

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra biblických věd a starých jazyků

Miroslav Grobelný

**Křesťan a politika ve světle
novozákonních textů**

Diplomová práce

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Mireia Ryšková, Dr. theol.

Praha 2020

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne 28. června 2020

Miroslav Grobelný

Bibliografická citace

Křesťan a politika ve světle novozákonních textů [rukopis] : diplomová práce / Miroslav Grobelný ; vedoucí práce: Mireia Ryšková. -- Praha, 2020. -- 67 s.

Anotace

Hlavním cílem diplomové práce „Křesťan a politika ve světle novozákonních textů“ je zachytit různé aspekty pohledu na politickou moc v textech Nového zákona, posoudit tyto texty na pozadí jejich historického a literárního kontextu a hledat jejich společná témata. V této práci jsme se zabývali poměrně velkým množstvím úryvků s cílem dosáhnout celkového náhledu na téma. Na počátku jsme zdůvodnili, proč je relevantní hledat inspiraci u Ježíše Krista. Dále jsme se zaměřili na Ježíšovy politické principy. Věnovali jsme se konfliktu mezi Janem Křtitelem a Herodem Antipou a konfliktům mezi Ježíšem a politickými a náboženskými vůdci jeho doby. Zaměřili jsme se přitom na konflikty, které se týkaly židovského Zákona a placení daní. Následně jsme se věnovali konfliktu mezi Ježíšem a Pilátem, který vedl k Ježíšovu ukřižování. Poté jsme se stručně dotkli stanovisek apoštola Pavla a uvedli jsme několik příkladů pronásledování křesťanů ze strany pohanů. V závěru jsme se pokusili shrnout, co říká Nový zákon o vztahu křesťana k politické moci a připojili jsme i krátkou zmínku o vztahu církve a státu v sociální nauce církve. Na samém konci jsme ještě připojili krátké osobní zhodnocení.

Klíčová slova

politika, politická moc, Ježíš Kristus, exegeze, Nový zákon, evangelia, sociální nauka církve

Abstract

The title of this degree work is „Christians and Politics from the View of the New Testamental Texts“. The main purpose is to identify various aspects of the view at the political power in the texts of the New Testament, to make a judgement about these texts on the background of its historical and literary context and to look for its common topics. In this thesis we went into details about relatively great number of passages with

the goal to attain the global point of view. At the beginning we justified why to look for the inspiration in the life of Jesus Christ. Then we focused on Jesus' political principles. We treated conflicts between John the Baptist and Herod Antipas and conflicts between Jesus and political and religious leaders of his days. We focused mainly on the conflicts connected with the Jewish Law and paying taxes. Then we treated the conflict between Jesus and Pilate, which ended in Jesus' crucifixion. Then we briefly touched on the Paul's point of view and we mentioned several examples of the persecution of the Christians from the pagans. At the end we made an attempt to resume briefly what the New Testament says about the relationship of the Christians to the political power and we joined the short mention about the relationship between the Church and the state in the social doctrine of the Church. At the very end of the thesis we joined short personal conclusion.

Keywords

politics, political power, Jesus Christ, exegesis, the New Testament, Gospels, the social doctrine of the Church

Počet znaků (včetně mezer): 128 799

Poděkování

Děkuji paní doc. PhDr. Mirei Ryškové, Dr. theol. za pomoc při volbě tématu práce a za trpělivé vedení, rady a podněty při jejím zpracování a kompletaci.

Obsah

1.	Úvod	7
2.	Ježíš	9
2.1.	Rozený politik	9
2.2.	Ježíšovy politické principy	18
2.3.	Některé menší střety.....	27
2.3.1.	Neblahý osud Jana Křtitele	27
2.3.2.	Spory o sobotu.....	31
2.3.3.	Ježíš a daně.....	33
2.4.	Rozhodující Ježíšův střet s politickou mocí	40
2.4.1.	Ježíšův vjezd do Jeruzaléma a vyčištění Chrámu	40
2.4.2.	Pašije.....	43
3.	Pavel	54
4.	Křesťané tváří v tvář pronásledování	56
5.	Závěr.....	59
5.1.	Obecné shrnutí	59
5.2.	Vztah státu a církve v sociální nauce církve.....	60
5.3.	Osobní zhodnocení.....	61
	Seznam použitých zkratk.....	63
	Seznam literatury	65

1. Úvod

Přestože existuje názor, že náboženská víra je soukromou věcí každého věřícího, mnozí křesťané vnímají působení ve veřejném prostoru jako integrální součást vlastní náboženské identity. Takové působení přitom může nabývat mnoha různých podob, včetně podílu na výkonu politické moci. Písmo svaté nám tuto účast nezakazuje, ale zakazuje nám paktovat se se zlem, což může v této oblasti představovat jistý hendikep. To nás může vést k rezignaci, abychom si nezahlavili. Můžeme také za cenu špatného svědomí přistoupit na cizí pravidla hry. Nebo můžeme zůstat věrni svým zásadám a smířit se s tím, že proti soupeřům, kteří žádné zásady nemají, nikdy nic nezmůžeme. Nebo můžeme usilovat o malé, obyčejné, ale skutečné dobro bez ambice na velké změny. Anebo se můžeme „jenom“ modlit a čekat na zázrak. Možností máme zkrátka řadu, ale otázku pouze jedinou. Co máme dělat?

Když Ježíš svým posluchačům řekl, že mají odevzdávat císaři to, co je císařovo, a Bohu to, co je Boží (srov. např. Mk 12,13–17), více mu jistě záleželo na tom druhém. Snad proto nás ohledně toho prvního ponechal v nejistotě. Jsem-li křesťan, co je mi vlastně do císaře? Mám-li se podřizovat vládní moci, protože není moci, leč od Boha (srov. Ř 13,1), jak poznám chvíli, kdy je třeba začít poslouchat více Boha než lidi (srov. Sk 5,29)? Ježíš nepřišel na svět proto, aby nám dával návody pro jednotlivé oblasti našeho života. Proto je třeba hledat poučení ve všem, co řekl a udělal, a to i s tím rizikem, že se nakonec ukáže, že se našimi otázkami zabýval daleko méně, než bychom si přáli.

Cílem této práce je s pomocí vybraných textů z Nového zákona identifikovat různé aspekty vztahu věřícího Ježíšova učedníka k politické moci, zhodnotit kontext těchto úryvků a pokusit se najít inspiraci k zodpovězení otázky, jak se máme jako věřící křesťané vztahovat k politické moci ať už jako občané, nebo jako ti, kterým byla účast na politické moci oficiálně svěřena.

Nejprve se chci věnovat zdůvodnění, proč je moudré hledat odpovědi u Ježíše. Poté se chci zabývat otázkou, k jakému chování vůči ostatním lidem nás Ježíš svým příkladem inspiruje. Dále zaměřím pozornost na situace, kdy se Ježíš nebo lidé jemu blízcí dostali kvůli svému „politickému stylu“ do konfliktu s etablovanou politickou mocí, a to včetně konfliktu, který nakonec vedl k Ježíšovu ukřižování. V závěru se krátce zastavím u příspěvků apoštola Pavla, několika textů, které svědčí

o pronásledování křesťanů ze strany pohanských úřadů, a pojetí vztahu církve a státu v současné sociální nauce církve.

K dosažení vytčeného cíle byly zvoleny následující přístupy:

1. identifikace textů relevantních pro stanovené téma za pomoci studia odborné literatury a vlastní četby Písma svatého;
2. zohlednění historického pozadí a dobového kontextu pro zvolené texty z Nového zákona pomocí odborné literatury;
3. analýza vybraných textů s důrazem na aspekty významné vzhledem k tématu práce;
4. zevšeobecnění poznatků získaných na základě analýzy textů a jejich konfrontace, stanovení specifik i shodných postojů;
5. srovnání závěrů vyvozených z novozákonních textů se současnou sociální naukou církve.

2. Ježíš

2.1. Rozený politik

Chceme-li pro své vztahování se k politické moci (ať už na rovině teoretické, či praktické) hledat inspiraci v Ježíšových slovech, jeho činech a událostech, popisovaných ve spisech Nového zákona, musíme si v první řadě položit otázku ohledně relevance takového hledání. Jinými slovy, musíme se ptát, zda Ježíš z Nazareta byl v průběhu svého pozemského života nějak politicky angažovaný, nebo zda byl ve svých postojích a chování vůči politice zcela pasivní. „Vezmeme-li v potaz jeho veřejné vystupování, důsledné zastávání se těch, kteří byli vytlačeni na okraj společnosti, program nenásilí, jeho zodpovědnost za národ, která se projevuje distancováním se od dobového mocenského a nacionalistického mesianismu..., pak je třeba říci, že Muž z Nazareta určitě apolitický nebyl.“¹ Nejde však jen o to, co Ježíš říkal a dělal, ale především o to, kým byl a kým stále je. Řada textů Nového zákona různými způsoby svědčí o skutečnosti, že Ježíš je král, což je titul svrchovaně politický. Pokud bychom se s tímto výrokem spokojili na rovině via affirmationis², vystavili bychom se stejnému riziku, jako mnoho současníků Ježíše z Nazareta, tedy riziku považovat Ježíše za jednoho z řady králů nebo aspirantů na krále tehdejšího světa. Je snadné si uvědomit, že tomu tak není, a posunout se tak na rovinu via negationis, abychom následně na rovině via eminentiae dospěli k závěru, že Ježíš není jen král, ale že je Král, tedy že je v jistém smyslu jen on skutečným Králem v plnosti významu tohoto slova a že všichni ostatní králové všech epoch lidských dějin ho mohou jen více či méně úspěšně následovat. Z toho ale také vyplývá, že jen pohledem na Ježíše můžeme pochopit, co skutečně znamená být Králem, a k čemu jsou tedy králové a jiní vládci a vůdci tohoto světa vlastně povoláni.

V první části této práce se chci zabývat některými texty Nového zákona, které referují o tom, kým Ježíš je. A protože jsem již předběžně uvedl, že Ježíši z Nazareta náleží královská důstojnost, dotknu se i textů, které poodhalují, jaký je Ježíš vlastně král.

¹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP/Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 111.

² POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria*. Praha: Krystal OP/Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010, s. 108.

První polovina první kapitoly Nového zákona (Mt 1,1–17) odpovídá na otázku po Ježíšově původu výčtem jeho předků. Paralelní text nalezneme v L 3,23–38, ale rozdíly mezi těmito dvěma rodokmeny jsou tak výrazné, že je nelze žádným způsobem uvést do souladu. Pro schémata obou genealogií je klíčové číslo sedm. U Lukáše je to jedenáctkrát sedm generací a u Matouše třikrát čtrnáct, tedy třikrát dvakrát sedm.³ Obě evangelia uvádějí rodové linie, které spojují Ježíše s Davidem a Abrahámem.

Matouš klade větší důraz na izraelský národ, a aniž by narušil lineární schéma rodokmenu, spojuje Ježíše těsněji s „celým Izraelem“ odkazem na dvanáct Jákobových synů (v. 2).⁴ Pozoruhodné je zařazení čtyř žen (Támar, Rút, žena Uriášova a Marie). Harrington⁵ zdůvodňuje jejich přítomnost odkazem na odchylnost jejich chování od obvyklých norem, čímž podle něj připravují a tvoří předobraz neobvyklého Ježíšova narození a na samém začátku evangelia slouží jako součást tématu, které je přítomné v celém textu, tedy napětí mezi tradicí a něčím novým. Hlavním smyslem Matoušova rodokmenu je ale zasadit Ježíše do dějin Izraele, přesněji do královské linie izraelského národa (Ježíš tak může být právem nazýván „Synem Davidovým“), a skrze trojdílné členění čtrnácti pokolení ukázat, že Ježíš Kristus přišel ve „správný“ či „příhodný“ čas dějin Izraele.⁶

Zatímco Matoušova genealogie končí u Abraháma, Lukáš ji protahuje až k Adamovi, a tedy vlastně k samotnému Bohu. Svě vyprávění tak zasazuje do příběhu celého lidstva a ukazuje na Ježíšův význam nejen pro „děti Abrahámovy“, ale pro všechny národy země (srov. L 3,6). Zařazením rodokmenu za příběh o Ježíšově křtu (3,21–22) klade Lukáš větší důraz na postavení Ježíše jako „Božího Syna“ (které je třeba chápat hlavně jako „synovství“ zprostředkované Duchem svatým), než na jeho lidské předky.⁷ Lukáš spojuje Ježíše s Davidem i poznámkou o věku „asi třicet let“ (v. 23), což je podle 1 S 5,3–4 věk Davidova pomazání na krále (srov. též Gn 41,46; Nu 4,3; Ez 1,1).⁸

Matouš dále rozvíjí motiv Ježíšovy královské důstojnosti v příběhu o příchodu mágů z východu (Mt 2,1–12). Betlém, označený za Ježíšovo rodiště, byl také domovem

³ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996, s. 17.

⁴ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003, s. 46.

⁵ Tamtéž, s. 50–51.

⁶ Tamtéž, s. 50.

⁷ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 93.

⁸ MÜLLER, Paul-Gerhard. *Evangelium sv. Lukáše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 47.

Davidových předků, čímž je opět zdůrazněn Ježíšův status „Syna Davidova“.⁹ Identita příchozích není v tomto příběhu zcela jasná. Výraz *magoi* (mágové) byl původně označením pro perskou kněžskou kastu, která se zabývala zejména výkladem snů. Zde jsou ale představeni spíše jako astrologové, kteří v pohybu hvězd vidí ukazatele významných událostí. Tato znalost astrologie ukazuje spíše na Babylon. Představa, že tito mágové byli tři, vychází z počtu jimi přinesených darů, a představa, že se jednalo o krále, z možné narážky na Ž 72,10. Na to, že jejich dary mají královský charakter, ukazuje také Iz 60,6 a Pís 3,6. Povaha darů spojuje mágy spíše s Arábií nebo Syrskou pouští.¹⁰

Heroda Velikého, se kterým se mágové tajně setkají (v. 7), ustanovil římský senát za židovského krále v r. 40 př. Kr. O tři roky později získal Herodes moc nad Jeruzalémem.¹¹ Byl to typický helénistický vládce, nejmocnější představitel svého rodu, tedy nutně schopný a obratný politik, ale i významný budovatel. Nejvýraznějším stavebním počinem byla za jeho vlády obnova a přestavba jeruzalémského Chrámu. Ta začala v r. 20 př. Kr., hlavní práce trvaly zhruba deset let, ale pokračovaly ještě i v době Ježíšovy dospělosti (srov. J 2,20) a dále až do šedesátých let prvního století.¹² Za Herodovy vlády byl upevněn zvyk přijíždět do Jeruzaléma na svátky, usiloval tedy nejen o všestranné zvelebení města, ale také o to, aby takový příliv poutníků dokázalo město zvládnout.¹³

Poznámka ve v. 3 o tom, že se Herodes velmi znepokojil, se zdá být velmi eufemistická. Král Židů byl oficiální titul Heroda Velikého, takže každý další kandidát je automaticky konkurentem. Navíc někteří Herodovi současníci mohli považovat jeho judaismus za pochybný, protože Idumejci, k nimž Herodes patřil, byli k judaismu násilně obráćeni až za vlády Jana Hyrkána (135/134–104 př. Kr.).¹⁴ Mágové uvádějí, že se chtějí králi Židů poklonit. Řecké slovo *proskyneó* „označuje úkon pokoření se (poklony, prostrace) před velmi vznešenou či vysoce postavenou osobou“¹⁵. Toto slovo se vyskytuje také ve verších 8 a 11 (srov. 28,17). I toto slovo může rozvíjet téma Ježíše jako Božího Syna, protože popisuje adekvátní postoj člověka vůči Bohu. Matouš úmyslně vytváří kontrast mezi pohanskými mágy, kteří se chtějí poklonit králi Židů

⁹ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 60.

¹⁰ Tamtéž, s. 61–63.

¹¹ Tamtéž, s. 60.

¹² STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005, s. 22.

¹³ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*. Praha: Nakladatelství Karolinum, 2010, s. 24.

¹⁴ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 61.

¹⁵ Tamtéž, s. 62.

a Herodem, který o sobě říká, že je židovským králem, a pouze předstírá, že se chce Ježíši poklonit. Mágové se tak stávají předobrazem pohanů, kteří se obracejí ke Kristu.¹⁶

Ve v. 4 jsou zmíněni „všichni velekněží“, což zřejmě zahrnuje bývalé velekněze a členy velekněžského rodu (včetně aktuálního velekněze), kteří spolu s učitelem Zákona (a snad i „celým Jeruzalémem“ z v. 3) předznamenávají Ježíšovy nepřátele z pašijového příběhu (srov. Mt 26,3). Tituly „král Židů“ (v. 2) a Mesiáš (v. 4) jsou užívány záměrně, protože první byl vhodný pro pohany, zatímco druhý pro Židy.¹⁷ Odpověď, kterou Herodes dostal ve v. 6, je kombinací citátů z Mi 5,1–2 a 2 S 5,2 a i J 7,42 svědčí o tom, že se v případě Betléma jednalo o všeobecně uznávané místo narození Mesiáše.¹⁸ Mágové odcházejí do zhruba pět mil vzdáleného Betléma s instrukcí, aby se k Herodovi vrátili a podali mu zprávu. Při Herodově podezřívavosti je takřka nemyslitelné, že by se v tak citlivé záležitosti spolehl na neznámé muže.¹⁹ Ti se také na pokyn ve snu do své země vrátili jinou cestou, tedy pravděpodobně pouští na jih od Mrtvého moře.²⁰ Sny jsou v celém Matoušově příběhu o Ježíšově narození a dětství hlavními prostředky Boží komunikace. Podobné schéma se objevuje v 1,20 a 2,19.²¹ Vraždění chlapců, které následovalo v okamžiku, kdy si Herodes uvědomil, že byl oklamán (2,16–18), je sice vzhledem k Herodově surovosti představitelné, ale mimobiblické zdroje – Herodovi rozhodně nenakloněné – o takovém masakru nic nevědí.²² Vysvětlení lze nalézt spíše v motivu, který u Matouše prochází nejen celou druhou kapitolou. Jedná se o kontinuitu mezi Mojžíšem a Ježíšem. V příbězích obou vidíme zlé panovníky, kteří se je snažili odstranit hned po narození, a u obou je přítomen motiv vraždění nevinných dětí. Oba se museli dát na útěk a vrátit se mohli až po smrti těch, kteří jim ukládali o život. Matouš ale neukazoval pouze zpátky k Mojžíšovi, ale i dopředu na Ježíšovo utrpení a smrt.²³

Lukášův příběh o Ježíšově dětství (L 1 – 2) neobsahuje nic o návštěvě mágů z východu, o útěku do Egypta, ani o pozdějším příchodu do Nazareta. Lukáš spíše naznačuje, že Marie s Josefem v Nazaretě stabilně žili (srov. L 1,26.56; 2,4.39).²⁴

V prvních dvou kapitolách Lukášova evangelia nicméně nalezneme několik proroctví, která ukazují na Ježíšův mimořádný status. V 1,32–33 hovoří anděl Gabriel

¹⁶ Tamtéž, s. 69.

¹⁷ Tamtéž, s. 62.

¹⁸ Tamtéž.

¹⁹ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*, s. 34.

²⁰ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 23.

²¹ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 63.

²² LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*, s. 34.

²³ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 68.

²⁴ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*, s. 34.

o Ježíši jako o synu Nejvyššího, což je Lukášovo oblíbené označení Boha (srov. 1,35.76; Sk 7,48; 16,17). „Trůn jeho otce Davida“ je narážka na 2 S 7,12–13, kde Nátan dává příslib davidovské dynastie. Dům Jákobův je poněkud archaickým označením Izraele, které se vyskytuje např. v Gn 46,27; Ex 19,3; Iz 8,17.²⁵

Zachariášovo proroctví v L 1,67–79 nabízí dvojici mesiášských obrazů. „Roh záchrany v domě Davida“ (v. 69) lze vnímat jako politickou moc. Roh je pozvedán vzhůru a navozuje představu hrubé síly. Naproti tomu „úsvit z výsosti“ (v. 78) pochází shůry a ukazuje, že spása představuje víc než jen politické osvobození, totiž vysvobození ze stínu samotné smrti (v. 79). Úloha Jana Křtitele v přípravě lidu k obnovení proto také spočívá více v odpouštění hříchů než v budování povstalecké armády.²⁶

Stejně jako všichni židovští chlapani byl Ježíš osmého dne obřezán (srov. Gn 17,10–14; Ex 4,25) a dostal jméno, které v L 1,31 uvedl anděl.²⁷ S odkazem na věrnost Zákonu (srov. Lv 12; Nu 18,15) je vykonáno očišťování. V Chrámu se setkají se Simeonem, člověkem, který také „očekává“, což je výraz, který Lukáš používá pro osoby pozitivně disponované a otevřené Božímu navštívení (srov. 2,38; 23,51).²⁸ Simeon o Ježíšovi prohlašuje, že je dán k pádu a povstání mnohých v Izraeli, což je obraz, který odkazuje k Iz 8,14–15, a který Lukáš objasňuje v 20,17–18. Také odkazuje na Lukášovo téma velkého obratu (srov. 1,51–53). Simeon ale naznačuje i odpor, který Ježíšovo vystoupení vyvolá (v. 34). Lidé se tak podle své reakce na Ježíše rozdělí na ty, kteří povstanou, a na ty, kteří padnou.²⁹

V prvních třech kapitolách svých evangelií nás Matouš i Lukáš seznamují s Ježíšovým statusem Božího Syna. Slova, která se ozvou z nebe při Ježíšově křtu (Mt 3,17; Mk 1,11; L 3,22) odkazují na Ž 2,7, a dávají tak do souvislosti tituly Syn Boží a Král. Zároveň však tato slova připomínají i Iz 42,1, a propojují tak královský status s motivem trpícího služebníka.³⁰

Příběh o Ježíšových pokušeních v pustině (Mt 4,1–11; Mk 1,12–13; L 4,1–13) navazuje u synoptiků na Ježíšův křest. Jen u Lukáše je ještě vložena Ježíšova genealogie. Ve vyprávění o pokušeních se o Ježíši, o kterém už v té době víme, že je

²⁵ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 58.

²⁶ Tamtéž, s. 66–69.

²⁷ MÜLLER, Paul-Gerhard. *Evangelium sv. Lukáše*, s. 39.

²⁸ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 76.

²⁹ Tamtéž, s. 77.

³⁰ YODER, John Howard. *Ježíšova politika. Vicit agnus noster – cesta kříže a její společenský dosah*. Benešov: EMAN, 2004, s. 34.

Syn Boží a Král, dozvídáme, jaký syn a jaký král vlastně je. Matouš vytváří paralelu mezi Ježíšovými pokušeními a zkouškami, ve kterých na poušti selhal izraelský lid (srov. Dt 8,2). Harrington uvádí, že hovoříme-li o „zkoušení“ v kontextu Starého zákona, máme na mysli proces zkoumání, zda smluvní partner zachovává věrnost v dodržování smlouvy. „V kontextu vztahu Izraele a Boha tento proces odhalí, zda je Izrael věrný, nebo ne. Bůh může Izrael zkoušet, ale Izrael nesmí zkoušet Boha.“³¹ Zde je tedy v tomto smyslu zkoušena věrnost Božího Syna.

Zatímco v předexilní době zkouší Izraele Bůh, v době po exilu je tato úloha svěřena Satanovi (srov. Jb 1 – 2; Za 3,1–2; 1 Pa 21,1). I zde je ovšem v pozadí předpoklad, že Satan zůstává pod konečnou Boží kontrolou.³² Ježíše do pustiny vyvádí Duch Boží (Mt 4,1; Mk 1,12; L 4,1). U Lukáše jsou označením „plný Ducha svatého“ charakterizovány prorocké postavy (srov. 1,15.41.67).³³ Číslovka čtyřicet odkazuje jak na čtyřicet roků, během nichž byl Izrael v pustině zkoušen, tak na čtyřicet dní půstu Mojžíšova (Dt 9,18) a Eliášova (1 Kr 19,8).³⁴ Titul Syn Boží, jehož obsah svými pokušeními ďábel zpochybňuje, opět propojuje Ježíšovu situaci se zkušeností Izraele na poušti (srov. Oz 11,1; Mt 2,15).

Pozadím prvního pokušení je situace, kdy se izraelskému lidu na poušti nedostávalo jídla. I když jim Bůh seslal manu, často se nedočkal vděčnosti, ale reptání (Ex 16; srov. Dt 2,7; Ž 78,18–20).³⁵ Ježíš sám prožíval v tu chvíli hlubokou zkušenost hladu a mohl mu na mysli tanout i hlad všech chudých tohoto světa. Byl tedy postaven před věčně aktuální otázku, zda není potřeba nejprve vyřešit problémy tohoto světa, a až potom se zabývat „problémy náboženskými“.³⁶ Ježíš odpovídá citátem z Dt 8,3, kde se dozvídáme, že pramenem našeho života není chléb, ale Boží slovo.

Druhé pokušení se u Matouše odehrává ve svatém městě. Lukáš uvádí, že se jedná o Jeruzalém, a klade toto pokušení až na poslední místo, což odpovídá směřování celého Lukášova evangelia. Protože zde není zmínka o přítomnosti davů, které byly v Chrámu přítomny velmi často, nezdá se nutné považovat toto pokušení za výzvu k veřejnému předvedení znamení, kterým by v očích zástupů prokázal svou totožnost.³⁷ Biblickým základem ďáblových slov je Ž 91, který propojuje témata Boží ochrany

³¹ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 87.

³² Tamtéž.

³³ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 95.

³⁴ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 87.

³⁵ Tamtéž.

³⁶ YODER, John Howard. *Ježíšova politika. Vicit agnus noster – cesta kříže a její společenský dosah*, s. 35.

³⁷ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 87–88.

a Chrámu jako místa Boží přítomnosti. Ježíš je tedy vlastně vyzván, aby prověřil platnost těchto zaslíbení.³⁸ V odpovědi cituje Dt 6,16, kde se hovoří o příhodě v Masse (Ex 17,1–7), která je modelovým příkladem pokoušení Boha ze strany lidu Izraele.³⁹

Ve třetí výzvě u Matouše ďábel používá slovo „klanět se“, které bylo tak důležité v příběhu o mázích z východu. Kdyby se Ježíš poklonil ďáblu, bylo by to vlastně obrácení rolí, protože tvorové by se měli klanět Bohu. Taková je prý ale cena za vládu nad všemi královstvími světa. Matouš užívá výrazu *kosmos* (svět), zatímco Lukáš hovoří o *oikúmené*, což znamená obydlený svět, ale zřejmě má v tomto kontextu na mysli říši (srov. 2,1).⁴⁰ V tomto pokušení se naráží na hluboce zakořeněné přesvědčení, že chceme-li konat dobro „ve větším rozsahu“, potřebujeme mít nejprve moc. Ježíš ukazuje, že cestou k dobru není moc, ale úcta a poslušnost vůči Bohu a uznání jeho svrchované vlády.⁴¹ Odpověď vychází z Dt 6,13.

Výsledkem střetu mezi ďáblem a Ježíšem je pro Matouše potvrzení Ježíše jako Božího Syna, který se osvědčil ve zkouškách, ve kterých Izrael na poušti selhal (srov. Žd 4,15).⁴² Lukáš vidí v Ježíšovi pravého služebníka Božího království, který je poslušný toho, který ho poslal (L 10,16).⁴³ Marek celý příběh zachycuje ve dvou verších (1,12–13), vynechává dialogy mezi Ježíšem a Satanem a líčí Ježíše jako nového Adama, v jehož blízkosti nachází stvoření svůj původní řád.⁴⁴ Na pozadí politického neklidu v Palestině prvního století, kdy byla mesiášská očekávání pevnou součástí života, lze rovněž rozpoznat Ježíše jako toho, kdo odmítá volbu násilnické a vojenské vize Božího království v Izraeli. Ježíš totiž musel po dobu celého svého veřejného působení vzdorovat pokušení – kterému více či méně vzdorují křesťané všech věků – naplnit v zájmu legitimní „nápravy“ světa svou „společenskou odpovědnost“ skrze nelegitimní (tomuto světu však zcela vlastní) prostředky. V Ježíšově době by tento způsob nejspíše nabyl podoby národně-osvobozenického boje.⁴⁵

Ježíš si byl velmi dobře vědom, že soudobé představy o Mesiáši jsou spojené hlavně s mocenským triumfalismem, který mu byl cizí. Pojmenování „Mesiáš“ se ve

³⁸ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 88.

³⁹ Tamtéž.

⁴⁰ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 96.

⁴¹ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 78.

⁴² HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 89.

⁴³ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 97.

⁴⁴ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*, s. 56.

⁴⁵ YODER, John Howard. *Ježíšova politika. Vicit agnus noster – cesta kříže a její společenský dosah*, s. 98.

Starém zákoně vztahuje nejprve na (pomazané) krále, velekněze, patriarchy a podobně. V pozdním židovství se pak vztahovalo na přislíbeného „krále“ (srov. Gn 49,10; Nu 24,17; 2 S 7; Ž 2; 72; 110), jehož „mesiášské“ království bylo v době římské okupace naléhavě očekáváno.⁴⁶ V Novém zákoně se jedná o nejčastější christologický titul (535 výskytů) a protože je velmi silně spojen s davidovsko-královským typem mesianismu (v menší míře i s kněžskou linií očekávání), je úzce spjatý i s tituly „Syn Davidův“, „Král“ a „Syn Boží“, kterých jsme se dotkli už výše.⁴⁷

Ježíš si byl dobře vědom přesahu svého poslání nad představami svých současníků, což dává jasně najevo v Mk 12,35–37; Mt 22,41–46; L 20,41–44. U Matouše jsou Ježíšovým protějškem v dialogu farizejové, u Marka a Lukáše tak specifikováni nejsou. Podstatou Ježíšovy řeči je otázka, zda Mesiáš je pouze pozemským potomkem Davidovým. O Mesiáši jako Synu Davidovu hovoří Jr 23,5 a Iz 11,1.10.⁴⁸ Ježíš u všech synoptiků cituje Ž 110,1. Stejně jako jeho současníci vychází z předpokladu, že David je autorem žalmu a že mluvil pod vlivem Boží inspirace. Žalm 110 pravděpodobně představoval „součást korunovačního ceremoniálu judských králů v době prvního chrámu a sliboval, že JHVH bude stát za králem a povede ho v době jeho vlády“⁴⁹. V této epizodě tedy Ježíš ukazuje, že ani titul „Syn Davidův“, ani soudobá mesiášská očekávání identitu Mesiáše nevyčerpávají.

Ježíš se neseťkával s nepochopením ze strany svých současníků ohledně vlastní mesiášské identity jen proto, že by byli tak nechápaví, ale hlavně proto, že hloubka tajemství Ježíšovy identity není v posledku vyjádřitelná slovy. Proto byl v této věci Ježíš tak zdrženlivý. Výslovně o sobě nikdy neřekl, že je Mesiáš, ale nikdy také neřekl, že není. V J 4,25–26 a při výslechu veleknězem (Mt 26,63–64; Mk 14,61–62; L 22,67–70) tento titul přijímá poté, kdy ho vysloví někdo jiný.⁵⁰ Opakovaně se však zasazoval o to, aby se tato informace příliš nešířila.

Jedním z textů, které o tomto „mesiášském tajemství“ vydávají svědectví, je Mt 12,16–21. Na rozdíl od Marka (3,12), neuplatňuje Ježíš u Matouše tento příkaz k mlčení na nečisté duchy, ale je určen lidem, kteří ho následovali, a těm, které uzdravil. Matouš zdůvodňuje Ježíšovo chování odkazem na píseň o Božím Služebníkovi v Iz 42,1–4. Formulace v tomto textu se velmi podobá tomu, co pronáší nebeský hlas po

⁴⁶ RAHNER, K. – VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 211.

⁴⁷ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 79.

⁴⁸ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 42.

⁴⁹ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005, s. 363.

⁵⁰ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 79.

Ježíšově křtu (Mt 3,17) a při proměnění (Mt 17,5).⁵¹ Je zde také naznačeno, že na povolání tichého a pokorného Služebníka budou mít podíl pohané (v. 21). Tento Matoušův text má tedy ozřejmit, že Ježíš odmítal veřejně odhalovat svou pravou identitu zejména proto, že je to způsob, jakým jedná tichý a pokorný Boží Služebník.⁵²

Nyní bych na chvíli přeskočil události, kterými se ještě budu zabývat v dalším textu, a dotkl bych se toho, jak se Ježíšova královská důstojnost ukazuje v události Ježíšova pohřbu. Ve všech evangeliích (Mt 27,57–61; Mk 15,42–47; L 23,50–54; J 19,38–42) se objevuje postava Josefa z Arimatie. U Matouše je to boháč, který patří mezi Ježíšovy učedníky. Jan o něm říká, že byl tajným Ježíšovým učedníkem, protože se bál Židů. Lukáš navazuje na Marka a označuje Josefa za člena rady, který nesouhlasil s rozhodnutím a jednáním Židů.⁵³ Jeruzalém obklopují vápencové skály, ve kterých mohly být vyhloubeny jeskyně, nebo tam mohly vzniknout přirozenou cestou.⁵⁴ Lukáš i zde navazuje na Marka, když uvádí, že hrob byl vytesán ve skále, ale nezmiňuje se o velkém kameni, který by byl přivalen k jeho vchodu. Matouš k Markovi přidává, že to byl „nový“ hrob, a pouze Lukáš a Jan výslovně uvádějí, že v něm dosud nikdo nebyl pochován.⁵⁵ Zatímco u synoptiků je Ježíšovo tělo zavinuto do plátna, u Jana přichází Nikodém a nese sto liber směsi myrhy a aloe. Takové množství vonných mastí připouští, abychom o Ježíšově pohřbu hovořili jako o pohřbu královském.⁵⁶

V první kapitole jsem chtěl vybranými texty z evangelií doložit, že inspirovat se pro naše politické myšlení a jednání u Ježíše je velmi dobrá volba. Jeho identita Božího Syna a Krále z něj činí svrchovaný vzor a je pro nás zárukou, že budeme-li ochotni přijmout poučení z jeho chování a slov, stanou se z nás nejen „vzornější katolíci“, ale můžeme hlouběji pochopit, „jaké druhy působení, jaké způsoby budování společenství a jaké druhy řešení konfliktů odpovídají základní charakteristice a struktuře našeho světa“.⁵⁷ V dalších kapitolách se tedy budu už méně zabývat ontologií a zaměřím pozornost na ono chování a slova, která by mohla naznačit cestu k odpovědi na jednu ze základních otázek života (nejen) křesťana, tedy na otázku, co mám dělat...

⁵¹ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 206.

⁵² Tamtéž, s. 207.

⁵³ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 397.

⁵⁴ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 436.

⁵⁵ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 398.

⁵⁶ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009, s. 519.

⁵⁷ YODER, John Howard. *Ježíšova politika. Vicit agnus noster – cesta kříže a její společenský dosah*, s. 232–233.

2.2. Ježíšovy politické principy

Jak by to asi vypadalo, kdyby se Ježíš jako politik našeho moderního demokratického zřízení ucházel o naši přízeň ve volbách? S jeho vztahem k pravdě by jeho šance asi nebyly valné. Ježíš mezi naše politiky zapadá právě tak málo jako mezi vládnoucí vrstvy své doby. Stejně nás ale může – zejména v období předvolebních bojů – občas napadnout otázka, jaký by měl asi Ježíš předvolební program. V této kapitole se proto pokusí zachytit, co nám vlastně Ježíš „slíbil“, pokud ho budeme následovat. A protože na světě nežijeme sami pro sebe, ale jsme dáni jedni druhým, budu se současně zabývat otázkou, co máme ve „veřejném prostoru“ dělat, pokud nám není jedno, že na světě nejsme sami, a pokud se chceme dočkat naplnění Božích zaslíbení.

Že Ježíš dlouho nechodí okolo horké kaše, dokazují jeho první slova v Markově evangeliu (1,14–15). Za paralelu u Matouše lze považovat Mt 3,1–2, kde obdobná slova pronáší Jan Křtitel. U Marka Ježíš „ohlašuje a nastoluje Boží vládu jako proces, který začíná nyní v jeho působení, bude však dokonán až návratem Syna člověka“⁵⁸. Království Boží⁵⁹ (*basileia tú theú*) je ústředním pojmem biblického poselství spásy a také souhrnným jádrem Ježíšova zvěstování. Samotné slovo „království“ působí staticky a evokuje především představu nějakého místa, kde vládne král, popřípadě královna. Řecké slovo *basileia* je však mnohem dynamičtější – zahrnuje nejen prostředí Boží vlády, ale také samotné „kralování“ Boha.⁶⁰ Tento pojem je nemožné spoutat vyčerpávající definicí, protože Boží království je Boží projekt, který už byl zahájen, ale jeho původ je transcendentní a jeho plnost leží v budoucnosti. Je také úzce spjato s „apelem na obrácení, přijetí Boží vlády a jednání ve shodě s Boží vůlí“⁶¹. V evangeliích se o Božím království dozvíme hodně (např. Mt 13), velmi často jde však o obrazy, které se vztahují právě k dynamice jeho pronikání „mezi nás“ (srov. L 17,20–21). Spokojím se tedy v tuto chvíli s tím, že Boží království je charakterizováno Boží vládou. A protože v osobě Ježíše Krista můžeme pozorovat Boha při díle, pokusme se poučit z jeho činů a slov.

U Matouše vyhlašuje Ježíš zásady přijetí do Božího království v „kázání na hoře“ (Mt 5 – 7). Tyto zásady platí i jako normy chování pro život těch, kteří se už

⁵⁸ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 86.

⁵⁹ RAHNER, K. – VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*, s. 179.

⁶⁰ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 86.

⁶¹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 105.

k němu připojili.⁶² V závěru páté kapitoly (43–48) zakončuje svých šest antitezí povoláním k lásce, která se vztahuje i na nepřátele, a odvolává se na příklad Boží péče o celé stvoření. Jen po této antitezi následuje přímá výpověď o Bohu (v. 45), která odkazuje k Dt 14,1, a která dodává poslední zdůvodnění i antitezím předcházejícím.⁶³ V Matoušově závěrečné výzvě ve v. 28, abychom byli dokonalí, jako je dokonalý náš nebeský otec, má slovo „dokonalý“ význam „celý, nedělitelný, úplný, neporušený“.⁶⁴ Paralelním textem je L 6,27–36, kde se setkáváme se „zlatým pravidlem“ (v. 31), které překračuje „zákon odplaty“ (Mt 5,38). Normou „hříšníků“ je zde přísná reciprocita v lásce, v prokazování dobra a v půjčování. Lukáš ale toto „minimum“ překračuje. I zde je poslední odměnou sama skutečnost být „syny Nejvyššího“ (v. 35), kteří jsou ve světě schopni následovat Boha a jeho milosrdenství ke světu (v. 36 – lze také chápat jako „soudit“).⁶⁵

Jednou z nejvýraznějších charakteristik Božího království je univerzalismus. V Ježíši z Nazareta se sice naplňují přísliby dané Izraeli, a jeho osud se tak musí naplnit především v rámci vyvoleného národa, ale jeho království není uzavřeno nikomu, kdo je ochoten se obrátit. Univerzalismus se v Ježíšově učení a jednání projevuje zejména v jeho vztahu k těm, kteří stáli ve společnosti stranou, nebo se jimi přímo pohrdalo.⁶⁶

Poučení v této věci nabízí Mk 9,33–37 s mírně odlišnými paralelami v Mt 18,1–5 a L 9,46–48. Ve všech třech případech uvažují učedníci nad otázkou, kdo je mezi nimi největší. V těchto úvahách se projevuje neochota přemýšlet o Ježíšově utrpení. Toto téma je totiž daleko podstatnější, ale jejich chápání dosud nepřístupné. Dokud učedníci nechápou, jaký význam má v Ježíšově životě utrpení, zcela pochopitelně se zabývají „vnitrosvětskými“ aspekty své představy o království. V Markově verzi jsou si zřejmě učedníci vědomi rozporu mezi Ježíšovým učením a předmětem své rozpravy, a tak po Ježíšově otázce zahanbeně mlčí (v. 34).

Na rozdíl od Matoušovy verze není u Marka, ani u Lukáše zmínka o Božím království, takže se lze domnívat, že učedníci se přeli o postavení v rámci skupiny.⁶⁷ U Matouše je tedy otázka „duchovněji“, což je ještě potvrzeno opakovanou zmínkou o království ve v. 4. Výraz *paidion* označuje dítě do dvanácti let.⁶⁸

⁶² JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 131.

⁶³ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*, s. 79.

⁶⁴ Tamtéž, s. 81.

⁶⁵ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 133–134.

⁶⁶ POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 108–110.

⁶⁷ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 292–293.

⁶⁸ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 292.

U Matouše Ježíš motivuje své učedníky, aby „byli jako děti“ (v. 3), což koresponduje s Mt 5,3, kde je království nebes zaslíbeno chudým v duchu, tedy těm, kdo nebudou dbát na své společenské postavení.⁶⁹ „Pokořit se“ tedy pro Matouše znamená zcela konkrétně sloužit druhým s tou samozřejmostí, jak to bylo běžné pro děti v tehdejší světě (srov. Mt 23,11).⁷⁰ Paralelní sdělení u Marka je v 9,35. Ježíš podřívá a zpochybňuje pojetí postavení a hodnosti, které převládalo v jeho kultuře. Dítě bylo ze společenského či politického hlediska zcela nevýznamné, ale Ježíš ukazuje, že i ti zdánlivě nejbezvýznamnější jsou hodni respektu a péče. V Mt 18,5 a Mk 9,37 tento respekt zdůvodňuje tím, že i „maličtí“ (a zejména oni) jsou nositeli Ježíšova jména a patří k němu (srov. Mt 18,10). Dramatickým vyvrcholením tohoto učení je scéna posledního soudu v Mt 25,31–46.⁷¹ Učedníci jsou tedy nabádáni, aby hledali Ježíše a jeho Otce v těch zdánlivě nejméně významných lidech a pokornou službou dosáhli pravé velikosti.

U Lukáše není tak silně obsaženo mravní naučení o tom, že je třeba být jako dítě, protože Lukášův Ježíš daleko ostřeji útočí na ambice učedníků. Jejich velikost nemá pramen v nich samých, ale v pověření zastupovat Boha, k němuž byli povoláni. Ježíš jim dává najevo, že si mohl k úkolu, k němuž si vybral je, vybrat kohokoli (tedy i „toto dítě“). Velikost člověka tedy vzniká prorockým pověřením, nikoli jeho „osobnostními předpoklady“.⁷²

Toto učení se v poněkud rozvinutější formě objevuje i v L 22,24–30. Zde se učedníci k otázce, kdo je největší, vracejí u poslední večeře poté, co se dohadují, kdo je ten, který Ježíše zrazuje (21–23). Paralely tohoto textu najdeme v Mk 10,42–45 a Mt 20,20–28. U Marka a Matouše pronáší Ježíš své učení v kontextu žádosti, aby synové Zebedeovi zaujali v Ježíšově království místa jeden po jeho pravici a druhý po jeho levici. U Marka se Jakub a Jan se svou žádostí obracejí na Ježíše přímo. Protože však tato žádost svědčí o hlubokém nepochopení Ježíšova učení, a protože Matouš se programově snaží vylepšovat obraz Ježíšových učedníků, žádá Ježíše v Matoušově verzi jejich matka. V Mt 20,22 už ale Ježíš oslovuje syny Zebedeovy přímo.⁷³ Když se jich zeptá, jestli můžou pít kalich, který pije on, jejich sebevědomé přitakání je v ironickém kontrastu se zbabělým chováním, které učedníci projeví během pašijových událostí

⁶⁹ Tamtéž.

⁷⁰ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*, s. 200.

⁷¹ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 293.

⁷² JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 179–180.

⁷³ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 315.

(Mt 26,56). Důvodem ale není přehnaná sebedůvěra, jako v Mt 26,35, ale opět nepochopení. Učedníci si totiž mohli představovat, že Ježíš hovoří o kalichu v kontextu nebeské hostiny, zatímco mluvil o utrpení, které budou nakonec sdílet i oni (v. 23). Ježíš tak používá biblický obraz „kalicha utrpení“, který se objevuje u proroků, kteří popisovali zkázu Jeruzaléma a odchod do vyhnanství na počátku 6. století př. Kr. (srov. Jr 25,15; 49,12; 51,7; Pl 4,21; Ez 23,32–33; Iz 51,17). Ježíšovo utrpení je tímto obrazem zakotveno v tradici Izraele.⁷⁴ Rozhořčení ostatních učedníků kvůli žádosti Jakuba a Jana se dá přičíst spíše žárlivosti než tomu, že by Ježíšovo učení pochopili správně.⁷⁵

Na počátku svého poučení Ježíš popisuje způsoby vládnutí typické pro tento svět. Pojmy „panovat“ a „vykonávat moc“ charakterizují zkušenost poddanství neomezené imperiální moci. U Lukáše (v. 25) se hovoří o nadvládě, ale bez útisku. Nelze si zde nezpomenout na varování, kterého se Izraelitům dostalo v 1 S 8 (srov. Dt 17,14–20). V následujícím paralelismu se u Marka a Matouše vyskytují slova *diakonos* (služebník) a *dúlos* (otrok). Tyto výrazy vytvářejí kontrast ke způsobům vládnutí uvedeným výše.⁷⁶ U Lukáše se v prvním z protikladů objevuje slovo „nejmladší“. To jednak připomíná předchozí rozpravu, ve které Ježíš odpovídá výrokem o dítěti (9,47–48), ale také to připomíná biblické téma mladšího, který dostal přednost před starším (viz Gn 27,15.36; 37,3; 42,13; 48,14.19; 1 S 17,14; srov. L 15,11–32).⁷⁷ U Marka a Matouše se vyskytuje slovo *lytron* (výkupné), které označuje cenu za propuštění zajatce nebo za svobodu otroka. Obrat „za mnohé“ pak odkazuje na postavu Služebníka v Iz 53,11–12. Je tím naznačeno, že služba Syna člověka, který dává svůj život, má nesouměřitelně větší účinek, než jakého mohou dosáhnout světští vládci.⁷⁸ U Marka se titul „Syn člověka“ objevuje ve všech třech předpovědích utrpení (8,31; 9,91; 10,33–34) a verš 10,45 nejen tyto výroky shrnuje, ale poskytuje jim i teologický výklad – Ježíš není ten, který si nechá sloužit, ale ten, který slouží.⁷⁹

Lukáš odkazem na službu u stolu (v. 27) ukazuje na Ježíše jako na toho, který slouží konkrétně podáváním chleba a vína, a veškeré duchovní konotace se pak zakládají na této konkrétní realitě. V. 28 odkazuje na podobenství o rozsévači, kde ti, kdo ve zkouškách nevytrvají, nenesou ovoce, ale ti, kteří vytrvají, přinášejí užitek

⁷⁴ Tamtéž, s. 317.

⁷⁵ Tamtéž, s. 315.

⁷⁶ Tamtéž, s. 315–316.

⁷⁷ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 359.

⁷⁸ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 316.

⁷⁹ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 319.

(8,12.15). To se pak stává kritériem pro předání království ve v. 29.⁸⁰ Tento ryze lukášovský verš ukazuje Lukášovo specifické pojetí Ježíše jako toho, který je již prohlášen za krále (srov. 19,38) království, o kterém Otec rozhodl, že je dá těm, kteří ho hledají (12,31–32; srov. Mt 6,33). To, co Ježíš dostal od Otce, tedy dává jim. Ve v. 30 je pak obraz královské hostiny, kde královi nejbližší druhové sedí s králem u společného stolu (srov. 13,29; 14,16–24). Tento obraz se u Matouše vztahuje k obnovení světa, kdy Syn člověka zasedne na svůj slavný trůn (19,28), ale u Lukáše je zaměřen spíše k úloze, kterou budou apoštolové hrát v obnoveném Izraeli ve vyprávění Skutků.⁸¹ V obou případech už mezi lidmi Otec upevnil svou vládu (dal jim své království), takže už žijí ve světě řízeném darem Boží milosti a ne ve světě nahodilých událostí. Díky tomuto daru tak mohou žít beze strachu a dělit se o své jmění s druhými.⁸² Žít beze strachu s jistotou, že jsme synové a dcery Boží, je také předpokladem pro „tvorbu pokoje“ (srov. Mt 5,9), a tedy i pro úsilí o dosažení míru mezi národy.⁸³

O nepřipravenosti učedníků následovat Ježíše tam, kam musí jít, hovoří i nepochopení jeho nadsazených slov o meči v L 22,36. Ježíš jim sděluje, že vstupují do fáze zkoušky, kdy budou bez vnějších zdrojů a v nebezpečí.⁸⁴ Oni se ale skutečně vyzbrojují, takže Ježíš tento rozhovor zklamaně ukončí (22,38).⁸⁵ Obdobně tristní je situace v L 9,51–56, kdy chtějí Jakub a Jan svolat oheň z nebe na jednu samařskou vesnici. Tento motiv odkazuje na cyklus o Eliášovi (2 Kr 1,10). V pozadí verše 53 je dávné nepřátelství mezi Židy a Samařany. To se zakládalo „na rivalitě dvou svatých, Gerizim a Sión, a na celé řadě sporů o správné čtení posvátných knih, mesiášství, a především o to, kdo je skutečný Izraelita“⁸⁶ (srov. J 4,7–42).

Ke službě druhým jsme Ježíšem povolávání všichni, ale L 12,48 nám připomíná, že vůdcové komunity jsou voláni k větší odpovědnosti než její členové. Odráží se zde nejen pozdější úloha Dvanácti v jeruzalémské obci, ale také varování před současnými vůdci lidu. Kdo zneužívají svou pravomoc nad lidem, budou přísně potrestáni.⁸⁷

Paralelou textů o vzájemné službě u synoptiků je Janův příběh o tom, jak Ježíš umývá nohy svým učedníkům (J 13,1–20). Stane se tak poté, kdy se Satan rozhodne vložit do Jidášova srdce zrádné úmysly vůči Ježíšovi. Satanova moc je v porovnání

⁸⁰ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 360.

⁸¹ Tamtéž.

⁸² Tamtéž, s. 222.

⁸³ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 143.

⁸⁴ Tamtéž, s. 361.

⁸⁵ Tamtéž, s. 362.

⁸⁶ Tamtéž, s. 182.

⁸⁷ Tamtéž, s. 226.

s Ježíšovou mocí dát život a opět jej přijmout (srov. J 10,18) pouhou iluzí. Není to Satan, ale Otec, kdo řídí Ježíšův život.⁸⁸ Ježíš velmi dobře věděl, kdo se jak osvědčí a kdo ho zradí. Proto nás tento text povolává k hlubší podobě lásky, než je služba mezi přáteli. Ježíš miluje i učedníky, kteří budou selhávat a zrazovat a i ty pošle do světa a i za ty položí svůj život. Jeho láska je tedy bezvýhradná a na této bezvýhradné lásce, která Ježíše dovede až na kříž (v. 1), budou mít podíl i ti, kteří se nechají Ježíšem „umýt“ (v. 8).⁸⁹ Ve v. 14 se učedníci dozvídají, že mytí nohou nebylo cílem samo o sobě, ale že jde o jejich poučení ze strany Ježíše. Ti, kteří jsou posíláni, jsou poučení od toho, kdo je posílá, a musejí si tedy uchovat své postavení učedníků, kteří následují svého pána (v. 16).⁹⁰ Na počátku výjevu je pro učedníky nepochopitelné, že jim Ježíš, Pán a Mistr, chce mýt nohy, protože mytí zaprášených nohou většinou náleželo ke službě otroků, v nejlepším případě k pohostinnosti paní domu. Nakonec jim ale Ježíš objasní, že toto gesto vykonal proto, aby pochopili, že jejich život se má vyznačovat službou, kterou mají prokazovat jedni druhým (ať jsou jacíkoliv), tedy že si mají navzájem odpouštět a navzájem se milovat.⁹¹

To, co je symbolicky vyjádřeno v J 13,1–20 a co bylo učedníkům uloženo jako závazek, se v 13,34–35 představuje jako příkázání odcházejícího Pána. Toto „nové příkázání“, je jediným konkrétním etickým požadavkem Janova evangelia.⁹² Stojí za upozornění, že v Janově evangeliu se hovoří pouze o vzájemné lásce mezi učedníky, ale ne o lásce k bližnímu jako v ostatních evangeliích (nemluvě o lásce k nepřátelům). Jan má na zřeteli především obec, která se má osvědčovat svou prožívanou láskou. Ta se má stát poznávacím znamením a znakem kvality janovské obce. Toto téma je rozvíjeno především v Prvním listě Janově (srov. 1 J 2,1–17; 3,1–24; 4,7 – 5,4).⁹³

U Janova evangelia ještě zůstaneme a krátce se podíváme na přirovnání o dobrém pastýři z J 10,1–18. Verše 3–4 se podobají Nu 27,17 a lze se domnívat, že se zde dostává této starozákonní pasáži mesiášského výkladu. Na druhou stranu to není nezbytně nutné, protože pastýřský život se odráží jak v Janově evangeliu, tak v knize Numeri. Textu o dobrém pastýři bývá většinou připisován ekzeziologický význam. Kristus zde zakládá novou církev v protikladu k zanikajícímu judaismu.⁹⁴ Ve verši 7

⁸⁸ PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998, s. 132.

⁸⁹ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 397.

⁹⁰ Tamtéž, s. 399.

⁹¹ PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*, s. 132–133.

⁹² Tamtéž, s. 141.

⁹³ Tamtéž, s. 140.

⁹⁴ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 330.

o sobě Ježíš říká, že on je „dveře pro ovce“. Na Blízkém východě existuje zvyk, který není literárně doložený, kdy si pastýř lehne do prostoru dveří, a je tak zároveň pastýřem i dveřmi.⁹⁵ Ve Starém zákoně není přímá vazba mezi obrazem pastýře a položením vlastního života (vv. 11.15), nicméně některé starozákonné úryvky by mohly o tomto sebeobětování svědčit (např. Iz 53,12; Zach 13,7).⁹⁶ Pro naše účely je ovšem zvláště zajímavá hypotéza, že by v pozadí obvinění ve v. 12 mohl být útěk židovských předních mužů z Jeruzaléma před jeho zničením v roce 70. Odtud se některým podařilo uprchnout pod vedením Jochanána ben Zakaje a po válce se usadit v Jamne. V této perspektivě by celá pasáž 9,1 – 10,21 představovala poválečný judaismus, tedy „židy“, kteří si útekem zachránili život, zatímco ovce jejich stáda (obyvatelé Jeruzaléma) byly uhcovány a rozháněny.⁹⁷ I tento úryvek tedy volá představené lidských společenství ke službě až za hranici sebeobětování v kontrastu ke sledování vlastních cílů.

Univerzalismus Božího království se neprojevuje jen ve vztahu k osobám na okraji společnosti, ale také ve vztahu k jiným etnickým skupinám. Snad nejlépe to vyjadřuje Petr v první velké řeči k pohanům ve Skutcích (10,34–43), kde ve verších 34–35 vyjadřuje skutečnost, že Bohu je milý každý, kdo se ho bojí a činí spravedlnost, a to bez ohledu na národní příslušnost. Smyslem Petrovy řeči je připomenout posluchačům původ jejich víry, aby ji mohli vnímat jako „odůvodněnou v dějinách a sami sebe chápali jako nový Boží lid, vyrůstající z Božího jednání s Izraelem“⁹⁸. Tato skutečnost, že Bůh právě teď plní zaslíbení, „jak sdělil“ (srov. L 1,55) kdysi dávno, je základní zvěstí Lukášova vyprávění pro pohanokřesťanské čtenáře.⁹⁹

V této kapitole jsem se dosud jako dominující charakteristiky Božího království držel Boží milosrdné lásky a péče směřující bez rozdílu ke každému. V textech Starého zákona nabývá tato láska a péče (mimo jiné) jedné konkrétní – dokonce kodifikované – podoby, totiž podoby milostivého léta. A protože lze být dokonce toho názoru, že obnova na konci času bude mít právě podobu milostivého léta¹⁰⁰, lze v krátkosti myšlenku milostivého léta zahrnout i do těchto úvah. Každých sedm let se v Izraeli slavil sobotní rok a každých padesát let milostivé léto (Ex 23; Dt 15; Lv 25). O tom, jak to v praxi vypadalo, nemáme pochopitelně žádné doklady, ale na rovině teorie byly

⁹⁵ Tamtéž, s. 331.

⁹⁶ Tamtéž.

⁹⁷ Tamtéž.

⁹⁸ KLIESCH, Klaus. *Skutky apoštolů*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 73.

⁹⁹ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 63.

¹⁰⁰ YODER, John Howard. *Ježíšova politika. Vicit agnus noster – cesta kříže a její společenský dosah*, s. 40.

obsahem milostivého léta čtyři příkazy: neosetá pole, odepsání dluhů, propuštění otroků na svobodu a navrácení majetku původnímu majiteli (srov. L 12,29–31). Je to tedy čas, kdy „nerovnosti nastřádané za celá léta mají být odstraněny a všechen Boží lid má začít znovu na stejné startovní čáře“¹⁰¹. Yoder je toho názoru, že Ježíš roku 26 vyhlásil milostivé léto, které nejenže mohlo vyřešit sociální problémy Izraele, ale bylo signálem příchodu Božího království. Kdo odmítl toto vyhlášení přijmout, logicky nemohl vejít ani do Božího království.¹⁰² Tentokrát už by nešlo jen o jeden rok, ale vyrovnání by se stalo trvalým charakteristickým rysem nového řádu, což odpovídá způsobu, jakým Ježíš aplikoval i jiné elementy židovského myšlenkového dědictví¹⁰³ (srov. Mt 5,17–48).

Novozákonní oporu pro tuto hypotézu lze hledat v L 4,16–19. Podobně, jako jeho rodiče v L 2,42, je zde Ježíš představen jako zbožný Žid, který se pravidelně účastní bohoslužeb v synagoze (srov. 4,15.31). Když mu byl podán svitek proroka Izajáše, přečte text, jehož zdrojem je Iz 58,6 a 61,1–2.¹⁰⁴ Chudí ve v. 18 nejsou jen nemajetní, ale všichni, kteří jsou na okraji společnosti, a jsou z ní tedy vyloučení. Motivy „propuštění zajatců“ a „propuštění zlomených na svobodu“ (v. 18) korespondují jak s „odpuštěním hříchů“ (1,77) a „dluhů“ (11,4), tak s Dt 15,1–7, kde se hovoří právě o vyvázání z dluhu a otroctví, ke kterému má docházet kvůli Hospodinu každého sedmého roku, a s Lv 25,8–12, kde se totéž říká (jistě značně idealisticky) o každém padesátém roce.¹⁰⁵ Klíčovým slovem tohoto úryvku je však *dektos*, což se překládá jako „vítaný“ kvůli ohlasu ve v. 24. Někteří překladatelé volí kvůli logice milostivého léta jiné výrazy (např. „milostivý rok Pánův“), ale v Septuagintě se termín *dektos* v této souvislosti nevyskytuje.¹⁰⁶ Myšlenka, že Ježíš vyhláší tento „mesiášský program“ jako eschatologické milostivé léto, je tedy možná, ale Lukášovo evangelium pro ni neposkytuje další oporu. Ježíšovo osvobozující působení je v něm totiž daleko více charakterizováno vyháněním zlých duchů z jednotlivých osob, uzdravováním a učením lidu, méně pak ve smyslu politické či ekonomické reformy. Radikalita jeho poslání se projevuje především v tom, že se nabízí lidem, kterým se jinak ve společnosti nenabízí téměř nic.

Narovnání nerovností u Lukáše koresponduje s motivem zvratu, který se objevuje i v Mariině modlitbě (L 1,46–55), která se podle latinského překladu prvního

¹⁰¹ Tamtéž, s. 38–39.

¹⁰² Tamtéž, s. 73.

¹⁰³ Tamtéž, s. 76.

¹⁰⁴ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 100.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 101.

¹⁰⁶ Tamtéž.

slova nazývá Magnificat. Marie v ní chválí Boha za to, co učinil pro ni osobně i pro všechny, kdo se ho bojí. Pro Lukáše příznačný motiv zvratu, který zde koresponduje i s 2,34, spočívá v Božím působení na lidský stav i vnímání v tom smyslu, že „směrem dolů rozptyluje pyšné, sráží mocné, posílá bohaté pryč s prázdnou. Směrem nahoru zase povyšuje ponížené, sytí hladové a bere Izrael za ruku“¹⁰⁷. Tento zvrát ohlašuje Ježíš i ve svých blahoslavenstvích a „běda“ (6,20–26).

Ve druhé kapitole jsem hledal cestu k odpovědi na otázku, co mám dělat, abych při svých aktivitách ve veřejném prostoru zůstal věrný Ježíšovu učení. Dotkl jsem se učení o Božím království, což je sice zřetelně politický termín, ale svým obsahem dalece oblast politiky přesahuje. Ústředním rysem Ježíšova působení je Boží láska, projevující se v milosrdenství a spravedlnosti ve prospěch každého bez rozdílu. V kontextu židovského národa tehdejší doby znamenal univerzalismus Božího království nejen překonání všech sociálních rozdílů, ale hlavně pohyb od etnocentrismu k naší společné identitě synů a dcer nebeského Otce, a tedy ke skutečnému vztahu jak s Otcem, tak s bližními. Na osobě samého Ježíše lze vidět, jak vypadá vláda bez sebeoslavování a prosazování vlastní důležitosti. Státní instituce a vládcové v nejširším slova smyslu jsou tedy také povolání k tomu, aby sloužili druhým nikoli nějak druhotně, ale podstatně. Již zde začíná také vycházet najevo, že alternativou ke způsobům vládnutí, které jsou vlastní tomuto světu, není (jak je nám někdy podsouváno) únik do „duchovnosti“, ale obětavá služba.

Ježíšovo učení nebylo přijímáno zdaleka všemi. Nesmiřitelnost principů jeho působení s praxí tohoto světa musela vést nutně ke střetům, které nakonec vedly až k dramatickému rozuzlení v podobě Ježíšovy smrti a zmrtvýchvstání. V další kapitole se budu zabývat texty, které popisují některé menší střety. Nejprve se krátce zastavím u osudu Ježíšova herolda Jana Křtitele, protože mezi činností Jana, Ježíše a Dvanácti existuje kontinuita (srov. Mt 3,2; 4,17; 10,7) a Janův osud v mnohém předznamenává osud Ježíšův. Pak se budu zabývat jedním vybraným „sporem o sobotu“ a nakonec se budu věnovat Ježíšově konfrontaci s dobovou praxí placení daní.

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 64.

2.3. Některé menší střety

2.3.1. Neblahý osud Jana Křtitele

Po smrti Heroda Velikého v březnu nebo dubnu roku 4 př. Kr.¹⁰⁸ byla jeho říše Římany rozdělena – víceméně v souladu s konečným zněním Herodovy poslední vůli – mezi jeho tři syny: Archelaa, Antipu a Filipa.¹⁰⁹ Archelaos získal po smrti svého otce největší díl území. Zahrnoval Judsko, Samařsko a Idumeu. Archelaos vládl velmi bezohledně, což nakonec vedlo k tomu, že Židé a Samařané vyslali poselstvo do Říma, kde si u Augusta vymohli Archelaovo odvolání. Ten byl tak v roce 6 poslán do vyhnanství do Galie, kde v roce 18 zemřel. Území Judska a Samařska se následně dostalo do správy římského prokurátora. Od roku 26 jím byl Pontius Pilát. Filip, jehož území zahrnovalo Trachonitidu, Auranitidu, Gaulanitidu, Itureu a Bataneu, je jako vládce hodnocen pozitivně. Jeho vláda skončila až jeho přirozenou smrtí v roce 34.¹¹⁰

Herodes Antipas spravoval do roku 39 Galileu a Pereu, což byly převážně židovské oblasti. O tomto Herodovi hovoří Mk 6,14–29 a Mt 14,1–12 v souvislosti s uvězněním a popravou Jana Křtitele. Lukáš se o Janově uvěznění a popravě zmiňuje pouze krátce v 3,19–20 a 9,7–9. Podle Josepha Flavia (Židovské starožitnosti XVIII,V,II)¹¹¹ byl Jan Křtitel vězněn a popraven v pevnosti Machareus v Pereji na severovýchodním břehu Mrtvého moře. Podle Marka to ale bylo nejspíš v Galilei (6,21), konkrétně v Tiberiadě, kde měl Herodes svůj palác.

Josephus Flavius na výše zmiňovaném místě uvádí, že Herodes dal Jana popravit proto, že se bál, aby nevyvolal povstání, protože Jan se mezi lidmi těšil velké vážnosti. Lukáš však v 3,19 uvádí, že Jan káral Heroda i za „všechno zlé, co učinil“, takže je možné, že Jan soustavně kritizoval Herodovu politiku.¹¹²

U Marka a Matouše se však jako hlavní důvod uvádí poměrně nepřesná zpráva ohledně Herodových rodinných poměrů. Situace byla podle dostupných informací následující. Herodovou první ženou byla (neznámá) dcera nabatejského krále Arety IV. Tu však Herodes zapudil, takže utekla zpět ke svému otci a Herodes se oženil s Herodiadou. To vedlo ke konfliktu mezi Herodem a Aretou, který Antipas v roce 36

¹⁰⁸ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 63.

¹⁰⁹ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 32.

¹¹⁰ Tamtéž, s. 32–34.

¹¹¹ FLAVIUS, Josephus. *The complete works of Josephus*. Grand Rapids: Kregel Publications, 1981, s. 382.

¹¹² STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 33.

prohrál a v podstatě to znamenalo počátek jeho politického pádu. Tato Herodiada byla původně manželkou jiného Heroda, nevlastního Antipova bratra (syna Heroda Velikého a Mariamne II.). S tímto Herodem měla dceru, která se jmenovala Salome, a která byla provdána za jiného nevlastního bratra Heroda Antipy Filipa, který byl synem Heroda Velikého a Kleopatry Jeruzalémské. Předpis Zákona, k jehož porušení zde došlo, je uveden v Lv 18,16; 20,21.¹¹³

Do období mezi Janovým uvězněním a jeho popravou spadá událost popisovaná v Mt 11,2–6. U Matouše se zmínka o Janově uvězněni objevuje už ve v. 4,12. Jeho verze předpokládá, že Jan mohl ve vězení přijímat návštěvy svých učedníků a jejich prostřednictvím komunikovat s okolním světem. Paralelní verze u Lukáše (7,18–23) naproti tomu zmínku o uvězněni vynechává. Jan se ptá, jestli je Ježíš „Ten, který má přijít“. Nejedná se o známý mesiášský titul, ale v Iz 59,20 je sloveso „přijít“ použito o Bohu. Každopádně je tím míněn mnohem pravděpodobněji Mesiáš než Eliáš.¹¹⁴ U Lukáše se Janova otázka (v. 19) vztahuje na „toho silnějšího“ z 3,16.¹¹⁵ Ježíšova odpověď může znamenat dvě věci. Ježíš buď vyjmenovává skutky, které má podle Jana konat Mesiáš, a odpovídá tedy na otázku v tom smyslu, že je skutečně Mesiáš, nebo svými skutky reinterpretuje obsah pojmu Mesiáš a vyzývá Jana, aby tento obsah pochopil a přijal. Mesiáš je tedy ten, který uzdravuje, a ne ten, který vede válku. V pozadí výroku v Mt 11,6 (L 7,23) však nemusí být jen požadavek, aby skutky uzdravení byly přijaty jako poznávací znamení Mesiáše, skrze něhož Bůh navštěvuje svůj lid a přináší Boží království, ale může naznačovat i Ježíšovo vědomí toho, že ani Jan nemusel být s Ježíšovou činností úplně spokojen.¹¹⁶ Stejně, jako mnozí z nás, mohl mít v kritické fázi svého života pocit, že má-li se svět obrátit k lepšímu, bylo by možná potřeba někoho s radikálnějším „politickým profilem“.

Okolnosti Janovy smrti líčí Marek a Matouš poněkud odlišně. U Matouše je Herodes Antipas od počátku hlavním aktérem dění (14,3–5) a ne jen obětí ženského komplotu. Marek charakterizuje Herodiadu na pozadí příběhu o Jezábel, která ukládala o život Eliášovi (1 Kr 19,1–3).¹¹⁷ Matouš příběh celkově zkracuje, vynechává zmínku o Herodiadině nenávisti vůči Janovi (Mk 6,19), čímž zmírňuje odkaz na příběh o Jezábel, a jednání Herodiady a Salome líčí méně jasně než Marek. Salome se dívka

¹¹³ Tamtéž.

¹¹⁴ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 181.

¹¹⁵ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 143.

¹¹⁶ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 181–182.

¹¹⁷ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 209.

jmenovala podle Josepha Flavia a – jak je uvedeno výše – byla dcerou Herodiady a Antipova nevlastního bratra Heroda. Zdá se podivné, že by herodovská princezna tančila na hostině k Herodovým narozeninám, ale s ohledem na mravy Herodova rodu se to vyloučit nedá.¹¹⁸ Narodila se v roce 10, takže v době, kdy se odehrála tato příhoda, jí mohlo být osmnáct nebo devatenáct let. Slovo *korasion* (Mt 14,11; Mk 6,22.28), se ovšem v Mk 5,42 používá pro označení dvanáctileté dcery Jairovy. Herodovo zalíbení je vyjádřeno slovem *éresen*, které lze chápat také jako spokojenost a nemá žádný sexuální podtext.¹¹⁹ Herodova přísaha u Marka je narážkou na Est 5,3, kde se král Achašvéroš zavazuje slibem Ester. Je to vůči Herodovi poněkud ironické, protože jako římský vazal neměl pravomoc rozdělovat své království.¹²⁰ Rychlost, s níž byla Janova poprava vykonána, svědčí pro to, že Jan byl uvězněn nedaleko místa, kde se oslava konala. Matouš zkracuje a zjednodušuje i Herodovo ocenění Jana. U Marka se hovoří o tom, že Herodes se Jana sice bál, ale také mu rád naslouchal (v. 20). Jana dal popravit jen nerad, ale nedokázal udělat, co považoval za správné. Odkazuje tak na zrno, které padlo na skalnatou půdu v podobenství o rozsévači (4,16–17).¹²¹

Jednání Janových učedníků po jeho smrti předjímá jednání učedníků Ježíšových (Mt 27,57–61). Ze strany tehdejších politických vládců (kdy slabost Herodova předznamenává slabost Pilátovu) jsou oba odmítnuti a popraveni, aniž by bylo dbáno na právní formality.¹²² Tento evangelijní příběh nás chce poučit o tom, že pokud se prorok postaví proti politické moci, neskončí to pro něj dobře. Pokud toto schéma akceptujeme jako normu, nemůžeme vnímat ani Ježíšovu smrt na kříži jako prohru. Naopak, daleko více zneklidnění by v nás měl vyvolávat pohled na ty, kteří o sobě tvrdí, že jsou proroky, a přitom se dlouhá léta těší přízni mocných tohoto světa.¹²³

Záměr ukázat Ježíše jako pravého proroka, který musí v tomhle světě zemřít, stojí i v pozadí L 13,31–33. Tato epizoda se vyskytuje pouze u Lukáše. Farizejové zde vyzývají Ježíše, aby se zachránil útekem, protože Herodes ho chce zabít. Už L 11,53 svědčí o nesmířlivém postoji farizejů a učitelů Zákona vůči Ježíšovi. Přestože nám evangelia často líčí farizeje jako hlavní Ježíšovy odpůrce, svým výkladem Zákona byli Ježíšovi leckdy dost blízcí. Jejich snahou bylo, aby předpisy Zákona byly realizovatelné v každodenním životě. Důraz kladli na Tóru, bohoslužbu a skutky lásky a ve věci

¹¹⁸ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 243.

¹¹⁹ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 209.

¹²⁰ Tamtéž.

¹²¹ Tamtéž.

¹²² HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 245.

¹²³ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*, s. 172.

Zákona se soustředili zejména na rituální předpisy, placení desátků a zachovávání sabatu. Rozhodně je však nelze považovat za povrchní pokrytce. Usilovali o pochopení ducha Zákona a jeho interpretaci do nejmenších detailů v životě člověka.¹²⁴ Často se pohybovali ve venkovském prostředí, a měli tak blízko k lidem, s nimiž se setkávali v synagogách, kde vyučovali Tóru.

Saducejové naproti tomu představovali kněžskou i laickou aristokratickou elitu, byli konzervativní a uznávali pouze písemnou tradici a doslovný výklad Tóry. Jejich zájem byl soustředěn na Chrám a chrámový kult a jako příslušníci vládnoucí vrstvy usilovali o udržení statutu quo. Byli sice méně početnou skupinou, ale ve veleradě měli podle tradičního náhledu většinu. Odmítali apokalyptické myšlenkové proudy, nevěřili tedy na zmrtvýchvstání, ani na anděly (srov. Sk 24,6–10).¹²⁵ Vztah mezi saduceji a farizeji by se dal snad nejlépe popsat slovem rivalita. Protože měli saducejové blízko k vládnoucím vrstvám, byli obecně ochotnější ke spojení s nimi a také k příslušným kompromisům.¹²⁶

Učitelé Zákona nebyli samostatnou skupinou ve smyslu nábožensko-politickém, ale spíše skupinou profesní. Jednalo se o znalce Zákona, kteří patřili k farizejům i saducejům, a pocházeli z různých sociálních vrstev společnosti.¹²⁷

V L 9,9 se dozvídáme, že Herodes Antipas Ježíše hledal proto, aby ho mohl uvidět, ne proto, aby ho mohl zabít. Varování z úst farizejů v L 13,31 tedy působí jako lest, kterou skutečně je. Pokud by totiž Ježíš – ve snaze zachránit si život – skutečně odešel, projevil by se jako falešný prorok. Pokud bude pokračovat do Jeruzaléma, věc se stane vážnější, a farizejové budou muset zakročit rázněji.¹²⁸ Ježíš přesto nazývá Heroda Antipu „liškou“, která je symbolem vychytralosti a lstivosti jak v helénistické, tak v rabínské literatuře.¹²⁹

Ježíš hodnotí Heroda Antipu negativně i v Mk 8,15. Vyzývá zde učedníky, aby se varovali kvasu farizejů a kvasu Herodova. Kvas je symbolem mravně zkaženého např. v 1 K 5,6–8 a Ga 5,9. Je to proto, že kvas způsobuje, že se chléb kazí a plesniví. V Matoušově verzi (16,6) se hovoří o kvasu farizejů a saducejů, protože Herodes přece nikde „neučí“ (srov. Mt 16,12).¹³⁰ „Herodův kvas“ může odkazovat na Herodovo

¹²⁴ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 62–63.

¹²⁵ Tamtéž, s. 60–61.

¹²⁶ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 43.

¹²⁷ Tamtéž, s. 75.

¹²⁸ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 240.

¹²⁹ Tamtéž, s. 237.

¹³⁰ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 261.

nepochopení Ježíše v Mk 6,14–16, nebo na Mk 3,6, kde se farizejové s herodiány domlouvají, že Ježíše zahubí.¹³¹

Herodiáni byli jednoduše řečeno přívrženci Herodovců. Patřili k horní vrstvě společnosti a v Novém zákoně jsou zmiňováni pouze v Mk 3,6; 12,13 a Mt 22,16.¹³² Farizejové neměli k herodiánům blízko pro jejich nedostatek náboženského zápalu. O to pozoruhodnější je jejich spojení v Mk 3,6. Je možné, že je spojovala antipatie vůči Římanům a Židům, kteří byli spojeni s Chrámem. Na severu, kde vládl Herodes Antipas, bránili herodiáni římský status quo, včetně daňového systému. Na jihu byla situace jiná. Nahrazením Archelaa římskými prokurátory byli herodiáni odstaveni od moci a cestu zpět k ní vlastně hledali až do vlády Heroda Agrippy I. Herodiány na severu i na jihu však spojovalo přesvědčení, že Ježíš – podobně jako Jan Křtitel – musí zemřít. Oba byli schopni zmobilizovat davy a zpochybnit soudobý daňový systém a vládní praxi.¹³³

A právě obavy z nejisté budoucnosti byly podle Limbecka¹³⁴ tím, před čím Ježíš své učedníky v Mk 8,15 varoval. Nasycení tisíců lidí, které této situaci předcházelo (6,35–44; 8,1–10) a těch dvanáct a sedm košů, které zůstaly navíc, je mělo ujistit o tom, že kde působí Ježíš, nehrozí nedostatek, ale je dán život v hojnosti. Učedníci tedy opět dávají najevo svou zatvrzelost a nechápavost.

2.3.2. Spory o sobotu

Výše jsme uvedli, že jedním z témat, která byla v ohnisku zájmu farizejů, bylo zachovávání soboty. Ve Starém zákoně má sobotní odpočinek tři teologické opory. Gn 2,3 uvádí, že Bůh sedmého dne dokončil své dílo, a proto mu poželal a posvětil ho. Jako připomínku vysvobození z Egypta uvádí sobotu Dt 5,14–15. V Ex 31,12–17 se o sobotě hovoří jako o znamení mezi Hospodinem a lidem a jako o věčné smlouvě. V rámci dekalogu je přikázání o sobotním odpočinku propracované ze všech nejvíce (Ex 20,8–11; Dt 5,12–15). Každý, kdo by v sobotní den konal nějakou práci, měl být podle Ex 31,15; 35,2; Nu 15,32–36 usmrcen. Zachovávání soboty mělo tedy rozhodující význam pro židovskou identitu. A protože za jeho porušení byl předepsán přísný trest, vytvořily postupně jednotlivé židovské skupiny rozsáhlý soubor výkladů Zákona

¹³¹ Tamtéž.

¹³² RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 76.

¹³³ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 43–44.

¹³⁴ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Marka*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997, s. 94.

s cílem stanovit, v čem spočívá „práce“ a jiná znesvěcení soboty.¹³⁵ Ježíš sice nepřišel Zákon zrušit (srov. Mt 5,17), ale se svým výkladem sobotního klidu nenachází u mnoha svých současníků pochopení.

Podrobněji se podíváme na spor, který je zaznamenán v Mk 2,23–28; Mt 12,1–8 a L 6,1–5. Spor je veden s farizeji, jejichž okruh zužuje na „některé“ pouze Lukáš (v. 2). Pouze Matouš uvádí, že důvodem počínání učedníků byl hlad (v. 1), ale ani nenaznačuje, že by kvůli tomu měli být v ohrožení života. Od začátku je jasné, že problémem není trhání klasů na cizím poli, protože to dovoluje Dt 23,26, ale to, že to učedníci dělají v sobotu.¹³⁶ Farizejové tedy učedníkům vytýkají porušení Ex 34,21.¹³⁷ Obvinění jsou učedníci, ale na jejich obranu vystupuje Ježíš. Marek sice nehovoří o tom, že by učedníci jedli, ale Matouš (12,1) a Lukáš (6,1) to uvádějí, takže Ježíšova biblická obrana je přiměřenější, protože lze předpokládat, že David a jeho družina jedli. Marek (nebo tradice, na kterou navazoval) volně upravil starozákonní vyprávění tak, aby tomuto sporu lépe odpovídalo.¹³⁸ Příhoda, kterou Ježíš užívá jako argument, pochází z 1 S 21,1–6. Matouš a Lukáš neopakují jméno velekněze Abiatar, protože 1 S 21,2 jmenuje Achímeleka. Tento text se o sobotě vůbec nezmiňuje, ale společným motivem je nasycení následovníků Davida, resp. Syna Davidova. Ustanovení o předkladných chlebech lze nalézt v Lv 24,5–9 (srov. 1 Pa 9,32). David nepatřil mezi syny Áronovy, takže neměl právo tyto chleby jíst.¹³⁹ Protože Matouš věděl, že Markův argument z 2,25–26 je vzhledem k sobotě nedostatečný, uvádí navíc argument z Lv 24,8 a Nu 28,9–10. Tím, že nachází v Tóře precedens pro jednání učedníků, zasazuje jej do mezí židovského práva. Navíc ještě zmiňuje text Oz 6,6 (zmíněno i v Mt 9,13), ze kterého vyplývá, že i v sobotu je tím nejdůležitějším slitovat se nad potřebnými.¹⁴⁰ Radikální výrok z Mk 2,27 není v rozporu s židovským učením, protože i to v případě nouze připouštělo možnost upustit od zákona o sobotě (srov. 1 Mak 2,34–41). Matouš a Lukáš ovšem tento výrok vynechávají. Výrok, že Syn člověka je pánem nad sobotou, nepředstavuje pouze christologický nárok, ale je také podkladem pro oprávněnost podobného jednání v obci křesťanů. Věci, které jsou – tak, jako posvátné chleby nebo sobota – zasvěceny Bohu, nepředstavují absolutní hodnotu samy o sobě, ale jsou tady pro dobro lidí.

¹³⁵ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 125.

¹³⁶ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 200.

¹³⁷ Tamtéž, s. 198.

¹³⁸ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 125.

¹³⁹ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 198.

¹⁴⁰ Tamtéž, s. 199.

Tento spor o sobotu není v evangeliích jediný (srov. např. Mk 3,1–6; L 6,6–11; 13,10–17), ale postačí nám pro základní pochopení toho, jakým způsobem Ježíš upřednostňuje pomoc bližnímu před „zachováváním“ soboty. Nečiní tak pouze v případě nutné pomoci, zachránění života, sebeobranu nebo války, ale také z důvodů etických, eschatologických a mesiánských.¹⁴¹ Hloubku nejednoty mezi pojetím farizejů a tím Ježíšovým ukazuje situace v Mk 3. Zde se ve v. 4 Ježíš v sobotu ptá, zda je v sobotu dovoleno „zabít“, a hned o dva verše později se farizejové s herodiány v tutéž sobotu domlouvají, jak by „zabili“ Ježíše. Toto je u Marka první ze čtyř předzvěstí Ježíšovy smrti (viz 11,18; 12,12; 14,1), které vrcholí v 15,1.¹⁴²

Výše jsem se věnoval sporům o sobotu u synoptiků a na závěr této části ještě uvedu obdobné místo u Jana, kde Ježíš argumentuje poněkud odlišně (5,16–17). Ježíšovu výroku předchází situace, kdy Ježíš uzdraví člověka u rybníka Bethesda (J 5,1–9). Tento člověk byl nemocný již třicet osm let (v. 5) a po svém uzdravení odnáší na Ježíšův pokyn své lehátko. Židé mu to vytkli, protože v sobotu nebylo dovoleno ani to. Uzdravený později oznámí Židům, že ho uzdravil Ježíš. Židé začali Ježíše pronásledovat s úmyslem ho zabít, protože měli pocit, že porušuje sobotní klid. Ježíš jim však ve své odpovědi vyložil učení o sobotě z hlediska svého vztahu k Otci. Říká, že Hospodin také pracuje v sobotu, a na základě svého vztahu k Bohu Izraele, kterého ve v. 17 nazývá „můj Otec“, si toto právo nárokuje také. Tímto zdůvodněním však Ježíš v očích Židů přidal k porušení sobotního klidu ještě rouhání, což bylo podle Jana důvodem, proč ho Židé usilovali zabít ještě víc.¹⁴³

2.3.3. Ježíš a daně

Ještě předtím, než se budu zabývat texty, které popisují Ježíšovy střety s daňovým systémem jeho doby, považuji za vhodné uvést základní informace o tomto daňovém systému a vůbec o tom, jaké místo měly v tehdejším světě peníze.

V novozákonní době nebyla primární funkcí peněz jejich směnitelnost za zboží každodenní potřeby, ale používalo se jich jako platidla, jako prostředku majetkového zajištění a ocenění majetku. Byly užitečné pro obchodování na větší vzdálenosti, při nákupu a prodeji nemovitostí, pro vyplácení námezdních dělníků a pro placení daní, tributů, pachtovného a pokut. Bylo možné si je půjčit a směnit v bankách

¹⁴¹ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 213.

¹⁴² DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 130.

¹⁴³ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 194.

a u směnárníků. Jako směnný prostředek byly používány pouze ve městech. Půjčovalo se s úrokem, a to i mezi blízkými příbuznými.¹⁴⁴

V Ježíšově době a regionu byly v oběhu čtyři měny: římská, řecká, herodiánská a židovská. Různé skupiny lidí přitom akceptovaly různé měny. Herodes byl v ražbě mincí závislý na Římu a směl razit pouze mince měděné.¹⁴⁵ Židovské mince neměly velký význam pro obchod. V Ježíšově době nebyly raženy, takže jich bylo k dispozici jen omezené množství. Jidáš dostal třicet stříbrných mincí (Mt 26,15; 27,9), zřejmě týrských šekelů, což byl plat asi za čtyři měsíce a cena otroka (Ex 21,32). Pouze týrské šekely byly přijímány v Chrámu, proto bylo potřeba směnárníků.¹⁴⁶

Řecké mince byly mezi Židy široce užívané. Stříbrná řecká drachma představovala denní mzdu (srov. L 15,8–10) a čtyři drachmy zhruba odpovídaly židovskému šekelu. Ekvivalentem dvou „dvojdramem“ byl stříbrný statér a sto drachem se rovnalo jedné hřivně (tedy zhruba platu za tři měsíce). Úplně jinou kategorií byl řecký talent, který představoval šedesát hřiven. Naproti tomu drobná řecká mince *kollybos* představovala ekvivalent směnného kurzu u směnárníků (*kollybistés*).¹⁴⁷ Základními římskými mincemi byly stříbrný denár, který odpovídal řecké drachmě (srov. Mt 20,2.9) a zlatý aureus, který měl hodnotu pětadvaceti denárů. Dále to byly bronzové mince sestercie, dupondius a as. Nejdrobnější mince se jmenovala *lepton* (kvadrans – čtyrák, halér), představovala čtvrtinu asu (srov. Mk 12,42; L 21,2).¹⁴⁸ Římské mince byly hojně užívány při placení daní, takže se mezi Židy netěšily velké oblibě. Do oběhu se dostaly od Římanů, kteří zaplatili za zboží nebo služby, a zpět se vracely jako platba daně.¹⁴⁹

V dobách Heroda Velikého bylo povinné placení tributu Římanům. Herodes byl k Římu poměrně štedrý a sám si chtěl také přijít na své, takže daňová zátěž byla enormní. Po jeho smrti proto došlo k různým pokusům o její snížení.¹⁵⁰

V Galilei, Perei a Gaulanitidě byl pravděpodobně daňový systém v rukou Herodovců. Peníze i naturálie se shromažďovaly v Herodových městech (zejména se jednalo o města Tiberias a Sepforis), odkud byl požadovaný tribut posílán do Říma.¹⁵¹ V Judsku se daně od roku 6 odváděly přímo Římanům. Tehdy byl proveden daňový

¹⁴⁴ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 144.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 23.

¹⁴⁶ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 212.

¹⁴⁷ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 333.

¹⁴⁸ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 144.

¹⁴⁹ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 212.

¹⁵⁰ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 168.

¹⁵¹ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 213.

soupis (census) za legáta Quirinia (srov. L 2,2), jehož výsledkem byl seznam pro následující zdanění. Tribut byli povinni platit všichni muži nad čtrnáct let a všechny ženy nad dvanáct let, přičemž na hlavu připadal jeden denár ročně.¹⁵²

Židovské daně se v Galilei i v Judsku během námi sledované epochy stále zvyšovaly. S obnovou a přestavbou Chrámu a ustavením nové chrámové elity, měly tyto tradiční daně nové zdůvodnění. Technicky vzato se jednalo o daně dobrovolné, protože nebyly vynucovány vojenskou silou, ale byly spojeny se silným společenským tlakem. Chrámová daň byla vybírána buď přímo v Chrámu, nebo jinde v Izraeli i diaspoře a poté dopravována do Jeruzaléma (srov. Mt 17,24). I mimo Izrael byla tato povinnost brána velice vážně a byla spojena s duchovními nadějemi. Jednalo se o půl šekelu (dvě drachmy, tj. dva denáry). Tato částka původně vychází z Neh 10,33, kde se hovoří o třetině šekelu. Později však byla ve světle Ex 30,11–16 zvýšena. V Jeruzalémě byly tyto daně často placeny v průběhu svátků, kdy se tam sjela spousta obyvatel z venkova.¹⁵³

Desátky byly pozůstatkem starozákonní praxe, která byla za Hasmoneovců znovu potvrzena Caesarem.¹⁵⁴ Chrámoví kněží i farizejové v nich viděli možný zdroj příjmů, které už ale povětšinou využívali spíše jen pro osobní potřebu než k naplňování potřeb chudých (srov. Dt 14,28–29). Židovské daně byly ve výsledku podobně zatěžující jako ty římské a herodiánské a v souhrnu činily i více než čtyřicet procent příjmů.¹⁵⁵

Problematické placení chrámové daně se věnuje Mt 17,24–27. Ve v. 25 je označení „králové země“ narážkou na Ž 2,2. Jakkoli se tento výraz vztahuje na vládu v nejširším smyslu, zde mohl být použit konkrétně o Římanech a jejich kolaborantech v Izraeli.¹⁵⁶ Výraz *telos* (v. 25) označuje nepřímou daň či clo, slovo *kénsos* pak znamená daňový soupis či daň. Je nesnadné v tomto verši určit přesný význam těchto slov, ale pravděpodobně jsou označením pro všechny nepřímé i přímé daně. Obvykle se ale otázka daně v tomto textu chápe tak, že se jednalo právě o daň, kterou odváděl každý Žid na Chrám v Jeruzalémě. V rozhovoru mezi Ježíšem a Petrem je vysvětleno, že ti, kteří patří k domácnostem králů a vládců, daně přirozeně neplatí. Ostatní však ano. A právě proto, že jeruzalémský Chrám je domem Ježíšova Otce (srov. L 2,49), je Syn

¹⁵² RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 168.

¹⁵³ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 216.

¹⁵⁴ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 169.

¹⁵⁵ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 216.

¹⁵⁶ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 289.

člověka zproštěn povinnosti platit daň na jeho podporu.¹⁵⁷ Tento příběh tedy předkládá implicitní christologii, která se týká Ježíšova božského synovství a rozšiřuje jeho privilegia i na jeho následovníky.¹⁵⁸ Ježíš však nechce pohoršit „slabé“ (srov. 1 K 8,7), a proto daň zaplatí. Odehraje se to ovšem takřka pohádkovým způsobem, kdy peníze nakonec stejně nejdou z Ježíšovy kapsy. Ježíš zde dává najevo určitou lhostejnost k moci tohoto světa. Ale zároveň ukazuje, že ani svoboda Božího Syna (a jeho následovníků) není absolutní hodnotou a že nemusí, ba přímo by neměla být využívána, pokud by tím bylo způsobeno pohoršení.¹⁵⁹

Je ovšem otázka, zda tato příhoda pochází skutečně z Ježíšova života, nebo se týká života prvokřesťanů. Několik důvodů, z nichž první je Ježíšovo kritické stanovisko k Chrámu, hovoří pro druhý názor.¹⁶⁰ Otázka ve v. 24 nemíří na Ježíše, ale na Petra, což by odpovídalo situaci v Matoušově obci, kde byl Petr považován za hlavního interpreta Boží vůle (srov. Mt 16,17–19). Verš 27 zmiňuje statér, což je řecká platební jednotka, která odkazuje spíše na Antiochii či Damašek. A právě v Antiochii – pravděpodobném místě vzniku Matoušova evangelia – se alespoň část členů obce zřejmě stavěla skepticky až odmítavě vůči chrámovému kultu v Jeruzalémě. A konečně z Listu Galatským (2,11–14) víme, že právě v Antiochii byla zde diskutovaná otázka, do jaké míry si mohou Ježíšovi následovníci činit nárok na „svobodu křesťana“, zodpovídána velmi různě.

Nejefektnější Ježíšův spor s veřejnou mocí – s výjimkou střetu s Pilátem – je zachycen v Mk 12,13–17; Mt 22,15–22; L 20,20–26. U Marka a Matouše jsou Ježíšovými protivníky farizejové a herodiáni. Tyto dvě skupiny se proti Ježíšovi spojily už v Mk 3,6 a jako na jiných místech, i zde „nepřirozenost“ jejich spojení odráží vážnost odporu, kterému bude Ježíš dále vystaven (srov. Mk 6,1–6; 8,14–21). Herodiáni sice podporovali v první řadě dynastii Heroda Velikého (v Ježíšově době v osobě Heroda Antipy), ale ti za svou existenci v podstatě vděčili podpoře (leckdy v podobě mlčenlivého souhlasu) ze strany Římanů. Lze tedy soudit, že herodiáni placení daní císaři podporovali. Ježíšovi oponenti doufali, že Ježíše nachytají pomocí jeho vlastních slov.¹⁶¹ Cílem Matoušova úvodu je zdůraznit špatnost farizeů.¹⁶² Lukáš identitu tazatelů přímo neprozrazuje, ale zřejmě se jedná o učitele Zákona a velekněze z předchozí části

¹⁵⁷ Tamtéž.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 290.

¹⁵⁹ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*, s. 197.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 195.

¹⁶¹ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 349.

¹⁶² HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 337.

(20,19). Špehové, které poslali, představují někoho, kdo číhá v záloze.¹⁶³ Vladař (*hegemón*) je jistě Pontius Pilát (srov. 3,1). Lukáš zdůrazňuje politickou motivaci Ježíšových odpůrců více než Matouš a Marek.¹⁶⁴

Ježíš je osloven jako „učitel“ a zahrnut lichotkami, které působí až přehnaně. Přídavné jméno *aléthés* může být přeloženo jako pravdomluvný, pravdivý, poctivý nebo upřímný. Není to jen lichotka, ale také prostředek nátlaku na Ježíše, aby musel dát pravdivou a přímou odpověď (a tím se – dle předpokladů protivníků – dostat do úzkých). V pozadí může být i zkušenost z Mk 11,27–33, kdy Ježíš nakonec přímou odpověď nedává. „Boží cesta“, které prý Ježíš učí podle pravdy, označuje způsob života, který je v souladu s Boží vůlí a vede k životu s Bohem. Dále se v Mk 12,14 objevuje idiom, který má význam „nikomu nestranit“, dosl. „nehledět do tváře lidí“. Ten je běžný ve Starém zákoně, najdeme ho třeba v Lv 19,15; Dt 10,17; Mal 2,9.¹⁶⁵

Daň, na kterou je Ježíš tázán, je „daň z hlavy“ (*kénsos*), která byla na Židy v Judsku uvalena Římany v roce 6, a stala se tak symbolem jejich podrobení římskému císaři, potažmo jeho místním zástupcům. Z určitého pohledu tedy platilo, že ochota platit císaři daně znamenala uznání římské svrchovanosti a přijetí židovského podrobení. Odmítnutí naproti tomu bylo výrazem nepřijetí této svrchovanosti a podrobení. To bylo ovšem spojeno se značným rizikem, protože takový člověk mohl být snadno obviněn ze vzpoury. Proti placení římských daní se v Ježíšově době stavěli hlavně zélóti. Jednalo se o radikální hnutí, jehož hlavní ideou byl politicko-nacionální mesianismus a představa, že přítomnost pohanů v Izraeli je znesvěcením země, kterou dal Hospodin vyvolenému národu. V L 6,15 je přídomkem „Zélóta“ nazván Šimon, který patřil k Ježíšovým Dvanácti, a lze se domnívat, že i vzbouřenec Barnabáš z pašijového příběhu a Ježíšovi spolupopravení měli s tímto hnutím něco společného.¹⁶⁶

Farizejové se zélóty sdíleli jejich znechucení z pohanské vlády, ale také jejich názory na placení daní, což je paradoxní vzhledem k tomu, že i oni se snažili Ježíše nacytat.¹⁶⁷ Farizejové však i s krajní nechutí daň platili. Po své otázce se už domnívali, že je Ježíš v pasti. Pokud placení daní schválí, ztratí podporu mnoha Židů, kteří se s římskou okupací nikdy nesmířili, a pokud placení daní odmítne, projeví se jako buřič proti Římu. Lukáš navíc k otázce, zda je placení dovoleno, přidává slovo „nám“, čímž

¹⁶³ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 327.

¹⁶⁴ Tamtéž.

¹⁶⁵ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 349.

¹⁶⁶ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 73–74.

¹⁶⁷ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 53.

z obecné otázky činí otázku aktuální. Tím, co je dovoleno, se míní, co požaduje Tóra, a co je tedy věc smluvní věrnosti vůči Bohu.¹⁶⁸

Ježíš si byl ovšem dobře vědom jak jejich snahy se mu vlichotit, tak pasti, do které ho chtěli chytit. Marek na adresu svých oponentů užívá slovo *hypokrisis* (pokrytectví). V celém jeho evangeliu je to jediný výskyt tohoto slova, které původně znamenalo hrát divadelní představení, a má tedy význam vnější přetvářky či předstírání.¹⁶⁹ Matouš kritizuje farizeje více než Marek, takže z obvinění z pokrytectví dělá oslovení „pokrytci“ a jejich jednání charakterizuje slovem *ponéria* (špatnost, zloba), které má v podobě podstatného jména pouze zde. Přídavné jméno *poneros* o farizejích používá i v 12,34.39; 16,4.¹⁷⁰ Lukáš na tomto místě hovoří o „slovní prohnanosti“ (*panúrgia*).¹⁷¹

Římská daň se musela platit římskými penězi. Ježíšova žádost, aby mu podali denár, svědčí o tom, že on u sebe takovou minci neměl. V Ježíšově době nesl nejčastěji používaný denár obraz císaře Tiberia, který vládl mezi lety 14 a 37, a latinský nápis „Tiberius Caesar Divi Augusti Filius Augustus Pontifex Maximus“, což znamená „Tiberius Caesar, vznešený syn božského Augusta, nejvyšší kněz“.¹⁷² Nejen císařův portrét, ale také slova „božský“ a „vznešený“ uvádějí minci do oblasti modloslužby (srov. Ex 20,2–6; Dt 5,6–11).¹⁷³

To, že Ježíšovi protivníci měli takovou minci u sebe (což také znamená, že ji zřejmě používali), je tedy kompromitovalo stejně, jako kdyby císaři platili daně.¹⁷⁴ Za povšimnutí také stojí, že – stejně jako v Mk 11,27–33 – Ježíš uvádí své oponenty do úzkých tím, že na jejich otázku odpovídá otázkou vlastní. Jejich údiv po Ježíšově výroku můžeme chápat z hlediska toho, že se mu opět podařilo uniknout z nastražené léčky. Na druhou stranu se však také můžeme domnívat, že řada jeho posluchačů byla skutečně zasažena tím, že z debaty o daních a o císaři dokázal převést rozhovor tak, aby se mluvilo o Bohu.¹⁷⁵

Na Ježíšův výrok se lze dívat z několika perspektiv. Na jednu stranu si nelze nevsimnout kritiky, kterou Ježíš svým gestem zaměřuje na své odpůrce. Pokud vlastní císařovy peníze, účastní se modloslužby, a měli by proto dostát povinností, které

¹⁶⁸ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 327.

¹⁶⁹ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 350.

¹⁷⁰ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 338.

¹⁷¹ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 328.

¹⁷² HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 339.

¹⁷³ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 350–351.

¹⁷⁴ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 328.

¹⁷⁵ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 338.

z této účasti vyplývají. Na druhou stranu můžeme v duchu 1 K 8,4–6 vnímat císařovu modloslužbu jako „jeho problém“, respektovat jeho nárok okupanta, vrátit mu jeho peníze, a uzavřít tak kruh modloslužby, aniž by naše svědomí muselo doznat úhony. Dodatek, že máme také Bohu dávat to, co mu náleží, nás pak vyzývá ke stejné „náboženské“ horlivosti, jakou projevujeme ve světských záležitostech. Ježíš se svou odpovědí šikovně vyhnul širší otázce, zda spolupracovat s Římany, nebo klást jejich vládě odpor. Nastolil však místo toho otázku daleko podstatnější, totiž otázku, kdo je skutečný vládce. Pokud Hospodinu náleží celá země se vším, co je na ní (srov. Ž 24,1–2), pak je jistě svrchovaným vládcem Hospodin. Klíčem k pochopení Ježíšova výroku je tak skutečnost, že přináležitost k Bohu a přináležitost k císaři (nebo jinému světskému vládci) prostě není na stejné úrovni. Jakkoli tedy můžeme respektovat, že si nějaký „samozvaný bůh“ bude razit mince, na které si bude psát, co se mu zamane, a můžeme s ním dokonce tuhle hru do nějaké míry hrát, nesmíme tím zpochybnit univerzální Boží nárok na vládu nad člověkem jako svým dílem a obrazem.¹⁷⁶ Řečeno ještě jinak, je jistě legitimní uvažovat o tom, co ve svém životě dlužíme světským institucím, a to i s přihlédnutím k tomu, odkud tyto instituce získávají svou legitimitu, ale ústřední otázkou našeho života stejně zůstává, co ve svém životě dlužíme Bohu.¹⁷⁷

V této kapitole jsem se nejprve věnoval osudu Jana Křtitele, který svým smrtelným střetem s politickou mocí tohoto světa předznamenal Ježíšův osud. Poté jsem se zabýval otázkou výkladu židovského přístupu k zachování soboty, kde se ukázalo, že to nejsou učitelé Zákona, ale Syn člověka, kdo je pánem nad sobotou, protože učitelé Zákona jsou (tehdy i dnes) velmi náchylní k oddělování stanoveného pravidla od jeho původního smyslu, kterým je u Boha vždy láska k Bohu a k bližnímu. A konečně v Ježíšových střetech s daňovými pravidly jsem se zabýval otázkou, do jaké míry lze náboženské závazky bez úhony transformovat do práva politických struktur.

Viděli jsme tedy, že následovat Ježíše neznamená jen zapřít sám sebe a sloužit druhým, ale také riskovat střet, který může ve výsledku znamenat i smrt (srov. Mk 8,34–37). V následující kapitole se budeme zabývat Ježíšovým rozhodujícím střetem s politickou mocí, a několika událostmi, které mu předcházely.

¹⁷⁶ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 328.

¹⁷⁷ PAUPERT, Jean-Marie. *The politics of the gospel*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969, s. 31–32.

2.4. Rozhodující Ježíšův střet s politickou mocí

Pokud před námi leží celek Nového zákona a pokud ho navíc tak trochu (ale ne zase moc) známe, můžeme mít pocit, že v okamžicích, které předcházely pašijovým událostem, už muselo být všem jasné, jak to všechno skončí. Při pozornějším čtení se však rychle ukazuje, že nic není pravdě vzdálenější. Pašijovým událostem předcházelo několik kratších epizod, které v sobě měly příslib jiného vývoje, než k jakému nakonec došlo. Pro řadu účastníků tak mohl být skutečný průběh událostí právě tím nejméně představitelným.

2.4.1. Ježíšův vjezd do Jeruzaléma a vyčištění Chrámu

Ježíšovým triumfálním vjezdem do Jeruzaléma začíná pašijový týden. Přes velkolepé aranžmá evangelijních scén se nemůžeme domnívat, že o této události vědělo celé město. Okupující Římané byli v neklidném politickém klimatu Palestiny té doby velmi ostražití vůči jakékoli masové organizaci, aniž by přitom byli schopni příliš rozlišovat mezi ideologiemi, které stály v jejich pozadí. Obvyklou reakcí římských úřadů na podobné události byl okamžitý a rozhodný zásah. Židovští představitelé, zejména pak ti, kteří byli zodpovědní za chrámový provoz a bezproblémové fungování společnosti, v takových případech s Římany zpravidla spolupracovali. Bylo totiž také v jejich zájmu, aby se podobným buřičským skupinám nepodařilo získat širší lidovou podporu.¹⁷⁸

Vojenské zajištění situace ze strany Říma přitom nebylo nijak výrazné. Syrský legát, který měl možnost povolát minimálně čtyři legie, by zasahoval jen v případě, že by situace byla opravdu velmi vážná, a i tak by jeho intervence mohla trvat i několik měsíců. Tato hrozba ale měla dostatečný účinek, takže ani Židé, ani Římané nestáli o to, aby k podobné situaci došlo. Navíc o to nestál ani císař Tiberius, který se v roce 26 stáhl do ústraní na ostrově Capri, odkud nechtěl řešit žádné větší nesnáze. V Galilei a Perei byla římská vojenská přítomnost ve stínu herodiánského systému vojenské kontroly. V Samařsku a Judsku byli Římané přítomni spíše symbolicky. Pro příklad, v Jeruzalémě byla jen jedna kohorta čítající asi pět set vojáků, přičemž tam mohlo v době svátků být až milion lidí. V Caesarei mohlo být okolo tří tisíc vojáků, ale většinu tvořili Římané. Těch bylo možná pár stovek, ale jejich přítomnost byla natolik citelná, že – spolu

¹⁷⁸ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 331.

s hrozbou syrských legií a kontrolou, která byla efektivně delegovaná na herodovské a židovské elity – to k udržení křehké rovnováhy stačilo.¹⁷⁹

O Ježíšově vjezdu do Jeruzaléma pojednávají všechna čtyři evangelia (Mt 21,1–11; Mk 11,1–11; L 19,28–40; J 12,12–15). U synoptiků mu předchází vyslání učedníků pro oslátka, na kterém by Ježíš mohl jet. U Marka (v. 2) a u Lukáše (v. 30) je zdůrazněno, že na něm dosud nikdo neseděl, což zřetelně podtrhuje „čistotu“ Ježíšova prorockého činu.¹⁸⁰ Matouš hovoří jako jediný o oslici a oslátku, což je nejspíš důsledek doslovného čtení paralelismu v Za 9,9. Slovo *polos* může označovat i koňské hříbě, ale zde jde v návaznosti na Zacharjáše jistě o oslátka. Matouš ve v. 5 kombinuje Za 9,9 s Iz 62,11 a – jak je pro něj typické – líčí Ježíšův vjezd do Jeruzaléma jako naplnění starozákonních proroctví.¹⁸¹ U Jana (v. 15) je citace velmi volná a může být ovlivněna Iz 44,2; 40,9; Sf 3,16 nebo Gn 49,11.¹⁸² Z textu není zcela jasné, zda Ježíšovy pokyny ohledně oslátka odrážejí dohodu s majitelem nebo naznačují nadpřirozenou předpověď. V každém případě tento detail ukazuje na naplnění proroctví, což je u Matouše navíc zdůrazněno vynecháním Mk 11,4b–6, kde učedníci plní Ježíšovy příkazy. U Jana není nutné osla ani hledat, protože oslátka našel sám Ježíš (v. 14).

Podle Jana (v. 13) zástupy vyšly Ježíšovi vstříc s palmovými ratolestmi, které by se spíše hodily – více než pro Velikonoce – ke svátku stánků (srov. Lv 23,39–43) nebo chanuky (srov. 1 Mak 13,51). Palmové ratolesti se také nacházejí na mincích ražených v letech 140 př. Kr. až 70 po Kr. spolu s nápisem „k osvobození Izraele“. Užívání palmových ratolestí je tedy úzce spojeno s makabejským nacionalismem.¹⁸³ Snad pro toto spojení Lukáš jakoukoli zmínku o mávání ratolestmi vynechává. Neuměňuje však žádným způsobem královský charakter Ježíšova vjezdu, který je podtržen i prostíráním pláštíků (srov. 2 Kr 9,13).¹⁸⁴

Zástupy provázely Ježíše voláním *Hosanna*, což doslova znamená „prosím, zachraň“, ale na tomto místě má spíše funkci vzdávání pocty než volání o pomoc. Lukáš toto slovo vynechává. Zbytek provolání pochází z Ž 118,26. Jan navíc přidává „král Izraele“.¹⁸⁵ Matouš (v. 9) v porovnání s Markem (v. 10) méně zdůrazňuje davidovský

¹⁷⁹ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 39.

¹⁸⁰ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 327.

¹⁸¹ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 321.

¹⁸² HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 380.

¹⁸³ Tamtéž.

¹⁸⁴ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 313.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 314.

mesianismus, který musel u římských úřadů i jejich židovských kolaborantů vyvolávat značné znepokojení.¹⁸⁶

Lukáš formuluje volání podle zpěvu andělů z L 2,14.¹⁸⁷ Pouze u Lukáše (určitá paralela je v Mt 21,14–16) protestují někteří farizejové proti prohlašování Ježíše za krále (v. 39). Ježíš odpovídá slovy z Abk 2,11.¹⁸⁸

Podobně, jako u Galilejského moře v J 6,14–15, i v této situaci by zástupy rády prohlásily Ježíše za krále. Tehdy se před nimi skryl, nyní odkazem na Zacharjáše uvádí svůj příchod na pravou míru. Není to izraelský král, kterého zástup očekává. Odmítá jakoukoli násilnou vládu a vyhlašuje mír. Jeho království není královstvím jeho otce Davida, ale královstvím jeho nebeského Otce.

Vyčištění Chrámu následuje u synoptiků po vjezdu do Jeruzaléma (Mt 21,12–17; Mk 11,15–19; L 19,45–46). U Matouše navazuje bezprostředně, u Marka až další den po prokletí fikovníku a u Lukáše po „nářku nad Jeruzalémem“ (19,41–44). U Jana se tato situace odehraje už při Ježíšově první návštěvě Jeruzaléma (J 2,13–17) a Jan ji vykládá jako předobraz Ježíšova zmrtvýchvstání (srov. 2,19).

Důvodem k této návštěvě bylo u Jana – a vlastně v jistém smyslu i u synoptiků – slavení židovských Velikonoc, které připadaly na 14.–15. nisan (březen–duben). Tento svátek byl úzce spjatý s motivem osvobození z otroctví, takže se snadno mohl stát dobou příhodnou pro politické či národní povstání. Tím spíše když uvážíme množství poutníků, které mohlo o svátcích do Jeruzaléma dorazit. Vzhledem k tomu, že Ježíšova slova proti Chrámu hrají významnou roli i při jeho procesu, je historicky pravděpodobnější časové zařazení synoptiků.¹⁸⁹

Prostor, do kterého Ježíš vstoupil (*hieron* – chrámový okrsek) představuje spíše celou chrámovou oblast než jen svatyni svatých. Obchodní aktivity, ke kterým zde docházelo, byly vzhledem k chrámovému provozu nezbytné a přirozené. Ježíšovo jednání je – podobně jako u proroků – symbolické.¹⁹⁰ Ježíšův vstup do Chrámu odkazuje na Mal 3,1–2.¹⁹¹ Ti, kteří v Chrámu „prodávali a kupovali“, obchodovali s obětními zvířaty a dalšími kultickými potřebami. Prodavači hrdliček a holubů poskytovali oběti pro ženy (srov. L 2,24; Lv 12,6–8), malomocné (Lv 14,22) a další

¹⁸⁶ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 329.

¹⁸⁷ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 314.

¹⁸⁸ MÜLLER, Paul-Gerhard. *Evangelium sv. Lukáše*, s. 144.

¹⁸⁹ PORSCHE, Felix. *Evangelium sv. Jana*, s. 34.

¹⁹⁰ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 323.

¹⁹¹ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 316.

(Lv 15,14.29). Ptáci sloužili jako oběť pro ty, kdo si nemohli dovolit dražší zvířata.¹⁹² Peněžoměnci vyměňovali židovské a týrské mince za mince řecké a římské, které byly opatřeny portrétem císaře, a pro oběť se tedy nehodily, protože byly považovány za nečisté.

U Jana (v. 16) to vypadá, jako by Ježíšova slova byla určena jen prodavačům holubů. Těm ale byl určen jen pokyn, aby odnesli své klece, protože ptáky nelze vyhnat. Výzva, aby z domu jeho Otce nedělali tržnici je zřejmě určená širší skupině neidentifikovaných posluchačů, které lze ztotožnit s Židy ve v. 18, kteří se dožadují znamení, které Ježíše opravňuje k takovému jednání. Ježíšův výrok u synoptiků je kombinací Iz 56,7 a Jr 7,11.¹⁹³

Pro Markovy čtenáře (z nichž mnozí byli pohanokřesťané) měl dodatek „pro všechny národy“ jistě velký význam, ale Matouš a Lukáš ho vynechávají, protože po zničení Chrámu v roce 70 by už nedával smysl. U Marka jsou zřejmě adresáty obvinění velekněží a učitelé Zákona z v. 18, kteří jsou – v kontrastu k farizejům a herodiánům z 3,6 – hlavními osnovateli Ježíšova zatčení a zabití. U Marka se o farizejích v pašijovém příběhu vůbec nemluví.¹⁹⁴ U Matouše se verš 14 zmiňuje o slepých a chromých, kteří by v Chrámu podle 2 S 5,8 vůbec neměli být. Jejich uzdravení ještě více zdůrazňuje mesiášské naděje (srov. Iz 35,5–6). Matouš líčí Ježíše jako toho, kdo otevírá Chrám pro všechny v Izraeli.¹⁹⁵ Odkazem na Ž 8,3 pak vysvětluje, proč děti chválí Syna Davidova.¹⁹⁶

Jakkoli je jasné, že Ježíšův triumfální vjezd do Jeruzaléma a vyčištění Chrámu nebyly událostmi, které by se dotkly každého člověka v Jeruzalémě, je zjevné, že nezůstaly nepovšimnuty, protože jak jedno, tak druhé nám pomáhá pochopit, proč byl Ježíš na konci pašijového týdne popraven.¹⁹⁷

2.4.2. Pašije

V dosavadním textu jsem se už dotkl několika situací, které v jednotlivých evangeliích spadají do posledního týdne před Ježíšovým ukřižováním. Na tomto místě se tedy chci věnovat pouze událostem, které následují po Ježíšově poslední večeři

¹⁹² DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 333.

¹⁹³ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 322.

¹⁹⁴ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 334.

¹⁹⁵ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*, s. 215.

¹⁹⁶ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 322.

¹⁹⁷ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 330.

s učedníky. Nemám přitom ambici „obnovovat“ Ježíšův proces či nějak uceleně zhodnotit všechny realie této navýsost složité situace. Chci i zde – v souladu s vlastním záměrem této práce – hledat v bohatém příběhu inspiraci pro zušlechtění vlastního vztahu k politické moci. Řada věcí, které Ježíš v této fázi svého poslání řekl či udělal, už totiž v nějaké podobě zazněla nebo se ukázala dříve. Zde je však Ježíš stvrzuje tváří v tvář obrovskému tlaku se všemi důsledky, které to bezprostředně přináší. Ještě i v této poslední fázi měl několik možností, jak se svému osudu vyhnout. Odolal však každému pokušení až do posledního, a tím nejenže naplnil své poslání, ale také tím uvedl na pravou míru vše, co do té doby udělal a řekl.

Jedno z pokušení, kterým Ježíš na cestě ke kříži odolal, představuje incident, ke kterému došlo při zatýkání v Getsemanské zahradě, kdy jeden z učedníků bránil Ježíše mečem a uťal jednomu z veleknězových služebníků ucho (Mk 14,46–50; Mt 26,50–56; L 22,49–53; J 18,10–11). Tento prvek tradice je součástí všech čtyř evangelií, ale každé ho pojímá trochu jinak. Podle Mk 14,47 byl pachatelem „jeden z okolostojících“. Byl v davu nejspíš jediný, jeho čin byl součástí zmatku, který doprovázel Ježíšovo zatčení, a zřejmě se nejednalo o Ježíšova učedníka. Skutečnost, že měl u sebe meč, odkazuje na zástup v Mk 14,43, jehož součástí mohl být.¹⁹⁸ Matouš předpokládá, že se jednalo o jednoho z Ježíšových učedníků.

Jediný Lukáš na tento incident čtenáře upozorňuje nedorozuměním ohledně meče v 22,36.38 a samotný incident jako jediný uvozuje otázkou. Patrně proto, aby tyto události propojil. Pouze Lukáš také upřesňuje, že se jednalo o pravé ucho.¹⁹⁹ Jen v L 22,51 Ježíš ucho onoho služebníka uzdravuje, čímž ukazuje, že dále trvá služba uzdravování (srov. např. L 4,23; 5,17.31; 6,18–19; 7,7; 8,47; 9,2.11.42; 13,32; 14,4; 17,15). Také tím dává praktický příklad svým učedníkům o odpuštění a soucitu vůči těm, kdo ho nenávidí (srov. 6,27–36).²⁰⁰ Pouze Jan uvádí u pachatele jméno Šimon Petr a veleknězova služebníka představuje jménem Malchos.

Výrok z Mt 26,52 se podobá Zj 13,10.²⁰¹ Obvinění Petra v J 18,26, že byl viděn s Ježíšem v zahradě, které přichází od Malchova příbuzného, je vážné daleko více proto, že Petr tasil zbraň a zranil veleknězova služebníka, než proto, že byl Ježíšovým učedníkem.²⁰²

¹⁹⁸ Tamtéž, s. 417.

¹⁹⁹ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 367.

²⁰⁰ Tamtéž.

²⁰¹ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 403.

²⁰² HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 511.

Ježíš je zatýkán, jako kdyby byl nějaký lupič (srov. Mk 14,48; Mt 26,55; L 22,52). Základním významem slova *léstés* je lupič nebo ozbrojený násilník. U Josepha Flavia je však toto slovo užíváno ve společensko-politických souvislostech, a jeho význam se tak posouvá k povstalcovi či zbojníkovi. V každém případě se jednalo o lidi ozbrojené a nebezpečné. Dokonce je lze vnímat jako obdobu moderních teroristů, kteří byli schopni spáchat násilný čin i v chrámovém okrsku.²⁰³ Tímto slovem jsou označeni oba muži, kteří byli ukřižováni spolu s Ježíšem (srov. Mk 15,27), i Barnabáš v J 18,40. Záměrem Matoušova líčení Ježíšova zatčení bylo tedy nejen vylíčit Ježíše jako toho, kdo je věrný svým zásadám o nenásilí (Mt 5,38–42), a kdo miluje svého bližního (Mt 5,43–48), ale také ukázat, že Ježíš není žádný lupič.²⁰⁴

Jan přidává v 18,11 otázku, zda nemá pít kalich, který mu dal Otec. Petr musí být takto napomenut, protože zjevně nechápe, že pašije musí začít, a vlastně maří Boží plán podobně, jako to dělá Jidáš.²⁰⁵ Ježíš tedy ve scéně svého zatčení několika způsoby demonstruje, že i v okamžiku, kdy je formálně zbavován svobody, zůstává jeho svoboda nedotčená, protože pramení z poslušnosti vůči Otci.

Ježíš je u synoptiků po svém zatčení předveden před velekněze Josefa Kaifáše, který zastával tento úřad v letech 18–37. Byl to zeť Ananiáše, který byl veleknězem v letech 6–15. Tito dva muži byli hlavními postavami velerady (sanhedrinu), který se skládal z jedenasedmdesáti členů, většinou ze strany saducejů. Velerada spolu s úřadem velekněze představovala potenciální židovskou vládu. Za Hasmoneovců se totiž úřady velekněze a krále soustřeďovaly v rukou jednoho člověka, a pokud by se země vymanila z římské nadvlády, mohlo tomu být zase tak. Velerada také soudila všechny nehrdelní záležitosti.²⁰⁶ Pilát v roce 31 definitivně zbavil veleradu práva vynášet rozsudky smrti.²⁰⁷

Protože saducejové nesli hlavní tíhu odpovědnosti za právo a pořádek v zemi, byli to také oni, kdo rozhodoval o výkladu práva. Protože však po pádu Jeruzaléma zmizeli jako strana z veřejného života židovstva, netradovalo se dále ani „saducejské právo“, podle kterého v Ježíšově době velerada soudila obžalované. Z tohoto důvodu tedy přesně nevíme, jak zněly zákony, které byly pro Ježíšův proces určující.²⁰⁸

²⁰³ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 403.

²⁰⁴ Tamtéž, s. 405–406.

²⁰⁵ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 503.

²⁰⁶ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 51.

²⁰⁷ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 36.

²⁰⁸ LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Marka*, s. 185.

Řádná zasedání velerady se konala v Chrámě, takže synoptická verze, že by se celý sanhedrin sešel v Kaifášově domě, není příliš pravděpodobná. Z historického hlediska je pravděpodobnější Janův scénář.²⁰⁹ U Jana je Ježíš po svém zatčení veden k Ananiášovi, který ale s Ježíšem nevede řádný výslech, jen se ho obecně vyptává „na jeho učedníky a na jeho učení“ (J 18,19). Jednalo by se tedy o jakýsi předběžný výslech, jehož cílem bylo shromáždit důkazy proti Ježíšovi dříve, než bude odeslán k Pilátovi. Proto také u Jana nedochází ke slavnostnímu Ježíšovu vyznání, že je Mesiáš, před úřadujícím veleknězem, což spolu s následným rozsudkem smrti tvoří u synoptiků vrchol Ježíšova procesu (srov. Mk 14,61–62; Mt 26,63–64; L 22,69–70). K hlavní konfrontaci u Jana dochází mezi Ježíšem a Pilátem.²¹⁰ Marek nebo jeho pramen (a v návaznosti na něj i Matouš a Lukáš) tak mohli přeměnit předběžný výslech, který se konal ve veleknězově domě večer před prvním dnem velikonočních svátků, na důkladný výslech vedený sanhedrinem v první den Velikonoc.²¹¹

U Marka (potažmo i u Matouše) se „rada“ (*sympulion*) skládá z velekněží, starších a učitelů Zákona (srov. Mk 15,1). Lukášovo *presbyterium* (sbor starších – srov. Sk 22,5; 1 Tm 4,14) je přídavkem k velekněžím a učitelům Zákona. Johnson má za to, že Lukáš zde „poněkud neobratně miní vnější stránku židovského sanhedrinu (synedrion), který měl pod nadvládou říše správu náboženských záležitostí a který sestával ze starších, kněží a učitelů Zákona“.²¹² Lukáš dále obrací pořadí událostí v tom smyslu, že Ježíšovo slyšení před veleradou následuje až po Petrově zapření. Vynechává také jakoukoli zmínku o falešných svědčích proti Ježíšovi a otázka na Ježíše ve v. 67 vychází ode všech, ne jen od velekněze.²¹³ Ježíšovo „přiznání“, že je Mesiáš, má u Marka (14,62) podobu pouhého „já jsem“, u Matouše (26,64) Ježíš odpoví „tys to řekl“ a u Lukáše (22,70) formulací „vy říkáte, že já jsem“ Ježíš přenáší váhu na tazatele, aniž by vyloučil kladný obsah svého výroku. Lukáš také vynechává veleknězovo roztržení roucha (srov. Mk 14,63; Mt 26,65) na znamení, že Ježíšova slova jsou rouháním, protože za rouhačskou označil řeč v 22,65.²¹⁴

Jan do středu svého vyprávění nepostavil pouze Ježíšův střet s Pilátem, ale hlavně Ježíšovo království. Jeho utrpení chápe jako cestu k vyvýšení a oslavení a ne

²⁰⁹ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 410.

²¹⁰ PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*, s. 178.

²¹¹ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 410–411.

²¹² JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 373.

²¹³ Tamtéž.

²¹⁴ Tamtéž, s. 374.

jako nejhlubší ponížení.²¹⁵ Ti, kteří na Ježíše žalují, a ti, kteří ho soudí, jsou na teologické rovině těmi skutečně obžalovanými a souzenými. Obžalovaný Ježíš – přestože mlčí – je svrchovaným Pánem dění, soudcem a svědkem pravdy. Jeho odpůrci jsou tedy nástroji Boží vůle a nechtěně přivodí „vyvýšení Syna člověka“.²¹⁶

Klíčová je pro Ježíšův proces otázka, co bylo vlastně příčinou jeho odsouzení. Je přitom důležité rozlišovat skutečnou příčinu a formální důvod. Skutečnou příčinou bylo to, že přes veškerou obezřetnost dost jasně projevoval svou identitu Božího Syna. To mu na jednu stranu dávalo velkou autoritu vzhledem k Zákonu, ale na stranu druhou to v očích jeho odpůrců nebylo s tímto Zákonem v souladu (srov. Lv 24,16). Formálním důvodem bylo jeho obvinění z buřičství, neboli šířeji řečeno jeho údajná aspirace na falešného politického mesiáše. Jakkoli byl na základě tohoto obvinění popraven římským trestem ukřižování, který byl určen právě pro politické zločince, umírá kvůli svému christologickému nároku. A děje se tak zásluhou židovských autorit, konkrétně saducejské strany, která byla strážkyní chrámového kultu. Politická obžaloba byla pouze záminkou, aby do věci mohl být zatažen Pilát, který jediný mohl k trestu smrti někoho odsoudit.²¹⁷ Nyní se ale vraťme do chvíle, kdy byl Ježíš přiveden před Piláta.

Matouš Piláta označuje slovem *hégemón* (vladař). Pontius Pilát byl prefektem v Judsku mezi lety 26 a 36. Jeho sídlem byla Caesarea Přímořská na pobřeží Středomoří. O Velikonocích bylo – vzhledem ke zvýšenému riziku nepokojů – zvykem, že prefekt přijížděl do Jeruzaléma, aby s místními židovskými autoritami spolupracoval na zachování pořádku. Není jisté, zda Pilát v Jeruzalémě sídlil v pevnosti Antonia na severním okraji chrámového okrsku nebo v Herodově paláci na západní straně města.²¹⁸

Říman Pilát se na Ježíše obrací s otázkou, zda je králem Židů, což poukazuje na jeho nezasvěcenost, protože se jedná o sekulární překlad termínu „Mesiáš“ či „král Izraele“. Pilát chce zjistit, zda je Ježíš dalším z mnoha podobných falešných židovských „mesiášů“, kteří stále působí problémy římským úřadům.²¹⁹ U Lukáše otázce předchází verš, který zesiluje odpovědnost židovských vůdců za Ježíšovu smrt. Obvinění, že brání dávat daně císaři, je jistě překroucením výroku z 20,25. Obvinění, že říká, že sám je Mesiáš král, převádí dvojnásobný nábožensko-politický termín „Mesiáš“ v jednoznačně

²¹⁵ PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*, s. 177.

²¹⁶ Tamtéž, s. 180.

²¹⁷ Tamtéž, s. 185.

²¹⁸ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 432.

²¹⁹ Tamtéž.

politický termín „král“, což na Piláta zvyšuje tlak.²²⁰ U Jana následuje otázka až po krátké rozmluvě mezi Pilátem a Židy, kde se dozvídáme, že se Židé snaží zachovávat obřadní čistotu i ve chvíli, kdy usilují o zabití Božího Beránka (v. 28).²²¹ Jediné obvinění, které proti Ježíšovi vznášejí, je to, že je zločinec (v. 30). Vychází také najevo, že po Pilátovi žádají Ježíšovu smrt (v. 31). Odpověď „Ty to říkáš“ je patrně odpověď kladná (srov. Mt 26,25.64). Ježíš odmítá přisoudit obvinění vážnost přímou odpovědí, v čemž lze spatřit jednání Božího služebníka (srov. Iz 42,2; 53,7; Mt 12,19).²²² U Matouše a Marka následují obvinění velekněží (u Matouše i starších) a Pilátova otázka, proč neodpovídá.

U Lukáše Pilát poprvé prohlašuje Ježíše za nevinného, ale po naléhání – v jehož rámci se dozví, že je Ježíš z Galileje – pošle Ježíše k Herodovi. Tato epizoda (23,6–12) je pouze u Lukáše. To, že byl Herodes „v těch dnech“ v Jeruzalémě, zřejmě souviselo s probíhajícími svátky. Že si Ježíše už dlouho přál vidět, víme z 9,9. Na Herodovy otázky Ježíš neodpovídal podobně, jako na ty Pilátovy (Mt 27,14; Mk 15,4). Verš 12 poukazuje na Lukášovu dobrou obeznámenost s konvencemi přátelského vztahu v helénistickém prostředí. Pilátovo uznání Herodovy „pravomoci“ znamenalo uznání Heroda jako sobě rovného, takže pro něj mohl být Pilát „přítelem“.²²³ Z perspektivy této chvíle lze také nově pohlédnout na L 13,31, kde farizejové varovali Ježíše, že Herodes ho chce zabít. Když k tomu má Herodes příležitost i svolení Piláta, neudělá to. Farizejové tedy očividně lhali. Pilát argumentuje, že ani Herodes na Ježíšovi nenalezl nic zlého. Ježíšovi odpůrci ale naléhají dál.

U Jana odpovídá Ježíš na Pilátovu otázku, zda je král Židů, protiotázkou (v. 34). Ježíš trvá na správném pochopení Pilátovy otázky, protože pokud by se jednalo o Pilátův názor, měla by jiný význam, než pokud to říkají Židé. Pilát dává najevo, že z jeho vlastních úvah tato otázka nevzešla, takže mu Ježíš může adekvátně odpovědět (v. 36). Ježíšova odpověď, že jeho království není z tohoto světa, by nás neměla vést k úvahám, že se jedná jen o nějakou spirituální oblast, nevtělenou do našeho světa. Slovo *kosmos* (svět) může mít u Jana nejméně tři výklady: stvořená skutečnost, kolbiště, kde se odehrává spásonosné zjevení Boží v Ježíši Krisu a skrze Krista a místo, kde vládne moc temnoty – vládce tohoto světa.²²⁴

²²⁰ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 378.

²²¹ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 513.

²²² HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 418.

²²³ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 380.

²²⁴ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 70.

Tato Ježíšova odpověď se dá chápat tak, že jeho království nemá kořeny v tomto světě, ale v Bohu, že tomuto světu nepatří, že se v něm nevyčerpává. To ale neznamená, že když Ježíšovo království není „z tohoto světa“, nelze se s ním „v tomto světě“ setkat.²²⁵ Ve v. 36 je také pozoruhodná zmínka o Ježíšových „strážcích“, kteří by bojovali, aby nebyl vydán Židům. O těchto strážcích slyšíme poprvé právě tady a není vlastně jasné, zda to, že Ježíšovo království není z tohoto světa, znamená, že jeho strážci také z tohoto světa nejsou (a proto nebojují), nebo to, že nemá žádné strážce, ale jen přátele (srov. 15,15).²²⁶ Po další Pilátově otázce mu Ježíš vyjeví, jak je to tedy s tím jeho královstvím.

Ježíš sestoupil shora, od Otce (3,13), vidí, co Otec dělá (5,19), a slyšel, co Otec řekl (8,26). Protože Otec je pravdivý (8,26), je pravdivý i Syn. On je Pravda (14,6) a sestoupil, aby vydal pravdě svědectví (18,37; srov. 1,17). A konfrontace s tímto svědectvím, to je soud (9,39). Kdo jsou z pravdy, slyší jeho hlas a následují ho, protože ho znají (10,4). Pilát Ježíšovi nerozumí ne především proto, že si nedokáže představit království, které by nebylo založeno na dominanci a síle, ale proto, že on sám není z pravdy. Jeho otázka ve v. 38 tak není výrazem jeho touhy Ježíšovu slovu porozumět, ale pouze výrazem jeho uzavřenosti vůči Ježíši a přezíravým odmítnutím jeho slova. Soudce je sám souzen a svým nepochopením ukazuje, že k Bohu nepatří.²²⁷

V Mt 27,15–17.20–21.26; Mk 15,6–11.15; L 23,17–19.25 a J 18,39–40 se hovoří o údajném starověkém zvyku propustit každý rok na Velikonoce jednoho vězně. Tento zvyk ale není kromě evangelií nikde doložen. Jako alternativu k Ježíšovi nabízí Pilát Barnabáše. V některých rukopisech je v Mt 27,16–17 nazýván „Ježíš Barnabáš“. Jméno „Barnabáš“ má pravděpodobně význam „Syn otce“. Jeho první jméno „Ježíš“ mohlo být v průběhu tradování textu potlačeno.²²⁸ Protože lze ale předpokládat, že první jméno měl, a není moc pravděpodobné, že by mu první křesťané dali jméno Ježíš, můžeme se domnívat, že tato tradice má historický základ.²²⁹ Podle Marka byl Barnabáš vzbouřenec a vrah. Matouš o něm hovoří jen jako o významném vězni. Snad proto, aby nevyvolal dojem, že Pilát řadí Ježíše do kategorie vzbouřenců a vrahů. V porovnání s Mk 15,9 také Matouš (27,17) vyostřuje otázku, koho propustit, a soustřeďuje tak

²²⁵ Tamtéž, s. 518.

²²⁶ BROWN, Raymond Edward. *The death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: a commentary on the passion narratives in the four gospels. vol. 1.* New York: Doubleday, 1994, s. 750.

²²⁷ Tamtéž, s. 751–753.

²²⁸ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 418.

²²⁹ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 433.

pozornost na Ježíšovy odpůrce.²³⁰ Lukáš také hovoří o vraždě i vzpouře a Jan slovem *léstés* (lupič) naznačuje, že mohlo jít o zélótu.²³¹

Pouze u Matouše je ve v. 19 epizoda s Pilátovou ženou, která je typicky matoušovská. Boží poselství opět přichází v podobě snu (srov. Mt 1,20; 2,12.13.19–20). Otevřenost pohanské ženy stojí v kontrastu k duchovní nechápavosti velekněží a starších (27,20).²³² U Matouše a Jana se hovoří o tom, že Pilát seděl na soudné stoličce (*béma*), což je místo, které může mít podobu vyvýšeného pódia, ze kterého bylo vynášeno oficiální rozhodnutí. Jan (19,13) ji umisťuje na místo zvané „Kamenná dlažba“, hebrejsky „Gabbatha“. Podle tradice se umisťuje do pevnosti Antonia na Via Dolorosa v Jeruzalémě. Nyní se však zdá pravděpodobnější, že byla v Herodově paláci, kde je dnes citadela.²³³ Pilát je zřejmě přesvědčen o Ježíšově nevině a snaží se ho zachránit (srov. Mk 15,9.14; Mt 27,23–25; L 23,20.22; J 18,38), ale dav upřednostnil – u Marka a Matouše na popud velekněží – Barnabáše (srov. Mk 15,11; Mt 27,20; L 23,18; J 18,40). Skutečný politický vzbouřeneц tak dostává přednost před Ježíšem, který byl z politického buřičství nařčen nespravedlivě.²³⁴

To, že Pilát Ježíše vydal k ukřižování, přestože ho považoval za nevinného (srov. Mk 15,15), z něj dělá přinejmenším stejného slabocha, jakým byl Herodes ve vztahu k Janu Křtiteli (srov. Mk 6,14–29). Bičování, kterému byl Ježíš vystaven, bylo prováděno důtkami pobitými kousky železa a kostí. Účelem bylo odsouzenec na smrt oslabit. Může to vysvětlovat, proč Ježíš na kříži zemřel tak brzy (srov. Mk 15,44). V některých případech bylo bičování používáno jako samostatný trest (srov. Mt 10,17; Sk 5,40; 22,19; 2 K 11,24–25).²³⁵ Ukřižování bylo římským trestem pro politické buřiče a otroky, které mělo za cíl – jako veřejná poďívání – ostatní od vzpoury odstrašit.²³⁶ Pokud by se Ježíš dopustil rouhání (srov. Mk 14,64), odpovídajícím trestem by bylo ukamenování (Lv 24,16). To jasně ukazuje, že z právního hlediska byl za Ježíšovu smrt odpovědný Pilát.²³⁷

U Matouše si na znamení vlastní nevinu Pilát umyje před zástupem ruce. To odráží spíše židovský než římský zvyk (srov. Dt 21,6–9; Ž 26,6–10; Iz 1,15–16). Na toto Pilátovo gesto „všechn lid“ odpovídá ve v. 25 přijetím odpovědnosti za

²³⁰ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 418.

²³¹ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 518.

²³² HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 418.

²³³ Tamtéž.

²³⁴ PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*, s. 184.

²³⁵ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 420.

²³⁶ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 435.

²³⁷ HARRINGTON, Daniel J. *Evangelium podle Matouše*, s. 420.

Ježíšovu smrt (srov. Lv 20,9–16; Joz 2,19–20; 2 S 1,16; 14,9; 1 Kr 2,32–33; Jr 26,15; 51,35). Obrat „na naše děti“ může tuto odpovědnost omezovat pouze na jednu generaci, tedy v tomto případě na generaci, která byla svědkem zničení jeruzalémského Chrámu v r. 70 a na Matoušovy židovské protivníky.²³⁸ Změny, které Matouš udělal oproti Mk 15,1–15 byly projevem snahy ještě více zdůraznit odpovědnost židovských vůdců za rozhodnutí proti Ježíšovi. Lukáš v závěru Ježíšova setkání s Pilátem líčí Pilátův úmysl Ježíše „potrestat“ (*paideuó* – vychovávat) – 23,16.22. Tím se rozuměl disciplinární trest, například bičování, které bylo ovšem v tomto případě zamýšleno jako plný trest, ne jako příprava na ukřižování.²³⁹ Dále Lukáš vynechává výsměch vojáků, který je v Mk 15,16–20; Mt 27,27–30 a J 19,2–3. To má za následek jednak to, že se jako ti, kteří Ježíše vedou k ukřižování (L 23,26), jeví Židé, ne římsí vojáci, jednak je tento výsměch u Lukáše nahrazen výsměchem Herodovým (23,11).²⁴⁰ Zatímco Matouš chce Židům přiřknout výlučnou vinu za Ježíšovu smrt, Lukáš usiluje především o to, aby Ježíšovo hnutí v očích Říma odpolitizoval (Pilát sám u Lukáše konstatuje nepolitický charakter Ježíšova „hnutí“).²⁴¹

U Jana nechá Pilát Ježíše zbičovat, vojáci mu nasadí trnovou korunu a purpurový plášť (jako králi), ironicky prohlašují pravdu, když ho pozdravují jeho skutečným (královským) titulem a bijí ho (19,1–3). Motiv odmítnutí se u Jana objevuje i v úderu v 18,22. Oproti synoptikům je ale scéna bičování a ponižování u Jana zjednodušená (srov. Mk 14,65; 15,16–19; Mt 26,67–68; 27,27–30; L 22,63–64). Na rozdíl od synoptické tradice (srov. Mk 15,20; Mt 27,31) nedostává Ježíš u Jana své šaty místo koruny a pláště zpět.²⁴² Když chce Pilát Ježíše nechat ve v. 4 „vyvést“, chce tím dát najevo, že je pánem situace. Hluboce se ale mýlí, protože Ježíš, který ve v. 5 „vyjde“, má stále vládu nad svým jednáním. Po třech marných pokusech o Ježíšovo osvobození Pilát ironicky vyzývá Židy, aby Ježíše ukřižovali sami (v. 6). Ironicky proto, že dobře věděl, že k tomu nemají žádné oprávnění. Odkazem na Zákon ve v. 7 potvrzují, že jejich chápání Zákona je v rozporu se Zákonem Boha, Ježíšova Otce, který jej dal jako cestu k životu.²⁴³ Když se Pilát Ježíše ve verši 9 zeptá, odkud je, nedostává žádnou odpověď. Ježíš už totiž Pilátovi odpověděl v 18,36–37. Pilát se může cítit uražen, a tak na Ježíše zatlačí důrazným odkazem na vlastní moc (v. 10). Ježíš mu ale

²³⁸ Tamtéž, s. 419.

²³⁹ JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše*, s. 384.

²⁴⁰ MÜLLER, Paul-Gerhard. *Evangelium sv. Lukáše*, s. 164.

²⁴¹ Tamtéž, s. 165.

²⁴² HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 514.

²⁴³ PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*, s. 185.

dává najevo, že je sám pánem svého života, protože přišel „shora“. Pilátovi byla dána moc v zásadě jen proto, aby pomohl k uskutečnění Božích záměrů, tedy aby umožnil Ježíšův návrat k Otci. Přestože má Pilát moc Ježíše propustit, či ukřižovat, nemá moc vymanit se z hříchu, protože se obrací zády k pravdě. Větší hřích ale leží na těch, kteří Ježíše Pilátovi vydali. Jde jednak o „národ a velekněze“ z 18,35, ale na hlubší úrovni jde o další postavu, která si o sobě myslí, že má moc, ale hluboce se mýlí, tedy o Satana.²⁴⁴ Pilát pak zřejmě vyšel před Židy, protože ti reagují ve v. 12 na jeho záměr Ježíše propustit. Z historického hlediska není příliš pravděpodobné, že by židovský národ takovýmto způsobem formuloval hrozbu římskému prokurátorovi.²⁴⁵

Den příprav (v. 14) je den před sabatem, který začíná už večer. Podle Jana se proces před Pilátem odehrával v pátek 14. nisanu, zatímco podle synoptiků byl Ježíš vyslýchán a zemřel o samotném svátku pesach, který v daném roce připadl na pátek 15. nisanu.²⁴⁶ Doba „kolem poledne“ byla dobou, kdy byli v Chrámu zabíjeni velikonoční beránci. Židé v tu chvíli (v. 15) žádají, aby byl zabit Beránek Boží (srov. 1,29.36), a podobně, jako dali přednost buřiči Barnabášovi před židovským Králem, kterého jim Pilát nabízel (18,39–40), tak nyní před tímto Králem upřednostňují římského císaře. Odmítají svého Boha a hlásí se ke svému nepříteli.²⁴⁷

Pilát během soudu opakovaně upozorňuje na Ježíšovu královskou důstojnost (srov. 18,33.37.39; 19,14–15) a pokračuje nápisem na Ježíšově kříži. Zveřejněním provinění takovýmto nápisem se úřady snažily odradit ostatní, aby se dopouštěli stejné věci. V tomto případě šlo tedy o to, varovat Židy, aby nenásledovali jiné charismatické vůdce, kteří by se vydávali za Mesiáše.²⁴⁸ Marek (15,26) uvádí pouze „Král Židů“, Matouš (27,37) píše „Toto je Ježíš, král Židů“, Lukášova verze (23,38) je blízká Markovi, ale s Matoušem má společné ukazovací zájmeno „toto“ („Toto je král Židů“) a specifikaci umístění nápisu nad Ježíšovu hlavu. Jan (19,19) uvádí znění „Ježíš Nazaretský – král Židů“. Nápis byl uveden hebrejsky, latinsky a řecky (19,20), což byly jazyky kulturního světa Římské říše. Ježíšova královská hodnota je tedy vyhlášena pro všechny, což poukazuje na skutečnost, že Ježíš přitahuje všechny k sobě (srov. 10,16; 11,49–52; 12,32).²⁴⁹ Židé to sice odmítají a tvrdí, že Ježíš to o sobě pouze lživě

²⁴⁴ BROWN, Raymond Edward. *The death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: a commentary on the passion narratives in the four gospels. vol. 1*, s. 842.

²⁴⁵ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 519.

²⁴⁶ PORSCHE, Felix. *Evangelium sv. Jana*, s. 187.

²⁴⁷ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 516.

²⁴⁸ DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka*, s. 442–443.

²⁴⁹ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana*, s. 522.

prohlašoval, ale Pilát odmítá nápis změnit (19,21–22). V kontrastu ke své předchozí slabosti, si alespoň zde trvá na svém, poníží Židy tím, že dává ukřižovat „jejich krále“ a vyjadřuje tím i svou lojalitu vůči Římu.²⁵⁰ V první řadě ale napsal to, co napsal, proto, že je to pravda.

V této části bylo mým cílem především doložit, že Ježíš zůstal i v nejkritičtějších chvílích svého života věrný svým zásadám o nenásilí. I v této poslední fázi se několikrát vymezil vůči představám svých současníků o tom, jak má jednat Mesiáš, a odmítl národně-osvobozenou válku jako prostředek na cestě ke spáse. Podle evangelijních svědectví zůstala Ježíšova svoboda i pod intenzivním tlakem nejmnocnějších veřejných institucí nedotčena, protože jejím základem není majetek ani moc, ale Ježíšova poslušnost vůči Bohu.

²⁵⁰ STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*, s. 198.

3. Pavel

Pavel si velmi dobře uvědomoval, že příchod Božího království v Ježíši Kristu neznamena, že po Ježíšově smrti a vzkříšení nastal ráj na zemi. Přestože Kristus zvítězil a vládce tohoto světa byl poražen, dějiny spásy nejsou u konce. Pavel sám zřejmě předpokládal, že druhý příchod Kristův nastane dříve, než jak tomu nakonec bude. Nicméně Pavel – stejně jako Ježíš – očividně nebojoval s pokušením uchýlit se do ústraní a prožívat svou přináležitost ke zjevené Pravdě jen jako soukromou spiritualitu. Naopak, vědomí toho, že čas se nachýlil, ho vede k úsilí o dobro. Uvědomoval si, že i Boží království se „vtěluje“ do tohoto světa, a proto tento svět nezavrhoval. Na druhou stranu se k němu stavěl kriticky – je to přece jen svět padlý do hříchu – a od řady jeho aspektů si udržoval velmi střízlivý odstup (srov. Ř 12,2).²⁵¹

O to více by mohlo překvapit, že v Ř 13,1–7 vyzývá k poslušnosti vůči autoritám veřejné moci. K porozumění tomuto úryvku si musíme nejprve uvědomit, že se nejedná o text dogmatický, ale parenetický. V jeho pozadí stojí zkušenost s Claudiovým ediktem. Z pohledu křesťanů jde tedy o situaci „utlačované cizorodé náboženské menšiny bez moci a vlivu, která pronikla z východu do světového města Říma v obtížné chvíli“²⁵². Pavel se textem v první řadě snaží odvést římskou obec od myšlenek na násilný odpor proti tyranské vrchnosti. Zároveň je ale tato snaha zarámována do výzvy křesťanům, aby přemáhali zlo dobrem (12,21), což je pavlovská reinterpretace Ježíšovy výzvy k milování nepřátel (12,9–21) a přikázání lásky k bližnímu (13,8–10).²⁵³ Verše 13,1–7 nejsou jistě určeny vládcům, aby na jejich základě vynucovali poslušnost svých poddaných. Přesvědčení, že lidská moc je ustanovena Bohem bez ohledu na to, jak se jí užívá, je přítomno v základu židovského myšlení (srov. Př 8,15–16; Da 2,21; srov. J 19,11).²⁵⁴ Odkaz na svědomí ve v. 5 poukazuje na Pavlovu (teologicky zdůvodněnou) důvěru v etickou kompetenci jeho adresátů, jak to vyjádřil ve v. 12,2. Navzdory Pavlově smířlivosti však tento text může plodit svár, protože odmítá božský nárok císařského kultu, což byla v novozákonní době odvážná myšlenka. Pavel tedy ukazuje, že se nechce vyhýbat konfliktům za každou cenu, ale rozhodně usiluje o to, vyhnout se konfliktům falešným.²⁵⁵

²⁵¹ RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum, 2014, s. 438.

²⁵² THEOBALD, Michael. *List Římanům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002, s. 354.

²⁵³ HECKEL, Ulrich – POKORNÝ, Petr. *Úvod do Nového zákona*. Praha: Vyšehrad, 2013, s. 346.

²⁵⁴ THEOBALD, Michael. *List Římanům*, s. 348.

²⁵⁵ HECKEL, Ulrich – POKORNÝ, Petr. *Úvod do Nového zákona*, s. 347.

V souladu s Listem Římanům jsou i pastorální listy. Tt 3,1 opakuje výzvu k podřízenosti světským vrchnostem, ale jinde v listě jsou k podřizování vyzýváni i manželky, děti a otroci (1,6; 2,5.9).²⁵⁶ Všem, kteří vykonávají moc, se ale máme nejen podřizovat, máme je také uzavírat do svých modliteb, aby jim Bůh dal moudrost a sílu, aby mysleli na blaho svých poddaných (srov. 1 Tm 2,1–2).²⁵⁷ Prokazovat lásku a usilovat o dobro nejsme povoláni jen vůči vrchnosti, ale vůči všem. Ga 6,10 se v této souvislosti zmiňuje především o křesťanech, což pro lásku jistě není žádné omezení, ale přece jen to má být křesťanská obec, kde se má dobro uskutečňovat nejdříve.²⁵⁸

V 1 K 5,9–13 Pavel zdůrazňuje, že křesťané se mají osvědčit v pohanském prostředí, ve kterém žijí. Nemohou z tohoto světa uniknout a ponechat ho sobě samému. V rámci obce ovšem Pavel trvá na důslednosti v zásadách a přísnosti vůči „zlým“ bratřím. Hříšníky vně obce ať nesoudí obec, ale Bůh. Pavel se snažil vést obec k větší skromnosti směrem ven a kritičnosti směrem dovnitř.²⁵⁹

Svým chováním nemají křesťané poškozovat obec v očích veřejnosti. Proto Pavel v 1 Te 4,11–12 nabádá k řádnému životu a poctivé práci. Mnoho Pavlových současníků vnímalo práci jako záležitost otroků, proto jsou Pavlova napomenutí tohoto typu tak užitečná (srov. 1 K 4,12; 2 Te 3,6–12; Ef 4,28). Vedle společenské vážnosti křesťanů slouží takové jednání také jako obrana proti podezírání a nástrahám a vytváří příležitost pro misijní činnost (srov. 1 K 5,12–13; Ko 14,5; 1 Tm 3,7).²⁶⁰

Podle Pavla mají křesťané respektovat i hodnoty okolní společnosti (Fp 4,8 je třeba chápat na pozadí stoické filosofie). Fp 2,15 chce znovu apelovat na povolání „Božích dětí“, které je založeno na přijetí Ducha Božího a Kristova. To, že Ducha obdrželi, je zavazuje k tomu, aby podle Ducha také jednali. Možný je zde odkaz na kritiku Izraele v Dt 32,5. Jedná se pak o výzvu křesťanům, aby se osvědčili lépe.²⁶¹

Pavel dokázal dobře rozlišovat, co pomíjí a co trvá. I adresáty svých slov proto vede k dobrému boji o věčný život, namísto marnění drahocenného – a tenčícího se – času kvůli svodům tohoto světa.

²⁵⁶ BORSE, Udo. *První a Druhý list Timoteovi List Titovi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 109.

²⁵⁷ Tamtéž, s. 31.

²⁵⁸ RADL, Walter. *List Galatánům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 75.

²⁵⁹ ORTKEMPER, Franz J. *První list Korinťanům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 57–58.

²⁶⁰ KNOCH, Otto. *První a Druhý list Soluňanům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 40.

²⁶¹ MAYER, Bernhard. *List Filipánům List Filemonovi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000, s. 33.

4. Křesťané tváří v tvář pronásledování

Když Petr a Jan ve Sk 4,19–20 a Petr a apoštolové ve Sk 5,28 před veleradou prohlásí, že je jistě třeba poslouchat více Boha než lidi, je jasné, že s Ježíšovým vyvýšením konflikty spíše začínají, než končí. V uvedených verších jde o poslušnost vůči Božímu spásnému jednání, jehož přímými svědky apoštolové byli.²⁶² Ještě poměrně dlouhou dobu po této události bylo křesťanství chápáno jako součást židovství, takže s ním v mnohém sdílelo osud ne moc oblíbeného, nicméně alespoň tradičně zakotveného náboženství. Jakmile však začalo být vnímáno jako samostatné náboženství, stalo se pro svou odlišnost rychle podezřelým. Vzhledem k pašijovým událostem bylo náboženstvím zvláště podezřelým z nepřátelského postoje vůči Římské říši.²⁶³ Apoštolové v citovaných textech ze Skutků apoštolských stáli tváří v tvář židovské veleradě. My se v této kapitole krátce podíváme na několik příkladů, kdy křesťané čelili pronásledování ze strany pohanských úřadů.

Apoštolové ve Skutcích prokazovali věrnost tomu, co viděli. O co těžší to bylo pro ty, kteří přímými svědky Kristova spásného jednání nebyli (srov. J 20,29). Nebezpečí odpadu od živého Boha je jedním z výrazných témat Listu Židům. V Žd 2,12–14 se autor bratrsky obrací k celku obce a pastorální odpovědnost za její trvání vkládá do rukou všech.²⁶⁴ Z tohoto textu i z Žd 10,26–39 vysvítá, že křesťanské obce s odpadem zkušenost měly. Jistě ale ne ve velké míře, protože by jinak nebyly tak kritické k odpadlíkům (srov. 6,4–8). „Vystavit Božího Syna veřejnému posměchu“ (6,6) a „pošlapat Syna Božího“ (10,29; srov. Dt 17,2–7) jsou výrazy, které odkazují na veřejný odpad od víry.²⁶⁵ Z 10,32–34 je patrné, že obec byla různě sužována ze strany okolí. Šlo zřejmě o různá šikanování, zatýkání a konfiskace majetku (patně ze strany městského magistrátu).²⁶⁶ Není zde ale uveden trest smrti, takže jistě nešlo o všeobecné pronásledování.²⁶⁷

O tom, že křesťané byli vylučováni na okraj společnosti, svědčí 1 Pt 2,11–17. Autor – podobně jako Pavel v Listu Římanům – nabádá členy obce k podřízenosti státní moci. Pronásledování nemá být vnímáno jako státní záležitost, ale jako projev

²⁶² KLIESCH, Klaus. *Skutky apoštolů*, s. 57.

²⁶³ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 433.

²⁶⁴ LAUB, Franz. *List Židům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 41.

²⁶⁵ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 441–442.

²⁶⁶ LAUB, Franz. *List Židům*, s. 115.

²⁶⁷ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 442.

negativního nastavení společnosti. Zdůvodnění „kvůli Pánu“ ukazuje na motiv následování Krista, který se státní moci také podřídil. V konečném důsledku jde tak o prokazování poslušnosti Bohu. Ve v. 17 je jasně odlišena úcta, kterou jsou křesťané povinni prokázat králi, od svaté bázně, která náleží pouze Bohu (ale kterou požadoval kult císaře).²⁶⁸ 1 Pt 3,13–17 opět ukazuje na zkušenost příkoří od pohanského okolí, které se křesťanům nepodařilo přesvědčit o svém usilování o dobro. Text odkazuje na Mt 5,10–12 a Iz 8,12–13.²⁶⁹ 1 Pt 4,2–4 ukazuje, že jedním z konfliktních bodů mohlo být to, že křesťané se po svém obrácení přestali stýkat s některými svými spoluobčany. V takovéto situaci povzbuzuje autor k vytrvalosti odkazem na blízký konec, který přinese konečnou spravedlnost.²⁷⁰ Ve verších 4,12–15 je utrpení v důsledku neoblíby okolí nazíráno jako součást identity křesťana. Členové obce jsou povzbuzováni k vytrvalosti příslibem Ducha svatého (srov. Iz 11,2) a podílu na Kristově slávě.²⁷¹

Na zkušenost pronásledování odkazuje také 2 Te 1,4–10. Z těchto veršů je zjevné, že Kristus se jednou zastane všech, kteří byli pro svou víru utiskováni. Křesťané proto nesmějí svou víru zamlčovat a nesmějí se přizpůsobovat žádnému právě vládnoucímu mínění.²⁷²

K situaci pronásledování zřejmě na konci vlády císaře Domiciána (81–96) v Malé Asii se vztahuje i kniha Zjevení sv. Jana (srov. Zj 1,9). Lze se domnívat, že Domiciánova vláda nebyla sama o sobě vůči křesťanům a jejich způsobu života zásadně nepřátelská. Císařský kult, který se zvláště v Asii šířil za vlády císaře Augusta, ale představoval pro křesťany vážné ohrožení. Základním konfliktem knihy Zjevení je tedy pravé uctívání Boha a Krista, které je v rozporu s uctíváním šelmy.²⁷³ V kapitolách 2 a 3 je patrné, že církvím hrozí nebezpečí zvenčí (srov. 2,9; 2,13; 3,9) i zevnitř – v podobě kompromisů s nynější realitou světa (srov. 2,4.14.20; 3,1.15–20).²⁷⁴ Kapitola 12 zahajuje sekci, ve které je popisován eschatologický boj Boha, Krista a jeho církve proti mocnostem tohoto světa a moci Satanově. Těhotná žena (12,1–2), která porodí Mesiáše (12,5), symbolizuje lid Boží, drak (12,3–4) je onen „had“ z Gn 3. Satan je poražen na

²⁶⁸ SEETHALER, Paula A. *První a Druhý list Petrův List Judův*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001, s. 31–32.

²⁶⁹ Tamtéž, s. 39.

²⁷⁰ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 443.

²⁷¹ SEETHALER, Paula A. *První a Druhý list Petrův List Judův*, s. 51.

²⁷² KNOCH, Otto. *První a Druhý list Soluňanům*, s. 61.

²⁷³ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – HARRINGTON, Wilfrid J. *Knihy Zjevení*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012, s. 24–25.

²⁷⁴ MARGUERAT, Daniel. *Úvod do Nového zákona: historie, písmo, teologie/uspořádal Daniel Marguerat*. Jihlava: Mlýn, 2014, s. 445.

nebi, ale na zemi ještě prostor nachází. Církev je sice pod zvláštní Boží ochranou, ale lidé jsou stále zranitelní.²⁷⁵ Dvě šelmy v kapitole 13 představují Řím a šířitele císařského kultu. Protože císařský kult si žádá lidi celé, jsou označováni cejchem, kterým se zřejmě míní pečeť římského císaře, která byla vypalována vojákům a otrokům (zvláště těm chrámovým), jako znamení, že patří cele císaři. Zde jej ovšem musíme chápat jako symbol, podobně jako „jméno“ na čelech křesťanů ve v. 14,1.²⁷⁶ V kapitolách 17 a 18 je nejprve vykreslena podoba „bohyně Říma“ (Babylonu) jedoucí na šelmě a následně její pád, na který navazuje satirický nářek, který odkazuje na nářek proroků nad modlářskými městy (srov. Ez 27 – 28).²⁷⁷ Kapitoly 19 a 20 zachycují porážku obou šelem i Satana a samotné vítězství Mesiáše. Ve 20,4 je líčeno naplnění zaslíbení podílu na vládě s Kristem pro ty, kteří mu byli věrni až na smrt. Ti mají být povzbuzeni a příkladem pro Janovy adresáty všech časů.²⁷⁸

²⁷⁵ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – HARRINGTON, Wilfrid J. *Kniha Zjevení*, s. 32.

²⁷⁶ GIESEN, Heinz. *Kniha Zjevení apoštola Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 104.

²⁷⁷ HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – HARRINGTON, Wilfrid J. *Kniha Zjevení*, s. 203.

²⁷⁸ RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*, s. 446.

5. Závěr

5.1. Obecné shrnutí

Podobně jako u jiných témat nám Nový zákon neposkytuje žádnou ucelenou nauku ani o vztahu Ježíšových učedníků k politické moci. Chceme-li v jeho textech hledat inspiraci, musíme brát v úvahu vše, co Ježíš řekl a udělal. V této práci jsem se zabýval širokou paletou novozákonních textů s cílem zahlédnout různé aspekty vztahu křesťana k politické moci.

Nejprve jsem se pokusil doložit, proč je relevantní hledat inspiraci právě u Ježíše. Evangelia hovoří o Ježíši v kontextu dějin izraelského národa jako o pokračovateli jeho královské linie. Také o něm však hovoří jako o Božím Synu s odkazem na zprostředkování tohoto synovství Duchem svatým. Odtud evangelia odvozují Ježíšovu královskou legitimitu. Ježíš neodpovídal mesiášským očekáváním své doby, která byla spojena především s mocenským triumfalismem a představou národně-osvobozenického boje. Nový zákon propojuje jeho identitu daleko více s obrazem trpícího Božího služebníka než s obrazem sociálního či politického reformátora. S tím se nevyhnutelně pojila skutečnost, že byl pro mnoho lidí své doby obtížně pochopitelný a přijatelný.

Dále jsem se snažil identifikovat zásady Ježíšova zacházení s politickou mocí, v rámci čehož jsem se dotkl i tématu Božího království. Jako jednu z jeho nejvýraznějších charakteristik jsem uvedl univerzalizmus. Ježíš ve svém učení zpochybňoval dobový náhled na společenské postavení lidí a překračoval sociální, etnické i genderové bariéry. Odmítal násilí a vládu, která by nebyla zároveň službou. Také jsem se zmínil o hypotéze, která za obsah Božího království považuje eschatologické milostivé léto. Jakkoli může tato hypotéza působit líbivě, v samotném Písmu nemá dostatečnou oporu.

Protože Ježíš nebyl vůči politickým strukturám své doby neutrální, mohl jsem se v další části zabývat jeho střety s politickými a náboženskými elitami. Nejprve jsem uvedl okolnosti smrti Jana Křtitele, protože mezi Janem, Ježíšem a jeho učedníky existuje kontinuita jak ve zvěstování Božího království, tak v jejich vztahu k tomuto světu. Poté jsem se zabýval jedním sporem o sobotu, který reprezentuje Ježíšovu kritiku do sebe uzavřeného náboženského legalismu. Bylo v něm patrné, že Ježíš není ve

vztahu k Zákonu jen kritik, ale především židovský Učitel, který uvádí do správného pochopení Zákona, který nepředstavuje hodnotu sám o sobě, ale byl člověku dán pro jeho dobro. Dále jsem se věnoval Ježíšovým střetům s daňovým systémem. Zde jsem chtěl ukázat, že závazky vůči Bohu a vůči světským institucím nemusí být nutně v protikladu, protože nejsou na stejné úrovni. Také zde byly patrné obtíže, s nimiž lze náboženské závazky transformovat do práva politických struktur.

V další části jsem chtěl ukázat, že Ježíš se svých dříve vyhlášených zásad držel i v kritické situaci, kdy byl vystaven tlaku židovských a římských elit. Podle svědectví evangelií si uchoval svou svobodu a nezávislost na požadavcích těchto elit, protože jeho svoboda měla základ v poslušnosti vůči Bohu. Dal také najevo, že jeho království přesahuje každý politický útvar tohoto světa.

V posledních dvou kapitolách jsem se zabýval Pavlovým vztahem ke společnosti a několika příklady pronásledování křesťanů ze strany pohanských úřadů. Pavel tento svět nezavrhoval, ale byl k němu velmi kritický. Etické nároky v uvedených textech jsou silně ovlivněny dobovým kontextem a očekáváním brzké parúzie, což snižuje možnosti jejich zevšeobecnění. I přes nános času z nich však doléhá důraz na vytrvalost ve zkouškách a na to, co nepomíjí.

5.2. Vztah státu a církve v sociální nauce církve

V průběhu uplynulých dvou tisíciletí nabýval vztah mezi církví a státem snad všech myslitelných podob. Církev byla pronásledovaná i oslavovaná, obětavě sloužila i tvrdě vládla, bohatla i chudla. Její představitelé disponovali nesmírnou mocí, ale také byli odsuzováni ve vykonstruovaných procesech a popravováni v totalitních kriminálech. Po dvou tisíciletích máme být právem na co hrdí, ale také se máme až do soudného dne za co kát a za co prosit o odpuštění. Snadná pro církev nebyla ani cesta k přijetí politických standardů moderní společnosti. Církev se dlouhou dobu stavěla s odporem či přinejmenším s přehnanou váhavostí k demokratickému zřízení, univerzálnímu uznání lidských práv, politické pluralitě, tržní ekonomice, sekulárnímu školství či svobodným médiím. Dokonce i dnes se ještě najdou politické subjekty, které se ve svých kampaních – často ve jménu zachování tradic – neštítí zahrát na strunu těchto starých strachů. Zvláště – i když nejen – v takovýchto případech se ukazuje, že

otázka po vztahu mezi církevní obcí a světem politiky je stále aktuální a že tento vztah i dnes vyžaduje kultivaci.

Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes* (76) zdůrazňuje univerzální přesaznost církve, která se neváže na žádný politický systém. Uvádí, že stát a církve jsou jeden na druhém nezávislí a autonomní. Také však poznamenává, že jakkoli i církve může k plnění svého poslání používat pozemských věcí, neskládá naději ve výsady, které jí uděluje státní moc, a dokonce se zřekne i některých práv, pokud by jejich užívání mohlo vzbudit pochybnost o upřímnosti jejího svědectví, nebo pokud to situace vyžaduje.

Vztah nezávislosti a autonomie je dále rozvinut v deklaraci o náboženské svobodě *Dignitatis humanae*, která uznává závaznou hodnotu náboženské svobody (1). V souladu s náboženskou svobodou je pak i svoboda církve, kterou se rozumí také svoboda křesťanů žít v občanské společnosti podle předpisů křesťanské víry (13). Na druhou stranu zdůrazňuje encyklika Jana Pavla II. *Centesimus annus*, že církve má respektovat oprávněnou samostatnost demokratického řádu. Jejím úkolem také není se vyjadřovat ve prospěch konkrétních institucionálních či ústavodárných řešení (47). Vzájemná autonomie a nezávislost však rozhodně neznamená oddělení, ale naopak vytváří prostor pro plodnou spolupráci.²⁷⁹

Dnešní podoba sociální nauky církve dává jasně tušit, že brzký druhý příchod Pána už je dnes očekáván daleko méně než v dobách, kdy byly sepisovány a redigovány texty Nového zákona. Projevuje se to například v pojednání o právu na odpor vůči útlaku ze strany politické moci.²⁸⁰ Pasivní rezistence má sice stále přednost, ale kritéria pro uplatňování tohoto práva už pootevřela dveře pro jednání, které jakoby se obávalo, jestli tenhle svět nakonec přece jenom nebude jediný.

5.3. Osobní zhodnocení

Světů nevládneme my, ale Hospodin. Pokud tohle nechápeme, jsme jedna parta s „vládcem tohoto světa“, který to taky nepochopil. Všechny ideologie a instituce, které se stavějí na místo Boha, jsou jako větve oddělené od kořenů. Buď uschly, nebo

²⁷⁹ Papežská rada pro spravedlnost a mír. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008, s. 268–269.

²⁸⁰ Tamtéž, s. 255–256.

uschnou. Nemáme svět napravovat, ale vydávat svědectví Pravdě. Nejsme strážci dějin, ani jejich pány. Dějiny jsou v rukou Božích.

Přesvědčení, že máme svět ve svých rukou, nás dovádí nejen k falešnému pocitu všemohoucnosti, ale také k přehnanému pocitu odpovědnosti. Snadno propadáme pocitu, že se můžeme k něčemu rozhodnout jen tehdy, pokud víme, k čemu naše rozhodnutí povede. To ale v konečném důsledku nevíme nikdy. Zároveň se můžeme cítit povinni využít k dosažení dobrých cílů veškeré dostupné prostředky. Dáváme přednost hanebným kompromisům, protože si myslíme, že povedou k dobré budoucnosti, před obyčejným dobrem, jehož důsledky jsou nejisté. Po Ježíšově ukřižování se možná učedníci taky obávali, že tohle Dobro žádnou stopu nezanechá.

Následovat Ježíše není správné proto, že si tím u Boha vysloužíme odměnu za věrnost v podobě nějakého dějinného zvratu, po kterém si nakonec přijdeme na své. Budeme-li věrni Pravdě, tedy tomu, jak věci jsou, neznamená to nutně, že musíme v tomto světě narazit, ale pokud narazíme, neznamená to, že nemáme věrnost Pravdě zachovat. Máme být Pravdě zkrátka věrni, ať to stojí, co to stojí. Sebevznešenější cíl, dosažený za cenu kompromisu se zlem, je jen iluzí, která se dříve nebo později rozplyne.

Jsme tedy povoláni k věrnosti Pravdě ve světě, nad nímž nemáme žádnou kontrolu. Na tomhle se ale přece žádná politika postavit nedá. Ta naše asi ne, ale na té spása světa – Bohu díky – nestojí.

Seznam použitých zkratek

1 J	První list Janův
1 K	První list Korintským
1 Kr	První Královská
1 Mak	První Makabejská
1 Pa	První Paralipomenon
1 Pt	První list Petřův
1 S	První Samuelova
1 Te	První list Tesalonickým
1 Tm	První list Timoteovi
2 K	Druhý list Korintským
2 Kr	Druhá Královská
2 Mak	Druhá Makabejská
2 S	Druhá Samuelova
2 Te	Druhý list Tesalonickým
Abk	Abakuk
Am	Ámos
Da	Daniel
dosl.	doslova
Dt	Pátá kniha Mojžíšova (Deuteronomium)
Ef	List Efeským
Est	Ester
Ex	Druhá kniha Mojžíšova (Exodus)
Ez	Ezechiel
Fp	List Filipským
Ga	List Galatským
Gn	První kniha Mojžíšova (Genesis)
Iz	Izajáš
J	Evangelium podle Jana
Jb	Jób
Joz	Jozue
Jr	Jeremjáš

Ko	List Koloským
L	Evangelium podle Lukáše
Lv	Třetí kniha Mojžíšova (Leviticus)
Mal	Malachiáš
Mi	Micheáš
Mk	Evangelium podle Marka
Mt	Evangelium podle Matouše
např.	například
Neh	Nehemjáš
Nu	Čtvrtá kniha Mojžíšova (Numeri)
Oz	Ozeáš
Pís	Píseň písní
Pl	Pláč
po Kr.	po Kristu
Př	Příslaví
př. Kr.	před Kristem
r.	rok
Rt	Rút
Ř	List Římanům
s.	strana
Sf	Sofonjáš
Sk	Skutky apoštolské
srov.	srovnej
tj.	to je
Tt	Titovi
v.	verš
vv.	verše
Za	Zacharjáš
Zj	Zjevení Janovo
zvl.	zvláště
Ž	Žalmy
Žd	Židům

Seznam literatury

Bible. Český Studijní překlad. Praha: Nakladatelství KMS, 2009.

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona. Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2007.

BORSE, Udo. *První a Druhý list Timoteovi List Titovi.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.

BROWN, Raymond Edward. *The death of the Messiah: from Gethsemane to the grave: a commentary on the passion narratives in the four gospels. vol. 1.* New York: Doubleday, 1994.

Dokumenty II. vatikánského koncilu. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.

DONAHUE, John R. – HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Marka.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

FLAVIUS, Josephus. *The complete works of Josephus.* Grand Rapids: Kregel Publications, 1981.

GIESEN, Heinz. *Kniha Zjevení apoštola Jana.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

HARRINGTON, Daniel J. (ed.). *Evangelium podle Matouše.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2003.

HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – HARRINGTON, Wilfrid J. *Kniha Zjevení.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2012.

HARRINGTON, Daniel J. (ed.) – MOLONEY, Francis J. *Evangelium podle Jana.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2009.

HECKEL, Ulrich – POKORNÝ, Petr. *Úvod do Nového zákona.* Praha: Vyšehrad, 2013.

Jan Pavel II. *Centessimus annus.* Praha: Zvon, 1991.

JOHNSON, Luke T. *Evangelium podle Lukáše.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

KLIESCH, Klaus. *Skutky apoštolů.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.

KNOCH, Otto. *První a Druhý list Soluňanům.* Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.

- LAUB, Franz. *List Židům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Marka*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997.
- LIMBECK, Meinrad. *Evangelium sv. Matouše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1996.
- MARGUERAT, Daniel. *Úvod do Nového zákona: historie, písmo, teologie/uspořádal Daniel Marguerat*. Jihlava: Mlýn, 2014.
- MAYER, Bernhard. *List Filipánům List Filemonovi*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2000.
- MÜLLER, Paul-Gerhard. *Evangelium sv. Lukáše*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- ORTKEMPER, Franz J. *První list Korintánům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- Papežská rada pro spravedlnost a mír. *Kompendium sociální nauky církve*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2008.
- PAUPERT, Jean-Marie. *The politics of the gospel*. New York: Holt, Rinehart and Winston, 1969.
- PORSCH, Felix. *Evangelium sv. Jana*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1998.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Hermeneutika mystéria*. Praha: Krystal OP/Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP/Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010.
- RADL, Walter. *List Galaťanům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1999.
- RAHNER, K. – VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009.
- RYŠKOVÁ, Mireia. *Doba Ježíše Nazaretského*. Praha: Karolinum, 2010.
- RYŠKOVÁ, Mireia. *Pavel z Tarsu a jeho svět*. Praha: Karolinum, 2014.
- SEETHALER, Paula A. *První a Druhý list Petřův List Judův*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2001.
- STORKEY, Alan. *Jesus and politics: confronting the powers*. Grand Rapids: Baker Academic, 2005.

THEOBALD, Michael. *List Římanům*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2002.