agrees with the last theory but reshapes and renames it, because the immediate context of each “We” passage points to the plural of fellowship or plural of community within the Godhead. God communicates among themselves and uses the We formula when humanity as “we” is in view (God We creates humans as we: male and female) and/or boastfully stands in opposition to Him, or when a prophet is commissioned by God to deliver His message to His people (a collective we). Thus, the We of God is not only a plural of divinity in communication among themselves, but also a crucial literary and stylistic feature which further clarifies the nature of the inner-plurality of the Deity as a divine plurality within the unity. The mystery of God’s uniqueness cannot be fully explained or understood.

Adventistická eschatologie jako perspektiva

Stručná reflexe současné situace v adventismu

Roman Mach

Širší kontext

Úvodem bych si rád vzal na pomoc známého evangelikálního systematika Millarda J. Ericksona.¹ Jeho zpráhlednění připomíná, že se eschatologii v teologických dějinách dostávalo velmi rozmanitého postavení. Někteří autoři ji pojímali jako součást, doplnění nebo završení jiného teologického tématu/nauky, např. soteriologie,² christologie (ve smyslu ustavení Kristovy vlády na světě)³ nebo ekleziologie (jako u Augustina). Jiní vnímali eschatologii jako nezávislou doktrínu, postavenou na roveň ostatním stěžejním naukám.⁴ Ještě jiní pak považovali eschatologii za nejvyšší nauku, která sumarizuje všechny ostatní a přivádí je k naplnění.⁵ Několik autorů se pak domnívá, že eschatologie představuje teologii jako celek, respektive že veškerá teologie je eschatologií.⁶

Současný zájem o eschatologii má podle Ericksona několik příčin. Za prvé, rychlý rozvoj technologií a následné kulturní změny vedou k zaměření na budoucnost, k jejím analýzám a k obavě ze zastaralosti. Za druhé je zde rostoucí význam „třetího světa“, ve

¹ Pokud není uvedeno jinak, založeno na ERICKSON Millard J. *Christian Theology*, 1149-1153.

² HAERING Theodore. *The Christian Faith*. Vol. 2, London: Hodder and Stoughton, 1913; HOEKEMA, Antony. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979.

³ VOS Geerhardus. *The Pauline Eschatology*. Princeton: Princeton University, 1930.

⁴ STRONG Augustus. *Systematic Theology*. Westwood: Revell, 1907).

⁵ POHLE Joseph. *Eschatology* a také *The Catholic Doctrine of the Last Things*. St. Louis: Herder, 1917.

⁶ Viz BARTH Karl. *Romans*. 6th edition. New York: Oxford University, 1968, s. 314.

kterém je křesťanský nárůst nevýznamnější a který – na rozdíl od rozvinutých zemí – nemá důvod hledět zpět ke svým dějinám, nýbrž kupředu. Za třetí, vliv marxistického komunismu s jeho filozofií historie a konceptem směřování k lepší budoucnosti představoval svého času další stimul (viz též Knight a jeho srovnání marxistické a adventistické vize⁷). Důraz na naději lze nalézt také v některých psychologických školách (např. Franklova logoterapie). Vedle toho je zde také vědomí možnosti budoucí katastrofy nukleární, ekologické, nebo jiné.

Dodejme také, že pokud jde o postmoderní skepsi, pro tu bylo donedávna naopak typické odmítání jakýchkoli budoucích „utopií“. Postmoderní pochopení pro mýtus a mystiku spolu s novou popularitou mýtických příběhů o lepším budoucím světě však mohou být chápány jako nová podoba zájmu o budoucnost, jehož základem však není kritické myšlení či racionální analýza.⁸

„Eschatománie“ versus „eschatofobie“: znají to i jiní...

Ericksona se přidržím ještě v následujících odstavcích.⁹ Opět se totiž ukazuje, že evangelikalismus, který je poněkud starší než adventismus (a který představoval prostřední, ve kterém se adventismus zrodil), prochází velmi obdobnou dynamikou s časovým předstihem v řádu snad desítek let. Může pro nás tedy být překvapivým i zajímavým zjištěním, že mnohé z naší vlastní dynamiky eschatologie a z ní vyplývajících typických jevů a stereotypů sdílíme s evangelikálním prostředím.

Erickson se sympatickým nadhledem popisuje dvojí projev intenzivního zaujetí eschatologií (tedy „eschatománií“). Ten první má podobu dispenzacionalismu na úrovni výuky a kázání.

Příklady: kazatel, který kázal z knihy Zjevení každou neděli po 19 let; detailní časové „mapy“ poslední doby; karikatury některých kazatelů s Biblií v jedné ruce a čerstvým výtiskem novin v té druhé; Hal Lindsey a nekvalitní „eschatologická beletrie“ dispenzacionalismu...

To vše známe ve vlastní verzi také. Mimochodem, nejen naši popularizátoři a radikálové, ale i naši teologové někdy podobně píší eschatologickou beletrii.¹⁰

Tím druhým je pak přístup k eschatologii jako k ucelené teologii:¹¹ křesťanská víra je zde pojata jako natolik a veskrze eschatologická, že tento termín figuruje jako adjektivum k téměř každému teologickému konceptu a eschatologie je pak v Novém zákoně nacházena prakticky všude.

Opačnou krajností je zde „eschatofobie“: obava či averze k eschatologii, a to často právě v reakci na „eschatománii“: v obavě ze „senzačního“ přístupu k eschatologii může docházet k úplnému opomíjení eschatologických témat.

⁷ Challenging the Continuity of History: The Failure of Marxism and the Frustration of Adventism in *The Fat Lady and the Kingdom*. Pacific Press, 1995, s. 37–46.

⁸ SANTRAČ, Aleksandar S.: Understanding and relating to the new worldview. *Ministry*, June 2008, s. 22–24.

⁹ Pokud není uvedeno jinak, založeno na ERICKSON Millard J. *Christian Theology*, 1149–1153.

¹⁰ Dokonce Paulien, viz *Armageddon at the Door* (Autumn House Publishing, division of Review and Herald, 2008).

¹¹ MOLTSMANN, Jürgen. *The Theology of Hope*. New York: Harper and Row, 1967.

Jedním z důsledků – v některých konzervativně evangelikálních kruzích – je ten fakt, že pak prakticky neexistuje legitimní alternativa k dispenzacionalismu; i drobné aspekty eschatologie jsou považovány za prověrku ortodoxie; fráze „brzy, ale ještě ne“ se stává jakýmsi sloganem; eschatologie se stává čistě vnitrocírkevním „sportem“...

Také v našem prostředí snadno vzniká dojem, že v adventismu není seriózní alternativy k přepjaté eschatologii, zastávané představiteli tzv. „historického adventismu“,¹² s jejími stále aktualizovanými popisy závěrečného scénáře dějin a typickými teologickými koncepty.

Eschatologie zvládnutá a nezvládnutá

Nyní se vraťme k současnému adventismu. S překvapením shledávám, že naše adventistická eschatologie – aniž bych nyní zamýšlel jakkoli ji oslabit – může fungovat v jisté nadsázce téměř jako světonázor. Eschatologie totiž skutečně představuje cosi jako životní perspektivu: pohled na dějiny, na svět jako končící, chýlící se k závěru, k závěrečné krizi; pohled na život a jeho priority, a koneckonců také na Boha. Týká se to i osobní zbožnosti: mezi vnímáním Krista jako prostředníka v nebesích a Krista brzy přicházejícího na tento svět může být pocítován výrazný rozdíl.

Bylo by zajímavou výzvou pokusit se stanovit, jakou úlohu ve skutečnosti vymezujeme eschatologii v adventistické teologii, přičemž nemyslím na extrém. Tímto tématem se však nebudu zabývat. Pro mne osobně je však mimořádně zajímavé postupné uvědomování si této úlohy a z toho vyplývajících teologických důsledků. Teprve v průběhu vyučování adventistické dogmatice (v klasickém pořadí témat od nauky o Písmu až po eschatologii) jsem si uvědomil, že v adventismu je účelné předradit eschatologii před ekleziologii (nauku o církvi), neboť druhé vyplynulo ve skutečnosti z prvního: adventismus měl napřed eschatologii, a ta formovala jeho ekleziologii, která se navíc dosud nezdá být zcela úplnou.

Skutečnost je však ještě mnohem výraznější: eschatologie v adventismu předcházela všem ostatním teologickým tématům. Tím nechci říct, že něco takového je nutně nelegitimní, nebo že by průkopníci adventismu neměli žádnou christologii či soteriologii: měli je – avšak přenesené ze svého původního prostředí a vyznání. V adventistické formulaci teologie je však skutečností, že eschatologie předcházela a silně formovala téměř vše ostatní, včetně právě christologie a soteriologie jako nauk velmi ústředních. Pro příklady není třeba chodit daleko a nejsou neznámé:

Závěrečná fáze Kristova díla v nebeské svatyni, předadventní soud. Toto téma úzce propojuje adventistickou eschatologii, christologii i soteriologii.

Adventismus je vnímavější na heterodoxii či herezi eschatologickou výrazně více než na heterodoxii či herezi soteriologickou nebo christologickou. Jinými slovy, nekorektní pojetí Spasitele či spasení (poměrně často přítomné v našich

¹² Historický adventismus jako jeden z proudů současného adventismu čerpá nikoli z teologie raných průkopníků adventismu, jak by se z názvu mohlo zdát, nýbrž především z teologie Waggonera a Jonese po roce 1888, výrazně také z Andreasena, a odtud odvozeného pochopení spisů Ellen Whiteové. Viz též KNIGHT, George R.: *Hledání identity*, s. 122-132.

vlastních publikací ať už starších, nebo současných¹³, viz dále) je vnímáno jako méně rušivé než odlišné či nekorektní pojetí eschatologie (viz Ford: nerozešel se s naší christologií ani soteriologií, pokud je vyjme z eschatologického kontextu: rozešel se ovšem s naší eschatologií¹⁴...)

V adventismu, přesněji v jeho oficiálně vnímaném prostoru, existuje překvapivé rozpětí soteriologie (viz dále) a do určité míry rovněž christologie.¹⁵

Toto rozpětí ovšem z velké části zahrnuje heterodoxii až herezi, a to stále znovu směrem k perfekcionismu autorů, jako Ellet J. Waggoner a Alonzo T. Jones krátce po roce 1888,¹⁶ na ně navazující Milian Andreasen v první polovině 20. století,¹⁷ na něj navazující „historický adventismus“ ve druhé polovině 20. století (Ralph Larson¹⁸ a další), nebo „hnutí 1888“ (Wieland,¹⁹ Short, Sequeira a další) rovněž ve druhé polovině 20. století.

Vliv eschatologie na soteriologii v adventismu

Je zajímavé uvědomit si, že eschatologie měla i zde nezanedbatelný vliv. Terminologii a koncepty posvěcení (svatost, růst ke svatosti, dokonalost charakteru...) převzal adventismus od umírněného, nicméně perfekcionista Wesleyho. Avšak teprve tlak eschatologie zejména v tehdejších vyhraněném pochopení (např. vyšetřující soud jako doba přezkoumání případů svatých; „čas bez přímlyvce“ jako situace věřícího bez Kristovy zástupnosti) vedl již Waggonera a Jonese (závěr 19. století) jednak k jejich pojetí *plného posvěcení*, které zároveň ospravedlňuje (*činí spravedlivým*²⁰), a zejména úlohy „poslední generace“. Ta již u Jonese plní stěžejní úlohu tím, že dochází plného posvěcení (bezhrášnosti) a „proud hříchu, vycházející z lidského srdce, je zastaven“.²¹ Vrcholného rozvinutí však toto téma dochází u Andreasena: zde poslední generace toutéž cestou dokončuje samotné dílo smíření, které podle tohoto autora nebylo na kříži zdaleka dokonáno.²² Tak 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“.

¹³ Viz např. pojetí ospravedlnění v SEQUEIRA Jack. *Víc, než se dá uvěřit: Zaslíbení a moc evangelia* (Advent, Praha, 1999) – výrazně perfekcionista pojetí ospravedlnění, které je efektivně uskutečněno posvěcením – tedy vírou, která je mimo jiné „absolutní poslušností všem objektivním pravdám evangelia“.

¹⁴ Viz např. Fordova kniha *Right With God Right Now* (Good News Unlimited, 1998) – velmi korektní koncept ospravedlnění.

¹⁵ Viz např. WEBSTER Eric Claudie. *Crosscurrents in Adventist Christology*. Berrien Springs: Andrews University Press, 1984.

¹⁶ 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.

¹⁷ Viz např. *A Faith to Live By*. Review and Herald, Washington, 1943 – The Seventh Step – Abstinence from Sin, s. 97-99.

¹⁸ LARSON Ralph. *Tell of His Power: Sing of his matchless Love*. Cherry Valley, California: The Cherrystone Press, 1988.

¹⁹ Viz např. *Lightened with His Glory: Questions and Answers about the 1888 Message*. Glad Tidings Publishers, 1991; *Powerful Good News*. Glad Tidings Publishers, 1989.

²⁰ Takové pojetí se ovšem dostává do překvapivého překrytí s pojetím katolickým.

²¹ JONES Alonzo T. *The Consecrated Way to Christian Perfection*. s. 116-119.

²² Zde se ovšem Andreasen dostává do rozporu s velmi zásadním křesťanským tématem.

Totéž se dodnes odráží již v názvech některých souvisejících knih dotyčných autorů: „Mluv o jeho moci“, „Ozáření jeho slávou“, „Mocná dobrá zpráva“, apod.²³ Představitelé těchto proudů pak misijně oslovují nikoli evangeliem o spasení z milosti (ospravedlnění), nýbrž o úplném proměnění (posvěcení). Z poselství „Můžeš být ospravedlněn zadarmo, z milosti“ se tak stává zvěst „Můžeš být plně posvěcený, dokonalý“. Takové pojetí pak na jedné straně neodpovídá Písmu, na straně druhé sotva může rezonovat se zdravou duchovní potřebou či touhou nezasvěceného posluchače.

Adventistický systematik Woodrow Whidden nabízí v tomto ohledu velmi zajímavé shrnutí: „Tvrdím, že veškeré debaty a zápasy adventistů sedmého dne ve 20. a 21. století ohledně nauky o spasení... jsou ve své podstatě reakcemi na Forda a Waggonera. A zatímco tito dva dospěli k velmi odlišným závěrům..., to jedno, co mají společné, je odmítnutí tradičního... učení o svatyni.“²⁴ Jestliže Waggoner dospěl k plnému posvěcení, které řeší problém hříchu v srdci člověka (a nikde jinde), jakákoliv další fáze Kristova díla v nebeské svatyni se mu stala nepotřebnou. Do podobné situace dospěl v jiné době a zcela odlišnou cestou Ford: závěrečné dílo v nebeské svatyni se mu stalo nepotřebným vzhledem k jeho důrazu na *současné ospravedlnění*. Pokud čtenáři ve Whiddenově pohledu schází Andreasen, dodávám – s plným vědomím jeho někdejšího výrazného teologického vlivu –, že tento autor pouze rozvinul koncepty, přítomné již u Waggonera a Jonese v období po roce 1888.

To, co bude ve druhé polovině 20. století v adventistické teologii následovat, je linie odmítnutí těchto perfekcionismů v podobě velmi seriózní (Heppenstall, LaRondelle, Dederen, v popularizační rovině Venden), ale i silně reaktivní až krajní (Ford, Brinsmead). U Forda jde ovšem překvapivě nikoli o krajní odezvu v rovině soteriologické, nýbrž eschatologické.

Dopad zmíněného radikálního pojetí eschatologie na naši soteriologii a potažmo na duchovní život zajímavě sumarizuje Knight: „Tragédií adventismu je to, že jsme z před-adventního soudu udělali hrozivou záležitost, vybudovanou na nepřilíh biblickém pochopení hříchu, Zákona, dokonalosti, a dokonce soudu samotného. Duchovní nejistota a nedostatek biblického ujištění jsou toho výsledkem.“²⁵

Kupředu, nebo zpět? Perspektiva dvou adventů

Výše popsané odchylky směrem k eschatologickému perfekcionismu je možné zjednodušeně sumarizovat také následujícím způsobem. Zatímco logika Písma je taková, že naše poznání o Kristově druhém adventu vyplývá a prokresluje se ve světle adventu prvního, v dotyčném pojetí eschatologie je tento směr obrácen. Ve výsledku je to pak radikální představa o Kristově druhém adventu, jeho významu, okolnostech, atd., co je pak zpětně promítnuto na Krista a dílo příchodu prvního. Touto cestou „od konce“

²³ Viz zdroje již uvedené v odkazech.

²⁴ WHIDDEN Woodrow. E. J. *Waggoner: From the Physician of Good News to the Agent of Division*. S. 355.

²⁵ KNIGHT George R. *The Apocalyptic Vision and the Neutering of Adventism: Are we erasing our relevancy?* Review and Herald, 2008, s. 70.

pak nepochopená radikalizovaná eschatologie logicky „přepisuje“ jak soteriologii, tak christologii. Jestliže „poslední generaci“ má očekávat úkol, spojený s dokončením díla smíření a „plným posvěcením“, pak je na poslední dobu světa nutně uplatněn odlišný koncept spasení, každodenní zbožnosti, a vpsledu i Spasitele. Jako bychom měli očekávat jiného Ježíše a jiné evangelium.

Proto je při odpovědném promýšlení eschatologie nad Písmem nutno důsledně zachovávat biblický směr Božího zjevení: hluboké pochopení Kristova prvního příchodu a s ním spojeného evangelia musí zůstat prvotní bází pro formulování eschatologické nauky. Jednoduše shrnuto, „věčné evangelium“ (Zj 14,6) musí i v „době poslední“ stále jít jako první a posvětit nám v tomto smyslu na všechno ostatní.

Význam eschatologie poznávané z Písma

Jestliže si zde dovoluji hovořit o problematických dopadech nezvládnuté eschatologie v naší teologii, nechci tím nikterak snížit naši eschatologii paušálně. Proto chci připomenout několik zásadních pozitivních skutečností.

Důraz na eschatologii je legitimní. Netřeba připomínat např. výrazný eschatologický rozměr Nového zákona.

Eschatologie dává každodennímu rozhodování naléhavost, rozměr věčnosti („Přiblížilo se Království nebeské...“).

Určitá témata naší eschatologie představují jednak onen „prorocký motor“ adventismu, jeho duchovnosti a misie, jednak specifický přínos adventismu k protestantské teologii (s vazbami např. na soteriologii). Jsou tedy klíčová pro naši identitu.

K velmi zajímavým novějším přínosům v našem prostředí patří Paulienovo zpřehlednění rozvoje eschatologické vize v kánonu Písma.²⁶ Pro zjednodušení můžeme začít od Deuteronomia s jeho vizí pozemského života buďto pod požehnáním či zlořečením Hospodinovým (Dt 28), které ve své pozitivní linii dochází zřejmě svého vrcholu za Davida a Šalomouna, kdy se stav věcí jeví blízkým obnovenému Edenu (2Pa 9,5-8). Sledujeme-li následující negativní linii, u proroků se objeví vize mocné Boží intervence (např. Ez 36,22-38): postupná realizace budoucnosti ve smyslu Deuteronomia je zde nahrazena náhlým mocným Božím zásahem (obvykle v kontextu exilu a návratu z něj). Vize z Da 2 dále umocňuje mohutnost tohoto Božího zásahu. Židovská apokalyptika (mimo kánon) přinese další velmi zajímavé koncepty, především představu dvou věků a jejich oddělení dalším časovým údobím (viz např. 4 Ezdráš a jeho 7 dní prvotního ticha mezi mesiášským časem a přicházejícím věkem). Kontinuita mezi dějinami a věčností je ztracena; to staré musí dojít svého úplného konce.

Tentýž koncept dvojího věku, odděleného dokonce miléníem, se pak objeví v novozákonní apokalyptice, tedy v knize Zjevení. V Novém zákoně je obecně zřejmé, jak se čas nachýlil: vládcem tohoto světa je ten zlý, s Kristovým křížem a vzkříšením nastaly poslední dny, zbývající čas je krátký, nový věk se nás již dotkl, avšak starý věk není

²⁶ PAULIEN Jonathan. *What the Bible Says about the End-Time*. Hagerstown: Review and Herald, 1998, s. 43-77.

k uzdravení a každé ze znamení doby potvrzuje jeho skomírání. Nový zákon má obecně silný eschatologický rozměr a „chut“.

Pochopení skutečnosti, že eschatologický výhled Písma představuje dynamicky rozvíjený koncept, má důležité důsledky: jednak nám pomáhá číst, rozumět a vykládat proroctví a apokalyptiku Písma bez škodlivých krajností, jednak ukazuje, že eschatologii (podobně jako apokalyptice) Písma škodí zjednodušování i přílišné zevšeobecňování: je třeba věnovat náležitou pozornost jednotlivým eschatologickým textům a motivům Písma v jejich kontextech a sledovat prokreslování těchto témat.

Povzdech před závěrem

Eschatologie má pochopitelně silnou vazbou na apokalyptiku – tedy na nejkomplexnější a čtenářsky nejnáročnější žánr v Písmu. Jaký výhled, jaká síla vize a obrazů, jaká intenzita, jaká závažnost.

Na druhé straně: jak přitažlivá tematika pro extremisty napříč dějinami – díky přítomnosti takových aspektů, jako je téměř „archetypní“ tematika a symbolika apokalyptiky: dobro/zlo, život/smrt, mohutnost, dramatičnost, finálnost. Jaké pokušení k vyhrocení, radikalismu, vybudování své vlastní „osobní eschatologie“ (velký spor věků v malém sboru); k vytvoření paradigmatu, které si podřídí vše ostatní. Jaké pokušení číst ty nejsložitější texty Písma tím nejzjednodušším způsobem; k radikálnímu odklonu od světa (od zájmu o svět), který snadno ztrácí vyváženost. Jaký patos závěru dějin, který je obtížné udržet v každodennosti lidského života.

Nesnadné dilema mezi oním „brzy, ale ještě ne“ je stále s námi a pokračující čas je prohlubuje. G. Knight zmiňuje, jak je nesnadné vyvažování mezi eschatologickou vizí adventismu a např. jeho sociální a humanitární službou,²⁷ tak riziko opačné krajnosti, když říká: „Udělalí jsme tak dobrou práci, když jsme lidem říkali, že jsme jako jiní evangelikálové (kromě soboty a několika dalších doplňků), až jsme zapomněli, kým jsme, co nás činí jedinečnými a co dává smysl naší existenci“.²⁸

Méně známá výzva novozákonní eschatologie: Pavel a Petr o duchovnosti v době konce

Víme dobře, že eschatologie dává každodennosti naléhavost a závažnost věčnosti, i to, že blízkost Kristova příchodu mění priority života. Méně často jsou v našem prostředí připomínány jiné výzvy Písma v této souvislosti.

Tt 2,11-15: „*Ukázala se Boží milost, která přináší spásu všem lidem a vychovává nás k tomu, abychom se zřekli bezbožnosti a světských vášní, žili rozumně (sófrónós), spravedlivě a zbožně v tomto věku a očekávali blažené splnění naděje a příchod slávy veliké-*

²⁷ KNIGHT George R. *The Apocalyptic Vision*. S. 98-103.

²⁸ KNIGHT George R. *The Apocalyptic Vision*. S. 55.

ho Boha a našeho Spasitele Ježíše Krista. On se za nás obětoval, aby nás vykoupil ze všeho hříchu a posvětil za svůj vlastní lid, horlivý v dobrých skutcích. Tak mluv, napomínej a přesvědčuj se vším důrazem. Nikdo ať tebou nepohrdá.“

Očekávání 2. příchodu je zde spojeno s dílem příchodu prvního (druhý Kristův příchod neocení ten, kdo nerozpoznává dílo příchodu prvního).

Sófrsyné, to je přece – stručně vyjádřeno – umírněná moudrost, pravá a umírněná mysl.

1Pt 4,7-11: „*Konec všech věcí je blízko. Žijte proto rozumně (sófronésate) a střízlivě, abyste byli pohotovi k modlitbám. Především mějte vytrvalou lásku jedni k druhým; vždyť láska přikryje množství hříchů. Buďte jedni k druhým pohostinní a nestěžujte si na to! Každý ať slouží druhým tím darem milosti, který přijal; tak budete dobrými správci milosti Boží v její rozmanitosti. Kdo káže, ať zvěstuje slovo Boží. Kdo slouží, ať to činí ze síly, kterou dává Bůh - tak aby se všechno dělo k oslavě Boží skrze Ježíše Krista. Jemu buď sláva i moc na věky věků. Amen.“*

Žijte moudře (umírněně, s jasnou myslí...), abyste byli pohotovi k modlitbám.

Žijte láskou, pohostinností, službou podle darů v rozmanitosti, kažte, služte – tedy *žijte plně rozvinutý každodenní křesťanský život...*

Novozákonní eschatologie je tedy rovněž výzvou k moudrosti, umírněnosti a k rozvinutému křesťanskému životu. Jestliže se George Knight ve své zatím poslední knize snaží říci (v parafrázi): „Chraň nás Pán před ztrátou naší eschatologické vize“, já si dovoluji připojit obdobný apel: Chraň nás Pán před nezvládnutou eschatologií.

Summary

The role and significance of eschatology in the whole field of theological studies in general has been highly varied in the past ranging from a mere part of another dogma up to an all-embracing theological doctrine. Within the evangelical theological world, Erickson interestingly speaks about eschatomania and eschatophobia – two typical tendencies present also in our adventist environment.

In adventism, eschatology has played a highly prominent role since the very beginning preceding and forming virtually all other doctrines including the key ones: christology and soteriology. When radicalised and combined with Wesleyan perfectionist concepts, it has repeatedly led adventist thinkers and theologians toward highly perfectionist christology and soteriology. The same tendency remains significantly present in our literature and the study briefly reviews its major proponents in context of the respective streams within adventism.

While the mentioned role of eschatology in adventist theology can be seen as legitimate and related to the fundamentals of our denominational identity and motivation, the mentioned excesses (ranging from heterodoxy to heresy) indicate that eschatology with its enormous potential has frequently been mishandled both on the lay and theological level.

More recent studies, such as Paulien's overview of the development of the eschatological vision in the Scriptures, help us to understand and balance our eschatological concepts. It is also important not to mistake the order and theological role of the two advents: the doctrine of Christ's return in its eschatological context has to be formulated in the light of

his first advent and not vice versa. Otherwise christology and soteriology will be rewritten still again on the basis of misunderstood eschatology. It is wisdom rather than mere radicalism what the apostles call for in the time period preceding Christ's return (Titus 2:11 – 15; 1 Pet 4:7 – 11).

Stvoření a sobota u Jürgena Moltmanna

Petr Krynský

Teolog světového formátu Jürgen Moltmann vešel do povědomí teologické i obecně křesťanské veřejnosti svou knihou *Theologie der Hoffnung*, kde (po A. Schweitzerovi, ale jinak) znovu „objevil“ téma eschatologie (1964). Následovaly další knihy, které byly přeloženy do mnoha světových jazyků (názvy v češtině): *Ukřižovaný Bůh* (1972), *Církev v moci Ducha* (1975), *Trojice a království Boží* (1980), *Bůh ve stvoření* (1985), *Cesta Ježíše Krista* (1989), *Duch života* (1991), *Přicházející Bůh* (1995). O jeho významu pro teologii svědčí i řada udělených čestných doktorátů a cen.

Jürgen Moltmann byl postupně učitelem a profesorem teologie na vysoké škole ve Wuppertalu, evangelické bohoslovecké fakultě v Bonnu a na univerzitě v Tübingen. Od roku 1994 je emeritován.

Následující článek chce sledovat význam soboty (ŠABAT) pro učení o stvoření, jak jej Moltmann chápe. Téma bylo inspirováno a ponejvíce bude vycházet z jeho knihy *Bůh ve stvoření*, která vyšla v roce 1999 v nakladatelství Vyšehrad.

Šabat: svátek stvoření

Moltmann hovoří o učení o šabatu jako o cíli každé židovské i křesťanské nauky o stvoření, neboť o šabatu a skrze něj „dokonal“ Bůh své stvoření a o šabatu a skrze něj uznávají lidé svět kolem sebe i sami sebe za dílo Boží. Šabat označuje svět za stvoření, světi ho a žehná mu.¹ Šabat otvírá stvoření pro jeho skutečnou budoucnost, o šabatu je předem slaveno spasení světa, šabat je přítomností spasení v čase a předtuchou přicházejícího světa. Učení o šabatu je tak poznávacím znamením pro biblickou nauku o stvoření.

¹ HESCHEL A. *The Sabbath. Is meaning for modern man*. New York 1951; ROSENZWEIG F. *Der Stern der Erlösung*. III. díl: I. kniha, Heidelberg 1959, s. 63-69.; BARTH K. *Kirchliche Dogmatik III/1*. s. 240-258 MOLTMAN J. *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*. München, 1981.

V křesťanských tradicích, zvláště západních, bývá dílo stvoření zobrazováno jako „dílo šesti dnů“ a dokonání sedmého dne bývá přehlíženo. Proto bývá Bůh pojímán jako „tvůrčí Bůh“ a lidé se mohou považovat za podobné Bohu, jen pokud budou „*tvůrčími lidmi*“. „Bůh odpočívající“ o šabat, Bůh žehnající a oslavující, Bůh těšící se ze svého stvoření ustupuje do pozadí. Proto je lidem za smysl života určována práce a tvoření, kdežto klid, svátek a radost z bytí ustupují do pozadí.

Tvoření a šabat ale patří podle biblické tradice k sobě. Mír šabat je nejen mír s Bohem, ale zahrnuje celé stvoření. Tím otevírá mír šabat také „mír v přírodě“, po němž se dnes s ohledem na vzrůstající škody na životním prostředí ptá mnoho lidí. (Sobota má u Moltmanna silný ekologický náboj.)

Šabat není podle biblické zprávy o stvoření dnem odpočinku po šesti pracovních dnech, nýbrž naopak celý proces stvoření byl proveden kvůli šabat. Šabat je „svátek stvoření“.² „Svátek stvoření“ je *svátkem dokonání*, přičemž toto dokonání představuje také vykoupení díla k účasti na zjevené, věčné přítomnosti Boží. Tím je možno chápat šabat také jako „*svátek spasení*“. „Šabat je svátkem stvoření, ale takového stvoření, které se událo pro spasení. Stojí zjevně na konci stvoření a je smyslem a cílem stvoření.“³

1. Dokonání stvoření

Co chybělo stvoření na konci šestého dne stvoření? Vždyť „vše, co Bůh učinil, bylo velmi dobré“. V čem spočívá dokonání stvoření? Moltmann odpovídá: „Spočívá v Božím klidu. Je to dokonání odpočinkem.“⁴ Zkusme pochopit zde použitou metaforu. Stvořitel upouští od své činnosti a staví se tváří tvář svým dílům. Tím přichází jakoby zpět sám k sobě. Ve své stvořitelské činnosti byl svobodný *pro* svá díla, ve svém sobotním klidu je Bůh zase svobodný *od* svých děl a vrací se sám k sobě. Není to ale návrat do doby před stvořením, ale odpočívá se svým stvořením. Bůh odpočívá o šabat „od svých děl“, ale zároveň *s ohledem* na svá díla. V jeho přítomném odpočinku přicházejí všichni tvorové sami k sobě a rozvíjejí vlastní tvářnost. Ve chvíli, kdy se Bůh vzdává tvůrčího ovlivňování, stává se naprosto vnímavým pro štěstí, utrpení i velebení svých tvorů. Stvořitelská díla ukazují v činnostech Boha stálou světovou transcendenci Stvořitele nad jeho dílem. Šabat ve stvoření ale poukazuje na světovou imanenci Stvořitele v jeho stvoření.⁵

Shrňme: Co chybí stvoření před šabatem? Stvoření je Božím dílem, šabat je ale přítomnou existencí Boha. Vůle Boží je vyjádřena v jeho dílech, v šabat je ale zjevena jeho osoba. Tajemství šabat je proto hlubší než tajemství stvořitelských děl.

Šabatem ve stvoření už začíná království slávy: naděje a budoucnost všech tvorů. Odpočinek člověka od jeho lidských děl se stává předznamenáním věčného svátku Boží slávy. Šabat není (jen) dnem stvoření, je to „den Páně“. Každý lidský šabat se stává „snem dokonání“.⁶

² ROSENZWEIG F., tamtéž, s. 65; Barth K., tamtéž, s. 242.

³ ROSENZWEIG F., tamtéž, s. 69. Srov. také Berachot 57b: „Šabat je šedesátina budoucího světa.“ Ex.R 25, 12: „Kdyby jen Izrael správně světil šabat, přišel by Mesiáš okamžitě.“

⁴ RAD G. *Es ist noch eine Ruhe vorhanden dem Volke Gottes*. In: *Gesammelte Studien zum Alten*

⁵ BARTH K., tamtéž, s. 244 n. HECHEL A., tamtéž, s. 60.

⁶ ROSENZWEIG F., tamtéž, s. 68.

2. Požehnání stvoření

Požehnání je podle příběhu o stvoření vždy něco, co se ještě připojuje ke stvoření.⁷ Požehnání zvířat a lidí je spojeno s příkazem plodnosti. Nejedná se už o pokračování stvoření, ale o vlastní rozmnožovací sílu těchto tvorů. Stvořitel jim k tomu uděluje požehnání, tzn. přitakává potenci svých tvorů a přijímá jejich samostatné rozmnožování.

O šabat však není požehnan živý tvor, ale doba, sedmý den. Požehnání šabatu se liší od požehnání stvořených živých tvorů tím, že mu Bůh žehná svým odpočinkem, nikoli svou činností. Zde nezprostředkovává Stvořitel svým tvorům určitou moc, ale odpočívající Bůh dává tvorům schopnost dojít klidu.

Vše, co existuje, je ohroženo nebytím. Proto je vše, co existuje neklidné a hledá místo, kde ho nemůže dostihnout ohrožení: „místo klidu“. Tedy, nejen lidské srdce je „neklidné“, jak pravil Augustin, ale celé stvoření je naplněno neklidem a transcenduje samo sebe hledáním pokoje, v němž by mohlo spočinout.

Hledaným místem klidu není onen svět nebo nebe nebo Bůh sám, jak tvrdila gnóse a mystika, nýbrž šabat Boží. Šabat chrání tvory před rozplynutím se vniveč a naplňuje jejich neklidnou existenci štěstím přítomnosti věčného Boha. To je požehnání šabatu: nevychází ze stvoření, nýbrž z odpočinku Boha, nevychází z činnosti Boha, nýbrž z jeho existence. Proto neuděluje šabatní požehnání té či oné činnosti svých tvorů, ale celé jejich existenci. Ona radost tvorů z bytí se stává předobrazem spasení, které list Židům nazývá „vcházet do odpočinutí“ (Žd 4,9-10). Ve chvíli, kdy Bůh požehnal sedmý den, udělal ho požehnáním pro všechny tvory, kteří tento den prožívají. Tím se stává šabatní požehnání universálním.

Stará židovská moudrost praví, že Bůh stvořil vše ve dvojici: den a noc, nebe a země, světlo a tmu, muže a ženu a jiné, jen šabat, jako lichý den, stojí osamocen. Kdo je jeho partner? Podle této úvahy je šabat lichý den proto, že je vztažen na celé „šestidenní dílo“. Je dnem všech těchto dnů stvoření. Požehnání sedmého dne ho činí požehnáním všech těchto dnů stvoření. Interpretují: Šabat vyjadřuje smysl stvoření. Zatímco se v šesti dnech popisuje, co Bůh stvořil, šabat říká *proč* to Bůh stvořil, totiž pro obecnství se sebou. V tom je požehnání šabatu.

3. Posvěcení stvoření

„Posvětit“ v biblické terminologii znamená asi tolik jako: vyvolit, vyhradit, prohlásit za své bohatství a za nedotknutelné.⁸ Není to užito pro tvory či jinou oblast stvoření, nýbrž pro čas, sedmý den. Z toho plyne jedinečné nazírání světa: svět je viděn převážně v čase, událostech, historii, ne v prostoru. Je „židovství náboženstvím času“, jak řekl *Abraham Heschel*?⁹ Jiná náboženství reprezentují božské *v obrazech*, Izrael *v čase*. Šabat je neobraznou přítomností Boha. Ticho šabatu je diametrálně protichůdné všem představám a kultickým napodobováním božských zápasů, z nichž povstal svět. „Jako

⁷ WESTERMANN C. *Genesis: Biblischer Kommentar Altes Testament*. Neukirchen, 1974, s. 230n.

⁸ Srov. čl. Heiligung, RGG³ III, s. 177-182.

⁹ HESCHEL A., tamtéž, s. 8.

je řecká sféra pravdy uzavřený prostor naplněný tvary, tak je (sféra pravdy) Izraele otevřený, plynoucí čas bez tvarů. Tam svět vidění, dívání se, tady rozhodnutí a čin...“¹⁰

Všechny židovské svátky přijímají data přírodních svátků, jako setí a sklizeň, a naplňují je vzpomínkou na události dějin spásy, jimž Izrael vděčí za svou existenci a povolání. Šabat se však nenachází pouze v dějinách spásy, ale i v základu samotného tvoření. Proto je šabat vzhledem ke všem ostatním svátkům Izraele nejsvětější čas. *Deuteronomistické pojetí* (Dt 5,15) vysvětluje dodržování příkazů šabatu tradicí Exodu, pojetí *kněžského spisu* (Ex 20,11) zdůvodňuje šabat příběhem stvoření. Rozdíl a paralela vysvětlení šabatu a šabatního přikázání spojují zkušenost šabatu a víru ve stvoření v jednu jedinou perspektivu a objasňují, že Bůh Exodu je Stvořitelem světa a naopak.

Šabat je mírovým řádem pro každého, není možno ho slavit a prožívat na úkor druhého, nýbrž jen spolu s ostatními. Šabat je rozšířen i na zvířata, jimž má člověk vládnout (Gn 1,26), i na půdu (Lv 25,11). Lidé světí šabat upuštěním od denní „práce“. Jako je šabat posvěcen pokojnou Boží přítomností, posvěť jej i lidé děkovným výrazem své existence. Oslava šabatu vede ke zvýšené schopnosti vnímání krásy všech věcí, jídla, oblečení, těla a duše, protože bytí samo je nádherné. Otázky po možnostech práce a užitku jsou zapomenuty. Světit šabat znamená osvobodit se od honby za štěstím a od touhy po výkonech a nacházet se zcela v přítomnosti Boha. Šabatní klid je možno považovat za židovské „učení o ospravedlnění vírou“.

Izrael dal národům dva archetypy osvobození: *exodus* a *šabat*. *Exodus* z poroby do země svobody je působivým symbolem vnější svobody. *Šabat* je klidným symbolem vnitřní svobody. *Exodus* je základní zkušenost Boží historie. *Šabat* je základní zkušenost stvoření. *Exodus* představuje zkušenost jednajícího Boha, *šabat* existujícího Boha. Žádný politický, sociální a ekonomický exodus z útisku a vykořisťování nemůže vést ke skutečné svobodě bez šabatu, bez pokojnosti nacházející klid v přítomnosti Boha. Exodus a šabat patří neoddělitelně k sobě. Upadají a nevedou ke svobodě, pokud jsou odděleny a pokud se jen jeden má stát základem pro zkušenost svobody.

4. Svátek vykoupení

Šabatu je třeba rozumět jako dokonání stvoření. K tomuto dokonání dochází skrze klidnou přítomnost Stvořitele v jeho díle. Tato Boží přítomnost je prvním zjevením Boha v jeho díle, nikoli tvořícím, ale odpočívajícím zjevením, nikoli nepřímým a zprostředkovaným, ale přímým a nezprostředkovaným. Jsou-li oba sdruženy, šabat jako *dokonání* stvoření a šabat jako *zjevení* pokojné existence Boha v jeho díle, odkazují oba tyto prvky šabatu do budoucnosti, kdy se Boží stvoření a zjevení stanou jedním. To je *vykoupení*.¹¹ Proto je třeba chápat spasení jako „věčný šabat“ a současně jako „nové stvoření“. Až bude Bůh „všecko ve všem“ (1K 15,28), až bude Bůh „přebývat“ v celém svém stvoření (Zj 21,3), pak budou stvoření a zjevení totožná. To je vykoupený svět. Ne náhodou vždy znovu vzplály mesiášské a eschatologické naděje Izraele a křesťanů

¹⁰ SUSMAN M. *Das Buch Hiob und das Schicksal des jüdischen Volkem*. Zürich, 1948, s. 16.

¹¹ Na tuto dialektiku upozornil ROSENZWEIG F., tamtéž, s. 68: „Co jiného by bylo spasení než to, že se zjevení a stvoření smířily!“

o šabat a orientovaly se na něj. Ve „věčném šabatu“ se vidělo spasení celého kosmu ve zjevené Boží přítomnosti.

Týdennímu šabatu odpovídá *rok odpočinutí*, kdy „země má slavit svůj šabat Páně“ (Lv 25,1-7). Tomuto šabatnímu roku pak odpovídá *milostivé léto* (Lv 25,8-55). Po sedmi šabatních letech je padesátý rok hlásána „svoboda všem“. Každý má přijít ke svému majetku a ke svému rodu. Dlužní úpisy jsou škrtnuty. Znovu byla nastolena svoboda.

Je historicky nejasné, zda byl Izrael schopen slavit nerušeně rok šabat nebo milostivé léto. Asi to se stalo vnějším důvodem pro prorockou vizi *mesiášského šabatu* (Iz 61,1-11).

Pokud Mesiáš přijde, nastane mesiášská doba, která přinese osvobození porobeným a Boží spravedlnost ve všech věcech. Teprve tento mesiášský šabat bude *šabatem bez konce*. (Jub 2,19-24). Bude, jako je věčná nová smlouva, věčným šabatem. Den šabatu a rok šabatu, léto milostivé, poukazují v čase přes historický čas do času mesiášského. Pokud je historický šabat „snem dokonání“, pak je tento mesiášský, věčný šabat „dokonáním snu“ Izraele.¹²

5. Ježíš a šabat

O Ježíšově postoji k přikázání šabatu a rabínské halaše o šabatu se v novozákonní teologii obvykle pojednává z hlediska polemických rozhovorů Ježíše o sobotě, jak jsou dochované v synoptických evangeliích. Ježíš léčí v sobotu a nechává své učedníky v sobotu trhat klasy. Na vysvětlenou uvádí: „Sobota je učiněna pro člověka, a ne člověk pro sobotu. Syn člověka je pánem i nad sobotou.“ Porušuje Ježíš sobotu svým „demonstrativním chováním“?¹³ Osvobozuje „následování“ Krista od jednotlivých příkazů a jako totální naplnění Ježíšova požadavku ruší šabat, jak někteří myslí?

Je správné vidět Ježíšův postoj k příkazu šabatu ve spojitosti s jeho mesiášským poselstvím. Ježíšův postoj k sobotě není proklamací vyšší etiky, ale zvěstováním blízkého Božího království (Mt 10,7.8; 11,5.6.). Podle L 4,18n začalo veřejné Ježíšovo působení vyhlášením mesiášského šabatu v Nazaretu. Zaslíbení Iz 61,1-6 je uvedeno v platnost skrze něj: „*Dnes se naplnilo Písmo ve vašich uších*“. Je-li pravdou, že Ježíšovo zvěstování Božího království uvádí v platnost mesiášský šabat, pak z toho plyne svoboda vůči dni šabatu a roku šabatu. Ježíš „neporušil“ přikázání šabatu, ani ho „nezpochybnil“, ani ho nezrušil, takže by byl člověk postaven před alternativu: Ježíš nebo sobota.¹⁴ Svoboda, kterou Ježíš s ohledem na Zákon rozšiřuje, není nic jiného než svoboda *mesiášské* doby zaslíbená proroky a očekávaná Izraelem. Mesiášská doba naplňuje přikázání šabatu takovým způsobem, jak to v historickém čase ještě není možné. Proto také v mesiášské době padají v dějinách etická a kultovní omezení a jednotlivosti výkladu šabatu.

Ježíš nezvěštoval žádnou pohansko-křesťanskou svobodu od šabatu, nýbrž mesiášské naplnění izraelského „snu dokonání“. Nezprofanizoval Zákon a kult. Neodstranil

¹² ROSENZWEIG F., tamtéž, s. 68.

¹³ GOPPELT L. *Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen, 1978³, s. 144.

¹⁴ Tolik BRAUN H. *Jesus*. Stuttgart, 1969, s. 84.

¹⁵ Tak GOPPELT L. *Theologie des Neuen Testaments*. Göttingen, 1978³, s. 146.

šabat ve prospěch dobrých děl a dobrých pracovních dnů. Spíše pozvedl pracovní dny do oné mesiášské slavnostnosti života, jejíž jedinečnou předtuchou je šabat Izraele. Pod Ježíšovým zvěstováním blízkosti Království se celý život stává svátkem šabatu.

6. Neděle: Svátek počátku?

Podle Moltmannova názoru sahají kořeny křesťanského svátečního dne až do raného křesťanství. Podle židovského počítání byl chápán jako první den týdne (Sk 20,7; 1K 16,2; Mk 16,2; J 20,1.19). Ve 2. století se užívá obrat „osmý den“ (Barn.15). H. Riesefeld a W. Rordorf ukázali, že zdůvodnění nedělní oslavy památkou Kristova zmrtvýchvstání se objevilo teprve ve 2. století. Počátky neděle jako svátečního dne jsou tedy zastřešeny. Spolu s H. Riesefeldem lze předpokládat, že židovští křesťané také po svém obrácení na křesťanství dodržovali Zákon, a tedy i přikázání šabatu. Dále se lze domnívat, že po (nebo při) oslavě šabatu se shromáždili ve svých domech jako zvláštní křesťanská obec.

Z historického hlediska lze osamostatnění neděle a pozdější nahrazení soboty nedělí chápat jako patrnou známku odvratu křesťanstva od židovství, přesněji jako znamení konce židovsko-křesťanského ovlivňování křesťanství.¹⁶ Povstání Bar-Kochbovo 132 až 135, zničení Jeruzaléma císařem Hadriánem a jeho zákaz dodržování židovských zákonů v římské říši byly nejpřevratnějšími událostmi. *Poté* se křesťanská oslava neděle stala poznávacím znamením křesťanů a zároveň znamením, které je odlišovalo od Židů, aby nespádali pod *fiscis judaicus* a nemuseli trpět protižidovskými represáliemi státu. Den šabatu byl v křesťanské obci v Římě degradován na antižidovský postní den. Jak to dokazují mnohá vysvětlení papežů a teologů z tehdejší doby, teprve nyní se objevuje argument zdůvodňující svěcení neděle Kristovým zmrtvýchvstáním. Přenesení židovského příkazu šabatu na přikázání samostatné křesťanské neděle se nachází až ve státním zákonodárství „křesťanského“ císaře. Třetí březen 312 je možno považovat za „den zrození“ neděle, jako státního dne klidu: „Všichni soudci, obyvatelstvo měst a všichni výdělečně činní mají volně odpočívat v ctihodný den Slunce“, praví se ve výnosu císaře Konstantina.¹⁷

Podle Moltmanna křesťanská neděle neodstraňuje šabat Izraele, nevytlačuje ho a nesmí ho ani chtít nahradit. Přenesení přikázání šabatu na křesťanskou neděli je historicky a teologicky nesprávné. Spíše je třeba nahlížet křesťanský sváteční den jako mesiášské rozšíření šabatu Izraele. Moltmann hovoří o tom, že neděle jako den Kristova vzkříšení předjímá nejen konečný a eschatologický šabatní klid, nýbrž také počátek nového stvoření. Nové stvoření začíná podle tohoto pojetí Kristovým vzkříšením z mrtvých, neboť „nové stvoření“ je světem zmrtvýchvstání. „Umožňuje-li izraelský šabat podíl na Božím klidu, pak umožňuje křesťanský svátek zmrtvýchvstání podíl na síle nového stvoření světa“, praví Moltmann. Pokud bychom mohli rozdělit důležitost „dokonání“ a „začátku“ tímto způsobem, mezi „sedmý den“ a „první den“, pak je den dokonání stvoření otevřen novému stvoření a první den nového stvoření předpokládá den dokonání stvoření původního.

¹⁶ K tomu podrobně BACCHIOCCHI S. *Antijudaism and the Origin of Sunday*. The Pontifical Gregorian University Press, Rom, 1975.

¹⁷ Cit. podle RORDORF W. *Sabbat und Sonntag in der Alten Kirche*. Zürich, 1972, s. 160.

Odloučení *křesťanství* od *židovství* a s tím spojené snížení významu a vyhasnutí *židokřesťanství*, jemuž vděčí světové křesťanství ze svůj původ, udělalo den křesťanského svátku zmrtvýchvstání „neděli“, a tím ho podstatně paganizovalo. Pokud by člověk chtěl toto zpohanštění opět zrušit, pak musí znovu hledat návaznost neděle na šabat Izraele. Je možno najít křesťanskou formu svěcení šabatu. „Neděle se stává autentickým dnem křesťanského svátku zmrtvýchvstání, pokud se podaří slavit křesťanský šabat večer před tím“, míní Moltmann.¹⁸

Shrnutí

Moltmann se jeví jako otevřený teolog, který se nebrání vlivům nacházejícím se mimo křesťanskou teologii a tvůrčím způsobem je zpracovává. Právě přínos židovských teologů a vliv ekologického hnutí je v Moltmannově knize *Bůh ve stvoření* zřetelný.

Moltmann na základě trojičního učení vyjadřuje nový vztah člověka ke světu, již ne panovnický, ale společenstevní. *Duch Boží* jako „Duch života“ prostupuje celé stvoření a přebývá v něm. Člověk již nepoznává stvoření, aby jej ovládal, ale aby se podílel a vstoupil do vzájemných vztahů živého. Tato harmonie stvoření je vyjádřena a předjímána ve Starém zákoně sobotním dnem, rokem a milostivým létem, v Novém zákoně mesiášskou dobou, kterou vyhlásil a uplatňoval Ježíš. Tím, podle Moltmanna, byla naplněna starozákonní sobota.

Sobota, která je *korunou* stvoření, v sobě předjímala spásu světa. Tradičnímu křesťanství vytýká, že v důsledku historických okolností, kdy se křesťané chtěli oddělit od Židů, aby nemuseli trpět protižidovskými represáliemi státu a potlačovali i židokřesťanství, odloučili neděli od soboty, a tak se ochudili o důležité hodnoty, obsažené v sobotním odpočinku.¹⁹

Přesto však nelze s Moltmannem souhlasit s jeho postojem k neděli, i když si vážíme jeho názorů na sobotu. Správně Moltmann říká, že neděle, jako den Kristova vzkříšení, je „počátek nového stvoření“.²⁰ Sobota ale zůstává svátkem „dokončení“. Tomu ostatně odpovídá zpráva Genesis o stvoření, kde první den je skutečně „počátkem“ stvoření, ale sedmý den svátkem dokončení, jako i úvaha pisatele listu Židům 4,9, že „Boží lid má pravý sobotní odpočinek teprve před sebou“.

Moltmann vychází z toho, že se v Kristu „mesiášský šabat“ již uskutečnil, jak to zvěstoval Ježíš na počátku své činnosti (abych... vyhlásil léto milosti Hospodinovy).²¹ Nesmíme ale zapomínat na to, že biblická eschatologie má přítomnostní i budoucnostní rozměr (tzv. „roz dvojená eschatologie“).²² V Kristu se Boží zaslíbení naplnila, a přece ještě čekáme... A sobota je právě toho znamením.

Přes tyto připomínky je studium Moltmannovy teologie zbohatující a je dobré se s ní blíže seznámit.

¹⁸ MOLTSMANN J. *Bůh ve stvoření*. S. 232.

¹⁹ MOLTSMANN J. *Bůh ve stvoření*. S. 230.

²⁰ MOLTSMANN J. *Bůh ve stvoření*. S. 231.

²¹ L 4,16-21

²² DOBIÁŠ F. M. *Repetitorium dogmaticum*. S. 99.

Summary

This article deals with the view of the renowned theologian Jürgen Moltmann about the Sabbath, as we find primarily in his book: *God in the Creation* (in Czech translation: *Bůh ve stvoření* Prague 1999). Moltmann speaks about Sabbath as the “feast of the creation”. On Sabbath and through it God “finished the work he had been doing” and on Sabbath and through it people recognize the world around them as the God’s work. Sabbath is opening the Creation for its actual future; God is not only working God, but also rests with his Creature and blesses him. Jesus didn’t abolish Sabbath, didn’t preach some Christian-gentile freedom from Sabbath, on the contrary he fulfilled the Sabbath and brought Messiah age. Moltmann sees the transfer of Sabbath into Sunday historically and theologically as incorrect. Sunday should be seen (according to Moltmann) as an “enlargement of Shabbat of Israel”. Sunday, as the day of the Christ resurrection, is a beginning of the “new creation” and therefore the day of the hope. Signification of Sunday is connected with the sense of Sabbath. Even though we appreciate Moltmann’s attitude towards Sabbath, we can not totally agree with his position to Sunday. Sunday is really “the day of the new creation”, but Sabbath is still “the day of fulfillment”. The same we can see in the message of Genesis.

Rekábejci (Jr 35)

Příspěvek k adventistické sebereflexi

Jiří Beneš

Jónadab

Praotcem, resp. zákonodárcem Rekábejců¹ je podle Jr 35 Jónadab, syn Rekábův. Rekábejci se jako na autoritu odvolávají právě na něj, nikoli na jeho otce Rekába (podle něhož mají jméno) a nikoli na Mojžíše (proroky či Hospodina samého). Jónadabovo významné postavení mezi Rekábejci je patrně naznačeno (zakódováno?) již v jeho jménu. Je to jméno vyznavačské neboli mluvící. Znamená: „Hospodin (dobrovolně) nabídl“². Mohlo-li být toto jméno chápáno jako šifra sui generis, může se vykladač pokusit rozumět mu jako souhrnu Jónadabova působení. Vzhledem k tomu, že si Rekábejci uvědomují, jaký mimořádný a cenný dar od Hospodina v Jónadabovi dostali, pak teoforní koncovka o nositeli jména vypovídá, že to byl patrně on, kdo je výrazem Hospodinovy štědrosti a skrze jehož působení jim Hospodin cosi nabídl.

O Jónadabovi máme v Tanaku³ pouze dvě zprávy⁴. Ty ovšem Jónadabovo mimořádné postavení mezi Rekábejci neformulují přímo a jednoznačně, takže příčina jeho významu není zcela zřetelná. Jediná zmínka o existenci Jónadaba, syna Rekábova (mimo Jr 35) je v Předních prorocích. Podle 2Kr 10,15 žil v době panování izraelského krále Jehú (841-814 př.n.l.). Text ovšem zmiňuje pouze skutečnost, že se spolu setkali poté, co Jehú povraždil potomky svého předchůdce, izraelského krále Achaba a bratry judského krále Achazjáše. Jónadab jde Jehú vstříc. Setkávají se v poměrně kritickém okamžiku vlády, kdy Jehú provádí razantní a krutou administrativní a náboženskou reformu seвероizraelského království. Jehú se Jónadaba ptá: „Jestlipak je tvé srdce přímé stejně tak, jako moje srdce se srdcem tvým?“ Jónadab Jehú ujišťuje, že ano. Z toho patrně vyplývá,

¹ V původním textu dosl. dům Rekábejců Jr 35,2.3.5.18. tak i v 1Pa 2,55.

² HELLER Jan. *Výkladový slovník biblických jmen*. Praha, 2003, s. 216.

³ Tj. Starém zákoně.

⁴ Jr 35 a 2Kr 10,15.23.

že Jónadab reformě, kterou prováděl Jehú přitakal, když se k Jehú připojil. Vzhledem k tomu, že text 2Kr 10 nezmiňuje jiného králova společníka při provádění reformy, lze předpokládat, že Jehú byl ve svém reformním úsilí sám a Jónadab byl patrně jediný významný člověk, který se odvážil rizika svého krále v tomto počínání podpořit. To by svědčilo o Jónadabových lidských, morálních a duchovních kvalitách, o jeho prozíravosti, schopnosti rozpoznat důležité události, odvaze a solidaritě. Zřejmě proto Jehú pozval Jónadaba k sobě na vůz a v dalším reformním činu pokračují spolu. Král Jónadabovi projevil důvěru, neboť uvěřil v Jónadabovu nezálučnost. Podle mého soudu je poněkud předčasné z toho vyvozovat, že se Jónadab s Jehú spojil „v boji za očistu kultu Hospodinova“⁵. Přestože spolu vstoupili do Baalova chrámu, aby se účastnili zmasakrování baalových kněží (2Kr 10,23), text jednoznačně nezmiňuje a proto z toho nevyplývá, že by také Jónadab za čistotu Hospodinova kultu bojoval. Ani Jeremjášův text, resp. rekábejské svědectví o aktivitách Jónadabových, nezmiňuje tuto aktivitu, třebaže by to byla aktivita nadmíru vyznavačská, zapamatování a sděleníhodná. Pravděpodobnější proto je, že Jónadab svého krále pouze doprovázel, vnitřně podpořil a podržel.

Kénijci

Jméno duchovní autority Rekábejců – Jónadab – je sice hebrejské, ale podle 1Pa 2,55 dnes existuje konsensus v tom, že Rekábejci nebyli potomky Jáкова, tedy nebyli Izraelité ani Judejci, nýbrž Kenité, či Kinejci⁶. Jenže vzhledem k tomu, že původ Rekábejských zmiňuje právě kniha Paralipomenon, která byla sepsána v či po babylonském exilu a s historickým materiálem Předních proroků pracuje homiletickým, resp. didaktickým způsobem⁷, je možné zvažovat hypotézu, že přiřazení Rekábejců ke Kénijcům je druhotné, podmiňené zvěstnými úmysly (Kénijci jsou strženi vyznavačským postojem Izraelců). Důvod tohoto počínu by byl zřejmý. Existoval totiž jistý Benjamínek Rekáb, bratr Baany. Rekáb byl jedním z velitelů vojenského oddílu Saulova syna Íš-bóšeta. Spolu se svým bratrem však svého pána, bezbranného a chromého Íš-bóšeta, zákeřně zabili na posteli, kde odpočíval (2S 4). Po úkladné a lstivé vraždě uřízli Íš-bóšetovu hlavu a donesli ji Davidovi, zřejmě na důkaz své loajality „jako trofej, jež jim měla vynést odměnu“. Pokládají sami sebe patrně „za vykonavatele Božího rozhodnutí“⁸. David se ovšem od jejich činu ostře distancuje. Ve své odmítavé reakci, kde na prvním místě jmenuje právě Rekába (2S 4,9), David jejich čin označuje za vraždu spravedlivého a je samé hodlá vymýtít ze země. Nechá jim proto uříznout ruce a nohy a pověsit je. Je jasné, že člověk s takovou minulostí by nemohl být spojován s Rekábejci, kteří jsou Izraelitům dávání za příklad věrnosti a duchovní zralosti. Zda Jónadab byl potomkem tohoto Rekába, nebo jiného, nelze a není ani třeba z textu jednoznačně určovat, neboť 1Pa 2,55 záměrně pozornost čtenáře Tanaku od tohoto Rekába odvádí (aniž by souvislost popírala) spíše k neizraelským Kénijcům, kteří ke čtenáři, vnímajícímu historické

⁵ Jak se lze dočíst: např. NOVOTNÝ A. *Biblický slovník*. Praha, Kalich, 1956, s. 779. Podobně: BIČ M. *Palestina od pravěku ke křesťanství*. Sv. I., Praha, 1948, s.184. Stejně tak: *Starý zákon, překlad s výkladem*. Praha, Kalich, 1983, s. 215.

⁶ Kraličti překládají: Cinejští.

⁷ Dějiny reflektuje v souladu se zákonem kauzality, určité informace neuvádí a jiné uvádí v jiné versi, než je ta v Předních prorocích.

⁸ *Výklady ke Starému zákonu*. Praha, 1991, s. 256

souvislosti, mluví přesvědčivěji než zákeřný vrah z vlastního lidu. Je-li pak v kénijské minulosti jaká vražda, pak spíše než vražda, kterou spáchal Rekáb, je to vražda kenaanského vrchního velitele generála Sísery, kterou spáchala Kénijka Jáel. To je první, ale dvojnásobně zaznamenaný čin (Sd 4,17; 5,24-27), jímž Kénijci výrazným způsobem zasáhli do života kmenového svazu a tím i dějin Izraele. Čin Jáel byl rozhodující pro vítězství v zemi již usazeného Izraele nad Kenaanci. Jáel je podle Tanaku spolu s Jónadabem druhou nejvýznamnější postavou Rekábejců.

O Kénijcích neexistují (kromě zmínek v Tanaku) žádné zprávy. Kénijci patřili mezi původní obyvatelé Kenaánu, jehož území je slíbeno Abramovi (Gn 15,19). Jejich jméno je patrně odvozeno z apelativa (nikoli propria⁹) Kain. Kénijci by pak byli „tepači, kováři“, ctitelé „prakováře“ Kenaana (patrona kovářů)¹⁰. Zda byli Kénijci součástí izraelského kmenového svazu již při putování pouští, nelze prokázat. Podle orákula¹¹ o Kénijcích v Nu 24,21-22 však určitý kontakt s kmenovým svazem na poušti měli. Mohlo jít o přátelské setkání putujícího Izraele s v zaslíbené zemi usazenými Kénijci. Ale také se v té době už mohli Kénijci k Judejcům připojit, jak naznačuje výrok v Sd 1,16. V něm se také uvádí, že Kénijci byli příbuzní Mojžíšova tchána (Sd 4,11), tedy Midjánci. Vzhledem k tomu, že jinde jsou zase uváděni ve společenství s Amálekovci¹², mohou výrazy Amálek a Midjan být synonyma pro apelativum: bojovní obyvatelé pouště¹³. Je ovšem docela možné, že se Kénijci rozdělili na dvě skupiny (podle Sd 4,11 k jakémusi dělení skutečně došlo), z nichž jedna pobývala s kmenovým svazem a druhá pobývala v blízkosti Amálechitských. Obě skupiny si patrně zachovaly kočovný způsob existence. Tak tomu bylo i v době panování krále Saula, tedy po vzniku izraelského království. Kénijci nebyli usazeni spolu s Izraelci v zaslíbené zemi, nýbrž bydleli na poušti (pravděpodobně dále kočovali) spolu s Amálekovci (1S 15,6), možná jako jejich otroci¹⁴. S Amálekovci pravděpodobně sdíleli způsob života, jak dokládá i postavení orákula o Kénijcích těsně za orákulem o Amálekovcích v Bileámově proroctví (Nu 24,20-21). Na rozdíl od Amálekovců, Kénijce Izraelci nepovažují za své nepřátele, tedy za součást Amálekovců. Saul připomíná jakési milosrdenství, které Kénijci Izraelcům prokázali na poušti (1S 15,6) a na základě kterého mají privilegium přežít při naplňování Hospodinova pokynu o vyhlazení Amálekovců (1S 15,7-9). Z textu 1S 15 ovšem není zřejmé, o jaké milosrdenství šlo. Že by mohlo jít o připomenutí odvážného činu Kénijky Jáel, který jako skutek milosrdenství pro Izrael mohl být chápán (jím totiž došlo k osvobození Izraele z kenaanského útlaču), je téměř vyloučeno, neboť text 1S 15,6 mluví o milosrdenství

⁹ Ačkoliv fonetická i hlásková souvislost s propriem Kain je nepopíratelná a textem Sd 4,11 dokonce i doložitelná. Nevypovídá to však nic o případném původu Kénijců, ani o jejich duchovní spřízněnosti s kainovstvem, jak je popisováno v Gn 4.

¹⁰ Jak uvádí prof. HELLER, op.cit. s. 409.

¹¹ Hebr. *mašal* je nomen apelativum, překládané jako podobenství, pořekadlo, předpověď, přísloví. Sloveso m-š-l znamená pannotovat, urknout, předložit podobenství, připodobnit. Jde o moc, která je ve slovech toho, kdo panuje (má autoritu). Tato moc je vykonávána formou krátkých výroků, jimiž lze ovládnout naslouchajícího, resp. urknout, je-li to v náboženském významu. V nenáboženském významu jde o přísloví, jejichž moc nad svým životem čtenář nejen zná, ale dobrovolně se jí podřizuje, neboť mu to dává v životě řád a orientaci.

¹² 1S 15,6. srov. Nu 24,20,22.

¹³ Amálekovci byli starý arabský kmen bojovných pastevců (nomádů) žijících na Sinajském poloostrově (Nu 13,29-30; 14,25), na poušti Kádeš, odkud na velbloudech podnikají loupeživé výpravy do vnitrozemí. Šířili spolu s Midjánci (Sd 6,3,33; 7,1) hrůzu, zkázu a smrt. Jejich původ je v Tanaku odvozován od Amáleka, vnuka Ezauova (Gn 36,12). Agag (1S 15,8-9. Nu 24,7) je titulem jejich náčelníka. Amálekovci byli nejnebezpečnějšími sousedy Izraelců. Jako proti jedinému ze sousedů Izraele, byl proti Amálekovcům vydán tzv. vyhlazovací zákon (Dt 25,17-19. srov. Ex 17,8-16). Rozhodující vítězství proti Amálekovcům vybojoval Saul (1S 15) a David (1S 27,8-9. 30,1-20).

¹⁴ Tak *Výklady ke Starému zákonu*, op.cit. s. 471. Ale existovaly-li dvě skupiny, nelze s určitostí říci, o kterou se v 1S 15,6 jedná.

při vycházení z Egypta. Proto někteří¹⁵ poukazují spíše na text Nu 10,29-32. Vzhledem k tomu, že s životem na poušti byli Kénijci dobře obeznámeni a při putování Izraelců pouští byli nepostradatelní, žádá, ba prosí je Mojžíš o doprovod kmenového svazu a slibuje jim podíl v zaslíbené zemi. To by mohlo znamenat, že jejich vztah s Izraelem je založen na oboustranně výhodné dohodě a Kénijci by mohli být autonomní skupinou náležející do teritoria izraelského vlivu¹⁶. Možná proto v textu Jr 35 nejsou pro jednání Rekábejců uváděny argumenty z Tóry. Ta byla závazná pro Izraelce a nemusela být závazná pro Kénijce, tedy Rekábejce. Z uvedeného rozboru vyplývá, že Rekábejci patří k Božímu lidu, jsou svým způsobem součástí vyvoleného národa¹⁷, ale nejsou etnickými Judejci (Izraelity), ba o asimilaci (proselytismus) do Izraele pravděpodobně ani neusilovali. To jim však nezabránilo, ačkoli nebyli Židé, aby byli zahrnuti Boží přízní a sdíleli s Izraelci společný úděl. Tak to vyplývá z orákula, které o nich pronesl Bileám, když žehnal Izraeli (Nu 24,21-22) a kde je předpověděno, že spolu se severním Izraelem budou odvedeni do asyrského zajetí.

Rekáb – jméno

Rekáb je heros eponymos (jménodárce, otec zakladatel) náboženské skupiny¹⁸ uprostřed Izraele. Biografické údaje, které o Rekábovi máme, jsou poměrně sporé. Jednoznačně víme, že měl syna Jónadaba. Pravděpodobně nebyl Izraelec¹⁹, byť zpráva v 2S 4 (viz níže) uvádí muže téhož jména z pokolení Benjaminova. Dále víme, že jeho jméno nese náboženská skupina, o níž se zmiňuje pouze text Jr 35. Ze všech těchto obecných informací se však opět²⁰ jako nejvýmluvnější (cíleně?) ukazuje být právě sdělení, které nese jméno samo. Pak by biografické údaje byly vypuštěny, vynechány či potlačeny záměrně ve prospěch samotného mluvícího jména (kérygmatické šifry). Mluvicím je Rekábovo jméno netoliko svým významem, ale spíše souvislostmi a názvuky, které souhlásky RKB mohou ve čtenáři Tanaku vyvolávat. Rekáb je do češtiny možno přeložit slovem jezdec. Nomen proprium Rekáb je odvozeno ze slovesa r-k-b jezdit, vozit, zapřáhnout. Množné číslo *rekábím*, to jest Rekábejci, překládá prof. Heller „vozy“, neboť je odvozuje od hebr. *rekeb* vůz²¹. Hebr. výraz *rekeb* většinou v Tanaku označuje předměty: (válečné) vozy. V Ž 68,18 se píše o Božích vozech²². Ale na několika místech Tanaku hebrejský výraz *rekeb* označuje lidi, živé bytosti. Dva texty (2S 10,18; 1Pa 19,18) popisují, že David zabil vozy, přičemž sloveso h-r-g (zabít) se užívá pro zabíjení lidí. Vozy lze rozbít, zničit, spálit, ale nikoli zabít. Byly-li vozy zabity, pak zřejmě nešlo o vozy, ale o lidi, kteří s vozy byli identifikováni. Mohlo však jít také o lidi zbožňované, či sakrální předměty nebo přímo výrazy pro božstvo, ve smyslu vyznání: „Tito

¹⁵ Např. NOVOTNÝ, op.cit. s. 93.

¹⁶ Patrně nikoli uvnitř izraelského společenství. Za panování krále Davida zřejmě obývali jih Judska (1S 27,10. 30,29; 1Pa 2,55, tak i Sd 1,16).

¹⁷ To chce říci uvedení jejich jména ve výčtu potomků pokolení Judova v 1Pa 2,55.

¹⁸ Podle 1Pa 2,55 doslova „domu“.

¹⁹ Viz rozbor v kapitole Koninci.

²⁰ Podobně jako je tomu u jména Jónadabova.

²¹ HELLER Jan, op.cit. s. 424. Ovšem na třech místech Tanaku neznamená hebr. výraz *rekeb* vůz, nýbrž mlýnský kámen, žernov (Dt 24,6. Sd 9,53. 2 S 11,21).

²² V 2Kr 2,11 a 6,17 vůz ohnivý. Sloveso r-k-b vyjadřuje v Ž 68,5,34 a 18,11 to, že Bůh jezdí a v Iz 58,14 že Bůh poveze.

ve vozích, jiní v koních doufají, ale my jméno Hospodina Boha našeho sobě připomínáme“ (Ž 20,8). Přímé označení člověka výrazem *rekeb* se však objevuje pouze ve dvou euforických (totožných) větách pronesených na konci pozemské cesty dvou proroků. Jednu pronáší izraelský král Jóáš po smrti proroka Eliši (2Kr 13,14): „Můj otče! Můj otče! Vůz Izraele a jízda jeho“. Opakuje ovšem vlastně jen Elišovu větu při nanebevzetí Eliášově (2K 2,12). Eliša předtím, než Eliáš byl vzat do nebe, viděl ohnivý vůz (2Kr 2,11) a vzápětí výrazem vůz (hebr. *rekeb*) označuje Elijáše. Z Elišova vyznání vyplývá, že se Eliáš odcházející do nebe ohnivým vozem stal jeho součástí, a proto jej Eliša nyní nazývá *rekeb*²³ tak, jako je i sám Eliša tímtež výrazem pojmenován poté, co umřel. Prohlédnuvši Eliša pojmenovává Elijáše podobně, jako prohlédnuvši Šimon pojmenovává Ježíše výrazem Mesiáš (Mt 16,16-17). Stejně tak královo pojmenování Eliši hebrejským výrazem *rekeb* při jeho smrti je zase podobné vyznání římského důstojníka²⁴ při smrti Ježíšově na kříži: „Jistě člověk tento syn Boží byl“ (Mk 15,39). Charakter mají obě jména (*rekeb* a Syn Boží) stejný – označují někoho, kdo „není z tohoto světa“. To je pro porozumění jménu Rekábejci významné²⁵, neboť v jejich jménu může být slyšet ohlas těchto vyznání. S určitou opatrností bychom možná mohli usuzovat, že se tímto označením Rekábejci k Eliášovi hlásí. Jméno Rekábejci by pak byl výraz reflexe duchovní sprízněnosti s Eliášem. Ačkoli to není textem nikde přímo potvrzeno, souběh příběhů Rekábejců s příběhem Eliášova nanebevzetí by mohl naznačovat, že Rekábejci mohli být stoupenci Eliášovi, resp. dědici elijášovských duchovních tradic. Jméno Rekábejci tak mohlo označovat skupinu lidí, kteří „nejsou z tohoto světa“ (tak jako na nebe odcházející Eliáš), tedy těch, kdo žijí jiným způsobem života²⁶, kteří tímto světem pouze „projíždějí“ (hebr. r-k-b), nebo kteří se „vozy – Eliášovci“ stali důsledným uplatňováním Jónadabových pokynů²⁷. V tomto smyslu by výraz „Rekábejci“ mohl být považován za vyznavačskou přezdívku určité skupiny Kénijců asi v tom smyslu, v jakém se někdejšímu Šimonovi dostalo od Ježíše nového jména „Petr“ poté, co mu byly zjeveny Bohem nové skutečnosti (Mt 16,15-20). Je-li jméno Rekábejci titul (přezdívka), nemá smysl pátrat po jejich původu, jak nám naznačuje Jeremjášův text tím, že nic o jejich původu neuvádí.

Rekáb – slovní hříčky

Pro pochopení náplně jména, resp. významu titulu „Rekábejci“ jsou však neméně důležité slovní hříčky, které mohou rozkrývat další rozměr jejich jména. V Bileámově orákulu (Nu 24,21) je výraz Kénijec spojen slovní hříčkou s hebr. slovem *ken* – hnízdo²⁸, ve smyslu sídlo na skalisku. Podle toho by Kénijci, přeneseně Rekábejci byli řazeni

²³ Odcházející Eliáš dostává nové jméno. To vyjadřuje, že Eliáš, končící svůj pobyt na zemi a přecházející do nebe je jiný (proměněný), než býval Eliáš pozemský. Výraz *rekeb* by pak bylo něco v tom smyslu, jako jméno pro „nebeštana“ (v Novém zákoně – nové stvoření). To by mohlo mít určitou souvislost s již zmiňovaným Ž 20,8. Výrok tohoto žalmu by vyjadřoval distanci od zbožňování a uctívání takových lidí.

²⁴ Který je stejně jako král nenáboženskou osobou.

²⁵ A dle zjištěných souvislostí podle mého soudu důležitější než pouhý překlad tohoto slova, nebo znalost jejich původu.

²⁶ Jejich životní styl popisovaný v Jr 35,6-10 by tomu odpovídal.

²⁷ O čemž svědčí zase skutečnost, že se k nim Hospodin zná (že je zná) tak, jako k Eliášovi a Elišovi. Jejich životní styl „z nebe“ a „k nebi“ směřující je ovšem pouze čirá dedukce.

²⁸ HELLER Jan, op.cit. s. 409 ovšem považuje odvození jména Kénijský od hebr. *kén* - hnízdo - za zřejmě druhotné.

k obyvatelům skaliska. Zřejmě nejde o údaj topografický, ale spíše o poetickou figuru, která chce říci, že ani bezpečné bydlení Kénijce nezachrání před soudem, který budou muset sdílet s ostatními Izraelci. Přeneseně z toho ovšem vyplývá hodnocení rekábejského životního stylu jako poměrně stabilního a kvalitního.

V 2Kr 10,15-16 jsou slovní hříčky se jménem Rekáb dvojího druhu. Zjevná na první pohled je hříčka s kořenem r-k-b (na tomto místě celkem čtyřikrát). Přeložíme-li výraz Rekáb do češtiny jako vůz, nebo vozataj či vozka, pak bychom mohli uvedené verše přeložit (abychom zachovali slovní hříčku i v češtině) takto: Jehú „nalezl Jónadaba, syna vozky, jak mu jde vstříc a žehná jej. ... a podal mu svou ruku a vystoupil (Jónadab) k němu do vozu a řekl: jdi se mnou a viz mou horlivost pro Hospodina. A vezl jej na svém voze“. Rekábejci prostě patří k „vozu“. Veze je král. Mají tu čest jezdit ve voze spolu s králem; jsou poctěni vstoupením do králova vozu; s králem sdílejí jeho cestu. Za předpokladu, že královo jméno Jehú je vyznavačská zkratka s významem „On je Hospodin“, bychom mohli uvedený příběh o setkání Jónadaba s králem Jehú z hlediska Rekábejců číst jako prorockou šifru, která ohlašuje pouti, již se Rekábejcům dostává od Hospodina. Ve stejném smyslu o nich hovoří text Jr 35. Nadto pak z Iz 58,14 víme o tom, že Hospodin tuto pouti skutečně zaslibuje těm, kteří přiznají dnu odpočinku (*šabat*) místo, které mu náleží.

Neméně zajímavou je ovšem také metatezí vzniklá grafická (hlásková) podobnost jména Rekáb (r-k-b) se slovesem žehnat²⁹ (hebr. b-r-k). Jehú žehná (b-r-k) Jónadabovi, synu Rekábovu (r-k-b). Z hlediska Rekábejců lze uvedenou podobnost také považovat za prorockou zkratku a interpretovat ji takto: Rekábejci jsou požehnání tím, kdo je Hospodin. To znamená, že Bůh jim žehná. Ba více, Rekábejci jsou nositeli požehnání – jsou zosobněným požehnáním. Nepřímým potvrzením tohoto způsobu interpretace je jiný text Předních proroků: Sd 5,24. Zde je za požehnanou, ba požehnanější nad ostatní ženy bydlicí ve stanech vyhlášena, a to dokonce dvakrát, Jáel, která je ještě výslovně označena Kénijkou³⁰. I tato informace o Rekábejcích je v souladu s tím, co se o nich dozvídáme z Jr 35. Oni skutečně požehnáním (nejen) pro Izraelce jsou.

Rekábejci – Postoj

Jeremjášův prorocký výrok (Jr 35) je soustředěn na sdělení Hospodinova pokynu Rekábejcům a jejich reakci. Ta má být pro celý Izrael součástí Hospodinova výroku. Vyplývá to z faktu, že Hospodinův výrok pokračuje v intencích rekábejské odpovědi, neboli Hospodin na jejich slova navazuje (Jr 35,12). Význam zprávy o Rekábejcích tedy spočívá ve zjištění, jak se slovo lidské stává slovem Božím a postoje skupiny lidí prorockým výrokem i přesto, že Rekábejci odmítají uposlechnout Hospodinův pokyn.

Rekábejci dostávají od Hospodina pokyn pít víno, jemuž se vzeprou s poukazem na to, že mají od svého duchovního otce Jónadaba zakázáno nejen pít víno, ale mnoho dalších věcí. Ty jsou sice vyjmenovány, ale v další argumentaci zcela pominuty. Hospodinův výrok se zaměřuje pouze na pití vína, a to i přesto (Jr 35,14), že Rekábejci ještě

²⁹ Obě slova jsou v 2Kr 10,15 oddělena od sebe pouze jedním slovem, takže jejich souvislost je zřejmá na první pohled.

³⁰ O tom, že Rekábejci jsou Kénijci, bylo pojednáno jinde. Ale text samotný souvislost s Rekábejci naznačuje ještě zmínkou o ženách bydlicích ve stanech, což je dle Jr 35,7.10 životní styl Rekábejců.

jednou připomenou a tím položí stejný důraz na všechny ostatní instrukce ke svému životnímu stylu (Jr 35,6-10). Má snad příkaz nepít víno dominantní postavení mezi ostatními? Je snad jakýmsi vyznavačským činem, demonstrací jejich poslušnosti? Nebo má jít o provokaci? Má právě tím být Izrael osloven? Nebo v tom snad má být přímo výtka, že Izrael si nedokáže nic odepřít (že si užívá)? K odpovědi na tyto otázky nenacházíme v Jr 35 žádné podklady.

Jónadabovy instrukce k životnímu stylu platí pro všechny Rekábejce³¹ a na věky (Jr 35,6). Nadto jsou v perikopě Jr 35 řečeny dvakrát. Nejprve jako sdělení o jejich ustanovení (Jr 35,6-7) a pak jako zpráva o jejich plnění (Jr 35,8-10). Je jich celkem sedm³²: **nepít víno, nestavět domy, nezasívat zrna, nepěstovat vinice, nemít nic** (Jr 35,9 to konkretizuje: ani vinici, ani pole, ani zrna), **bydlet ve stanech**³³, **přítakat poutnické existenci** (být hosty³⁴: jen na návštěvě; Jr 35,6-7). Instrukce jsou spojeny se zaslíbením³⁵: abyste žili. To znamená, že těchto sedm příkazů je pro život. Život je podle Rekábejců jejich plněním podmíněn a závisí na nich. Jónadabovým instrukcím a s nimi spojenému zaslíbení se v závěru Jeremjášovy řeči Rekábejcům pak dostává přitakání od Hospodina ve formě rozšíření zaslíbení: Rekábejci nebudou vyfati, neprojdou trestem, otevře se jim budoucnost a jejich budoucnost bude jiná než budoucnost Izraele³⁶. Tím je Jónadabovo zaslíbení života za plnění uvedených instrukcí potvrzeno, byť v drobné úpravě, která spočívá v posunu důrazů. Vzhledem k tomu, že kromě nepití vína Jeremjáš nezmiňuje Hospodinův výrok o jiných Jónadabových příkazech, nýbrž vyzdvihuje spíše postoj Rekábejců, můžeme z toho usuzovat, že život nespočívá v plnění konkrétních instrukcí (jako např. nepití vína a neosívání pole), nýbrž v naslouchání, strážení a činění zaslechnutých slov (Jr 35,18).

Rekábejský životní styl je ovšem poněkud ambivalentní a čtenář může mít z jejich postojů rozporuplné reakce. Na jedné straně jsou jejich postoje svým způsobem sympatické a inspirativní. Rekábejci jsou konzervativní, věrni svým zásadám, od nichž nehodlají ustoupit. Nikoli však slepě. Nebúkadnesarův vpád³⁷ do Judska je totiž přiměl usadit se v Jeruzalémě³⁸ a tím porušit své zvyky i Jónadabova nařízení (Jr 35,11). Jde-li o život, jednají ve jménu záchrany života. Patrně vědí, že instrukce nemají větší hodnotu než život člověka. Dalo by se tedy říci, že na svých zásadách nepí fanaticky. To je pozitivní. Na druhé straně rozpaky může budit jak odmítnutí uposlechnout Hospodinův požadavek, tak skutečnost, že argumentem pro reakci Rekábejců je autorita Jóna-

³¹ Tedy i pro děti Jr 35,8.

³² Tak, jako později sdělených pokynů (příkazů) Hospodinových (Jr 35,15).

³³ Bič M. v Palestině (op.cit. sv.II., Praha, 1949, s.136) má za to, že Rekábejci žili na poušti. Tento život označuje Bič za bohulibý (zřejmě podle 2S 7,6) a současně uvádí, že příčinou rekábejské nezajištěnosti byl odpor „proti kenaanskému baalismu“. To znamená, že příčiny Jónadabova příkazu byly náboženské, neboť „zemědělský a městský život byl baalismem“ – op.cit. sv.I, s. 168.184. Podobně Starý zákon, op.cit. s. 215.

³⁴ To Starý zákon, op.cit. s. 215 ovšem vykládá jako statut, který Rekábejci ve společenství izraelského lidu měli.

³⁵ Tanak neuvádí příčinu Jónadabových nařízení. Kraličtí ve svých poznámkách (Výklady Bibli Kralické, Příloha k „Betánii“, Tábor, 1886-8, s. 624) jako příčinu uvádějí Jónadabovu touhu „rodině své vždy nějak napomoci, ... aby je tím poněkud od následování bezbožníků mohl odtrhnouti a k ctnostnějšímu obcování nad jiné, i k hotovějšímu i snadnějšímu, když by i na ně dotíraly, pokud Božích snášení, obrátiti“.

³⁶ To však stojí v určitém napětí s Bileámovým orákulem v Nu 24,21-22, kde je zase řečeno, že Kénijci budou spolu se severním Izraelem odvedeni do asyrského zajetí. Na základě 1Pa 2,55 z toho ovšem není možno vyvozovat, že Rekábejci a Kénijci jsou dvě odlišné skupiny.

³⁷ Podle Starý zákon op.cit. s. 215 to bylo mezi lety 601-597 př.n.l.

³⁸ Septuaginta dodává, že to bylo ze strachu.

dabova, nikoli autorita Hospodinova, Tóry, či Mojžíše. Nic z toho ovšem Rekábejcům není vytýkáno³⁹.

Rekábejci – Hospodinův výrok

Prorocký Jeremjášův výrok (Jr 35) ovšem přináší také svědectví o Hospodinově počínání se záměrem poukázat Izraeli na rekábejskou věrnost. Hospodin posílá proroka s příkazem dát jim pít víno, ačkoli ví, že Rekábejci nepoleví ve své poslušnosti (věrnosti)⁴⁰, ani kdyby je k tomu vyzýval prorok, nebo přímo Hospodin, a to ještě ve svém chrámě⁴¹. Kdyby šlo jen o Rekábejce, mohl by to posluchač prorockého výroku vnímat jako provokaci: dostávají pokyn narušit své zákony a zpronevěřit se svému životnímu stylu, třebaže nedělají nic špatného a navzdory tomu, že Hospodin ví, jak se zachovají. Text Jr 35 tuto možnost neodmítá – připouští ji jako jeden rozměr, jednu vrstvu prorockého výroku. Hospodin může provokovat a jeho provokace může být nepřímou výzvou Rekábejcům k sebereflexi nad skutečností, že jim jsou Jónadabova nařízení a poslušnost vlastním zásadám důležitější než Hospodinův výrok. V tomto smyslu (jako nepřímé napomenutí) je možno rozumět soupisu šesti instrukcí Hospodinových (Jr 35,15), řečených sice Izraeli, ale upozorňujících také Rekábejce na to, co Hospodin skutečně očekává: **naslouchat, navrátit (odvrátit) se od svých zlých cest, jednat dobře, nechodit za bohy cizími (bohy cizáků), nesloužit jim, navrátit se (přebývat) k zemi**. Pro Rekábejce mohou být tyto příkazy korekturou Jónadabových instrukcí. Korekturou posouvající důrazy, aniž by instrukce byly zpochybněny, ve smyslu Ježíšova výroku „Tyto věci jste měli činit a oněch neopouštět“ (Mt 23,23).

Podobně jako je ambivalentní rekábejská reakce, je ambivalentní i Jeremjášovo sdělení o Hospodinově počínání. Na jedné straně je z něj možno slyšet rezervovanost, na druhé straně Hospodinovo přitakání k rekábejskému životnímu stylu. Přitakání lze rozpoznat v tom, že a) Hospodin si počínání Rekábejců všímá (registruje ho); b) dává Rekábejce za vzor svému lidu (Jr 35,13-14); c) počínání Rekábejců vysoce oceňuje, resp. vyzdvihuje; d) nechává jim oznámit svůj výrok (Jr 35,18); e) vnímá Rekábejce jako ty, kdo stojí před Jeho tváří (Jr 35,19), tedy v Boží blízkosti⁴². Nelze sice z textu doložit, že to, co Rekábejci dělali je s Hospodinovými pokyny⁴³ v souladu (vždyť si žili po svém⁴⁴), či v rozporu, ale zřetelné je, že postoje Rekábejců, byť jde o naslouchání, střežení a vykonávání slov lidských, jsou postoje následováníhodné. Jeremjáš dosvědčuje, že před Hospodinem má i respektování lidských slov, coby výraz kázně, svou váhu.

³⁹ V podobném smyslu je v Novém zákoně podobenství o nepoctivém správci (L 16,1-9), jemuž je jeho pánem přitakáno, přestože je podvodník, defraudant a vychytralec.

⁴⁰ Tak, jako to musel vědět i v případě Jobově a Abrahamově (Gn 22 obětování Izáka).

⁴¹ Otázku, proč se pít vína a tím přestoupení rekábejských příkazů mělo odehrávat přímo v chrámě ovšem text nezodpovídá.

⁴² To by podle některých vykladačů mohlo označovat službu kněžskou, či prorockou. Členové překladatelské skupiny ČEPu (in Starý zákon, op.cit. s. 216) se však přiklání k tomu, že je tím míněna „jejich služba Hospodinu celým životem“. Podobně Kraličtí (Výklady Biblí Kralické, op.cit. s. 625) volí spíše možnost, že Rekábejci „nebudou do konce vyplnění ... nikdy se na ně nezapomenu, ale vždycky na ně pamatovati, a je jako před očima svýma míti, a jim dobře činiti budu“.

⁴³ Formulovanými Izraeli v Jr 35,15 jinak.

⁴⁴ Jak uvádí Bič, op.cit., sv.I, s. 184.

Rekábejci – význam pro Izrael

Prorocký výrok má ovšem svůj dominantní rozměr, v němž je nepochybně sdělováno, že „provokace“ Rekábejských je výzvou pro Izrael. Rekábejci jsou zkoušeni⁴⁵, aby na nich byla demonstrována jejich věrnost. Jejich odmítnutí uposlechnout Hospodinův pokyn proto není svévolí, ale zamýšleným, očekávaným a chtěným prorockým gestem, jímž může být Izrael obviněn z nevěrnosti. Izraelcům není vyčítáno, že pijí víno, nýbrž že tak vážně, jako Rekábejci naslouchají slovům svého předka, nenaslouchají (Izraelci) Hospodinu (Jr 35,14). Díky Hospodinovu výroku je dobře patrný kontrast mezi jednáním Rekábejců a Izraelců. Zatímco Rekábejci si velmi váží chatrných a pomíjivých slov lidských (Jr 35,14.16), Boží lid nenaslouchá slovům mnohem důležitějším – Hospodinovým⁴⁶. Kénijci se tak stávají Izraelcům vzorem ne snad svým odmítáním pít víno (tedy konkrétními činy), ani svou neústupností (zatvrzelostí, tvrdošijností) vůči Hospodinovu pokynu, ale spíše svou poslušností, střezáním a činěním příkazů Jónadabových (18), tedy svými postoji.

Rekábejci – význam pro adventisty

Mezi adventisty a Rekábejci můžeme za jistých okolností nalézt určité styčné plochy. Adventisté tvoří mezi tradičními křesťanskými církvemi spíše okrajovou, do žádne z tradičních společenství nezapadající skupinu podobně, jako Rekábejci mezi Izraelci. Adventisté patří mezi pohany⁴⁷, kteří se k izraelskému dědictví přidali stejně jako Rekábejci – Kénijci. Ovšem za nejvýraznější spojnicí mezi oběma náboženskými skupinami lze považovat jejich konzervativní zásadovost. Ta je u Rekábejců dána jejich důvěrou k instrukcím Jónadabovým, u adventistů pak důvěrou vůči instrukcím Ellen Whiteové, věroučným článkům, usnesením vrcholných orgánů církve a formulacím církevního řádu⁴⁸. Výrazem tohoto konzervativismu a nejviditelnějším styčným bodem obou společenství je abstinence. Rozdíl je však ve způsobu zdůvodňování této zásady. Zatímco adventisté se snaží dokládat užitečnost abstinence lékařskými výzkumy, případně dohledávat k abstinenci biblické verše, jimiž by své počínání odůvodnili, tak Rekábejci argumentují zcela prostě věrností ke zděděným postojům svých předků, tedy přiznáním se ke své tradici⁴⁹. A není to špatně, jak čteme v Jr 35, kde jsou Rekábejci dáváni Božímu lidu za vzor. Kraličtí to v poznámkách komentují: „nařízení lidská v témž obmezení, místo své v církvi Boží mají“⁵⁰.

Může být tedy zkušenost Rekábejců užitečná dnes k sebereflexi adventistům? Ano. Na jedné straně může příklad Rekábejců dodávat odvahu k specifickým postojům,

⁴⁵ Tak soudí Starý zákon, op.cit. s. 215.

⁴⁶ „Jonadab jsa pouhý člověk z rodu národu postranního, a jednou vydav příkázání synům svým, a to dosti tvrdé, obdržel to na nich, že ho poslouchali i po jeho smrti“. Výklady Biblí Kralické, op.cit. s. 625.

⁴⁷ Jak říká apoštol Pavel: plánata, která jsou proti sadařským zvyklostem a praxi, tedy proti přirozenosti naroubována na ušlechtilou olivu (Ř 11,24).

⁴⁸ Podobnou důvěru vůči lidským instrukcím však nalezneme ve všech konzervativních společenstvích, jak židovských, tak křesťanských.

⁴⁹ Tradici zde míním pozitivní a osvědčené hodnoty, v nichž je obsažena cenná zkušenost. V tomto smyslu mám za to, že tradice obsahuje i stopy (zrnka) Hospodinova působení, které bylo lidmi v určité době rozpoznáno, formulováno, s užitekem vyzkoušeno a jako důležité předáváno z generace na generaci a čemu je proto třeba pozorně a s úctou naslouchat.

⁵⁰ Výklady Biblí Kralické, op.cit. s. 625.

tedy odvahu mít své zvláštnosti a podržet si je. Neustupovat z nich jen proto, že většinová společnost je nebere na vědomí, nebo je považuje za přežitá a tím směšná. Postoj Rekábejců může povzbuzovat k uchování si svého svérázu a čelit snahám o asimilaci a napodobování tradičních a uznávaných náboženských skupin. Na druhé straně jsou Rekábejci svým přestěhováním se do Jeruzaléma příkladem toho, jak na svých zásadách nelpět za každou cenu. Ale Rekábejci mohou inspirovat nejen svými postoji a v jejich konkrétním projevu – abstinencismu – s nímž lze souznít bez výhrad. Jejich životní styl a přístup ke světu (nezajištěnost, neusazenost, vzdání se všeho) je motivující a nosný ještě v jiném ohledu⁵¹. Rekábejci jsou mimořádně skromní a nenároční. Žijí život prostý všeho pohodlí a rozmařilosti. Je to styl, který by v dnešním ekologickými důrazy ovlivňovaném světě, v dnešním stále více požadovaném ohledu k životnímu prostředí a šetrnosti k přírodě jakoukoli náboženskou skupinu mohl učinit velmi užitečnou a přitažlivou. Ostatně důraz na skromnost, nenáročnost, prostotu života a chudobu není výhradně rekábejský. K témuž volal své následovníky i Ježíš (vzdát se všeho L 14,33; 17,33; 18,22) a totéž bylo jedním z klíčových znaků křesťana vůbec (vše své sdílet s ostatními Sk 2,44-45; 4,32.34-35). Je to důraz pro křesťanství typický a ozvučený, leč dnes neprávem pomíjený, ba potlačený⁵². V tomto smyslu, tedy svým protestem proti pohodlnosti, zabydlenosti a konzumismu by dnes mohli být Rekábejci vnímáni jako následováníhodný vzor. A právem, neboť Jeremjášův prorocký výrok, resp. sám Hospodin je za vzor klade. Postoje prezentované Rekábejci, křesťansky autentické, ačkoli jsou v usazené společnosti nestandardní, ba provokativní, by křesťanství a adventismu zvláště mohly napomoci k ztrácené důvěryhodnosti.

Summary

Recabs (about them only in Jr 35) are obviously descendants of Kens, nomadic shepherds, who are in the relation (according to 1 Chr 2,25 connected) with Israelites. The name of eponym "Recab" is connected with the prophets Elijah and Elisha's using the expression *receb* (carriage) which characterizes Recabs as the continuators of Elijah's traditions. In Jr 35 the Recabs' attitudes are the part of God's prophecies; it means blaming Israel for unfaithfulness to God's instructions. On the basis of the fact that their conservative life style is characterized by abstinence I compare them to adventists' life style. Recabs present the alternative life style in Israel with their abstinence, simplicity and modesty. Reflection of Recabs' attitudes can be inspiring for Adventists for their faithfulness to own traditions and ability to know the limit in keeping their own values and priorities. And the Recabs' modesty and simplicity can be the challenge to the self-reflection for Adventists.

⁵¹ Že Rekábejci jsou společenství velmi inspirativní známe i od sv. Jeronýma (Hieronymus), který „vidí v jejich životě počátky života asketického“, jak uvádí HEJČL J. *Bible česká; díl první*; Praha, 1940, s.169.

⁵² Čas od času se tento důraz objeví v okrajových křesťanských skupinách, např. mezi poustevníky, poutníky či řeholními komunitami.

Tak převtělí se, či ne?

Pohled na spiritualitu českých „ateistů“

Petr Činčala

V úterý 10. března 2009 byl v MF DNES uveřejněn článek s názvem „Tak převtělí se, či ne?“ Tento článek popisoval dilema, kterému v současnosti čelí čínská komunistická vláda v souvislosti se 14. dalajlámou, který stárne v exilu. Protože Číňané chtějí i nadále vládnout Tibetu, potřebují mít proces reinkarnace nového dalajlámy pod kontrolou. Proto musí mít všichni noví převtělenci „čínské razítko“, jak praví vládní „výnos o regulaci procesu reinkarnace“.

Česká republika bývala velmi náboženskou zemí. Reformační hnutí vznikala téměř v každé generaci, od husitství v 15. století po Moravské bratry v 17. století. V současné době Česká republika patří mezi nejsekulárnější evropské země.¹ Navzdory veškerému misijnímu úsilí se církvím nepodařilo růst. V Čechách občas zaznívají ohromující zprávy o zázracích a četných křtech ve vzdálených oblastech, což budí dojem, jako by duchovní moc a opravdová spiritualita působila jen v exilu. Člověk se přirozeně ptá, jak je to možné. Jak dlouho zde bude převládat ateismus? Co se stane pak? Jsou křesťané v České republice vůbec připraveni?

Obyvatelé České republiky se opravdu nezajímají o tradiční náboženství ani o církevní křesťanství.² Přesto lidé nemají konečné odpovědi. Martinek zjišťoval mezi mladými lidmi jejich vztah k náboženství. Používal k tomu škálu od 1 do 10, přičemž 1 znamená aktivní člen církve a 10 znamená přesvědčený ateista. Zbývající čísla této škály označují stupně přináležitosti a identifikace s křesťanskou vírou. Používá termíny jako necírkevní křesťané, nevěřící, ale sympatizující s církví, hovoří o distancované církevnosti či přináležitosti s výhradami.³ Spiritualita a religiozita se tak stávají komplexní problematikou. Lidé se zajímají o náboženské otázky, ale odpovědi nabízené tradiční-

¹ HAMPLOVÁ, s. 703.

² HAMPLOVÁ, s. 712.

³ MARTINEK, s. 81-82.

mi církvemi je neuspokojují. Lidé se považují za ateisty, a přesto věří v nadpřirozeno.⁴ Sociologové hovoří o „světonázorové schizofrenii“.⁵

Nízká církevní religiozita neznamená, že se lidé nezajímají o spiritualitu. Nedávné výzkumy potvrdily, že se o alternativní spiritualitu u nás zajímá značný počet lidí.⁶ Do konce vznikl návrh, že by už česká společnost neměla být označována jako sekulární, ale spíše necírkevní.⁷

Tento trend není ve světě ojedinělý, Thompsonová ve své knize o spiritualitě poznamenává: „Staré způsoby náboženského života se mohou jevit zastaralé a neadekvátní. Poprvé v historii lidé oddělují svou spiritualitu od náboženství. ‚Instituční náboženství‘ se stalo negativní frází... Pro lidi je přirozené vytvářet si soukromé věroučné systémy, které jsou nezávislé na tradicích historických společenství víry. Mnoho hledajících se považuje za ‚spirituální,‘ ale ne za ‚nábožensky založené.‘⁸ Jak poznamenal můj oblíbený učitel Dybdahl v jedné ze svých přednášek o spiritualitě: „Už není otázkou, jestli spiritualita ano nebo ne. Otázkou je, jaký druh spirituality.“

Shrňme krátce, co křesťanští autoři říkají o spiritualitě. Existují alespoň tři druhy nebo modely spirituality:

Model A. Klasickou studií na téma o křesťanské spiritualitě je Fosterova kniha z roku 1988 *Celebration of Discipline*.⁹ Foster uvádí seznam vnitřních, vnějších a společných „duchovních disciplín,“ které mohou pomoci lidem žít duchovním životem. V dalším desetiletí poskytli další autoři mírně upravený seznam duchovních disciplín.¹⁰ Koncept křesťanské spirituality může u někoho vyvolat dojem, že spočívá v seznamu věcí, které je třeba dělat. Jestliže se budeš cvičit v tomto, jsi duchovním člověkem. Dělej toto a nedělej tamto. Taková spiritualita je postavená na plnění úkolů, povinností a na vynaložení úsilí.

Model B. Tento model říká, že neexistuje univerzální návod pro duchovní život, který platí pro všechny lidi stejně. Lidé si mohou vybrat, po které duchovní stezce půjdou. Foster ve své knize *Streams of Living Water* [Prameny živé vody] (1998) dokládá z novodobých dějin různé duchovní směry, které jsou zakotveny v Bibli. Objevují se duchovní styly a zabarvení, aby křesťané mohli navázat spojení s Bohem přirozeně, podle svých preferencí.

Model C. Dále se objevují zmínky, že spiritualita vlastně není otázkou seznamu věcí, které bychom měli dělat. Spiritualita není záležitostí pouze intelektu, ale otázkou prožívání. Naše srdce touží po něčem hlubším. Dybdahl líčí, jak byl vychován s přesvědčením, že žít duchovně znamená dělat to či ono. Ačkoliv později působil jako „duchovní profesionál“, naučené duchovní disciplíny ho vysilovaly. Hladověl po Bohu.

Současný výzkum a objevy v neuropsychologii poukazují na způsob, jak spolupracuje mysl a „srdce“. Je nad rámec této studie zabývat se touto otázkou hlouběji. Nicméně tato zjištění mají důležitý význam pro spiritualitu. Zdravé spojení s Bohem

⁴ SAK, s. 106-107.

⁵ MARTINEK, s. 79.

⁶ HAMPLOVÁ, s. 704.

⁷ HAMPLOVÁ, s. 712.

⁸ THOMPSON, s. 1-2.

⁹ V češtině vyšla v nakladatelství Návrat pod názvem *Uspořádej svůj duchovní svět* v roce 2008.

¹⁰ Např. Thompson, Ortberg a Whitney.

vyžaduje emoční zdraví (či uzdravení). Naše emoční kapacity jsou pro náš duchovní život možná ještě důležitější než intelekt. Manželé Rockeyovi vysvětlují: „Naše city ovlivňují naše přesvědčení (způsob jak myslíme), které pak ovlivňuje naše chování. Věřte nebo ne, naše city jsou silnějším pohonem pro naše chování než naše logika!“¹¹

Jak do těchto modelů zapadá vynořující se alternativní spiritualita českých ateistů? Záměrem této studie je popsat, analyzovat a zhodnotit české „nenáboženské“ lidi. Tato studie je však omezena jejich úzkým vzorkem a nelze ji zevšeobecňovat; slouží jako případová studie. Autor se soustředí na kvalitativní výzkum, aby poskytl pohled do oblastí, které jsou často skryty.

Metoda výzkumu

Autor se v posledních čtyřech letech ocitl díky komunitní práci ve světě sekulárních lidí, se kterými navazoval přátelství a vytvářel společenství. Vzájemné vztahy formovala společná činnost, hovory, zpívání, výlety či modlitby.

Tyto lidi bylo obtížné zasáhnout dobrou zprávou evangelia kvůli jejich předsudkům a blokům vůči náboženským organizacím. Byli otevření vztahům, ale rezervovaní vůči studiu Bible a výuce o křesťanském Bohu. Ne proto, že by se nechtěli učit, ale možná proto, že sami mají co nabídnout. Pozvání zapojit se do komunitního projektu toho bylo důkazem.

Ke zkoumání spirituality bylo přizváno sedm různých lidí v jedné lokalitě mezi 10. dubnem a 5. srpnem 2009. Rozhovor trval od jedné do tří hodin. Tito lidé byli vybráni na základě dostupnosti. Nikdo z účastníků nebyl oficiálně nábožensky založen ani nepatřil k organizovanému náboženství. Ze čtyř náboženských skupin – katolíků, protestantů, ateistů a ostatních¹² – by se všichni definovali buď jako ateisté nebo jako ostatní. Všichni vyrůstali v ateistických rodinách, přesto všichni potvrdili zájem o spirituální otázky. Duchovní poznatky získali buď čtením knížek, účastí na seminářích týkajících se aspektů spirituality nebo setkáním s duchovní autoritou (guru).

Popis účastníků výzkumu

K lepšímu pochopení spirituality účastníků jsou použita následující označení víry, se kterými by se tito lidé ztotožnili.

- 1. Nová spiritualita.** Vzdělaná žena ve středním věku. Její děda byl evangelickým farářem a otec komunistou, který opravdu v komunismus věřil. Oslovily ji například knihy od Neala Donalda Walsche *Hovory s Bohem*. „Duchovno je něco, co mi pomáhá najít odpovědi na to, kdo jsem, odkud jdu, kam a proč. Srdcem, podvědomím, čímsi jiným než racionálním, pocity...“

¹¹ ROCKEY, s. 174.

¹² ČINČALA, s. 156.

2. **Bylinná očista.** Muž před důchodem, který se ve volném čase zabýval výtahy z bylin a zdravou výživou. Vyrůstal jako ateista v minulém režimu, což v něm vybudovalo odpor vůči církvi. Později díky cestování začal inklinovat spíše k buddhismu. Spiritualitě se začal věnovat nedávno prostřednictvím bylinek. „Lidé, kteří se čistí bylinkami, se duchovně mění... Nemám žádnou organizovanou skupinu, ale přes zdravý životní styl se stýkám s lidmi, kteří vidí, že by se měli zdravě stravovat. Jsou jiní; můžete si s nimi povídat o tom, že jsou tady energie, čakry, a když se s takovým člověkem potkáte, jste rádi.“
3. **Léčivé energie.** Bylinkářka ve středním věku. Vyrůstala v komunistické rodině s přesvědčením, že je to „pravdivé učení“. Později zjistila, že tak zcela pravdivé není a začala hledat. Ačkoliv zpočátku věřila v Boha jako osobu a v Ježíše Krista, Bible a křesťanství jí byly příliš těžké k pochopení, začala proto hledat „srozumitelnější cesty“ (čtením jiných knih, účastí na různých přednáškách). V nedávné době našla konečnou odpověď sama pro sebe. Několikrát zmínila zkušenost s obrovskou energií, kterou se postupně přestala bát nazvat boží prozřetelností (nezávisle na tom, co si lidé o ní myslí). Detailně popsala své chápání čaker – energetických center v každém člověku. Stal se z ní hluboce duchovní člověk, pracuje s léčivými energiemi pro sebe i pro druhé. „Přichází doba, kdy dojde k propojení duchovna. Vždyť i vědci dokážou změřit energii, i lékaři se přiklánějí k alternativním medicínám a k přírodě.“
4. **Hledání prostřednictvím mystiky.** Je jí přes třicet let a pracuje v oblasti lesní správy. Ačkoliv vyrůstala jako ateistka, ráda by prožila zásah nadpřirozené moci. Je otevřená víře, ale spíše skrze zážitek a pocity než skrze dogmata. Její hledání bylo inspirováno českými mystiky, jogíny a autory Eduardem Tomášem a jeho manželkou Milou. Nechce být školená ve víře, ale čeká na vnitřní spirituální zážitek. Čte knihy a získává pocitové informace o spiritualitě podle toho, jak na ni působí. Ráda by získala informace o Bohu skrze sebe. „Četla jsem to, strašně se mi to líbí, ale čekám, že prožiju něco víc.“
5. **Pozitivní myšlení.** Maminka na mateřské. Před jedenácti lety ji její bývalý přítel přivedl k pozitivnímu myšlení. Studovala knihy jako Moc podvědomí, Síla je ve vás nebo Miluj své tělo. Od té doby se naučila modlit a odříkávat soubor pozitivních prohlášení každé ráno a večer. „Když se nemodlím, pak ten den není hezký.“ Má krásné zkušenosti s tím, co se stalo v jejím životě v důsledku modliteb (opakovaných zařikávání).
6. **Jóga.** Muž před čtyřicátkou pracuje jako fyzioterapeut a masér. Krátce po sametové revoluci se dostal do kontaktu s knihami Květoslava Minaříka a dozvěděl se o duchovním učení jógy a o sebedisciplíně. „Vnímám velmi rovnocenně buddhismus, jógu, mystiku... aby se lidé mohli rozvíjet.“
7. **Esoterika.** Je téměř v důchodu, pracuje v dopravní společnosti. K józe se dostal před 25 lety (ještě za minulého režimu) a tak začala jeho duchovní pouť. Naučil se, že člověk se potřebuje řídit určitými pravidly, aby mohl růst. O deset let později se dostal k esoterice. „Esoterika je všechno. Všechno souvisí se vším... Esoterika je okultní disciplína.“ Tento respondent popsal sám sebe jako extrémistu. V důsledku svého disciplinovaného života žije sám v izolaci.

Analýza dat

Každé interview bylo vedeno podle jednoduchého souboru otázek. Po úvodu byli účastníci vyzváni, aby sdělili, jak navazují spojení s duchovním světem a jak rozvíjejí svou spiritualitu. Dále se měli vyjadřovat k seznamu slov souvisejících (či nesouvisejících) s jejich duchovním životem. Měli hovořit o tom, čemu věří a čemu nevěří. Seznam slov obsahoval výrazy jako například: reinkarnace¹³; horoskopy¹⁴; léčitel¹⁵; čakry¹⁶; karma¹⁷; reiki¹⁸; meditace¹⁹; božství v člověku; zdroj života, energie, lásky; hřích; smrt; vzkříšení; peklo; očistec; harmonie těla, ducha a duše²⁰.

Na základě těchto rozhovorů vznikl seznam následujících konceptů, které považovali účastníci za relevantní a o kterých hovořili:

1. Vyšší energie – bůh
2. Čakry
3. Reiki
4. Léčitelé
5. Horoskopy
6. Meditace
7. Sebedisciplína
8. Služba ostatním
9. Reinkarnace a karma

Tabulka ukazuje, jak tyto termíny souvisí s respondenty. Jestliže termíny nejsou zakřížkovány, účastníci buď s těmito koncepty nesouhlasili, nevěřili v ně nebo s nimi nepracovali.

	1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.	8.	9.
Respondent 1	×	×		×		×	×	×	×
Respondent 2		×				×			×
Respondent 3	×		×	×	×	×	×	×	×
Respondent 4	×	×	×			×			×

¹³ Reinkarnace je představa, že život jedince po jeho fyzické smrti nějakým způsobem pokračuje a pozemská existence se opakuje v novém těle. (<http://cs.wikipedia.org/wiki/Reinkarnace>)

¹⁴ Astrologické horoskopy se odvolávají na astrologovu interpretaci událostí na základě pozice slunce, měsíce a planet, nebo na základě kalendářního významu události. Horoskopy tak umožňují člověku pochopit, co se děje a co se bude dít. (<http://cs.wikipedia.org/wiki/Horoskop>)

¹⁵ Léčitelé se stali běžnou záležitostí. Pracují s alternativní medicinou a poskytují lidem poradenství či léčivé zákroky. Lidé se mohou dozvědět o léčitelích buď ústně, nebo prostřednictvím webu. Seznam oficiálních léčitelů v Praze je dostupný například na www.prirodni-leciva.cz.

¹⁶ Čakry jsou podle hinduismu energetická místa v těle. Existuje sedm hlavních čaker či světelných kruhů. (<http://cs.wikipedia.org/wiki/Čakra>)

¹⁷ Karma je koncept vysvětlující příčiny a následky činů v souvislosti s převtělenými životy. ([http://cs.wikipedia.org/wiki/Karma_\(hinduismus\)](http://cs.wikipedia.org/wiki/Karma_(hinduismus)))

¹⁸ Reiki je duchovní praktika, která vychází z přesvědčení, že existuje univerzální duchovní energie, kterou lze využít k uzdravování na fyzické, mentální, emoční a duchovní úrovni. Působit Reiki může pouze člověk, který prošel zasvěcením energetických center k přijímání a dalšímu předávání energie s pomocí Reiki učitele. (<http://cs.wikipedia.org/wiki/Reiki>)

¹⁹ Meditace v této studii odkazuje na východní techniky jako například meditace v buddhismu. (http://cs.wikipedia.org/wiki/Meditace#Meditace_v_buddhismu)

²⁰ Nekřesťanské koncepty byly vybrány na základě předběžného průzkumu českého duchovního trhu.

Respondent 5	×				×	×			×
Respondent 6	×			×		×	×	×	×
Respondent 7	×	×		×	×	×	×		×

Je pozoruhodné, že účastníci pracovali průměrně s pěti až sedmi koncepty z devíti. Podívejme se na tyto koncepty blíže.

Vyšší energie – bůh

Šest ze sedmi respondentů dávalo důraz na nadpřirozenou energii, vyšší energii nebo boha. Jeden účastník popsal boha jako tvořivou sílu, která dává smysl všemu: „Bůh není jen imaginární síla. Jeho přítomnost je všude.“ Jiný účastník hovořil o bohu jako o světle: „obrovská síla, která stvořila vesmír“.

Ačkoliv účastníci hovořili o boží vůli, o setkání s boží svrchovaností, o jeho nekonečné inteligenci, o zdroji, nepovažovali boha za osobu. Jedna účastnice poznamenala, že bůh není osoba. „Dost dobře nechápu, jak by ta postava mohla být v každém z nás a ve všem... Bůh je v každém člověku, zvířeti, ve všem... Zdrojem je bůh.“

Většina účastníků souhlasila s tím, že bůh je v našem nitru. „Věřím, že všichni máme kousek boha – to neznamena, že jsme bohové, ale máme střípek.“ Výzkum překvapivě naznačuje, že tato narážka neodkazuje na lidské hrdinství, výjimečné dovednosti nebo lidské ego. Tato představa odkazuje spíše na boha jako vyšší sílu, téměř jako je křesťanský Bůh, jen se nejedná o bytost a člověk ho nemusí hledat vně sama sebe (v katedrálách, v Písmu), ale uvnitř. Člověk, který objeví boha v sobě, bere na sebe úlohu „dopracovat se k jednotě. To se neděje samo sebou, je to ten nejzářivější cíl. Je možné ho dosáhnout cílevědomou prací na svém duchovnu, ale většinou se to nedaří v jednom životě...“ Jednota s bohem odkazuje na vlastnosti jako pokora, obětavá služba, spravedlnost, dokonalost, atd.

Čakry

Tři respondenti pracují s těmito „energetickými centy v těle“, jeden respondent cítí potřebu „probudit je“, aby měl duchovní zkušenost. Nižší čakry jsou spíše „přízemnější povahy“, jako například vyjasnit si vztahy s matkou a otcem, ujasnit si vztah s partnerem, sexuální život, pracovní život. Další úroveň se týká naší osobnosti. Čtvrtá čakra je propojená s lidským srdcem, zahrnuje zvládnutí emocí. Spojit se s pátou čakrou znamená volit vlídná a laskavá slova, nikomu neubližovat. Šestá čakra umožňuje propouštět informace z podvědomí a z minulých životů. Sedmá čakra znamená spojení „s nejvyšší duchovní moudrostí, propojení přes duši a ducha až k Boží prozřetelnosti“. Ateista, který odmítá Boha, nemůže s čakrami pracovat. „Čakry mají fungovat všechny najednou, chtěla bych rozvíjet všechny. Jsou propojené. Měly by být vyvážené, to je optimální.“

Reiki

Zatímco čakry pracují s vnitřní energií, reiki pracuje s vnější energií. Ne každý chce překročit linii, aby pracoval s energií z venku. V naší studii se s reiki identifikovali pouze dva respondenti. Jiní se buď bojí, nemají dobrou zkušenost nebo se prostě nezajímají. Reiki pracuje s energií, která může léčit. „Člověk, který je zasvěcen do reiki, může svým dotykem zahrát člověka, dodat energii.“ Na základě zasvěcení do druhého stupně může

člověk zahrát a poslat energii na dálku. Tito lidé mohou podle názoru jednoho respondenta „odblokovat negativní bloky..., léčit duševně i fyzicky.“

Léčitelé

Jedná se o lidi, kteří umí pracovat s energií a použít ji ku pomoci druhým lidem. Je řada lidí, kteří se tím oficiálně živí a mají to jako živnost nebo to dělají neoficiálně ve svém volném čase. V obou případech jde potenciálně o dobrý příjem. Tito lidé poskytují poradenství, pomáhají lidem s každodenními těžkostmi a vztahovými problémy. Používají alternativní medicínu, aby vyléčili nemoc, nebo vyvolají v klientech samoléčivý proces. Ačkoliv si byli respondenti vědomi skutečnosti, že ne všichni léčitelé mohou pomoci a někteří dokonce podvádí, čtyři respondenti schvalují léčitele a doporučují je ostatním.

Horoskopy

Po roce 1989 se horoskopy staly součástí společenské kultury. Noviny, časopisy, televize i rádio informují o horoskopech každý den. Je nad rámec této studie zkoumat, nakolik celkově berou lidé své horoskopy vážně. „Uznávám astrologický horoskop... Je ho možné použít jako vodítko a motivaci. Pomohlo mi to v době, kdy jsem to potřeboval,“ řekl jeden respondent. „Mám pocit, že to funguje. Lidi se rodí v určitém postavení hvězd, což je ovlivňuje, něco jako obecná charakteristika určitého znamení.“ Čtyři respondenti nepracovali s horoskopy ani v ně nevěřili.

Meditace

Všichni respondenti potvrdili skutečnost, že meditují a učí se meditovat. „Ke ztišení“ se používají různé techniky meditace. „Když nezaříkávám, pak den není hezký.“ Zařikávat znamená opakovat vyjádření jako například: „Věřím v sílu mnohem mocnější a silnější než já, která posiluje všechny buňky mého těla. Děkuji nekonečnému zdraví v sobě, které ve mně neustále proudí a posiluje všechny buňky mého těla.“ Tak se modlí proponent pozitivního myšlení. Když se hovořilo o meditaci, někteří respondenti také použili výraz „modlit se“. Ve vztahu k meditaci také dva respondenti hovořili o dosažení hladiny alfa. Dostat se do hladiny alfa znamená dosáhnout rozšířeného a snového vědomí.²¹

Sebedisciplína

Čtyři respondenti ze sedmi zmínili tento koncept. Ačkoliv sebedisciplína logicky provází víru v reinkarnaci, ne všichni, kdo věří v reinkarnaci, hovořili o sebedisciplíně jako o své spirituální praxi. Sebekázeň je používána pro růst a zdokonalování se. Někteří do ní zahrnují zdravý životní styl a výživu, pro jiné to znamená i další prostředky. „Jednota s bohem se neděje sama... Je možné jí dosáhnout cílevědomou prací na svém duchovnu, ale většinou se to nedaří v jednom životě.“ „Člověk musí jít malinko do sebe a začít u sebe sama.“ Když bude pracovat sám na sobě, lidé si budou všimnout jednání a to je úkol. Sebekázeň vede ke službě ostatním.

²¹ Více o termínu „Altered state of mind“ je na http://en.wikipedia.org/wiki/Altered_state_of_consciousness.

Služba druhým

Je pozoruhodné, že ti, kteří dávají důraz na sebekázeň, jsou programově zapojeni do služby druhým. Sloužit ostatním (dělat dobré skutky, pečovat o druhé a milovat své bližní) je považováno za součást spirituality. „Moje spiritualita zahrnuje práci pro druhé... Ve spiritualitě je důležitá cesta lásky k lidem.“ Jak sdělil respondent, který nevěří v osobního Boha: „láska je Bůh.“

Reinkarnace a karma

Výzkum z roku 1995 v České republice přinesl informaci, že 27 % Čechů věří nějakým způsobem v reinkarnaci.²² Neexistuje studie, která by přinášela čerstvější data o procentu Čechů věřících v reinkarnaci. Zkušenost však ukazuje, že se procento spíše zvýšilo, než snížilo. Martinek uvádí, že nejdůležitější duchovní otázka, kterou se zabývají mladí lidé v České republice, je otázka života po smrti.²³

Všichni respondenti naší studie věří v reinkarnaci. „Po smrti odpadne fyzická schránka, rozbije se hrníček. Duše vzlétne k výšinám a pak se zase vtělí v době oplodnění a vznikne...“ Proč byl tento koncept tak přitažlivý pro účastníky výzkumu?

- Poskytuje vysvětlení věcí, „které bychom jinak nebyli schopni vysvětlit.“
- Pro lidi je to údajně „jediná možnost, jak vlastně udělat Boha, aby byl spravedlivý.“
- Dodává lidem naději. „Věřím v reinkarnaci... Po smrti tatky mě to povzbudilo k tomu, že se vrátí. Dokonce jsem ho viděla v jednom dítěti...“
- Může otevřít cestu ke spojení s Bohem, protože „karma je jedinou překážkou našeho spojení s Bohem. Je to následek porušování zákonů, které jsme nechtěně překračovali...“ Jiný respondent vysvětluje: „Karma je těžký batoh, který si táhnete z minulého života a musíte ho v tomto životě vyprázdnit.“
- Může přinést motivaci žít lepší život: „Mně se líbí ten strach, že by se člověk reinkaroval do něčeho, co by nechtěl být. To vás vychovává: když budeš řezník, tak se potom staneš psem.“

Misiologické hodnocení

Když se respondenti měli vyjádřit k výrazům spíše křesťanského charakteru, jako například „vzkříšení“ nebo „hřích“, neměli co říct. Takové výrazy jsou jim cizí. Na jedné straně několik respondentů neváhalo použít křesťanskou terminologii (jako například bůh, milost, prozřetelnost, zákon, přestoupení), ale s jiným významem než biblickým. Rozhovory s respondenty naznačovaly, že přišli do styku s církví a křesťanskou vírou, ale jsou vůči ní zablokovaní a z různých důvodů berou křesťanskou víru s rezervou. Jeden respondent měl špatnou zkušenost s církví v dětství; jiný nenašel v církvi spiritualitu; další nerozuměli dogmatům; vinili církev, že lidi k něčemu nutí; kritizovali církev, že mísí pohanské zvyky s křesťanskými; odmítli racionální a intelektuální pojetí

²² NOVOTNÝ, VOJTÍŠEK, s. 39.

²³ MARTINEK, s. 79.

víry. Církev a křesťanská víra všeobecně nebyly vnímány jako věrohodné pro žádného z respondentů.

Přesto však byli otevřeni k tomu být součástí křesťanského komunitního centra, rozvíjet vztahy s křesťany a spolupracovat s nimi. Dva účinkovali v gospelovém souboru, dva byli zapojeni do aktivit Klubu zdraví, jeden pracoval jako dobrovolník a jeden docházel do mateřského centra. Vztahy a smysluplné zapojení do služby pro ně byly důležité. Jeden z nich prohlásil: „V těch církvích já nevidím duchovno. Já ho vidím v dalajlámovi, vidím ho v lámech, v Nepálu, kde učí malé dětičky, které přeběhly z Tibetu.“ Další respondent popsál, jak měl obavy ze sekt, jako jsou adventisté a jiní, pak ale prostřednictvím internetu zjistil, že Kluby zdraví, ADRA, gospel chóry a komunitní centra jsou spojeny s touto církví a řekl s pozitivním údivem: „Páni, jsou všude a nikoho nenutí.“

Během hlubších rozhovorů bylo možné postřehnout, že spiritualita je pro respondenty spíše otázkou „srdce“ a pocitů. Věci jim možná nedávají smysl intelektuálně, ale musí dávat smysl emočně. V tomto ohledu je relevantní model C křesťanské spirituality popsáný v úvodní části této studie. Jenže jejich spiritualita je hluchá ke křesťanským dogmatům, apologetickým textům a racionálnímu argumentování. Jsou otevřeni ke zkušenostem, intuici a nadpřirozené moci. (Pracuje Duch svatý s těmito veličinami?)

Spiritualita respondentů se nezakládala na uniformním seznamu úkolů. Mohla zahrnovat běžné disciplíny, ale byla spíše subjektivní, zosobněná, formující se v čase na základě jejich preferencí, aby naplňovala jejich potřeby na základě pokusů a selhání. (Tento aspekt do jisté míry odráží model B křesťanské spirituality popsáný v úvodu této studie.)

Ačkoliv je taková spiritualita otevřená logice a moudrosti, autorita Božího slova není brána v úvahu a Bůh není vnímán jako bytost/osoba. Takoví „věřící“ odepsali církev a hlásání evangelia samo o sobě nepomůže obnovit jejich důvěru. Jen Bůh ví, jestli takoví „věřící“ jsou dostupní pro Boží království. Možná nepřijmou „Pravdu,“ ale přijali by Krista? Jen čas ukáže, jestli naše misie a spolupráce s takovými lidmi otevřela dveře jejich srdcí pro evangelium.

Závěr

Cílem této studie bylo poskytnout vhled do spirituality několika českých lidí, kteří se neidentifikují s žádnou církví, kteří však byli nebo jsou „ateisty“. Popsali jsme, analyzovali a zhodnotili spiritualitu vybraných jednotlivců. Zjistili jsme na tomto vzorku, že spiritualita existuje a doslova bují v naší sekularizované společnosti. Žel že tato spiritualita není přijatelná pro křesťany. Z lidského hlediska ji však není možné zastavit ani změnit (ani výnos o regulaci procesu reinkarnace nemůže předejít šíření tohoto druhu spirituality).

Tento druh spirituality není biblický; přesto má s křesťanskou spiritualitou společné prvky. Spiritualita znamená navazování spojení s Bohem a vyšší mocí; zbavení se zlého charakteru, nezdravých emocí, starostí materiálního charakteru; ale také nesobecký život, služba potřebným, následování Boží vůle, milování bližních. Spiritualita je celoživotní proces růstu a uzdravování. Poskytuje vysvětlení života a smrti, dobra a zla, naděje na spravedlnost a konečné řešení zla.

Kruhy jak křesťanské, tak sekulární spirituality dnes čelí výzvě: pro sekulární lidi – být schopen spojit svou duchovní zkušenost s milujícím Bohem, Stvořitelem a přijmout autoritu jeho Slova; pro křesťany – dovolit Boží proměňující moci změnit jejich životy k nesobecké službě pro záchranu tohoto padlého světa.

Tato studie zdaleka není vyčerpávající. Otevírá prostor pro další zkoumání otevřených konců sekulární spirituality za účelem nalezení dalších možných způsobů oslovení lidí evangeliem. Dává podnět k hlubšímu zkoumání holistické spirituality novozákonní církve s přihlédnutím k trendům, které se vynořují ze sekulární spirituality západního světa. Nedávné objevy v oblasti spojení lidského prožívání a mozku jsou rozhodně výzvou ke zkoumání souvislostí, které mohou přinést nový vhled do chápání biblických pasáží zabývajících se spiritualitou.

Bibliografie

- ČINČALA, Petr. *A Theoretical Proposal for Reaching Irreligious Czech People through a Mission Revitalization Movement*. PhD dissertation, Andrews University, 2002.
- DYBDAHL, Jon L. *Hunger: Satisfying the Hunger of Your Soul*. Hagerstown, MD: Review and Herold, 2008.
- FOSTER, Richard J. *Celebration of Discipline*. New York, NY: Harper & Row, 1978, 1988.
- FOSTER, Richard J. *Streams of Living Water: Celebrating the Great Traditions of Christian Faith*. New York, NY: Harper San Francisco, 1998.
- HAMPLOVÁ, Dana. Čemu Češi věří: dimenze soudobé české religiosity. *Sociologický časopis*. 2008, sv. 44, č. 4, s. 703-723.
- MARTINEK, Michael. Religiozita a spiritualita české mládeže. *Studia Theologica* 25. 2006 (podzim), s. 73-80.
- NOVOTNÝ, Tomáš; VOJTÍŠEK, Zdeněk. *Zakladní orientace v nových náboženských směrech*. Přednášky, studie a texty: Společnost pro studium sekt a nových náboženských směrů. Praha: Dingir, 1995.
- ORTBERG, John. *The Life You've Always Wanted: Spiritual Disciplines for Ordinary People*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1997.
- ROCKEY, Nancy, ROCKEY Ron. *The Destination (Workbook)*. Plymouth Meeting, PA: Life Renewal Institute, 2008.
- SAK, Petr. *Proměny české mládeže: česká mládež v pohledu sociologického výzkumu*. Praha: Petrklíč, 2000.
- SELMANOVIC, Samir. *It's Really All about God: Reflections of a Muslim Atheist Jewish Christian*. San Francisco, CA: Jossey-Bass, 2009.
- SCHWARZ, Christian A.. *The 3 Colors of Your Spirituality*. St. Charles, IL: ChurchSmart Resources, 2009.
- SWEET, Leonard I. *SoulSalsa: 17 Surprising Steps for Godly Living in the 21st Century*. Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 2000.
- THOMAS, Gary L. *Sacred Pathways*. Grand Rapids, MI: Zondervan, 2000. (*Posvátné stezky*. Praha: Návrat, 2007)

- THOMPSON, Marjorie J. *Soul Feast: An Invitation to the Christian Spiritual Life*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 1995.
- WHITNEY, Donald S. *Spiritual Disciplines for the Christian Life*. Colorado Springs, CO: Nav Press, 1997.

Summary

In-depth interviews with seven respondents provide insights into alternative spirituality that has blossomed in the post-communist Czech Republic. This article describes, analyses, and assesses the qualitative data from a missional perspective to find out whether the alternative spirituality is indeed not compatible with Biblical spirituality, and yet, it has a number of common elements which may help to find mutual understanding.

Psychologie a náboženství

Josef Hrdinka

Tento text je součástí doktorandské práce s názvem Psychologické působení kultů a sekt (Vliv na názory, chování a život jedinců, rodin a společnosti), která byla obhájena na FF UK v roce 2004.

Smysluplnost života a náboženská víra

Ke zkoumání vlivu nových náboženských skupin nerozlučně patří téma vzniku, smyslu a perspektivy náboženské víry jako takové. Holm¹ říká, že náboženství v nějaké formě se vyskytovalo v každé lidské společnosti. Nakolik dokážeme zpětně sledovat dějiny, v každé době nacházíme stopy náboženské víry, obřadů a rituálů jako projevů uctívání bohů a víry v posmrtný život². Eliade tvrdí, že „lidé vyznávali náboženství i v dobách, ze kterých nemáme žádné historické záznamy, i když je těžké, ne-li prakticky nemožné určit jeho náplň. Náboženská víra byla úzce spojena s životem lidí a společenským uspořádáním až do nedávné doby. Není snadné rozčlenit diversifikované spektrum náboženství do jasně vymezených kategorií.“³ Sociolog McGee (1975) náboženství dělí na jednoduchý supernaturalismus, animismus, teismus a systém abstraktních idejí. Jednoduchý **supernaturalismus** připisoval božské atributy neosobní přírodě. V **animismu** lidé věřili, že zvířata, stromy, rostliny, hvězdy a lidé mají své duchy, s nimiž je možné navázat kontakt. **Teistické** náboženství předpokládalo existenci bohů – monoteistický judaismus vyznával jediného Boha, zatímco Řekové, Indové a středomořské národy vyznávali polyteismus. Zejména východní náboženství zaměřují své náboženské představy na **abstraktní ideje** spíše než na konkrétního boha.⁴ Náboženství hrálo významnou

¹ HOLM N. G. *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998, s. 9.

² SCHAEFFER T. R. *Sociology*. McGraw Hill, Inc., 1983.

³ Eliade M.. *Dějiny náboženského myšlení*. Praha: OIKÚMENÉ, 1995, 1. svazek, s. 19.

⁴ In ZANDEN J. W. Vander. *The Social Experience*. Random House: New York, 1988, s. 372.

roli v životě lidí všech dob. V současném akademickém prostředí, pokud jde o otázku podstaty náboženství, dominují dvě teorie.

První, kterou vypracoval sociolog Berger⁵, soustřeďuje pozornost na sociální prostředí, které poskytuje podmínky pro vznik a rozšíření nových náboženských směrů. Bergerova teorie náboženství je nadstavbou jeho dřívější teorie sociální konstrukce reality⁶ a pokračováním prací hlavních badatelů v oblasti sociálních věd (Karl Marx, Emile Durkheim, Max Weber, George Herbert Mead, Sigmund Freud, Karl Mannheim a další). Jeho teorie začíná jednoduchou premisou, že „každá lidská společnost usiluje o přetváření světa dialektickým procesem“, který zahrnuje tři aspekty: „externalizaci, objektizaci a internalizaci“. Při přetváření a chápání světa jsme jako lidé navždycky „uvězněni“ mezi biologicky daný imperativ zajistit stabilní a bezpečné prostředí prostřednictvím civilizace a kultury a mezi vnitřní nestabilitu světa, který vytváříme. Odpovědí na toto lidské dilema je náboženství. Úspěch civilizace a kultury při vytváření stabilního prostředí pro lidský vývoj závisí na „ustavení symetrie mezi objektivním světem společnosti a subjektivním světem jedince“. Je-li mezi objektivní realitou a jejím subjektivním vnímáním rovnováha, lidé plní své sociální role. Stabilní prostředí pro lidi vytváří to, co Berger nazývá „nomos“ – srozumitelný a předvídatelný řád světa. Avšak životní anomálie jako nemoci, traumata a smrt narušují „nomos“ a vrhají lidi do „chaosu“. „Náboženství je úsilím o získání konečného útočiště před terorem, anomie“. Cílem náboženských mýtů, rituálů, věrouky a praxe je úsilí o sblížení „nomos“ a „kosmos“ – lidmi tvořeného světa i toho, který je přesahuje. Berger hovoří o nejranějších fázích sociálního vývoje lidstva, jak je chápe moderní akademická obec. Náboženství však hraje důležitou roli i v životě moderních lidí žijících v nesmírně komplexním světě. Víra, že události jsou dány a řízeny podle „vyššího schématu“, pomáhá lidem najít smysl i v napětí protikladu dobra a zla. Zaslíbení budoucího konečného řádu poskytuje útěchu a ještě důležitější je, že pomáhá lidem, aby vytrvali v obětování sama sebe i svých zájmů lidskému společenství a lidmi vytvářené civilizaci. Berger vidí úzkou souvislost mezi náboženskou vírou a sociálními institucemi⁷ a domnívá se, že současná společnost bude stále více sekulární a ve vyspělé industriální společnosti nebudou stará ani nová náboženství hrát nějakou podstatnější roli.

Stark a Bainbridge⁸ vypracovali odlišnou teorii náboženství, ve které nesdílí Bergerovu představu postupného zániku vlivu náboženství.⁹ Jejich teorie náboženství přihlíží k změně podmínek na náboženské scéně, na které se vynořila řada nových náboženských směrů, přestože „sekularizace je v současné době hlavním trendem“. Jejich teorie náboženství vychází z kombinace čtyř základních premis. (1) Každá smysluplná diskuse o fenoménu náboženství musí vycházet z definice náboženství, která uznává klíčovou roli „nadpřirozeného“ – bytosti, světa nebo síly; uznává skutečnost, že „ono“

⁵ BERGER P. L. *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books, 1967.

⁶ BERGER P. L., LUCKMANN T. *The social construction of reality: A treatise in the sociology of knowledge*. 1st edition. Garden City, N.Y.: Doubleday, 1966 (česky Centrum pro studium demokracie a kultury, 1999).

⁷ DAWSON L. L. *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movement*. Oxford University Press, 1998, s. 19: Berger existenci náboženství velmi úzce spojuje se sociální strukturou společnosti a se sociálními institucemi. „Náboženská víra a rituály jsou dodnes svázány se sociálními institucemi (to je se skupinami a jejich aktivitami), v průběhu lidských dějin naopak sociální instituce poskytovaly prostor pro praktikování náboženské víry.“

⁸ STARK R., BAINBRIDGE W. S. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. 1985.

⁹ DAWSON L. L. *Comprehending Cults: The Sociology of New Religious Movement*. Oxford University Press, 1998, s. 23: „Většina západních intelektuálů očekávala smrt náboženství stejně dychtivě jako starý Izrael očekával Mesiáše... Avšak jak jedna generace střídala druhou, náboženství stále přetrvává.“

nadpřirozené je aktivní a také ovlivňuje události a dění na tomto světě. (2) Často opakovaný předpoklad, že „lidé usilují o to, co jim slibuje odměnu a zisk a snaží se vyhýbat tomu, co jim přinese ztráty.“ Tvrdí, že toto utilitární pravidlo platí pro většinu lidských aktivit včetně náboženství. (3) Odměna, o kterou lidé usilují, je častokrát nepatrná v absolutním i relativním smyslu a v průběhu lidských dějin se zdá, že ty nejžádanější odměny, jako například ukončení utrpení a život po smrti, nejsou stejně dostupné pro všechny. (4) Když chybí nějaká skutečná odměna, lidé častokrát vytváří a nabízí „náhražky“ (zaslíbení). Jejich prostřednictvím přesouvají odměnu na pozdější dobu.

Na základě kombinace těchto čtyř předpokladů vidí Stark a Bainbridge náboženství jako „lidskou organizaci zaměřenou v prvé řadě na poskytování obecných náhražek založených na nadpřirozených předpokladech“. Jsou přesvědčeni, že lidé nutně potřebují žít ve smysluplném světě a že „ani zázraky moderní vědy ani materiální hojnost vyspělé moderní společnosti nedokáže naplnit tyto potřeby a hledání nadpřirozených jistot“. Proto se na budoucnost náboženství nedívají tak pesimisticky.¹⁰ Náboženství se podle jejich názoru mění, ale neumírá.

Skutečností je, že ani sekularismus a ateismus neodňaly náboženství jeho důležitou roli v životě jednotlivců a společnosti. Význam náboženství pro lidstvo dnešní doby podtrhli i delegáti konference Přínos náboženství ke kultuře a míru, pořádané 12.-18. prosince 1994 organizací UNESCO v Barceloně.¹¹

Moderní sekularismus

Říčan¹² poukazuje na to, že s rozvojem behaviorismu nastává všeobecný odvrát vědců a vzdělavců vůbec od náboženství, především v té formě, v jaké je reprezentují tradiční křesťanské církve. Snaha redukovat náboženství na iluzi vedla k sekularizaci a desakralizaci společnosti. Svůj podíl na příklonu lidí k ateismu a alternativním směrům nese i církev svým selháním a touhou po politické moci. Johnson odhaluje, jakým způsobem vlivní intelektuálové podřývali důvěru lidí 19. a 20. století v náboženské pověry.¹³

Svoji roli v procesu likvidace náboženské víry sehrál i Karl Marx, který svým protináboženským postojem uvolnil lavinu bezpráví a teroru. Náboženství považoval za příčinu frustrace, deprivace a ztotočnění vykořisťovaných lidí a tvrdil, že poskytuje jen

¹⁰ STARK R., BAINBRIDGE W. S. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1985, s. 7.8 „Dokud budou lidé usilovat o důležitou a neměnnou odměnu, budou schopni přijímat věrohodné náhražky pouze údajně nadpřirozeného původu. Na tomto trhu nemohou konkurovat pouze naturalistické ideologie. Systém myšlení, který odmítá nadpřirozené, postrádá veškeré prostředky k tomu, aby věrohodně nabídl takovou odměnu, jakou je věčný život. Naturalistické filosofie, které se ptají „Co je smyslem života?“ nebo „Co je účelem vesmíru?“ jsou pouze bezvýznamnými výroky. Nemohou nabídnout odpovědi na otázky, na které se ptají.“

¹¹ <http://www.unescocat.org/decang.html>, 23. 9. 2003; „My, účastníci konference Přínos náboženství ke kultuře a míru, ... se hluboce zajímáme o současnou situaci ve světě, ve kterém narůstá počet ozbrojených konfliktů a násilí, chudoba, sociální nespravedlnost a utiskování a s vědomím, že náboženství je důležité pro život člověka... (2) Čelíme krizi, která může svět přivést ke zničení lidského rodu nebo nás může přivést k novému procitnutí a naději. Věříme, že mír je možný. Uvědomujeme si, že náboženství není jediným lékem pro všechny nemoci lidstva, ale hraje nezastupitelnou roli v této nejkritičtější době.“

¹² Říčan P. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 2002, s. 48.

¹³ JOHNSON P. Dějiny 20. století. Praha: Rozmluvy, 1991, s. 53: „Oba (Marx a Freud) předpokládali, že náboženství, onen pradávný impuls hýbající jednotlivci i davem, je a odjakživa bylo pouhou smyšlenkou. Třetí z této skupiny, Friedrich Nietzsche, byl též ateista. Ale Boha nepokládá za vymysl, nýbrž za pohromu a jeho likvidaci v jakémsi důležitém smyslu za historický úspěch, který bude mít dramatické důsledky.“

Roku 1886 napsal: „Největší událost poslední doby – že Bůh je mrtev a že víra v křesťanského Boha už není udržitelná – začíná vrhat první stíny na Evropu.“ U vzdělaných národů úpadek a konečné zhroutení náboženských podnětů za sebou zanechalo obrovské vakuum. Dějiny dvacátého století jsou z velké části dějinami zaplňování této prázdnoty. Nietzsche si správně povšiml, že nejpravděpodobnějším uchazečem o tento prostor bude to, co nazval „vůli k moci“. Náboženskou víru nahradí světská ideologie... Vůle k moci zrodí nový druh mesiáše, který nebude omezen žádnými náboženskými zásadami a bude s neukojitelnou chutí vládnout lidstvu.“

iluzorní úlevu.¹⁴ Kromě zacílené ideologické sekularizace násilně prosazované v době a v zemích komunistické nadvlády probíhá ve světě proces „přirozené sekularizace“. Stark a Bainbridge se domnívají, že „sekularizace je konstantním prvkem všech náboženských entit, a ne jedinečným rysem současného světa.“¹⁵ V moderní době rozvoj vědeckého poznání světa z náboženství vytlačil magické a donutil dominantní tradiční náboženství k ústupu ze svých základních věroučných pozic. Zásadní změny teologického obsahu vedly k vyprázdnění obsahu rituálů, které byly stále více odtrženy od praktického života. Stark a Bainbridge jako reakci na trend sekularismu vidí vlnu náboženských oživení spojených se vznikem sekt. V širším smyslu jsou sekty skupiny odtržené od hlavního proudu, které usilují o oživení původní náboženské tradice. Stark a Bainbridge, kteří své teorie formulovali zhruba o 20 let později než Berger, mohli v 60. a 70. letech sledovat bezprecedentní početní úpadek a ztrátu sociálního vlivu liberálních protestantských církví (anglikáni, episkopální, presbyteriáni, metodisté, kongregacionalisté a luteráni). Ve stejné době však mohli sledovat stejně bezprecedentní vzestup experimentálních forem křesťanství „křesťanské pravice“ (letničních, charismatické obnovy a evangelikálních skupin)¹⁶ a „náboženské levice“ (scientologie, Hare Kršna, islámu a buddhismu). Ke vzniku sekt podle Starka a Bainbridge nepřispěl pouze rozmach sekularismu, ale také prostor vytvořený úpadkem tradičních církví. Formování sekt je „snaha vytvořit z necírkvního prostředí církevní“. Bader a Demaris¹⁷ tyto domněnky potvrdili empirickým výzkumem provedeným v USA: vzorek 12 415 respondentů potvrdil, že silné církevní struktury v dané oblasti korelují s malým vlivem sekt a naopak tam, kde jsou klasické církve slabé, mají sekty velké zastoupení.

Přínos náboženské víry

Durkheim ve své době zdůrazňoval pozitivní sociální dopad náboženství na společnost.¹⁸ Sdílení náboženské víry v sociálním kontextu umocňuje její individuálně prožívanou hodnotu. Směkal vidí jeden ze silných důkazů oprávněnosti víry v prožitku náboženské zkušenosti lidí.¹⁹ Hejdánek píše, že náboženská víra má svůj základ v lidském nitru a pomáhá člověku rozumět světu a jeho místu ve světě.²⁰

V průběhu 20. století se mohlo zdát, že náboženství postupně zanikne. Paradoxně však dochází k renesanci zájmu o náboženství, který s sebou nese i problém fanatismu a sekt. Statistické údaje z roku 2002 ukazují, že na světě je asi 86 % nábožensky založených lidí. V roce 2002 bylo na světě asi 2 miliardy křesťanů, 1,3 miliardy muslimů, 900 milionů hinduistů, 850 milionů indiferentních, 360 milionů buddhistů, 225 mi-

¹⁴ ZANDEN J., VANDER W. *The Social Experience*. New York: Random House, 1988, s. 382: „Náboženství je povzdechem utiskovaného tvora, únikem a duší bezcitného světa. Je opiem lidstva.“

¹⁵ STARK R., BAINBRIDGE W. S. *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley, Calif.: University of Kalifornia Press, 1985, s. 429: „Proces sekularizace je součástí prvotní dynamiky náboženských ekonomii, sebeomezující proces, který ohrožuje náboženskou obrodu... Správně pochopená sekularizace odkazuje k periodickým zhroucením specifických a dominantních náboženských organizací jako důsledku jejich přízpůsobování nenáboženským aspektům okolního světského prostředí.“

¹⁶ WUTHNOW R. *The Restructuring of American Religion*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1988.

¹⁷ BADER CH., DEMARIS A. A test of the Stark and Bainbridge Theory of Affiliation with Religious Cults and Sects. *Journal for the Scientific Study of Religion* 35, 1996, 1996, s. 303.

¹⁸ SCHAEFFER T. R. *Sociology*. McGraw Hill, Inc., USA, 1983, s. 355: „Náboženství je kolektivním jednáním, které se ve vzájemné interakci lidí projevuje různými formami chování.“

¹⁹ HOLM G. N. *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998, Předmluva k českému vydání, s. 8.

²⁰ HEJDÁNEK L. *Filosofie a víra*. Praha: OIKOYMENEH, 1990, s. 5: „Víra je založena hloub než v lidské existenci, ba hloub než v lidském nitru; je v jistém smyslu dříve než člověk. A tato víra se uplatňuje v celém životě, především praktickém; uplatňuje se však nezbytně i v našem myšlení.“

lionů vyznavačů tradičních čínských náboženství, 150 milionů animistů, 95 milionů vyznavačů afrických kmenových náboženství, 23 milionů sikhů a 14 milionů vyznavačů judaismu a desítky milionů dalších menších náboženství.²¹ Náboženská víra lidem poskytuje víc než reminiscenci minulosti nebo únik z kruté reality, jak se domníval Freud (Drapela, 1997).²²

Vyvážená a zdravě prožívaná křesťanská víra je pozitivním přínosem pro život. Jako křesťanský duchovní mohu zhodnotit pouze oblast křesťanství a nechci opomíjet či degradovat jiná náboženství. V některých se však projevují prvky, které odporují obecným lidským principům. Zdravá víra lidem v průběhu života poskytuje:

Smysluplnost života v jeho zdánlivě nesmyslném koloběhu, jak to vyjádřil starověký Šalomoun. Hovoří o úzkosti člověka nad jeho pomíjejícností a zdánlivou nesmyslností života.²³ Frankl uvádí, že stále větší počet klientů si stěžuje na pocit bezsmyslnosti a prázdnoty, který nazývá „noogenní neurózou“. Podle něj tvoří až 20 % všech neuróz.²⁴ Víra v Boha pomáhá překonat pocit bezsmyslnosti.

Srozumitelný kosmologický řád. Všichni, nejen filosofové, hledají odpovědi na základní otázky: odkud a kam se ubíráme a proč jsme zde? Víra v Boha, který přesahuje imanentno, poskytuje lidem jistotu v otevřeném a nejistém životě a světě. Frankl za nejvyšší hodnotu lidského života a bytí považuje Boha.²⁵

Extenze lidských limitů. McLuhan považuje vynálezy za extenze lidských limitovaných schopností.²⁶ Avšak ani pokrok a vynálezy, které tvoří extenze lidských smyslů a schopností, nedokázaly vyřešit všechny problémy světa a lidského nitra. Náboženská víra poskytuje širší extenze než ty, které vytvořil lidský génius: například víru – vztah k Bohu, modlitbu překonávající dimenzi prostoru a slib věčného života, který je extenzí časem limitovaného života.

Silné emocionální prožitky. Autentické náboženské prožitky jsou hluboce emocionální zvláště proto, že jsou spojeny s transcendentní zkušeností. Holm²⁷ říká, že je přitom příznačná přechodná ztráta pocitu času a prostoru. Uvádí výsledky výzkumu náboženských zážitků, který v Anglii prováděl David Hay a Ann Morisyová. Třetina všech dospělých udává, že setkání s transcendentem je vede k vyššímu stupni duševní pohody. V náboženské zkušenosti hrají kromě kognitivní víry důležitou roli i emočně podbarvené zážitky. Marvin ukazuje na to, že hebrejština jako nástroj odlišného přístupu k životu lidem umožňovala hlubší prožívání náboženské zkušenosti.²⁸

²¹ www.adheres.com, 6. září 2002.

²² DRAPELA J. V. *Přehled teorií osobnosti*. Praha: Portál, 1997, s. 19: „Freud věřil, že náboženství má svůj původ v obavách v raných fázích vývoje lidstva a v jeho potřebě pomoci. Náboženské chování pokládal za blízké neurotickému.“

²³ Kaz 1,13-14; 16-17: „Předsevzal jsem si, že moudře propátrám a prozkoumám vše, co se pod nebem děje... Viděl jsem všechno, co se pod sluncem děje, a hle, vše je pomíjivost a honba za větrem... Moudrý umírá stejně jako hlupák... Pojal jsem nenávisť k životu.“

²⁴ FRANKL V. *Víle ke smyslu*. Brno: Cesta, 1994, s. 53: „Neboť jdeme-li náboženskému prožívání jen trochu na kloub, pak brzy zjistíme, že u něho jde pouze o prožívání vlastní fragmentarity a vlastní relativity na nějakém absolutním pozadí. V náboženském sebeporozumění prožívá tedy člověk vlastní vztažnost na absolutno – tedy vlastně na něco „nevztažitelného.“

²⁵ FRANKL V. *Víle ke smyslu*. Brno: Cesta, 1994, s. 49: „Rozhodně je tu možnost představit si všechno hodnotově tak, že to konverguje k jedné nejvyšší hodnotě, k jedné „hodnotové osobě“; takže snad všechna pravda, domyšlena do konce, míní Boha; a všechna krása, domilována do konce, nazírá Boha; a každý pozdrav, správně pochopen, zdraví Boha.“

²⁶ MCLUHAN M. Jak rozumět médiím, extenze člověka. Praha: Odeon, 1991, s. 53: „Všechny vynálezy a objevy jsou extenzemi našeho fyzického těla.“

²⁷ HOLM G. N. *Úvod do psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998, s. 36; 64.

²⁸ WILSON M. *Náš otec Abraham*. Praha: Mezinárodní křesťanské velvyslanectví Jeruzalém, 1998: „Hebrejci byli hlavně lidmi dělání a citění. Proto jejich jazyk obsahuje málo abstraktních pojmů. Místo toho se hebrejština dá primárně nazvat jazykem pocitů. Slova původně vyjadřovala konkrétní nebo materiální věci a hnutí nebo činnosti, které vzbuzovaly pocity nebo emoce. Pouze sekundárně a metaforicky se dala použít pro označení abstraktních nebo metafyzických myšlenek.“

Ukotvení nadějí v problémovém světě. Dnešní svět čelí zásadním lokálním i globálním problémům, které si začíná uvědomovat stále více lidí. Vznikají ekologické organizace a zájmová sdružení hledající alternativní řešení. Ravik hovoří o krizi perspektiv, myšlení, ekonomiky, o krizi politické, krizi moci, krizi člověka a víry.²⁹ V takto vnímaných okolnostech náboženská víra poskytuje lidem vnitřní jistotu.³⁰

Sociální vztahy ve společenství. Náboženství může existovat pouze v sociálním kontextu, kdy je sdíleno a praktikováno lidmi stejného přesvědčení.³¹ Společenství věřících lidí naplňuje jednu ze základních potřeb člověka – potřebu sociálních vztahů a stává se jeho „vlastní“ skupinou. V odcizeném světě přitahují lidi společenství s blízkými vztahy. Jako příklad může sloužit úspěch rané křesťanské církve.³²

Výzva a prostředí k odpovědnému jednání. Konverze poskytuje lidem silný životní impuls, který častokrát radikálně mění jejich život. Náboženská víra není pouze specifickou formou poznání. Podle Hejdánka je spíše výzvou a uskutečňováním činů.³³ Náboženskou zkušenost a radikální změnu v životě konvertitů nelze beze zbytku vysvětlit pouze v rámci psychologických kategorií.

Šance měnit nesprávnou minulost. Důležitým přínosem náboženské víry je šance k nápravě minulých selhání. Náboženská víra se upíná k budoucnosti, avšak zásadně přitom mění minulost. Dnešnímu sekulárnímu člověku chybí očištná zkušenost odpuštění vin.³⁴ Náprava minulých selhání tvoří podstatnou část náboženských rituálů i teologického obsahu dogmatu, sebezpytování, vyznání, pokání, odpuštění hříchů, konverze, ospravedlnění, posvěcení. Podle Hejdánka náboženská víra zbavuje člověka subjektivně vnímaných vin a hříchů.³⁵

1. Psychologie tvorby přesvědčení a hodnot

Kognitivní a náboženský vývoj v dětství

Kognitivní vývoj člověka začíná před narozením, avšak nejintenzivněji probíhá v raném dětství. Koukolík a Drtilová to ilustrují poukazem na způsob, jakým malé děti sledují tvář matky. Podle nich je to aktivní kognitivní a diferenciační proces.³⁶ Piaget

²⁹ RAVIK S. Totální krize. Praha: Pražská imaginace, 1992.

³⁰ J 16,33: „Toto jsem k vám mluvil, abyste ve mně měli pokoj. Ve světě budete mít soužení. Ale buďte zmužilí. Já jsem zvítězil nad světem.“ (Nový zákon, přel. Ondřej Petřů)

³¹ HOLM G. N. Úvod do psychologie náboženství. Praha: Portál, 1998, s. 19: „Nemůžeme si představit náboženství bez skupiny jednotlivců, kteří je praktikují ... náboženské názory jednotlivce nelze pokládat za náboženství, pokud nejsou sdíleny s druhými lidmi stejného mínění. Proto je zvlášť důležité brát při studiu náboženství v úvahu jeho sociální stránku. Musíme prostě vidět, jak na jednotlivce působí společenství, skupina nebo společná referenční soustava.“

³² Sk 2,41-44: „Ti, kteří přijali jeho slovo, byli pokřtěni a přidalo se k nim toho dne na tři tisíce lidí... Vyrvali poslouchali učení apoštolů, byli spolu... Všichni, kteří uvěřili, byli pospolu a měli všechno společné.“

³³ HEJDÁNEK L. Filosofie a víra. Praha: OIKOYMENEH, 1990, s. 30. „Společání člověka, k činu nachýleného, na Boha sluje v evangeliích víra. Proto víra není vůbec věděním ani o věcech přirozených, ani nadpřirozených, nýbrž je důvěrou člověka k činu se odhodlávajícího.“ ... O jedenáct let dříve napsal Rádl velmi podobně: „Opravdová víra totiž není zvláštní formou věděním, takže by věděním bylo vyšším stupněm než věření, protože víra vůbec není teoretickým poznáváním věcí, nýbrž jest zvláštním napětím duše, rozhodující se pro nějaký čin.“

³⁴ J 8,10.11: „Ježíš se zvedl a řekl jí: Ženo, kde jsou ti, kdo na tebe žalovali? Nikdo tě neodsoudil? Ona řekla: Nikdo, Pane. Ježíš řekl: Ani já tě neodsuzuji. Jdi a už nehřeš.“

³⁵ HEJDÁNEK L. Filosofie a víra. Praha: OIKOYMENEH, 1990, s. 32: „Všechny naše činy vlastně mění minulost, tj. to, co bylo a je dáno; k podstatě víry náleží nadějná jistota, že lze i minulost napravit.“

³⁶ Koukolík F., Drtilová J. *Vzpoura deprivantů*. Praha: Makropulos. 1996, s. 60-62: Autoři uvádějí několik výsledků zkoumání vnímání dětí. Například dvoudenní novorozenci sledují tvář své matky déle než tvář jiné ženy; šestidenní kojenci rozlišují předměty podle velikosti, tvaru i barvy; děti do věku dvou měsíců rozlišují mezi obrázkem tváře, která se pohybuje a statickými obrazy; dokonce pětiměsíční děti umějí rozeznat výsledky nejjednodušších aritmetických operací.

popisuje čtyřfázový kognitivní vývoj člověka. Ranou fází vývoje do počátku vývoje řeči – během níž se tvoří základ vztahů k předmětům, k sobě a k druhým lidem i základ abstraktního myšlení, citového, morálního i náboženského vývoje – nazývá **senzomotorickou**. Dítě poznává bezprostřední okolí a předměty prostřednictvím smyslových orgánů a vytváří si k nim vztah.

Na rozdíl od jiných psychologů se Sundén domnívá, že zprostředkování náboženské víry probíhá i u malých dětí, které nemají pojmový aparát a nechápou abstraktní náboženské pojmy. Podle něj se náboženská tradice zprostředkuje **verbálně** nebo **totálně**, pouhými slovy nebo životním příkladem.³⁷ Zdravý kognitivní vývoj dětí je podmíněn dostatečným množstvím intelektuálních a sociálních podnětů.³⁸

Během druhého, **preoperacionálního** vývojového stádia do sedmého roku, začíná dítě podle Piageta chápat, že jednotlivé vlastnosti předmětu mohou zastupovat celek, začíná řeč používat samostatně, učí se vidět věci pohledem jiných a začíná chápat a prožívat základní náboženské pojmy. Během další vývojové fáze **konkrétních operací**, která trvá přibližně do dvanácti let, dítě dokáže zobecňovat vlastnosti předmětu, je méně soběstředné, začíná myslet v rámci časové souslednosti a i když je jeho uvažování stále založeno na bezprostřední zkušenosti, začíná uvažovat abstraktně. Poslední období spojené s nástupem puberty Piaget nazývá stádium **formálních operací**. Dítě začíná myslet abstraktně a hypoteticky, usuzuje z domněnek a z příběhů dokáže vyvozovat abstraktní závěry.

V procesu morálního a náboženského vývoje člověka hraje důležitou roli hodnotová orientace a příklad rodičů, atmosféra v církvi, samostatné prožívání víry, hloubka náboženských zážitků a míra uspokojování potřeb ze strany církve.³⁹

Změna paradigmat v dospělosti

Paradigma vnímání reality, kognitivní struktura, umožňuje člověku diferencovat informace a zkušenosti. Powell píše, že v dospělosti dochází k „zafixování“ hodnotového systému, nazývaného „životní princip“⁴⁰, kterým může být pocit bezpečí, touha po rozkoši nebo po moci, altruismus, láska apod. Člověk jedná psychicky „hospodárně“, nerozhoduje se pokaždé „od začátku“. Přestože člověk trvale modifikuje svůj kognitivně-emoční rámec, má tendenci v různých situacích se rozhodovat a jednat na základě převažujícího vzorce, životního principu. Podle Powella k zásadním změnám životní-

³⁷ HOLM G. N. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998, s. 79. 80: „Totální (celostní) zprostředkování náboženské víry zahrnuje emocionální, rituální i intelektuální úroveň, přičemž první dvě z nich je nutné oslovit dříve. Později, až se dítě naučí klást otázky, následují slova a vysvětlení. V tomto případě je dítě na slovní zprostředkování již do určité míry připraveno. Proto má být ještě dříve, než začne mluvit, přibíráno k modlitbám a pobožnostem. Může tak zakoušet bezpečí a posvátno ještě dlouho předtím, než začne rozumně uvažovat.... Rodiče mají své náboženství prakticky uskutečňovat, ale nemají bránit dítěti v jeho vlastním duchovním vývoji.“

³⁸ Koukolík F., Drtilová J. *Vzpouřila depravantá*. Praha: Makropulos, 1996: „Pro některé funkční systémy mozku platí, že v jejich vývoji jsou kritická období. Nedostávají-li v tuto dobu dostatečné množství „správných“ informací, jejich vývoj se nezvratně poškodí nebo zmrzáčí. Příkladem možnosti, jak se dá zmrzačit normální vývoj, je kritické vývojové období řeči. Jestliže se na malé dítě v tomto období vůbec nemluví, nikdy, po celý další život, se tyto děti mluvit nenaučí. Lze předpokládat, že v nějaké jemnější podobě tento krajní případ platí i pro vývoj jiných poznávacích funkcí, než jsou jazyk a řeč, zejména to platí pro vývoj citového života a s tím i pro vývoj schopnosti rozlišovat dobré a zlé.“

³⁹ HOLM G. N. *Psychologie náboženství*. Praha: Portál, 1998, s. 80, 96.

⁴⁰ POWELL J. *Láska bez podmínek*, Praha: Portál, 1994, s. 11: „Zdá se, že každý člověk má nějaký svůj základní životní princip, jímž se při rozhodování řídí. Není vždy snadné ho vylákat z temnot podvědomí do plného světla, ale někde tam je. Každý máme ve svém myšlení celý systém potřeb, cílů a hodnot. Je zde cosi, co v záplavě křížovatek každodenního života řídí všechny naše touhy – náš životní princip.“

ho principu dochází jen v omezené míře, léty se vzorce spíše fixují.⁴¹ Radikální změny názorů a postojů člověka dokáží vyvolat velké životní změny, vědomé úsilí samotného jedince nebo silné podněty jako náboženské poznání či prožitek. Změny mohou být pozitivní nebo negativní, mezi něž patří i připojení k extrémní sektě.

2. Psychologické prvky v náboženství

Náboženství je složitý komplex jevů, které zahrnují vztah člověka k Bohu a transcendentnu a z toho vycházející výklad lidského bytí a světa. Psychologie náboženství zkoumá fenomén působení náboženské víry na jedince, na malé sociální skupiny a na společnost.⁴² Důležitými tématy psychologie náboženství v rámci této práce jsou zkoumání sociálně-psychologických příčin náboženství, vývoj náboženských postojů během života, funkce a účinky náboženského přesvědčení, motivace náboženského chování a prožitků a patologické formy religiozity. Psychologie náboženství nemůže podat vyčerpávající vysvětlení náboženských jevů a není kompetentní, aby vysvětlila jeho podstatu, vznik a věrohodnost jeho základních premis.

Chlewinski uvádí několik teorií psychologů, které mají za cíl vysvětlit vznik náboženství:

- a) **Fenomenologicko-introspektivní** – náboženská zkušenost existuje, nelze ji však empiricky zkoumat, protože její oblast není možno postihnout empirií (R. Otto).
- b) **Introspektivní a redukcionistický** – náboženství je projevem duševních potřeb, které nelze uspokojit ve světě empirických jevů; pochází z nevědomí; transcendentní svět je produktem našich emocí, ale nikoliv určitou realitou (W. James).
- c) **Historicko-psychologický** – náboženství je důsledkem primitivního způsobu myšlení, které se vyvíjelo od fetišismu, totemismu a magie a v závislosti na formách myšlení se přizpůsobovalo kulturním a sociálním změnám ve společnosti (J. G. Frazer).
- d) **Náboženství je produktem odcizení** – vlivem psychosociálních projevů došlo k oddělení člověka od jeho vlastních výtvorů, které získaly „nezávislou existenci“ (Bůh podle lidských přání – K. Marx).
- e) **Sociologický a funkcionalistický přístup** – náboženství je určitou formou společenského života, která má za cíl prostřednictvím náboženských mýtů předat následujícím generacím tradice, kulturu a podstatné hodnoty předků (Durkheim).
- f) **Behavioristický přístup** – náboženské rituály a zvyky jsou výsledkem učení a vlivů prostředí, ve kterém je jedinec vychováván. Ateistické prostředí vytváří jedince bez náboženské víry a náboženské prostředí produkuje věřící lidi (B. F. Skinner).

⁴¹ POWEL J. Láska bez podmínek, Praha: Portál, 1994, s. 12. 13: „Lidé, kteří se ve stáří projevují jako naprosto zaměřeni na sebe, stejně jako ti, kdo projevují „měkkost“ a toleranci, se takovými nestali až v posledních letech života. Tento postoj prohlubovali po celý život; podivní stařecké podivínství, svěťci svou svatost. Prostě uplatňovali různé životní principy.“

⁴² STRÍŽENEC M. Psychológia náboženstva. Bratislava: VEDA, 1996, s. 9: „Jedním z hlavních cílů psychologie náboženství je objasnit vztah náboženské víry k zážitkům, postojům a činnostem spojených s vírou.“

- g) **Psychoanalytický přístup** – náboženství vytvářejí skryté mechanismy v osobnosti; Freud za ně považuje sublimaci oidipovského komplexu, sexuálního pudu a pocit viny, Jung je připisuje vlivům procesů odehrávajících se v nevědomí.⁴³

Současní psychologové nemají potřebu ve jménu vědy osvobozovat lidi od náboženských představ. Nejen proto, že nemají prostředky k posouzení pravdivosti transcendentního přesahu „duchovního světa“. Psychologické výzkumy zahrnují jen chování lidí, které souvisí s náboženstvím, nikoliv podstatu náboženské zkušenosti. Podle Křivohlavého existují psychologické jevy, které mají náboženskou charakteristiku.⁴⁴ Psycholog ve své praxi přichází do styku s věřícími lidmi, u kterých je náboženství duchovní silou. Stríženec mezi základní psychologické projevy náboženského chování zahrnuje svědomí, víru a konverzi, náboženskou zkušenost, meditaci a extázi – jejich pozitivní, ale i patologické formy v působení sekt. Náboženské prožitky, v působení sekt častokrát vybičované ad absurdum, se stávají působivým prostředkem manipulačních technik.

Rozdíly v přístupu náboženství a sekt

Většina sekt se pokouší nezavěšené veřejnosti prezentovat jako „solidní“ náboženská společnost – chtějí těžit z pozitivního nebo minimálně neutrálního image, který má většina církví u veřejnosti. Většinou však nenaplnují základní kritéria a parametry církví v oblasti teologické, organizační ani psychologické. Škody, které sekty svojí činností páchají na bývalých členech i u nezavěšené veřejnosti, neznamenal jen zklamání a psychické utrpení, ale hlavně zkreslení obrazu o podstatě, smyslu a přínosu náboženské víry jako takové. Proto je nutné velmi zřetelně ukázat na rozdíly mezi principy manipulace a výchovy, jak je uplatňují sekty, na rozdíl od vzdělávacích institucí a církví. Dowhower zmiňuje výroky lidí zklamaných skutečností, že byli oklamáni společností s náboženským označením.⁴⁵ Toto zklamání u mnoha z nich vytvořilo pozdější bariéru vůči náboženskému prostředí jako takovému. Církev by se z tohoto důvodu měla jasně distancovat od cílů a metod, které používají různé sekty. Svojí činností a formami „šíření evangelia“ – svými teologickými koncepty – by měla veřejnosti ukázat, že jim jde o diametrálně odlišné cíle, že jejich metody lidi nesvazují, ale přispívají k jejich osobnostnímu rozvoji. Zatímco sekty veškerou energii soustřeďují na šíření své ideologie a získávání nových členů, církev ve společnosti plní celou řadu dalších funkcí: realizují zdravotně-osvětovou a pastoračně-terapeutickou činnost, humanitární a sociální pomoc, pedagogicko-výchovnou činnost, obhajobu lidských práv a základních svobod, pomoc různým segmentům společnosti apod. Církvím jde kromě hlavního duchovního poslání také o praktickou pomoc lidem na tomto světě bez nároku na to,

⁴³ STRÍŽENEC M. Psychológia náboženstva. Bratislava: VEDA, 1996, s. 19–20.

⁴⁴ STRÍŽENEC M. Psychológia náboženstva. Bratislava: VEDA, 1996, s. 10.

⁴⁵ LANGONE M. D. *Recovery from Cults, Help for Victims of Psychological and Spiritual Abuse*. New York: W.W.Norton Company, 1993, s. 251, 252: „Duchovní znásilnění v sektě pro mne bylo mnohem bolestnější než fyzické znásilnění. ... Když jsem vstupoval do sekty, měl jsem dojem, že mne povolal Bůh, ale teď nevím, odkud toto povolání přišlo. ... Zradil jsem Boha vstupem do sekty? Odpustí mi to vůbec? ... Můj problém se netýká lidí, ale Boha. Upřímně jsem chtěla dělat správné věci... ale teď se nemohu ani modlit. Pokud mě touto zkušeností Bůh nechal projít, pak o něj nemám zájem... I když moje skupina nebyla náboženská, hovořila o stejných potřebách, o kterých hovoří církev. Můj vůdce mi nabízel duchovní odpovědi. Nemyslí, že jsem zradil Boha, ale zklamal jsem své přátele a rodinu.“

zda přijmou náboženskou víru nebo ne. V tomto smyslu lze odlišit církve od sekt podle praktických kritérií:

Rozdíly v přístupu církví a sekt

	Církve	Sekty
1.	Respektují naprostou autonomii jedince	Vynucují si absolutní podřízenost
2.	Pomáhají naplňovat duchovní potřeby	Zneužívají duchovní potřeby k manipulaci
3.	Podněcují otázky a kritické myšlení	Zamezují otázkám a nezávislému myšlení
4.	Vedou jedince k psycho-duchovní integraci	Rozštěpí život na špatné „před“ a dobré „nyní“
5.	Konverze posiluje vlastní identitu	Konverze potlačuje identitu vnějším nátlakem
6.	Peníze jsou prostředkem napomáhajícím dobrému	Peníze jsou cílem, prostředkem k získání moci
7.	Považují sex mezi duchovním a členem za neetický	Členové jsou často sexuálním objektem vůdců
8.	Na kritiku reagují slušně a uvážlivě	Častokrát kritiky zastrašují a vyhrožují pomstou
9.	Podporují dobré manželské a rodinné vztahy	Rodiny a manželství vnímají nepřátelsky a ničí je
10.	Vedou lidi ke zvážení rozhodnutí stát se členy	Vedou k rychlému rozhodnutí bez informací
11.	Nezneužívají žádné metody ovlivňování	Používají jakékoli metody psychické manipulace

Jensen jako luteránský duchovní upozorňuje ještě na historicko-teologický rozdíl mezi křesťanskými církvemi vycházejícími z biblického zjevení a mezi sektami. Církve vycházejí z biblických zpráv o Božích zjeveních prorokům. Zpráva o Ježíši byla zaznamenána očitými svědky událostí, které se veřejně odehrály. Vůdcové sekt naproti tomu tvrdí, že oni sami obdrželi zvláštní výsadu zjevení, jehož autenticitu a pravdivost nemůže nikdo další žádným způsobem ověřit.⁴⁶ Ve skutečnosti se opakuje situace z doby raného křesťanství, kdy křesťanská hereze známá jako gnosticismus popírala uznávané paradigma judaismu o „plnosti Božího zjevení ve starozákonním kánonu“ i svědecké důkazy křesťanství o reálném životě, smrti a vzkříšení Krista.

3. Vývoj náboženského života

Jednou z důležitých lidských potřeb je hledání a naplnění smyslu života, která souvisí s náboženskou vírou. Harms dělí náboženský vývoj dětí do tří etap: v **pohádkovém období** od tří do šesti let převládají emoce nad intelektem, v **realistickém období** od sedmi do deseti let si děti představují Boha realističtěji a v **individuálním stadiu** od je-

⁴⁶ In LANGONE M. D. *Recovery from Cults, Help for Victims of Psychological and Spiritual Abuse*. New York: W.W.Norton Company, 1993, s. 254: „Na rozdíl od nich (církví) vůdcové sekt přijali soukromé božské zjevení, které není podrobeno hodnocení věřících ani kritiků. Některé sekty hnutí New Age nabízejí lidem naději, že se mohou stát bohy a tuto představu podporují mnozí vůdcové sekt.“

denáctého roku jsou děti schopny jak abstraktních představ, tak i budování osobního náboženského vztahu například v modlitbách.⁴⁷

Sundén rozlišuje tři typy zprostředkovatelů víry dětem. *Nejistými* nazývá ty, kteří lhostejným a nedůsledným vztahem k víře vedou děti k váhavému a skeptickému postoji k náboženství. Nejúčinnější je výchova *jistých* zprostředkovatelů, která probíhá dobrým příkladem a jistým postojem k víře a k církvi. Třetí skupinu tvoří *příliš jistí* zprostředkovatelé – konzervativní strážci tradic, autoritativní a rigidní legalisté, kteří vychovávají většinou odpůrce víry.⁴⁸ Dospělí svým příkladem představují dětem Boha.⁴⁹

Fowler v teorii o vývojových stádiích lidské religiozity uvádí faktory vývoje názorové orientace: morální usuzování, logické myšlení, empatii, pochopení společenských vazeb, hierarchie autorit, chápání souvislostí ve světě a schopnost symbolické komunikace. Internalizace víry probíhá v následujících etapách:

1. **Nediferencovaná víra**, 0-2 roky: vztah k pečovateli, chápání vlastní existence;
2. **intuitivně projektivní víra**, 3-7 let: rozvoj představivosti jako prostředku k chápání světa;
3. **literárně mytická víra**, 7-12 let: světový názor utvářený na základě příběhů;
4. **synteticky konvenční víra**, 12-16 let: osobní chápání vlastní identity, minulosti, budoucnosti;
5. **individuálně reflektující víra**, 17-30 let: kritické úvahy o sobě, ideálech, o poslání na světě;
6. **konsolidující víra**, věk dospělosti: zakoušení paradoxnosti, odpovědnosti ke světu;
7. **univerzální víra**, věk stárnutí: velká vize všeobecného společenství.⁵⁰

Na náboženské víře přitahuje člověka něco v každém věku. Svoji touhu po naplnění metafyzické potřeby by měl naplňovat v rámci zdravého úsudku a kritického myšlení. Náboženskou zkušenost doprovází hledání, pochybnosti, krize stejně jako pozitivní zážitky, vnitřní uspokojení a radost. Jde však o víc než o filosofický názor, jde o orientaci a nasměrování v životě i o volbu obohacujícího či destruktivního sociálního prostředí.

4. Problém smrti a náboženská víra

S otázkou psychologického působení sekt úzce souvisí i problém umírání a strachu ze smrti. Voltaire říká, že jediný člověk ze všech živočichů ví, že musí zemřít, a ví to pouze

⁴⁷ HOLM G. N. Psychologie náboženství. Praha: Portál, 1998, s. 44.

⁴⁸ HOLM G. N. Psychologie náboženství. Praha: Portál, 1998, s. 77.78: „Osoby, které zprostředkují náboženské obsahy, také snadno svou osobností ovlivňují představy o Bohu, které jsou značně poznamenány antropomorfismy. Znamená to, že Bůh a Ježíš získávají rysy osob z nejbližšího okolí dítěte.“

⁴⁹ WHITE G. E. *Advent Review and Sabbath Herald*. Michigan: Battle Creek, 19.2.1895: „Ti, kdo spravují správným způsobem své rodiny, vnesou do církve řád a úctu. Ukazují principy lásky a spravedlnosti. Svým dětem zjeví Kristovu povahu... Rodiče svým příkladem dětem představují Boha.“

⁵⁰ HOLM G. N. Psychologie náboženství. Praha: Portál, 1998, s. 87.88

ze zkušenosti.⁵¹ I když zvířata mají určitou předtuchu smrti, člověka příznak smrti ohrožuje po celý život, který neúprosně směřuje k smrti. Landsberg hovoří o lidské nejistotě v otázce smrti.⁵² Tuto nejistotu prohlubuje skutečnost, že většina lidí umírá předčasně, jen málo lidí umírá „přirozeně“ vyčerpáním organismu vysokým věkem.

V kolektivně konstituovaných společnostech, ve kterých byl život jedince chápán více jako příspěvek k životu pospolitosti, lidé cítili menší úzkost ze smrti. Západní kultura zdůrazňuje hodnotu života jedince, pro něhož smrt znamená daleko větší ohrožení – zničení individua.

Teologická řešení otázky smrti

Otázka řešení problému smrti je jedna z hlavních idejí dějin náboženství a dogmatu. Náboženská víra nabízí řešení problému smrti a zbavuje člověka úzkosti. Problém smrti a jejího řešení je jedním z prvních témat Bible. Smrt jako důsledek neposlušnosti⁵³ křesťanství řeší nabídkou Božího spásného činu: Kristus zemřel za člověka, vstal z mrtvých a nabízí mu šanci získat věčný život. Tato zvěst tvořila základ ευαγγελιον, dobré zprávy, která řešila problém úzkosti ze smrti. Naplnění této potřeby přispělo k dynamickému růstu církve. Problémem smrti a stavu člověka po smrti se kromě náboženských myslitelů zabývalo i mnoho filosofů. Toto téma bylo ve skutečnosti jedním z dominantních témat jejich úvah.⁵⁴ Kierkegaard se domnívá, že úzkost ze smrti je jednou z nejsilnějších motivací vedoucích člověka k víře.⁵⁵ V průběhu života se mnoho lidí zabývá hledáním smyslu života a překonáním smrti, zvláště lidé procházející životními krizemi a nemocí. Smrt se však netýká jen odcházejícího člověka, ale i pozůstalých, kteří jsou ve chvílích ztráty blízkého člověka, citlivější a zranitelnější. Úzkost ze smrti vyvolávají potřebu náboženské víry, kterou některé sekty zneužívají k náboru lidí.

5. Náboženství v sociálním kontextu

Při studiu vlivu sekt na jedince je nutné se zabývat některými principy sociální psychologie. Náboženství je sociálně podmíněné – v praxi může existovat pouze v rámci

⁵¹ LANDSBERG P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 120.

⁵² LANDSBERG P. L. *Zkušenost smrti*. Praha: Vyšehrad, 1990, s. 123: „Není mi jen evidentní, že jednou musím zemřít, tj. když dosáhnou mezního bodu přirozené smrti, nýbrž je mi evidentní, že jsem postaven bezprostředně před reálnou možností smrti, v každém okamžiku svého života, dnes a stále. Smrt je mi nablízku. Lidská nejistota tváří v tvář přicházející smrti není prostě mezerou biologické vědy, ale je nevěděním o vlastním určení...“

⁵³ Ř 6,23: „Odplata za hřích jest smrt.“ (BK).

⁵⁴ FROM LeRoy E. *The Conditionalist Faith of our Fathers*. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1966, s. 23 a 524: „Názory o nesmrtelné duši, jak je nacházíme v Homérově Iliadě a v Hesidótvě Theogonii jsou synkretismem dřívějšího orientálního panteismu, egyptské nesmrtelnosti duše a perského dualismu. Otázkami reinkarnace, koloběhu duší a těla jako vězení duše se zabývají i pozdější eleusinská mystéria, Dionýsův kult i v orfismu. Přestože v šestém století před Kristem dochází v Řecku k radikálnímu změně ve způsobu myšlení, filosofové se vymaňují z náboženského myšlení a pokoušejí se svět vyložit racionálním myšlením z přirozených příčin, jednotliví filosofové stále rozvíjejí myšlenky o nesmrtelnosti lidské duše. Herakleitos považuje duši za božskou emanaci, Pythagoras věří v její preexistenci, Xenofanés podporuje panteismus, Anaxagoras obhajuje dualismus člověka. Sofisté na tyto názory reagují tvrzením, že mrtvý člověk prostě přestává existovat. Ani Plátón se nepřestal zabývat otázkami posmrtného života. Jeho spisy podobně jako spisy Aristotela reflektují jeho postoj k preexistenci duše, k následným reinkarnacím, nezničitelnosti a nesmrtelnosti lidské duše a k přenosu dřívějších vzpomínek. Kolem 4. století po Kristu, v Alexandrijské škole, kterou vedl židovský učenec Filón, pronikají názory společně s filosofickým přístupem do křesťanské církve a ovlivňují její teologii v otázce nesmrtelnosti duše člověka.“

⁵⁵ KIERKEGAARD S. *Nemoc a chvění k smrti*. Praha: Nakladatelství Svoboda, 1993, s. 119, 120: „Vše křesťanské musí být formováno jako lékařova slova u lože nemocného; i kdyby tomu rozuměl zase jen lékař, nesmí se zapomenout, že se hovoří u lože nemocného... Neboť po lidsku řečeno je smrt poslední věc všeho, a lidsky vzato máme naději jen tak dlouho, pokud tu je život. Ale chápáno křesťanský není smrt poslední věcí vůbec, i ona je pouze nepatrnou událostí v tom, co je vše, co je život věčný.“

církevního společenství, které se řídí stejnými principy jako jiné sociální skupiny. Jednotlivci vytvářejí společenství, které zpětně formuje jejich náboženskou zkušenost. Sociálně psychologickými aspekty se zabývala řada badatelů: Durkheim zkoumal funkci náboženství v sociálních vztazích, Marx v náboženství viděl prvek odcizení člověka, Weber sledoval, jak fenomén náboženství přispěl k socioekonomickým změnám. Adler studoval víru v Boha v souvislosti s pochopením lidského úsilí o dosažení nadřazenosti a dokonalosti v sociálním kontextu. Jung se zabýval náboženskou vírou při studiu archetypů lidského chování, zvláště v nekřesťanských kulturách. Allport ve své knize *Jedinec a jeho náboženství* se zabývá otázkou důvodů, proč se lidé jednotlivě i skupinovně zabývají náboženstvím. Dalšími aspekty náboženství se začali odborníci zabývat v souvislosti s vlivem náboženství na moderního člověka a společnost a zvláště v souvislosti s manipulací sekt.

Skupiny vlastní a cizí

Každý člověk patří do své sociální skupiny, ve které se narodil, se kterou je v sociálním kontaktu. S dalšími, přestože ovlivňují náš život, udržujeme sociální kontakt nepřímou, například prostřednictvím masmédií. Různě silná sociální pouta udržujeme pouze s menším počtem lidí. Schutze sociální kontakt lidí přirovnává k přímce, na níž jsou lidé od sebe různě vzdáleni. Jejich distance se zvětšuje v závislosti na tom, jak se zmenšuje rozsah a intenzita sociálního styku. Lidé nejbližší sobě patří do primární sociální skupiny a ti, kdo leží ve větší vzdálenosti, patří do cizích, různě velkých skupin. Různé sociální skupiny jsou vytvářeny různě intenzivní interakcí. Shaw za klíčové rysy sociální skupiny považuje percepce, motivaci, společné cíle, organizaci, vzájemnou závislost a interakci.

Každý člověk dělí lidi na „my“ – „vlastní skupinu“ (in group) a „oni“ – „cizí skupinu“ (out group). In group zahrnuje lidi, ke kterým cítíme pozitivní vztah, důvěru, ochotu si pomáhat a komunikovat, sdílíme jejich názory, normy a očekávání. V jejím prostředí získáváme uznání, sociální status a v seberealizaci svoji roli a identitu. Vymezujeme se vůči skupině „out group“, která v nás budí nejistotu, podezření a obavy, protože jí nerozumíme. Nejsme schopni s jejími členy otevřeně bez předsudků komunikovat, protože nesdílíme jejich pocity, hodnoty a názory.

Antagonismus jako faktor koheze

Bauman uvádí, že obě skupiny částečně odvozují svoji identitu z antagonismu vůči druhé skupině.⁵⁶ Je paradoxní, že důvěrné vztahy a konformita k vlastní skupině bývá častokrát přímo úměrná hostilitě k vnější skupině a v případě sekt se častokrát vyznačuje nepřátelským postojem k majoritní kultuře. Takto vymezená skupina se snaží důvěrnými vztahy ve vlastní skupině naplnit sociální potřebu kontaktu proto, aby její členové mohli projevovat hostilitu vůči jiným skupinám. Sekty při své práci s lidmi pochopily význam interakce a sdílení v malých sociálních skupinách. Konformity lze dosahovat

⁵⁶ BAUMAN Z., *Myslet sociologicky*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1996, s. 45: „Cizí skupina je přesně onou imaginární opozicí, již vlastní skupina potřebuje pro svoji sebeidentitu, soudržnost, vnitřní solidaritu a emocionální jistotu. Ochota spolupracovat v rámci hranic vlastní skupiny potřebuje jakousi oporu v podobě odmítnutí spolupráce s protivníkem... Kdyby žádné takové (cizí) skupiny nebylo, byla by vymyšlena v zájmu soudržnosti a integrace skupiny, která nějakého nepřítele postulovat musí, chce-li vytyčit a střežit své hranice a zajistit loajalitu a spolupráci uvnitř své skupiny.“

nabídkou pozitivního prožitku ze vzájemné interakce nebo naopak podněcováním nepřátelství k určité cizí skupině.

Velikost skupiny

Intenzivní interpersonální interakce mohou probíhat nejlépe v malých skupinách s počtem pod 20 členů. Nejmenší sociální skupinou, jejíž vztahy se odehrávají na nejintimnější bázi je dyáda, skupina dvou členů. Příkladem takové skupiny je manželství. Tato skupina je však nejzranitelnější, protože k jejímu narušení stačí změna postoje jednoho ze dvou jejích členů. Vstupem každého dalšího člena do skupiny se mění vzor vzájemných vztahů a rolí, přibývají nové podněty a pohledy.

Skupinová dynamika

Kratochvíl definuje skupinovou dynamiku jako souhrn skupinového dění a skupinových interakcí.⁵⁷ Skupinová dynamika je výchovným a integrujícím prvkem v primární rodinné skupině i terapeutickým prostředkem v pomocných skupinách. V náboženských skupinách je pozitivním prvkem spolupráce a manipulačním prostředkem kontroly v sektách. Vzájemné působení jednotlivců ve skupině nazývané „skupinová dynamika“ zahrnuje řadu vzájemně provázaných prvků:

Sociální facilitace

Jde o vliv členů skupiny na chování a činnost jedince, ať ji vykonává v jejich přítomnosti nebo nepřítomnosti. Hodnocení člověka a jeho činnosti skupinou významně ovlivňuje jeho jednání, názory i hodnoty. Někdy je tento vliv pozitivním stimulem, zatímco jindy deprimuje. Zajonc dává tento jev do souvislosti s charakterem plnění úlohy.⁵⁸

Významným facilitačním faktorem je hodnocení činnosti jednotlivce blízkými lidmi s vysokým kreditem. Touha po uznání obdivovaným vůdcem společně s ideovou identifikací determinuje konverzi a angažovanost v sektě. Princip sociální facilitace se uplatňuje i tím, že příslušníci některých náboženských skupin vykonávají náborovou činnost ve dvojicích. Přítomnost druhého zavazuje, vede k větší angažovanosti a eliminuje nebezpečí odpadnutí.

Deindividualizace

Skupina za určitých podmínek potlačuje individualitu, působí změny názorů, hodnot, postojů a svojí anonymitou vede ke konformitě. LeBon již v roce 1895 vyslovil teorii „o duši davů“ a popsal vliv velkých sociálních skupin na myšlení a jednání člověka.⁵⁹ V určité skupinové konstelaci dochází k potlačení sociální odpovědnosti a obav ze

⁵⁷ KRATOCHVÍL S. Skupinová psychoterapie v praxi. Praha: Galén, 1995, s. 14: „Vytvářejí ji interpersonální vztahy a interakce osobností členů skupiny spolu s existencí a činností skupiny a silami z vnějšího prostředí.“

⁵⁸ LOVAŠ L. in VÝROST J., SLAMĚNÍK I. Sociální psychologie. Praha, 1997, s. 373. 374: „Přítomnost členů skupiny má stimulační účinek na jedince v případě, že řeší jednoduché a dobře zvládnutelné (osvojené) úkony. Zvýšení výkonu je závislé na dobře naučených odpovědích a dříve osvojených dovednostech. Pokud má jedinec řešit složité problémy a náročné úkoly, které vyžadují hledání nových odpovědí, pak přítomnost jiných lidí působí negativně a snižuje jeho výkon. Přítomnost jiných a to, jak hodnotí jednání a činnost jedince, se pro něj stává hnací silou (drive teorie) a zároveň vyvolává pocity anxiety a ohrožení.“

⁵⁹ LEBON G. *Psychologie davů*. Praha, 1994, s. 16: Říká, že „v seskupení, tvořícím dav, nedochází pouze k součtu a průměru prvků, nýbrž ke kombinaci a utvoření nových vlastností... Nejzápadnější jev, kterým se projevuje psychologický dav, je tento: ať jsou jedinci, ze kterých se skládá, jakkoliv, ať se jejich způsob života, jejich zaměstnání, jejich povahy nebo inteligence jakkoliv shodují nebo liší, nabývají prostě tím faktem, že jsou přetvořeni v dav jakousi kolektivní duši. Tato duše způsobuje, že cítí, myslí a jedná naprosto odlišně, než by každý z nich cítil, myslil a jednal, kdyby byl sám.“

sankcí. Festinger popsal chování jedince v davu termínem deindividuace. Zimbardo za vstupní faktory považuje anonymitu, sníženou odpovědnost, velikost a činnost skupiny, aktivační úroveň, přetížení senzorického vnímání, fyzické zapojení do činu a změnu stavu vědomí. Diener poukazuje na to, že soustředění větší pozornosti na skupinu a její činnost než na sebe snižuje sebeuvědomění a vede k asociálnímu agresivnějšímu chování. Společné skupinové aktivity, nedostatek času a soukromí k vlastní reflexi se stávají faktorem psychologické manipulace.⁶⁰ Blumer se v souvislosti s deindividuací zmiňuje i o skupinové náboženské manipulaci. Canetti se zmiňuje i o masové manipulaci v církvích.⁶¹ Důležitým faktorem modelování věřících do správné podoby je podle něj princip opakování.⁶²

Skupinová polarizace

Dalším faktorem skupinové dynamiky je skupinová diskuse, která vede k názorovým posunům a změnám, častokrát k zaujetí vyhraněnějšího, polarizovaného názoru. Protože skupinové rozhodnutí je společné a rozkládá odpovědnost za výsledek rozhodnutí na celou skupinu, skupiny se častokrát přiklání k riskantnějšímu řešení než její jednotliví členové (risky shift). Pro výzkum polarizace názorů sekt je důležitá „teorie persuasivních argumentů“ Burnsteina a Vinokura, která říká, že míra názorového posunu jednotlivce je úměrná síle argumentů v jeho prospěch. Diskutující se seznámí s dalšími argumenty, které změni jeho poměr pro a proti.⁶³ Principů názorové polarizace ve skupinách využívají sekty k přesvědčování adeptů, k indoktrinaci a motivaci svých členů.

Normy skupiny

S otázkou psychické manipulace sekt bezprostředně souvisí i principy tvorby a uplatňování norem ve skupině. Členství ve skupině je podmíněno podřízením pravidlům a normám. Některé skupiny v rámci norem stanovují svým členům způsob myšlení, chování a prožívání celého života. Skupiny založené spontánně na principu rovnosti a úcty si normy vytvářejí samy, avšak skupinám s hierarchickou strukturou vnucuje normy nejvyšší autorita. Hassan považuje nátlak k podrobení se normám za porušování základních práv a formu psychické manipulace.⁶⁴

Ustálené normy se obtížně mění, změnám brání tradice, identita a přesvědčení skupiny o správnosti vlastních postojů. Kratochvíl říká, že většina submisivních členů se pravidlům podřizuje, protože jsou přesvědčeni o jejich správnosti a o přínosu skupiny pro jejich život nebo z obav ze sankcí. Problém vzniká, když se některý jedinec odmítá podřítit pravidlům chování nebo věrouce. Jako „černá ovce“ na sebe soustřeďuje zvýšenou pozornost, nejdříve je přesvědčován o omylu, později je izolován a sankcionován,

⁶⁰ LOVAŠ L. in VÝROST J., SLAMĚNÍK I. Sociální psychologie. Praha, 1997, s. 378. 379.

⁶¹ CANETTI E. Masa a moc. Praha: Arcadia, 1994, s. 20. 21: „Náboženství s univerzálním nárokem mění tón své agitace brzy poté, co dosáhla uznání... Cirkve se budují tak, že přijímají věřící, kteří již existují... Mají silnou tendenci sdružovat věřící do separátních jednotek. To, co si přejí náboženství, není masa, nýbrž naopak poslušné stádo. Je obvyklé nahlížet na věřící jako na ovečky a chválit je za jejich poslušnost.“

⁶² CANETTI E. Masa a moc. Praha: Arcadia, 1994, s. 20-21 „Věřící jsou shromažďováni v určitých prostorách, v určitých časech a přiváděni stále stejnými úkony do zmírněného masového stavu, na který si zvyknou. Pro pocit jistoty se jim dává v odměřených dávkách. Přetrvání církve závisí na správnosti tohoto dávkování.“

⁶³ VÝROST J., SLAMĚNÍK I. Sociální psychologie. Praha, 1997, s. 383.

⁶⁴ HASSAN S. Jak čelit psychické manipulaci zhoubných kultů. Praha: Návrat domů, 1994, s. 144: „Zhoubný kult se liší od normální společenské či náboženské skupiny tím, že nutí své členy setrvávat ve skupině přemlouváním, nátlakem nebo jinými nepřipustnými způsoby ovlivňování... Používá-li se k náboru a manipulaci členů podvodu, hypnózy a jiných psychologických technik, pak jde o porušování lidských práv.“

v krajním případě vyloučen a ostatní se s ním nesmí stýkat. Způsob jednání s nekonformními členy je významným indikátorem sekt. Mnoho lidí zůstává formálně členy sekt, protože se obávají potupného procesu exkomunikace a izolace od vlastní rodiny.

Role ve skupině

Dalším faktorem skupinové dynamiky, který úzce souvisí s fungováním sekt, jsou skupinové role. Při formování skupiny nebo po vstupu do ní se noví členové diferencují a profilují na základě svých schopností, aktivity, kompetence a míry submisivity či dominance. Budováním multidimenzionálních a diferencovaných vztahů mezi členy skupiny vzniká struktura skupiny, v níž jednotliví členové zastávají různé sociální role. Specifické role se váží na očekávání ostatních členů skupiny. Morenovská sociometrie rozlišuje tři základní role ve skupině: schopný organizační vůdce; „hvězda“ – přátelský a radostný člověk spojující skupinu, a nakonec na opačném konci stojí „černá ovce“, kritický člen stojící v opozici. Schindler ve skupině vyčleňuje čtyři role a označuje je čtyřmi řeckými písmeny alfa, beta, gama a omega: organizačního vůdce; experta, který radí; gama označuje pasivní a loajální členy a omega toho, kdo stojí na okraji a spojuje se s opozicí.⁶⁵ Některé role v náboženských organizacích členové zastávají díky své profilaci a dalšími jsou členové pověřováni vedením sekty na základě její strategie. Delegování rolí a odpovědnosti zvyšuje loajalitu, angažovanost a konformitu a eliminuje kritičnost vůči skupině a jejímu vedení.

Vůdcovství a autorita vůdce

Klíčovým prvkem skupinové dynamiky náboženské skupiny je autorita vůdce. Církve mají zpravidla kolektivní vedení, na jehož volbě se podílejí členové a administrátoři církve, zatímco sekty mívají totalitní vedení jedincem nebo malou skupinou osob s autoritou odvoзованou „přímo od Boha“. Vůdcové svoji autoritu opírají o „zjevenou pravdu“, a proto mohou předkládat autoritativní popisy problémů společnosti a řešení problémů celého lidstva. Charisma vůdců se projevuje výřečností a horlivostí, vynucují si poslušnost apelem na svědomí: poslušnost následovníků je důkazem jejich duchovní zralosti zatímco neposlušnost je proviněním proti samotnému Bohu. Faktor vůdce a stylu vedení je jedním z rozhodujících při zařazování náboženské skupiny mezi „nové náboženské směry“ nebo mezi „manipulativní a škodlivé sekty“.

Koheze skupiny

Životní nezbytností každého člověka je identifikace s vlastní sociální skupinou, která zahrnuje socializaci, internalizaci názorů, hodnot, norem a cílů, kognitivní a emoční interakci, seberealizaci, přijímání uznání, empatii a vědomí odpovědnosti vůči druhým. Identifikace vede ke kohezi vůči skupině. Příslušnost ke skupině lidé otevřeně manifestují, protože přínos členství ve skupině je významnější než obtíže, které jim odlišnost a hostilita prostředí způsobuje. Kratochvíl za faktory určující kohezi skupi-

⁶⁵ KRATOCHVÍL S. Skupinová psychoterapie v praxi. Praha: Galén, 1995, s. 16: „Literatura popisuje i další role jako např. monopolista, snažící se strhnout pozornost na sebe; trpítel, dožadující se pomoci, a současně ji odmítající; moralista, který má vždy pravdu; kvaziterapeut, přebírající iniciativu, explorigující, nabízející rady podle představy o ideálním chování terapeuta; miláček, budící něžné vztahy; obětní beránek, proti němuž se obvykle obrací potlačovaná agrese; šašek, který skupinu baví na svůj účet; agresor, provokatér, opozičník, ochránce, kverulant, chudák, zneuznaný, pedant, strážce demokracie, samotář, časoměřič...“

ny považuje uspokojování potřeb jedinců prostřednictvím skupiny, očekávání výhod členství ve skupině, přínos vztahů, vynaložené úsilí na vstup do skupiny, akceptující atmosféra, prestiž skupiny, spolupráce a ocenění při skupinových aktivitách a externí hostilita.⁶⁶ Je skutečností, že pro veřejnost netransparentní náboženské skupiny, které jsou vystaveny hostilitě, reagují větší kohezí. Antagonismus skupina interpretuje jako důkaz pravověrnosti a pocit stresu z tlaku okolí kompenzuje zvýšenou vnitřní i vnější misijní aktivitou.

Projekce

Percepci vnějšího světa kromě současných podnětů ovlivňují i minulé zkušenosti, které člověk projikuje do nových vztahů a zážitků. Stejný model platí i na rovině vztahů ve skupině, které odrážejí nejen současnou realitu, ale i projekci minulých zkušeností a skrytá přání či nevědomé obranné mechanismy. Steven Hassan píše, že při vstupu do sekty hrála důležitou roli projekce jeho otce do vůdce sekty a touha být prostřednictvím vůdce sekty akceptován vlastním otcem.⁶⁷

6. Role církve při vzniku sekt

V historickém kontextu se na vzniku sekt (i na rozmachu ateismu) podílela i křesťanská církev. Lidé očekávali naplňování svých potřeb v oblasti duševní, sociální a duchovní. V určitých oblastech se církvi dařilo naplňovat potřeby lidí, avšak mnozí její představitelé selhávali a zklamání lidé rozvolňovali svá pouta s církví. Rané křesťanství v sobě mělo nesmírný ideový a praktický náboj. Earle píše, že tolik lidí na nabídku raného křesťanství reagovalo pozitivně proto, že naplňovalo jejich potřeby.⁶⁸ Křesťanství zpočátku naplňovalo sociální potřeby lidí. Napomáhalo vytváření pozitivních interpersonálních vztahů ve výrazně sociálně stratifikované (otrokářské) společnosti.⁶⁹ Vytvořilo dobročinný „sociální“ systém.⁷⁰ Církev vedla křesťany i k plnění občanských povinností⁷¹ a to vše mělo pozitivní vliv na společnost.⁷²

V důsledku narůstající snahy církve angažovat se v politické oblasti, snahy lokálních i vrcholných duchovních získat politickou moc, dochází nejen k úpadku věrouky, k ustálení náboženských forem bez obsahu, k postupné deformaci církve, ale i tomu, že

⁶⁶ KRATOCHVÍL S. Skupinová psychoterapie v praxi. Praha: Galén, 1995, s.18.

⁶⁷ HASSAN S. Jak čelit psychické manipulaci zhoubných kultů. Praha: Návrat domů, 1994, s. 43-44: „V prvních několika týdnech svého pobytu jsem měl příležitost poznat významného vůdce kultu Takeru Kamiyamu. Od začátku mi byl velice sympatický... Chtěl jsem se od něho naučit vše, co mi mohl poskytnout. Když na něj teď po letech vzpomenu, uvědomuji si, že na mne působil proto, že se lišil ode všeho, s čím jsem se jako dítě setkával doma. Můj otec, obyčejný obchodník, mi neustále vštěpoval, že jeden člověk svět nezmění. Kamiyama byl přesvědčen, že jeden člověk dokáže změnit mnohé... Když se dívám zpět a rozebírám ten vztah, zjišťuji, že jsem připustil, aby Kamiyama převzal roli mého otce. Poskytl mi to, co jsem čekal od otce – povzbuzení, sympatie, citovou motivaci a vedení.“

⁶⁸ CAIRNS E. E. *Christianity through the Centurie*. Zondervan Publishing House, USA, 1954, s. 102: „Již na konci druhého století byli křesťané ve všech částech Římské říše. Během druhého století probíhala expanze křesťanství mezi řecky mluvícími obyvateli na východě a během třetího století se evangelium rozšířilo mezi latinsky mluvícími obyvateli na západě... Odhady říkají, že v roce 250 bylo až 20 % lidí z 75 milionů obyvatel říše členy křesťanské církve.“

⁶⁹ Fm 8-17.

⁷⁰ Ř 13,1-7.

⁷¹ Ř 13,1-7.

⁷² CAIRNS E. E. *Christianity through the Centurie*. Zondervan Publishing House, USA, 1954, s. 91: „Čistý život, láska a odvaha rané církve při uplatňování životních principů a ochota za ně umírat měla na pohanskou společnost Římské říše tak velký dopad, že už po třech stoletích po smrti Císaře Konstantina církev oficiálně uznal a význam křesťanství pro stát zdůraznil tím, že svolal a předsedal koncilu v Niceji.“

církev přestala naplňovat duchovní a sociální potřeby lidí. Komenský podává svědectví o deformaci církevního společenství.⁷³ Deformovaná církev odmítala většinu pokusů o zastavení tohoto trendu a se sektářskou zaslepeností se zbavovala těch, kdo ji chtěli reformovat a považovala je za kacíře a nepřátele. Toto historické selhání připravovalo půdu pozdější sekularizaci, ateismu a vedlo ke vzniku alternativních náboženství.⁷⁴ Později některými intelektuály vyvolaná „touha lidí po osvobození z tmářství“ vedla k tomu, že s deformovaným obalem se mnozí zbavili i obsahu a začali své potřeby uspokojovat z jiných zdrojů: upoutáním na materiální hodnoty a alternativní náboženství.

7. Nová náboženská hnutí jako reakce na změny společnosti

Sekty vznikaly v každé době jako reakce na negativní změny majoritních církví a na velké společenské proměny. Marx napsal o náboženství obecně, že „náboženská úzkost je výrazem skutečné úzkosti a současně i protestu proti skutečné úzkosti“.⁷⁵ Vznik mnoha moderních sekt je do značné míry reakcí na úzkost moderní doby. To platí i pro velký početní nárůst nových náboženských hnutí v 60. letech 20. století zejména v USA a později v celé západní společnosti i o zvýšeném zájmu lidí o tato hnutí. Zájem lidí západní kultury o nová náboženská hnutí lze do určité míry přičíst skutečnosti, že lidé přesycení materiálním nadbytkem jsou fascinováni novým duchovním fenoménem. Nová náboženská hnutí se v době změn a nejistot profilují jako alternativní „makroprostředí“ (které dokáže řešit globální problémy lidstva) a současně jako „mikroprostředí“ (které jednotlivcům nabízí vztahově hřejivé a podpůrné prostředí). West a Allen⁷⁶ popisují tři „vzpoury“, které definují oblasti změn americké společnosti. „Červená“ vzpoura znázorňovala americký politický liberalismus, který prosazoval změny vládní struktury, politiky, zákonů, zákaz umlčování politických odpůrců a vyzvedávání vlastních úspěchů. „Černá“ vzpoura je synonymem snahy o dosažení rasové, sociální a ekonomické rovnosti. „Zelená“ vzpoura (nezaměňovat s dnešním ekologickým hnutím) byla „kulturní, nábožensko-mystickou a drogovou vzpourou. Americkou společnost nejvíce ovlivnila poslední „Zelená“ vzpoura. Přinesla sexuální uvolněnost, východní myšlenkové proudy, halucinogenní experimenty a „antiintelektuální duchovnost“ jednoduchosti a příjemného prožitku.

V celé západní společnosti probíhaly zásadní změny ve třech oblastech: (1) změny životních hodnot; (2) změny sociální struktury a stratifikace a (3) změny v roli a charakteru náboženských institucí.

⁷³ KOMENSKÝ J. A. *O papežství*. Praha: Českobratrská jednota misijní, 1924: „Učení (církev) s prorockým a apoštolským učením, s učením první církve a Patrum se nesrovnává v následujících bodech: O čtení Písem svatých: čtení Písma je příčinou kacířství; O uctívání: Písmo a Patres učí, že jedinému Bohu klaněti a modliti se sluší. Oni pak anjely, svaté, Marii, Petra, Pavla, Valentina vzývají...“

⁷⁴ WILSON B. R. *The New Religions: Preliminary Considerations*. In E. BAKER, ed. *New Religious Movements*, New York, Edwin Mellen Press, 1982, s. 16-31: „Úpadek sociálního vlivu konvenčních náboženství se stal nezbytným předpokladem pro pozdější vznik národně významných a relativně exotických nových náboženských skupin.“

⁷⁵ MARX K. *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right: Introduction*. In Karl Marx and B. Engels, *On Religion*. Moscow: Progress, 1972, s. 37-52.

⁷⁶ WEST L. J., ALLEN J. R. *Three Rebellions: Red, black and green*. In MASSERMAN J. *The dynamic of dissent*. New York, Grune Stratton, 1968.

(1) Změny životních hodnot

Počátkem 70. let řada badatelů studovala vznik nových náboženských hnutí a jejich vliv zejména na mladou generaci. Řada z nich se domnívala, že nová náboženská hnutí jsou reakcí na morální krizi, kterou Američané pociťují (Robins, Anthony, Curtis, Bird, Wilson, Levine, Palmer). Na základě výzkumů Anthonyho a Robinse z roku 1972, kteří studovali skupinu amerických následovníků Meger Baba (indiánských mystiků Sufi), se vynikající sociolog náboženství Robert Bellah vyjádřil, že nová náboženská hnutí jsou formou vyjádření politického protestu a kulturního experimentování mladých lidí.⁷⁷ Generace mladých lidí 60. let zažila působení hnutí pro občanská práva, studentská hnutí, feministická hnutí, boj proti chudobě, ekologická hnutí a hlavně široký odpor proti válce ve Vietnamu. To často vedlo k protestům a (nezřídka násilným) nepokojům až na polovině středních škol a univerzit. Na druhé straně mladí lidé masově experimentovali s drogami, volným sexem, alternativním životním stylem v komunitách. Bellah uvádí, že všechny tyto faktory podryly, až doposud respektované, dva pilíře amerického sebestopjetí: biblické náboženství a utilitistický individualismus.

(2) Změny sociální struktury

V diskusi o podílu změn ve společnosti na vzniku a rozmachu vlivu nových náboženských hnutí, převládají dva odlišné přístupy. První zdůrazňuje aspekt hledání „náhradní“ rodiny v době změn „mediačních struktur“ společnosti. Teoretici jako Hunter a Johnson se domnívají, že prohlubování náboženského uvědomění v 60. letech je pouze socio-kulturním protestem proti anomickým a odcizujícím okolnostem života. Nová náboženská hnutí představují „nemodernizující impuls“, pokus svět sociálně rekonstruovat „novým ustavením institucionálně spolehlivých významů existence“. Parsons a Berger naopak poukazují na stále se prohlubující problém úbytku dětské zkušenosti rodinného života a nárůst požadavků vzdělávacích institucí, na institucionalizaci života. Navzdory tomu, že moderní rodiny dokáží lépe uspokojovat materiální potřeby dětí, poskytovat jim více volného času a vychovávat je k autonomnější identitě, časově vytižení rodiče jim nevěnují dostatek zájmu a času. Problém prohlubuje rozpad rodiny jako instituce, kdy stále větší počet dětí vychovává jeden z rodičů a sociální mobilita v urbanizovaných oblastech, která neumožňuje dětem zakořenění v „mediačních strukturách“ (homogenní a stabilní sousedé, širší rodina, církev, zájmové skupiny apod.). Sociologové, např. Erikson, Wilson, upozorňovali na to, že jedním z důsledků polarizace sociálního života je prohlubující se krize identity u adolescentů a mladých dospělých, která se projevuje zvláště v době dospívání mezi „expresivními“ hodnotami, rolemi a vztahy na rovině rodiny a „instrumentálními“ hodnotami, rolemi a vztahy na rovině dospělosti. Parsons „expresivními“ vztahy chápe vztahy, které (1) mají cíl v sobě, (2) jsou dostatečně široké, (3) zvláště hluboké a (4) výrazně citově zabarvené, zatímco „instrumentálními“ vztahy rozumí takové vztahy, které jsou (1) nevymezené, (2) funkcionalisticky

⁷⁷ DAWSON L. L. *Comprehending Cults*. The Sociology of New Religious Movements, Oxford University Press, 1998, s. 44:

„Abychom dnes porozuměli výrazu Nová náboženská hnutí, dnešní generace musí porozumět kvasu a nadšenému duchu reforem a šíření sociálních nepokojů, které doprovázely 60. léta. Bylo to desetiletí kontra-kultury, během něhož se ustanovený řád a rozdělení moci ve společnosti zásadně změnily, a to ve dvojitým smyslu: relativně organizovaná hnutí bojovala za politické změny a volnější uskupení experimentovala v hledání životního stylu. Obojí hnutí, která působila společně, hluboce erodovala legitimitu dosavadních institucí v oblasti podnikání, vlády, vzdělání, náboženství a rodiny. Oba trendy vznikly na základě jedinečné kombinace tří vzájemně propojených aspektů života v Severní Americe v době po skončení 2. světové války: (1) nevidaný růst a šíření amerického vlivu, (2) populační exploze a (3) následná expanze vzdělání širokých vrstev obyvatel.“

specifické, (3) univerzalistické a (4) citově neutrální. Pro mnohé děti dlouho zažívající rodinné „expresivní“ vztahy je přizpůsobení „instrumentálním“ vztahům mimo rodinu velmi nepřijemné.

Řada nových náboženských skupin od prvního okamžiku projevuje přátelství, emoce, vřelý zájem a rodinné vztahy, například Boží rodina, Hare Kršna, Církev sjednocení a dokonce Katolická charismatická obnova. Jakobs se dokonce domnívá, že „vznik náboženských charismatických hnutí... můžeme chápat jako výraz touhy po prožívání ideální rodiny a otcovského, ochraňujícího a milujícího mužského vzoru a autority. A konverze... pak odráží selhání rodin střední vrstvy, které neuspokojují potřeby současné společnosti... a rozčarování z otcovské role v americké společnosti.“⁷⁸ Wilson vysvětluje velkou atraktivitu nových náboženských skupin lidskou touhou po blízkém společenství.⁷⁹

(3) Změny v roli a charakteru náboženských institucí

Třetím důvodem ve snaze vysvětlit nárůst a atraktivitu nových náboženských směrů je otázka sekularizace a úpadek vlivu tradičních církví. Počátkem 50. let tradiční církve v USA a do určité míry i v západní Evropě zaznamenaly nárůst zájmu o náboženství. Církve musely stavět nové církevní budovy a kvůli velké porodnosti církve zřizovaly základní školy. Avšak už v 60. letech nastává změna v proudu stejných denominací (kongregacionalisté, presbyteriáni, metodisté, episkopální, anglikánská, katolická církev a židovské obce), když zažívají dramatický úbytek členstva a zvláště mladých lidí. Velká část z nich po dosažení určitého věku přestává následovat příklad rodičů a přestává navštěvovat křesťanské církve. Podle Coxe se mnozí mladí lidé z této skupiny obrací k východním náboženstvím a další segment odmítá americké formy náboženského života. Berger a Wilson interpretují sekularizaci dnešní společnosti na základě Weberovy koncepce globálního sociálního rozvoje ve smyslu progresivní „racionalizace“ systémů poznatků a informací, hodnot a norem i podnětů k motivování zamýšleného chování. Tento proces racionalizace, znásobený vlivem sekulárních médií, přímo i nepřímo nahloďává zájmy a vliv tradičních církví ve společnosti. Stark i Wilson se domnívají, že oslabení vlivu tradičních církví v důsledku sekularizace se stává nezbytným předpokladem pro vznik a rozšíření nových exotických náboženských sekt. K jejich rozšíření přispěla i náboženská tolerance jako důsledek pluralismu a oddělení státní moci od vlivu církve. Nová náboženství podle Wilsona nejsou pouhou adaptací nebo oživením starých náboženských tradic, ale reakcí na nové kulturně-společenské

⁷⁸ DAVIDMAN L. Woman's Search for Family and Roots: A Jewish Religious Solution to a Modern Dilemma. In ROBINS T. and ANTHON D. *God We Trust: New Patterns of Religious Pluralism in America*. New Brunswick, NJ: Transaction, 1990, s. 385-407. Autor poukazuje na silnou korelaci mezi touhou po stabilním rodinném životě a konverzí mladých žen, profesionálek v dobrem zaměstnání, k extrémnějším náboženským skupinám, zejména k ortodoxnímu judaismu.

⁷⁹ WILSON, B. *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 1982, s. 122: „Přirozená společnost v moderním světě takřka zmizela. Lidé už nežijí, neučí se, nehrají si, nežení a nev dávají se a neumírají ve stejné komunitě. Je neopchybné, že lidé potřebují vliv společenství a hledají takové prostředí, kde se osobně znají a kde mohou sdílet svoji odpovědnost za jiné. Nová náboženská společenství mohou poskytovat přesně takové prostředí způsobem, jakým ho nedokáže zajistit žádná sociální agentura. Jiné aktivity jako politika, ekonomika a dokonce rekreace, jsou vedeny jinými zájmy a vztahy, avšak pouze rodina sdílí s náboženstvím ideu společenství sama pro sebe a moderní rodina, která je rozdrobená a rozdělená, je příliš malá na to, aby naplňovala funkci komunity. Protože náboženské aktivity mají transcendentní obsah, protože sdílení a péče tvoří jádro její činnosti, protože slavení transcendentních pravd tvoří také oslavu komunity, která pravdu vyznává – to všechno jsou důvody, proč náboženské skupiny mají pro společenství skutečný i symbolický přínos.“

podmínky.⁸⁰ Langone se také domnívá, že poměrně strmý nárůst manipulačních sekt v 60. letech byl ovlivněn významnými sociálními změnami, které souvisejí s jiným pojetím tradičního náboženství.⁸¹

Problémy a úzkost postmoderního člověka

Na vznik a rozšíření nových náboženských hnutí měly vliv i další faktory. Neschopnost ekonomicky, konzumně a individualisticky orientovaných společností vyřešit individuální a globální problémy přelidněného světa jako jsou: politické krize, ohniska mezinárodního napětí, terorismus, vykořisťování milionů lidí žijících v bídě, zločinnost, ekonomické problémy obyčejných lidí, duchovní prázdnota v bohatých zemích a další. Jednotlivé země a kultury čelí zásadním problémům, které se dotýkají jednotlivých lidí a vedou je k hledání individuálních řešení. Masmédia, která informačně globalizují svět, pomáhají lidem pochopit, že problémy „druhé konce světa“ se týkají i jich samotných. Na druhé straně informační záplava lidí zahlcuje. Al Gore varuje před „paradoxem hrůz“, kdy přemíra ohrožujících zpráv mění zájem lidí v otupění a lhostejnost.⁸² Quoiist se pokouší jádro krize dnešního světa internalizovat, hlavní problém nevidí pouze v oblasti politicko-ekonomické, ale ve vnitřním světě jednotlivce, v přístupu lidí ke světu, v životních hodnotách jednotlivců a rodin a v kvalitě mezilidských vztahů.⁸³

Západní svět prochází zásadní změnou, která zahrnuje přechod od moderního způsobu vnímání a prožívání života k „postmodernímu“. Cílem osvícenství a humanismu se stalo „rozluštění tajemství světa ve snaze ovládnout přírodu pro blaho člověka a vytvořit lepší svět“. Předpoklad, že empirické poznání je možné, vzbuzoval dějinný optimismus, že věda a poznání umožní ovládnutí přírody, nabídne větší svobodu a vytvoří lepší společnost. Později začali myslitelé ideu moderního pojetí světa zpochybňovat. Postmodernisté vztáhli princip literárního dekonstruktivismu, subjektivního vnímání, na svět jako takový. Grenz píše, že podle postmodernistů neexistuje žádná objektivní či transcendentní realita ani pravda. Svět nemá žádný střed ani cíl. Postmodernismus nesdílí osvícenecký mýtus neustálého pokroku a historický optimismus nahradil pesimis-

⁸⁰ WILSON B. Secularization: Religion in the Modern World. In Steward Sutherland et. Al., eds. The World's Religion. London: Routledge. 1988. s. 190: „Nová náboženská hnutí, ať vycházející z křesťanské, buddhistické nebo jiné tradice, nejsou v úzkém smyslu oživením tradice, mnohem více je můžeme považovat za náboženství adaptovaná na nové sociální okolnosti. Žádné z nich není schopné uskutečnit radikální sociální změny ani vzkřísit umírající náboženství minulosti. Svým stylem a specifickou atraktivitou představují přizpůsobení novým podmínkám a přejímají mnoho prvků ze stále racionálnější sekulární sféry.“

⁸¹ LANGONE M. D. *Recovery from Cults*. W.W.Norton Company, New York, 1993, s. 26: „Výsledkem bylo, že vliv náboženství poklesl. Například Gallupův ústav zjistil, že procento lidí, kteří říkají, že náboženství je v jejich životě „velmi důležité“, pokleslo ze 75 % v roce 1952 na 52 % a do roku 1991 se zvedlo pouze na 58 %. V 60. letech mnoho intelektuálů považovalo náboženství za nepotřebné, dokonce škodlivé; za anachronismus, který zmizí s vědeckotechnickým rozvojem. Sociologové psali o „sekularizačních tezích“, podle nichž „se stále více lidí odpoutává od náboženství a nepotřebují ho.“ (Robins, 1988) Dokonce někteří teologové prohlašovali, že „Bůh je mrtvý“.

⁸² GORE A. *Země na misce vah*. Praha: ARGO, 1994, s. 31: „Děsivých obrazů destrukce životního prostředí nalézáme ovšem tolik, že se někdy zdá nemožné všechny strávit nebo pochopit. Pripadá nám obtížné účinně reagovat. Jestliže řešení problému, který před sebou máme, zjevně vyžaduje více úsilí, než jsme ochotni si vůbec představit, anebo pokud by ani největší úsilí jedince nestačilo k odvrácení tragédie, býváme v pokušení přerušit vazbu mezi stimulem a mravní odpovědí. Jakmile reakci označíme za nemožnou, nereagujeme už na děj sám, ale na bolest, kterou nám působí. Tím přerušujeme ještě důležitější vazbu ke světu: spojení mezi svými smysly a emocemi. Naše oči zírají dále, ale naše srdce se uzavírají. Diváme se, ale nevidíme. Slyšíme, ale odmítáme vnímat.“

⁸³ QUOIST M. *Mezi člověkem a Bohem*. Praha: Vyšehrad, 1969, s. 5: „Dnes je však lidstvo postiženo ještě horším zlem, které jde do větší hloubky a které - jak hrozná ironie! - vychází právě od vespělých národů a od „kultivovaných“ lidí. Jde o vnitřní rozklad samého člověka... V důsledku neobyčejného pokroku stal se moderní svět podivuhodně krásným a velikým... Avšak stejnou měrou, jak si člověk pomocí vědy a techniky podmaňuje vnější svět, ztrácí vládu nad svým světem vnitřním. Proniká sice tajemství nekonečně malých i nekonečně velkých světů, ale své vlastní tajemství nechápe. Chce řídit vesmír, ale neví již, jak by řídit sama sebe...Stává se otrokem hmoty a jeho duch odumírá. Když člověk ztrácí ducha, ztrácí vše.“

mem. Nevěří, že lidstvo je schopno vyřešit problémy světa a že budoucnost bude lepší.⁸⁴ Bauman⁸⁵ postmoderního člověka přirovnává k tulákovi, který tráví velkou část života na cestě bez domova a cíle. Svět se pro něj stal pastvinou, spásá trávu, dokud je, a nestará se o to, zda znovu naroste. Rozsáhlé změny moderního světa, sociální nejistota, ekonomické otřesy, ekologické problémy spolu s klimatickými změnami a řada dalších negativních faktorů v postmoderních lidech budí úzkost a nejistotu, kterou zneužívají sekty k pohotovému nabízení svých jistot a perspektiv.

8. Problém náboženského extremismu

Altruistický základ všech náboženství

Při řešení problému psychického a fyzického násilí a fanatismu některých náboženských skupin je třeba vycházet z předpokladu, že všechna náboženství se hlásí k principům lásky a tolerance, které „přijaly od Boha“. Tyto „vyšší“ etické principy jsou podle nich důkazem božského původu náboženské víry. Etika judaismu podle informací Starého zákona vycházela z Božího zjevení⁸⁶ stejně jako z judaismu odvozená etika křesťanství, vyjádřená v novozákonních textech.⁸⁷ Islámský altruismus je ve své podstatě podobný biblickému.⁸⁸ Ve svých psaných kodexech i prohlášeních představitelů všechna náboženství (kromě patologických hnutí) tvrdí, že učí věřící lidi lásce, úctě a toleranci vůči ostatním. Dokonce k lásce a přijímání nepřátel!⁸⁹ Skutečná praxe v životech a jednání členů mnoha církví bývá odlišná. Popření vyznávaných principů většinou nebývá projevem pokrytectví, ale výsledkem shody nepříznivých psychosociálních faktorů.

Paradox náboženského fanatismu

Vzhledem k altruistické povaze náboženských skupin je nepochopitelné, že za určitých okolností tolik jejich příslušníků projevuje netoleranci, fanatismus a dokonce i násilí. Skutečností je, že většina historických konfliktů a válek měla náboženské pozadí a že věřící, při bohoslužbách vyznávající lásku k bližním, jsou v určitých situacích schopni ji v praxi popřít nenávistí a násilím. Po ukončení aktu násilí se vrací k „plnění svých náboženských povinností“ a dokonce si své jednání ospravedlňují tvrzením, že plnili „Boží vůli“. Úkolem historie je zaznamenat tyto excesy, ale na jejich vysvětlení se podílí psychologie. Příčiny, proč věřící lidé nenaplní mravní imperativ lásky k bližnímu, ale

⁸⁴ GRENZ J. S. *Úvod do postmodernismu*. Praha: Návrat domů, 1997, s. 17: „Postmoderní světový názor pracuje s chápáním pravdy založeným na společenství. Tvrdí, že to, co přijímáme jako pravdu, i to, jak se na pravdu díváme, je závislé na společenství, do něhož patříme. Dále, což je ještě radikálnější, postmoderní světový názor tvrdí, že tato relativita sahá za naše vnímání pravdy až k její podstatě: žádná absolutní pravda neexistuje, pravda je podmíněná společenstvím, kam patříme. Na základě této premisy postmoderní myslitelé upustili od osvíceneckého hledání jediné univerzální, nadkulturní a nadčasové pravdy. Místo toho se zaměřují na to, co za pravdu považuje dané společenství.“

⁸⁵ BAUMAN Z. *Úvahy o postmoderní době*. Praha: Sociologické nakladatelství, 1995.

⁸⁶ „Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvyšší milosrdný a věrný, který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hříchy...“ (Ex 34,6.7) „...budeš milovat bližního svého jako sebe samého.“ (Lv 19,18) „Človče, bylo ti oznámeno, co je dobré, a co od tebe Hospodin žádá: abys zachovával právo, miloval milosrdenství a pokorně chodil se svým Bohem.“ (Mi 6,8)

⁸⁷ „Jak byste chtěli, aby lidé jednali s nimi; v tom je celý Zákon i Proroci.“ (Mt 7,12) „Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je láska.“ (1J 4,8) „Dítka, nemilujme pouhým slovem, ale opravdovým činem.“ (1J 3,18)

⁸⁸ Kolektiv autorů. *Kniha o náboženstvích*. Praha: Albatros, 1993, s. 189: Citát z Koránu: „Nikdo z vás se nestane skutečně věřícím, nebude-li přát svému bratru to, co přeje sám sobě.“

⁸⁹ Mt 5,44-45: „Milujte své nepřátele a modlete se za ty, kdo vás pronásledují, abyste byli syny nebeského Otce.“

uchylují se k nenávisti a násilí, je nutno hledat ve změnách kognitivních struktur a následných reakcích zmanipulovaných lidí. Otázkou je, proč určité ideje (zejména náboženské) a formy jejich podání, jsou schopny lidi zfanatizovat natolik, že potlačí korektivy internalizovaných mravních kodexů a jednají v protikladu s nimi.

Od biblického příběhu o Kainově náboženské bratrovraždě dějiny zaznamenávají nekonečné množství násilných nábožensky motivovaných činů. Právě jejich krutost a paradoxnost vyvolává otázky o jejich skutečných příčinách. Řešením není jejich bagatelizace ani omlouvání kulturními zvyklostmi doby a prostředí. Tyto násilné činy, které proběhly vždy za specifických okolností, musí mít několik společných psychologických jmenovatelů. Fanatismus nábožensky založených lidí se však většinou neprojevuje násilným jednáním vůči lidem vně společenství, ale uvnitř, ve vztahu k souvěrcům a blízkým lidem. Jeho projevy jsou proto často utajené a veřejnosti nepřístupné.

Pojem „náboženský fanatismus“

Hole⁹⁰ zmiňuje několik pohledů. Rudin s fanatismem spojuje radikální snahu o realizaci přijatých hodnot, Lersch jako charakteristický rys fanatismu vidí jeho intenzitu a stálost, Thomas hovoří o zúženém a hádavém duševním postoji k nadhodnocené ideji, Dorsch ho vidí jako horlivou a účinnou formu agrese řízené nenávistí, Bolterauer ho označuje jako soustředěné radikální úsilí o poražení protivníka, při kterém všechny zájmy i povinnosti ustupují do pozadí, a Hole zdůrazňuje osobnostně predestinované a důsledné přesvědčení, které se realizuje v boji s nepřítelem. Fanatický postoj není výraznější formou zdravé zásadovosti, ale patologickým přesahem myšlení a jednání.

Psychologie fanatismu

Všichni fanaticky se projevující lidé nejsou „psychopatologické“ osobnosti. Je nutné rozlišovat mezi formami fanatismu, rozdíly osobnostního vývoje fanatiků a brát v úvahu osobnostní rysy, temperament, věk a oddanost ideji jedince. Společenské změny vždy znamenaly ztráty dosavadních jistot, zvláště v dnešní „postmoderní“ době. Hole říká, že určitá část lidí je schopná akceptovat zásadní změny a převzít nové hodnoty, u ostatních to vyvolává obrannou reakci.⁹¹ Tyto psychické pochody neprobíhají ani tak v racionální jako v emoční oblasti. Frankl je přesvědčen, že existenciální vakuum vede k noogenní neuróze – k úzkostnému hledání jistot zvláště v dobách globálních změn, sociálních otřesů, nezaměstnanosti, válek a jejich důsledků. Hole zmiňuje několik psychologických potřeb, jejichž deprivace přispívá k tomu, že někteří lidé se identifikují s fanatickým postojem.⁹²

⁹⁰ HOLE G. *Fanatismus*. Praha: Portál, 1998, s. 26.27: „Fanatismus je osobnostní strukturou spouštěné, na omezené obsahy a hodnoty vztažené osobní přesvědčení s vysokým stupněm identifikace, které je udržováno nebo sledováno se značnou intenzitou, stálostí a důsledností. Trvá neschopnost dialogu a kompromisu s jinými systémy a lidmi, se kterými se bojuje jako s vnějším nepřítelem nasazením všech prostředků a v souladu s vlastním svědomím.“

⁹¹ HOLE G. *Fanatismus*. Praha: Portál, 1998, s. 12: „V nejrůznějších oblastech života je proto dnes znatelná elementární reakce proti změně hodnot a množství různých pozic. Hlásí se tu hluboce vnitřní, silná potřeba zajištění vlastního fundamentu – to pak vede k fundamentalismu; nebo ještě silnější potřeba, charakteristická velmi intenzivním vývojem, výlučností a silou prosazení, jež vede k fanatismu. Kompromis, tedy konsensus na vyšší úrovni, není už v tomto případě možný. Jako reakce na sexuální libertinismus se tak vyvinou formy sexuální přísnosti, proti náboženské otevřenosti a individualitě se staví nový dogmatismus a určování „pravé víry“, a jako obrana proti možné mnohostrannosti a libovolnosti utváření života vznikají autoritativní sekty, kterým jsou do detailu předepsány duchovní a etické normy... Nejistotu v opravdu podstatných, existenciálních životních záležitostech člověk nesnáší lehce, aspoň ne v mnoha oblastech života zároveň. Je vnitřním procesem donucen vyhledávat nové, pro něj klíčová potvrzení, bezpečí a jistoty.“

⁹² HOLE G. *Fanatismus*. Praha: Portál, 1998, s. 20 a 35.

Jako první zmiňuje **potřebu bezpečí**, kterou Maslow klade hned za základní fyziologické potřeby. Zahrnuje potřebu struktury, stability, zákonů a řádu, předvídatelnosti a bezpečí před ohrožením nemocí, strachem a chaosem. Ziegler zdůrazňuje, že tuto potřebu nemají pouze děti, ale i dospělí, kteří různá ohrožení vnímají daleko zřetelněji.⁹³ Nejistoty moderní doby se stávají živnou půdou pro hledání jistot v zjednodušených schématech a nabídkách různých sekt.

Další je **potřeba zakotvení** – pevné uchycení na pevném a stálém základě. Existují dva typy víry. Předně důvěřivá, otevřená víra lidí s živou náboženskou zkušeností, která vychází z víry jako osobní zkušenosti a je procesem – „fides qua creditur“ (víra, která je věřena – jde o prožitek víry jako vztahu). Tento typ víry-důvěry si nárokuje osobní svobodu, odpovědnost a neznamená, že musíme mít vždy zodpovězené všechny otázky. Fundamentalisticky uzavřená víra „strážců tradic“ je založena na jedné daných a jasně formulovaných pravdách, které je nutno bez pochybování prožívat – „fides quae creditur“ (víra, které se věří – jde předně o doktrínu). Fanatické pojetí víry odmítá přijmout, jak říká Pfürtner, „ochotu k otevřenému životu vycházející z důvěry“.⁹⁴

Na ni, říká Hole, navazuje **potřeba autority** – podřízení se životnímu konceptu, který je daný kompetentní osobou nebo psaným kodexem. Orientace ve světě protikladných idejí, poznatků a okolností není snadná ani pro lidi vzdělané a psychicky vyrovnané. Zvláště neautonomní a submisivní lidé autoritativních rodičů, kteří mají často-krát negativní sebepojetí, bývají nerozhodní. K získání vnitřní jistoty se potřebují opřít o určitou autoritu. Potřebu autority však nemají jen lidé úzkostní, ale i lidé psychicky zralí a vyvážení. Žádný výzkum nepotvrdil časté tvrzení náboženských kritiků, že věřící lidé jako úzkostní, nerozhodní a submisivní kompenzují tento osobnostní handicap náboženskou vírou. Skutečností je, že prostředí církví, které „slibuje“ duševní pohodu či dokonce uzdravení, přitahuje více psychicky narušených jedinců, kteří v něm hledají řešení svých životních problémů. S potřebou autority se pojí **potřeba identifikace** s ideou nebo společenstvím, které je jejím nositelem. Koukolík říká, že větší potřebu identifikace s jednoduchou strukturou světa mají lidé v dětství citově deprivovaní a jako podmiňující faktor uvádí poruchu vazby mezi matkou a dítětem a duševní zranění.⁹⁵

Jako doplňkové potřeby Hole uvádí **potřebu dokonalosti** – jednoznačný, logicky propracovaný, problémy přímočaře řešící názor; **potřebu jednoduchosti** – redukce komplexních souvislostí na několik jednoduchých principů. LeBon uvádí, že skupiny neuvažují jako jedinci – přijímají či odmítají ideje jako celek, podrobují se jejich sugestivnímu vlivu a snaží se je realizovat i za cenu obětí.⁹⁶ Dalšími doplňujícími potřebami jsou **potřeba sebepotvrzení**, která je podle Koukolíka výraznou potřebou deprivantů, u nichž během citového vývoje došlo k „zmrzačení“ nebo nevyvinutí niterného základu

⁹³ ZIEGLER J. D., HJELLE A. L. *Personality Theories*. McGraw-Hill, Inc., New York 1976, s. 451.

⁹⁴ HOLE G. *Fanatismus*. Praha: Portál, 1998, s. 25.

⁹⁵ KOUKOLÍK F., DRTILOVÁ J., *Vzpouza deprivantů*. Praha: Makropulos, 1996, s. 144: „Předem bychom rádi zdůraznili, že oboustranná, bezpečná (jistá) vazba matky (nebo člověka, jenž ji v plném rozsahu dokáže zastoupit) s nejmenším dítětem je pravděpodobně nejdůležitějším mechanismem vývoje normální osobnosti.“

⁹⁶ LEBON G. *Psychologie davů*. Praha: KRA, 1994, s. 49: „Tento cit má velmi prosté charakteristické znaky: zbožňování domněle vyšší bytosti, bázeň před mocí, která se jí prisuzuje, slepé poslouchání jejích rozkazů, neschopnost rozebírat její dogmata, touhu šířit je a tendenci pokládat za nepřátele všechny, kdo ji neuznávají.“

normality;⁹⁷ **potřeba agresivního prosazení** i za cenu nasazení mocenských prostředků proti lidem odlišného smýšlení. Pro fanatika znamená idea víc než lidé a uspokojení nad jejím prosazením vyváží utrpení těch, na kom páchá psychické či fyzické násilí. Poslední je **potřeba konsekvence**, tj. striktního dodržení vlastní linie myšlení a odmítnutí každého kompromisu při realizaci svých vlastních představ.

9. Náboženská víra jako prostředek psychické manipulace

Lidská úcta k transcendentnu v minulosti byla a dodnes je mocenským nástrojem k ovládání lidí a k dosahování cílů, které odporují obsahu náboženství. Náboženská víra utvrzovaná vědomím Božího povolání a „hlasem svědomí“ je jednou z nejmocnějších sil v životě člověka. Jako příklad odpovědnosti vůči Boží autoritě před vlastními etickými měřítky lze uvést příběh Abrahama, který se na Boží příkaz rozhodl obětovat syna Izáka.⁹⁸ Rezignoval na řešení paradoxu Božího požadavku a přikázání „Nezabiješ“. Náboženská víra zahrnuje mezní hodnoty a významy: úctu a vděčnost vůči Bohu a jako hluboce intimní sféra lidské bytosti je snadno zneužitelná. Proto náboženské citění a přirozenou submisivitu člověka před transcendentnem manipulátoři tak rádi a často zneužívají ke svým cílům.

10. Násilí jako mezní zneužití náboženství

Zneužívání náboženství k manipulaci lidí se v případě „náboženských válek“, „náboženského násilí či terorismu“ stává „*contradictio in adjecto*“ – nepochopitelným protikladem. Paradoxní je, že náboženství, které by lidi mělo stmelovat a zušlechťovat, je rozděluje a vede k použití násilí. Je nutné zdůraznit, že v takových případech nejde o náboženské, nýbrž o pseudonáboženské projevy. Dějiny jsou protkány nábožensky motivovaným násilím a válkami. Livet za nejhorší zbraň většiny evropských válek považuje náboženskou netoleranci a fanatismus.⁹⁹ Filosof Nietzsche velmi emotivně a otevřeně odsoudil tento aspekt „křesťanství“.¹⁰⁰ Politici a náboženská vůdce, kterým nejdříve šlo hlavně o získání a uplatnění vlastní moci, neváhali zneužít i náboženské citění lidí pro vlastní cíle. Bremner v odpovědi na otázku: „Proč lidé způsobují traumata druhým lidem?“ zmiňuje řadu nedávných válečných konfliktů, které způsobily nezměrné utrpení milionům lidí – a většinou měly náboženský kontext! Miliony lidí v různých

⁹⁷ KOUKOLÍK F., DRTILOVÁ J., Vzpouřa depravantů. Praha: Makropulos, 1996, s. 46.47: „Jediné, čemu tito depravantí v krajních podobách věří, bývá nediferencovaný růst čehokoli, co jim moc dává nebo ji posiluje... Rubem téhož postoje je „stažení do sebe“, „amputace možností“, „cesta zpátky na placentu“ (pravděpodobně jediný stav absolutního blaha a subjektivního pocitu bezpečí, které příroda člověku dopřává). To jim nijak nezabraňuje v parazitních manipulacích s lidmi i se světem.“

⁹⁸ Gn 22.

⁹⁹ LIVET G. Náboženské války. Praha: ERM, 1995, s. 5, 123: „Francouzské náboženské války nejsou ničím jiným než regionálním aspektem konfliktu, sužujícího Evropu 14. století. Nejhorší bylo, že se v této válce zbraně, jichž jsme se chopili k obraně svého náboženství, obracely proti jakémukoliv náboženství.“

¹⁰⁰ NIETZSCHE F. Antikrist. Bratislava: SandS, 1991, s. 89: „Odsuzuji křesťanství, vznáším na křesťanskou církev nejstrašnější ze všech obžalob, jakou kdy nějaký žalobce vzal do úst. Je mi nejvyšší ze všech myslitelných korupcí..., učinila z každé hodnoty nehodnotu, z každé pravdy lež ..., žila z béd, stvořila bědy, aby se zvěčnila ...“

zemích byly vyvražďeny a vyhnány ze svých domovů – z etnických a náboženských důvodů. Blízký východ, který se dostal do náboženského „začarovaného kruhu násilí“, ve kterém už nelze zjistit příčiny a následky, se stává psychologickým typem celosvětového problému nárůstu násilí.¹⁰¹ Zdá se, jako by se stále větší počet obětí násilí snažil toto stigma a trauma změnit násilím páchaným na jiných. Ovládnutí jiných lidí je mocnou pohnutkou. V okamžiku utrpení se mnohé oběti násilí cítí bezbranné a naprosto bezcenné. Tyto pocity nezmizí ve chvíli, kdy skončí trauma utrpení ba ani ve chvíli, kdy zemře pachatel. Násilí díky médiím prostupuje celou naši společnost.¹⁰²

11. Slabiny a přínos literatury

Během posledních 30 let bylo v západních zemích publikováno mnoho knih a článků, které se zabývají problematikou sekt; většina zjednodušujícím žurnalistickým stylem. Podobně nevyvážený je i průřez tuzemské produkce, i když během posledních let začaly odborné časopisy publikovat více relevantních informací¹⁰³ a bylo vydáno několik odborných vyvážených publikací.¹⁰⁴ Velmi užitečným informačním zdrojem se v poslední době stává internet. Byla provedena i řada seriózních výzkumů, jejichž výsledky byly publikovány v zahraniční odborné literatuře. Jeví se mi však, že odborníci na problematiku sekt častokrát na procesy v náboženských skupinách a na jejich dopady na psychiku členů nahlíží pouze z pohledu sociální a klinické psychologie, a pomíjejí širší mezioborové souvislosti a specifčnost problematiky. Bylo by užitečné uskutečnit důkladnější psychologický výzkum s přihlédnutím na vazby s dalšími souvisejícími obory.

Summary

Psychological Effects of Involvement in Cults and Sects (influence of the opinions, behavior and life of individuals, families and society)

A dissertation submitted in full satisfaction the requirements for the degree Doctor of Philosophy in Social Psychology in Charles University in Prague by Josef Hrdinka, Ph.D. Thesis, Charles University, Prague, Feb. 2004.

The main aim of the doctoral thesis was to demonstrate that people who have been exposed to the indoctrination of some religious groups, and consequently disfellowshipped, suf-

¹⁰¹ BREMNER J. D. Does Stress Damage the Brain? Haddon Book, Norton Company, New York, 2002, s. 167: „Zdá se, jako by se stále větší počet obětí násilí snažil toto stigma a trauma změnit násilím páchaným na jiných. Ovládnutí jiných lidí je mocnou pohnutkou. V okamžiku utrpení se mnohé oběti násilí cítí bezbranné a naprosto bezcenné. Tyto pocity nezmizí ve chvíli, kdy skončí trauma utrpení, ba ani ve chvíli, kdy zemře pachatel. Někdy lze tyto pocity bezmocnosti a nicotnosti překonat ovládnutím jiného člověka. Oběti násilí musí odolat právě tomuto nutkání, trýznit jiné lidské bytosti. Řada lidí se z tohoto důvodu rozhodne nemít děti. V jiných případech je zneužívání a násilí to jediné, co lidé poznali, a nenaučili se žádnému jinému způsobu vztahů a jednání s druhými lidmi.“

¹⁰² BREMNER J. D. Does Stress Damage the Brain? Haddon Book, Norton Company, New York, 2002, s. 167: „Během posledních... tisíciletí jsme jako lidstvo ušli dlouhou cestu od běžných válek a násilí mezi městy a národy. ... Avšak v USA jsme stále sužováni epidemií násilí, která dělá z našeho národa společnost podobnou spíše starověké barbarské společnosti než moderní civilizaci.“ (Pozn. Autora: To není jen problém USA, ale různých dnešních zemí a kultur!)

¹⁰³ Seriózní články uveřejňují časopisy Psychologie dnes a Dingir, jež se věnují problematice nových náboženských hnutí.

¹⁰⁴ Např. HASSAN S. Jak čelit psychické manipulaci zhoubných kultů. Praha: Návrat domů, 1994; KROPÁČEK L. Islámský fundamentalismus. Praha: Vyšehrad, 1996; KROPÁČEK L. Duchovní cesty islámu. Praha: Vyšehrad, 1993; KEPEL G. Boží pomsta. Praha: Atlantis, 1996; ABGRALL J. M. Mechanismus sekt. Univerzita Karlova v Praze, Karolinum, 2000; HOLE G. Fanatismus. Praha: Portál, 1998; LAMBERT M. Středověká hereze. Praha: ARGO, 2000; ŠTAMPACH O. I. Náboženství v dialogu. Praha: Portál, 1998; OPATRŇÝ A. Malý slovník sekt. Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří, 1998 a další.

ferred from different mental disorders. The working hypothesis is that the intensity of subsequent mental health problems is proportional to the time spent in a group effort and to the intensity of active engagement.

After defining the terms the church, cult and sect, the work deals with the psychology of religion and the question of the contribution of religion to human life. A significant part is devoted to the topics of religious education, religious belief paradigm formation, the problem of religious fanaticism and sectarian violence. The largest part – including the empirical part of the research through a questionnaire survey – is devoted to the problem of misuse of religion for mental manipulation. By analysis of the sample of 52 respondents, former members of the three religious groups, work confirms the other scholars' research results, that the involuntary disfellowshipping from religious groups raises a number of subsequent mental health problems, including a temporary organic damage of some brain structures.

An important finding of the study is the fact that the physical problems were healed by extended stay in a socially supportive environment. This means that the religious experience in the fellowship of the church in turn is a positive factor in human life.

Studentské práce

Absolventské práce

2009

- Bujňáková Andrea – *Smrt člena rodiny a práce s pozostalými*
 Kašlík Daniel – *Vznik reformačního hnutí*
 Koun Jiří – *Mesiáš v prorockých knihách*
 Kounová Václava – *Budování sborů a misie (Jak uspořádání sboru ovlivňuje misii)*
 Krynský Lukáš – *Systém zákonů v Tóře*

2010

- Hermann Oto – *Zhodnocení základních přístupů k překladu Písma*
 Hyvňarová Bronislava – *Církevní dějiny v dětské sobotní škole*
 Kaba Daniel – *Dávid a Batšeba (Exegéza 2 Sam 11-12)*
 Kmec Boris – *Božie slovo v živote kazateľa*
 Kmecová Marta – *Význam a přínos preventivní pastorace*
 Medřický Richard – *Úloha Desatera z pohledu soteriologie*
 Valenta Stanislav – *Ostatek a dar prorocství ve Zjevení*
 Márföldi Daniel – *Zo starozákonných apokryfov a pseudoepigrafov*
 Márföldiová Ivana – *Pastorácia a sprevádzanie ťažko chorých a ich rodiny*
 Pavlíková Alena – *Ženy v rodokmeni Ježíša Krista*
 Pich Petr – *Píseň písni (Příběh v Písni písni)*
 Pist Jozef – *Vznik života, biblická správa a prírodoveda*
 Ichman Robert – *Půst*
 Trulíková Eva – *Duch Svätý a jeho práce v živote človeka*
 Samek Lukáš – *Petr Chelčický, jeho dílo a teologie, především podle spisu O trojím lidu*
 Bísek Miroslav – *Evangelizace v postmoderním světě (Možnosti šíření evangelia v dnešní době)*
 Kostečka Pavel – *Příslaví 1-9 jako vhled do biblického mudrosloví*
 Lindtner Martin – *Pomazání nemocných (Exegeze textu Jk 5,13-18)*
 Šťovíček Čestmír – *Současné trendy a směřování celosvětové knižní evangelizace*
 Toman Radim – *Hnutí zakládání sborů v Československé unii CASD*

Martínek Michal – *Starozákonní nařízení o nečitém mase a jejich závaznost pro křesťanskou církev*

Kábrt Tomáš – *Evangelium v médiích*

Louda Matěj – *Objev Noemovy archy (Zhodnocení věrohodnosti nálezů Rona Wyatta)*

Valentová Eva – *Víra a duševní onemocnění*

Závěrečné práce

2010

Kašlík Daniel – *Závislost Ježíše Krista na Bohu Otci podle Jana 14,1 – 16,3*

Koun Jiří – *Alternativní medicína*

Kounová Václava – *Katecheze dospělých členů sboru*

Krynský Lukáš – *Hermeneutika pro mladé křesťany*

Starozákonní nařízení o nečistém mase a jejich závaznost pro křesťanskou církev

Michal Martínek

Zkrácená verze absolventské práce. Kompletní text práce je k dispozici na internetových stránkách Teologického semináře.

Úvod

Motivem pro napsání této práce byly mé rozpaky nad adventistickým pojetím závaznosti Mojžíšova zákona pro křesťany, tak jak jsem jej našel například v knize Adventisté sedmého dne věří...¹ Podle něj do dnešní doby je pro křesťany závazné pouze Desatero, předpisy o desátcích a předpisy o čistém a nečistém mase. Pod pojmem „Boží zákon“ se pak téměř vždy rozumí „Desatero“. Kladl jsem si otázku, zda zúžení Zákona na Desatero, případně rozdělování Zákona na mravní a ceremoniální, vychází z Písma, nebo je pouze naším konstruktem. Dále jsem se ptal, proč kromě Desatera považujeme z Tóry za závazná právě ona dvě další nařízení, když všechna ostatní automaticky považujeme za zrušená Kristovou obětí?

V této práci jsem se zaměřil na otázku závaznosti nařízení o nečistém mase pro křesťany; při pokusu o zodpovězení této otázky otevírám právě onu širší otázku závaznosti celé Tóry. V první kapitole se velmi stručně dotýkám starozákonních nařízení o nečistém mase. Ve druhé kapitole uvádím velmi stručný přehled pokusů o zdůvodnění,

¹ *Adventisté sedmého dne věří... Výklad 27 základních věroučných článků.* Praha : Advent-Orion, 1999. s. 280-285, 289-294, 296, 324-327, 340-341, 348.

proč jsou zvířata rozdělena právě takto; více se věnuji jen zdůvodnění zdravotnímu. Ve třetí, nejrozsáhlejší kapitole se pak věnuji otázce závaznosti Tóry a předpisů o jídle v Novém zákoně.

1. Starozákonní texty o nečistém mase

Nařízení o čistém a nečistém mase jsou v knihách Mojžíšových zmíněna ve třech textech: Lv 11; Dt 14,2-21; Lv 20,24-26. Základním textem je Lv 11, Dt 14 je pravděpodobně jeho zkrácením. Oproti Lv 11 vypouští opakování v Deuteronomiu předpisy pro případ kontaktu se zdechlinou zvířete a mírně přesouvá důraz na dovolené druhy. Text v Lv 20,24-26 je pozoruhodný tím, že klade paralelu mezi Hospodinovo oddělení Izraele od ostatních národů a lidské oddělování čistých živočichů od nečistých.

Hlavním důvodem pro dodržování tohoto nařízení je podle Lv 11 svatost Hospodina a jeho lidu (Lv 11,44.45).

Existuje ještě několik dalších zmínek ve Starém zákoně, z nichž zvláště pozoruhodné jsou texty Iz 65,3.4; Iz 66,17; Ez 8,10, které naznačují souvislost nečistých zvířat s modlářskými praktikami.

Na základě Starého zákona lze usuzovat na platnost tohoto nařízení pro křesťany z následujících skutečností:

- Svojí strukturou a použitými výrazy odkazuje Lv 11 na zprávu o stvoření i na „nové stvoření“ po potopě. Protože obě uvedené události mají univerzální dosah, lze usuzovat i na univerzální platnost nařízení o nečistém mase.²
- Určité rozdělení zvířat na čistá a nečistá bylo známo už Noemu, tedy před vydáním Mojžíšova zákona.
- Nařízení o jedení čistého a nejedení nečistého masa není spojeno s obětním systémem ani svatyní, a tedy zřejmě neobsahuje nic, co by se naplnilo v Kristu.
- Biblickým zdůvodněním je svatost Božího lidu (Lv 11,44.45; 20,26; Dt 14,2.21).³ Tato myšlenka souvisí se stvořením člověka „k Božímu obrazu“ (Gn 1,26) a vztahuje se na celé lidstvo. Motiv svatosti je převzat Novým zákonem (1P 1,15.16; 2,9; Žd 12,14).⁴

2. Hledání principu, který stojí za nařízením

Jedno z křesťanských pojetí Tóry říká, že pokud dnes nelze uplatnit určitý příkaz doslovně, pokusíme se najít obecnější princip, který za ním stojí, a nařízení nově aplikovat do dnešní doby.

Existuje celá řada pokusů najít tento princip v Lv 11 a určit, proč je dělicí čára mezi nečistými a čistými živočichy vedena právě takto. Zde je výčet některých z nich⁵:

- **Zdravotní.** Maso nečistých zvířat je škodlivé pro zdraví.

² O souvislostech Lv 11 s Gn 1-9 podrobně pojednává následující práce: MOSKALA Jiří. *The Laws of Clean and Unclean Animals in Leviticus 11: Their Nature, Theology and Rationale. An Intertextual Study*. Berrien Springs: Adventist Theological Society Publications, 2000.

³ Podobnou formulaci najdeme ještě ve čtyřech jiných předpisech (Lv 19,2; 20,7; 21,8; Dt 7,6), z nichž tři jsou nekultické.

⁴ MOSKALA, s. 376.

⁵ MOSKALA, s. 112-149; tam jsou uvedena ještě další čtyři, která pokládám za méně významná.

- **Kultické.** Nečistá jsou ta zvířata, která byla uctívána nebo obětována v pohanských kultech.
- **Sociologické.** Odlišnost v jídelníčku tvořila zábranu proti smísení Izraelců s pohany.
- **Arbitrární.** Skutečné kritérium nelze poznat. Nařízení se tak stává testem poslušnosti.
- **Alegorické.** Čistá a nečistá zvířata jsou „živými ilustracemi“ dobrých a špatných vlastností.
- **Didaktické.** Nařízení učí sebeovládání.
- **Souvislost nečistoty se smrtí.** Většina nečistých zvířat zabíjí jiná zvířata, živí se mršinami nebo obývá místa nepřátelská životu (např. poušť). I některé další případy nečistoty souvisejí se smrtí.
- **Odpudivost** nečistých zvířat.
- Zákaz pojídání plazů a živočichů žijících při zemi souvisí s **prokletím hada**.
- **Etické.** Omezení zabíjení jen na některé druhy zvířat je projevem úcty k životu.
- **Antropologické.** Nečistá jsou ta zvířata, která nerespektují sféru, jež jim byla určena (např. nečistý létající hmyz žije jak na zemi, tak v ovzduší).

V Církvi adventistů sedmého dne je upřednostňováno zdůvodnění zdravotní⁶. Toto zdůvodnění má své výhody i nevýhody, podobně jako i řada ostatních. Zde uvedu některé potíže, které jsou s ním spojeny:

- Toto zdůvodnění není výslovně uvedeno v biblickém textu. To není zásadní problém, protože ani řada dalších nařízení není zdůvodněna. Nelze však tvrdit s jistotou, že důvod je zdravotní, pokud to nějakým způsobem neprokážeme.
- Pokusy o vědecké ověření rozdílu mezi škodlivostí čistého a nečistého masa narážejí na několik problémů: (1) Výzkumy pravděpodobně budou provádět vždy lidé, kteří „vědí, co jim má vyjít“. Tím může být ovlivněna metodika výzkumu i interpretace výsledků. (2) Zkoumání vlivu konzumace nečistého masa na určité skupině obyvatel je podle mého názoru téměř nemožné⁷. (3) Určitou cestou by mohlo být zkoumání toxicity látek obsažených ve svalovině. Ve svalovině je ale přítomna řada sloučenin a u většiny z nich neznáme údaje o toxicitě jednotlivých látek a už vůbec ne o působení jejich směsí.⁸

⁶ Seventh-day Adventist Bible Commentary, 1978, sv. 1, s. 753-757.

Adventisté sedmého dne věří... Výklad 27 základních věroučných článků. Praha: Advent-Orion, 1999. s. 340-341

K historii otázky nečistého masa v církvi adventistů: Zpočátku adventističtí průkopníci nepovažovali zákaz jedení nečistého masa z Lv 11 za závazný pro křesťany. Od 60. let 19. století sice přestali jíst vepřové maso, avšak zdůrazňovali především zdravotní důvod. Ellen Whiteová nikde jasně neříká, že by se křesťané měli vyhýbat jiným druhům nečistého masa než vepřovému. Prvním, kdo v adventismu zastával rozšíření zákazu jedení na všechny nečisté živočichy a argumentoval závazností Lv 11 pro křesťany, byl S. N. Haskell roku 1903.

Více v článku: GRAYBILL, Ron. *The Development of Adventist Thinking on Clean and Unclean Meats*. Washington: Ellen Gould White Estate, 1981. Dostupné z WWW: <<http://www.whiteestate.org/issues/clean-unclean.html>>.

⁷ U tak „málo toxické“ složky potravy (ve srovnání se silnými jedy) lze těžko vysledovat, který konkrétní vliv ve stravě a životním stylu člověka způsobil danou chorobu. Navíc výsledky by pravděpodobně silně kolísaly od jedince k jedinci, a proto by bylo třeba zkoumat velký soubor sledovaných osob. Také by muselo jít o dlouhodobou, a tedy velmi nákladnou studii.

⁸ Určitým pokusem v této oblasti byla studie vlivu roztoku obsahujícího svalovinu různých druhů zvířat na růst kořenů lupiny bílé (*Lupinus albus*) provedená D. I. Machtem. Autor došel k závěru, že nečisté druhy masa inhibují růst kořenů této rostliny více než druhy čisté. Dopustil se však zásadní chyby v interpretaci, když tyto závěry, pozorované na jediném druhu rostliny, přenesl na člověka.

MACHT D. I. A Scientific Appreciation of Leviticus 11 and Deuteronomy 14. *Ministry*. 1953, r. 26, č. 9 (September), s. 26-28. Dostupné z WWW: <www.ministrymagazine.org>.

Diskuze k Machtově článku: HARRIS, L. E. et al. Forum: The Question of Clean and Unclean Meats. *Ministry*. 1954, r. 27, č. 3 (March), s. 37-38.

- Ellen Whiteová specifikuje důvody pro nečistotu pouze u prasete.⁹ Mezi důvody řadí přenos infekcí a parazitů. Pokud jsou však při chovu a zpracování masa dodrženy náležité podmínky a maso prochází kontrolou, tento důvod pro nečistotu padá.
- Je ještě dnes, při dnešním způsobu chovu jatečného dobytka ve velkochovech, čisté maso opravdu relativně neškodné pro zdraví? Nemí správně chované nečisté zvíře „čistější“ než nesprávně chované zvíře čisté?
- Pokud je důvod pouze zdravotní, o co škodlivější je jíst vepřové maso než jíst například čokoládu? Pokud nezdravá jídla jíme jen občas a v malém množství, pak negativní efekt na zdraví není významný.

Zdravotní zdůvodnění tedy zdaleka není vyloučeno, zatím však pro jeho prokázání chybí dostatek vědeckých podkladů. Pokud jej budeme považovat za jediné, může to paradoxně oslabit doslovné dodržování tohoto nařízení.

Kultické zdůvodnění může být naznačeno některými starozákonními texty. V jeho neprospěch ale hovoří skutečnost, že v pohanských kultech byla obětována jak nečistá, tak i čistá zvířata (viz např. Iz 66,3).

Ostatními vysvětleními jsem se podrobněji nezabýval, zdá se však, že buď nevysvětlují všechny případy nečistých zvířat, nebo neobjasňují dostatečně, proč je hranice mezi čistými a nečistými zvířaty vedena právě takto. Existuje také pokus získat úplné kritérium kombinací několika částečných.¹⁰

3. Problematika Mojžíšova zákona a nečistého masa v Novém zákoně

Pokud chceme získat poctivou odpověď na otázku závaznosti předpisů o nečistém mase pro křesťany, je třeba studovat širší otázku závaznosti Tóry pro křesťany z pohanů.

3.1 Evangelia

V evangeliích Ježíš nikde nesnižuje závaznost kteréhokoli přikázání Tóry, ať už pochází z Desatera nebo mimo ně. Pokud se vyjadřuje o Zákoně, bojuje proti nesprávným důrazům (např. Mt 23,23), odmítá lidské tradice (např. Mk 7,8-13) a přesouvá těžiště ze snahy zachovat přikázání na následování a víru (např. Mt 19,17; J 6,28.29). Jediným místem, kde by mohlo jít o zrušení přikázání, je zmínka v Mk 7,19, která se dotýká právě nečistých pokrmů. Proto u tohoto výroku uvedu několik exegetických poznámek.

3.1.1 Marek 7,19

Sporná je zde vypravěčova poznámka „očisťuje všechny pokrmy“ (*katharizón panta ta brómata*). Bezprostřední kontext tvoří verše 14-23 (uvádím ve vlastním doslovném překladu):

¹⁴A přivolav opět zástup, říkal jim:

⁹ WHITE Ellen. *Counsels on Diet and Foods*. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1946. s. 392-393.

¹⁰ HARTLEY J. E. *Leviticus*. Washington: Word, 1992. 516 s. World Biblical Commentary, sv. 4. s. 144-146.

„Poslyšte mne všichni a rozumějte:

¹⁵Nic není zvenčí člověka vcházejícího do něj, co může znečistit (*koinoó*) jej, ale ty [věci] z člověka vycházející jsou znečišťující člověka.“

¹⁷A když vstoupil do domu od zástupu, ptali se ho učedníci jeho na to podobenství.

¹⁸A říká jim: „Tak i vy jste nechápaví?

Nechápete, že nic zvenčí vcházející ^ado člověka nemůže ho znečistit^a,

¹⁹protože nevchází do jeho srdce, ale do břicha

a do záchodu vychází?“

očišťuje^b všechny pokrmy.

²⁰Říkal pak, že to z člověka vycházející, ono znečišťuje člověka.

²¹Zevnitř totiž, ze srdce člověka, myšlenky špatné vycházejí, smilstva, krádeže, vraždy, ²²cizoložství, hrabivosti, špatnosti, podvod, nevázanost, oko zlé, urážka, pýcha, pošetilost.

²³Všechny tyto zlé [věci] zevnitř vycházejí a znečišťují člověka.

^a var.: *neznečišťuje člověka*

^b var.: *jsou očišťovány*

Kontext

Téma „co člověka znečišťuje“ i slova *koinoó* a *koinos* se v Markově evangeliu vyskytují pouze v perikopách 7,1-13 a 7,14-23. Otázka farizeů a zákoníků ve verši 5 je rozpracována dvěma směry: verše 6-13 pojednávají o Ježíšově vztahu k rabínské tradici a verše 14-23 pak o vnějším a vnitřním znečištění.

Podle Donahua a Harringtona¹¹ je polemika v Mk 7,1-23 ozvěnou Ježíšova dosavadního veřejného působení na židovském území, kde byl odmítnut (6,1-6a), a předznamenává misii k pohanům (7,24-8,10).¹²

Struktura

Ježíšova odpověď ve verších 18-23 je literárně koncipována jako vysvětlivka verše 15: Ježíšův výrok z verše 15 je zopakován – první polovina ve verši 18 a druhá polovina ve verši 20:

Nic není zvenčí člověka vcházejícího do něj, co může znečistit jej,

ale ty [věci] z člověka vycházející jsou znečišťující člověka. (v. 15)

(...) Nechápete, že nic zvenčí vcházející do člověka nemůže ho znečistit? (v. 18)

(...) Říkal pak, že to z člověka vycházející, ono znečišťuje člověka. (v. 20)

Vsuvka „očišťuje všechny pokrmy“ (*katharizón panta ta brómata*; verš 19) působí ze syntaktického hlediska nezvykle. Taková participiální konstrukce neodpovídá běžnému vzorci evangelistových vysvětlujících vsuvek, obecně vět uvedených spojkou.¹³

¹¹ DONAHUE J. R., HARRINGTON D. J. *Evangelium podle Marka*. Editor D. J. Harrington. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 236.

¹² „Rozřešení tohoto sporu, v němž Ježíš prohlašuje všechny pokrmy za čisté, je přípravou na jeho cestu do Týru, Sidonu a Dese-timěstí.“ DONAHUE a HARRINGTON, s. 236.

¹³ GUELICH R. A. *Mark 1–8:26*. Washington: Word, 1989. Word Biblical Commentary, sv. 34A, s. 378.

Podmětem participia *katharizón* je s největší pravděpodobností podmět slovesa *legei* ve verši 18.¹⁴ Další možností je vztáhnout participium k podmětu slovesa *elegen* ve verši 20; obsah výpovědi pak zůstává stejný jako v prvním případě. Třetí možností je vztáhnout participium k podstatnému jménu *afedrón* („záchod“; rod mužský), což by znamenalo předpokládat gramatickou nepřesnost, protože participium je v nominativu (1. pádě), zatímco podmět v akuzativu (4. pádě). V tomto případě by šlo o ironické vyjádření, že „záchod očišťuje všechny pokrmy“. Existuje také několik dalších rukopisných variant slova *katharizón*, které však nepřinášejí zásadní změnu významu a pocházejí z méně významných rukopisů.¹⁵

Intertextualita a synoptické srovnání

Evangelistova poznámka ve verši 19 hovoří o očištění pokrmů. Kromě jedení masa nečistých živočichů Mojžíšův zákon zakazuje ještě požívání krve, jedení zdechlin a masa nezraveného krve, tuku zvířat a jedení ovoce první čtyři roky úrody.

U synoptiků se tento oddíl vyskytuje ještě u Matouše 15,10.11.15-20. Texty vykazují shody i rozdíly. Zde jsou některé významné odlišnosti:

- Matouš zařazuje mezi verše 11 a 15 vsuvku o farizejích.
- U Matouše chybí vysvětlující poznámka „očišťuje všechny pokrmy“ (Mk 7,19).
- Matouš přidává na konec vysvětlivku „avšak neumytýma rukama jíst neznečišťuje člověka“ (Mt 15,20). Na rozdíl od Marka tedy Matoušovo podání vůbec nepřipouští pochopení, že by Ježíš rušil Mojžíšův zákon – staví se pouze proti „tradici starších“ o omývání rukou (Mt 15,2).

Pokus o výklad¹⁶

Slovo „znečistit“ (*koinoó*) označovalo v předchozí perikopě Mk 7,1-13 rituální znečištění rukou (podle „tradice starších“). Ježíš vzniklý spor využívá k tomu, aby přesunul pozornost na jiné, významnější znečištění: morální znečištění hříšnými myšlenkami a skutky. Pravděpodobně to neznamena, že by jeho hlavním záměrem bylo zrušit některá nařízení Mojžíšova zákona. Bylo to právě zneužití tradice ke zrušení Mojžíšových zákonů, co činilo farizeje „pokrytci“. Spíše lze Ježíšovu řeč chápat v linii starozákonních proroků, kteří kritizovali zaměřenost lidu na určité konkrétní bohoslužebné úkony, přičemž jim unikaly věci daleko podstatnější (Mi 6,8; srov. Iz 1,10-20; Am 5,21-24).

3.2 Skutky

Ve Skutcích najdeme řadu zmínek o Zákoně a jeho nařízeních (např. 13,38; 16,3; 18,18; 22,3.12; 24,14.17.18; 25,8), zde se však budu podrobněji věnovat jen dvěma, které jsou

¹⁴ GUELICH, s. 378.

¹⁵ Jde o následující varianty:

katharizón – participium ve středním rodě (rukopisy z 9.-12. století). V úvahu by mohly připadat podměty *to eisporuomenon* („to vcházející“), *koilia* („břicho“; rod ženský) a *afedrón* („záchod“; rod mužský). Zde by mohla varianta změnit význam, ale ve všech třech případech by šlo o gramatickou nebo syntaktickou chybu. Navíc jde o značně pozdní rukopisy.

katharizei – „očišťuje“ jako určitý tvar slovesa (rukopis D z 5. století). Šlo by o krátkou větu „[Ježíš] očišťuje všechny pokrmy.“ Tato varianta je gramaticky správná. Má stejný smysl jako varianta *katharizón*.

katharizetai – „jsou očišťovány“ (rukopis 1047 a rukopis sys ze 4.-5. století). Šlo by o krátkou větu „Jsou očišťovány všechny pokrmy.“ Tato varianta je gramaticky správná. Má také podobný význam jako varianta *katharizón*, jen je silněji vyjádřeno, že jde o komentář evangelisty, a ne nutně o Ježíšův pohled.

¹⁶ Podle GUELICH, s. 376.

často diskutovány v souvislosti s nařízením o nečistých zvířatech: příběhu o Kornéliovi (Sk 10 a 11) a zprávě o sněmu v Jeruzalémě (Sk 15).

3.2.1 Skutky 10 a 11

Kornélius pravděpodobně přijal víru v jediného Boha a etické normy Židů, nebyl však obřezán a nestal se plně proselytou.¹⁷ Podle tehdejšího židovského chápání byl kontakt s nežidy pro Žida znečišťující (Sk 10,28; 11,3).¹⁸ Tento obyčej však brání šíření evangelia, a tak je Petrovi dáno vidění, které tuto bariéru má odstranit.¹⁹ V souvislosti s Petrovým viděním se někdy diskutuje o tom, na co se vztahuje výrok ve vidění: „Co Bůh očistil (*katharizó*), ty nepovažuj za nečisté (*koinoó*)“ (10,15). Jde jen o kontakt s pohany, nebo také o očištění nečistých zvířat? Obě chápání lze podepřít určitými argumenty.

Pro názor, že se příkaz vztahuje na kontakt s pohany, svědčí skutečnost, že těžištěm příběhu o Kornéliovi je bezpochyby začlenění pohanů do křesťanského společenství a zboření bariér.²⁰ Pokud je dalším poselstvím i očištění nečistých zvířat, pak zde jde o poselství velmi okrajové. Moskala uvádí další, lingvistický argument: Nečisté maso je v Septuagintě označováno pojmem *akathartos*, nikoli *koinos*. Výraz *koinos* odkazuje k rabínskému konceptu znečištění kontaktem. Proto se Boží příkaz ve vidění vztahuje pouze na kontakt s pohany, ne na nečisté maso. Pokud je použito slovo *koinos* i pro zvířata v plachtě, pak pouze v tom smyslu, že i případná čistá zvířata v plachtě by se kontaktem s nečistými stala nečistá.²¹

Zrušení zákonů o nečistém jídle by do jisté míry mohlo usnadnit společné stolování židokřesťanů s pohany (které proběhlo v příběhu o Kornéliovi; Sk 11,3).²² V Novém zákoně se ale nikde výslovně neříká, že by křesťané při stolování s pohany jedli nečisté maso.

Podle mého názoru nelze jednoznačně určit, zda tato stať ruší nebo neruší platnost zákonů o čistém a nečistém mase.

3.2.2 Skutky 15

Od Sk 11 do Sk 14 probíhá obracení pohanů bez komplikací. Po Kornéliovi uvěřili další pohané (11,20.21; 13,12; 14,1) a jeruzalémská církev se z toho raduje (11,22.23).²³ To, že počet věřících pohanů stále rostl, však vyvolávalo otázku, jak budou přijímáni do společenství.²⁴ Někteří judští křesťané z farizeů trvali na tom, že pohané musí přijmout obřízku a zachovávat Mojžíšův zákon (Sk 15,1.5). Pokud pohané nepřijmou obřízku

¹⁷ STOTT John R. W. *Zápas mladé církve : Poselství Skutků apoštolských*. Praha: EELAC, Návrat domů, 1999, s. 186.

¹⁸ „Všechny rodinné styky s pohany byly zakázány“ a „žádný zbožný žid by si samozřejmě nesedl k pohanovu stolu“. EDERSHEIM. *Jewish Social Life*, s. 25-26 (cit. podle Stotta, s. 187).

¹⁹ Možným důvodem, proč Petrovo vidění spojuje zákony o nečistém jídle s nečistotou pohanů, může být text z Lv 20,25.26, kde je rovněž vyslovena paralela mezi rozlišováním čistých a nečistých zvířat a oddělením Izraele od ostatních národů (BOCK, s. 390).

²⁰ STOTT, s. 198-199.

²¹ MOSKALA, s. 373-374. Ve verši 10,28 jsou obě slova, *koinos* i *akathartos*, použita pro styk s pohany.

²² Tak tomu rozumí například DUNN, s. 31.

DUNN, James D. G. *The New Perspective on Paul*. Grand Rapids : William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

²³ Podle STOTTA, s. 243.

²⁴ DUNN (s. 38) se domnívá, že dokud nově obrácených pohanů bylo málo, nevyvolávalo jejich připojení k církvi bez obřízky významné problémy. Spory nastaly až ve chvíli, kdy jejich počet začal převyšovat počet obřezaných křesťanů ze Židů.

(tj. znamení příslušnosti k Božímu lidu), nemohou být spaseni (15,1; viz Gn 17,10-14). Vzniklý spor byl velice vážný (15,2.7).²⁵

Petr ve své řeči argumentuje zkušeností s Kornéliem, kdy pohanům byl dán Boží Duch (Sk 11,17), stejně jako předtím učedníkům (Sk 2), a to aniž by byli nejdříve obřezáni. Dar Ducha svatého je vnímán jako znamení příchodu nové éry (Sk 2,4; 10,44-47; 11,15-17). Petr není tím, kdo určil, jak mají být pohané zahrnováni do Božího lidu. Tím, kdo ukázal cestu, je sám Bůh, a k němu by tedy měly směřovat případné námitky. Petr zde sice nemluví přímo o vnitřní obřízce srdce (Jr 4,4; 9,25; Ř 2,29), ale používá myšlenku očištění srdce (Bůh „očistil srdce [pohanů] vírou“, Sk 15,9; srovnej Ez 36,24-26). Tento obraz má blízko k myšlence křtu. Zajímavý je také Petrův výrok ve verši 10, že vložení požadavku obřízky (a pravděpodobně i zachovávání Zákona jako celku) na pohany by znamenalo „zkoušení Boha“.²⁶

Jakub ve své řeči vyjadřuje přesvědčení, že se právě naplňují slova proroků o hledání Hospodina všemi národy, a navrhuje „nedělat potíže těm z pohanů obracejícím se k Bohu, ale napsat jim, aby se vyhýbali (*apechó*) poskvrnění modlami (*alisgémata tón eidólón*), smilstvu (*porneia*), udávenému (*pniktos*) a krvi.“ (15,19.20).²⁷

Uvedené čtyři položky jsou vnímány jako to, co je „nezbytné“ (*epanankos*; verš 28). Žádné další „břemeno“ (*baros*) nemá být na věřící z pohanů vkládáno. Pro některé z těchto čtyř bodů existuje více možností výkladu:

1. Poskvrnění modlami lze chápat v obecném významu „modlářství“²⁸. Při opakování nařízení ve verši 29 se však namísto „poskvrnění modlami“ (*alisgéma tón eidólón*) hovoří o „obětovaném modlám“ (*eidólothyta*).
2. U „smilstva“ (*porneia*) může jít o mimomanželskou sexualitu nebo o pohlavní zvrácenosti, jak je popisuje Lv 18. Toto slovo může mít také kultické souvislosti.²⁹
3. Zmínka o „udušeném“ (*pniktos*) bezpochyby odkazuje na maso zvířat, které nebylo zbaveno krve. Patrně odkazuje ke způsobu, jak byla zabíjena zvířata mezi pohany³⁰. Někteří rozšiřují význam této zmínky i na maso nečistých zvířat³¹.
4. Zmínka o „krvi“ (*haima*) zřejmě odkazuje na Lv 17,10-14.³² Někteří zde vidí odkaz na vraždu.³³

²⁵ Budu předpokládat, že napsání listu Galatským předcházelo jeruzalémskému sněmu, a tedy epizoda Petrova oddělování se od pohanů, popsána v Ga 2,11-14, je ve Sk 15 už minulostí. Tento názor zastávají STOTT (s. 245) a BOCK (s. 487-493; tam také více k problematice doby vzniku epištoly Galatským).

²⁶ Celý odstavec podle BOCKA, s. 500.

Výrok ve v. 10 je vysloven v souvislosti se způsobem spasení (v. 11), nemusí tedy znamenat, že obecně křesťané z pohanů nemají být vázání Mojžišovým zákonem. Výrokem „jho (...)“, které nebyli schopni unést naši otcové ani my“ může Petr mířit na historickou zkušenost Izraele. Obě myšlenky (Zákon nezachraňuje; Izrael v plnění Zákona selhal) jsou široce rozvinuty v Pavlových listech.

²⁷ Při opakování nařízení ve verši 29 je změněno pořadí a jedna formulace: „Vyhýbat se obětovanému modlám (*eidólothyta*), krvi, udušenému a smilstvu.“

²⁸ BADENAS Roberto. *Viac než zákon: Úloha zákona v teologii milosti*. Vrútky: Advent-Orion, 1999, s. 188.

²⁹ BOCK (s. 505) odkazuje na Zj 2,21; 14,8; 17,2.

³⁰ Tak to popisuje FILÓN, *Spec. Laws* 4.23 §§ 122-123 (podle BOCKA, s. 506).

³¹ BADENAS, s. 188: „Tato výhrada, založená na biblických normách o způsobu odkrvení dobytka, ukazuje, že kritéria stravování prvních křesťanů byla stále pod vlivem zákonů Tóry. Z toho je možno vyvodit, že prvoapoštolská církev také považovala za nepřijatelná masa, která byla nečistá podle zákonů Třetí knihy Mojžišovy.“

Bock, s. 506: „Se vši pravděpodobností se jedná o požadavek (...) být citlivý k otázkám nečistých zvířat a jedení udušených zvířat, která nebyla zbavena krve (...)“

³² Může jít i o narážku na pohanské kultury, kde kněz ochutnával krev obětí.

WITHERINGTON B., III. *The Acts of Apostles: A Socio-Rhetorical Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans/Carlisle: Paternoster, 1998, s. 464 (cit. podle BOCKA, s. 506).

³³ Ve Starém zákoně slovo „krev“ (dam) může mít i tento význam. „Z 362 starozákonních oddílů, v nichž se hebrejské dam vyskytuje se 203 týká násilné smrti.“ I v Novém zákoně „se pojmu ‚krev‘ užívá častěji ve smyslu násilné smrti než v jakémkoli jiném.“ (MORRIS L. L. *Nový biblický slovník*. Editor J. D. Douglas. Praha: Návrat domů, 1996. Krev, s. 534-535).

Vyvstává otázka, podle jakého klíče byla ze všech ustanovení Mojžíšova zákona vybrána tato čtyři nařízení. Badenas³⁴ navrhuje, že může jít o výběr nařízení Tóry, která jsou závazná nejen pro Izraelce, ale i pro hosty³⁵, nebo může jít o předizraelská nařízení, daná už Noemu³⁶. Pak by šlo o „minimum, které Bůh vždy žádal od každého člověka“.³⁷

Stott³⁸ zmiňuje dvě krajní chápání: (1) jde jen o morální požadavky, (2) jde jen o kulturní požadavky. Proti morálnímu chápání namítá, že vyhnutí se modlářství, krveprolití a smilstvu bylo samozřejmou součástí křesťanské svatosti a nebylo je tedy třeba připomínat zvláštním výnosem. Navíc „výběr pouze tří morálních zákazů vyvolává otázku, zda bylo obráceným pohanům dovoleno porušovat ostatní z Desatera“. Stott se kloní k názoru, že jde především o obřadní předpisy, z nichž tři se týkají pokrmů. „Odříkání zde doporučené je nutno chápat ne jako základní křesťanskou povinnost, ale jako ústupek svědomí druhých, tedy obrácených Židů, kteří dosud takovouto stravu považovali za nezákonnou a ohavnou v Božích očích.“³⁹

Bock zastává méně vyhraněný postoj⁴⁰: „Se vši pravděpodobností se jedná o požadavek být věrný jedinému pravému Bohu, být morální v bohoslužbě a být citlivý k otázkám nečistých zvířat a jedení udušených zvířat, která nebyla zbavena krve, jak navrhuje Lv 17,13.14 a 18,6-30. Tato omezení měla pravděpodobně udržovat vztahy bez napětí ve smíšeném společenství židů a pohanů, stejně jako varovat před stykem s modlářstvím.“

Ve prospěch Bockova chápání svědčí dvě skutečnosti:

- Pokud by mělo jít o vyčerpávající seznam požadavků Zákona, závazných pro pohany, byl by seznam jistě delší.
- Pavel zmiňuje princip ohleduplnosti k židům v 1K 9,19-23 a sám se podle něj choval (viz Sk 16,3; 21,26).

Osobně navrhuji hypotézu, že v rozhodnutí jeruzalémského sněmu šlo o ty otázky z Tóry, které se v té době zvláště řešily (opět může být problematická zmínka o „smilstvu“, na druhou stranu pro pohany to nemusela být taková samozřejmost – viz Pavlovu poměrně trpělivou argumentaci v 1K 6,12-20). Pak ani případná nepřítomnost zmínky o nečistém mase nic moc neznamená. Proti této hypotéze může svědčit verš Sk 15,5

Badenas (s. 189) zastává tuto interpretaci a rozšiřuje myšlenku „vraždy“ na násilí obecně, včetně násilného zacházení s otroky a účasti na hrách v aréně.

³⁴ BADENAS, s. 189-190.

³⁵ Opravdu modlářství (Lv 17,7-9; 20,2), pohlavní zvrácenosti (Lv 18,26) a jedení krve (Lv 17,10.13) jsou trestány i u hostů (*ger*). Na to lze namítnout, že stejně tak pro hosta byly závazné i kulturní předpisy, které jeruzalémský sněm neopakuje (Nu 15,29.30; 19,10.11).

Náboženský status hosta (*ger*) není zcela jednoznačný; například u slavení svátků (Nu 9,14; 15,14-16) a zřejmě i u jedení zdechliny (Dt 14,21) měl host na výběr, zda tato nařízení bude dodržovat.

³⁶ U Noeho je výslovně zmíněn pouze zákaz vraždy, jedení krve a masa nezraveného krve (Gn 9,4-6). Badenas zmiňuje ještě možný odkaz na uctívání jediného Boha (ve smlouvě s Noem; Gn 9,8-17), na sexualitu (Gn 9,20-27) a na nečistá zvířata (Gn 7,1-9).

„Židé učili nové přívržence podle *Genesis Rabbah* 16,6 uctívat Tóru začínající „minimem“ sestávajícím z takzvaných „noetických zákonů“ (daných Noemu). Podle Talmudu (*Sanhedrin* 56a) je jich šest: povinnost podřídit se zákonům, zákaz urážek, modlářství, nevěry, zabití, krádeže a zlého chování ke zvířatům.“ (Badenas, s. 192)

³⁷ BADENAS, s. 189: „Je zřejmé, že s těmito čtyřmi normami, napsanými v jazyce té doby, předkládá jeruzalémský sněm novým křesťanům pohanského původu styl života, který je v harmonii s Tórou. První norma (zřeknutí se modlářství) shrnuje první čtyři přikázání z Desatera. Odmítnutí model předpokládá zřeknutí se pohanství a přijetí jediného Boha. Druhá (zřeknutí se *porneia*) vyzývá k ideálnímu morálnímu chování, které od začátku navrhuje zákon. Třetí (zřeknutí se udušených zvířat) připomíná Boží doporučení týkající se čistého stravování. A čtvrtá (zřeknutí se krve) vyzývá k úctě k životu a odmítnutí násilí.“

³⁸ STOTT, s. 252-253.

³⁹ Podle mého názoru se však z tohoto konceptu „ústupku židokřesťanům“ jednoznačně vymyká smilstvo.

⁴⁰ BOCK, s. 506.

a varianta ve Sk 15,24⁴¹. Proti tomu namítám, že varianta je málo pravděpodobná a že v případě požadavku „zachovávat Mojžíšův zákon“ mohli mít judaisté na mysli i takové požadavky jako např. dodržování svátků (Ga 4,10), nazírské sliby a rituální očišťování (Sk 21,13.26), případně i „ústní Tóru“, tj. tradici otců (Sk 21,21; *ethos*).

Co znamená další Jakubův výrok, že „Mojžíš totiž od dávných pokolení má v každém městě ty, kteří jej hlásají a čtou v synagogách každou sobotu“ (Sk 15,21)?

Pokud budeme číst ona čtyři nařízení jako výraz citlivosti k židům, pak bude zřejmě znamenat následující⁴²: Mojžíš je čten každý týden; buďte tedy citliví k těm, kdo jej čtou. Pokud jako pohan potřebuješ další poučení o židovských otázkách, můžeš jej najít v synagoze.

Pokud je budeme chápat jako nezbytné minimum z Tóry, pak bude patrně znamenat toto: „Od nově obrácených žádáme minimum, které Bůh vždy žádal od každého člověka, a časem se naučí rozpoznat Boží vůli vyjádřenou zákonem i ve zbytku psaného zjevení.“⁴³ Dá se očekávat, že kdyby bylo po nově obrácených pohanech ihned požadováno dodržování celé Tóry (kromě předpisů naplněných v Kristově oběti), stala by se jim Tóra břemenem, které by jim téměř jistě zastínilo Ježíše Krista a spasení z milosti.

Podle mého názoru může jít o oba významy zároveň. Lze očekávat, že noví křesťané z pohanů se seznamovali se Zákonem a Proroky postupně, a tak čtení Mojžíše v synagoze mohlo být užitečným doplňkem jejich katecheze. Zároveň v synagoze mohli dostat poučení, na co mají být u svých židovských spolubratrů citliví.

V církvi tak vedle sebe existovaly dvě podoby křesťanství. Židovští věřící mohli dále praktikovat svou víru tak jako doposud, po pohanech se nevyžadovala obřizka a možná ani některá další ustanovení Zákona, určité pak ne židovská tradice.

Bock uvádí, že omezení uložená jeruzalémským sněmem byla pravděpodobně v církvi po určitou dobu respektována.⁴⁴

3.3 Pavel a Zákon⁴⁵

Problematika „Pavel a Zákon“ je poměrně složitá, přesto je třeba se této otázce důkladně věnovat, pokud chceme zjistit, co všechno z Tóry by podle Pavla měli křesťané z pohanů dodržovat. Zde z důvodu omezeného rozsahu uvedu jen stručný výčet hlavních Pavlových myšlenek o Zákoně:

- Pavel cituje přikázání Tóry, ať už z Desatera nebo mimo ně, jako autoritativní (Ř 13,9; K 5,13; 9,9; 2K 13,1; Ef 6,2.3; 1Tm 5,18) a přebírá morální standardy Zákona (např. 1K 5,1-13; 6,9-11; 10,6-10; 2K 6,14-7,1; Ko 3,5-10).
- Pavel je přesvědčen, že na věřících se právě naplňuje starozákonní zaslíbení o „nové smlouvě“ (2K 3; srov. Jr 31,31-33 a Ez 36,26.27). Ve starozákonním proroctví se nejedná o změnu Hospodinových zákonů a nařízení, ale o to, že tato nařízení, v minu-

⁴¹ „Protože jsme uslyšeli, že někteří z nás vyšli a zneklidnili vás slovy, matouce vaše duše (**var: + říkajíce, že [je třeba] obřezávat se a zachovávat Zákon**), která jsme nepřikázali...“ Tuto variantu mají ze starých rukopisů C (5. stol.) a E (6./8. stol., západní text), naopak chybí v jednom papýru ze 3. stol. a v rukopisech **N**, A, B, D. Je pravděpodobnější, že varianta nebyla součástí původního textu (26. vyd. Nestlé-Aland ji uvádí pod čarou).

⁴² BOCK, s. 507.

⁴³ BADENAS, s. 190.

⁴⁴ BOCK, s. 507. Jako důkazy uvádí: Zj 2,14.22; Justin Martyr, *Dial.* 34.8; Eusebius, *Eccl. Hist.* 5.1.26; Tertullian, *Apologie* 9.13. Co se týká předpisů o nečistém mase, o jejich respektování pravděpodobně zmínky nejsou. Moskala (s. 31-52) naopak uvádí řadu zmínek z 2. až 4. století, že za závazné považovány nebyly.

⁴⁵ Kapitola zpracována volně podle THIELMAN F. *Dictionary of Paul and His Letters*. Editors G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid. Leicester: Inter-Varsity Press, 1993. Law, s. 529-542. The IVP Dictionary Series.

losti porušená, budou nyní vepsána do srdcí jeho vyznavačů. Nová smlouva je spojena s odpuštěním minulých nepravostí (Jr 31,34).

- Zásada podřízení se Zákonu se týká věku duchovní nezralosti a stavu otroctví, kdy člověk potřebuje nad sebou vychovatele a hlídače, aby jednal správně (Ga 3,23-4,7; 4,21-31). Nyní však přišel čas, kdy jsou věřící dospělí a mohou dostat svobodu, protože sami chtějí činit to, co je správné, a dávají se vést Božím Duchem (Ga 3,3; 5,16-18; Ř 8,1-11; srov. Ez 36,26,27).
- Určité aspekty staré smlouvy byly dočasné: trvaly do příchodu Kristova a seslání Ducha (Ga 3,19,23,24; 4,3-7).
- Součástí Tóry byly také kletby nad těmi, kdo ji poruší (Lv 26; Dt 28) a izraelský národ se svým jednáním bezpochyby pod tuto kletbu dostal. Totéž platí na individuální úrovni: člověk nebyl schopen zákon dodržet (Ř 3,19,23; 7,12-24). V této linii lze snad chápat i Pavlovy výroky, že „litera zabíjí“ a stará smlouva je „smlouva smrti“ a „smlouva odsouzení“ (2K 3,6,7,9). S novou smlouvou přichází zrušení těchto kleteb (nesl je na sobě Kristus; Ga 3,10-13) a smíření (2K 5,19).
- K ospravedlnění a smíření s Bohem dochází jediné skrze víru a skrze Kristovu oběť, nelze jej dosáhnout skrze „skutky Zákona“ (Ga 2,21; 3,2,10-13; Ř 3,26,28).
- Ospravedlnění z víry neznamená rušení, nýbrž potvrzení Zákona (Ř 3,31).
- Pavel polemizuje s „judaisty“, kteří nutili obrácené pohany, aby přijali obřízku (Ga 2,3,4) a zachovávali židovské svátky (Ga 4,10). Přitom pronáší na první pohled rozporuplný výrok, že důležitá není obřízka, ale zachovávání Zákona (1K 7,19; viz také Ř 2,25-29). Součástí Božího lidu se pohané stávají vírou v Krista, ne obřízkou (Ř 4). Kristus zbořil dělicí zeď zábrany mezi obřezanými a neobřezanými – „zbořil moci (*katargeó*) Zákon přikázání v ustanoveních“ (Ef 2,14,15). Lidé z řad židovských spolutěříčích zneužívají Zákon pro vlastní chloubu (Ř 2,17; 3,27).
- Zákon je měřítkem na Božím soudu (Ř 2,5-8,12-16,25-27) a pomáhá definovat hřích (Ř 3,20; 4,15; 5,13; 7,13). Zákon sám o sobě je svatý a dobrý (Ř 7,12,16,22), i když hřích, a dokonce i dobré přikázání, dokáže použít ke zlému (Ř 7,7-11). Naplněním Zákona je láska (Ř 13,8-10; Ga 5,14; srovnej Mt 22,34-40).

3.3.1 „New perspective on Paul“

V souvislosti s Pavlovým pohledem na Zákon stojí za zmínku tento nedávno vzniklý pohled, který je protiváhou k velice rozšířenému „lutherskému“ čtení Pavla. Za začátek historie „new perspective“ lze považovat protest židovského reformátora C. G. Montefioreho⁴⁶ (v roce 1894) proti tomu, jak tehdejší protestantská teologie vykreslovala judaismus 1. století n. l. jako náboženství legalismu, pokrytectví a nedostatku milosrdenství. „Rabínská literatura“, protestoval Montefiore, „zjevuje soucitného a odpouštějícího Boha, ochotného prominout dokonce i ta nejhorší porušení Zákona, pokud vidí sebemenší náznak pokání. Popisuje navíc rabíny spíše jako ty, kdo považovali Zákon za dar a potěšení, kdo kladli stejný důraz na víru v Boha jako Pavel.“⁴⁷

⁴⁶ MONTEFIORE, C. G. First Impressions of Paul. *JQR*, 1894, 6, s. 428-475 (cit. podle Thielmana, s. 542). Celý popis vzniku „New Perspective“ uvádím podle Thielmana, s. 530-532.

⁴⁷ THIELMAN, s. 530.

Montefioreho kritice dlouho nebyla věnována pozornost. Do hlavního proudu protestantského bádání vnesl Montefioreho námitky až E. P. Sanders⁴⁸ roku 1977. Sanders po důkladném prozkoumání židovské literatury vzniklé od 2. stol. př. n. l. do 2. stol. n. l. došel k závěru, že spasení podle tehdejšího judaismu opravdu přichází ne dosažením určitého počtu záslužných skutků, nýbrž příslušností k Božímu lidu smlouvy.⁴⁹ Správnou odpovědí na smlouvu byla samozřejmě poslušnost; ale pro ty, kdo neuposlechli plně, zde byly okamžitě dostupné prostředky smíření. Pro toto pojetí zavedl pojem „smluvní nomismus“ (*covenantal nomism*).

S tím však zákonitě vyvstal nový problém: Proč tedy Pavel oponuje židům, kteří podle jeho líčení zastávají ospravedlnění ze „skutků Zákona“? Vynechám popis následující živé teologické diskuse a zastavím se u toho pojetí „new perspective on Paul“, které představil James D. G. Dunn.⁵⁰

Dunn vychází z pojetí smluvního nomismu. Pavlovi oponenti ze skupiny židovských křesťanů podle Dunna tvrdili, že křesťané z pohanů, aby si udrželi své místo v Božím lidu, musejí dodržovat celý Mojžíšův zákon. Jakými „testovacími otázkami“, na kterých se věrnost pohanů Zákonu měla viditelně osvědčit, byly obřízka, sobota a předpisy o nečistém mase. Tato tři nařízení jsou podle Dunna hlavním obsahem Pavlova pojmu „skutky Zákona“ (*erga nomou*). Proč právě tato tři?

První Dunnův argument vychází z historického vývoje chápání Zákona v intertestamentálním období.⁵¹ Po návratu z exilu, který byl podle proroků trestem za nedodržování Zákona, byli Judejci odhodláni napříště Zákon přísně dodržovat, aby se vyhnuli dalšímu potrestání. Byli přesvědčeni, že jejich hlavní problém před exilem spočíval v tom, že se nechali okolními národy svést k modlářství. Proto se snažili od okolních národů a kultů co nejvíce oddělit (viz Ezd 9-10; Neh 13,3). Rozhodnutí být věrni Zákonu a oddělit se od pohanů ještě zesílilo v době makabejské krize. Tehdy se seleukovský panovník Antiochus IV. (175-164 př. n. l.) pokusil donutit Izrael ke kulturnímu přizpůsobení zbytku jeho říše tím, že zakázal Židům praktikovat ty části jejich Zákona, které je nejvíce odlišovaly od ostatních národů. Zakázal obřízku (1Mak 1,48), umučil ty, kdo odmítli jíst nečisté maso (2Mak 6,18-31) a pokusil se donutit Židy, aby uctívali pohan-ské bohy (1Mak 2,15-28). Zákon se tedy stal základním vyjádřením odlišnosti Izraele jako Bohem vyvoleného lidu⁵² a od doby makabejské se za nejvýraznější znaky této odlišnosti a věrnosti Zákonu považovaly obřízka a nejedení nečistého masa.⁵³

Druhý argument vychází z použití fráze „skutky zákona“ v kumránských textech a Pavlových listech. Ve dvou kumránských textech⁵⁴ fráze „skutky zákona“ (*ma'ase ha-tórah*) označovala především ty požadavky zákona, které odlišovaly členy kumránské komunity od ostatních židů.⁵⁵ Přeneseno do situace první církve, Židy od pohanů od-

⁴⁸ SANDERS, E. P. *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress, 1977 (cit. podle Thielmana).

⁴⁹ Výjimkou je pouze 4. Ezdrášova.

⁵⁰ DUNN, James D. G. *The New Perspective on Paul*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008.

⁵¹ Při popisu vývoje chápání Zákona v intertestamentálním období vycházím z Dunna, s. 145-149; některé formulace přebírám od Thielmana, s. 532-534.

⁵² Snahu o oddělenost od pohanů ilustruje např. Kniha Jubileí 22,16; Dopis Aristeu 139-142.

⁵³ DUNN, s. 127, 215. Předpisy o nečistém mase sem Dunn zařazuje nejen kvůli jeho úloze v době makabejské, ale také kvůli textům jako Sk 10 a Ga 2,11-14 (Dunn, s. 26 a 31). Sobotu Dunn zařazuje proto, že pohané (např. Petronius, Plutarchos, Tacitus) ji považovali za jeden ze specifických židovských znaků (Dunn, s. 108-109).

⁵⁴ 4QMMT a 4QFlor. 1,1-7.

⁵⁵ DUNN, s. 216 a 378-379. Jednalo se například o otázky obětí a očišťování.

lišoval především jeden „skutek zákona“: obřízka.⁵⁶ Takový význam dává dobrý smysl například v Ř 3,28 (viz souvislost této pasáže s 2,17-29) a také v některých dalších pasážích, kde se vyskytuje výraz „skutky“ samotný (např. Ř 4,2.6 má také v kontextu obřízku, 4,9-12).⁵⁷

To, proti čemu Pavel ve sporu s judaisty bojuje, jsou tedy podle Dunna především následující nesprávné přístupy k chápání Zákona:

- Vnímání Zákona jako hranice, která má oddělit židy od pohanů.⁵⁸
- Vnímání Zákona jako něčeho, co dává židovi důvod povyšovat se nad pohany.⁵⁹
- Označování židovské nacionální horlivosti jako „horlivost pro Zákon“.⁶⁰
- Vytvoření „zkušebních kamenů věrnosti zákonu“ (obřízka, předpisy o jídle, sobota), jejichž dodržování je považováno za klíčové pro zůstávání ve smlouvě, a tedy pro spasení.⁶¹
- Vnímání zákona a smluvních zaslíbení (a tedy i spasení) jako něčeho, co je určeno výhradně etnickému Izraeli.⁶²

3.4 Pavlovy zmínky o pokrmech a nečistotě

V 1. Korintským 8 a 10 se Pavel věnuje otázce masa obětovaného modlám. Ačkoli se jeruzalémský sněm k jedení takového masa staví odmítavě, Pavel je nevidí vždy jako špatné, pokud je zachován ohled na bližního, který by mohl být sveden k hříchu. Přesto jedení takového masa Pavel nebere na lehkou váhu (10,20-22). Některé texty z těchto kapitol jsou někdy vztahovány na nečisté maso, avšak bezpochyby jsou vysloveny v souvislosti s problematikou masa obětovaného modlám.⁶³

Pokrm nás nepostaví do přítomnosti Boží. (1K 8,8)

Všechno, co se prodává v masných tržnicích, jezte, nic nezkoumajíce kvůli svědomí. (1K 10,25)

Pánova [je] totiž země i plnost její. (1K 10,26)

Jestliže vás volá někdo z nevěřících a chcete jít, všechno, co vám předloží, jezte, nic nezkoumajíce kvůli svědomí. (1K 10,27)

Pokrmů se týká také verš 1K 6,13 („Pokrmy břichu a břicho pokrmům; Bůh pak to i ono ukončí.“), kde dle mého pochopení Pavel chce říci, že vyvarovat se hříchu smilstva je daleko důležitější než řešit otázku pokrmů. Může se opět jednat o maso obětované modlám (protože se o nich obšírně hovoří v 8. a 10. kapitole s podobným výsledkem – 8,8), ale nelze vyloučit, že výrok připouští i obecnější interpretaci.

⁵⁶ V otázce obřízky DUNN (s. 216) upozorňuje na skutečnost, že Pavel přezdívá židy jako „obřízku“ (*peritomé*) a pohany jako „neobřízku“ (*akrobystia*) – ne „obřezaní“ a „neobřezaní“ (Ř 2,26; 3,30; 4,9; Ga 2,7-9). Tyto přezdívky jsou podle něj samy o sobě důkazem toho, do jaké míry se všechny rozdily mezi židy a pohany soustřeďovaly do zvláštního rituálu obřízky; toho, do jaké míry všechny skutky zákona mohou být představeny tímto jediným požadavkem zákona. „Je to tato bariéra, mezi židy a pohany, která byla zbořena milostí Boží v Kristově smrti (Ga 2,15-21; 3,13.14) – logika, která je tak jasně vyjádřena v Ef 2,11-22.“

⁵⁷ DUNN, s. 465.

⁵⁸ Např. DUNN, s. 16.

⁵⁹ Ř 2,17-20; DUNN, s. 45, 129 aj.

⁶⁰ „Horlivost pro Zákon“ se v době makabejské stala heslem národního odboje (viz např. 1Mak 2,26.27). (DUNN, s. 146).

⁶¹ DUNN, s. 108-111.

⁶² DUNN, s. 150.

⁶³ K „nečistotě“ masa obětovaného modlám: Podle rabínského učení (traktát Avoda Zara) se obět modlám tím, že je přinesena pod pohanskou střechu, stává rituálně nečistou. MARTIN R. P. *Nový biblický slovník*. Editor J. D. Douglas. Praha: Návrat domů, 1996. Maso obětované modlám, s. 591-592.

Římanům 14 je citlivým textem v souvislosti s problematikou nečistých pokrmů.

²Jeden věří [že se může] sníst všechno, druhý pak, slabý, jí zeleninu. ³Kdo jí, ať nepohrdá tím, kdo nejí; kdo nejí, ať nesoudí toho, kdo jí, vždyť Bůh ho přijal k sobě.

⁵Jeden rozlišuje/vybírá si (*krinó*) [jeden] den nad [jiný] den, druhý rozlišuje všechny dny. Každý ve vlastní mysli ať je plně [přesvědčen]. ⁶Kdo myslí (*froneó*) [na] ten den, Pánu myslí. A kdo jí, Pánu jí, vždyť děkuje Bohu. A kdo nejí, Pánu nejí a děkuje Bohu.

¹⁴Vím a jsem přesvědčen v Pánu Ježíši, že nic [není] nečisté (*koinos*) skrze samo sebe, nýbrž tomu, kdo považuje něco za nečisté, tomu [je to] nečisté.

¹⁷Vždyť království Boží není jedení a pití, ale spravedlnost, pokoj a radost v Duchu svatém.

²⁰Nenič kvůli pokrmu dílo Boží. Všechno [je] sice čisté (*katharos*), ale [je] zlé člověku, který jí skrze pohoršení (*proskomma*).

Ve verši 2 není řeč přímo o čistém a nečistém mase, ale o zelenině a „všem“, může tedy jít opět o maso obětované modlám. Ve verši 14 se už ale mluví o „nečistém“ (*koinos*). To by se mohlo vztahovat jak na maso obětované modlám (podle rabínského konceptu znečištění kontaktem⁶⁴), tak na nečistá zvířata. Proti vztažení na nečistá zvířata lze namítnout, že ve všech starozákonních zmínkách o nečistém mase je pro překlad slova „nečistý“ použit výraz *akathartos*, ne *koinos*. Výraz *koinos* se naopak vztahoval na rituální znečištění kontaktem.⁶⁵ U věty „všechno je čisté (*katharos*)“ (verš 20) pravděpodobně nelze zcela vyloučit, že Pavel mohl mít na mysli i maso nečistých zvířat, ale stejně tak to lze těžko potvrdit. Ve verších 14,5.6 pak někteří vidí odkaz na zachovávání soboty.

V Koloským 2,6-23 Pavel reaguje na nějakou směs judaismu (2,11.16) a pohanství (2,8.18.23), která ohrožovala koloský sbor. Snad jde o judaistickou formu gnosticizmu⁶⁶, vysvětlení však existuje několik.⁶⁷ Důležitou roli zde hrály vnější předpisy a askeze (2,16.20-23). Pokrmů se výslovně týkají verše 2,16.17.20-22:

¹⁶Ať vás tedy nikdo nesoudí v jedení a v pití nebo ohledně svátků nebo novoluní nebo sobot. ¹⁷Ty jsou stínem toho, co má přijít, tělo [je] však Kristovo.

²⁰Jestliže jste zemřeli s Kristem od živlů (*stoicheia*) světa, proč, jako byste žili ve světě, dáváte si příkazovat: ²¹„nedotýkej se, neochutnávej, nesahej“?²² To všechno je k zániku spotřebováním, podle příkazů a učení lidí.

Pavel zde nereaguje na čistý judaismus, nelze tedy s jistotou usuzovat na oslabování závaznosti starozákonních předpisů. Navíc ani nařízení o nečistém mase ani nařízení o sobotě (verš 16) v sobě neobsahuje nějaký jasný odkaz na Krista (verš 17).

⁶⁴ MARTIN, s. 592: Podle rabínského učení (traktát *Avoda Zara*) se oběť modlám tím, že je přinesena pod pohanskou střechu, stává rituálně nečistou.

⁶⁵ Přesněji: pro *tame'* se u nečistých zvířat důsledně používá *akathartos*, pro sloveso *t-m-* se používá *miainó*, pro *šeqec* se používá *bdelygma*, pro sloveso *š-q-c* se používá *bdelyssó*. Podle Moskalý (s. 373-374) se pojem *koinos* začal používat ve významu „běžný“, „profánní“, „kulticky nečistý“ až ve 2. stol. př. n. l. právě pro tehdy vzniklý koncept znečištění kontaktem.

⁶⁶ FOULKES F. *Nový biblický slovník*. Editor J. D. Douglas. Praha: Návrat domů, 1996, s. 513-514.

⁶⁷ viz O'BRIEN, s. xxxi-xxxviii.

O'BRIEN, P. T. *Collosians, Philemon*. Washington: Word, 1982. Word Biblical Commentary, sv. 44.

V 1Tm 4,1-5 Pavel kritizuje lidi, kteří vytvářejí omezení v pokrmech. Pravděpodobně se zde však nejedná o judaismus, ale o počátky gnóze (viz 1Tm 6,20), která zakazovala jak jedení masa, tak manželství.

V Tt 1,10-16 se Pavel opět potýká s lidmi „z obřizky“, kteří učí „židovské báje (*mythoi*)“ a „příkazy lidí odvracejících se od pravdy“ (1,14). V reakci na jejich učení prohlašuje (1,15):

Všechno [je] čisté čistým. Poskvrněným (*miainó*; perf.) a nevěřícím nic čisté, ale poskvrněná i jejich mysl i svědomí.

Podle výrazu „příkazy lidí“ (verš 14) lze však usuzovat, že nejde o Boží nařízení z Lv 11, ale o židovskou tradici, konkrétně očišťovací předpisy.

3.5 Pohled na Zákon v ostatních spisech Nového zákona

List Židům. Klíčové téma listu Židům lze vystihnout slovy: jestliže smlouva s Izraelem byla slavná, oč větší je nová smlouva uzavřená v Kristu? Tato myšlenka se objevuje v různých variacích. V listu se několikrát hovoří o změně a zrušení Zákona (7,11-19.28; 8,13; 10,8.9), vždy však v souvislosti se svatostánkem, kněžími a oběťmi.

Dvakrát se hovoří o pokrmech (9,10; 13,9), vždy v kontextu svatostánku a obětí:

^{9,8}Tímto ukazuje Duch svatý, že ještě není zjevena cesta svatyně, dokud ještě první stánek má své stání, ⁹který je podobenstvím k času, který nastal, podle něhož [podle podobenství/podle stánku] dary ani oběti přinášené nemohou ve svědomí přivést k dokonalosti sloužícího, ¹⁰pouze ohledně pokrmů a nápojů a různých ponořování, ustanovení těla (*sarx*) ležících do času nápravy.

^{13,9}Učenímí rozličnými a cizími nebudte nesení mimo. Dobré je mít upevňované srdce milostí, ne pokrmy, kterými nezískali užitek ti chodící [v nich].

List Jakubův. Jakubův list hovoří o Zákoně poměrně často a všechny tyto výroky jednoznačně svědčí pro autoritativnost Zákona.

Ostatní listy. Listy Petrovy a list Judův se Zákonem přímo nezabývají. V 1. Janově klade autor zvláštní důraz na spravedlivý život a na lásku k bližním. Tak jako v Janově evangeliu, i zde se setkáváme s tématem „příkázání“, které zahrnuje lásku k bratrům (4,21; 5,2-4; také 2J 5.6), víru v Ježíše (1J 3,23) a život podobný Ježíšovu (2,3-6).

Zjevení. O „příkázání“ se kniha Zjevení zmiňuje dvakrát (12,17; 14,12; některé rukopisy ještě 22,14), ve všech případech je „zachovávání příkázání Božích“ jednou z charakteristik Božích věrných. Na soudu budou lidé posuzováni podle svých skutků (20,12). Důraz na správné jednání je doprovázen důrazem na „víru Ježíšovu“ (12,17) a „následování Beránka“ (14,4). Ve verších 2,14.20 se objevuje zmínka o jedení „věcí obětovaných modlám“ (*fagein eidólothyta*) jako výrazu odpadnutí.

3.6 Pohled na Zákon v adventismu

V adventismu existuje na závaznost Tóry pro křesťany více než jeden pohled. V této práci představím dvě hlavní pojetí. Začnu tím, které pod slovem „zákon“ chápe Tóru jako celek. Jeho reprezentantem je např. Roberto Badenas⁶⁸.

⁶⁸ BADENAS Roberto. *Viac než zákon: Úloha zákona v teológii milosti*. Vrútky: Advent-Orion, 1999.

3.6.1 Pohled, který vnímá „zákon“ jako Tóru

Určitou rozporuplnost Pavlových zmínek o Zákoně Badenas vysvětluje dvěma skutečnostmi:⁶⁹

1. V řadě zmínek Pavel reaguje na nesprávné pojetí Zákona v tehdejšímu judaismu (legalismus⁷⁰, povýšení Zákona téměř na úroveň Boha⁷¹, optimismus, že člověk je sám schopen dokonale Zákon dodržovat), ne tolik na Zákon v jeho původním určení.
2. Zákon obsahuje určitou rozporuplnost už sám v sobě – ukazuje člověku ideál, který však člověk kvůli své slabosti a hříšnosti není schopen sám naplnit.

V pojednání o platnosti Tóry pro křesťany nejprve Badenas uvádí dvě krajní pojetí, která obě odmítá:⁷²

1. Tóra je konečným zjevením Boží vůle⁷³, proto všechna konkrétní nařízení zůstávají trvale v platnosti a je třeba je dodržovat.
2. „Zákon, jakož i celá Stará smlouva, byl Kristem zrušen⁷⁴, proto křesťan „není pod zákonem, ale pod milostí“, osvobozený od každé normy. V Novém zákoně víra nahrazuje poslušnost zákonu (Ga 4,24-26), protože víra a skutky jsou neslučitelné.“⁷⁵

Podle něj Nový zákon, je-li čten jako celek, neobhájí žádnou z těchto alternativ. Badenas zastává tezi, že všechny principy, vyjádřené v Tóře, jsou trvale platné, ačkoli konkrétní formulace jednotlivých nařízení se mohou měnit.⁷⁶ Zajímavá je v této souvislosti také teze, že Tóra není ani tak zákoníkem, jako spíše knihou konkrétní příkladů, které ukazují, jak aplikovat obecný princip lásky.⁷⁷

Podle Badenase⁷⁸ jsou v určitém smyslu zastaralé následující typy nařízení Tóry:

- Obřízka. „Různé pasáže Nového zákona (Sk 15,1-29; Ga 5,2; 1K 7,19; a především Ko 2,11.12) ukazují, že prvotní církev přijala křest jako obřad připojení se k Božímu lidu a obřízku jako vstup do smluvního vztahu zanechala.“
- Zákony týkající se svatostánku. Tyto zákony docházejí svého naplnění v službě Kristově.
- Občanská legislativa. „Její základní principy spravedlnosti a rovnosti však nemohou nikdy ztratit svoji hodnotu.“

⁶⁹ BADENAS, s. 193-201.

⁷⁰ Badenas ještě nereflexuje „new perspective“. Na obhajobu názoru, že v tehdejšímu judaismu se vyskytoval legalismus, uvádí několik textů z Talmudu (Avót 3,17; 6,11; s. 165).

⁷¹ Je pozoruhodné, že řadu přívlastků, které dávali rabíni Tóře, vztahuje Nový zákon na Ježíše: Tóra existovala před stvořením světa (*Midraš raba* ke Genesis VIII,2) a na jejích principech byl svět stvořen (*Pesachim* 68b); je vodou, která přichází z nebe, dává světu život, očišťuje od mravní nečistoty; lne k pokorným (*Midraš raba* k Písni písní I,2). Citáty vybrány z: COHEN A. *Talmud pro každého*. Praha: Sefer, 2006, s. 175-177.

⁷² BADENAS, s. 228-229.

⁷³ COHEN, s. 178: „Z dokonalosti Tóry vyplývá, že nikdy nemůže být vylepšena, a Bůh ji tudíž nikdy nenahradí jiným zjevením.“

⁷⁴ Např. BRUCE F. F. *Paul, Apostle of the Heart Set Free*. Grand Rapids: Eardmans, 1977, s. 182. (cit. podle Badenase, s. 228).

⁷⁵ BADENAS, s. 229.

⁷⁶ BADENAS, s. 231.

⁷⁷ THOMPSON A. *Inspiration: Hard Questions, Honest Answers*. Hagerstown: Review and Herald, 1991, s. 98-136 (cit. podle Badenase, s. 236).

⁷⁸ BADENAS, s. 232-233.

Prakticky beze změny stále platí tyto typy nařízení:⁷⁹

- Zákony patřící ke konceptu stvoření: manželství a naplnění země, zodpovědnost za spravování země (Gn 1,28; 2,15).
- Zákony o zdraví a hygieně. Některé z nich mohou být překonány způsobem, jak je chápe současné zdravotnictví.
- Morální zákon. Podle Badenase je shrnutý v Desateru.

Badenas považuje Boží zákon za platný pro všechny lidi všech dob.⁸⁰

3.6.2 Pohled, který vnímá „zákon“ jako Desatero

Tradiční pohled adventistické věrouky, reprezentovaný knihou *Adventisté sedmého dne věří...*, zjednodušuje problematiku Tóry následovně: Tóra se dělí na dvě části: (1) Desatero a (2) zbytek. Desatero je věčně platný Boží morální zákon. Desatero bylo známo už před Sínají⁸¹. Pozemské desky zákona jsou kopií nebeského originálu Desatera, který je uschován v nebeské svatyni. Tento originál je věčný.⁸²

Zbytek se dá dále rozdělit na dvě části: (a) ceremoniální zákon a (b) občanské zákony.⁸³ Komplikovaným ceremoniálním zákonem, který zahrnuje oběti, svátky a obřizku, už není třeba se zabývat, protože jeho platnost skončila Kristovou smrtí.⁸⁴ „Podle židovského výkladu se ceremoniální zákon stal zdí, která je oddělovala od ostatních národů. (...) Kristova smrt odstranila tento ‚zákon ustanovení a předpisů‘.“ Občanské zákony jsou víceméně dočasné, určené pouze pro Izrael.⁸⁵

Z Tóry však kniha *Adventisté sedmého dne věří...* považuje za závazné ještě předpisy o nečistém mase. Zdůvodnění je následující:⁸⁶

- „Rozlišení mezi čistými a nečistými zvířaty sahá až do Noemových dnů – do doby dlouho před tím, než existoval Izrael.“
- „Jako zdravotní principy mají tyto zákony o stravě trvalou závaznost.“

Takový postoj k Tóře představuje velice jednoduché hermeneutické východisko pro čtení Pavlových epištol: Kdekoli Pavel považuje cokoli z Tóry za nezávazné nebo překonané, mluví o všem kromě Desatera, nečistého masa a desátků. Kdekoli Pavel považuje cokoli z Tóry za závazné a autoritativní, mluví o Desateru.

K pojetí Zákona, které představila publikace *Adventisté sedmého dne věří...*, mám několik výhrad:

⁷⁹ BADENAS, s. 233-235.

⁸⁰ I když jej přeče jen do určité míry zužuje v linii tradičního adventistického pojetí: „Podle Bible principy, které Bůh předkládá světu, jsou shodné pro všechny lidské bytosti bez rozdílu (Ř 2,14-16), včetně soboty, rozdílu ve stravování a odevzdávání desátku, což mnozí považují za typicky židovské. Sobota byla dána při stvoření tisíce let před Sínají (Gn 2,2,3); rozdíl mezi zvířaty čistými a nečistými byl oznámen Noemu několik staletí před narozením Mojžíše (Gn 7,2); a oddělení desátku bylo známo už Abrahamovi (Gn 14,20), čtyři sta let před pobytem v Egyptě. Závěr, že tyto body smlouvy se týkají jen židovského národa, je z biblického pohledu mylný.“ (Badenas, s. 219).

⁸¹ *Adventisté sedmého dne věří...*, s. 288.

⁸² *Adventisté sedmého dne věří...*, s. 290: „Schrána smlouvy v nebeské svatyni je originální schrána obsahující slova věčné smlouvy, původního Desatera.“

⁸³ Někdy se přidává ještě třetí skupina, zdravotní zákony, kam se řadí předpisy o nečistém mase.

⁸⁴ *Adventisté sedmého dne věří...*, s. 292-293.

⁸⁵ Alespoň jsem to tak pochopil z formulací v *Adventisté sedmého dne věří...*, s. 285. Na s. 296 se k tomu dodává, že „občanské předpisy nebyly dodatkem k Desateru, ale byly pouze konkrétní aplikací obecného principu.“

⁸⁶ *Adventisté sedmého dne věří...*, s. 341.

- Ačkoli Desatero má v Tóře bezesporu výsadní postavení (bylo napsáno na kamenné desky a uloženo ve schráně smlouvy), jednoznačné a ostré dělení Tóry na Desatero a zbytek nenacházím ve Starém ani Novém zákoně. Ježíš i novozákonní pisatelé se odkazují jako na autoritu jak na příkazy z Desatera, tak mimo ně.
- Nemyslím si, že lze položit rovnítko mezi mravní zákon a Desatero. Ne všechna nařízení Tóry, která mají morální povahu, lze přímo odvodit z Desatera (pokud ano, pak velkou oklikou).⁸⁷ Při takovém postoji se navíc můžeme dopustit svévolného „vyškrtání“ řady nadčasových principů, které jsou obsaženy mimo Desatero. Některé nadčasové principy jsou obsaženy i v nařízeních o obětech.
- Zařazení obřízky do ceremoniálního zákona vyvolává otázku, v čem obřízka odkazuje na Krista, aby pak mohla být považována za naplněnou.
- Výrok, že ceremoniální zákon (zřejmě jako celek) se stal zdí, která oddělovala Izrael od ostatních národů, je velmi nepřesný.

Závěr

V práci se podle mého názoru podařilo nastínit cesty k hledání odpovědi na otázku závaznosti předpisů o nečistém mase. K jednoznačnějšímu zodpovězení by bylo třeba ještě provést důkladnější exegezi především Pavlových textů o Zákoně a o pokrmech.

Došel jsem k pojetí, že Tóra jako celek je trvale závazná i pro křesťany z pohanů. Takové tvrzení podle mého názoru lépe odpovídá starozákonní i novozákonní teologii a také je vnitřně soudržnější než tvrzení, že Bůh dal Izraeli Tóru a poté křesťany od většiny jejích nařízení „osvobodil“. Pouze nařízení naplněná v Kristově oběti a nařízení, která nelze dnes aplikovat doslova, už není třeba provádět. U posledně jmenovaných lze do současnosti přenést princip, který za nimi stojí. Předběžně se odvažuji říci, že toto pojetí lze obhájit, pokud Pavlovy negativní výroky o Zákoně zasadíme do kontextu vnímání Zákona v tehdejšímu judaismu (jak to naznačují Badenas a Dunn) a vezmeme v úvahu samotnou vnitřní rozporuplnost Zákona (jak o ní píše Badenas). Z celé Tóry pouze u obřízky lze v první církvi jednoznačně hovořit o zrušení, nebo spíše „přeznačení“ na křest.

U žádného z novozákonních výroků o pokrmech se neprokázalo, že by jednoznačně předpokládaly zrušení předpisů o nečistém mase pro pohany. V jejich kontextu se většinou řeší jiné otázky (židovské tradice o čistotě, maso obětované modlám, oběti, pohanská asketická učení).

Doslovná aplikace nařízení o nečistém mase by mohla být oslabena, pokud by byl spolehlivě určen princip, který za nařízením stojí. Otázka po principu však dosud nebyla uspokojivě zodpovězena.

⁸⁷ Například péči o sociálně slabé (Ex 22,20-23; Lv 19,9; Dt 24,10-13), zákaz okultismu (Ex 22,17; Dt 18,9-12), zákaz být lhotejný (Dt 22,1-4).

Použitá literatura

- BADENAS Roberto. *Viac než zákon: Úloha zákona v teologii milosti*. Vrútky: Advent-Orion, 1999. 287 s.
- BOCK Darell L. *Acts*. Grand Rapids: Baker Academic, 2007. 848 s. Baker Exegetical Commentary on the New Testament.
- COHEN A. *Talmud pro každého*. Praha: Sefer, 2006. 479 s.
- DONAHUE, J. R.; HARRINGTON, D. J. *Evangelium podle Marka*. Editor D. J. Harrington. Kostelní vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. 495 s. Sacra Pagina, sv. 2.
- DOUGLAS J. D. (ed.). *Nový biblický slovník*. Praha: Návrat domů, 1996.
- DUNN James D. G. *The New Perspective on Paul*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 2008. 539 s.
- GRAYBILL R. *The Development of Adventist Thinking on Clean and Unclean Meats*. Washington: Ellen G. White Estate, 1981. Dostupné z WWW: <<http://www.white-estate.org/issues/clean-uncl.html>>.
- GUELICH R. A. *Mark 1–8:26*. General editors D. A. Hubbard, G. W. Barker. Washington: Word, 1989. xliii+454 s. Word Biblical Commentary, sv. 34A.
- HARRIS L. E. et al. Forum: The Question of Clean and Unclean Meats. *Ministry*. 1954, r. 27, č. 3 (March), s. 37-38. Dostupný také z WWW: <www.ministrymagazine.org>.
- HARTLEY J. E. *Leviticus*. General editor B. M. Metzger. Washington: Word, 1992. lxxiii+516 s. World Biblical Commentary, sv. 4.
- HELLER J. *Leviticus 11. Kostnické Jiskry*. 1956, č. 34-35.
- MACHT D. I. A Scientific Appreciation of Leviticus 11 and Deuteronomy 14. *Ministry*. 1953, r. 26, č. 9 (September), s. 26-28. Dostupný také z WWW: <www.ministrymagazine.org>.
- MOSKALA Jiří. *The Laws of Clean & Unclean Animals in Leviticus 11: Their Nature, Theology, & Rationale. An Intertextual Study*. Berrien Springs: Adventist Theological Society Publications, 2000. 484 s. Adventist Theological Society Dissertation Series, sv. 4.
- NICHOL F. D. (editor). *The Seventh-day Adventist Bible Commentary*. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1978. sv. 1.
- O'BRIEN P. T. *Collosians, Philemon*. General editor B. M. Metzger. Washington: Word, 1982. liv+328 s. Word Biblical Commentary, sv. 44.
- STOTT John R. W. *Zápas mladé církve: Poselství Skutků apoštolských*. Praha: EELAC, Návrat domů, 1999. 414 s.
- THIELMAN F. *Dictionary of Paul and His Letters*. Editors G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid. Leicester: Inter-Varsity Press, 1993. Law, s. 529-542. The IVP Dictionary Series.
- VEITH Walter J. *Genesis konflikt*. Praha: Maranatha, 2008. 379 s.
- WALTON J. W.; MATTEWS V. H.; CHAVALAS M. W. *The IVP Bible Background Commentary. Old Testament*. Downers Grove: Inter-Varsity Press, 2000.
- WHITE E. G. *Counsels on Diet and Foods*. Washington: Review and Herald Publishing Association, 1946. 511 s.

- WIDMER, E. A. *Flesh of Swine: Scientific Evidence Supports the Biblical Prohibition*. *Ministry*. 1988, č. 5 (May), s. 24-26. Dostupný také z WWW: <www.ministry-magazine.org>.
- *Adventisté sedmého dne věří... Výklad 27 základních věroučných článků*. Praha: Advent-Orion, 1999. 459 s.
- *Comprehensive index to the Writings of Ellen G. White*. Pacific Press Publishing Association, 1963.
- *Exodus a Leviticus*. Praha: Kalich, 1975. Starý zákon - Překlad s výkladem, sv. 2.

Summary

This study deals with two related problems: the applicability of the dietary laws and the applicability of the Torah as a whole for non-Jewish Christians. Several indications of a universal applicability of the food laws can be found in Leviticus 11: (1) There can be recognized some links to the universal events of creation and flood in this chapter. (2) The reason to obey this command sounds „be holy“. (3) The prohibition of unclean meat is not connected with sacrifices nor with the sanctuary. A brief survey about the role of the Torah in the New Testament was carried out and a more detailed exegesis of two texts mentioning food matters (Mark 7,19 and Acts 15) was performed. A few views of the problem „Paul and Torah“ are presented. A preliminary conclusion of this thesis is that all the New Testament statements which might be understood as abolishing the Torah can be satisfactorily explained as not annulling the Mosaic law, when being read in the context of the first-century judaism. As for the laws of unclean meat, in all the New Testament texts other problems are probably solved in this context (e. g. meat sacrificed to idols, jewish traditions concerning purity). The health rationale of these laws is not improbable, but it can hardly be proven.

Příslloví 1–9 jako vhled do biblického mudrosloví

Pavel Kostečka

Zkrácená verze absolventské práce. Kompletní text práce je k dispozici na internetových stránkách Teologického semináře.

Úvod

Tento článek představuje zkrácenou verzi mé absolventské práce stejného názvu, kterou jsem vypracoval pod precizním vedením Daniele Horničára. Cílem této práce bylo poskytnout hlubší vhled do první části knihy Příslloví, tedy kapitol 1-9. To je svébytný kompaktní celek, ve kterém otec v rozsáhlých promluvách apeluje na svého syna (případně syny), aby si pro svůj život zvolil moudrost a odmítl zlo. Jak moudrost, tak zlo jsou líčeny v barvitých obrazech a nejčastěji získávají podobu ženy.

Titul knihy

Původní hebrejský titul מְשָׁלִי מִשְׁלֵי¹ (příslloví Šalamounova) *M-š-l* znamená přísloví, pořekadlo, ale také posměšek. Někteří také vidí souvislost se slovem מָשַׁל – vládnout. To by mělo své opodstatnění, protože moudrost v Příslloví je nutná pro vládnutí, nejen druhým lidem, ale i sobě. Pozornost je však nutné věnovat i druhé části spojení *š-l-m*. Kniha je tak jasně dedikována Šalamounovi, v čemž je skryté kérygma prvních devíti kapitol knihy Příslloví.² Jak bude zřetelně ukázáno na samotném textu, kapitoly 1-9 po-

¹ Jedná se zároveň o slovní hříčku, souhlásky jdou za sebou *m-š-l š-l-m*.

² Odhlédneme od diskuse o autorství, viz nezkrácená verze mé práce.

jednávají o zápasu dvou hlasů, dobrého a špatného, personifikovaných v moudré a zlé/cizí ženě. Tento zápas je dobře vidět právě na životě krále Šalamouna. Ten za svého života měl vztah s oběma ženami. Když sloužil moudrosti (1Kr 6), byl největším panovníkem středovýchodní oblasti. Když v závěru života zvolil cizí ženy a budoval harém, byl jimi sveden, což se pak stalo důvodem pro rozpad království (1Kr 10).

Poznámky k textu

1,1-7

Jestliže Př 1-9 představuje úvod k moudrosti knihy Přísloví, pak 1,1-7 je úvodem tohoto úvodu³. Nachází se zde titul knihy, její adresáti, účel a prvotní výzva k následování moudrosti.

Účel knihy je sdělen v sérii sloves v infinitivních tvarech. Použitá slovesa mají překrývající se významy, které by se daly shrnout pod motto „získání moudrosti a rozumu“. To je však definováno šířeji než jen v rovině zdokonalování jednotlivce. Úvod dává najevo, že není určen pouze k tomu, aby si čtenář osvojil poselství pro sebe, ale je povinen následně dál vyučovat to, co se sám naučil (verš 4). Moudrost tak získává společenský rozměr a rozměr závazku. Pokud moudrost nechává člověka pasivního, není to v biblickém pohledu moudrost.

Ve verši 4 jsou uvedeni adresáti. Těmi jsou přirozeně ti, kterým se moudrosti nedostává, což jsou jednak lidé jednodušší či prostoduší (פְּתִי) a mládež (נַעַר)⁴. To, že kniha Přísloví je primárně zaměřená na mladé, je dobře doložitelné i z opakovaného oslovení „synu můj“, i když pod termínem syn může být chápán i žák. Prostoduché ale nelze zaměňovat za hlupáky (אִיִּל), kteří pohrdají slovem a kteří budou zmíněni ve verši 7. Zatímco פְּתִי jsou spíše výpovědi o neznalosti a naivitě, אִיִּל o postoji a charakteru.

Samostatně je nutné se věnovat verši 7. Ten lze považovat buď za konec úvodu anebo již za úvodní část první otcovy promluvy k synovi. Osobně se ale kloním k první variantě, protože bázeň Jahvova se ukáže jako všeobjímající koncept, který by neměl chybět v úvodním manifestu, a rovněž oslovení „synu můj“ při otevření nového tématu nepředchází nic jiného.

Bázeň Jahvova (יְהוָה יִרְאֵת) je sama o sobě svébytným pojmem, který bude potřeba mladé generaci vysvětlit. Tato bázeň je vlastně základním rámcem knihy Přísloví, a to nejen první části (Př 1-9)⁵, ale celého textu (Př 31,30). Zde v Př 1,7 je bázeň představena jako počátek (רֵאשִׁית) moudrosti. Slovo počátek implikuje iniciační krok, ale lze jej překládat rovněž ve smyslu prvního ovoce a také jako to nejlepší. Překladači ve shodě volí první význam, ale při čtení původního textu bychom měli podržet v mysli celý významový okruh tohoto slova. Bázní Jahvovou může poznání začínat, ale také může být tím nejlepším plodem, který dává.

V bezprostředním kontextu je zde bázeň vymezena v protikladu k jednání hloupých, kteří pohrdají napomínáním a moudrostí. Pohrdání je postoj, který v sobě implikuje povýšenost a sebejistotu. Hloupí odmítají moudrost proto, že necítí její potřebu – mají

³ SANDOVAL T. J. Revisiting the Prologue of Proverbs. *Journal of Biblical Literature*. 126 (2007), s. 455-473.

⁴ Může jít o tutéž skupinu.

⁵ Výskyt ve verši 1,7 a 9,10.

jí už dost. V tomto smyslu je bázeň představena jako postoj, který je opakem povýšenosti, jako postoj vyjadřující vlastní nedostatečnost, který vytváří prostor pro touhu vzdělávat se a tak může být vnímán jako počátek poznání. To dobře koreluje s veršem 5, kde je moudrý popsán jako ten, kdo naslouchá.⁶

V kontextu druhé části verše 7 je bázeň ukázána také jako předpoklad. Jestliže po-hrdání je předpokladem nezájmu o vzdělání, pak bázeň Jahvova je předpokladem pro touhu vzdělávat se. Tato touha je pak spojena s Jahvem. Boží jméno je ve verši 7 zmíněno poprvé.⁷ Otevřený postoj k poznání a vnímání vlastní nedostatečnosti je tak dáno do přímé souvislosti s postojem k Pánu. To čtenáře varuje před jednoduchým pojetím poznání jako souboru předpisů, které se mají mechanicky následovat, ale dává jim transcendentní a vztahový rozměr.⁸

1,8-33

Prvním 9 kapitolám knihy Přísloví lze rozumět jako sbírce promluv otce k synovi. Oslovení „synu můj“ se vyskytuje v textu celkem 17krát. Otec ani syn nejsou blíže vymezeni a je rozumné vnímat je jako obecné představitele starší a mladší (naivní) generace. Nepředává se však jen otcovo poselství, ale i matčino, a tím je zde konkrétně Tóra. Je možné, že autor nemá na mysli biologického syna, ale jen žáka, i když zmínka o matce by spíše svědčila pro biologickou příbuznost. Přestože výraz „tóra“ má i obecný význam naučení, neměli bychom se s takovým vysvětlením spokojit. Pro časté odkazy na Boží jméno, Jeho dílo a varování proti cizí ženě nelze netušíť souvislost s Tórou s velkým „T“, tedy zákonem Mojžíšovým, který je ustavujícím a integrujícím textem izraelského národa. Protože je Tóra spojena tak exkluzivně s Jahvem, lze v souladu s úvodem, který rovněž vyslovuje Jeho jméno, předpokládat, že otcova slova nebudou mít jen rovinu předání zkušenosti, ale také a zejména rovinu náboženské výpovědi.

První otcova promluva již také ukazuje pedagogický přístup, který bude používat i nadále. Ve verši 9 otec představuje moudrost jako něco krásného – bude synovi věncem a přívěškem. Motiv moudrosti, která je krásná, dokonce krásnější než všechny drahokamy a která je nejlepší ozdobou – to vše jsou obrazy, které zjevně mají vzbudit pozornost mladého člověka pro téma, které pro něj nemusí být přirozeně atraktivní.⁹ Snaha o zatraktivnění tématu se silně projevuje i ve všech dalších promluvách. Otcova imaginace pak naplno „zapracuje“ při popisu cizí a moudré ženy¹⁰.

Výše popsané úvodní slovo představuje víceméně standardizovanou formu, kterou vždy bude otec začínat svou promluvu. Vždy bude vyzývat syna, aby byl pozorný či aby naslouchal a většinou bude mluvit i o kráse moudrosti či o její s ničím nesrovnatelné hodnotě. Po úvodu pak bude následovat jedno stěžejní téma otcovy promluvy. Různými způsoby se tak otec bude snažit upoutat synovu pozornost.

V kapitole 1 je to varování před gangy. Otec nechává promluvit anonymního „reprezentanta“ hříšníků, který syna láká k vražedným úkladům (verš 11-12) a loupežím

⁶ V Př 1-9 je sloveso מִשְׁמָע (naslouchat) použito celkem 12krát.

⁷ V celé knize Přísloví je 19 výskytů.

⁸ Rozsáhlejší úvaha na téma bázeň Jahvova, viz exkurz Bázeň Jahvova, str. 21, nezkrácená verze práce.

⁹ Celý obraz však může mít i náboženský kontext. Vyšší soudci a vezíři v Egyptě nosili řetízky s obrázkem bohyně Maat, aby si připomínali, že mají žít příkladným životem ve službě Maat a rozhodovali spravedlivě. Analogicky má syn nosit otcova přikázání jako ozdobu, aby si připomínal, jak má žít. Otcova přikázání ale mají zároveň i ochrannou funkci, jakou měl přívěšek Maat pro své nositele.

¹⁰ 5. kapitola a následující.

(verš 13). Lákání překvapují svou přímočarostí. Není pravděpodobné, že by někdo lákal přímo na prolévání krve. V doslovném pojetí by text mohl svým zjednodušením čtenáře až urážet. Vše nasvědčuje záměrné stylizaci, která už předem ukazuje na hlubší podstatu honu za ziskem a její důsledky. Ve verši 15 se ozývá znovu otec a vypočítává důvody, proč syn nemá odpovídat na volání hříšníků. Jednak proto, že to je nemorální (zlé, verš 16), a dále proto, že se vše nakonec obrátí proti těm, kdo tak činí (verš 17nn). Slova se pak chopí sama moudrost, která také křičí (verš 20n) a je všudypřítomná (verš 21). Moudrost oslovuje ne jednoho (syna), ale skupinu – i toto svědčí o obecnějším záměru stati a to, že má formu promluvy otec-syn je pouze literární stylizace. Její hlas představuje protiváhu k hlasu zločinců. Tato část má stejné schéma jako verše 12-15. Tehdy po slově otce zazněl hlas zla, teď po slově otce zaznívá hlas dobra. Oba nové hlasy přicházejí, aby dosvědčily otcova tvrzení. Kontrast dvou hlasů je další pedagogický a teologický prvek, který nás bude provázet i nadále, zejména v kontrastu cizí a „domácí“ ženy.

Moudrost se představuje jako posel od Boha. Ve verši 28 Moudrost říká: „Potom mě budou volat, ale já neodpovím“. Pilně mě budou hledat, ale nenaleznou. Tato formulace silně připomíná situaci, kdy Bůh po Eliášově modlitbě nedal zemi déšť a celý Izrael ho hledal, ale nenalezl.

Ve verši 29 Moudrost připomíná bázeň Jahvovu ve stejném duchu jako ve verši 7. Klade rovnítko mezi nezájem o sebe (přesněji o poznání) a nezájem¹¹ o bázeň Jahvovu. Tento verš v podstatě jako jediný v Příslaví naznačuje, jak se člověk s bázní setkává. Jiná místa spíše akcentují, jak bázní porozumět. Sloveso בָּחַר pokrývá okruh významů spojených s volbou a preferováním. Bázeň Jahvova prostě je a je pouze na člověku, jak se k ní postaví, jinak řečeno, jaký k ní zaujme postoj, což je vlastně jen jinak formulovaná myšlenka z verše 7.

Proslov moudrosti ale není laděn jen výhružně. Hned na začátku přichází i se zaslíbením, že vylije svého ducha (רוּחַ). Duch je slovo s více významy, které lze také překládat jako náladu, postoj či vnímání. Moudrost tak zaslibuje zvnitřnění svých hodnot těm, ke kterým volá. Pozitivním poselstvím o bezpečí nakonec končí celá první promluva (verš 33).

2,1–22

V úvodu své nové promluvy vyzývá otec syna k identifikaci s jeho slovy (verše 1-2) – jeho slova si má „ukrýt jako poklad“ a jeho ucho i srdce má tihnout k moudrosti. Tato jeho touha po rozumu a rozvážnosti se má manifestovat tím, že je bude volat (verš 3), hledat je a pátrat po nich (verš 4). Když syn toto naplní, dojde poznání Boha a Jahvovy bázně. Přijetí otcova slova, tedy touha po poznání a jeho aktivní „pronásledování“ jsou podmínkou k poznání Boha a porozumění bázni. I zde je tedy bázeň dána do těsné souvislosti s postojem. Porozumění bázni není vyloženo jako intelektuální postup¹², ale primárně jako postoj, a to postoj aktivní. Pasivní souhlas s otcem zde nemá žádnou hodnotu. Pozoruhodná je ovšem těsná pozice formulace „poznání Boha“ a „porozumění bázni Jahvově“. I když to nutně neznamená, že oba výrazy jsou synonyma, jsou

¹¹ Doslova: nezvolením si.

¹² I když pátrání po moudrosti jistě zahrnuje i intelekt.

si minimálně významově podobné. Verš 6 pak naznačuje, že prostředkem pro získání tohoto poznání je moudrost. Jestliže je počátek poznání (1,7) nebo moudrosti (4,7) představen jako bázeň před Hospodinem, pak zde ve verších 5-6 je bázeň představena jako konečný cíl a rozhodně ji nelze označit slovem počátek něčeho, ale naopak se zdá, že poznání Boha je dlouhodobý děj (syn ji musí hledat). To naznačuje, že významové pole slova חָסֵד použitého v 1,7 a 4,7 skutečně obsahuje vyjádření důležitosti a podstaty. Potom bázeň není vymezena jen časově, ale je zároveň výpovědí o tom, kde je podstata moudrosti.

Je zajímavé, že přestože je již naznačen obsah bázně a poznání Boha, není vyložen statickým pojmem, ale dynamickým – je to hledání, tedy proces. Je pravděpodobné, že kdyby poznání Boha a bázně mělo nějaký statický význam, snažil by se ho otec synovi sdělit, ale on tak nečiní a místo toho hovoří o cestě, jak se k poznání dostat. Patrně proto, že každá generace sama musí porozumět Bohu a vybudovat vztah k němu sama za sebe – tyto vlastnosti se automaticky nedědí. Postoj k někomu či něčemu si opravdu musí každý vytvořit sám a nemůže ho v tom nikdo zastoupit.

Přestože se někomu může zdát výše nastíněný cíl moudrosti přece jen mlhavý, otcí se stal podnětem ke krátké doxologii¹³ (verše 6-8). Zajímavé je srovnání s Ž 115,10n, který dává, podobně jako Př 2, do souvislosti Boží ochranu a bázeň. Verše 6-8 také vrhají nové světlo na předchozí. Zatímco začátek promluvy akcentoval synův zájem a snahu o moudrost, nyní se zdá, že je to Bůh sám, kdo již předem synův zájem probudil – „položil před přímého zdravý úsudek a dal mu štít k chození přímému“ (verš 7).

Téma štítu, tedy obrany, je nosné téma druhé části otcovy promluvy. Zatímco v 1. kapitole před svévolníky jen varuje a odhaluje jejich sebezničující chování, zde ukazuje, jak se jejich vlivu (u)bránit. Dobré vlastnosti, které Jahve připravil darováním své moudrosti, střeží člověka, poskytují mu štít (verš 7), střeží jeho cestu (verš 8) aj. Jestliže již selhal, osvobodí jej od cesty zlé (verše 12-15) a od cizí ženy (verše 16-19).

Téma cizí ženy (אִשָּׁה זָרָה) je nové a otec se k němu bude obsírněji vracet. Cizí žena opouští přítele z mládí a zapomíná na Boží smlouvu (verš 17). Její chování vede ke smrti (verše 17-18), čímž se velmi podobá gangům zmíněným v 1. kapitole. Na základě verše 17 se však zdá, že varování jde za hranice varování před běžnou „světskou“ kriminalitou. Cizí žena je tradičně vnímána jako představitelka cizí moudrosti.¹⁴ Není však důvod vnímat cizost čistě etnický. Verš 17 naznačuje, že cizí žena není cizí tím, že je ne-Izraelka, ale odcizila se až později tím, že opustila přítele mládí a Boží smlouvu.

Zajímavé je porovnání překladu veršů 16 a 17 z masoretského textu a Septuaginty, která vůbec ženu nezmiňuje.

Masoretský text

¹⁶Osvobodí tě od cizí ženy a jejích cizích slov, která lichotí,

¹⁷opouštějící důvěrného přítele mládí a která smlouvu Boží zapomněla.

Septuaginta

¹⁶Odtáhnou tě daleko od přímé cesty a odcizí tě od spravedlivého úsudku.

¹³ Srov. s Ž 3,4; 7,11; 18,31; 115,10n.

¹⁴ Viz exkurz Cizí žena a domácí muž v rozšířené verzi této práce.

¹⁷Synu můj, nenech zlou radu, aby tě přemohla. Radu toho, kdo opustil učení svého mládí a nedbá na Boží smlouvu.

O masoretském textu knihy Přísloví se předpokládá, že byl definitivně dokončen v rané poexilní době. Septuaginta pak pochází z 2. stol.¹⁵ Septuaginta pravděpodobně ve svých parafrázích obsahuje pozdější reflexi tématu. Nezmiňuje ženu, ale přitom téma cizosti či odcizení se Bohu zůstává – jen je vyjádřeno jinak. Septuaginta tak vidí ženu v masoretském textu jen jako literární stylizaci, která byla blízká tehdejšímu člověku setkávajícímu se s modloslužbou v podobě náboženské prostituce. Místo obrazu cizí ženy dává zlou radu.

Obecnější přístup Septuaginty se dá doložit i lingvisticky podle toho, jak pojem cizosti překládá¹⁶. Septuaginta používá termíny αλοτριος (57krát), αλλογενης (10krát), ξενος (5krát), αλλοφυλος (2krát) a ητεριοις (1krát). S etnickou cizostí je výslovně spojen jen druhý jmenovaný, který je však v Bibli užit mnohem méně než ten první – ten je i zde.

Pro úplnost, podobně jako v kapitole 1 otec zakončuje svou promluvu pozitivně (verše 21-22) a slibuje přebývání v zemi pro toho, kdo je přímý.

3,1-20

Svou další promluvu začíná otec obvyklou výzvou k dodržování Tóry a zvnitřnění si otcových slov (verš 3).¹⁷ Celá kapitola se nese ve znamení opakované připomínky Božího jména a je vlastně jeho oslavou. Otec sice zmiňuje různá varování před zlem a benefity z následování moudrosti, hlavním argumentem pro následování jeho slov je ovšem oslava Jahvova díla (pozoruhodný pedagogický přístup stojící za povšimnutí). Tu otec začíná citací jednoho z nejzásadnějších textů Starého zákona v Dt 6. Otec sice slibuje synovi zdraví (verš 8) a majetek (verš 8), ale to v podstatě zaniká v okolním textu. Otec odpoutává synovu pozornost od jeho samého a jeho schopností (verš 7) a majetku (verš 9) k Bohu. Otec přitom nežádá syna, aby se majetku či vlastního rozumu vzdal, ale aby jej upozadil při pohledu na Boha. Vyvýšení Boha a zmenšení sebe sama se zdá být hlavním poselstvím této promluvy. Je to zmenšení tím, že je vyvýšen Jahve a moudrost.

Středem této oslavy Jahva je blahoslavenství (verš 13) a výčet jeho užitek (verš 14n). Je možné, že se jednalo o oslavnou píseň. Blahoslavený je ten, kdo našel moudrost a bystrost (verš 13), má z ní větší užitek než ze vzácných kovů (verš 14) a je mu krásnější než drahokamy (verš 15), dává dlouhý život a bohatství (verš 16) a je pro něj největší radost (verše 15,17). Také je stromem života (verš 18).

Poslední charakteristika je velmi silná. Strom života potkáváme v příběhu stvoření. Po pádu je člověku zamezen přístup k tomuto stromu (Gn 3,22), aby člověk nežil na věky. Moudrost je zde však představena jako síla, která ruší účinky pádu člověka! Přístup k tomuto jinému stromu života není nijak omezen (brát může jen moudrý, ale moudrost je nabízena všem) a naopak je člověk vyzýván, aby toho využil. Souvislost s příběhem stvoření je jasně podpořena i v následujícím verši 19, který přináší novou, ještě silnější charakteristiku moudrosti a rovněž nový pohled na stvoření jako takové.

¹⁵ Podrobněji o Septuagintě v HELLER Jan. *Hlubinné vrty. Rozbory biblických statí a pojmů*. Praha: Kalich, 2009, s. 80-120.

¹⁶ Where Is Foreign Wisdom to Be Found in Septuagint Proverbs? *The Catholic Biblical Quarterly* 70, 2008, s. 700.

¹⁷ Viz exkurz Srdce v rozšířené verzi této práce.

V Gn 1 je položen důraz na to, že Bůh tvořil slovem, zde se dovídáme, že jeho dalším „nástrojem“ byla i moudrost. Takto je otcova moudrost definitivně představena ne jako odkaz lidských předků, ale jako odkaz samého Boha. Téma moudrosti a stvoření bude dále podrobněji zpracováno v Př 8,21-33 a bude jedním z vrcholů celé sekce 1-9.

3,21-35

Otec znovu oslovuje svého syna, ale zdá se, že se jedná o pokračování předchozí promluvy. Klade synovi na srdce, aby si opakoval oslavu Jahva a moudrosti: „...ať toto neuteče od tvých očí“ (verš 21).

Verše 23-26 používají slovesa neklopýtnout, neboj se, nelekej se, střežit od lapení a také termín jistota – všechna slova asociují s pocitem bezpečí, jistoty a azylu. Pozornost chci více věnovat verši 24, kde je formulace „neboj se“. V Písmu jsou frekventované texty, kdy Bůh vlévá sílu svým věrným a vybízí je, ať se nebojí.¹⁸ Zde v knize Přísloví však má tato formulace zvláštní atmosféru, protože vytváří zdánlivé napětí s Jahvovou bázni. Na první pohled se zdá, že posluchač je tak stavěn před strach, který zahání jiný strach. Tomu se ovšem dá dobře porozumět, máme-li na mysli, že bázeň je v první řadě postoj a vyjádření, čemu přisuzujeme ve svém životě vážnost. V 2. kapitole byl Jahve představen jako štít a vzpomínka na Něj přerostla v 3. kapitole v oslavný popěvek o jeho díle a stvoření. Otce tak vzpomínka na Jahva přemáhá a je mu pomoci v každé situaci. Proto ono „neboj se“ není v protikladu k Jahvově bázni, ale daleko spíše jejím logickým důsledkem. Tomu nasvědčují i jiné verše: toho, kdo bázeň postrádá, jímá děs, přijdou-li do jeho života těžkosti (1,27nn).

Verše 27-33 představují závěrečnou část této jednotky. Jsou uvozeny paterým NE. Syn nemá odpírat pomoc sousedovi, když může pomoci (verše 27-28), a nemá vytvářet sváry ani násilí (verše 29-31). První NE se dají shrnout pod heslo rytířskost, ta druhá pod mírumilovné sousedské soužití.

Verše 31-33 obsahují obvyklá závěrečná shrnutí obsahující důsledky života spravedlivého i nespravedlivého. Důraz je položen na to druhé a dokonce zaznívá Boží kletba. Nabízí se otázka, zda tyto verše nejsou vsunuty do tohoto místa násilně a neruší oslavný a pozitivní dojem z předchozí části. Vysvětlením může být verš 34, který odsuzuje pohrdání a velebí ponížení. Předchozí pasáž potom vyznívá jako apel, aby moudrý nezneužil svou moudrost a úspěch, nestal se pyšným (pohrdajícím) a požehnáni, která získal, použil pro potřebného.

4,1-9

V nové promluvě není osloven syn, ale synové. Možným vysvětlením může být přehlédnutí opisovače anebo jiný původ této části, která byla do úvodu knihy Přísloví vložena později, protože má stejný obsah i záměr. Na druhou stranu oslovení „synové“ není ojedinělé (5,7; 7,24; 8,4; 8,31,32). Ve 3. verši říká otec, že své naučení získal od svého otce. Potom oslovení „synové“ nemusí znamenat více synů jedné generace, ale spíše jde o časovou kontinuitu všech budoucích generací.

Za pozornost stojí verš 7: „Počátek moudrosti: kup si moudrost a za celé své jmění kup rozvážnost“. Sloveso קָנָה znamená koupit, směnit za peníze či obstarat ze peněz.

¹⁸ 38 výskytů אֵלֹהִים v celém Starém zákonu.

To je poměrně zarážející formulace, uvážíme-li, že v předchozích formulacích byl počátek moudrosti nebo poznání definován jako postoj. Při posuzování kontextu jsem došel k následujícímu vysvětlení. Ve verši 6 je syn vyzýván, aby si moudrost zamiloval a ona milovala jeho. Verš 7 jakoby v této myšlence nepokračuje, ale vzápětí na ni navazuje verš 8 s formulací „chovat v lásce“ a v. 9, kde se říká, že moudrost dá synovi věnec a korunu. Toto vše jsou velmi silné obrazy vztahu milenců a potažmo svatby a připomínají obrazy použité v Písni písní. Potom i významové pole slovesa *k-n-h* lze v této optice vykládat jako kupování věna.¹⁹ Tato stylizace vypovídá mnohé o pedagogickém umu autora knihy Přísloví snažícího se vybudovat také citový vztah k moudrosti.

Verš 7 také připomíná Př 1,7, kde je počátek poznání definován jako bázeň Jahvova.²⁰ Souvislosti bázně Jahvy se získáním něčeho za všechno své jmění lze dobře porozumět pouze v souvislosti s hledáním Jahva. Slovní spojení „všechno jmění“ je v Bibli užito několikrát a téměř výhradně v souvislosti s válečnou kořistí a tedy i krveproléváním a jinými negativními konotacemi. Pouze u Jahva může mít toto slovní spojení pozitivní význam, protože vyjadřuje jiným způsobem nutnost výjimečného postoje vůči Bohu.

4,10-27

Tato pasáž začíná novým oslovením, tentokrát adresovaným již opět synovi v jednotném čísle. Následná promluva víceméně opakuje témata, která již byla řečena, proto nebudu tuto stať probírat podrobněji. Otec sumarizuje v bohatých poetických obrazech škody způsobené špatnou cestou a užitek z cesty přímé. Jeho varování připomínají varování ve 2. kapitole v Septuagintě. Dá se říci, že s každou další kapitolou se stupňují témata, která byla již představena na začátku, konkrétně se čím dál více vyostřují rozdíly mezi dobrou a špatnou cestou či mezi hlasem Moudrosti a hlasem cizí ženy. To může mít nejen stylistické, ale i pedagogické důvody. Mladší generace nemusí být ze začátku připravena slyšet pravdu v její čisté podobě. Ve verši 20 otec znovu oslovuje syna a apeluje především na synovo srdce.²¹

5,1-23

Velkým tématem nové promluvy je cizí žena. Téma se již krátce objevilo ve 2. kapitole a bude se vracet dále.²² Otec v barvitých obrazech pro něj charakteristických líčí ženino lákání, ale i jeho důsledek, kterým je *šeol* (v. 4). Text naznačuje, že záměrem není varovat před ženou špatného charakteru, ale varování má širší význam. Posluchače zarazí v. 15-17 „Pij vodu z cisterny své a proudící zevnitř vlastní studny. Rozšiř své prameny, na ulici proudy vody. Jsou jedině tvoje a ne cizinců, co jsou s tebou.“ Z důrazu na využívání vlastních zdrojů a odmítnutí cizích je zjevné, že právě cizost je to hlavní, co je u špatné ženy problematické.²³ Přitom ve v. 18 se objevuje další, nová žena, která je naopak vnímána zcela kladně: „Buď požehnán tvůj pramen a raduj se z ženy svého mládí.

¹⁹ V Gn 29 ženich Jákob musel zaplatit za své ženy Leu a Ráchel.

²⁰ Slova moudrost a poznání mají překrývající se významová pole. V Ž 111,10 je analogická formulace: „Počátek moudrosti je bát se Jahva; velice jsou prozíraví všichni, kdo tak činí.“

²¹ Viz exkurz Srdce v rozšířené verzi této práce.

²² Žena je v knize Přísloví vnímána pozitivně i negativně. Poslední část Přísloví (31. kapitola) je celá věnována oslavě dobré ženy (podobně Př 12,4; 14,1; 18,22; 19,14). Na druhou stranu, známé jsou výroky Přísloví, které líčí ženu v hororových (Př 21,9.19.24; 25,24) nebo v zesměšňujících obrazech (Př 11,22).

²³ Jak už bylo ukázáno v kap. 2, cizost není definována etnický. Z předkládaných kontrastů je rovněž vidět, že text nemíří ani na sexuální nevázanost.

Milující jelen a krásná laň - její prsa tě uspokojí v každý čas, její láskou jsi opojen vždy.“ (v 18-19). Na kontrastu těchto dvou žen pak otec polarizuje svou výzvu k pozornosti k domácí ženě: „Proč se necháš svést cizinkou a objímáš její hrud?“ (v. 20).

Za pozornost stojí i způsob, jak otec popisuje ženu – používá metaforu pramene. Použití tématu vody a pramenů má v Bibli hlubší poselství. V Bibli lze nalézt texty, které spojují vodu s moudrostí, zákonem či Božím požehnáním (Ž 1:3–4; Př 18:4), a naopak vyprahlost je spojena s marností a Božím opuštěním (Jr 14:3; 17:5–8). Potom pít vodu z *vlastní* cisterny naznačuje obecný apel na čerpání moudrosti z odkazu, který je spojen s Jahvem a ne s cizími bohy.

6,1-19

Otec již v 1. verši spěšně otevírá nové téma, kterým je zaručení se za druhá a cizince. Absence obvyklého vybidnutí k následování otcových rad svědčí o urgentnosti tématu anebo o těsné návaznosti na předchozí text. Obě tato vysvětlení se přitom navzájem nevylučují. Otec velmi naléhavými slovy prosí syna, ať se co „nejrychleji vyprostí; ať se vytrhne z rukou jako gazela nebo ptáče“ (verš 6). I když je slovo pro cizost zmíněno jen jednou, s ohledem na rychlý postup otce k tématu a pravděpodobnou návaznost na předchozí text je pravděpodobné, že nové téma je ve skutečnosti staronové.

I tak je otcova argumentace zarážející. Co je zlého na tom, že se člověk někomu zaručí? Náповědou může být verš 6nn, kde dává otec synovi za příklad mravence s jeho pílí a svého vlastního syna označuje za lenocha. To zopakuje ještě ve verši 9 a ptá se: „Jak dlouho...“ V optice těchto následujících veršů se zdá, že důvodem varování před zaručením se druhovi není primárně tento závazek, ale synova lenost, která ho způsobila. Oproti předchozím promluvám, které se zaměřovaly spíše na ohrožení vnějšími faktory, zde otec poprvé hovoří i o hrozbě vnitřní. Následky, které to bude mít (verš 10 – chudoba, bezdomovectví) jsou pak velmi podobné koncům, které zažívají ničemní lidé a ti, co jdou za cizí ženou. Vnitřní a vnější hrozba se přitom zdají být jen odlišnou stranou téže mince. Synova lenost je zde představena jako jeden z důvodů, proč se dává do područí cizince. Zároveň jasně definuje synovu zodpovědnost za přidání se ke zlé cestě, a ten nemá žádnou výmluvu.

Ve 12. verši začíná otec s výčtem vlastností ničemného muže. I zde se zdá, že jde o pokračování hlavního tématu, a ničemný muž je ten, z jehož rukou se má syn vyprostit. Je pak otázkou, o jaký závazek se v celé promluvě vlastně jedná. Asi bychom se neměli pokoušet to dořící za pisatele a nechat v textu jeho otazníky. Otec pravděpodobně chce synovu pozornost zaměřit právě na závazek jako symbol nesvobody a tažení okolnostmi.

Otec se při popisu zlého charakteru opírá o Jahvovy hodnoty (verše 16-19). Upozorňuje na: (1) přezíravé oči, (2) zrádný jazyk, (3) ruce, které prolévají nevinnou krev, (4) srdce osnující ničemné plány, (5) nohy rychle spěchající za zlem, (6) křivého svědka, který šíří lži, a (7) toho, kdo vyvolává mezi bratry sváry. Pozornost vyvolává hra čísel. Šestka je číslem člověka a porušenosti, sedmička Boha a plnosti a dokonalosti. Potom to, že je vlastností šest naznačuje, že patří zlému člověku. To, že jich je zároveň sedm symbolizuje, že se jedná o určitý výčet toho, co Bůh nenávidí.

6,20-35

Otec se opět vrací k tématu cizí ženy (verš 25). Protože jeho úvodní slovo nabádá k držení se otcových slov a Tóry, zdá se, že se jedná o relativně samostatnou promluvu. To

ostatně dobře dokládá i změna tématu ze závislosti na druhovi (kapitola 6) na téma cizí ženy. Pasáž nepřináší žádné nové informace o ženě jako takové. Důraz je položen na synovu zodpovědnost. Otec zejména zdůrazňuje, aby si syn uvědomil vážnost tohoto tématu a „nezahrával“ si s ním (verše 27,28).

7,1-27

Otec pokračuje v rozvíjení svého stěžejního tématu cizí ženy.²⁴ Svou řeč začíná obligátní výzvou, aby syn dodržoval jeho přikázání²⁵ a zvnitřnil si je – mají mu být „zřítelníci oka“ a má si je „vyřýt na desku svého srdce“. Zvláštní vztah si má vybudovat i k moudrosti, kterou má nazvat svou „sestrou“ a „souputnicí“. Zde je pozoruhodný kontrast s veršem 6, kde již otec začíná promluvu o ženě, kterou spatřil mezi lidmi bez srdce/rozumu. Pouze toto intimní silné spojení může syna ochránit před cizí ženou.

Celá promluva je postavena na kontrastu lásky k ženě moudré a k ženě cizí. Nazvání moudré ženy souputnicí má erotický nádech. V podobném duchu líčí otec propracovanou metodiku, kterou cizí žena používá ke svádění mužů. Zdá se, že s každou svou další promluvou je otec ve svých promluvách odvážnější a tím naléhavější. Vše nasvědčuje, že text je uspořádán tak, aby gradoval k určitému vyvrcholení. To však zde v 7. kapitole ještě nepřichází.

Otcův způsob vyprávění také vypovídá o epistemologii knihy Přísloví. Fox²⁶ jasně ukazuje, že většina látky v knize Přísloví není výsledkem prosté empirické zkušenosti. Otec ani jeho známý, ani nikdo jiný, nečíhal u domu cizoložnice a nesledoval, jakým způsobem láká své zákazníky. Otec spíše shromáždil různé střípky vědění, které složil do jednotného celku na základě nějakých předem daných morálních a náboženských hodnot. To má svou logiku. Muž, který nemá stejné hodnoty jako autor Přísloví a prožije těžké důsledky cizoložení, které jsou popsány obrazy ve verši 22nn, bude svou zkušenost interpretovat jinak. Neřekne si, že neměl chodit za smilnicí, ale bude hledat jiná vysvětlení.

Verš 22nn líčí důsledky chození za prostitutkou. Těmi nejsou problémy ve vztahovém životě ani ty finanční, jak by člověk očekával, ale smrt. Tóra sice nařizovala smrt za cizoložství, ale ne všechny případy byly odhaleny. Pořekadlo, kde není žalobce, není soudce, platilo jistě i tehdy. Bylo by možné otcova slova odbýt jako rétorickou nadsázkou. Šeol, který je zmíněn i zde, však spíše naznačuje duchovní a duševní anihilaci, a ne fyzickou.²⁷

8,11-23

Zatímco minulá stať byla z větší části zacílena na cizí ženu, tato se věnuje moudrosti. S předchozí částí ji pojí verš 8,1. Kapitola 7 končí posteskem, že mnoho mladých volí cizí ženu a verš 8,1 lze chápat jako výčitku. Vždyť přece Moudrost také volá a také je přítomná na veřejném místě (verše 1-4). Přísloví se snaží ukázat, že ten dobrý hlas je stejně silný a lákavý (i eroticky) jako hlas ženy cizí/cizoložné.

²⁴ Téma bylo vzpomenuť už ve 2., 5. a 6. kapitole.

²⁵ Dosl.: Tóru.

²⁶ FOX M. W. The epistemology of the Book of Proverbs. *Journal of Biblical Literature*, 126 (2007), s. 669-684.

²⁷ Pro chování zlé ženy existuje i alternativní výklad, že žena lákala muže na magický obřad nebo prostřednictvím magického obřadu. Sexuální kontext by tak byl jen podružný (cizí náboženství a sex byly propojené a nelze je ve starověkých textech až na výjimky od sebe ostře oddělit).

Mění se také styl textu. Otec umlká a hovoří Moudrost sama v 1. osobě. Hlásí se k zá-
měru knihy (verš 5, srov 1,3.4) a charakterizuje se slovy, která používal dříve otec pro
své učení – je lepší než drahokamy a vzácné kovy (verše 11 a 19). To je docela příznač-
né a zjevuje to otce jako prostředníka předání moudrosti a ne jako jeho původce (skrže
vlastní zkušenost). Moudrost zachází mnohem dále než otec: kralují skrže ni králové
(verše 15-16), dává hojnost (verš 18) a zúčastnila se stvoření (verše 22-31).

Samostatně se chci věnovat verši 13, kde se hovoří o bázní Jahvově, a veršům 22-31
o stvoření. Bázeň Jahvova je tentokrát vymezena ve zcela jiných termínech, a to ostře
negativních: „Bázeň Jahvova je nenávist ke zlu, pýše a aroganci. Je to nenávist k ces-
tě zla a mluvení zvrácenosti.“ Tento verš se zprvu zdá vsunut do textu uměle bez bliž-
ší návaznosti na bezprostřední okolí. Ve verších 11 a 12 se Moudrost chlubí tím, že je
moudrá a rozvážná a působí prozíravost. Pak přichází přetnutí toku chval poselstvím
o bázni a ve verši 14 Moudrost navazuje na předchozí chvalořečení a vyhláší, že její
rada je dobrá. Vložení verše 13 o bázni se dá rozumět tak, že právě informace o bázni
je ta dobrá rada a vlastně důkaz toho, že moudrost je prozíravá. Můžeme to vnímat do-
konce jako její hlavní devizu. Je také pozoruhodné, že bázeň se vymezuje jako nenávist
k vlastnostem, které má cizí žena. Přitom tato slova o nenávisti kontrastují s výzvami
k milování Moudrosti a její ochotě nechat se nalézt těm, kdo ji milují (verš 17). Takto
jsme svědkem dalšího polarizování a vlivu na čtenáře, aby se správně rozhodnul. Text
nelze číst pasivně a nezúčastněně; čtenář je neustále zatahován do světa textu a nucen
zaujmout postoj. Zároveň je tak vytvořen most mezi těmito stěžejními pojmy – bázní
a zápasem mezi cizí ženou a moudrostí.

8,24-31

Většina badatelů se shoduje, že se jedná o samostatnou poemu, přesto je plně integro-
vána do okolního textu a rozvíjí jeho tematiku, tedy představení Moudrosti.²⁸ Moud-
rost je představena v silně výpovědných obrazech. Vážnost moudrosti je podána v její
úloze při stvoření. O tomto již byla krátká zmínka v textu 2,19-20, nyní je toto téma
rozsáhle rozvedeno.²⁹

A. Lenzi³⁰ provedl rozsáhlé srovnání této pasáže s mezopotámským eposem *Enúma eliš*. Mimo lingvistická spojení vykazují oba texty i obsahové shody. *Enúma eliš* vypráví
o zrození boha Marduka.³¹ Ten je synem hlavního boha Éa a jeho ženy Damkiny. Mar-
duk zabije bohyni chaosu *Tiámat* a z její mrtvolý vystaví nebesa a zemi a stvoří lidstvo.
Marduk nahradí chaos (absenci řádu) řádem, což je v určitém ohledu podobné aktu
stvoření. Marduk svou úlohou boha-spolutvořitele připomíná Moudrost a je také na-
zván velkým mudrcem.

Přes určitou míru podobnosti text nese i jasné odlišnosti. Je pravděpodobné, že text
Př 24-31 byl záměrně přizpůsoben, aby napodoboval *Enúma eliš* a vstoupil s ním do
polemiky. Přestože byl text knihy Přísloví uzavřen pravděpodobně až po zániku No-
vobabylonské říše v roce 539 př. Kr., paradigmata její mytologie kolovala v předsta-

²⁸ Hlubokou reflexi nacházíme i v další literatuře (Sir 24).

²⁹ Existuje spor, za tyto dva texty mají bližší souvislost, či nikoliv.

³⁰ LENZI A. Proverbs 8,22-31: Three Perspectives on Its Composition. *Journal of Biblical Literature* 125 (2006), s. 687-714. Viz
také ANTALÍK D. Pořádání světa a tančící moudrost. *Teologická reflexe* 3 (1997), s. 115-132.

Rovněž v: ANTALÍK, Dalibor. "Pořádání světa a tančící moudrost", *Teologická reflexe* 1997, č.3, s. 115-132.

³¹ Sloveso pro stvoření má podobnou sémantickou doménu jako hebrejské *k-n-h*.

vách lidí ještě dlouhá staletí a konkurovala paradigmatům Bible. Prvotním rozdílem je obraz zápasu. Mezopotámská zbožnost operuje s celým panteonem bohů, kteří ne vždy spolu dobře vychází. Sám Marduk musel zabít před tím, než mohl sám tvořit. V biblickém světě vládne Bůh, který má sice své oponenty (satana, bezbožné lidi aj.), ale žádný z nich nemá božskou povahu a není schopen s Bohem vést rovnocenný boj. I sám akt stvoření má v babylonské mytologii jiné konotace. Stvoření je vedlejším jevem zápasu mezi bohy, zatímco v Bibli je uvozujícím příběhem, který dává do pohybu další děj.

Druhým významným bodem je čas. Kniha Přísloví dává velmi zřetelně najevo, že moudrost byla první. Byla dokonce před prvotním oceánem. U Marduka tomu tak nebylo: vody bohyně Tiamat existovaly už před ním a stvoření jako takové existovalo již před ním. Biblická moudrost je tak představena jako starší, váženější a důvěryhodnější. Toto poselství je dále posíleno do očí bijící formulací verše 26: „Ještě před ustanovením nebes já jsem zde...“ Ta se silně podobá představení Boha Mojžíši z Ex 3,14. Písmo celkově se velmi brání užívání slovesa *h-j-h* v 1. os. sg. a víceméně ho rezervuje jen pro Jahva.

Za pozornost stojí rovněž Iz 48,16: „Přistupte ke mně a slyšte toto: Od počátku jsem nemluvil v tajnosti, od času, kdy to vzniklo, jsem zde. A nyní mne posílá Jahve, Pán, a jeho duch.“ V kontextu tohoto verše mluví Jahve v 1. osobě, připomíná své stvořitelské dílo a vymezuje se jako Bůh vůči člověku. Na konci verše se ale Jahve nečekaně objevuje ve 3. osobě. Je otázka, kdo vlastně v první větě verše mluví. Silná formulace, která je zde použita, však brání označit toho někoho za lidského proroka. Iz 48,16 svou formou a obsahem připomíná Př 8,24-31, i když nelze mechanicky dosadit Moudrost do textu Izajáše. Nicméně i bez tohoto dosazení je Moudrosti vyhrazeno v textu Př 8,24-31 velmi důležité místo.

Přes toto velké privilegium moudrosti je nutné být opatrný s její deifikací. Moudrost je v textu líčena v pozici subordinace k Jahvovi, má svůj počátek (narodila se) a její úloha je popsána jako מְחִימָה. Toto slovo budí řadu dohadů. Dá se přeložit jako infinitiv slovesa *a-m-n* tak, že moudrost byla Jahvem vychována, ale také jako substantivum s významem pomocník či mistr. Druhý význam by více odpovídal babylonskému eposu, s kterým kniha Přísloví polemizuje. Tento význam by také vysvětlil, jak se vlastně moudrost účastnila stvoření. První význam zase více odpovídá slovesům popisujícím chování dítěte, např. ve verši, kde si Moudrost hraje s větrem. To by se nemělo vnímat jako negativní projev. Dětské chování nebylo ve starověku vnímáno jako negativní a setkáme se s ním i u některých bohů. Oceňuje se zejména nadšení a zápal dítěte pro dobrou věc.

Z výše řečeného vyplývá několik myšlenek. Lze však identifikovat základní poselství, kterým je harmonie moudrosti s božstvem a dále její počátek zcela nezávislý na lidském zkoumání.

9,1-12

Slova se opět ujímá vypravěč (otec?). Kontrast dvou žen, který byl v předchozích částech rozvíjen postupně, nyní vrcholí a obě ženy jsou přímo srovnány. Jedna se jmenuje Moudrost (verš 1) a druhá má prosté označení hloupá žena (verš 13). Svým chováním jsou si obě ženy kupodivu dosti podobné. Obě sedí na městských výšinách a obě volají. Moudrost dokonce vysílá děvečky, aby jí pomohly se šířením jejího poselství. Obě

jsou si podobné i v adresátovi svého volání – volají nezkušené (נִסְיוֹן). Čím se ty ženy liší, je poselství.

(a) **Moudrost.** Moudrost vyzývá k občerstvení z vlastního chleba a vína, mluví o nevyhnutelném údělu posměvačů a ve verši 10 znovu přichází s tématem bázně Jahvovy, kterým začínala celá kniha. Verš patrně tvoří chiazma:

A Počátek moudrosti
 B je bázeň Jahve
 B' poznání svatého
 A' je rozumnost.

Protilehlé body mají blízký význam. Ztotožnění „bázně Jahvovy“ s „poznáním svatého“ bychom neměli vnímat jako výpověď o intelektuální znalosti, protože slovo חָשָׁה má širší okruh významů, kam kromě poznání patří také zájem a péče. Poznat Boha je tedy také vztahovou výpovědí. Moudrost opakuje ještě požehnání dlouhověkosti.

(b) Oproti Moudrosti zlá žena nenabízí vlastní „zboží“. Má jen to, co ukradla jinému (Moudrosti?). Hloupá žena se ani slovem nezmiňuje o Bohu a nepřináší požehnání. Naopak, ovocem jejího působení je smrt a šeól.

Pokud to shrneme, obě ženy bydlí na výšinách města, obě volají a obě nabízejí občerstvení. Jedna ale z vlastního, druhá z kradeného, jedna dá požehnání dlouhověkosti, druhá šeól.

Závěrečné dějství Př 1-9 představuje dva hlasy, které volají na nezkušené. Lze tyto hlasy nějak blíže identifikovat než jako abstraktní moudrost a hloupost personifikované jen stylisticky? Náповědou může být, že obě jsou na výšinách města, což bylo místo, kde sídlilo božstvo. Potom by moudrost a hloupost měly anebo si aspoň nárokovaly (v případě hlouposti) božské atributy. Tomuto pojetí nasvědčují i předchozí texty, kde byla moudrost jednoznačně představena jako ta, kdo je má (moudrost se účastnila stvoření). Potom soupeření dvou hlasů je soupeřením dvou pojetí božstev či zbožnosti. Jednoho pravého, a to vede k dlouhověkosti, a druhého falešného, který kradе či parazituje na tom pravém (nabízí „ukradený chléb“). V kontextu biblických událostí, jimiž se prolíná nit zápasu monoteismu s henoteismem či vysloveným modlářstvím, se zdá, že právě o tomto zápasu je zde řeč. Potom by mělo být Přísloví viděno v perspektivě tohoto sporu a jako průvodce k Bohu Jahvovi coby jedinému Bohu.³²

Hlavní myšlenky Přísloví 1-9

Kniha Přísloví jako celek ani žádná její část není dílo systematické teologie nebo etiky. Spíše definuje paradigmaty, na kterých pak stojí zbytek myšlenkové stavby starozákonní moudrosti.

³² Při pohledu na tento dualismus se nabízí myšlenka, zda nejde i o spor Bůh × satan. Satanovo jméno je ve Starém zákonu vzpomenu jen 3krát: v 1Pa 21, kdy podnítil Davida ke sčítání lidu, ve známém příběhu Joba, kdy ho satan haní před Božím trůnem, a v Za 3, kdy obviňuje velekněze Jošuu. Alegoricky je jeho činnost předpokládána v Iz 14, Ez 28 a v hadovi (Gn 3) – to, že je had satan je výslovně řečeno až v Novém zákonu. Satan je ve Starém zákonu představen jako odpůrce Boží milosti, spíše než jako původce falešných náboženství. S tématem knihy Přísloví by se setkal jen příběh pádu člověka do hříchu, kde had napodobuje Boha – ale ve Starém zákonu, jak už bylo řečeno, není ještě odhaleno, že had a satan je stejná osoba. Z tohoto důvodu je možné konstatovat, že dualismus knihy Přísloví nereaguje na tento spor. Větší světlo by do této otázky vneslo studium apokryfů, zda toto téma více nerozpracovaly a zda kniha Přísloví nereaguje na ně.

Výklad tématu je dualistický. Dva hlasy – dobrý a zlý – soupeří o lidskou pozornost. Dobrým hlasem je otec hovořící k synovi (synům) a personifikovaná moudrost. Zlým hlasem je cizí/zlá žena, gangy apod. Od doby, kdy Adam s Evou jedli ze zakázaného stromu, pozbylo lidstvo schopnost vidět ostře hranici mezi dobrým a zlým. Přísloví ukazuje, že tento jev se projevuje i v mudrosloví. Dva hlasy jsou si totiž v mnohém podobné a nepoučený posluchač je může snadno zaměnit. Kniha Přísloví nenabízí postup, jak je od sebe rozdělit v rovině nějakého intelektuálního postupu, ale v rovině věrnosti Bohu a touze po něm.

Tato věrnost a touha jsou artikulovány v termínu bázeň Jahvova. Tento významově bohatý termín, hojně se vyskytující i v dalších částech Písma³³ v různých kontextech, je zde dán do souvislosti s moudrostí. Je zřejmé, že mít bázeň je výpovědí o postoji k Bohu a Jeho vnímání jako někoho zcela mimořádného, kdo vyžaduje exkluzivní přístup neporovnatelný s ničím ostatním. Dále je jasné, že tato bázeň je esencí moudrosti – je jejím počátkem, cílem, ale i principem. Jestliže je moudrost takto úzce determinována postojem k Bohu, nelze ji už vnímat jako vztahově či morálně indiferentní pojem, ale jako vyznavačský postoj. Základní přístup k moudrosti tedy nespočívá v tom, co a jak se naučit, ale komu věřit.³⁴

Navázání duchovního významu na moudrost dává člověku jasné zakotvení a je mu motivací, proč vůbec žít moudře. Člověk sice může spatřit pozitivní důsledky moudrosti, ale v posledku může učinit stejný závěr jako Kazatel, že moudrý i hloupý nakonec zemřou stejnou smrtí a jejich památka nebude vzpomenu. Tato myšlenka je obsažena i v tom, že je moudrost přímo navázána na příběh stvoření, kterého se sama aktivně a nezastupitelně zúčastnila. Připomíná člověku, jak byl stvořen – Bůh mu vdechl v chrůpík život (metafora intimity). Byl stvořen s jasným Božím záměrem a smyslem, a ten přetrval i přes událost pádu do hříchu. Vědomi si této skutečnosti, můžeme vnímat moudrost jako způsob boje proti následkům pádu člověka do hříchu a způsob opětovného sblížení se s Bohem a hledání definitivního smyslu života.

Polemika s cizími božstvy je další rovinou dialektického výkladu Přísloví. V textu jsou četné méně či více nápadné narážky na božstva Egypta a Mezopotámie. Ty byly hlavními konkurenty Jahvova kultu a bylo nutné se proti nim vymezit i v rovině mudrosloví. Přísloví se proti nim staví jednak tím, že hloupost vyjadřuje v osobě cizí ženy, jednak narážkami na cizí mýty. Přísloví 8,24-31 je polemikou s babylonským eposem *Enúma eliš* a/nebo s egyptským mýtem o bohyni Maat. Personifikovaná Moudrost je zde představena jako prvopočátek všeho stvoření a jako poradce samého Boha. Dostává se jí tak zcela výsadního postavení, na druhou stranu se text brání její deifikaci, jako je tomu u bohyně Maat nebo boha Marduka. Moudrost obecně tak získává velký význam pro Jahvova vyznavače, nemá být výsadou úzké skupiny lidí. Polemika knihy Přísloví je zároveň výpovědí o Bohu. Personifikovaná Moudrost působí spolu s jediným Bohem, který nemusí zápasit s žádnými konkurenčními bohy. Je to bůh, který dává prosperitu, dlouhověkost, který lidi střeží a zachraňuje je (mnohdy právě skrze moudrost).

³³ Zejména hojný je výskyt v Žalmech a Sírachovi.

³⁴ Tento poslední aspekt je spíše mementem pro moderního člověka. Pro toho starověkého byla návaznost moudrosti na božstva samozřejmou věcí. Pro starověkého člověka je klíčové naučit se, že je jen jedno božstvo, jeden Jahve a jedna jeho moudrost, která je silnější a lepší než moudrost cizí ženy, tedy cizích božstev.

Konečným vrcholem dualistického líčení je přímé srovnání obou hlasů v 9. kapitole. Jsme tedy svědky zápasu moudrosti a Moudrosti – anebo, jinými slovy, moudrosti falešných božstev a moudrosti pravého božstva. A skutečně, na mnoha místech Tanachu jsme svědky přešlapování izraelského národa dezorientovaného introdukci vlivů okolních národů do své země. Obě ženy z 9. kapitoly nabízejí kolemjdoucím chléb, což je starověký idiom pro živobytí. Ukazuje se ale, že chléb hloupé ženy je kradený – ona nedává ze svého, nic nemá. Naopak Moudrost sama připravuje svůj obětní hod. Tímto způsobem je falešná moudrost a potažmo falešná božstva demaskována jako padělek, který pouze napodobuje dílo pravého Boha Jahva. Není to ale padělek uspokojivý, je to padělek (sebe)destruktivní, protože vede do šeólu.

Je zajímavé, že příznivec moudrosti nemá za úkol přesvědčovat příznivce hloupé ženy. Je to patrně proto, že hlasitý hlas Moudrosti je dostačující. Není nutné a pravděpodobně ani žádoucí, aby hříchem zatížený člověk přidával k tomuto hlasu ten svůj. Vždyť on sám se rovněž potřebuje poučit.

Mimo vztahovou, individuální a kosmickou rovinu má kniha Přísloví i rovinu ryze praktickou. Jak reagovat na volání moudrosti? Klíčem je následování Tóry. Slovo tóra je možné přeložit obecným významem „naučení“ nebo „směrnice“, ale v biblickém prostoru bude vždy asociovat s Tórou – Zákonem, který dal lidu Bůh skrze Mojžíše. Jestliže tedy otec žádá syna, aby zachoval jeho Tóru³⁵, vnímá čtenář znalý biblické kultury nejen referenci na otcovu zkušenost, ale i na Mojžíšův zákon. Přísloví 1.-9. kapitola přitom nemá charakter smluvního soupisu nařízení, nicméně narážka v Př 3 na Dt 6 ukazuje, že spojení mezi Příslovím a Tórou je neoddiskutovatelné.

Dt 6 také otce přímo zavazuje, aby učil svého syna o Božích věcech. To je v dobrém souladu s úvodem v Př 1,1-7, který vnímá moudrost nejen v čistě osobní, ale i sociální rovině. Moudrý musí svou moudrost předávat dál, jinak není podle Přísloví moudrý. To vytváří silný důraz na odpovědnost. Starší generace je zodpovědná za to, aby mladší měla možnost se s moudrostí potkat a zamilovat si ji. Tato zodpovědnost ale není jen v rovině otec-syn. Bez ohledu na to, jak dnes vnímáme autorství knihy, ta je nadepsána Šalamounovým jménem. Otevírá se tak další rozměr, a to král-národ a v moderní pojetí politik (celostátní, komunální)-národ, ale např. i učitel-žák aj.

Summary

The Book of Proverbs is “senior representative” of Old Testament Wisdom Literature. It consists of two clearly distinct parts – chapters 1-9 and 10-22. The first section poses introduction to the book and the latter is the collection of short aphorisms covering variety of topics ordered rather randomly.

This work focuses on the chapters 1-9 trying to identify basic paradigms on which whole proverbial wisdom has been built. The text also gives important information about Proverb's pedagogy and epistemology.

The language of Proverbs is dialectic – maybe the most from all other parts of the Scripture. It presents two voices manifested formally in alluring of two women – folly and wise

³⁵ 1,8; 3,1; 4,2; 6,20.23; 7,2.

one. The listener of Proverbs is pushed by these two voices to opt between them. The Proverbs suggest that crucial factor for discerning what to choose is fear of God. Thus, the wisdom is defined in terms of relationship rather than intellectual skill. It is not a simple human's experience but receiving gift from God. Only after the act of committing of life to God man becomes capable of making right conclusion from life events described in the second part of the Book of Proverbs.

Bad and good voice presented here resemble to great measure. Both call loudly on passer-by from the top of the town and offer bread what is ancient idiom for subsistence in general. In chapter 9 that is a climax of the studied part and where both voices (women) are put side by side, the only but strong difference between them is that wisdom offers *own* bread whereas the other woman *stolen* one. Therefore, the other woman (folly, foreign) is disclosed as counterfeit true wisdom of Yahweh.

In context of ancient world the realm other than Yahweh's is ascribed automatically to non-Israelite religion. Surely, Proverbs are great polemic against foreign gods and wisdom. However, is the intention of the Book simply to praise Israelite wisdom and condemn the foreign one? There are some texts in Scripture (e. g. King 10:5) that concede certain value to non-Israelite wisdom denoting it only as lower than Israelite. Further, foreign nations had their own wisdom collections resembling in many points to Israelite. Rather it seems that purpose of the Proverbs is aimed to interconnect the cult of Yahweh and wisdom and to lay a foundation for thinking of wisdom in the perspective of Yahweh. In such view, the Book of Proverbs may be considered as "basic manual" how to deal with wisdom in the Bible.

Pomazání nemocných

Exegeze textu Jk 5,13-18

Martin Lindtner

Zkrácená verze absolventské práce. Kompletní text práce je k dispozici na internetových stránkách Teologického semináře.

Úvod

Tato exegetická studie je výtažkem některých kapitol rozsáhlejší práce věnované tématu pomazání nemocných. Vybrané kapitoly jsou uvedeny bez dodatečných úprav. Těžištěm původní verze je exegeze perikopy Jk 5,13-18. Výběr kapitol je zvolen tak, aby čtenář nejprve proniknul do struktury biblického textu. Následující část se věnuje textu, kde Jakub řeší otázku pomazání. V závěru studie je uvedeno stručné shrnutí stěžejních témat celé perikopy. Protože jednotlivé kapitoly původní verze jsou do značné míry provázány a důsledně na sebe navazují musí čtenář počítat s tím, že během četby narazí na místa, která odkazují na části práce, které nejsou uvedeny v následujícím článku.

Vykladačský přístup, který autor zvolil je možno shrnout slovy Jana Hellera: „Věrohodně, nadějně a tedy ‚správně‘ vykládáme jen tehdy, když jsme ‚v tom‘, tedy zevnitř, nikoli zvenku; jinak řečeno, když do našeho existenciálního kontextu patří jak svědectví Písma, tak i adresát poselství ve své bytostné potřebnosti, a ovšem i jizvy a šrámy mého vlastního zápasu. Odtud pak roste polyfonie chval i otázek, údivu a díky.“¹

¹ HELLER, Jan. *Pozdní sklizeň*. s. 72.

1. Určení perikopy a její struktura

V překladech, které máme k dispozici², nebyl vykládaný oddíl určen zcela jednoznačně. Při volbě perikopy budeme tedy vycházet především z řeckého textu edice NA-27. Zde perikopa začíná veršem třináctým a končí veršem osmnáctým³, přičemž v polovině šestnáctého verše je naznačen předěl⁴. Celou perikopu tedy rozdělíme na dvě menší části. První označíme jako „Část A: Parenetická“ a druhou „Část B: Ilustrační“. Tomuto vymezení nahrává i jakási vnitřní soudržnost textu, která však není na první pohled patrná.

1.1 Parenetická část (verše 13-16a)⁵

A1 Κακοπαθεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσευχέσθω·

Vede se někomu z vás zle? Ať se modlí!

A2 εὐθυμεῖ τις, ψαλλέτω·

Je někdo dobré mysli? Ať zpívá Pánu!

A3 ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας καὶ πρὸ σευσθῶσαν ἐπ' αὐτὸν ἀλείψαντες [αὐτὸν] ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου. καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· καὶν ἁμαρτίας ἡ πεποιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.

Je někdo z vás nemocen? Ať zavolá starší církve, a ti ať se nad ním modlí potírajíce ho olejem ve jménu Páně. A modlitba víry zachrání nemocného, a Pán jej pozdvihne, a dopustil-li se hříchů, bude mu odpuštěno.

A3 – Shrnutí: ἐξομολογεῖσθε οὖν ἀλλήλοις τὰς ἁμαρτίας καὶ εὐχεσθε ὑπὲρ ἀλλήλων ὅπως ἰαθῇτε.

Vyznávejte tedy hříchy jeden druhému a modlete se jeden za druhého, abyste byli uzdraveni.

1.2 Ilustrační část (verše 16b-18)

B1 – Nadpis ilustrace: Πολὺ ἰσχύει δέησις δικαίου ἐνεργουμένη.

Velkou moc má vroucí modlitba spravedlivého.

B2 – Ilustrace: Ἠλίας ἄνθρωπος ἦν ὁμοιοπαθὴς ἡμῖν, καὶ προσευχῇ προσήξατο τοῦ μὴ βρέξαι, καὶ οὐκ ἔβρεξεν ἐπὶ τῆς γῆς ἐνιαυτοὺς τρεῖς καὶ μῆνας ἕξ· καὶ πάλιν πρὸ σήξατο, καὶ ὁ οὐρανὸς ὑετὸν ἔδωκεν καὶ ἡ γῆ ἐβλάστησεν τὸν καρπὸν αὐτῆς.

Eliáš byl člověk jako my, a když se naléhavě modlil, aby nepršelo, nezapršelo v zemi po tři roky a šest měsíců. A opět se modlil, a nebe dalo déšť a země přinesla úrodu.

Parenetická část A je uvedena třemi gramaticky téměř totožnými výroky (A1, A2, A3). Každý z výroků začíná otázkou (sloveso + τις ἐν ὑμῖν/ je někdo z vás...?) Pouze druhý (A2) z těchto výroků je zkrácený⁶. Jednotlivé výroky jsou pak zakončeny výzvou k určitému jednání. První dvě výzvy jsou stručné. Třetí je naopak rozsáhlejší a obsa-

² Překlady k dispozici: české: ČEP, BK, B21, Žilka, Petrů, Sýkora-Hejčl, Bogner, ČSP, JB; slovenské: SSVT, Roháček, SEP; anglické: NIV, TEV; německé: Bruns.

³ Podobně: ČEP, SEP, Bogner, Žilka, ČSP, TEV, Bruns.

⁴ Toto vymezení a základní strukturu převzali např. překladatelé Jeruzalémské Bible.

⁵ Je užit řecký text edice NA-27 a český text ČEP. V českém textu jsou tučně zvýrazněny spojky, které obsahuje řecký text a které v ČEPu chybí. Tyto spojky naznačují vnitřní souvislosti textu. V tomto ohledu je poněkud důslednější překlad BK.

⁶ Chybí v něm spojení ἐν ὑμῖν

huje více dílčích pokynů. To, že se nejedná o jakýsi neuspořádaný shluk zmatečných instrukcí, je patrné z užití slučovací spojky καὶ (a), popřípadě καὶν (a jestliže), která dílčí pokyny třetího výroku (A3) dává do vzájemných souvislostí. Tento třetí výrok (A3) vrcholí jakýmsi závěrečným shrnutím předchozích pokynů. To, že se jedná o shrnutí, naznačuje výsledná spojka οὖν (tedy).

Začátek ilustrační části B (verš 16b) bychom mohli označit za nadpis (B1), kterým chce autor sdělit hlavní myšlenku následující ilustrace (B2), a tím i celé perikopy. Pro toto tvrzení se nabízí dvojí zdůvodnění. Jednak jsme již výše hovořili o struktuře, která je patrná z řeckého textu edice NA-27 (předěl v polovině šestnáctého verše). A za druhé, v polovině šestnáctého verše chybí spojka. V části A3 jsme měli možnost vidět, jak autor důsledně propojuje jednotlivé pokyny spojkami, a zde najednou spojka chybí. Proto se lze domnívat, že výrok *Velkou moc má vroucí modlitba spravedlivého* (verš 16b) je součástí ilustrační části B a slouží jí jako nadpis. Ilustrační část B logicky uzavírá celou perikopu, která má podobnou formu jako segment kázání (výrok – aplikace – ilustrace). To koresponduje s pojetím formy celé epištoly Jakubovy, jak je uvádí například Carson: „Možná je lépe vidět v Jakubově epištole homilii, případně řadu homilií, upravenou jako dopis...”⁷

2. Pomazání slabého a modlitba víry se staršími (verše 14-15)

ἀσθενεῖ τις ἐν ὑμῖν, προσκαλεσάσθω τοὺς πρεσβυτέρους τῆς ἐκκλησίας καὶ προσεῦξάσθωσαν ἐπ’ αὐτὸν ἀλείψαντες [αὐτὸν] ἐλαίῳ ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου. καὶ ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως σώσει τὸν κάμνοντα καὶ ἐγερεῖ αὐτὸν ὁ κύριος· καὶν ἁμαρτίας ἢ πεπῶιηκώς, ἀφεθήσεται αὐτῷ.

Je někdo z vás slabý? Přivolej starší církve a oni ať se modlí nad ním, mažíce (ho) olejem, jménem Páně. A modlitba víry zachrání umdlévajícího a vzbudí ho Pán. A jestliže hříchů činil, bude mu odpuštěno.

Třetí výrok je nejjobsáhlejší. První část (otázka) je sice opět stručná, ale odpověď na ni je tentokrát nápadně propracovanější než v předešlých dvou případech, kde si Jakub vystačil s jediným slovesem. Rozsah výroku je pro čtenáře signálem, že by mu měl věnovat zvýšenou pozornost.

2.1 Lidská slabost

Chtělo by se říci, že tentokrát Jakub míří oproti předchozím výrokům do konkrétnější situace. V myslích dnešního čtenáře dominuje v souvislosti s tímto výrokem představa nemoci, a to především ve fyzickém slova smyslu. A navíc nemoci, která je velmi obtížně léčitelná, ne-li neléčitelná.

Pokud bychom odtrhli první část asyndeta od druhé, pak z lexikálního rozboru (viz výše) termínu ἀσθενεῖ vyplývá, že může jít o slabost, která člověka postihuje na rozličných frontách. Mohlo by se jednat například o slabost hospodářskou či majetkovou,

⁷ CARSON, D. A.; DOUGLAS, J. M. *Úvod do Nového zákona*. Praha: Návrat domů, 2008, s. 554.

jinými slovy o chudobu. A z kontextu dopisu vyplývá poměrně zřetelně, že mezi Jakubovými adresáty bylo mnoho nemajetných. Anebo se nám nabízí možnost slabosti mravní. Mohli bychom také mluvit o slabosti ve víře. A v neposlední řadě nesmíme opomenout slabost ve smyslu nemoci. Druhá část výroku ale s největší pravděpodobností některé z vyjmenovaných možností vyloučí.

Než však přistoupíme k druhé rozsáhlé části třetího výroku, všimněme si ještě jednoho detailu. V případech, kdy Jakub mluví o nepříjemných záležitostech (viz výrok A1 a A3), směřuje svou otázku spíše do celého společenství: Prožívá někdo z **vás** něco špatného? Naopak druhý výrok A2 začíná zkrácenou verzí otázky⁸: Je někdo radostný? Asi není příliš vhodné tento detail přeceňovat, ale přesto se vraťme ještě jednou k tomu, oč Jakubovi jde v celém dopise. Tam, kde trpí celé společenství především vzájemnými vztahy, tam trpí i jedinec, který stojí uprostřed takového společenství. Jakub chtěl upozornit své čtenáře: ten, komu se děje něco zlého, je jeden z **vás**. A možná se mu to děje právě kvůli vám. Tak ho nepřehlížejte, jak to máte ve zvyku⁹. Zde jde však opět pouze o domněnku, kterou je potřeba brát s rezervou.

2.2 Přivolání starších

Nyní už přistoupíme k druhé části třetího výroku A3. Na úvod, pro větší přehlednost, uvádím jeho rozčlenění, jak je navrhuje Jiří Beneš.¹⁰ Toto rozčlenění znázorníme graficky:

Jedna instrukce pro slabého:	Přivolej starší církve!
Dvě instrukce pro starší církve:	Ať se modlí nad ním jménem Páně! ¹¹
	A přitom ať ho mažou olejem jménem Páně!
Povzbudivý výrok o modlitbě:	Modlitba víry zachrání umdlévajícího.
Dvojitý vyznání víry o činnosti Pána:	Pán jej vzbudí.
	Pán mu odpustí hříchy. ¹²

První instrukce je tedy adresována slabému. Je mu přikázáno, aby přivolal starší církve. Na rozdíl od předchozích dvou výroků není vybídnut k modlitbě. Možná je to proto, že sám už modlitby není schopen. Jinými slovy je natolik zesláblý, že už nemá sílu se modlit. Co je příčinou jeho zeslábnutí se však z textu nedovídáme. O tom můžeme pouze s větší či menší přesností polemizovat. Z předešlého nepřímo vyplývá, že modlitba je

⁸ Chybí v ní: ἐν ὑμῖν – z vás.

⁹ Viz např. Jk 2,2-3.

¹⁰ Volně podle kázání Jiřího Beneše (dostupné na <http://www2.casd.cz/praha-vinohrady/kazani.php?menu=kazani>).

¹¹ Dnešní věřící obvykle připojuje sousloví ve jménu Páně na konec modlitby. Takže přirozenou tendencí je spojit tento termín v Jakubově textu s modlitbou. Stejně tak bychom však mohli mluvit o spojení „pomazat ve jménu Páně“ (jménem Páně). Ve Skutcích apoštolů je tímto souslovím provázáno více činností než jen modlitba. V práci se přikláním k možnosti přiřadit je k oběma činnostem starších, protože ty mají probíhat současně a jsou vzájemně neodlučitelné.

¹² Přesněji: hříchy mu budou odpuštěny (tzv. *passivum divinum* – tzn. odpuštěny Pánem).

něco, co vyžaduje větší úsilí, stojí více energie a sil než přivolání člověka či skupiny lidí. Tímto zavoláním končí aktivita slabého a ke slovu přichází aktivita starších. Ti předně musí přijít ke slabému. Tento text tedy mimo jiné čtenáři říká, že slabý člověk nemá být vytěsňen na okraj společenství. Nemá být „vyoutován“. Právě naopak. Má stát v centru pozornosti křesťanské obce. Ale ne ve smyslu pozornosti, jakou věnovali Jobovi jeho přátelé¹³ nebo učedníci slepému¹⁴. O navštěvování nemocných se mluví i v posledním podobenství Matoušova evangelia (Mt 25,31-46). Zde jsou ti, kdo navštěvují nemocné, nazváni spravedlivými a je jim zaslíben věčný život.

Nyní se však už více zaměříme na jednání starších. Staršími Jakub myslel pravděpodobně muže, kteří stáli v čele místní církve a byli za ni zodpovědní. Je jim přikázáno, že se mají nad slabým modlit a přitom jej potírat olejem – to všechno se má dít ve jménu Páně. Dříve než vyložíme činnost starších, bychom rádi upozornili na jednu gramatickou zajímavost. V prvních dvou výrocích je imperativ, kterým je oslovený člověk vybídnut k určitému jednání (ať už k modlitbě nebo zpívání chvalozpěvu) v přítomném tvaru. V třetím výroku zůstává pro jednání slabého i starších imperativ, avšak tentokrát ve tvaru aoristním. Je pravděpodobné, že tato rozdílnost mezi prvními dvěma výroky a třetím není náhodná. Je možné, že Jakubovým záměrem bylo následující: Aoristní tvary imperativu v třetím výroku mají vyjadřovat jakousi předčasnost děje. Co mělo čemu předcházet? Jednání slabého a starších má předcházet účinkům modlitby a jednání Pána (zde užívá Jakub indikativ futura).

Starší církve jsou vybídnuti ke dvěma činnostem, které mají probíhat současně. Modlitba nad slabým má být doprovázena mazáním olejem.¹⁵ Nyní se nejprve zaměříme na otázku, co tato část říká o modlitbě, a následně se pokusíme přiblížit význam rituálu mazání olejem.

2.3 Modlitba

Objevuje se zde tedy opět motiv modlitby, podobně jako v předchozích dvou výrocích. Tentokrát jde ale spíše o modlitbu přímmluvnou. Starší se mají přimlouvat za slabého. Téma modlitby je tak obohaceno o další rozměr. „Není to jenom soukromá záležitost. Člověk nepředstupuje před Boha jenom se svými problémy. Když je na tom špatně, týká se to i ostatních.“¹⁶ V podobném duchu komentuje tuto část perikopy Průka: „Modlitba má v tomto oddíle ještě další úlohu... je jakýmsi vnitřním motorem a projevem života ve vztahu k bližnímu. Modlitba zde formuje celé společenství a vytváří vnitřní vztahy a pouta plné důvěry a síly...“¹⁷

Modlitbě v Jakubově pojetí, přestože by se to mohlo zdát, nejsou přisuzovány žádné magické účinky. Modlitba zde neplní úlohu nějakého magického zařikávacího, které má způsobit vylepšení situace slabého. Jakub sice konstatuje, že „modlitba víry zachrání umdlévajícího“, ale tou ústřední postavou, na které tato záchrana závisí, je Pán. Pro toto tvrzení máme v textu tři opěrné body. Za prvé: veškerá činnost starších se má dít jménem Páně nebo ve jménu Páně. Co toto slovní spojení znamená? Máme je spo-

¹³ Jb 4, 8, 11.

¹⁴ J 9,2-3.

¹⁵ Myšleno pravděpodobně doslova.

¹⁶ MRÁZEK J. *Bláznovství víry podle Jakuba: Výklad Jakubovy epištoly*, s. 110.

¹⁷ PRŮKA M. *Analýza závěrečných motivů Jakubovy epištoly*, s. 296.

jeno především s aktem křtu (Sk 10,48). Dále se ve Skutcích apoštolů objevuje například v příbězích o uzdravení (Sk 3,6) nebo vyhnání zlého ducha (Sk 16,18). Člověk, který je pokřtěn ve jméno Páně, a podobně člověk, který se modlí jménem Páně, se svým zvoláním „dovolává Krista, opírá se o Krista, v Kristu nachází své kořeny a svůj původ.“¹⁸ Další dva opěrné body je možné označit jako „Dvojí vyznání víry o činnosti Pána“: Jakub vyznává, že je to Pán, kdo vzbudí slabého, a také že je to Pán, kdo mu odpouští hříchy.

Dříve než pojednáme o druhé činnosti starších – mazání olejem – se ještě na chvíli zastavme u spojení „modlitba víry“ - ἡ εὐχὴ τῆς πίστεως. Z textu není patrné, o čí víru se jedná, jestli o víru slabého nebo o víru starších. Lze se však domnívat, že to není to podstatné, o čem bychom měli spekulovat.¹⁹ Držme se toho, že Jakub v celé perikopě rozvíjí teologii modlitby. Řecký termín πίστις zastřešuje oba české pojmy – víru i důvěru. Pak bychom mohli přeložit toto spojení jako modlitba důvěry nebo důvěrná modlitba. Modlitba a důvěra k tomu, ke komu se modlím, jsou dvě neodlučitelné věci. Jakub o tom už jednou mluvil na počátku svého dopisu (Jk 1,5-8). Tehdy šlo o nedostatek moudrosti, nyní se jedná o nedostatek síly. Nemůžeme sice slova z počátku dopisu aplikovat mechanicky, ale určitá souvislost je zde patrná. Jakub vybízí čtenáře (Jk 1,6), ať prosí o moudrost s důvěrou – αἰτεῖτω δὲ ἐν πίστει. Člověk, jehož modlitbu neprovází víra či důvěra, je nazván mužem rozpolceným, je to tedy člověk jaksi vnitřně rozdělený.²⁰

2.4 Pomazání olejem

Druhou činností, kterou mají starší vykonat, je mazání olejem. To však „u Jakuba není „až“ druhé v pořadí za modlitbou..., ale spolu s modlitbou je součástí jednoho společného soucítícího pohybu k nemocnému (v našem označení slabému, pozn. autora), v němž příznačně pro Jakuba, tvoří vnitřní a vnější působení – slovo a čin – nezbytnou jednotu.“²¹ Pro vysvětlení této aktivity bude potřeba nahlédnout do kontextu Starého i Nového zákona. Užitečné informace nám nabídne také dobové pozadí.

2.4.1 Starozákonní pozadí

Olej a jeho dostatek je ve Starém zákoně symbolem radosti a veselí (Ž 45,8; Iz 61,3), požehnání a hojnosti (Dt 7,13; Jl 2,24) a také zdraví a očištění (Lv 14,18). Mohli bychom to říci i negativně, že nedostatek oleje je naopak symbolem smutku, chudoby, neštěstí a nemoci.

¹⁸ GILLIERON B. *Církev právě zrozená: kapitoly ze života prvních křesťanů*, s. 43.

¹⁹ Takové spekulace vedou často k tomu, že člověk, jehož stav se po aktu pomazání nemocných nelepší, je obviňován z nedostatku víry. Podobně i jeho rodina. A to v těžkých chvílích člověku nepřidá.

²⁰ „Autorovi jde o křesťanskou dokonalost, o dokonalého křesťana, jak ukazuje časté opakování pojmu „dokonalý“ nebo pojmu příbuzných (příp. protikladných, srov. 1,4.17.25; 2,8.22; 3,2). Dokonalostí je míněna celistvost, nerozdělenost člověka (srov. 1,8; 2,10; 3,2n. 6.8; 4,8). Cílem je tedy celý nerozdělený člověk, jehož bytí a jednání není rozpolceno...“ PORSCH F. *Mnoho hlasů – jedna víra*, s. 210.

²¹ PRŮKA M. *Analýza závěrečných motivů Jakubovy epištoly*, s. 297.

Leviticus 13-14²²

Čtrnáctá kapitola knihy Leviticus pojednává o pravidlech pro očišťování malomocného. Malomocný člověk byl považován za nečistého (Lv 13, 45). Svým postižením byl vyřazen jak ze společenského, tak z náboženského života. Byl vyhoštěn za tábor (Lv 13,46) a tím mu byla odepřena účast na bohoslužbách, zajišťujících Hospodinovu vyznavači možnost jakéhosi vnitřního očištění a obnovení. Člověk postižen malomocenstvím byl tak vyřazen ze sféry Hospodinova vlivu a působení. „Malomocný byl vlastně pokládán za mrtvého žijícího.“²³ Malomocenství ve Starém zákoně má co do činění s Hospodinovým jednáním. To je patrné například na příběhu Mojžíše (Ex 4,6-7) i Mojžíšovy sestry Miriam (Nu 12).

Pokud bychom chtěli stručně shrnout obsah těchto kapitol, pak celý proces od postižení až po případné očištění probíhal v několika fázích. Člověk objevil na sobě něco nepatřičného → šel se ukázat knězi → kněz posoudil, zda je čistý nebo nečistý (malomocný nebo ne) → pokud postižení nebylo jednoznačné, následovala sedmidenní karanténa → po sedmi dnech přišla na řadu nová prohlídka knězem → pokud byla rána zhojena, následovala první fáze očišťovacích řádů → po této první fázi opět přišla na řadu jakási sedmidenní lhůta, kdy člověk mohl vstoupit do tábora, nikoli však do svého obydlí → a na závěr se konala druhá fáze očišťovacích obřadů. Očišťování tedy probíhalo v rozmezí osmi dnů. Tato perioda byla orámována určitými úkony kněze. Kněží však nebyli těmi, kdo by pomocí různých úkonů magickým způsobem zbavovali člověka nečistoty. K těmto úkonům byli instruováni Hospodinovými výroky. Kněz svým jednáním v souladu s těmito výroky dával postiženému člověku najevo, že vstoupil do určitého posvátného prostoru (především časového) a v tomto prostoru se má pohybovat podle Hospodinem daných instrukcí. Zároveň svým jednáním kněz vytvářel prostor, aby do celého dění mohl vstoupit Hospodin. Ona sedmidenní lhůta mezi první a druhou fází očišťovacích řádů tak měla být jakýmsi prostorem k Hospodinovu zásahu.

Součástí očišťovacích obřadů bylo rovněž mazání hlavy postiženého olejem (Lv 14,18).²⁴ Na základě 13. a 14. kapitoly Leviticus můžeme říci, že rituál mazání olejem byl součástí očišťovacích řádů člověka postiženého malomocenstvím. Mazání olejem tedy může vyjadřovat jakési vytváření prostoru pro Hospodinovo jednání, především pak pro očištění Hospodinem. Člověk pomazaný olejem získává nový status, ze smrti přechází zpět do života, z izolace se vrací do života společnosti.

Mazání olejem v souvislosti se změnou statusu²⁵

Pomazání olejem mnohdy ve Starém zákoně provázelo určitou změnu postavení, ať už společenství jako celku (např. Ez 16, 9)²⁶ nebo jednotlivce. Největší význam v Izraeli mělo pomazání králů, kněží a později i proroků do jejich úřadu. V této souvislosti nacházíme na mnoha místech výraz „Hospodinův pomazaný“²⁷. Na některých místech se objevuje mazání olejem v souvislosti s hebrejským termínem **שָׁמַח**²⁸ (k-d-š; svatý, po-

²² Parafrázované podle výkladu tohoto oddílu Jiřím Benešem, který je uveden na internetových stránkách Českého rozhlasu. (http://www.rozhlas.cz/nabozenstvi/rannislovo/_zprava/547630)

²³ *Výklady ke Starému zákonu: I. Zákon*, s. 364.

²⁴ V hebrejštině zde není použito běžné sloveso pro mazání **מָשַׁח**, ale sloveso **נָתַן**, které v základním významu znamená dávat.

²⁵ Parafrázované podle kázání Debory Martáskové (dostupné na <http://casd-krc.pve.cz/mainpage.html>)

²⁶ Jeruzalémská dcera je pomazáním povýšena do královského stavu, aby se mohla stát Hospodinovou nevěstou.

²⁷ Např.: 1S 24,7.11; 26,9.11.16.23.

²⁸ Např.: Ex 28,41; 40,9.

světit, oddělit apod.). A v neposlední řadě se také pomazaného zmocňoval Duch Hospodinův.²⁹ Pomazání olejem se tak stává symbolem Božího vyvolení. Pomazaná osoba (případně i předmět) byla vyjmuta a oddělena pro službu před Hospodinem. Byla oddělena pro Boží jinakost a stala se účastníkem Boží sféry, i když nadále zůstala člověkem. Osoba takto patřící Hospodinu si byla jista jeho ochranou.³⁰

Olej stékající po hlavě byl v tomto případě chápán jako Boží vstup do lidského světa a pomazaný se vydával do jeho moci. Pomazaný měl být ten, kdo jedná z Hospodina pověřením, z jeho vůle a je doprovázen jeho silou. Jednalo se tedy o jakési patření Bohu nebo vlastnění Bohem.

Titul Mesiáš

Poslední zmínkou, kde se nám sbíhá Starý i Nový zákon v souvislosti s pomazáním, je hebrejský titul מָשִׁיחַ (Mesiáš) – „Pomazaný“. Původní označení pro každého izraelského krále (Hospodinova pomazaného) bylo později díky nepříznivému dějinnému vývoji spojováno s eschatologickým očekáváním budoucího Mesiáše. V Novém zákoně je jako Mesiáš, řecky Kristus, identifikován Ježíš. Ačkoli Ježíš neobdržel viditelné pomazání, můžeme mluvit o jeho pomazání ke smrti. Ježíš přijímá své pomazání jako pohřební rituál, své vyvolení jako vyvolení k utrpení a smrti.

Výtěžek

Díky předchozímu krátkému ohlednutí ke kořenům, symbolům a významům oleje a pomazání ve Starém zákoně se nám otevírá cesta k pochopení druhé činnosti starších. Samozřejmě nemůžeme předchozí informace aplikovat mechanicky na vykládané místo. Přesto si dovoluji říci, že nám může toto ohlednutí pomoci proniknout hlouběji k významu tohoto rituálu.

Olej stékající po hlavě slabého je olejem radosti jaksi navzdory okolnostem. Postižený člověk zavoláním starších souzní se známým výrokem z listu Filipským 4,4: „Radujte se v Pánu vždycky, znovu říkám, radujte se!“ Olej může symbolizovat naději na vylepšení situace slabého a také určité vnitřní očistění. Takové pochopení symboliky oleje se více méně objevuje v kontextu vykládané perikopy.³¹

Za druhé můžeme říci, že olej stékající po hlavě slabého vyjadřuje ochotu postiženého otevřít Hospodinu prostor k jednání v jeho tíživé situaci. Modlitba a potírání olejem jménem Páně se jaksi dovolává nebo odvolává na Krista jako na onoho kněze vytvářejícího prostor pro Hospodinovo jednání. Mazání olejem také symbolicky vyjadřuje návrat slabého z izolace, zapříčiněné mnohdy jeho postižením, do života společenství. Slabý se dostává do centra pozornosti starších, a tak i celé obce.

V předchozích odstavcích bylo několik poznámek o „Hospodinově pomazaném“. Pomazání se tedy může stát vyznáním slabého, že je ochoten vstoupit do Boží sféry, do Božího údělu a nést podobně jako Kristus svůj kříž. Přijetím pomazání postižený vyznává, že je ochoten vzdát se toho, aby jakkoli určoval směr, formu i cíl svého následujícího života. Pomazaný se stává Božím vlastnictvím a vydává se do jeho moci a ochrany. Pokud bychom šli ještě dále, pak může být pomazání vyznáním vyvolení Hospodinem

²⁹ Např.: 1S 16,13.

³⁰ Např.: Ž 18,51; 20,7; 28,8.

³¹ Viz – Pán jej pozvedne; Pán mu odpustí hříchy.

ke svému údělu. V této souvislosti se nabízí otázka, jestli ono vyvolení může být v krajním případě až vyvolením ke smrti, jak tomu bylo v případě pomazání Krista?

V závěru této části bychom rádi zodpověděli otázku: Co nás opravňuje k tomu, abychom tomuto novozákonnímu rituálu přisuzovali jeho starozákonní významy? Pokusme se odpovědět pomocí dvou argumentů. Za prvé, autor Jakubovy epištoly se projevuje ve svém dopise jako velmi dobrý znalec Starého zákona.³² Jeho starozákonní zakořeněnost vede čtenáře k tomu, aby i on hledal smysl a kořeny pomazání právě zde, na půdě Starého zákona. Druhý argument, který bychom rádi zmínili, je užití tzv. „teologického kontextu“ jako jedné z exegetických metod.³³

Někteří mohou namítnout, že v řečtině existují dva různé termíny pro potírání olejem – ἀλείφω a χρίω. Jakub používá první z nich. Je pravdou, že jejich význam a použití se může lišit jemnými nuancemi. Poukazuje na to například Expositor's Bible Commentary.

„The word aleipsantes („anooint“) is not the usual word for sacramental or ritualistic anointing. James could have used the verb chrio if that had been what he had in mind. The distinction is still observed in modern Greek, with aliepho meaning to daub, to smear, and chrio meaning to anoint.“³⁴ (Výraz „aleipsantes“ /mazat/ není běžným pro označení svátostného nebo rituálního pomazání. Jakub by býval mohl použít sloveso „chrio“, kdyby měl toto na mysli. Tento rozdíl je patrný i v současné řečtině, kdy „aliepho“ znamená „mazat nebo namazat, zatímco „chrio“ spíše označuje „pomazání, posvěcení“.)

Hebrejšтина toto ale nerozlišuje a tam, kde Septuaginta používá jeden z výše zmíněných pojmů (ἀλείφω nebo χρίω), nalezneme v hebrejském textu ve většině případů termín מָשַׁח. Jak o dobrý příklad nám poslouží verš Ex 40,15³⁵:

וּמָשַׁח אֹתָם כַּאֲשֶׁר מָשַׁח אֶת־אֲבִיהֶם וְכִהְנוּ לִי וְהָיְתָה
לְהִיט לָהֶם מִשְׁחָתָם לְכַהֲנָת עוֹלָם לְדֹרֹתָם

καὶ ἀλείψεις αὐτούς ὡς τρόπον ἡλείψας τὸν πατέρα αὐτῶν καὶ ἱερατεύσουσίν μοι καὶ ἔσται ὥστε εἶναι αὐτοῖς χρίσμα ἱερατείας εἰς τὸν αἰῶνα εἰς τὰς γενεὰς αὐτῶν

³² Podobně MAYNARD-REID P. *The Abundant Life Bible Amplifier: James*, s. 22. „It is widely accepted that the Epistle of James is the most Jewish of all the New Testament books. Both its contest and its illustrations are rooted in the Old Testament and in the Jewish documents written during the period between the last Old Testament book and the first century A.D.“; nebo také MRÁZEK Jiří. *Bláznovství víry podle Jakuba: Výklad Jakubovy epištoly*, s. 11. „Lze konstatovat (o autorovi; pozn. autora), že se vyzná ve Starém zákoně...“

³³ O metodě „teologického kontextu“ se podrobně zmiňuje Heller ve sborníku *Pozdní sklizeň*. Uvedeme zde jen několik vět z článku, který o tomto tématu pojednává. „Teprve vzájemný rozhovor těchto dvou svědků (tedy Starého i Nového zákona, pozn. autora)... nikoli tedy jejich izolované hlasy, tvoří vlastní kontext naší exegese.“ To však není vše. Heller jde ještě dále, když říká: „Ale ani to není ještě poslední slovo našich úvah o kontextu. Do rozhovoru nad Písmem patří nutně i otázky těch, kdo poslouchají a jimž svědek vykládá. Tyto otázky, jsou-li ovšem dost hluboké a zrcadlí-li i vnitřní dimenzi homiletické situace, jsou v jistém smyslu motivem tradičního procesu, protože nutí vykladače, kazatele a svědka, aby na ně bral zřetel a aktualizoval poselství do životní polohy posluchačů. Tím i je jakoby zahrnuje do svého theologického kontextu a dává si jimi – ob-razně řečeno, „zúrodňovat sémantické pole“ svého výkladu, a tak prohlubovat a aktualizovat vzájemnou komunikaci. Dá se to říci ještě jednodušeji: Věrohodně, nadějně a tedy „správně“ vykládáme jen tehdy, když jsme „v tom“, tedy zevnitř, nikoli zvenku; jinak řečeno, když do našeho existenciálního kontextu patří jak svědectví Písma, tak i adresát poselství ve své bytostné potřebnosti, a ovšem i jizvy a šrámy mého vlastního zápasu. Odtud pak roste polyfonie chval i otázek, údivu a děků.“ HELLER J. *Pozdní sklizeň*. Praha: Advent-Orion, 2000, s. 72.

³⁴ GAEBELEIN, Frank E. *Expositor's Bible Commentary*. Zondervan Publishing House, 1981. Vol. 12, s. 204.

³⁵ Tučně jsou zvýrazněna slova, o která se nám jedná. Užívám text BH a text Septuaginty.

Na základě výše uvedeného příkladu se můžeme domnívat, že exegetická sonda do Starého zákona je legitimním krokem, který pomáhá rozkrývat hlubší význam a symboliku mazání olejem, jak o tom píše Jakub ve svém dopisu.³⁶

2.4.2 Pomazání olejem v Novém zákoně

V Novém zákoně se o mazání olejem mluví na vícerech místech. Pro nás bude užitečné zmínit tři z nich.

Marek 6,13

... vymítali mnoho zlých duchů, potírali olejem mnoho nemocných a uzdravovali je.

Zde nacházíme mazání olejem v souvislosti s uzdravováním nemocných. Nemocní jsou zde označeni termínem ἀρρώστους. S tímto pojmem se v Novém zákoně setkáváme na pěti místech, z toho třikrát u Marka (Mk 6,5.13; 16,18; Mt 14,14; 1K 11,30). Doslovně bychom jej mohli přeložit podobně jako nám již známý termín ἀσθενής – *nemající sílu nebo bez síly*.³⁷ V evangeliích se tento termín vždy vyskytuje ve spojení se slovem θεραπεύω³⁸, což naznačuje, že spíše než o slabé zde jde o nemocné. V první epištole Korintským nacházíme pospolu termíny ἀρρώστος a ἀσθενής (1K 11,30) – διὰ τοῦτο ἐν ὑμῖν πολλοὶ ἀσθενεῖς καὶ ἄρρωστοι καὶ κοιμῶνται ἱκανοί – *Proto je mezi vámi tolik slabých a nemocných a mnozí umírají*. Tato, můžeme říci stupňovitá řada nám nabízí užitečné srovnání uvedených dvou pojmů. První místo Nového zákona, které jsme zmínili, tedy nabízí mazání olejem v souvislosti s uzdravováním nemocných. Neříká se zde však nic o důvodu tohoto mazání.

Lukáš 10, 34

... přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem, obvázal mu je, posadil jej na svého mezka, zavezl do hostince a tam se o něj staral.

V příběhu o milosrdném Samařanu nenacházíme přímo slovní spojení „mazat olejem“. Zde slouží olej spolu s vínem jako léčebný prostředek ke zhojení ran raněného. Ve starozákonní i novozákonní době se věřilo, že olej je poměrně účinný léčebný prostředek.³⁹

Matouš 26,12⁴⁰

Když vylila ten olej na mé tělo, učinila to k mému pohřbu.

Podobně jako v minulém případě se zde nemluví přímo o mazání olejem. Zde Ježíš interpretuje událost, kdy mu žena vylila drahocenný olej na hlavu jako znamení blížící se smrti (viz exkurz do Starého zákona: Titul Mesiáš). Obdobně vykládá tento oddíl (Mt 26,6-13) Harrington. „V epizodě o pomazání olejem je židovská praxe obsahující

³⁶ Jako další argument pro oprávněnost zmíněného výkladu (s ohledem na Starý zákon) přidávám slova Ralpa P. Martina: „First, χρίειν is never used in NT for the physical act of anointing, as the action in James 5:14 requires, but it is always used in a metaphorical sense... ἀλείθειν thus may have been chosen over χρίειν because of standard usage yet still with the intention of conveying the thought that the anointing of oil was symbolic.“ MARTIN, Ralph P. *World Biblical Commentary*. Thomas Nelson, 1988. Vol. 48., James, s. 208-209.

³⁷ Tak je překládá Součkův i Tichého slovník.

³⁸ „Tento termín se v sekulárním významu jako „sloužit“ v Novém zákoně nevyskytuje a pouze jednou, ve Sk 17,25 se vyskytuje ve smyslu kultického uctívání... Nejfrekventovanější je tak jeho užití právě v rámci uzdravovacích historií.“ PRŮKA M. *Analýza pojmů užívaných v Novém zákoně pro popis nemoci, uzdravování a zdraví*, s. 409.

³⁹ Tak o tom mluví např.: Biblický slovník Adolfa Novotného i NBS pod heslem olej.

⁴⁰ Par.: J 12, 3.7.

cí mnoho významů... vykládána jako příprava na Ježíšův pohřeb... Pouze Ježíš vidí správné načasování jejího činu jako přípravy na jeho pohřeb.⁴¹

Z uvedeného vyplývá, že mazání olejem nebo užívání oleje je v Novém zákoně zmíněno v souvislosti s uzdravováním nemocných (Mk 6,13) jako léčebný prostředek (L 10,34), ale také v perspektivě blížící se smrti (Mt 26,12).

2.4.3 Shrnutí exkurzů do Starého a Nového zákona

V pro nás dostupných komentářích k Jakubově epistole je mazání olejem interpretováno několika způsoby. Nejčastěji se vykladači přiklání k možnosti oleje jako léčebného prostředku.⁴² Tento výklad je jistě oprávněný jednak díky zmínkám v Novém zákoně (viz např. příběh o Milosrdném Samařanu) a také díky informacím, které poskytuje dobové pozadí. Někteří k tomuto významu přidávají ještě další možnosti.⁴³ Jiní zase význam mazání olejem potlačují zdůrazněním modlitby ve jménu Páně.⁴⁴ K těmto výkladům si dovolím připojit ještě další možné prohloubení významu rituálu mazání olejem, které jsme vyčetli především z exkurzu do Starého zákona (viz výše). Činím tak především na základě otázek, které naši rodině vytanuly na mysli v souvislosti s nemocí a pomazáním našeho otce.

2.5 Účinky modlitby a Pánova jednání

V tuto chvíli přecházíme od jednání slabého a starších k účinkům modlitby a jednání Pána. Z textu se nedovídáme nic o tom, že by jednání Pána, případně účinky modlitby byly podmíněny jednáním starších. Na základě odlišného použití časů ve výroku A3 (viz výše) usuzujeme pouze na to, že jednání slabého a starších předchází jednání Pána. Můžeme to říci i jinak: Slabý a starší svým jednáním otevírají prostor pro jednání Pána. Pánovo jednání si nenárokují, pouze mu otevírají dveře. Výrok o účincích modlitby jsme označili jako povzbudivý právě proto, že modlitbou víry dovolávající se Pána si jednání Pána nenárokujeme, pouze je s důvěrou očekáváme.

V textu se pak opisuje to, co jeho čtenář může ve víře očekávat. Zdá se, že je zde řeč o třech různých skutečnostech – záchrana (σώσει), pozvednutí (ἐγερει) a odpuštění (ἀφεθήσεται). Na základě víceznačnosti termínů pro záchranu a pozvednutí a k tomu přidané zmínce o odpuštění v případě, že se postižený dopustil hříchu, se však do-

⁴¹ HARRINGTON D. J. *Sacra Pagina: Evangelium podle Matouše*, s. 392.

⁴² Tak například: NOVÁK F. *List sv. Jakuba*, s. 77. „Mazání olejem byla léčba povšečně praktikovaná v době apoštolské, kde se dar uzdravování praktikoval.“; nebo také SOUČEK J. B. *Dělná víra a živá naděje*, s. 81. „Olej...byl pokládán za vynikající léčebný prostředek.“

⁴³ Například: PRŮKA M. *Analýza závěrečných motivů Jakubovy epistoly*, s. 298-299. „Tato jeho funkce jako přirozeného lékařského prostředku však jistě nevypovídá vše o významu, který se zde za jeho použitím skrývá. Je také prostředkem či symbolem oleje eschatologického, jako nositele veselí konečného času (Iz 61,3). Potření olejem, o němž se zde ve 14. verši hovoří, je tak podle P. Davida též vnějším, viditelným znakem vnitřní, duchovní moci modlitby nebo (s odvoláním na Dibelu) svátostným prostředkem Boží moci.“; Souček rozumí oleji podobně jako Průka jako „symbolu nositele radosti posledního věku (Iz 61,3; Mt 6,17)“ SOUČEK J. B. *Dělná víra a živá naděje*, s. 81; Mrázek přidává další významy, když říká: „Pomazávání olejem: buď má prostě charakter obřadu: v takové vypjaté chvíli lidé potřebují nějaké rituály, aby se mohli nějak smysluplně chovat. Anebo – druhá možnost – tím Jakub myslí léčení. Pak by to byla výzva ve smyslu tak trochu modli se a pracuj: zároveň se obračejí k Bohu a zároveň podle svých sil léčí.“ MRÁZEK Jiří. *Bláznovství víry podle Jakuba: Výklad Jakubovy epistoly*, s. 112. Dle mého mínění, tímto výkladem výrazně reflektuje Mrázek kontext dnešní doby, kdy je medicína na mnohem vyšší úrovni než v době novozákonní. Maynard-Reid uvádí vedle medicínské funkce oleje podobně jako Mrázek možnost, že šlo o jakýsi „pouhý“ obřad: „If the intent was medicinal, why were elders of the church called? Why not relatives or physicians? With these questions in mind, others have suggested a second possibility; namely a symbolic religious rite.“ MAYNARD-REID P. *The Abundant Life Bible Amplifier: James*, s. 214.

⁴⁴ MOFFATT J. *The Moffatt New Testament Commentary: The General Epistles*, s. 80. „What interests him, however, is not the oil but the prayer of faith...“

mnívám, že Jakubovi jde pouze o jedno. To, co čtenář může ve víře očekávat, bychom mohli nazvat „celistvé uzdravení“. Co je tímto celistvým uzdravením myšleno, shrnuje Mrázek slovy:

„Modlitba víry /možná i/ uzdraví nemocného /stonajícího/ (v našem překladu slabého, pozn. autora). Fyzicky uzdraví. Ale i kdyby ne: modlitba víry spasí klesajícího (v našem překladu umdlévajícího, pozn. autora). A Pán ho znovu postaví na nohy /a i kdyby ne teď, každopádně ho vzkřísí. V poslední den. To znamená: co nevidět/. A pokud ho tíží nějaké hříchy, budou mu odpuštěny... Odpustit hříchy je důležitější než podružná okolnost, jestli bude i uzdraven. Možná že modlitba víry i tělesně uzdraví. Ale ať už ano nebo ne, podstatnější je, že z něho sejme hříchy.“⁴⁵

Čtenář textu tedy může ve víře očekávat „celistvé uzdravení“, které bude viditelné jednou při vzkříšení.⁴⁶ To rozhodující pro takové uzdravení se ale děje tady a teď otevřením prostoru pro Pánovo jednání. A tu se plynule dostáváme k tomu, o jakou slabost se ve třetím výroku perikopy jedná.

Nemůžeme to říci s naprostou jistotou. Přesto se lze domnívat, že tou prvotní slabostí, kterou měl Jakub na mysli, byla slabost tělesná.⁴⁷ Tedy nemoc, a to nemoc poměrně vážná. „Toto tělesné utrpení mohly navíc zvyšovat pochybnosti, které otráslas povážlivě věrou.“⁴⁸ Ony pochybnosti se mohly týkat čehokoli. Člověk stížený tělesným utrpením mohl v důsledku své nemoci prožívat i slabost ve víře či slabost morální, ve smyslu jakési nehodnosti (jinak řečeno, člověk postižený těžkou chorobou může mít jakési zesílené vnímání vlastní hříšnosti, z čehož mohou vyplývat pochybnosti nad odpuštěním hříchů). Domnívám se, že všechny tyto druhy slabosti mohl mít Jakub jako „zkušený pastýř“ na mysli. Krok, který je do jisté míry paradoxně slabému přikázán⁴⁹, tak dává nemocnému šanci veřejně vyznat onu ochotu dát Hospodinu prostor v jeho slabosti, ať už jde o slabost tělesnou, mravní nebo slabost ve víře: „...věřím, pomoz mé nedověře.“ (Mk 9,24b) Nový zákon o něčem podobném mluví na mnoha místech.⁵⁰ Za všechny uvedme jen jedno: „...ale on mi řekl: „Stačí, když máš mou milost; vždyť v slabosti (ἀσθενείᾳ) se projeví má síla. A tak se budu raději chlubit slabostmi (ἀσθενείαις), aby na mně spočinula moc Kristova. Proto rád přijímám slabost, urážky, útrapy, pronásledování a úzkosti pro Krista. Vždyť právě když jsem slab, jsem silný.“ (2K 12,9-10).

3. Shrnutí stěžejních témat perikopy

Ústředním tématem vykládané perikopy je Jakubova „teologie modlitby“. Jakub si vystačil v podstatě se dvěma krátkými výroky (A1 a A2), aby svým posluchačům zdůraz-

⁴⁵ MRÁZEK J. *Bláznovství víry podle Jakuba: Výklad Jakubovy epištoly*, s. 112-113.

⁴⁶ K tomuto pochopení přispívá i Jakubovo užívání slovesa σῶζειν. V kontextu celé epištoly je totiž tento pojem užit především v jeho eschatologickém a soteriologickém smyslu (viz Jk 1,21; 2,14; 4,12; 5,20).

⁴⁷ Podobně např.: SOUČEK J. B. *Dělná víra a živá naděje*, s. 81. „...zřejmě se myslí na vážnou nebezpečnou nemoc.“; NOVÁK (s. 76) „...dá se soudit, že zde běží spíše o neduživost těla než o nemoc duše.“; MAYNARD-REID P. *The Abundant Life Bible Amplifier: James*, s. 212. „The context seems to indicate that the illness is serious and not transient malady or ordinary disposition.“

⁴⁸ NOVÁK F. *List sv. Jakuba*, s. 76.

⁴⁹ Tento zdánlivě nevhodný Jakubův imperativ můžeme interpretovat jako pobídku k vážnému zamyšlení se nad možností pozvání starších. Nebo ještě silněji, Jakub možná přikazuje pomazání s vědomím toho, že otevření prostoru pro Pánovo jednání (odevzdání se Pánu) je jediná cesta, jak nastalou tíživou situaci přežít bez újmy na onom zaslíbeném celistvém zdraví.

⁵⁰ Mt 8,17; Ř 8:26; 2K 12,9; 13,4;

nil, že modlitba má být konstantou v jejich proměnlivém životě. Třetímu rozsáhlejšímu výroku A3 byla věnována, podobně jako autorem epištoly, zvýšená pozornost. Jakub jím míří do konkrétnější situace; stavu slabosti, který postihl některého z členů křesťanské obce. Na rozdíl od prvních dvou výroků, kde modlitba měla spíše soukromý charakter, otevírá Jakub tímto výrokiem nový rozměr přímluvné a společné modlitby.

Modlitba jednoho za druhého má spolu se vzájemným vyznáváním hříchů přispět k uzdravení trpící křesťanské obce. Je nepravděpodobné, že by Jakubova obec byla uchráněna vnějšího útaku a pronásledování. To, co však leží autorovi na srdci především a s čím se více či méně vypořádává v celé epištole, je jiné utrpení. Obec je ztrápena těžkostmi, které si působí sama svým zlým jednáním (pomluvami, nadřizováním apod.). V takto „infikované“ obci pak strádá i jednotlivec.

Ani „teologie modlitby“ ani „teologie utrpení“ však nejsou hlavními oblastmi, kterým se v této práci věnujeme. Stěžejním tématem práce je obřad pomazání nemocných. Předně je potřeba říci, že instrukce o mazání olejem se nemusí týkat nutně lidí stížených fyzickou chorobou. Jakub používá termín označující slabost, která může být chápána jako tělesná, morální nebo i slabost ve víře. Z lexikálního rozboru a kontextu perikopy dále vyvozujeme, že Jakubovi jde předně o uzdravení holistické (mohli bychom říci dokonce eschatologické nebo spásné). To však nevylučuje ani možnost současného dočasného vylepšení situace postiženého. Pomazání ani modlitba v Jakubově pojetí nejsou magickým úkonem zaručujícím tuto pozitivní změnu. Činnost slabého a starších (povolání, modlitba, pomazání) má předcházet Pánovu jednání. To však není nárokováno, nýbrž je s důvěrou očekáváno. Uvedené vyplývá ze samotného textu. Proto, abychom alespoň zčásti postihli význam a smysl aktu pomazání, bylo nezbytné přihlídnout ke kontextu Starého i Nového zákona.

Na základě těchto dvou exkurzů (starozákonního i novozákonního) se přikláním k symbolickému a vyznavačskému pojetí pomazání. Iniciátorem a logicky také vyznavačem je strádající člověk. Ten svým jednáním mimo jiné vyznává, že se vzdává práva na to, aby určoval formu, směr a cíl svého příštího života. Pomazaný se stává Pánovým vlastnictvím. Součástí jeho vyznání je však také vyjádření víry v Pánovu pozdvihující moc. Olej stékající po hlavě pak symbolizuje vyznávanou naději na pozvednutí i ochotu k otevření prostoru pro Pánovo jednání.

Summary

This study of the “anointing service” is based on the exegetical analyze of James 5:13-18. Even though the service of anointing has its roots in the clear and unchanging biblical teaching, the interpretations of the anointing could differ. This variability is evoked by different understandings of illness, health or death in the Church history. Many recent pre-understandings and misconceptions of this service could be perceived as the legacy of the complicated historical evolution in the understanding of this biblical passage.

In this study we want to focus on two aims. Firstly, we will try to identify and explain some of the most common pre-understandings and misconceptions. The second goal is rather hermeneutical. We will deal with the new view of this service in the light of the biblical conception of illness, health and death. The thesis is divided into three chapters. The first part is mainly exegetical, the second presents the history of the interpretation. Both of them should

help us to achieve the goals we've set. The third chapter, called pastoral, serves as summary to the previous two chapters. On the base of the exegetical analyze, which takes into consideration the context of both Old and New Testament, we try to formulate the conclusion and the personal point of view that could be called "the symbolical and confessional conception". The sick one and the elders with their act of anointing make the space for God's dealing. Together they confess the acceptance of God's will, their trust, and let the Creator decide about the destiny of the man.

Even though the anointing service is not very frequent practice in the life of the church, the subject is still very present. It is as present as the sickness and death. One day we can feel healthy, but the other day we can be seriously ill. I wish that this study could help preachers, those who are sick and their relatives, to understand better and more deeply the significance and meaning of the anointing service. This special rite is not something to be afraid of. It is a gift offered by God to all those who are afflicted.

„Bůh nebývá posmíván“

Naše víra jako náboženství strachu

Jiří Piškula

„Bůh nebývá posmíván“

Sestra Doubravská v Hulvákách často, po několik roků, mluvila o pravdě s paní Lazarovou – sousedkou. Ta vždy jen chvíli poslouchala a pak vždy řekla: „Dejte s tím pokoj! Z toho by se člověk zbláznil!“ Za rok po odchodu Doubravské do Prahy (r. 1936) se zbláznila a za měsíc v bláznici umřela.

Bylo to v létě a sestra Osobová se připravovala ke svatému křtu. Její švagrová jí to velmi rozmlouvala a stále ji strašila slovy: „Jen počkej, až se vrátí Václav z vojny, on ti to z hlavy vytluče a ty toho brzo necháš.“ Sestra Osobová měla starosti, protože se svého muže bála, ale couvnout také nechtěla. Blížil se den svatého křtu a tu jí přichází lístek od manžela, že se vrací jako ruský legionář. Po večerní přípravné hodině se jako na zastrašení rozpoutala velká bouře, která trvala až do půl jedenácté v noci. Sestra chtěla již svatý křest odložit, kazatel bratr J. Doubravský ji však povzbuzoval a ujišťoval, že se bouře uklidní. O půl jedenácté bouře ustala, obloha se vyjasnila a měsíc svítil na cestu k vodě. Sestra Osobová v tom poznávala svůj budoucí život,

naplněný bouří a utišením. A co se stalo? Její muž na cestě na samých hranicích ve vlaku zemřel...

Tyto dva příběhy, první od Aloise Žurka a druhý od Josefa Kutého, krátce uvádějí určitý druh zkušeností v rámci adventismu, ale i křesťanství obecně, nad kterým se tento článek chce krátce zamyslet. Předem se vzdávám jakékoliv teologické reflexe obsahu či poselství takových příběhů, spokojme se protentokrát s konstatováním, že v Písmu nalezneme jak příběhy, v nichž Bůh trestá smrtí, nemocí a katastrofami, tak i texty, které v podobných událostech odmítají vidět „prst Boží“ (např. L 13,4; J 9,2). Tyto texty budou zkoumány především z hlediska námětu a formy, takový pohled na ně totiž, zřetelněji než pohledy jiné, vypoví o povaze spirituality vypravěče, jeho chápání světa a náboženství a neméně významně také o jeho době.

Strach v křesťanství

Využijme k uvažování nad tímto druhem náboženských zkušeností výzkumu histo-

rika Jeana Delumeau.¹ Delumeau, který se zabývá zkoumáním fenoménu strachu na evropském středověkém a raně novověkém Západě, předkládá genezi šíření tohoto pocitu naší civilizací. Neustálá úzkost z války, morových ran (mor byl ve středověku synonymem pro nakažlivou nemoc – není tedy řeč o moru od 14. století dále) a smrti nemohla zůstat bez otisku na soudobé společnosti, včetně náboženství. To, že společenská realita velmi silně, a někdy i dominantně, formuje také náboženské představy, ukazuje řada religionistických, ale i historických výzkumů. Jacques Le Goff, slavný historik stejné historiografické školy jako Delumeau, představil ve své knize *Zrození očiště* pozoruhodnou podobnost v proměně starověké duální společnosti ve středověký model trojího lidu s proměnou staré duální židokřesťanské (ale i helénistické) kosmologie (nebe – peklo) v kosmologii trojiční (nebe – očištěc – peklo). Podobný tvůrčí vliv společenské reality na náboženství lze vidět v řadě jiných situací, zmíním například stav křesťanství na americkém Jihu v době vzniku USA. Tehdy náboženské autority uznávaly neslučitelnost otroctví se spravedlivým křesťanským řádem. Po napoleonských válkách však, když význam otroctví pro hospodářství Jihu stoupl, dochází ke zrození pro-otrockého výkladu křesťanství. Církve Jihu se oddělí od církví Severu a hájí systém otroctví jako Bohem posvěcený a zamýšlený (kulux-klan je reliktem tohoto „bílého náboženství“).

Delumeau tedy ukazuje, a dokládá to solidními pramennými důkazy, jak se v západní křesťanské tradici stává stále důležitější v náboženské motivaci strach a úzkost. Všudyprítomné „memento mori“ je spojováno s podněcovaným

pocitem viny a strachem z Božího trestu. Spolu s tím se mentalita středověkého křesťanství upíná k minulosti, jakožto jediné hodnotné době, budoucnost je v představách křesťanů spojená s biblickými apokalyptickými hrůzami. Ze slzavého údolí tohoto světa není uniku a jedinou nadějí na lepší život představuje pouze odměna v podobě posmrtné blaženosti. Některé biblické výroky upadají postupně v zapomnění a racionalita helénského světa a křesťanů prvních staletí po Kristu je vystřídána emotivními obrazy apokalyptických hrůzných výjevů, jež se stávají součástí dobové spirituality strachu. Odtud pak pramení obecné pohrdání světem a z toho plynoucí degradace sexuality a nezáměr o početí i zrození a naopak přebujelá, až sadistická fascinace smrtí, kterou vidíme názorně v dílech řady středověkých a raně novověkých umělců. Tato spiritualita útěku ze světa z dob puritánské Ameriky je známa také první generaci milleritů a adventistů.

Není zcela zřejmé, jak máme hodnotit podíl církve na budování tohoto systému náboženství strachu. Je patrné, že do doby emancipace církve v 11. a 12. století byla církev v područí světských vládců a šíření strachu z Božího trestu při narušování společenských řádů mohlo být používáno jako prostředek mocenských elit k udržení poslušnosti. Také autorita církve samotné se šířením strachu posílila. Na druhou stranu je také jasné, že církev chtěla a chce vždy mluvit k lidu jeho jazykem, proto je tento pesimismus v náboženství v tomto pohledu především odrazem dobové reality.

Zdalo by se, že reformace a opětovné soustředění se na Boží milost, která od dob Augustina ve spiritualitě lidu i církve upadla z velké části v zapomnění, by tento pesimistický důraz v náboženství měla změnit, ale v praktické teologii se v tomto ohledu protestantismus raného novověku

¹ Vycházím z jeho děl *Strach na Západě* a *Hřích a vina*.

podle Delumeau liší od soudobého katolicismu jen málo. I když Lutherův důraz na odpuštění měl nepochybně potenciál v umenšení významu pocitu viny v raně novověkém křesťanství, náboženské myšlení se proměňovalo jen velmi pomalu.

Tyto úvahy o vině a strachu ve středověku a raném novověku bychom mohli doplnit úvahami současných myslitelů. Erazim Kohák² vidí v moderní a především postmoderní sekularizované době, která se vymanila z tíživého pocitu náboženského provinění, jiný druh strachu – a tím je strach z pozbytí smyslu. Tato tíseň se zmocňuje současného člověka s neumenšenou silou a vede jej k zoufalému hledání smyslu existence. Moderní naivní víra, která spatřovala v technologickém pokroku pozitivní posun v zájmu celého lidstva vzala za své během dvou světových válek. Demokratický svět se pak chopil jiné naděje – práce na blahobytu, který měl přinést sociální jistoty lidstvu. I tato idea se ukázala jako lichá a zvyšování spotřební úrovně, která byla záhy přejmenována na životní úroveň, vedlo ke globálnímu rozevření sociálních nůžek, kdy přepych bohatého severu má svou odvrácenou stranu mince v bídě třetího světa na chudém jihu. Lidstvo tápe a strach z nesmyslnosti se od 90. let s nárůstem chudoby, ekologických problémů a terorismu jen zvyšuje. Zdá se, jako by strach a úzkost byli lidstvu souzeni jako nejvěrnější průvodci jeho existence. Jiný moderní filozof Maurice Vienne prohlašuje v návaznosti na Descartese *timéo ergo sum* – bojím se, tedy jsem. Výhledy dnešní sekularizované společnosti nejsou o nic optimističtější než slavné děsivé Boschovy, Brueghelovy či Goyovy obrazy.

Možnosti interpretace náboženské zkušenosti

Zajímavý pohled na náboženskou zkušenost, který nabízí i klíč k jejímu výkladu, přináší religionistika a psychologie náboženství. Klíčové je, že v pojetí těchto věd je náboženský takový zážitek, který je nábožensky interpretován. To samo o sobě není nic překvapivého, o subjektivnosti náboženských zkušeností víme. Důležité na tomto přístupu je potvrzení, že forma našeho náboženského prožívání do značné míry vypovídá cosi o nás samotných. Výrazný druh takového náboženského prožívání, známý především v různých formách letničního hnutí, je tradičně spojen s velkou nedůvěrou, nepochybně především pro svou subjektivnost. A právě otázka, proč vnímáme některé události jako transcendentní a jiné ne, jde k jádru role náboženství v našem myšlení.

Na druhou stranu je patrné, že náboženství nabízí člověku především určitý interpretační rámec pro základní orientaci ve světě – některým věcem dává smysl, jiné pomáhá překonat. Když si uvědomíme tento koncept, vyplývá nám z toho velké nebezpečí náboženské interpretace dění kolem nás: Pokud vycházíme z určitého náboženského předporozumění a takto i interpretujeme veškerou realitu kolem nás, může se snadno stát, že naše interpretační „brýle“ nám již nepomáhají k lepšímu pochopení světa kolem nás, ba dokonce mu brání. Sami se s tím setkáváme v podobě náboženského extremismu a sekt. Jde o to, aby náboženská interpretace světa nebyla příliš uzavřeným systémem, který ztrácí kontakt s realitou. Taková víra se podle Koháka stává pa-věrou, pověrou a nemá daleko k ideologii. Jednoduchá, černobílá a proto láková hnutí (Z. Vojtišek mluví o náboženském bulváru) se prosazují i díky určitému interpretačnímu sítu, které některé dění interpretuje nábožensky a jiné ne. To umožňuje

² Vycházím z jeho úvah v jeho poslední knize *Domov a dá-lava*.

snadnější zaštitění Božskou autoritou pro určité vidění světa a dokud si jedinec tyto interpretační „klapky z očí“ nesejme, není schopen si tuto dezinterpretaci okolního světa uvědomit.

Další zajímavé koncepty k uchopení na počátku zmíněných zkušeností nám dává sociologie náboženství. Ta především poukazuje na to, že náboženství vytváří velmi podstatné sociální role chování člověka. Člověk v celém svém životě hraje určité nevědomé role, které vypořádal během svého růstu a dospívání. Představa ideální rodiny a celé společnosti – a tedy i náboženství – se v dominantní míře formuje výchovou. Do značné míry tedy i naše náboženské prožívání je určitou rolí a můžeme tedy říci, že i zmíněné náboženské zkušenosti jsou do významné míry žánrem – nazveme si jej „náboženským hororem“. Dítě, které toto vyprávění slyší, je – jak je mu vrozené – napodobuje a přijímá tak přinejmenším formu takového vyprávění. Obdobně to však probíhá také u konvertity, neboť určité období nekritické identifikace se s novou vírou figuruje v různé intenzitě u každého jedince. Stejně tak tyto zkušenosti plní svou sociální roli také ve společenství, v němž jsou vyprávěny. Jejich role je poměrně patrná: má jít o určitou poučku, o exempla, která především utvrzují členy společenství ve víře.

Adventismus a náboženský horor

V archivu na Teologickém semináři v Sázkavě je možné v pozůstalostech některých kazatelů nalézt určité sbírky zkušeností, které mohou alespoň částečně naznačit statistické obrysy výskytu zkoumaného žánru v našem církevním prostředí. Základem tohoto drobného průzkumu mohou být meziválečné a válečné zápisky Aloise Žurka *Zkušenosti ze života sborového a pozdější čtyřsvazkové dílo*

Josefa Kutého ze 70. let. Tak nás Pán vedl. Z porovnání těchto dvou spisů zjistíme, že Žurkovo dílo z 30. a počátku 40. let má téměř jednu třetinu všech zapsaných zkušeností právě v rámci námi zkoumaného žánru náboženského hororu, zatímco v pozdním díle Kutého nalezneme na cca 1 000 stranách jen několik takovýchto příběhů. Do značné míry to vychází z rozdílnosti žánrů obou spisů. Kutý nepsal jen zkušenosti z života církve, ale vzhledem k tomu, že vycházel z obdobných pramenů jako je spisek Žurkův, naznačuje to také, že řadu takových příběhů v 70. letech prostě do svého díla nezařadil a musel pro to mít nějaký důvod.

Co nám vše výše řečené říká o roli těchto příběhů v adventismu? Předem avizuji to, co by mělo být již patrné: Totiž, že výše zmíněné příběhy nejsou žádným specifickým adventismu sedmého dne a obdobně laděné příběhy nalezneme také v jiných sbírkách náboženských zkušeností.³ Na druhou stranu se zdá, že tento žánr se v adventismu přece jen drží delší dobu než v jiných společenstvích. Z nastíněného vývoje spirituality je patrné, že takovýto druh spirituality souvisí úzce s eschatologií a celkovým pohrdáním světem. Stejně tak je patrné, že tyto příběhy chtějí jasně vylíčit obraz Boha i nadále působícího v dějinách lidstva a chránícího svou církev. To všechno je adventismu 20. století do značné míry vlastní.

K hlubšímu výkladu tohoto svérázného žánru však nestačí pouhé konstatování společné formy příběhů, ale je třeba najít i jejich obsahový průsečík. Když se takto zamyslíme nad základním tématem

³ Zmíníme dva prameny z katolického prostředí: farní kroniku římskokatolické farnosti Hruška (URL: http://math.fce.vutbr.cz/~pribyl/fanem/Soubory/farni_kronika_hruska_od_roku_1865.pdf) a „Sbírku historických příkladů...“ hostivařského děkana Jana Černohe (URL: http://www.archive.org/stream/sbrkahistorick02ernouoft/sbrkahistorick02ernouoft_djvu.txt)

těchto příběhů, zjistíme, že je jím odmítání pravdy/odporování pravdě a následně příchodí trest/zásah Boží. Zajímavé v této souvislosti pak je, že právě v době, kdy podobné příběhy začínají pozvolna mizet, dochází také k výrazné teologické, ale i společenské změně v adventismu. Z eschatologicky a misijně orientovaného společenství se stává etablovaná církev hledající své místo ve společnosti. Je možné tedy konstatovat, že vyšší výskyt těchto příběhů v první půli 20. století jakoby odrážel prostší spiritualitu překotně rostoucího společenství, jehož hlavním zájmem byla misie. Od 50. let, kdy se výrazný růst adventismu v euro-americkém kulturním prostředí definitivně zastavuje, či dokonce dochází ke stagnaci, se naproti tomu zdá, že spiritualita církve se jakoby začala obracet více dovnitř, k pastorační členství a duchovnímu životu členů církve, a to s sebou postupně přináší také pestřejší a méně vyhraněnou spiritualitu.

Americký historik George R. Knight, který si ve svých dílech všímá teologického vývoje adventismu, mluví právě o myšlenkovém dění v adventismu do poloviny 20. století v rámci hledání vlastní identity jako o utváření určité „teologie proti svému bližnímu“.⁴ Právě od této doby začíná být adventismus více teologicky komplexnější a domýšlení některých teologických důrazů záhy přispívá k bližší identifikaci s obecnými křesťanskými důrazy na straně jedné a zároveň k přijetí adventismu do rodiny evangelikálních křesťanských denominací na straně druhé. I když Knight tento vývoj příliš do souvislosti se změnou dynamiky růstu členství nedává, na spiritualitu církve a teologickou tematiku musela tato sku-

tečnost jistě významně působit. Rostoucí společenství mohlo být do značné míry monotematické a stále živé bezprostřední očekávání konce světa tomu napomáhalo, naproti tomu společenství již ustavené a usazené si dříve či později musí hledat své místo ve společnosti. Shovívavější přístup adventismu ke světu je od 50. let patrný jak ve výraznějším sociálním zapojení (ADRA), tak třeba v zapojení adventistů do vyššího univerzitního studia (první doktoráty mezi adventisty).

Z výše předestřených úvah lze jistě vyvodit mnohé. Článek však chtěl především ukázat, že náboženské prožívání předěšlých generací není na místě zplošťovat či dokonce zavrhnout, ale je třeba vnímat je v dobových souvislostech a v rámci vývoje křesťanství, popřípadě adventismu. Z nastíněných úvah také vyplývá, že adventismus nepodlehł nebezpečí ztráty kontaktu s realitou a dokáže zpracovávat změny doby a mentality ve své vnitřní teologické orientaci. Žánr náboženského hororu se v tomto kontextu zdá tedy být určitou personifikací staré spirituality téměř výhradně misijně a eschatologicky orientovaného adventismu. Uvedme na závěr několik dalších příběhů.

Na Kladně žili Kašparovi se svou mladou dcerou. Říkali o ní, že je mladá a musí si užít světa. Její mládenec ji však zavraždil. Rodiče nařikali a ptali se, proč to Bůh dovolil. Já jim však vyprávěl o pravdě a oni ji zamítli kvůli své mladé dceři, která prý musí užít světa, dokud je mladá.

Bratr Bartoš z Prahy nemohl zachovávat pravdu, protože jeho žena i matka byly proti. Ujistil jsem jej, že Bůh mu zajisté pomůže. Jak, ptal se. V pondělí chyběl na biblické hodině. Později nám sdělil, že pohřbíval matku, která spadla z lavičky. Tak mu Bůh pomohl a také jeho žena byla získána pro pravdu.

⁴ KNIGHT, R. G. *Hledání identity*. Praha: Advent-Orion/Luxress, 2007, str. 146.

Sestra Sokolová ze Zábřehu byla z národnostních důvodů našťvaná na kazatele. Na otázku proč nechodí do sboru odpověděla, že půjde mezi adventisty teprve po válce. Byla však gestapem uvězněna a zahynula neznámo kde. Mezi adventisty již po válce nepřišla.

Bratr Bartoš byl v Linci na práci. Tam s ním pracoval jeden veliký posměvač: Dejte pozor, aby vás Bůh něčím nepotrestal! říkával. To slyšel a opakoval i jiný posměvač. Stalo se za krátko: ten posměvač zachycen jeřábem a na cucky rozdrcen! Ten druhý se více neposmíval!

Známa jedné sestry byla v nemocnici s rakovinou v konečné fázi. Když se ta sestra za ni modlila, byla nemocná zázračně uzdravena. Tato žena však odmítla po svém uzdravení navštěvovat sbor. Po šesti letech měla rakovina recidivu. Ona sestra se odmítla za tuto ženu modlit, neboť pohrdla Boží pravdou. Žena pak zemřela ve velkých bolestech.

Když jsme pracovali v K., začal proti nám kázat farář, lidé nám začali knihy vracet a došlo to až tak daleko, že nás chtěli utlouct. Udělali jsme podle rady Pána u Matouše 10,23 a odcházeli jinam, když tu švagrovou za vesnicí chytili a za přítomnosti jejich pastýře po ní začali plivat a bít ji. Když se vyzuřili, nechali ji sedět u kapličky. Příhoda měla divnou dohru. Za několik let ranila na téže místě onoho kněze mrtvice. Mnozí si pak vzpomněli na onu nepříjemnost s kolportérkou-kacířkou

a pohlíželi na smrt svého pastýře jako na trest Boží.

Asi v r. 1917 se proti věřícím v Domaslovicích postavil místní římsko-katolický farář. Vymýšlel různé akce a šťval lidi proti adventistům. Byly činěny přípravy pro jejich lynčování a vypálení jejich domů. Často se stávalo, že jim při pobožnosti na začátku soboty natřeli okna vápnem a hlinou. Kněz jednou svolal obecní radu a předložil jim plán na další akce. Když mu je obecní rada neschválila, obrátil se na okresní hejtmantství v Těšíně. Věřící se modlili, aby jim Bůh pomohl. Kněz náhle onemocněl a po operaci v nemocnici zemřel. Věřícím v Domaslovicích nastalo značné ulehčení.

Hned v začátcích šíření adventního poselství se pokusil jeden kněz výhrůžkami a jinými zákroky dílu Božímu škodit. V určitý den, kdy naši bratři očekávali nějaký úřední zákrok, přišla zpráva, že dotyčného kněze ranila mrtvice.

Summary

This article focuses on a specific type of religious experience – in the study called *religious horror* – and follows this experience as a literary composition. This literary genre is described in the context of the role of fear in the human society, and especially in the Christian religion. The main interest of the article is not a theological evaluation of the genre, but more the question what the *religious horror* could tell about the human society and small religious groups such as Seventh Day Adventists.

Druhé andělské poselství v souvislostech

Miloslav Žalud

Za ním letěl druhý anděl a volal: Padl, padl veliký Babylon, který opojil všechny národy svým smilstvím a dal jim pít z poháru hněvu.

Jméno Babylon ve Zjevení 14,8 ve skutečnosti představuje několikavrstvý koncept. Připomíná výraznou biblickou ideu, reflektuje její dvě konkrétní historické realizace (Babel a Babylon), je kryptooznačením jiné konkrétní historické mocnosti (Řím), vyjadřuje teologické hodnocení působení šelmy z moře a je zvláště jménem pro vrcholnou eschatologickou protibožskou formaci.

1. Babylon jako idea

Babylon je biblická šifra pro lidskou představu ideální společnosti. Idea dokonalé společnosti se v dějinách rodila postupně.

a) První významné vyjádření této ideje představuje počín, který nazýváme **Babel**. (Gn 11,1-9; בבל, které soustavně podle řecké Septuaginty překládáme

jménem Babylon; srov. verš 9 a 10,10; Da 4,27 apod.)

Nedlouho po potopě lidé odmítli naplnit Boží vůli a rozptýlit se po zemi (Gn 11,1.4). Sdružili se a vytvořili společnost, která usilovala o vytvoření *méně náročného života*, než je život v Božím projektu opanování země. Chtěla také vytvořit něco, co zasáhne do nebe, odkud přišla potopa, a zajistí *bezpečný život*. Materializací těchto ambicí byla stavba města a věže. (Gn 11,4) Projekt skončil neúspěšně.

Přesto je to *začátek ideje dokonalé společnosti*, kterou soustavně kultivovali předkové lidí - různí politikové, generálové, filozofové a náboženští vůdci.

b) V lidských dějinách představa o příkladné společnosti získávala dokonalejší tvar. Příběh **Babylonu** Nebúkadnesarovy

říše přináší už *značně rozvinutou ideu takovéto společnosti* a tento Babylon je nade vše pochybnost myšlenkovým pozadím Babylonu ze Zjevení.

Starý zákon charakterizuje Babylon takto: Vykazuje prosperitu a bezpečí, které se jeví jako velké dobrodiní pro jeho obyvatele. Tato skutečnost je patrná z přirovnání jeho krále ke stromu, *který měl nádherné listí a mnoho plodů, na němž byla potrava pro všechny, pod nímž bydlela polní zvěř a v jehož větvích přebývali nebeští ptáci.* (Da 4,18) Babylon dává, ale také bere. Ve skutečnosti je totalitní mocností, která porobuje národy a vykořisťuje své obyvatele, a která utlačuje Boží lid. (Da 5,18.19; Iz 14,4-6) Za vším stojí pýcha (Da 4,27; 5,20) a vzpoura proti Bohu (Iz 14,13.14). Chování Babylonu nakonec přivolalo soud (Da 5,22-28), jako tomu bylo při věži z šinéarské pláně.

Pro Izajáše *neviditelným králem Babylonu je Lucifer.* (Iz 14,12-14; Lk 4,6)

Zvláště kniha Daniel obohacuje biblický koncept Babylonu. Prezентuje ideu Babylonu jako vzpouru proti Bohu a nepřátelství vůči všemu, co k Bohu patří. Zlatá socha na poli Dúra je odmítnutím Boží ideální společnosti, která podle Nebúkadnesarova Božího snu přijde ze shora. (Dan 2,34.35.44) V Danieli proti sobě stojí dvě vize – království ze zdola a království ze shora. První idea získala jméno Babylon a druhá jméno Jeruzalém. (Bible dává autentickou víru do souvislosti s Božím městem, jemuž pozemský Jeruzalém poskytl jméno; Žd 11,10; 12,22-24).

c) Idea Babylonu je přitažlivá, protože nabízí hodnoty, které člověku chybí a které z velké části naplňují jeho legitimní potřeby, jako je bezpečí, prosperita, zdraví, spravedlnost. Tyto a jiné hodnoty (vymícení zla, věčný život atd.) může poskytnout jen projekt Jeruzalém. (Zj 21 a 22)

Mnoho z toho v porušené a krátkodeché podobě nabízí projekt Babylon. Obě vize přitom chtějí realizovat svůj „navrat do ráje“, svůj „ráj na zemi“. Babylon je však **padělek ideje Jeruzaléma** a je lidským úsilím.

Idea Babylonu je přitažlivá také proto, že dodnes politici a ideologové stále zlepšují nabídku této ideální společnosti. Neustále nabízejí své lákavé bonusy pro svoji zemi nebo celý svět a v této propagandě neustále křísí projekt kolosu na hliněných nohách. A lidé se stále nechávají opít tímto vínem Babylonu. (Zj 14,8;17,2.4;18,23)

2. Babylon jako uskutečňování ideje ideální společnosti

Babylon v Bibli není jenom idea, koncept či vize lepšího světa, ale také jeho realizace. První pokusy o uskutečnění prosperujícího a bezpečného společenství lidí v dějinách jsme již zmínili. Byl to **Babel** a **Babylon** Nebúkadnesara a jeho nástupců. Na další historické realizace poukazuje především Zjevení 13 a 17.

Popis šelmy z moře (Zj 13,1.2) sděluje, že predátor „navazuje“ na Danielova (kapitola 7) řeckého levharta, médsko-perského medvěda a babylonského lva. To znamená, že realizátoři ideje Babylonu jsou především **politické mocnosti**. Proto šelma z moře ze Zj 13 a šelma z propasti ze Zj 17 (eschatologický Babylon) musí také být politickou mocností.

a) Šelma z moře, kterou Jan viděl vystoupit na scénu (Zj 13,1.2), měla smrtelnou ránu (Zj 13,3; srov. Gn 3,15). Zjevení vidí *smrtelnou ránu* (šelmy a draka) ve svržení ďábla z nebe po střetu s Michaellem a ve ztrátě jeho královského mandátu. (Zj 12,7-10) (Podobně Daniel viděl, že čtvrtá šelma, která je předobrazem Janovy šelmy v etapě po řeckém levhartovi, se prostřednictvím malého rohu troufalými slovy

obořila na Věkovitého a vzápětí byla od-souzena k zabití. /Da 7,7-11; srov. 8,25; J 12,31/.) *Uzdravení smrtelné rány* spatřuje v nové horečné aktivitě ďábla zvláště proti „ženě, která porodila syna“ a „proti ostat-nímu jejímu potomstvu“. (Zj 12,12-17)

Drak, který na prvním místě odkazuje k ďáblu a pak stínově k pozemské moci (Zj 12,3 – korunované hlavy), a šelma ve fázi těsně před smrtelnou ranou a po ní je nepochybně **Řím**. On se postavil proti Ježíši dítěti (Mt 2,16; Herodes byl římský *rex socius*), on zavraždil Ježíše Mesiáše (Sk 4,25-27). On se po uzdravení smrtel-né rány vrhnul na pronásledování mesi-ášova lidu.

Není tajemstvím, že židé i křesťané Ja-novy doby nazývali Řím jménem Baby-lon (viz 1Pt 5,13). Tímto kryptojmenem chtěli vyjádřit, že Řím, podobně jako kdy-si Babylon, uskutečňuje světovládu, staví se proti Božímu lidu, pronásleduje ho a je podporovatelem všeho modloslužebného pohanství. My bychom doplnili, že je také nositelem ideje Babylonu a jejím uskuteč-ňovatelem. Ostatně Jan svým líčením ve Zj 13,1.7 ztotožňuje šelmu z moře se šel-mou z propasti ze Zj 17,1-6; 18,2.3, která nese označení „veliký Babylon“.

b) Šelma z moře je především souhrnnou výpovědí o důležitých developerech ide-ální společnosti (kteří jsou v blízkosti Bo-žího lidu) v období mezi Janovou dobou a eschatologickým vrcholem. Reprezen-tuje další uskutečňovatele ideje Babylo-nu v období po uzdravení smrtelné rány do příchodu Syna člověka (Zj 13,3; 14,14), avšak klade **důraz na dobu, kdy je u moci deset rohů**, kdy tedy neexistuje velká říše (Zj 13,1 - korunované rohy). (To, že ideu Babylonu uskutečňovala i šelma z moře, dovozuje srovnání druhého a třetího an-dělského poselství, kde víno Babylonu /Zj 14,8/ přivolalo Boží víno hněvu na šelmu /verše 9 a 10 srov. 16,6.7; 18,20/.)

Tyto realizace ideje Babylonu jsou v popisu šelmy z propasti představě-ny deseti rohy nebo sedmou hlavou. (Zj 17,9.10.12; šestá hlava je Řím a osmá hla-va šelma z propasti – eschatologický Ba-bylon.) Rozdrobenost politické moci po římské světovládě také naznačují dvě Da-nielova apokalyptická vidění. (Da 2,41-43; 7,24)

Z naší historické perspektivy může-me z našeho prostoru uvést např. tyto po-kusy o realizaci ideje Babylonu: **Byzanc, Francké království, Svatá říše římská, Osmanská říše, Francouzské císařství, Britské impérium, Sovětský svaz, Tře-tí říše**. (A vedle těchto „predátorů na vr-cholu potravní pyramidy“ zde byly menší šelmy, které ovládaly své teritorium.) Vět-šina těchto velkých a větších realizátorů „lepší lidské společnosti“ měla šelmovské rysy; tyto dějinné pokusy ukázaly, že jsou učenlivými dcerami své matky nevěstky (Zj 17,5).

c) Janovo proroctví označuje fázi po uzdravení smrtelné rány do eschatolo-gického vyvrcholení za velmi nesnadné období, kdy budou Ježíšovi následovníci **pronásledováni**. (Zj 13,7-10; 11,3; 17,6; srov. Da 7,21.25) Období je charakterizo-váno číslicí 42 měsíce (Zj 13,5; nebo 1 260 dní – 11,3), která odkazuje k zastávkám (Nu 33) Božího lidu na cestě pouští do Zaslíbené země, při níž zakoušeli laska-vou Hospodinovu péči (Dt 8,15.16).

Během tohoto pronásledování byli nu-ceni uctívat šelmu z moře – poslouchat politickou mocnost víc než Boha, klanět se její soše – přijmout za vlastní „králov-ství ze zdola“ – projekt Babylon, přijmout znamení šelmy – osvědčení o věrnosti šel-mě. (Jméno – Zj 13,17; srov. Da 1,6, čísli-ce – Zj 13,17.18; srov. Da 3,1.) Oni osvěd-čili trpělivost. (Zj 13,10; 14,3.12; 15,2)

(Cesta Ježíšova lidu dějinami nekončí selankou. Ačkoli různé mocnosti během

dějiny vyžadovaly a vynucovaly uctívání své sochy /Zj 13,7-10.12.15-17/, dějinný vrchol války proti svatým /Zj 11,7-10;12,12.17; 13,7/ povede eschatologický Babylon.)

d) Zjevení 13 vedle šelmy z moře uvádí na scénu také jejího horlivého společníka – **šelmu ze země**. (Zj 13,10-18) Z líčení je patrné, že hlavně tato šelma pracuje na kultivování ideje „království ze zdo-la“. (Zj 13,14.15) Uznává roli šelmy, podporuje její autoritu a pracuje na stvoření živé – fungující ideální lidské společnosti. (Zj 13,15) Koho představuje toto pozoruhodné zvíře?

Pojmenování šelma ji zařazuje mezi nejpřednější hráče na politickém poli, avšak není s nimi totožná – nevychází z moře, ale ze země, a má dva rohy jako beránek. Obrat ze země může poukazovat na pevninu Malé Asie, kam Jan psal sedmi sborům, a charakteristika dva rohy jako beránek odkazuje k moci, která vyvěrá z její podobnosti s Ježíšem Božím Trpitem. V Zj 19,20 dostává tato mocnost jméno **falešný prorok**, což vypovídá o tom, že původně byla v Božích službách, ale pak odešla „Balaámovou cestou“. Tento významný partner šelmy z moře je zřejmě **duchovenstvo Kristovy církve** (Sk 19,21.30; Mt 7,15; Mt 24,10-12; 2Te 2,3.4; 2Pt 2,1-3, 12-19), **které odpadlo od víry a mravů a zatoužilo po moci**. Tento odklon je vyjádřen v listech sborům různými příklady: „falešní apoštolové“ (Zj 2,2; 3,9), „nikolajité“ (Zj 2,6. 15), „falešní Židé“ a „shromáždění satanovo“ (Zj 2,9), „Balaám“ – partner krále Baláka (Zj 2,14), „prorokyně Jezabel“ (Zj 2,20). Také ve své epistole Jan připouští, že ona Pavlova „vzpoura“ (2Te 2,3-7) a očekávaný antikrist povstává v církvi a již působí (1J 2,18.19; srov. 2Pt 2,1-3.12-15).

Pojmenování šelma naznačuje, že církevní struktura ovládaná tímto odpadlým

křesťanským duchovenstvem vytvoří mocenskou formaci. Zda tato struktura má statut církevního státu, státní církve nebo něčeho obdobného je v posledku jedno. Je to „křesťanská“ mocenská struktura a dějiny znají, jak fungovala v latinské, východní nebo protestantských církvích, a kdo byli jejich političtí partneři. *Spojení „trůnu a kříže“* je nepopíratelný dějinný fakt. V moderní době je to však odmítaný svazek a ve značné míře se prosadilo odloučení církve od státu.

Působení křesťanské šelmy ze země mělo ten důsledek, že šelma z moře přijala některé křesťanské ideály za své a dovolila šelmě ze země stvořit ideový a etický fundament pro státy a říše, který zpravidla nazýváme křesťanská civilizace.

3. Co je pád Babylonu

Pád Babylonu je netolerovatelné odpadnutí od Božích standardů spravedlnosti a propadnutí Božímu soudu.

a) Tento pád bychom nejdříve měli hledat v době **před Patmosem**. Je nepochybné, že všechny pokusy o realizaci ideální společnosti ve starověku ztroskotaly.

V Ježíšově době se už jasně prokázalo, že žádná říše, žádné království, žádná demokracie či žádná jiná societa neumí uskutečnit své ideály a trvale je zajistit. A co je horší – velmi často tyto ideály nebyly ani spravedlivé, ani dobré. V soudu dějin byly tyto pokusy vždy nalezeny „lehkými“ a ten soud nevyslovoval jen Bůh, ale i účastníci těchto „skvělých“ projektů. Jak často vítali obyvatelé novou mocnost jako zachránce a stačil nějaký čas a lidé změnili názor.

Žádná z těchto říší, a samozřejmě můžeme dodat i lokálních mocností, ve skutečnosti nezrealizovala ideální společnost. Vždy to bylo nedokonalé a na úkor nějaké vrstvy, národa, náboženství, ideologie či skupiny – a vždy v neprospěch věrné-

ho Božího lidu. Za těmito uskutečnovateli, od Novobabylónské říše po císařský Řím, často tekly potoky či řeky krve. Každá z nich vyžadovala v určité chvíli absolutní podřízenost – pod hrozbou nejtvrděších trestů.

Říše a s nimi i menší mocenská uskupení prezentovaly v dějinách do Patmosu pravou tvář a ta dosvědčovala jejich pád. Nejenom nad Babylonem právem znělo „mene, mene, tekel, úparsín“, také nad starým Bábelem, nad pozdější Persií a Řeckem a helénistickými královstvími, máme-li zůstat na půdě Starého zákona.

b) To nejdůležitější z pozadí Janova tvrzení *padl, padl veliký Babylon* patří do duchovního světa. Při prvním Kristově příchodu padl **satan** – inspirátor všech dějinných realizací konceptu ideální společnosti, kníže tohoto světa a představitel království ze zdola – skutečný král Babylonu.

Ohnivý drak ze Zj 12 je identifikován jako ďábel a satan (Zj 12,9). Po Ježíšově nanebevzetí je svržen s nebe a vlády se ujímá Boží Mesiáš (Zj 12,10). Samozvaný zástupce lidí je svržen z nebe a ztrácí svůj královský mandát, protože se ukázalo, jaký skutečně je: *On byl vrah od počátku a nestál v pravdě. Když mluví, nemůže jinak, než lhát.* (J 8,44) Jeho pravou tvář odhalilo vtělení a zvláště Golgota. Je to krutý vrah nejvzácnější bytosti ve vesmíru. Překročil mez, která otevřela oči nebeských svědků (srov. Ko 2,15) a jeho soud mohl začít.

Abychom to pochopili i my, Ježíš nám poslal Přímluvce, abychom poznali, *v čem je hřích, spravedlnost a soud; hřích je v tom, že nevěří v Ježíše; spravedlnost, že Ježíš odešel k Bohu, který jej přijal; soud v tom, že vládce tohoto světa je již odsouzen.* (J 16,8-11) Janovo evangelium má ještě další případné vyjádření: *Nyní je*

soud nad tímto světem, nyní bude vládce tohoto světa vyvržen ven. A já, až budu vyvýšen ze země, přitáhnu všechny k sobě. (J 12,31.32)

Pád Babylonu je v principiálním významu **pád jeho skutečného představitele a jeho soud.** Vstoupili jsme do závěrečné fáze dějin světa, kdy království ze shora v Ježíši sestoupilo od Boha, odhalilo vzdorokrále, vystavilo ho soudu a soudí ještě zbylé dějinné pokusy o realizaci království ze zdola. (Zj 12,10-12; 13,1.11; Da 7,11.12)

c) Jan na Patmosu spolu s církví očekával brzký konec Říma, který měl na něj dopadnout za jeho činy, a také konec světa. (Mt 24,3; Sk 1,6)

Toto přesvědčení bylo vyjádřením víry, že poslední velké znamení, kterým bylo zničení Jeruzaléma, již proběhlo. (Jiné znamení brzkého příchodu již probíhalo – 1J 2,18; srov. 2Te 2,2-10.) Byli toho mínění, že velmi brzy nastane potrestání pustošitele Jeruzaléma, jak o tom psal Daniel. (Da 9,26.27) Nepřeslechli, když Ježíš mluvil o tom, že od znesvěcující ohavnosti do konce světa neuplyne více času než jedna generace. (Mt 24,34) Nový zákon přináší nejedno svědectví o naději církve, že Kristův příchod, v němž bude soudit svět (Babylon), nastane v jejich dnech. (Žd 10,37; Fp 4,4; Jk 5,7; 1Pt 4,7)

Ještě před Patmosem však Jan vidí, že **Řím znovu rozkvétá!** Překonal hlubokou politickou krizi po smrti Nerona a místo toho, aby na něj dopadal soud, Flaviovcí, kteří byli u zničení Jeruzaléma, vedou Řím k prosperitě. „Smrtelná rána šelmy je uzdravena.“ Jan, poslední žijící apoštol, prožil v té době spolu s církví frustraci z nenaplněného očekávání jako přehořkou zkušenost. (Zj 10,10) Ježíš na Patmosu však v této situaci jeho a s ním celou církev znovu posílá do světa, a to s *trojandělským po-*

selstvím, v němž je i ujištění, že Babylon opravdu propadl soudu. (Zj 14,8; 10,10.11)

Církev se od té doby učí žít v napětí očekávání příchodu Ježíše Krista ve slávě nebeského království při pohledu na úspěchy rozvíjející se lidské společnosti a na nové, stále nadějnější lidské pokusy o ideální společnost. Toto napětí v době mezi soudem Golgoty a soudem velkého dne Božího hněvu je zkušenost, které se nelze vyhnout.

d) Všechny realizace ideální společnosti během dějin padly a ty, které neměly tak výrazné šelmovské rysy a možná se vyznačovaly i některými beránkovskými znaky, byly nemilosrdně zlikvidovány mocnějšími politickými predátory. Společenství lidí nedovedlo prosadit vládu spravedlnosti a práva, jak konkrétně dokazují dějiny. Je třeba popravdě říct, že moderní doba přinesla nápravu a tzv. křesťanské země si osvojily „beránkovské rysy“ a staly se ochránci osobních práv a svobod, včetně náboženské.

Jednání, které volalo po soudu, podrobněji líčí popis šelmy z moře (Zj 13,5-10) a popis jejího asistenta – šelmy ze země (Zj 13,14-18). Dějiny zas poskytují informace o tom, jak velké a malé státy, a také křesťanská církev, naplnily Janovy předpovědi.

4. Co je budoucí Babylon a jeho pád

Budoucí **eschatologický Babylon** je procky vyličen v obrazu šelmy z propasti (Zj 11,7-13; 17,8-18), v obrazu šelmy z moře (Zj 13,1-10) a šelmy ze země (Zj 13,11-18), která je společníkem hlavního predátora. Tento eschatologický Babylon je vrcholnou realizací ideje Babylonu.

(Jako reakce na přesycenost tradicními „šelmovskými“ a „ostatkov-

skými“ interpretacemi se v našem prostředí v současnosti začíná prosazovat vlažnost vůči apokalyptickým proroctvím. Někdy dokonce panuje **skepse o jejich naplnění**. A není to jenom z uvedeného důvodu.

Nemůžeme nevidět, že ve světě se přece jenom postupně prosazují zásady demokracie a práva jednotlivce. Státníci velmocí mají dobrou vůli vytvářet podmínky pro mír. Zdá se, že životní úroveň roste. Optimismus, co se týče budoucnosti světa, je nyní velice módní. Na druhé straně Zjevení mluví o násilí na věřících, mluví o ekonomických sankcích, o zajetí a dokonce o smrti. Je to reálné? Nebylo by lepší říct, že tato proroctví zřejmě opravdu vyjdou naprázdno?

Když se díváme na líc skutečnosti, pak snad ano. Vnímejme také její rub. Copak svět nemá své šeredně vážné problémy? Až kam se dá šroubovat prosperita prvního světa? Co když se dají na pochod národy východu a jihu, protože je jejich země neuživí? Co s tím, že oni nesmírně rostou do počtu, zatímco první svět vymírá na nedostatek dětí? Co kořistnické chování k surovinovým zdrojům? Co s odpadky? Co s pandemiemi? Co s výživou lidí? Co s terorismem? Co s krizemi světových financí? Co udělá s ostatními národy státní bankrot jednoho z nich? Má současná solidarita evropských států nějaké hranice? Co udělají silné státy v době skutečné krize? Zůstanou jim dobrá předsevzetí z pokojných dnů? Už se podařilo světu izolovat šílence od prostředků hromadného ničení? Copak vlády nemají scénář pro krizové situ-

ace, který jim dovolí omezit osobní svobody včetně náboženské? Existuje dalších tisíc vážných otázek, které potvrzují, že myslet na vážnou krizi lidstva v budoucnosti nepatří do oblasti science fiction.

Ještě není čas, abychom zahodili stará proroctví. Babylon i se svými sympatickými a nadějnými rysy zůstává do konce času Babylonem odsouzeným k nezdaru. I když se to na povrchu nezdá, uvnitř /a na rubu/ rozhodně ano. Ve své nejhlubší podstatě nese gen záhuby; zplodila ho vzpoura a lež.)

a) Apokalyptické schéma předpokládá, že po všeobecné době soužení (Mt 24,3-14; Zj 11,1-8) nastane velké soužení, které způsobí šelma z propasti – eschatologický Babylon. (Mt 24,15-26; Da 12,1; Zj 11,11-13; 17,8.5). Zatímco první perioda bývá označena číslicemi 1 260 dní, 42 měsíců nebo 3 a půl času, druhý úsek je charakterizován číslicí 3 a polovinou dne (Zj 11,9.11) – brzy po něm nastává druhý příchod. Početní jednotka „den“ je nižší z uvedených a naznačuje, že se jedná o značně krátké období působení šelmy z propasti. „Polovina“ může naznačovat, že se jedná o náhle zkrácený čas. A výraz „tři a polovina“ jako celek odkazuje k značným útrapám i Boží péči. (srov. 1Kr 17,1-7; Jk 5,17)

Obraz eschatologického Babylonu je ve Zjevení rozvíjen postupně. Zj 11 představuje šelmu z propasti a v souvislosti s jejím vražedným řádním zmiňuje město veliké. (Zj 11,7.8) Zj 13 uvádí po bok šelmy z moře horlivého partnera – šelmu ze země. Zj 17 posazuje na šelmu z propasti nevěstku, což je šelma ze země a falešný prorok. Obraz se tedy vyvíjí takto: **šelma z propasti, šelma z moře a šelma ze země, a nevěstka na šelmě z propasti.**

b) Dosavadní realizace projektu ideální společnosti v minulosti byly z naprosté většiny založeny na vnucování takové představy hrubou silou. Silnější říše si podmanily slabší. V závěru lidských dějin, po období, kdy se nedařilo vytvořit světovou říši a které je charakterizováno rozdrobeností moci, se překvapivě objeví skutečná globální mocnost. (Zj 17,11.12 – po rozích k údivu všech „nadpočetná“ – šelma osmé hlavy) Nevznikne vyvracením rohů (srov. Da 7,8.20.24), ale rohy jí *dobrovolně odevzdají svoji moc*, a tak vytvoří finální politickou mocnost. (Zj 17,12.13; srov. 16) Společenství států dobrovolně odevzdá svoji moc skutečně nadějnému realizátorovi, který má konečně lidstvo dovést k prosperujícímu a bezpečnému společenství lidí na zemi. (Zůstává otázkou, zda „**šelma osmé hlavy**“ je vedle deseti rohů samostatnou politickou entitou, a v tomto případě by se jednalo o *supervelmoc*, která je přijímaným lídrem světového společenství, nebo zda je označením politické unie deseti rohů, v tom případě by se jednalo o organizační mocenskou strukturu – *unii*, federaci, společenství, svazek, sdružení atd., které spravuje pospolitost států.)

Zjevení 17 dále odhaluje, že „šelma z propasti a deset rohů“ je osedlána ženou, „matkou smilnic“. (Zj 17,1-6.16) Žena nese parodické označení podle vzoru Zj 3,12: Jméno panovníka, jméno města, nové jméno Kristovo – „Tajemství“ (srov. 2Te 2,7; to je odkaz k satanu), „Babylon veliký“ (náleží království ze zdola, jehož původcem je satan), „matka smilnic a všech ohavností na zemi“ (to je její skutečné a antikristovské jméno, které zároveň naznačuje, že původně, ještě jako věrná žena, patřila Bohu a jeho městu Jeruzalému – království ze shora).

Charakteristika „sedící na šelmě“ (Zj 17,3; srov. 1.7) vypovídá o tom, že žena se nachází v postavení, v němž může ovlá-

dat šelmu. To znamená, že žena (nevěstka), která je falešným prorokem a šelmou ze země v nejzávěrečnější fázi dějin, má *bezprecedentní moc*. Tato moc je tak rozhodující, že je souzena vedle šelmy. (Zj 19,20; 20,10)

Tato žena je také identifikována jako „veliké město“. (Zj 17,18) Tato charakteristika říká, že je hlavním projektantem Babylonu (který je padělkem Jeruzaléma; dodala beránčí rysy), jeho spoludeveloperem (Zj 13; zasahovala do realizací babylonské myšlenky jako partner trůnu) a vykonavatelem moci nad národy (pronásledovala Ježíšovy následovníky). **Žena se ztotožnila s ideou Babylonu a nakonec se stala jeho nejvyšším představitelem**, i když politickou realizaci má na starosti „světské rameno“ – šelma.

c) Šelma z propasti osedlaná nevěstkou (Zj 11,7; 17,8) přichází od samého ďábla jako zbraň, která má dosáhnout jeho pozemskému království definitivní vítězství. Eschatologické uskupení Zjevení vnímá jako bojový šik proti Beránkovi a jeho společenství. (Zj 17,6.14; 13,8-10.11-18; 14,9.10; 15,2) Tito spřeženci chtějí dovést všechny lidi k tomu, *aby uctívali sochu šelmy*, což je odkaz k přijetí projektu „království ze zdola“ (Zj 13,13; Da 3,1-7) a *aby si nechali vtisknout cejch šelmy*, což je reference k výkazu o loajlnosti šelmě. Důležitým momentem eschatologické krize je „oživení sochy šelmy“ (určité projevy životaschopnosti království ze zdola), kterého bude zřejmě dosaženo za pomoci záračných znamení. (Zj 19,20; 13,13-18) Zjevení 11 uvádí, že významnou skutečností závěrečné krize je *zdanlivě vítězná bitva šelmy z propasti* (nad dvěma svědky; verše 7-12). Satanův teror na Kristových následovnících Zj 11,7.8 přirovnává k Ježíšovu utrpení.

Chování eschatologického Babylonu přivolá Boží soud. Je to **jeho pád**. Zjevení

17 zdůrazňuje především tyto důvody soudu: definitivní odmítnutí Boha jako krále a partnera (verš 1: *veliká nevěstka*), totalitní ovládání lidí (verš 1: *usazená nad vodami*), lživá ideologie (verš 2: *vínem jejího smilství se opíjeli obyvatelé země*), duchovní arogance – svatokrádežné vyvyšování se na místo Boha (verš 3: *plný rouhavých jmen*), arogance moci a hospodářské síly (verš 4: *oděná purpurem a šarlatem a ozdobená zlatem, drahokamy a perlami*) a pronásledování Božích lidí (verš 6: *zpítá krví svatých a Ježíšových svědků*). Podle Zjevení 13 mezi nástroje útlaku patří „ekonomické sankce“ (verše 16.17) a „zajetí a meč“ (verš 9). (To znamená, že neklanět se šelmě vyžaduje odvahu vystoupit z „ekonomických okovů“ království ze zdola za cenu nejvážnějších postihů.)

Pád eschatologického Babylonu je zcela unikátní dějinná chvíle, kdy satan a jeho společníci odhalí pravou povahu a jednou pro vždy poskytnou *důkaz, že lidstvo bez Boha není schopno vyřešit svoje problémy a že jeho jednání ovládají principy zla*. Je to také chvíle, kdy zazáří charaktery těch, kteří se přimkli k Bohu, jeho králi Ježíšovi a projektu Jeruzalém. Babylon má v sobě zabudovaný krach, jak napovídá obraz kolosu na hliněných nohou. Babylon má v sobě zabudované destruktivní geny sobectví, pýchy, naivity, klamání, touhy po moci, chamtivosti atd.

d) **Soud** nad Babylonem je vyličen od 16. do 19. kap.

Poslední rány dopadají na „lidi označené cejchem šelmy a klekající před její sochou“ (16,2), na ty, „kdo prolili krev svatých a proroků“ (16,6), „na trůn šelmy“ (16,10; sídlo eschatologického Babylonu; srov. 18,1-19,3), „na velkou řeku Eufrat“ (16,12; národy budou zasaženy kolapsem království šelmy v předcházející šesté ráně; srov. 17,1.15) a „na veliký Babylon“ (16,18.19; díly města mohou být

odkazem buď k drakovi, šelmě a falešnému proroku (16,13), nebo ke konstituentům eschatologického Babylonu – deseti rohům, šelmě a nevěstce (16,16).

Soud vyličený ve Zjevení 17 je zaměřen na **nevěstku**. (Zj 17,1) Jako prvorozený syn reprezentuje všechny děti, tak i *nevěstka zastupuje všechny, kdo realizují království ze zdola* v nejeschatologičtější chvíli dějin. (Zj 17,5) Nicméně soud je zaměřen na „matku všech smilnic“, což je šelma ze země neboli falešný prorok. Soud nad ní vykonají její partneři z protibozského podniku – deset rohů a šelma. (17,16) Zemře způsobem jako nevěstka.

Zjevení 18 se zaměřuje na soud **politicko-ekonomické části eschatologického Babylonu**. Nad jeho zánikem bědují politicko-ekonomičtí partneři: političtí představitelé (18,9.10), obchodníci (18,11-17) a dopravci (18,17-19).

Nakonec je slyšet radostné volání: „*Ha-lelujah! Spasení, sláva i moc patří Bohu našemu, protože pravé a spravedlivé jsou jeho soudy! Vždyť odsoudil tu velikou nevěstku, která přivedla zemi do záhuby svým smilstvím, spravedlivě ji potrestal za krev svých služebníků, která lpí na jejích rukou.*“ (19,1.2)

Shrnující doušku o potrestání eschatologického Babylonu přináší Zj 19,11-21. Je to popis armagedonské bitvy proti nevěrnému lidstvu vedenému šelmou a falešným prorokem. Soud nad svůdcem – ďáblem a nad jednotlivými příslušníky jeho království bude vykonán na konci milénia (Zj 20,7-15), kdy proběhne poslední útok na Jeruzalém.

*

Druhé andělské poselství znělo od Janovy doby dále dějinami, i když nebylo vždy formulováno podle slovníku Janova trojandělského poselství. V průběhu dějin existovali křesťané, kteří si dovedli

odepřít svůdné „víno Babylonu“, odmítli ustoupit rouhavým nárokům světských mocností i falešnému učení křesťanské církve a za cenu újmy odepřeli podvolit se požadavkům zástupců projektu Babylon, protože nadevše se báli Boha, který stvořil svět. Svoje občanství spojili s duchovním Jeruzalémem a jejich představiteli – Otcem a Beránkem. Jejich vínem bylo evangelium. Ti byli ochotni otevřeně, avšak citlivě, mluvit o těchto skutečnostech. (Mezi ně vstoupili i adventisté sedmého dne, kteří zřetelně používali slovník Zjevení 14. kapitoly.)

Zjevení v 18. kapitole předkládá výzvu o vyjití z Babylonu. To volání ve své poslední síle zazní při vytvoření eschatologického Babylonu a před dopadem posledních ran.

Summary

The name Babylon designates an idea and its political realization in history. Babylon as an idea denotes human effort to accomplish an ideal society, which is counterpart God's kingdom (spiritual Jerusalem) and its counterfeit.

First historical endeavour to realize the idea of Babylon was building of a city and a tower in the plain of Shinar. Nebuchadnezzar's empire was its advanced execution and gave name to the whole concept. According to the biblical record – the real king of Babylon is satan. Daniel and Revelation present other main realizations in history through symbols of beasts.

The fall of Babylon is primarily the fall of her representative – satan, due to work of the Messiah. Satan was stricken by mortality impact and as ruler of this world was divested of his mandate to represent humanity and cast out of heaven. Nevertheless the deadly wound was healed.

The beast from the Sea with its ten horns signifies concretization of the idea of Babylon at the time, when the Roman authority ends

and a fragmentation of political power starts and continues in history. The beast from the Earth is the most important partner of the beast of the Sea and represents influential structures of christian apostate clergy. This beast seems to be very agile developer of the idea of ideal society and perfect world.

The last endeavour to realize the idea is represented by the beast from the bottomless pit ridden by the great harlot. Eschatological Babylon will remove her economic blessings and safety protection from all

those, who have not a loyalty certificate, and will intend to put them to death. This will be her definitive fall. Participants of the project Jerusalem will be saved from above. The bowls of judgement will bring verdict to all sympathizers of the project Babylon. Rev 17 zooms the judgement of the great harlot and Rev 18 reports the judgement of her political-economical partners.

The message of the second angel was dispersed from the time of Revelation, though not using the words of Rev 14.

Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku

PIŠKULA Jiří. *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. 1. vyd. Praha: Advent-Orion, 2009. 202 str. ISBN 978-80-7172-213-7.

Vydavatelství Advent-Orion vydalo v roce 2009 v edici Poznání dlouho očekávanou publikaci *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Autorem této práce je Jiří Piškula.

Jiří Piškula studoval na Filozofické fakultě Univerzity Karlovy v Praze v letech 1998-2004 historii a od roku 1999 do roku 2004 současně na Evangelické teologické fakultě této univerzity obor Teologie křesťanských tradic. Poté pokračoval v letech 2004-2007 v doktorandském studiu na Evangelické teologické fakultě UK v oboru historické teologie.



Svá studia uzavřel složením příslušných státních zkoušek a obhajobou své doktorské práce právě na téma *Dějiny Církve adventistů sedmého dne v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*.

Autor se v současnosti zabývá v rámci grantu Akademie věd ČR postavou J. L. Hromádky a jeho vlivem na českosloven-

ský protestantismus po roce 1945, věnuje se také novodobé historii nekatolických církví. Současně vyučuje na Teologickém semináři Církve adventistů sedmého dne v Sázavě české církevní dějiny a zpracovává další prameny k domácím adventistickým dějinám.

Vydaná práce, která byla odevzdána vydavatelství již v roce 2007, představuje mírně jazykově upravenou a aktualizovanou verzi zmíněné doktorské práce Jiřího Piškuly.

Autor založil své dílo na zevrubné znalosti dosažitelných pramenů archivních (a to jak církevních, tak profánních) i na záznamech pamětníků či rozhovorů s nimi. Dílo představuje na základě autorovi dostupných materiálů solidní pokus o vystižení a zmapování základních linií domácích adventistických církevních dějin, obohacených také o informace, které pro novodobé církevní dějiny přineslo zvláště zpracování archivních materiálů ministerstva vnitra a Národního archivu.

Piškulovy dějiny se zabývají především tím, co lze zkusmo nazvat „politické dějiny církve“, tedy během věcí, které se vztahovaly obzvláště k organizačním záležitostem, řízení církve a vztahem ke státu. Materiály vytěžené z archivů a někdy i osobních rozhovorů (týkající se přede-

vším údobí totality) mohou být sice z určitého pohledu chápány jako jednostranné – pro nepřítomnost některých svědků, pro zřejmou skartaci jistých dokumentů i pro nedostatek informací o určitých osobách, které v této práci scházejí, ale v základních liniích jistě dobře vystihují skutečnost.

Kniha se také příliš nevěnuje vlastnímu – ať vnitřnímu či vnějšímu – životu církve (bohoslužbám, liturgii, studiu Písma, teologii, diakonii, mládeži, misii, veřejným aktivitám atd.). Tato oblast zřejmě stále čeká na své zpracování.

Přesto práce představuje velmi solidní a vlastně první odborně zpracovaný pokus o zmapování našich domácích církevních dějin a jsme autorovi vděční, že tuto náročnou práci vykonal a vydavatelství Advent-Orionu za to, že našlo odvahu ji vydat. Těšíme se také z toho, že širší církevní veřejnost bude moci být seznámena s výsledky tohoto bádání v připravované německé verzi.

Luděk Svrček

Ukázka

3.3. Protektorát Čechy a Morava

V protektorátu samotném zůstalo v roce 1939 asi 1 500 adventistů, koncem roku 1944 vzrostl počet členů církve na 1 848.²⁶⁰ Prvním výraznějším zásahem, jež církev pocítila, bylo uzavření brněnského nakladatelství, sídla sdružení a modlitebny dne 9. května 1939.²⁶¹ Důvod v dokumentech není uveden. Podle vzpomínek pamětníků však pravděpodobným důvodem gestapa pro tento zásah byly články v adventistických časopisech.²⁶² Když se podíváme na články z posledního roku existence brněnského nakladatelství, nabízí se jich hned několik, které mohly být pro gestapo trnem v oku.

V posledním čísle Stráže sionské z roku 1938 srovnává Jindřich Marcolla v článku „Náš bezpečný vůdce“ situaci Československa po mnichovské konferenci se situací izraelského zajetí v Babylonu a dále píše: „Tato prorocká slova můžeme uvést také pro naši dobu a to bez nadsázky. Lidstvo uhoněno, uštváno v horečce, hledí do neurčité budoucnosti, ba do prázdna. V takovém prostředí šlehaném hroznou metlou mezinárodní nenávisti, vyděračství a sobectví žijeme také my, jako církev i jednotlivci. Víme, že mezi námi jsou tací, jimž je v nitru horko i v chladný den... Nedostává se zdravé moudrosti a klidu. Jsou velmi otřeseny základy důvěry člo-

věka v člověka a národa v národ. Život je dnes v horečné podrážděnosti, která plně v ohnících stranických vášní a národních nenávistí.²⁶³ Ještě více však mohl cenzor gestapa upoutat článek C. B. Haynese, významného amerického adventistického spisovatele a publicisty: „Těžké mraky neznášánlivosti nad svetom“ ve slovenské příloze Stráž pod Tatrami téhož čísla Stráže sionské: „Len nedávno svet otriasol sa neopísateľnej hrôzy, keď cez mnohé storočia bol zaužívaný zvyk prenasledovania, mučenia a trýznenia menších národných i náboženských. Tieto mocnosti temnoty zas sa zjavujú medzi civilizovanými národmi. Sú menšiny v mnohých krajinách, ktoré žijú v stálom strachu z väzení, nútených prac, koncentračných táborov, pogromov, čistiek a prelievania krvi.“²⁶⁴ F. A. Ludwig ve svých vzpomínkách zmiňuje, že protinacistické citáty byly nalezeny také v časopise Hlasatel pravdy.²⁶⁵

Ludwig ve svých vzpomínkách také uvádí, že již v dubnu 1939 byli zaměstnanci nakladatelství vyšetřováni na základě udání bývalého adventisty Otmara Swateka. To se zdá být věrohodné, neboť Swatek byl autorem neúspěšného trestního oznámení na nakladatelství a spolek již v roce 1927.²⁶⁶ Udání se mělo stejně jako v roce 1927 opírat o skutečnost, že adventisté jsou antimilitaristicky zaměřeni, a zřejmě obsahovalo i informaci o židovském původu Ludwigovy ženy Friedy. Nepochybně i tato skutečnost mohla v uzavření nakladatelství sehrát svou roli. K osobě F. A. Ludwiga je také třeba poznamenat, že právě díky židovskému původu jeho ženy byl v obavě z podobného zákroku krátce po okupaci z pozice vedoucího zaměstnance odvolán.²⁶⁷ Koncem roku pak následovalo jeho propuštění z církevních služeb, to však potkalo všechny bývalé zaměstnance nakladatelství. Všem bylo vedením Středoevropské divize nabídnuto odstoupné, u Ludwiga

však bylo vázáno na uvolnění služebního bytu.²⁶⁸

Ve spolupráci s německými adventisty se vedení Českomoravského sdružení pokusilo celou situaci zvrátit a počátkem února 1940 je podán proti tomuto postupu protest na centrále gestapa v Berlíně.²⁶⁹ Tento krok však nevedl k revizi postupu, a tak od léta 1940 začalo fungovat nové nakladatelství v Praze.²⁷⁰ To se jmenovalo Nakladatelství Josefa Cepla a po povolení ministerstvem obchodu dne 25. června 1941 obdrželo nakladatelství 6. srpna téhož roku zřizovací koncesi Magistrátu hl. m. Prahy na živnost knihkupeckou a nakladatelskou.²⁷¹ Část majetku bývalého brněnského nakladatelství byla převezena do Prahy a použita jako inventář nového pražského nakladatelství.²⁷² Také toto nakladatelství však bylo v roce 1942 okupačními orgány uzavřeno a od tohoto roku až do konce války již žádné na území českých zemí neexistovalo.²⁷³

Samotný spolek a Českomoravské sdružení v začátcích okupace žádné těžkosti nezažívaly. Vedení sdružení se po uzavření nakladatelství a dočasném obsazení budovy přesunulo do Prahy a sídlí tam dodnes. Dne 31. prosince 1939 se také Československá jednota adventistů s. d. v Brně musela na základě nařízení zemského presidenta v Brně č. 54.011 III-13 přejmenovat na Českomoravskou jednotu.²⁷⁴ Proto oznámení o chystané likvidaci spolku v červenci 1942, kdy byl jednatel spolku B. Kober pozván v Brně na policejní ředitelství, bylo vnímáno jako zcela nečekané.²⁷⁵ 30. srpna 1942 se tak spolek na valné hromadě podle zápisu dobrovolně rozpustil.²⁷⁶ K důvodu rozpuštění spolku se nedochovaly žádné materiály, jež by tento postup osvětlovaly.

Spolek si na poslední valné hromadě zvolil likvidační výbor, který měl rozprodat majetek spolku. Schůze spolku však byly záměrně odkládány a převod majet-

ku zdržován, takže žádná z šestnácti budov, z nichž se osm nacházelo mimo území protektorátu,²⁷⁷ ani žádný z pozemků nebyl do konce války nikomu prodán.²⁷⁸ Církev i spolek celkem bez problému fungovaly, i když byl spolek v likvidaci, a prameny neobsahují záznamy problémů, jež by byly způsobeny rozpuštěním spolku.

Také na území protektorátu docházelo ke střetům víry adventistů s požadavky nacistického režimu, jež končily vězením a také smrtí. V Osvětimi takto zakončil v roce 1942 svůj život Vlastimil Hlávka z Přerova,²⁷⁹ když byl udán, že nechodí v sobotu do učení a na směny. Několik dalších adventistů bylo vězněno v koncentračních táborech.²⁸⁰ Obecně se vedení sdružení snažilo plnit příkazy protektorátní správy, aby neposkytovalo záminky k podobným zásahům. V roce 1940 tak muselo být úřadům poskytnuto potvrzení o čistě árijském původu kazatelů a o rok později byly všechny modlitebny opatřeny německými nápisy.²⁸¹

Problematické je cokoliv usuzovat o opatřeních mířících proti Židům. Existují doklady, že v modlitebnách byly umístěny nápisy zakazující vstup Židům,²⁸² písemné doklady ze sdružení o jakémkoliv postupu proti Židům se však nedochovály. Otázkou zůstává také vztah, jenž vedení Českomoravského sdružení zaujalo k souvěrcům židovského původu. V dokumentech je dochována pouze zpráva F. A. Ludwiga, jenž sám měl ženu židovského původu. Ludwig zmiňuje, že v roce 1941 bylo z Prahy nařízeno vyloučit z církve všechny Židy a míšence. Jen v Brně se mělo jednat o devět členů. Poté, co tento příkaz odmítl výbor sboru provést, bylo tak učiněno tajně bez vědomí výboru.²⁸³ Sám také vzpomíná na sestru Friedu Redlichovou, jež byla před svým transportem do Polska vyloučena z církevního společenství. Jak již bylo řečeno, k těmto událostem se z pramenů církev-

ní provenience nedochovály žádné zprávy a ani ve vzpomínkách pamětníků žádné zmínky nenalezneme, na druhou stranu je však pochopitelné, pokud jsou informace F. A. Ludwiga správné,²⁸⁴ že k uchování takovýchto pramenů byla jen pramalá vůle.

Jediná zmínka v oficiálních dokumentech, jež by mohla potvrzovat smrt většího počtu adventistů židovského původu v koncentračních táborech, je dopis J. Doubravského paní F. F. Osterové do USA v roce 1947, kde se zmiňuje, že „mnoho adventistů zemřelo v koncentračních táborech pro zachovávání soboty“.²⁸⁵ Adventistů nežidovského původu, kteří by tomuto popisu odpovídali, nebylo v celém prostoru bývalého Československa mnoho. Prameny mluví o třech, je tedy možné, že předseda Doubravský pro obrázek československého adventismu v cizině započítal do počtu zavražděných adventistů také souvěrce židovského původu,²⁸⁶ může se však jednat o pouhou literární nadsázku. Když se však podíváme na paralely v sousedním Německu,²⁸⁷ zdá se být postup vedení Českomoravského sdružení, jak jej popisuje F. A. Ludwig, pravděpodobný.

²⁶⁰ NA, C-ADV, karton 11.

²⁶¹ MZA, Policejní ředitelství Brno, fond B 26, karton 3248, inv. č.: 36/51, dokument ZÚ Brno č. 5954/I-3 ze dne 6. 6. 1942.

²⁶² BALCAR, Michal. *Adventisté sedmého dne na území Protektorátu Čechy a Morava*. Závěrečná práce na Teologickém semináři CASD: Sázava, 2001 str. 11.

²⁶³ StS, 1938, č. 6, str. 65.

²⁶⁴ Tamtéž, str. 71n.

²⁶⁵ Soukromá sbírka D. Heinze, Friedensau, dopis F. A. Ludwiga, červenec 1949, Brno.

²⁶⁶ NA, MV I-NR, karton 9679.

²⁶⁷ Viz Hartlapp, kap. 6.6.

²⁶⁸ AAE, karton Protokolle – Ausschuss-Sitzung 1933–1942, Mitteleuropäische Division, Ausschuss Sitzungen der STA-Gemeinschaft in Deutschland, zasedání ze dne 14. 3. 1940, 26. 6. 1940 a 31. 12. 1940.

²⁶⁹ Tamtéž, zasedání ze dne 15. 2. 1940.

²⁷⁰ Tamtéž, zasedání ze dne 25. 6. 1940.

²⁷¹ NA, C-ADV, karton 13. Časopis Hlasatel pravdy je však Ceplem vydáván ještě před obdržením této koncese.

²⁷² AAE, karton Protokolle – Ausschuss-Sitzung 1933–1942, Mitteleuropäische Division, Ausschuss Sitzungen der STA-Gemeinschaft in Deutschland, zápis ze dne 31. 12. 1940 a 12. 3. 1941.

²⁷³ NA, C-ADV, karton 13.

²⁷⁴ MZA, Policejní ředitelství Brno, fond B 26, karton 3248, inv. č.: 36/51. Stejně tak bylo změněno jméno Spolku pro péči o zdraví v Československé republice na Spolek pro péči o zdraví v Protektorátě Čechy a Morava, viz NA, C-ADV, karton 19.

²⁷⁵ Tamtéž.

²⁷⁶ NA, C-ADV, karton 2.

²⁷⁷ MZA, Policejní ředitelství Brno, fond B 26, karton 3248, inv. č.: 36/51.

²⁷⁸ NA, C-ADV, karton 2.

²⁷⁹ NA, MŠCJA, karton 13; dále: Ad 2002, č. 6, příloha, a BALCAR, Michal. *Adventisté sedmého dne na území Protektorátu Čechy a Morava*. Závěrečná práce na Teologickém semináři CASD: Sázava, 2001.

²⁸⁰ NA, C-ADV, karton 3 a 9. Podle NA, ZÚ, karton 1617, sig: 104/4, byl v roce 1943 zatčen plzeňský kazatel kvůli sobotní absenci jeho dětí ve škole.

²⁸¹ NA, C-ADV, karton 2.

²⁸² Soukromá sbírka D. Heinze, Friedensau. Jistá je existence takového nápisu v Brně, ohledně Prahy se vzpomínky pamětníků liší, ale nápis na pražské modlitebně dokládají i písemné doklady, viz ACS, karton 5, Poděbrady, dopis z 12. 8. 1976.

²⁸³ Soukromá sbírka D. Heinze, Friedensau, dopis F. A. Ludwiga, červenec 1949.

²⁸⁴ F. A. Ludwig psal tyto zprávy po dlouhém sporu s vedením Československé unie, je tedy možné, že se v jeho informacích zračí také jeho osobní zklamání. Viz NA, MŠCJA, karton 5 a 7. Zprávy jiných zainteresovaných, jako např. Evy a Vladimíra Kralových, naopak svědčí o osobní statečnosti vedení sdružení, když jejich rodině (s židovským otcem) byla během války poskytnuta všemožná podpora, viz Ad, 2002, č. 3, str. 11.

²⁸⁵ NA, C-ADV, karton 4.

²⁸⁶ O tom, kolik jich bylo, opět nejsou zprávy, nejspíše se však jednalo o desítky, viz soukromá sbírka D. Heinze, Friedensau; VS, rozhovor s K. Špinarem.

²⁸⁷ Viz Hartlapp, kap. 6.6. V roce 2005 vydalo vedení německých adventistů prohlášení, ve kterém přiznává provinění, jichž se němečtí adventisté svým přitakávacím postojem k nacismu v době třetí říše dopustili, viz AE Extra, 2005, č. 5, str. 31. Zajímavé je, že podnětem k tomuto činu bylo podobné vyznání, jež vydalo vedení Česko-Slovenské unie v roce 2001, v němž se vyjadřovalo k roli vedení Českomoravského sdružení z protektorátu, viz Ad, 2001, č. 6, str. 9.

Rozhovor s autorem

Z jakých jsi čerpal pramenů při přípravě své doktorské práce a později knihy?

Čerpal jsem ze všech dostupných pramenů. Vzhledem k tomu, že doposud však nebyl žádný přehled archivních pramenů k dějinám církve adventistů zpracován, jednalo se do značné míry právě o průzkum možností archivů. S knihou a po jejím vydání také začala vznikat jakási edice hloubkových rozhovorů s pamětníky, která bude v budoucnu k dispozici na Teologickém semináři v Sázavě a spolu s knihou by mělo poskytnout další cenný pramen budoucím studentům našich dějin.

Máš nějaké ohlasy po vydání knihy?

Jistě nebude překvapením, když odpovím, že reakce jsou všeho druhu. Těší mě, že přece jen je většina pozitivních. Na druhou stranu musím přiznat, že z hlediska obsahového jsou cennější takové reakce, které určité pasáže z knihy zpochybňují či doplňují a umožňují mi věci přehodnotit či doplňovat. Trochu mne mrzí, že z kritičtějších reakcí jich většina nemíří na text samotný, ale spíše se, zjednoduše-

ně řečeno, zabývají otázkou, zda kritický přístup k minulosti naší církve je v něčem přínosný. Reakce, kterou jsem očekával a která je nejcennější, tedy konkrétní otázky k jednotlivým uvedeným faktům a doplnění neznámých pramenů, žel přišla jen od jednoho člověka (nebudu ho jmenovat, abych Karla Chlebka neuvedl do rozpaků :-)

Jsou nějaká témata, která jsi vynechal (třeba kvůli jejich obšírnosti)?

Snažil jsem se nevynechávat pokud možno nic. Určité věci však jsou v knize popsány jen velmi stručně. Na prvním místě jsou to 70. a 80. léta – to souvisí především s tím, že nejsem historikem soudobých dějin, a jsem zvyklý pracovat především s archivními materiály. Tato doba je tedy pro klasického historika „příliš mladá“ a archivní fondy z těchto let jsou nezpracované. Podobným problémem byla například doba protektorátu, k níž se nedochovaly prameny a již nebylo mnoho pamětníků. Jiné otázky, které mohly být v knize více zmíněny vycházejí z odlišného cíle a metodologie. Nejnovější me-

todologické důrazy vycházející z francouzské historické školy dávají důraz na sociální a kulturní dějiny, popřípadě na sledování fungování mocenských struktur v jakémkoliv prostředí. Touto stránkou jsem se zabýval v menší míře a jistě by takové zpracování bylo také zajímavé.

Jaké místo mají v historické práci vzpomínky pamětníků?

Pamětníci jsou zvláštním druhem pramenů, který dodává dějinné látce určitou plastičnost, kterou úřední prameny nemají. Na druhou stranu jsou pramenem přece jen záludnějším a historik k rozhovorům musí přistupovat přece jen kritičtěji než k jiným pramenům. Především, veškeré paměti jsou vždy více či méně apologií vlastní osoby. Tento přístup, ať už je používán vědomě či nevědomě, je naprosto přirozený. Každý vnímá jakoukoliv (nejen historickou, odbornou) rekapitulaci jako svým způsobem „soud nad minulými činy“ – a z tohoto je obranný, „advokátní“ přístup samozřejmý. Jiné, pro historika záludné, principy vycházejí z prostého fungování lidské psychiky. Psychologové popisují dva zajímavé jevy – „selektivní paměť“ a „konfirmativní zapomínání“. Zjednodušeně bychom je mohly popsat jako proces v mysli, který roli nás samých v minulosti staví do lepšího světla. Pokud někdo v minulosti prožil určité morální trauma, například provedl něco, co si velmi vyčítal, je možné, že jeho mysl se s tím „vyrovná po svém“ a po čase si pamatuje věci ne tak, jak se staly, ale tak, jak by si přál, aby se staly. Z tohoto důvodu pro mne byly rozhovory spíše doplňujícím pramenem.

Zabýval ses také historií dalších menších církví – například Církví bratr-

skou. Je možné nějak církve srovnávat?

A pokud ano, v čem jsou odlišnosti?

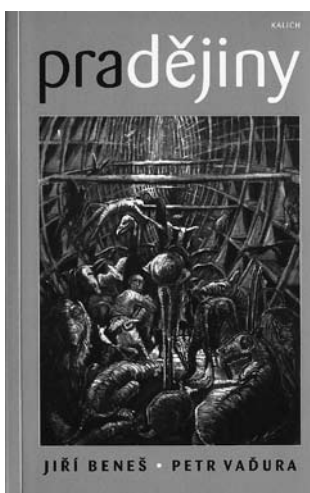
Původně měla být moje kniha skutečně komparací, a to dějin naší církve a dějin dnešní Církve bratrské. To se však vzhledem k množství pramenů nezdařilo a po roce archivního bádání jsem projekt zúžil na dějiny naší církve. To samo odpovídá na otázku možné komparace kladně. Odpovědět na tuto otázku mohu jen velice obecně, popřípadě zase jen velice úzce, například v ohledu mého hlavního zájmu – v působení totalitní moci na malé denominace se objevuje mnoho podobného. V 50. letech vznikl ve státní zprávě záměr zlikvidovat všechny malé církve a církev adventistů byla jakýmsi prvním testem (pomineme-li menší skupinky, které nikdy nedostaly státní uznání jako Armádu spásy, Křesťanské sbory, Novoapoštolskou církev, různé letniční skupinky a také skupiny mimo a na okraji křesťanství – mormony a jehovisty) v likvidaci církví. Zde archivní prameny jasně ukazují, že odhodlání adventistů v ilegalitě (ale nejen to) pomohlo ochránit další denominace před zákazem: baptisty, metodisty a unitáře. Podobně události v baptistické církvi v letech 1952-54, kdy bylo celé vedení církve a kazatelský sbor vyměněn na základě vykonstruovaného procesu, je v mnohém podobný událostem v církvi adventistů v letech 1951 a posléze v 1955-56 a následkům těchto let. Zde by byla cenná především komparace recepce těchto událostí v členstvu baptistů, to by však vyžadovalo hlubší studium. Obecně lze jen poznamenat, že co se (korupčního?) působení (nejen totalitní) moci týče, fungovaly (fungují a budou fungovat) v naší církvi stejné principy jako v církvích jiných, ač samozřejmě v jiných kontextech a dobách se projevují trochu odlišněji.

Pradějiny

BENEŠ, Jiří VAĐURA, Petr. *Pradějiny*. 1. vyd. Praha: Kalich, 2010. 288 str. ISBN 978-80-7017-130-1.

Kniha *Pradějiny* je výkladem prvních jedenácti kapitol Bible, přičemž „obsahuje přepis rozhlasových rozhovorů, které byly vysílány v letech 2008 a 2009 v pořadu Ke kořenům na satelitním a internetovém Rádiu 7“ (str. 287). Vydalo ji nakladatelství Kalich. Je určena širokému čtenářskému okruhu a dokáže oslovujícím způsobem zpřístupnit starověká vyprávění dnešnímu člověku. Příběhy „předvěku“ jsou vykladači, Jiřímu Benešovi, výpovědí o Bohu, „jakýmsi svérázným vyznáním víry“ (str. 19).

Výklad je provázen otázkami Petra Vaďury. Ten pokládá otázky někdy nelehké, jindy zcela jednoduché, ba i takové, které jsou formulovány z pohledu dnešního člověka a biblický text na ně neodpovídá. Zkrátka, klade takové otázky i námitky, jaké současného čtenáře nad Bibli napadají (díky za to). Nad to nedá pokoj, dokud výklad nepronikne až k jádru zvěsti. Sám vykladač si například povzdechne: „To je velice těžká otázka“ (str. 177). Navíc Petr



Vaďura svými vstupy do výkladu udržuje čtenářovu soustředěnost a upozorňuje ho na to, o čem bude pojednáno. Tím se četba knihy usnadňuje. Čtenář knihy se stává třetím ve společenství nad Písmem. Kniha má jakési opakující se schéma (čtení biblického textu – kladení otázek – následná snaha o porozumění), jež nedovoluje přílišné odbíhání od textu.

První kapitola (str. 7–18) poukazuje na snahu některých vykladačů, kteří hledají ve starozákonní zprávě o stvoření polemiku s babylonskými mýty. Jiří Beneš podotýká: „Jedná se stále o pouhou hypotézu“ (str. 8) a připouští, že vymezování se starozákonního stvořitelského hymnu může být míněno zrovna tak vůči kenaanskému nebo egyptskému náboženství. Dlouho se však u staroorientálních ani u moderních (Teilhard de Chardin) pokusů o výklad původu světa nezdržuje, ale rychle spěchá zpátky k Písmu. Připomíná, že zpráv o stvoření je ve Starém zákoně více (Gn 1 a 2, Iz 51, Jób 38, Žalmy, kni-

ha Přísloví). Při tom všem zkoumání jde Jiřímu o „*důraz na bytostnou propojenost stvoření se Stvořitelem*“ (str. 10). Upozorňuje na to, že stvoření „*se člověka bytostně týká*“ a že „*řada věcí zůstane nedosažitelným tajemstvím, které je třeba jen respektovat*“ (str. 13).

Druhá až pátá kapitola (str. 19–55) rozebírá první kapitolu Bible, tj. hymnus, „*báseň*“, o stvoření, „*jehož hlavním aktérem... je Hospodin*“ (str. 20). Z toho Jiří Beneš vyvozuje mnoho vážných a osvobodivých důsledků také pro dnešního čtenáře, který hledá svou orientaci ve světě, ba smysl své existence. Zaměření Jiřího Beneše, pramenící ze samotného textu, čtenáře soustřeďuje na „*Boží mluvení*“, hymnus chce „*ujistit o moci, síle a vážnosti Božího slova: jakmile Bůh začne mluvit, něco se začne dít*“ (str. 26). Pro čtenáře bude přínosný rozbor slov, jako jsou například „*světlo*“, „*nebesa*“, „*moře*“, či termínů „*oddělit*“, „*žehnat*“, „*vládnout*“, nebo biblický pohled na dogmatická témata „*trojice*“, „*Boží obraz*“ aj.

Následující tři **kapitoly, šestá až osmá** (str. 56–86), obsahují rozbor druhé zprávy o stvoření (Gn 2). Pro čtenářovo sebepojetí bude jistě pomoci výklad slůvka „*duše*“ a snad lépe také porozumí svým „*touhám po ztraceném ráji*“ při objasnění tématu „*Eden*“. Ovšem neméně inspirativním se zdá být námět „*stvoření ženy*“. Neznám ve světové literatuře příběh, který by krásněji (přitom mistrně, působivě a stručně) vystihl sounáležitost v jinakosti muže a ženy, než tento biblický příběh. Jiří Beneš to patřičně vystihl: „*Muž byl zformován, zatímco žena je vystavěna*“ (str. 83), ale přitom „*muž přilne do své ženy*“ (str. 85) ve smyslu „*prolnutí dvou kapalin*“ (str. 85). Jiřího vysvětlení textu vede čtenáře ke ztotožnění se s dějem jako s příběhem o sobě.

Další tři **kapitoly, devátá až jedenáctá** (str. 87–113), komentují příběh o pokusech, selhání člověka a z toho plynoucích

důsledků (Gn 3). Komentář je vystavěn takřka jako detektivní příběh. Na začátku jsou dva lidé. Každý z nich je „*arúm*“, muž i žena. Ovšem také „*had*“ je „*arúm*“. Oč běží, se v napínavém vysvětlování postupně odhaluje. Čtenář má nadto příležitost nahlédnout do hebrejského chápání sloves „*poznat*“, „*dychtit*“ či „*bát se Boha*“. Velmi silným momentem výkladu je téma „*očisťující bolest*“.

Kapitoly dvanáctá až patnáctá (str. 114–148) se zabývají příběhem o prvním hříchu v Bibli, tj. bratrovraždou a jejími následky (Gn 4). „*... vyprávění je určeno čtenáři, který nějakou náboženskou aktivitu vyvíjí. A právě teď se dozvídá, že jeho náboženská aktivita Pána Boha vůbec nemusí zaujmout*“ (str. 121). Jiří Beneš své čtenáře vede ke ztotožnění nejen s obětí (Ábelem), ale též s katem (Kainem) a hledá v příběhu, jak tuto roli „*unést*“.

Adamův rodopis zkoumá **kapitola šestnáctá** (str. 149–159 / Gn 5/). Takovým místům v Písmu se zpravidla pozornost nevěnuje, a to pro náročnost výkladu. Autoři knihy se snaží i v rodopisu zaslechnout Boží hlas.

Kapitola sedmnáctá až dvacátá čtvrtá (str. 160–242) vykládá příběh o potopě: o tom, co jí předcházelo, jak probíhala a co bylo po ní (Gn 6 až 9). Jde o Hospodinovo slovo a jednání, ale též o nahlédnutí „*do Hospodinova rozbolavěného nitra. Litující a trápící se Bůh je Bůh zraněný. Do tohoto stavu ho přivedl cit...*“ (str. 172). Jiří Beneš příběh nejenže aktualizuje, nýbrž podtrhuje jeho „*sociální instrukce a důraz na solidaritu*“ (str. 186). Ba dokonce přijímá jej jako pokyn, jak projít krizí, Hospodinovým soudem. A pátrá, jaký člověk má Hospodinem budoucnost otevřenou, jaký člověk „*budoucnost otevírá také pro ty ostatní*“ (str. 190). Nepřehlédnutelným je výklad termínu „*smlouva*“.

Kapitola dvacátá pátá (str. 243–255) je rozbohem dalšího rodokmenu (Gn 10). Je

podtržena funkce rodokmenů, ta spočívá v tom, že „*předkové, kteří uctívali Hospodina, nebudou zapomenuti, neboť jsou v Hospodinově myslí*“ (str. 246). Již v kapitole šesté je zmíněna velmi vážná hodnota paměti. Jiří Beneš zmiňuje, že v Pinakasově synagoze jsou připomínána jména českých Židů zavražděných nacisty, „*aby se nezdařil úmysl vymazat je ze světa...*“ (str. 169). Hluboce inspirativním je promýšlení tří typů lidí z hlediska Písma: „*pastýř, zemědělec, lovec*“ (str. 252).

Dvacátá šestá kapitola se soustřeďuje na poselství příběhu o babylonské věži a **dvacátá sedmá** na poslední rodopis vykládaného cyklu (Gn 11). Jako by příběh o babylonské věži byl o našich časech, což je patrné na současné vystupňované potřebě „*člověka ochránit před ním samým*“ (str. 263) i na faktu, že „*si dnes spolu nerozumíme, protože si neumíme naslouchat*“ (str. 264). Avšak i dnešní svět má naději a východisko, jak poukazuje výklad. Rozbor rodokmenu zase překvapí tím, co vše lze z „nudného“ čtení seznamu jmen vyčíst.

Poslední **kapitola, dvacátá osmá** (str. 275–286), objasňuje význam i hlavní těžiště Tóry. Pak ještě následuje Ediční poznámka (str. 287).

Přístup Jiřího Beneše k textu je velmi pokorný. Mlčí-li Písmo, mlčí také. Na

mnoha místech svého výkladu respektuje Hospodinem chtěné tajemství. Například – pátrá-li dnešní čtenář po příčině potopy, pak se u Jiřího Beneše setká jen s konstatováním: „*Čtenář je a má být konfrontován s jednáním Boha, které je na jedné straně kruté a strašlivé, a na straně druhé zcela svrchované a nevystižitelné. Zničení všeho, co sám stvořil, je nevysvětlitelné*“ (str. 181). Jeho opatrné zacházení s textem je také zjevné v častém opakování slůvek „*patrně*“, „*možná*“. Jiří Beneš text studuje nejprve jakoby z vlastní potřeby a následně se s tím, čím je osloven, sdílí se čtenářem. Jeho výklady inspirují k vlastnímu samostatnému promýšlení a někdy čtenáře Bible učí unést a ponechat příběh či výklad otevřený. Jiří Beneš je k sobě i ke čtenáři upřímný, je vnitřně svobodný a značně poctivý. Za jeho komentářem je cítit hluboká spirituálnost, vlastní prožitek, ostatně výklad roky kystalizoval a byl součástí Jiřího zápasů. Ledacos z vysloveného nelze „vyčíst z hebrejštiny“, ale pochází „shůry“.

Knihu *Pradějiny* lze číst před spaním, nebo na začátku dne či soboty. Je dobrou pomocí při studiu Bible, při přípravě kázání. V mé osobní knihovně má kniha *Pradějiny* své místo na polici nejmilovnějších a nejzávažnějších knih.

Josef Dvořák

Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus

HARTLAPP, Johannes. *Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus unter Berücksichtigung der geschichtlichen und theologischen Entwicklung in Deutschland von 1875 bis 1950*. V&R Unipress: Göttingen, 2008, 684 str.

Johannes Hartlapp vzpomíná v úvodu své knihy Siebenten-Tags-Adventisten im Nationalsozialismus na oficiální vyjádření lítosti ze strany vedení německých adventistů nad děním v církvi v době nacistické třetí říše z roku 2005. Tento moment spojuje shodou okolností recepce německých a českých dějin adventismu sedmého dne v době nacismu.

Když totiž v šestém čísle časopisu Advent v roce 2001 vyšel článek o vztahu adventistů k členům církve židovského původu, který se týkal i protektorátu Čechy a Morava, přidali administrátoři Česko-Slovenské unie vyjádření lítosti nad minulými pochybeními. To posléze napomohlo



k vydání zmíněného obdobného prohlášení v Německu.

Touto souvislostí s děním v našem prostoru uvádím uvažování nad Hartlappovou knihou o dějinách adventistů sedmého dne v Německu za nacistického režimu. Na knize je na první pohled patrné, že tato téměř sedmisetstránková disertační práce završuje autorův více než třiceti-

letý zájem o zkoumanou tematiku a více než dvacetiletý archivní výzkum. Rozsah knihy, a také absence fotomateriálu, jsou jedinými potenciálními oblastmi tohoto díla, které by mohly být vnímány jako jeho slabina. V celkovém rozsahu knihy velkou část – zhruba třetinu textu – za-

bírají velmi obsáhlé citace, což lehce brzdí dynamiku autorova líčení a čtenáře, kteří se snaží v tématu jen základně zorientovat, by tak mohly od čtení odradit.

Jinak však o Hartlappově knize můžeme mluvit v superlativech. Podstatná část díla patří – nejen úzce dějinně-chronologickému – kontextu, zhruba polovina textu se věnuje dění před nástupem nacismu a po jeho zhroucení. Celkový chronologický rozsah díla vyplývá z plného názvu knihy, i když hlavní zájem knihy leží v letech 1914–1950. Podstatné pro celkové vyznění textu a pro ne-německého čtenáře je velmi konkrétně vyjádřené a šokující přizpůsobení se německého adventismu požadavkům nacistického totalitního státu: Němečtí adventisté se vzdali bez zřejmého odporu dvou svých základních pilířů víry – soboty jako dne odpočinku a hlásání nadcházejícího konce světa.

Pro hrubé představení knihy nemá smysl zabíhat do historických konkrétností, přejdeme tedy k tomu nejzajímavějšímu – k autorově komentáři dobového dění v německém adventismu. Na prvním místě – a to velmi souzní s paralelami z dějin česko-slovenského adventismu pod komunistickým totalitním státem – autor odsuzuje tendence vnímat zvláštnosti vývoje líčeného v knize jako německé specifikum či jako selhání jednotlivců. Hartlapp mezi řádky své knihy i otevřeně volá po odpovědné recepci dějin adventistické komunity v kontextu vlastní spirituality a etiky. Uzavírá tak pomyslný myšlenkový kruh svých historiografických úvah z počátku knihy, v nichž – s odkazem na další pojednání – konstatuje, že v adventismu – jakožto jednostranně do budoucna orientovaném společenství – jsou historici nezřídka vnímáni jako kacíři. Volání po promyšlení své minulosti obzvláště silně rezonuje v paralele s podobně zvláštním chováním německých adventistů v období první světové války.

Konkrétně byla v případě hodnocení dění v německém adventismu za obou světových válek ze strany Generální konference přenesena zodpovědnost na osobnosti soudobého vedení německého adventismu, což – a to potvrzuje i opakování dějin za druhé světové války – je hodnocení velice povrchní a adventistické komunitě nic nepřinášející. Potřeba důslednější etiky vztahu církve ke státní moci je při pohledu na tyto historické události nasnadě, přesto tato tematika ustupuje opakovaně do pozadí před tématy vnímanými jako základní adventistické nauky. Adventismus bral doposud stát a potažmo okolní svět na lehkou váhu, jen jako nutné zlo, jako pozadí událostí nadcházejícího konce světa. Autor i na tomto místě znovu zdůrazňuje, že nejde o specifický německý problém, ale že otázky ohledně postoje adventistů k rostoucí nacistické hrozbě nepomohla řešit jasným stanoviskem ani Generální konference, která jen odkazovala na 13. kapitolu listu Římanům a obecné principy poslušnosti křesťana vůči vrchnosti. Pochybná morálka výhradní poslušnosti vůči státu nepochybně přispěla k selhání adventismu za nacismu.

Hartlapp však své úvahy neukončuje poukazem na i do budoucna potenciálně krizovou absenci koncepčnější etické nauky v adventismu. Poukazuje na skutečnost, že relativně bezproblémové upuštění od teologických důrazů považovaných za pilíře adventismu u německých adventistů nesvědčí o ničem menším, než že tato učení již nebyla v každodenním životě církve skutečným teologickým jádrem adventistické komunity, byť tato učení takto byla prezentována. Možné kořeny ústupu zájmu o bezprostřední druhý příchod Kristův je podle něj možno hledat v obecné skepsi v důsledku mlhavé teologie odloženého druhého adventu. Mimo odštěpené skupiny nebyl v ně-

meckém adventismu sedmého dne učiněn pokus zevrubně teologicky zhodnotit nenaplněné očekávání brzkého konce světa v době před první světovou válkou a namísto toho se téma stalo spíše traumatem. Ideologie nacismu s jejím jasným výhledem na tisíciletou říši tak odlehčila německý adventismus od pohledu do budoucnosti a pomohla mu obrátit zrak k přítomnosti, především skrze adventistickou charitu.

Autor také v této souvislosti bez slietování odkrývá nahotu meziválečné adventistické spirituality, když konstatuje, že v zápase o vlastní identitu se v adventistické komunitě prosadil místo solidní, biblicky podložené eschatologie křečovitý mustr pohlížení na soudobé události, jakožto součást naplňujících se proroctví a znamení času. Tyto růžové selektivní náboženské brýle pak napomohly mnohým deziluzím, jimž adventismus během nadvlády totalitních režimů dvacátého století podlehl. Podobně napomohlo k přehlížení hrozby nacismu mezi německými

adventisty tradiční adventistické schéma výkladu některých proroctví, jež vidí jako nebezpečné politické mocnosti budoucnosti toliko papežství a Spojené státy americké.

Také ústup od druhého, snad ještě závažnějšího pilíře adventistického učení – od svěcení soboty jakožto biblického dne odpočinku a oficiální pokusy o přenesení odpočinku na neděli, což samo o sobě zní v kontextu tradiční adventistické dogmatiky jako blasfémie, velmi zajímavě autor komentuje. Na tomto místě však nechci prozrazovat vše z Hartlappova díla, ale vyzvat čtenáře k zájmu o tuto objevnou, nekonformně upřímnou, bolestnou, ale především inspirující knihu. Činím tak tím, že spolu s autorem konstatuji, že ať je adventismus sedmého dne sebevíce eschatologicky orientován, dokud bude tvořen žijícími lidmi, bude jeho přítomnost a budoucnost určována především minulostí adventistické komunity a vzpomínkami na ni.

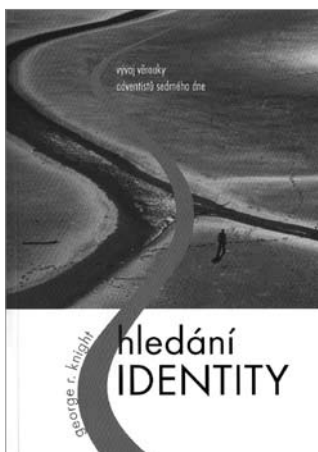
Jiří Piškula

Hledání identity (Vývoj věrouky adventistů sedmého dne)

KNIGHT, George R. *Hledání identity: Vývoj věrouky adventistů sedmého dne*. 1. vyd. Praha: Luxpress, 2007. 171 str. ISBN 978-80-7130-163-3.

Když se objeví kniha George R. Knighta, jde vždy o událost. Český čtenář se již setkal s jeho obsáhlejší čtyřdílnou knihou „Setkání s Ellen Whiteovou“ a s jeho útlejšími spisy: „Byl jsem dokonalý“ a „Adventismus v proměnách času“. George R. Knight, profesor Andrews University, dokáže odkrýt nečekané souvislosti v dějinách církve adventistů, a tak umožňuje lépe pochopit cestu, jíž jsme prošli.

V knize „Hledání identity“ sleduje autor věroučný pohyb a zápas, který církev vedla. Varuje před mýtem, že od vzniku církve zůstává vše nehybné a neměnné. Církev naopak reagovala na vnější podněty a výzvy doby, které teologicky zpracovávala. Procházela přitom různými kri-



zovými fázemi, jako např. roku 1888 na konferenci v Minneapolis či v polovině 20. století po vydání knihy: „Questions on Doctrine“ (vyšla i v češtině v samizdatu pod různými názvy), která byla mnohými nadšeně obhajována a jinými tvrdě zatracována.

Již v 1. kapitole autor ukazuje, že pojem „přítomná pravda“ (s důrazem na aktuální přítomnost) má dynamický, nikoli statický charakter a ilustruje to mnohými příklady z dějin církve. V dalších kapitolách si všímá situace a prostředí, v němž adventní hnutí vzniká: V druhé kapitole řeší, že adventismus nevznikl ve vzduchoprázdnu. Třetí kapitola přináší mileristické teologické základy a představuje jednotlivé etapy dalšího vývoje, kdy

adventismus řeší různé otázky. Čtvrtá kapitola odpovídá na otázku: „Co je v adventismu adventistické?“ v kontextu let 1844-85. Kapitola pátá pak „Co je v adventismu křesťanské?“ (léta 1886-1919). A kapitola šestá: „Co je v adventismu fundamentalistické?“ (léta 1919-1950). V posledních dvou kapitolách (kapitola 7: „Adventismus v teologickém napětí“ – rok 1950 až současnost; kapitola 8: „Co to všechno znamená?“) autor konstatuje, že se znovu vynořují staré, nedořešené otázky (hledání historického adventismu; spor o smysl roku 1888; hledání úlohy a autority Ellen Whitové a správné chápání inspirace), nachází poučení z polarizace církve (různé proudy v církvi si mají uvědomit, že potřebují jeden druhého) a varuje před teologickým „rigor mortis“ – smrtelné ztuhlosti, kdy by církev nebyla ochotna promýšlet nové podněty. V tomto smyslu bych očekával v knize ještě devátou kapitolu: *Adventismus v době postmoderní*, ale autor zřejmě jako historik potřebuje k zhodnocení nového fenoménu časový odstup. Sjednocující prvek adventismu vidí autor v teologickém konceptu „velkého sporu“ (byl vypracován v polovině čtyřicátých

let 19. století Josephem Batesem), který vedl adventisty sedmého dne k tomu, aby se nazývali prorockým lidem s misijním posláním. „Jestliže se ztratí tato vize, adventismus sedmého dne pozbude svého ducha a poslání,“ říká autor (s. 150).

Přejný úvod ke knize napsal Neal C. Wilson, dřívější předseda Generální konference, a W. Eva, redaktor časopisu *Ministry*, ji považuje za jednu z nejvlivnějších knih, které byly za posledních 85 let v adventismu napsány.

Pokud jde o české vydání, je na jedné straně třeba ocenit nakladatelství Luxpress, které se odvážně pustilo do překladu a vydání této knihy, na druhé straně je třeba konstatovat, že se zde vyskytují nejen drobné překladatelské prohřešky, ale jsou i místa, která úplně mění původní smysl textu (jejich seznam je k dispozici na Teologickém semináři). Zdá se mi, že vydání knihy takového významu pro církev by lépe slušelo církevnímu nakladatelství, kde lze mít vyšší nároky než u soukromého vydavatele. Tak snad příště...

Knih rozhodně stojí za přečtení a bylo by dobré, kdyby více ovlivnila diskusi a sebereflexi naší církve.

Petr Krynský

Hledání identity

V této rubrice s názvem Diskuze chceme přinášet odpovědi od odborníků z různých oborů na aktuální otázky týkající se církve. Téma rubriky v tomto čísle časopisu Koinonia je hledání identity. Byly položeny tyto otázky: Je církev adventistů reformační církví? Jsou adventisté evangelikální církví? V čem je podle Vašeho názoru jádro dnešního adventismu?

Zdeněk Vojtíšek

Religionista, vysokoškolský pedagog, šéfredaktor časopisu Dingir

Je církev adventistů reformační církví?

Pokud je otázka položena v tom smyslu, zda adventisté tvoří jednu z reformačních církví, tak z vnějšího, religionistického nebo teologického pohledu samozřejmě ano. Problém je s pohledy vnitřními: pokud se adventisté považují za výlučné, nebo alespoň za hlavní dědice reformace (což je docela obvyklé adventistické stanovisko), pak je příslušníci reformačních církví (a nejen těch) těžko mohou jako jednu z reformačních církví přijímat. Jinými slovy: adventisté mohou být bráni jako jedna z reformačních církví, pokud o to sami stojí, a to se – podle mé zkušenosti – v jednotlivých zemích, obcích i u jednotlivců dost liší. Zdá se mi, že navzdory adventistickým intelektuálům, kteří bývají ekumenicky otevřenější, si současný adventismus stále ještě spíše udržuje své výlučné postoje, s nimiž se reformačním církvím nepřibližuje o mnoho blíže než na polemický dostřel.

Jsou adventisté evangelikální církví?

Vazba na evangelikální (probuzenecké) prostředí byla u prvních adventistů velmi silná, ale dělali vše pro to, aby prorazili samostatnou a osobitou duchovní cestu. To se jim podařilo, a proto se evangelikální tradice chápé jako oddělená od tradice adventismu. Evangelikalismus ovšem v posledním století působí stále více jako vír, který přitahuje ke svému způsobu zbožnosti a ke svému způsobu vztahu k většinové společnosti i příslušníky jiných tradic. Právě z hlediska vztahu k většinové společnosti bych žádný rozdíl mezi evangelikály a adventisty neviděl, z historických důvodů a hlavně kvůli teologickým odlišnostem se ovšem velmi zdráhám adventisty k evangelikálním církvím přiřadit.

V čem je jádro dnešního adventismu?

Navzdory všem osobitým charakteristikám adventismu vidím jeho jádro v evangeliu. Adventisté tvoří křesťanskou církev,

v níž se evangelium – s větším či menším úspěchem – káže i žije. Ty osobité zvláštnosti shledávám jako záležitosti přece jen zcela podružné, i když – musím přiznat – fascinující. Adventismus mě stále znovu udivuje mimořádnou schopností poměrně elegantně transformovat prvky a důrazy typické pro 19. století až do století

dvacátého prvního. To, co bych byl v pokušení považovat za skanzen 19. století (od způsobu biblické a teologické práce přes zdravotní reformu až třeba ke specifickému vztahu k práci a majetku), je v adventismu podivuhodně stále inovováno, a zůstává proto živé. To se mi zdá na adventismu fascinující, ale není to jeho jádrem.

Pavel Kostečka

Vysokoškolský pedagog

Je církev adventistů reformační církví?

Určitě ano, ačkoliv si mnozí mysleli mnohá léta opak. V 50. letech minulého století se začala psát kniha *Questions on doctrine*, která je právě výsledkem debaty na toto téma. Jeden adventistický administrátor poslouchal během cesty autem rádio, kde evangelikální kazatel rozebíral ospravedlnění z víry v Listu Římanům. Tak se mu to líbilo, že mu napsal děkovný dopis. Se zlou se ale potázel. Jak on jako adventista, tedy zákoník, může ocenit myšlenku ospravedlnění z víry? Na konci tohoto příběhu je debata o věrouce adventistů s ostatními protestantskými církvemi a uznání, že v otázce ospravedlnění z víry jsme zajedno. To je ten základní bod, který nás jednoznačně činí reformovanou církví.

Jsou adventisté evangelikální církví?

Evangelikálové jsou výsledkem probuzeneckých hnutí, která začala po francouzské revoluci. Trvají na Bibli jako jedinečném, nezastupitelném a jediném etalonu zvěsti o Kristu a jsou krajně zdrženliví k jejím liberálním výkladům ve smyslu zpochybňování zázraků, stvoření, zmrtvýchvstání a podobně. Věří v důležitost obrácení, a tedy chápou závažnost hříchu. Cítí, že věřící člověk je na zemi ci-

zincem a potřebuje vnější zásah v podobě skutečného druhého příchodu Páně. Tomuto všemu jako adventisté věříme také. Touha po Ježíši a návratu stála koneckonců u vzniku naší církve.

Někdy jsme se ale s evangelikály ztožnili až moc. Ve 20. letech minulého století jsme od nich převzali představu, že Pán Bůh nadiktoval Bibli (a vlastně i spisy Ellen Whiteové), čímž jsme si zadělali na dost velké problémy. Nebyli jsme pak schopni uspokojivě vysvětlit některé drobné a druhořadé nepřesnosti, které v těchto dílech jsou.

Nabízí se ještě jiná, nová otázka, zda se už i naše nevelká církev nedá vnitřně dělit na evangelikály a ne-evangelikály. I u nás se čím dál více vyskytuje na jedné straně silně konzervativní a na druhé silně liberální postoje, na které cítila potřebu razantně reagovat poslední Generální konference a její nový předseda Ted Wilson. Církev tak pomalu ale jistě směřuje k velké hádce.

V čem je jádro dnešního adventismu?

Protože žijeme v postmoderní době, kde si každý hájí svou pravdu, obávám se, že i dnes si jádro svého adventismu určují lidé sami podle aktuálních pocitů.

Je však zcela neoddiskutovatelné, že adventismus vznikl jako hnutí, které má specifické a jasné poslání, kterým má za úkol obohatit bratry a sestry mimo adventismus. Tento svůj úkol či úděl viděl v biblických proroctvích; odtud o sobě uvažoval jako o prorockém lidu. Jakkoliv se naše chápání Bible od té doby posunulo, jsem za to, že bychom neměli ztratit z mysli, že být křesťanem a adventis-

tou znamená žít se specifickým posláním zvěstovat dobrou zprávu o Kristu. Tedy ne jen prožít život zaměřený na vlastní spokojenost. A myslím, že stále máme co dát ostatním. Sobota, zvěst o stavu mrtvých, apokalyptika, velký spor – to vše jsou témata, která, když jsou správně, tedy křistocentricky uchopená – dávají člověku možnost více vnímat Krista ve svém životě i ve světě.

Jan Bárta

Ředitel občanského sdružení ADRA

Je církev adventistů reformační církví?

Nemyslím si. V historickém kontextu je církví vzniklou na základě směřování amerického pragmatismu. Řekl bych, že její utváření bylo výrazně ovlivněno vírou v pokrok a prosperitu druhé poloviny devatenáctého století. Nebýt historického ohlednutí Ellen Whiteové v jejím pentalogu, církev adventistů by historického kontextu a kontinuity nedbala vůbec. Mám za to, že s důsledky historického ignorantství, přirozeného americkému prostředí, se setkáváme v oficiální církvi dodnes. Vyplývá to z neustálého zdůrazňování naší výjimečnosti. Jsme v tom tak málo originální.

Jsou adventisté evangelikální církví?

Patrně ano.

V čem je u jádro dnešního adventismu?

Nevím přesně. Viděno velmi kriticky, adventismus je epizodou v dějinách křesťanství. Mnohem více mu slušela role hnutí, než etablované církve. Ta také pohřbila světem hýbající důrazy na naléhavost Kristova návratu. Soustředěnost sama na sebe s důrazy podléhajícími proměnám času znamená její zkázu. Adventismus v třetím světě znamená pozvednutí z chudoby, v našem světě návod k přežití pro malou skupinu (sociologicky i patologicky patrně dost jednotnou), která je ovšem pro většinu společnosti naprosto k nepotřebě a sotva ji něčím osloví.

Pavel Černý

Kazatel Církve bratrské, vyučuje na Evangelikálním teologickém semináři

Je církev adventistů reformační církví?

Při čtení věrouky církve adventistů zřetelně vyplývá, že se jedná o reformační církev. Svědčí o tom nadřazené místo, které je dáno Písmu svatému. Princip „Sola Scriptura“ je patrný ve věroučných dokumentech. Dále sounáležitost s reformací dosvědčuje pojetí ospravedlnění a spásy člověka. Zasluky za spasení lidí jsou přičítány Kristu, který má v díle spásy centrální postavení. Reformaci připomíná také snaha vykládat Písmo Písmem. Návaznost na reformaci potvrzuje také uznání spásy člověka, která přichází skrze jiné křesťanské církve (neviditelná církev). Poznal jsem, že většina adventistů vidí v ostatních církvích Boží dílo a neupírá jiným křesťanům spásu. Možná to tak vždy nebylo, ale dnes je církev adventistů církví reformační. Nebrání tomu ani rozvinutý milenialismus.

Jsou adventisté evangelikální církví?

Nejvyšší a rozhodující autorita Písma svatého je dnes jedním z kardinálních důrazů evangelikálního hnutí. Samozřejmě nestačí jen prohlašovat, že Písmo je nejvyšší autoritou našeho života. Záleží na tom, jaký je náš hermeneutický klíč a jestli jsme ochotni vidět Písmo Starého i Nového zákona skrze Mesiáše. Evangelikální hnutí dále dává důraz na znovuzrození a obrácení člověka. Tak jak jsem mohl poznat své přátele z církve adventistů, je osobní zkušenost ze setkání s Kristem akcentována. Setkání s Bohem má dvě di-

menze. Jednou je objektivní Kristovo dílo spásy a druhou je jeho osobní přijetí, pokání a život víry. Z řady osobních kontaktů a společných modliteb vím, že mnozí adventisté jsou duchovními lidmi, kteří usilují o následování Krista.

V čem je jádro dnešního adventismu?

Při práci v ekumenickém hnutí, o kterém věřím, že začalo z Ducha svatého, jsem se setkával s kazateli i vedoucími představiteli církve adventistů. Řada pozorovatelů by patrně řekla, že jádrem adventismu je sobota a dietní předpisy o pokrmech čistých a nečistých. To je to, čím církev adventistů vyčnívá. Sám se domnívám, že jádrem je čekání na advent, na druhý příchod Ježíše Krista na tuto zem. Je to ukrácená eschatologie, která vždy církvím dávala a také i dnes dává vnitřní náboj pro misijní aktivitu. Tak, jak jsem v posledních letech mohl poznat, z eschatologie se rozvíjí holistické pojetí misie, při kterém je kombinována evangelizace se sociální službou. Není náhodou, že v adventismu vyrostl například tak krásný květ misie, kterým je ADRA. Velmi kvituji, že v dnešním adventismu již není vypočítávání dne Kristova příchodu a přesto eschatologie zůstává pružinou aktivního života víry. Důraz na advent je přínosem pro dnešní mezicírkevní spolupráci, protože brání lidské lhostejnosti a zabydlenosti člověka na zemi. Důraz na Kristův druhý advent je pružinou křesťanského života a obrací jeho zrak ke Kristu a vede k jeho následování.

Mikuláš Pavlík

Předseda Česko-Slovenské unie církvé adventistů

Je církev adventistů reformační církví?

To je skôr otázka pre cirkevného historika, pretože odpoveď si vyžaduje dôkladné poznanie reformačnej eklezioológie, ktorá je vo svojej podstate pomerne pluralitná. To znamená, že nemáme jeden typický reformačný model cirkvi, s ktorým by sme našu cirkev mohli porovnávať. Napriek tomu však existujú dva charakteristické pojmy reformačného obdobia – congregatio fidelium (zbor veriacich) a cirkev Slova. Na rozdiel od stredovekého inštitučného modelu cirkvi založenom na podriadení sa cirkevnej hierarchii, ktorá sprostredkúva milosť, je zbor veriacich duchovné spoločenstvo Božie, telo Kristovo. Vo viere sa človek obracia priamo k Bohu, ktorý ho ospravedlňuje. Ďalším reformačným dôrazom je sústredenie sa na Slovo, na jeho zvestovanie a svedectvo. Čiže ak ide o chápanie cirkvi a úlohu Božieho slova v jej živote, je naša cirkev cirkvou reformačnou. Naši priekopníci sa odklonili od cirkevných tradícií a hlásali návrat k ideálom novozákonnej cirkvi. Zastávali radikálny postoj k zásade Sola Scriptura. Pre každé nové vieroučné stanovisko hľadali biblické zdôvodnenie. Samozrejme, cirkev adventistov vzniká viac ako dve storočia po svetovej reformácii v úplne inom spoločenskom aj teologickom prostredí. Mnohé z reformačných dôrazov adventisti až tak silno nevyzdvíhali, napríklad úlohu zvestovania slova, krstu a Večere Pánovej pri formácii cirkvi, liturgické formy spoločnej bohoslužby či potrebu formálneho vyznania. Naopak, niektoré priamo odmietli či radikalizovali – napríklad krst detí, odluku cirkvi od štátu. A v tom pôvodné reformačné kresťanstvo opustili či prekonal. Nemožno však nespomenúť ani určitú viazanosť na pre-

dereformačné obdobie s jeho silným hnutím laikov, ktoré sa snaží obnoviť cirkev a vrátiť jej znaky, ktoré postupne stratila. Klerikalizmus s jeho tzv. absolútnou ordináciou, kde kňaz už nepotrebuje na omši účasť veriacich, vyvoláva reakciu u prostých laikov. Objavujú moc Ducha Svätého, význam druhého príchodu Ježiša Krista a Písmo ako normu na rozlišovanie pravdy od bludu. Za všetkých spomeňme hnutie katarov a valdénskych, s ich dôrazmi na kázania laikov, život viery a poslušnosti a prorocké motívy biblickej zvesti. Skrátka, napriek určitým vieroučným špecifikám možno povedať, že adventisti majú v reformácii svoje zakotvenie.

Jsou adventisté evangelikální církví?

Formálne nie. Naša cirkev nie je členom Svetovej ani Českej evangelikálnej aliancie, ktorá prepája a koordinuje aktivity evangelikálnych cirkví a združení, kde patrí napr. Cirkev bratská a Apoštolská cirkev. Keď sa pozrieme na základné evangelikálne dôrazy – 1. Písmo ako objektívne zjavenie Boha, ktorým zjavil svetu univerzálnu a večnú pravdu zrozumiteľnú každému človeku, 2. Kristus ako večné Božie slovo, ktoré sa zosobnilo v historickom Ježišovi, 3. Kríž ako prostriedok zmierenia, 4. Obrátenie ako vyjadrenie osobnej viery, ktorá prichádza cez pokánie, 5. Kresťanský život zameraný na misiu a službu – môžeme sa pod nich ako adventisti podpísať a sú nám historicky i teologicky veľmi blízke.

Jedným z dôležitých medzníkov vo vývoji vzťahu adventisti-evanjelikáli bolo vyhlásenie menšinovej časti evanjelikálnych teológov reprezentovaných Walterom R. Martinom, ktorí na základe vzájomných konzultácií z rokov 1956-1971

považujú našu cirkev za evanjelikálnu. Zvyšok evanjelikálneho sveta však naďalej vnímal cirkev adventistov skôr ako sektu, predovšetkým pre doktrínu o predadventnom súde, o prorockom poslaní Ellen Whiteovej a o zachovávaní soboty.

Určitý posun nastal v rokoch 2006 a 2007, keď prebehli dve dôležité stretnutia predstaviteľov Biblického bádateľského inštitútu s reprezentantmi Svetovej evanjelikálnej aliancie v Prahe a Berrien Spring. Ich cieľom bolo diskutovať o teologických rozdieloch a hľadať spoločný základ pre prípadné pripojenie cirkvi adventistov k WEA. V niektorých častiach sveta túto iniciatívu vyvolali samotné evanjelikálne cirkvi. To, či budú alebo nebudú cirkev adventistov pokladať za evanjelikálnu je ich slobodné rozhodnutie. V každom prípade má celosvetové evanjelikálne hnutie svoju odozvu a podporu aj v našej cirkvi, pretože jedným z vplyvných teologických prúdov v adventizme je aj hnutie evanjelikálnych adventistov.

V čem je jadro dnešného adventizmu?

Jadro adventistickej identity nemôže vychádzať z iných koreňov než jadro kresťanstva. Stručne povedané, adventista je kresťan, ktorý čaká na Kristov druhý príchod. Toto očakávanie stálo pri zrode

Cirkvi adventistov siedmeho dňa a v spojení s tematikou veľkého sporu bolo motorom obrovského celosvetového misijného úsilia. Vtlačilo cirkvi výraznú identitu prorockého ľudu, ktorého poslaním je očakávať príchod svojho Pána a zachovávať jeho prikázania na základe spasiteľného vzťahu s Ježišom. Nemyslím si, žeby teologická identita dnešného adventizmu mala byť postavená na niečom inom. Pravda je, že postaviť identitu cirkvi na niekoľkých veršoch prorockej knihy Zjavenie Jána (14,12), ktorá nie je v zornom poli väčšinového kresťanstva, je riskantné. Cirkev, ktorá sa predstavuje svetu ako nositeľka posolstva troch anjelov z apokalypsy, bude možno vyvolávať podozrenie z exkluzivizmu, duchovného sebavedomia a pôsobiť výstredne až fundamentalisticky. Ale nepoznám inú charakteristiku toho, čo je jadrom adventistov siedmeho dňa. Ak by adventizmus stratil toto prorocké zakotvenie, zmenil by sa na jednu z mnohých denominácií s niekoľkými pomerne radikálnymi doktrínami. Ak stratí zo zreteľa túto víziu, prestane plniť svoje poslanie. Ak však dokáže zrozumiteľne vysvetliť určité nemenné pravdy a princípy Božej vlády tomuto ustavične sa meniacemu svetu, potom má budúcnosť.

Vlastimil Fürst

Kazateľ

Je cirkiev adventistů reformační církví?

V diskuzích s lidmi rád říkám, že jsme církev reformovaná a stále se reformující. Tato skutečnost je pro mne velmi důležitá. Nechtěl bych být členem církve, která nedává svobodu poznávat nepoznané a znovu objevovat zapomenuté.

Je ale, žel, také pravda, že jak církev roste, přibývá i byrokracie a reformování je pak složitější a těžkopádnější. Přesto jsem optimista a věřím, že zůstaneme i nadále církví reformovanou a stále se reformující.

Jsou adventisté evangelikální církví?

Přiznám se, že s odpovědí na tuto otázku mám trochu problém, protože jsem už slyšel více definicí termínu „evangelikální“. Proto si pomohu definicí z Wikipedie: „Evangelikalismus označuje konzervativní větev protestantismu, která se vyznačuje důrazem na fakt, že Bible je pro ně jediným zdrojem víry a Božího zjevení; mimoto je pro evangelikály velmi podstatný důraz na evangelizaci, pokání a duchovní znovuzrození člověka.“ Z tohoto pohledu je odpověď na položenou otázku: „Ano, moje církev je evangelikálním společenstvím!“

Ale i zde mám jedno ale. Podle stejného zdroje jsou evangelikální „společenství živá a rychle rostoucí“. Z tohoto pohledu, alespoň v naší unii, evangelikální církví nejsme. Příčinou může být to, že náš důraz na evangelizaci, pokání a duchovní znovuzrození člověka mírně polevuje.

V čem je jádro dnešního adventismu?

Adventismus stojí a padá s živou nadějí na brzký příchod Ježíše Krista. Ta se odvíjí od našeho vztahu k Bibli. Pokud se nechceme stát společenstvím, které svým členům nabízí jen klubovou činnost, musíme se znovu vrátit k Bibli, která od začátku až do konce hovoří o tom, že boj mezi dobrem a zlem skončí vítězstvím Ježíše Krista.

Před námi je velká výzva. Naučit se lidem přinášet pravdu o konci světa, na který navazuje příchod Božího království. Stejně tak je třeba hledat srozumitelnou formu pro prezentaci Božího požehnání, které plyne ze znovuoobjevení soboty jako dne odpočinku.

Oba tyto důrazy – sobota a příchod Božího království – je pak třeba přinášet s cílem přivést člověka do osobního přátelství s Ježíšem Kristem, naším Pánem i Spasitelem.

Robert Žižka

Organizátor Rekondičních pobytů, šéfredaktor časopisu Prameny zdraví

Je církev adventistů reformační církví?

Vnímám naši církev jako hnutí, které vyrostlo z protestantismu. Takže ano, jsme protestantskou církví, resp. církví, která má reformační kořeny.

Jsou adventisté evangelikální církví?

Až dosud mi termín „evangelikální církev“ zněl tak nějak americky. Otázka mne přinutila trochu zapátrat, abych si ve věci udělal jasno. V seznamu českých evangelikálních církví není církev adventistů uvedena. Je-li ovšem evangelikalismus charakterizován důrazem na potřebu obrácení člověka, vyjadřování víry činy, zvláštním vztahem k Bibli, která je

nejvyšší normou ve věcech víry a mravů, a zdůrazněním Kristovy oběti na kříži, pak si myslím, že jsme – anebo bychom aspoň měli být – evangelikální církví.

V čem je jádro dnešního adventismu?

Opět narážím – minimálně v našich zemích – na rozpor mezi „je“ a „mělo by být“. Jsem přesvědčen, že Pán Bůh nám prostřednictvím Ellen Whiteové světil úžasné poselství pro generaci lidí žijících v poslední době. Máme být ovšem nejen šířiteli Kristovy lásky, ale také těmi, kteří varují své bližní před uctíváním model, před cestami, které vedou do záhuby – viz poselství třetího anděla (Zj 14,9-12).

Pán Ježíš miloval lidi, naplňoval jejich potřeby a vyučoval je. To máme dělat i my.

Ve společnosti je vidět výrazný posun v zájmu o zdraví. V každém časopise jsou dnes recepty a články na téma zdraví. To dává za pravdu Ellen Whiteové, která napsala, že v poslední době bude o tuto ob-

last zájem. Pán Bůh nás povolal k tomu, abychom byli služebníky lidí i v oblasti zdraví. Jak zaznělo z úst představitelů Generální konference na Global Conference on Health and Lifestyle, která se konala v loňském roce v Ženevě – každý adventistický sbor by se měl stát centrem primární zdravotní péče pro své okolí.

Poznámky

Poznámky