

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

Dramatická exegeze *Mt 22,15–22*

Bakalářská práce

Noemi Jinková

Katedra Nového Zákona
Vedoucí práce: Jiří Mrázek
B6141 Teologie, Evangelická teologie

2015

Prohlašuji, že jsem tuto bakalářskou práci Dramatická exegeze *Mt 22,15–22* napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna veřejnosti ke studijním účelům.

V Praze dne 22. 5. 2015

Noemi Jinková

Shrnutí

Je na základě Kristových slov z *Mt 22,21* povinností křesťana platit daň? Odpověď na nejčastěji kladenou otázku týkající se textu perikopy *Mt 22,15-22* má přinést i tato bakalářská práce. Vedle klasické historicko-kritické metody používá však k dosažení svého cíle ještě metodu méně standardní, totiž dramatizaci příběhu. Díky vizualizaci textu se mohou vynořit před oči méně zřetelné a zřídka povšimnuté skutečnosti. V tomto případě jsou jimi také kostýmy, které zahrnují liturgické předměty: modlitební řemínky uvázané na čela a ruce aktérů. Připomenou nám, že Ježíš vedle Božího obrazu hovoří také o Božím jménu, a posunou smysl Ježíšových slov z řádu stvoření – každý člověk byl stvořen k obrazu Božimu – k řádu vyvolení – Stvořitel si vyvolil za svůj národ Izrael. Zde ovšem dochází k transformaci právě v osobě Ježíše zodpovídajícího zákludnou otázku. Z vyvoleného národa vzešel, aby vyvolení samo rozšířil návratem ke Stvořiteli. Tato struktura postupné koncentrace a následného uvolnění se ostatně objevuje i na jiných místech zkoumaného textu, resp. celého Matoušova evangelia. V prvním případě se jedná o Ježíšovo sevření jinými lidmi a poté jeho propuštění, v druhém případě o svinutí linearity času Ježíšova pozemského příběhu do jediného roku, který se následně rozvíjí v opakujících oslavách roku církevního. Ohnisko koncentrace je ovšem také místem Božího díla přehodnocujícího lidská měřítka, přetavujícího slova v Slovo. Ačkoli v závěru předkládané práce dojde řada i na zodpovězení svrchu kladené otázky, ukáže se, že tato odpověď není ústředním poselstvím evangelisty Matouše v perikopě „o placení daní“.

Klíčová slova: tvář, obraz, nápis, pravda, spravedlnost

Summary

Do Jesus's words in *Mt 22,21* mean that Christians are obliged to pay taxes? This thesis aims to answer the question mostly asked in the context of *Mt 22,15–22*, using not only a historical-critical method but also a dramatization of the narrative. It presupposes that the visualization of the text can bring insights that usually remain hidden. One important visual hint to the right meaning of the text is the costumes. They include liturgical straps, *tfilin*, which remind us that Jesus speaks – in an analogy with the Roman coin – not only about man as a God's image, but

also about God's signature on a man. We see that Jesus's words proceed from the level of Creation – everybody was created into God's image – to the level of Election. God elected Israel to be his people. But in the Gospel, this at the same time is the point of transformation. Jesus himself, being asked a very tricky question, is the point of transformation. Being one of Israelites, he came to extend the election to all people again. The structure of concentration and consequent extension or release appears also in other contexts of the Gospel of Matthew. We see Jesus being socially captured and again released by other people or the linearity of the time of Jesus's earthly narrative being concentrated into one single year and consequently evolved into the periodical celebrations of the church year. But this point of concentration is also the point of God's reevaluation of human measures. He turns words into the Word. Although the answer to the initial question of paying taxes is given in the end of this thesis, this answer is recognized as not being the main Matthew's message in the pericope „of paying taxes“.

Keywords: face, image, inscription, truth, justice

Poděkování

Manželovi nejen za redaktorské úpravy, ale i za mnohá odříkání spojená s dramatickým vznikem této bakalářské práce.

OBSAH

Úvod.....	7
O hře.....	8
První diváci.....	8
Autor.....	9
Zařazení v rámci evangelia.....	10
Kontext hry.....	11
Farizejské židovství.....	12
Hellénské farizejství?.....	15
Scénická poznámka.....	16
Spor o daň pro císaře.....	17
Překlad.....	17
Struktura, osoby a obsazení.....	17
Charakteristika postav.....	18
Vnitřní kontext.....	19
Rekvizity.....	20
Výklad jednotlivých replik.....	21
v. 15–16a.....	21
v. 16b–17.....	23
v. 18a.....	27
v. 18b–19a.....	28
v. 19b–20a.....	31
v. 20b.....	33
v. 21a.....	36
v. 21b.....	36
v. 21c.....	36
v. 21d.....	37
v. 22.....	38
Interpretace.....	40
1. Spravedlnost.....	40
2. Císařův obraz a nápis na minci.....	41
3. Boží obraz a nápis?.....	42
Závěr.....	47
Seznam užitých literatury.....	48
Příloha.....	51

Úvod

Spor o daň pro císaře, jak zní název obvykle davaný perikopě čtené o 23. neděli po Trojici, nacházíme v *Mt* 22,15–22 a u dalších dvou synoptiků, *Mk* 12,13–17 a *L* 20,20–26. Předkládaná práce vychází z Matoušovy verze, jejíž jádro tvoří věta: „Navracejte, co je císařovo, císaři, a co je Boží, Bohu.“ Pokusím se metodicky analyzovat, co mohla Kristova jasná, a přece záhadná slova znamenat v nábožensko-kulturně-historickém kontextu svého vyslovení i zapsání.

Metodou mi zde bude vizualizace, čili pomyslná dramatizace probíraného textu. Budu se ptát, jak by slova perikopy vyzněla, kdyby byla přednesena na jevištních prknech. Věcnou oporu pro tento postup nacházím v celkem třech indiciích: jednak v několika význačných řeckých výrazech objevujících se v textu a náležejících primárně do dramatického kontextu (ὕποκριτής, πρόσωπον), jednak v tom, že perikopa je součástí širšího literárního celku, jenž je přejet z židovského „liturgického dramatu“, a nakonec z faktu, že farizeji iniciovaný spor o daň pro císaře, ostatně stejně jako celé pašije, je z obsahového hlediska fraškou osnovanou se záměrem Ježíše nacytat.

Představme si tedy, že text perikopy byl původně zamýšlen jako scénář. Tři uvedené indicie odpovídají třem aspektům biblického textu, jimž budu věnovat pozornost, totiž jeho jazykové, formální a obsahové stránce. Všechny tři budou muset být prozkoumány se zohledněním dějinného kontextu. Začnu přitom od prostředního z nich.

Formální rozbor perikopy jakožto dramatu si klade za cíl sledovat Matoušovu redaktorskou činnost a nalézt jeho kerygmatický záměr ve způsobu sestavení textu. Nejprve jest mi tedy pojednat o okolnostech sepsání hry, o historické situaci, v níž se nacházel autor a první diváci, pro něž byla hra určena.

V lingvistické části textu se zaměřím na přesný význam jednotlivých výrazů. Provedu jejich srovnání s týmiž výrazy napříč dílem evangelisty Matouše, pokusím se charakterizovat jeho slovní zásobu. Krom toho se však zaměřím také na kontext pojmů, abych odhalila širší pole rezonance textu, tedy abych zjistila, jaké asociace mohl vyvolávat v prvotních posluchačích.

K pojednání o obsahové stránce bude třeba učinit historický exkurs až do doby, v níž se hra odehrává. Na základě tohoto exkursu pak bude možno mimo jiné určit výběr kulis a především charakterizovat jednotlivé postavy dramatu.

O hře

Mt 22,15–46 tvoří samostatný celek čtyř perikop. Tuto strukturu přejal Matouš od evangelisty Marka (*Mk 12,13–37*), začátek a konec celku sepnul sám klíčovým slovem *λόγος* (22,15, 22,46). Prvně přichází farizeové, aby lapili Krista „na slovo“ (*ἐν λόγῳ*), nakonec jsou sami nachytáni a na slovo (*λόγος*) se nezmohou.¹ Všechny čtyři dialogy bychom mohli žánrově zařadit mezi disputace,² někteří vykladači pro ně ale vyčleňují specifický výraz: například pro Bultmana jsou to „scholastic dialogues“, podobně pro Luze: *Schulgesprächs*. Hagner má pro ně označení „testing pericopes“. Charakter čtyř otázek, které zazní ve verších *Mt 12,16–17.24.36* a *42* a které zahajují čtyři dialogy, odkazuje na literární formu dobře známou a běžně používanou v rabínském židovství prvního století.³ První, otázka po moudrosti (*hokhma*), byla halaktická otázka. Hledala řešení daného problému z oblasti legislativy. Druhá otázka pocházela z oblasti hagady (*haggadha*), přinášela dva navzájem si protiřečící texty z Písem a hledala způsob, jak jim oběma přitakat. Ve třetí otázce (*boruth*) šlo o zesměšnění víry, konkrétně víry ve vzkříšení. Závěrečná otázka (*derekh eres*) se tázala po příčinách eticky dobrého a úspěšného života. Není těžké do tohoto formálního schématu zasadit otázky z *Mt 22,15–46*. *Hokhma* přináší otázka farizejských učňů a herodiánů, otázku po hagadě vyslovuje Kristus, *boruth* vychází z úst saduceů⁴ a po *derekh eres* se táže farizejský zákoník. Kristovo vítězství nad farizeji ve dvaadvacáté kapitole tak Matouš podtrhl tím, že je přemohl i formálně, totiž jejich vlastním nástrojem. Proč ale prohodil řazení otázek?

První diváci

Odpověď na otázku po způsobu řazení čtyř perikop doplní odkaz k liturgické praxi židovských rodin. V předvečer slavení Pesachu u sederové večeře čtyři děti pokládaly svému

¹ Luz, str. 252.

² Anglicky „controversy dialogues“, „controversy stories“ (Bruner, str. 395); něm. „Streitgesprächen“ (Luz, str. 251).

³ „... whoever united them (the questions) followed a fourfold scheme with which the first-century Rabbis were familiar. More precisely, he regarded these questions as representative of four different types of question distinguished by the early Rabbis.“ Daube, str. 158.

⁴ Saduceové totiž na rozdíl od farizeů ve vzkříšení nevěřili. Život po smrti bylo farizejské téma, dokonce jedno z hlavních. Farizeové a saduceové spolu sice zasedali v synedriu, avšak spojenci nebyli. To, že se spolu setkávají zde na scéně, vysvětlují někteří vykladači v tom duchu, že pro společnou věc – polapení Ježíše – se spojí i úhlavní nepřátelé. Avšak vzhledem k tomu, že jevištěm je všem společný Chrám, považují tento předpoklad za nadbytečný. To snad potvrzuje též poznámka ve v. 34: farizeové se „doslechli“ o neúspěchu saduceů – zprávu mohli mít z druhé ruky, a tudíž nemuseli být se saducei (kteří si i od evangelisty vysloužili roli „protivného“ syna, viz níže) v přímém kontaktu.

otci čtyři otázky. Tato liturgie vychází z Tóry, kde je na třech místech psáno: „Až se tě tvůj syn v budoucnu zeptá...“ (*Ex* 12,26, 13,14; *Dt* 6,20). Na čtvrtém místě nezazní tato formulace explicitně, proto poslednímu, ostýchavému synovi musel s formulováním otázky u sederové večeře otec pomoci sám (*Ex* 13,8: „Svému synovi oznámíš“)⁵. Jednalo se o výše zmíněné otázky *hokhma*, *haggadha*, *boruth* a *derekh ereš*, a to již v pořadí, které známe z evangelia Matoušova i Markova (Lukáš uvádí společně jen první tři otázky, což má svědčit o nepochopení předlohy, Markova redaktorského záměru⁶). U evangelistů drama vrcholí otázkou Pána Ježíše (*Mt* 22,42, *Mk* 12,35–37), který tím přebírá roli otce. Není vyloučeno, že text sledu čtyř otázek vznikl při velikonoční liturgii rané církve.⁷ Židé, kteří dříve slavili exodus, záchranu krví beránka a vyjití synů Izraele ze země poroby na cestu do země Zaslíbené, slaví nyní nový exodus, spásu krví Beránka a příchod Božího království na zem. Forma je táž, obsah přehodnocen. Dialogy vede Kristus s těmi, od nichž tato liturgie pochází. Nejsou tedy překonáni jen co do formy, ale v samém jádru zvěsti velikonočních oslav.

Liturgie Velikonoc nás přenesla do osmdesátých let prvního století našeho letopočtu, do syrského města Antiochie, kde se po domech scházejí křesťané z Židů. Pravděpodobně nedlouho po rozchodu křesťanů s místním synagogálním společenstvím píše Evangelista Matouš evangelium, ve kterém je jasně patrná otázka po židokřesťanské identitě.⁸ První čtenáři/posluchači/diváci jsou součástí vyvoleného národa a znají velmi dobře ustanovení Tóry. Znají vše, co se váže k tomu „být Židem“. Snad i oni chodili před zbořením Chrámu na svátky do Jeruzaléma, kde na dvoru pohanů směňovali mince, aby mohli zaplatit roční chrámovou daň.⁹ Prostředí, v němž se odvíjejí dialogy tetralogie, je jim tedy pravděpodobně dobře známé, stejně jako autorovi.

Autor

Autorství evangelia bylo tradičně připisováno celníkovi, kterého povolal Pán Ježíš k následování (*Mt* 9,9). „Matouš sestavil v hebrejské řeči Slova“ (συνεγρησατο τὰ λόγια), napsal kolem r. 130 biskup Papias z Hierapole. Avšak vzhledem k tomu, že evangelium není

⁵ Děti mají představovat čtyři typy: moudré, protivné, prosté a pokorné dítě (wise, contrary, simple and humble child).

⁶ Daube, str. 167.

⁷ „General considerations render it probable that portions of the gospels grew up in the form of additions to the traditional Passover liturgy made in Jewish-Christian circles.“ Daube, str. 168.

⁸ J. Mrázek, *Komu je psáno Matoušovo evangelium*, str. 8.

⁹ Proto v 17,24 Matouš může prostě napsat δίδραγμα λαμβάνειν, aniž by čtenářům musel vysvětlovat, oč jde. Mrázek, *Evangelium podle Matouše*, str. 302. Ostatně tuto perikopu o chrámové dani najdeme pouze u Matouše.

překladem z aramejštiny, ale textem sepsaným původně řecky, vítězí domněnka, že Matouš sepsal jeden z pramenů, o něž se skutečný autor evangelia opíral.¹⁰ Dalším pramenem mu pak bylo evangelium Markovo, od kterého přebral mimo jiné osnovu děje a s ní také základní strukturu řazení perikop (srv. *Mt* 22,15–46; *Mk* 12,13–37). „Tato skutečnost je patrná především v tom, že Ježíšovo veřejné působení je představeno u Matouše i u Marka jako jediná cesta do Jeruzaléma.“¹¹ Události, které se odehrávaly v čase cyklicky nahlíženém (viz např. Ježíšovy četnější návštěvy Jeruzalémského chrámu u Jana) evangelisté komprimovali do cyklu jediného, čímž ukázali na možnost nahlížet čas zcela jinak, totiž lineárně, díky jedinečnému spásnému okamžiku. Linearita času se v liturgické praxi stáčí zpět do spirály v rozvržení církevního roku. Lze chápat „životopis“ Pána Ježíše těchto dvou evangelistů jako nástin nové liturgie rodící se církve? I přejmutí a přepracování částí židovské liturgie by tomu mohlo napovídat.

Zařazení v rámci evangelia

Evangelista Matouš kladl velký důraz na Ježíšovu učitelskou činnost, díky čemuž mělo v dějinách církve jeho evangelium velký význam pro katechezi.¹² Krom toho jako jediný užil v textu výrazu ἐκκλησία (16,18, 18,17). Někteří badatelé se proto domnívají, že jeho ústředním tématem je eklesiologie.¹³ Autor jej psal ve velmi úzkém sepětí s židokřesťanskou církví. To se také odráží na strukturálním členění, které v Matoušově evangeliu nachází Bacon. Podle něj Matouš vytvořil pětidílné dílo po vzoru židovského Pentateuchu. Každá „kniha“ obsahuje dvě části: vyprávění a Ježíšovu řeč. Celé dílo je pak opatřeno úvodní formulí a doslovem.¹⁴ Na základě stereotypní formulace ἀπὸ τότε ἤρξατο ὁ Ἰησοῦς (*Mt* 4,17,

¹⁰ Druhý otazník se vznáší nad původem autora evangelia podle tradice, Matouše – učedníka. Je to táž osoba jako celník, kterého povolal Pán Ježíš? U Marka a Lukáše se celník, který Ježíše následoval, jmenoval Levi. S tímto synoptickým dualismem se historická kritika vypořádala spojením obou osob do jedné, a tak se zrodil celník Matouš Levi. Podivné je to, že jsou obě jména semitská, a také je zvláštní, proč by Marek ve dvou nedalekých epizodách nazval téhož člověka pokaždé jiným jménem (*Mk* 2,13, 3,18). Každopádně nám kritika mnoho neulehčila, když objevila ještě třetího Matouše – autora evangelia.

¹¹ Mareček, str. 21.

¹² Tamt., str. 26.

¹³ Např. Bruner, jak napovídá název jeho komentáře k Matoušovi (*The Churchbook*), je výkladem Matouše prizmatem života církve. Jinde: „Matouš ... rovněž pomocí obrazu učedníků vyjevuje hlavní charakteristiky křesťanského společenství.“ Mareček, str. 6.

¹⁴ „Úvodní formule (1,1–2,23)

Kniha I. O bytí učedníkem (3,1–7,29)

A. Úvodní vyprávění (3,1–4,25)

B. První řeč (5,1–7,29)

16,21) člení naopak Mareček evangelium podle dějové osnovy do tří velkých celků.¹⁵ První část má být úvodní (1,1–4,16), ve druhé části líčí evangelista Ježíšovo misijní působení (4,17–16,20), v závěrečné pak události utrpení, smrti a vzkříšení (16,21–28,20).¹⁶ Podle výše zmíněných členění evangelia (která si vzájemně nekonkurují) najdeme perikopy čtyř otázek v celku líčícím Ježíšovu cestu do Jeruzaléma a pašijové události (Mareček) a zároveň v oddíle pojednávajícím o soudu (Bacon). Vzhledem k evangelistově důrazu na kompozici je třeba brát při interpretaci textu zřetel na jeho zařazení v rámci celého díla.

Kontext hry

Perikopy čtyř otázek se nacházejí v dějově vypjatém kontextu evangelia sv. Matouše. Ježíš se přemístil z Galileje do Judska (kap. 19), od kapitoly dvacáté první se již nachází v Jeruzalémě. Tato lokální centralizace koresponduje s Ježíšovou životní situací. Nachází se jakoby v obklíčení těch, kdo mu usilují o život. Jejich kruh se zužuje. Hlavními skupinami protivníků jsou velekněží a farizeové. Dramaturgie je následující: schyluje se k velikonočním událostem, Ježíš si je vědom toho, že jde do Jeruzaléma za smrtí a vzkříšením (20,17), a zatímco zástupy jej nadšeně vítají jako proroka a krále, pro vyšší třídu, velekněze a zákoníky, je stále více trnem v oku (21,15). Velekněží zde vstupují do děje přímo jako ti, kteří se Ježíše „hledí zmocnit“ (21,46). Po vyjevení tohoto úradku s farizeji velekněží opět ze scény odcházejí, aby ji naposledy přenechali farizeům, a vystupují až v kapitole dvacáté šesté (v. 3–4), kde se již

Kniha II. O bytí apoštolem (8,1–11,1)

A. Úvodní vyprávění (8,1–9,35)

B. Řeč (9,36–11,1)

Kniha III. O skrývání zjevení (11,2–13,53)

A. Izrael je pohoršený (11,2–12,50)

B. Učení v podoběnstvích (13,1–53)

Kniha IV. O církevním řízení (13,54–19,1a)

A. Ježíš a bratrství (13,54–17,21)

B. Řeč, církevní řízení (17,22–19,1a)

Kniha V. O soudu (19,1b–26,2)

A. Ježíš v Judsku (19,1b–22,46)

B. Řeč o nadcházejícím soudu (23,1–26,2)

Doslov (26,3–28,20).“

Citováno podle: Mareček, str. 20–21.

¹⁵ Tamt., str. 21.

¹⁶ Tamt., str. 25.

důsledně smluví na Ježíšově smrti a rozehrají partii, kterou dotáhnou do zdánlivě vítězného konce. Zatímco velekněží mají závěrečnou roli „katanů“ – postavit Ježíše (křivě) mimo zákon a předat jej moci, farizeové, kteří Krista provázejí od počátku, se po společném úradku s velekněžími naopak se scénou loučí. Je zřejmé, že i Matouš, který je ze všech evangelistů k farizeům nejméně přívětivý,¹⁷ se vyvaroval toho, aby je nechal zasahovat do vlastních pašijových příběhů,¹⁸ a učinil je tak spoluodpovědnými za Kristovo umučení a smrt. Přesto, hledíme-li na text liturgickým okem, není bezvýznamné, že se farizeové aktivně účastní události ve Svatém týdnu. Ostatně ani jejich delegace u Piláta po Ježíšově smrti (*Mt 27,62*) není zaznamenána u nikoho jiného než u Matouše. Je to jistý posun oproti Markovi, u nějž se farizeové vyskytují po vjezdu do Jeruzaléma už jen v naší perikopě, a to nikoli jako strůjci léčky, nýbrž jako vyslanci „nepřátel“. Pro Matouše se stali těmito „nepřáteli“ farizeové sami.¹⁹

Farizejské židovství

Můžeme se dohadovat, že v Markově vztahu k farizeům se odráží nelehký vztah jeho sboru k mateřskému synagogálnímu společenství. Stejně jako je pro farizeje vzkříšení Ježíše podvod (*Mt 27,64*), je pro syrské Židy nepřijatelné zahrnout do svého společenství ty, kteří věří ve Vzkříšeného, raději je vydají římským zákonům²⁰ (srv. pokyn farizeů, aby římsí vojáci nedovolili učedníkům odnést Ježíšovo mrtvé tělo, *Mt 27,65*). Evangelista ale praví, že jsou to právě Židé, kdo je obětí klamu (*Mt 28,15*). Na stránkách evangelia se zápasí o odkaz Otců víry. Podle Schuberta je třeba chápat novozákonní polemiku s farizejstvím jako vnitřní židovský spor. „Židokřesťan Matouš rozumí postojům svých židovských současníků ve

¹⁷ Viz pozn. 19.

¹⁸ „But he still gives him no part in the passion proper – the stories of the arrest, trial and execution“. Smith, str. 157.

¹⁹ U Lukáše farizeové v Jeruzalémě nefigurují vůbec, evangelista je nechává zcela za hradbami města. Podle Smitha tak činí zcela ahistoricky. Historicky nejpřesnější je podle něj evangelista Jan, u nějž se farizeové vyskytují jednak minimálně a navíc pouze v Jeruzalémě. Farizejství v Galileji nepovažuje za historicky dostatečně podložené. „There is strong evidence that there were practically no Pharisees in Galilee during Jesus' lifetime.“ Smith, str. 159. Co se týče farizeů u synoptiků, lze říci, že u Marka farizeové obecně nehrají tak velkou roli, u Lukáše vystupují mnohem častěji, jsou však čtenáři/posluchači představeni mnohem barvitěji; s farizeji Ježíš u Lukáše polemizuje, ale především mezi nimi žije: stoluje (podle počtu perikop častěji než s hříšníky), je jimi doprovázen na cestách a v *Lk 13,31* jsou farizeové vyloženi „kladnými hrdiny“, když přijdou Krista varovat před Herodovými úklady. U Matouše tvoří farizeové kompaktní skupinu, protivníka Kristova. Častěji je Matouš coby ty „zlé“ zasazuje do děje tam, kde u Marka a Lukáše figurují zákoníci (např. varování v *Mk 12,38–40*; *Lk 20,45–47*), nebo prostě zástup. Matoušův nemilosrdný vztah k farizeům mohl hrát roli v přijetí teorie, že je autor původem celník, onen celník, kterého Ježíš povolal mezi své učedníky.

²⁰ Respektování synagogálního společenství (*status religio licita*) ze strany Říma se vztahovalo i na křesťany, pokud byli oněch bohoslužeb účastni. Vyloučením ze synagogy se ocitali mimo zákon.

smyslu odpadnutí od Hospodina.²¹ U Matouše se protivnost farizeů vůči rané církvi projevuje také z literárního hlediska. Zatímco k učedníkům Ježíš hovoří řečí blahoslavenství (*Mt* 5,3–12), farizeům náleží jeruzalémské pětinasobné „běda“ (*Mt* 23,13–36).²²

K tázání po farizejském židovství nás vede i to, že právě oni jsou u Matouše hlavními aktéry tetralogie (u Marka prvního dějství). Smith, který na základě kritického zkoumání došel k závěru, že farizeové figurující v evangeliích většinou nahrazují jiné, již neživoucí skupiny,²³ přesto považuje právě daň pro císaře za jednu z mála perikop, v nichž faktickou přítomnost farizeů považuje za původní, a to v Markově verzi příběhu (*Mk* 12,13).²⁴ Proto je na místě se tázat, kdo farizeové byli v době Pána Ježíše, proč se právě oni táží na veskrze politickou otázku, ať už jako vyslanci (*Mk*) či samotazatelé (*Mt*). Zda fakt, že se Jej táží právě oni, může mít vliv na interpretaci textu, či zda je zcela irelevantní. Pokud ale jsou farizeové historicky přítomni právě zde, bylo by dobré brát zároveň v potaz Daubeho předpoklad, že ve čtyřech rozhovorech v rámci liturgie nemáme shledávat spory, ale věcné dialogy.²⁵ (Což ovšem kontrastuje s tím, že je evangelista uvádí na scénu; odtud se snad vysvětluje, proč farizeové, resp. jejich učedníci, jsou podle textu vysíláni někým jiným – totiž aby zlý záměr nenarušoval poklidnost rozhovorů).

Dobu děje příběhů evangelia a dobu jejich sepsání rozděluje velká rána v dějinách židovství, zboření Chrámu Římany roku 70 po Kr. Byli to právě farizeové, kdo z této události vyšel v rámci židovství jako vítěz. Zatímco ostatní židovské strany padly s Chrámem, ať proto, že byly rozprášeny (zélóté), nebo jejich existence pozbyla smyslu (chrámová aristokracie – saduceové), farizeové ukázali zdrcenému Izraelskému domu vedle nepočtených křesťanů²⁶ ještě jinou cestu, jak bez Chrámu uctívat Hospodina. Ke smíření s Bohem není

²¹ Schubert, str. 41; autor dále ukazuje, kam vedlo nepochopení tohoto literárně-historického předpokladu „Pro další vztah mezi křesťany a Židy pak skutečnost, že se tato zprvu nitrožidovská polemika stala polemikou všech ostatních proti Židům, znamenala osudovou zátěž.“ Tamt.

²² Neusner se domnívá, že horské kázání jakožto formulace křesťanských zásad („a formulation of the way of the New Israel“) bylo sepsáno v odpověď na Jamne. Zde cituje Daviese: „The ‚woes‘ on the Pharisees ‚serve as a counterbalance to the Beatitudes. The yoke of Jesus, which is easy ... is contrasted with that of the Pharisees‘.“ (W. D. Davies, *The Setting of the Sermon on the Mount*; Cambridge: Cambridge University Press 1964, str. 106).

²³ Evangelisté v rámci redaktorské práce aktualizují kulisy příběhů; v našem případě je tedy pravděpodobně Marek historicky věrnější, Matouš aktuálnější.

²⁴ „This review of the gospels' reference to the Pharisees has therefore left us with very little material that is likely to come from Jesus' lifetime. From Q we learn that Jesus may have ridiculed their neglect of moral obligations in favor of tithing herbs and cleaning utensils, from Mark, that they may have criticized him and his disciples for violating the Sabbath, and may have questioned him about giving tribute to Caesar.“ Smith, str. 159.

²⁵ Daube, str. 168.

²⁶ „Church ... found in the Pharisees a major competitive force preventing conversion of Jews to faith in Jesus as messiah.“ Neusner, str. 68.

rozhodující Chrám, ale Tóra, zbožnost. „Chrámový oltář může být nahrazen stoly celého Izraele.“²⁷

Smith podle Neusnera charakterizuje farizeje následovně: „Farizeové byli malá skupina v rámci palestinského judaismu, filosofická škola s vlastní věroukou a náboženskými úkony. Nárokovali si právo vládnout všem Židům na základě držení nepsané Tóry, tedy v Písmech nezaznamenaného svazku tradic, jež byl zjevený Mojžíšovi na hoře Sinaj spolu s Tórou psanou...“²⁸ Věřouka, jíž se farizeové lišili od ostatních židovských skupin, byla vedle víry v existenci ústní Tóry a na ní založené každodenní praxe i víra v posmrtný život.²⁹ Náboženské úkony, jež farizeové striktně dodržovali, se týkaly především stolování, dnes bychom řekli toho, co a jak je košer. (Proto Neusner častuje jejich společenství „table-fellowship sect“).

Epicentrem přerodu židovství v podobu, již si uchovalo do dnešních dnů, byla farizejská škola v Jamne, kterou vedli rabíni Johanan ben Zakkai a po jeho smrti Gamaliel II. Aby se mohli zcela oddat náboženským záležitostem, usilovali o svornost s římskými vladaři,³⁰ jež přijímali jakožto držitele pořádku v zemi.³¹ Touto politikou navazovali farizeové po r. 70 po Kr. na politiku svých předchůdců, kteří akceptovali nadvládu Říma již v r. 63 př. Kr.³² Po pádu chrámu už samozřejmě farizeové nebyli u moci jako v 1. stol. př. Kr. a profilovali se definitivně jako náboženská sekta. Nekonfliktní vztah s Římem jim však zaručil klid pro náboženský život a také to, že židovství bylo i nadále na seznamu povolených náboženství (mělo status *religio licita*).³³

²⁷ „All Israel“, tamt., str. 146.

²⁸ Tamt., str. 11.

²⁹ Viz pozn. 5.

³⁰ „Yohanan had opposed the war against Rome, and Gamaliel would oppose the new rebellion led by Bar Kochba.“ Tamt., str. 144.

³¹ „The Pharisees had been prepared to allow Rome to manage the relationships between the Jews and other peoples and to include Palestine in the imperial system which maintained world peace.“ Tamt. str. 144.

³² Tehdejší akceptování však zdaleka nebylo ani po politické stránce nezištné. Neusner hovoří zcela nepokrytě o kolaboraci „The Pharisaic position was that foreign domination was acceptable, so long as the Torah was the binding law of the Jews. Since the Pharisees also claimed that they themselves determined the substance of the Torah, this position constituted not merely a religious, but also a political claim. In effect they were saying: ‚We shall rule the country, in collaboration with whatever foreign power is willing to make possible our domination over the inner life of Israel.‘“ Tamt., str. 50.

³³ Rozdílný pohled na současné události uvádí Neusner jako druhý bod vzájemného nesouhlasu: „Church... found in the Pharisees a major competitive force ... supplying a different interpretation of both Scriptures and contemporary events.“ Neusner, str. 68. Postoj křesťanů k římské nadvládě byl na odlišných místech různý, příkladem toho negativního může být Janova Apokalypsa, příkladem pozitivního vedle sv. Pavla (Řím 13) Justýnova Apologetika, v níž autor hájí křesťany jakožto řádné občany.

Čím se lišili novozákonní farizeové od svých předešlých souvěrců byla právě politická neangažovanost, k níž je přivedly velké represe za Aristobula a definitivě za Heroda.³⁴ Herodovo pronásledování mělo za následek reformu farizejství vedenou rabbi Hillelem,³⁵ který ji zbavil jejího politického programu.³⁶ Přerod celého židovstva po r. 70 tak jen navázal na nitro-farizejskou proměnu z časů Hillelových.³⁷

Hellénské farizejství?

Bickerman shledává ve farizejství silné známky hellénismu. Za prvé, farizeové podlehli synkretismu již tím, že začlenili do Tóry hellénskou nauku o posmrtné odplatě za pozemský život.³⁸ Za druhé, zatímco u proroků je kladen důraz na kárání a k pokání vedoucí boží trest, podle farizeů je zbožnost statek nabytý učením.³⁹ A nakonec forma čtyř otázek po sobě následujících, již použil i evangelista Matouš, je podle Daubeho též řeckého, tedy hellénského původu.⁴⁰ Do židovství pronikla skrze Alexandrijskou diasporu a rozšířila se natolik, že liturgicky určovala část sederové večeře.⁴¹

Scénická poznámka

O proměnách scény nejsou v textu žádné zmínky. Můžeme mít naopak dojem, jako by Kristus

³⁴ „Evidently the end of the Pharisaic political party came with Aristobulus, who slaughtered many of them, and was sealed by Herod, who killed even more. From that point forward, so far as Josephus is concerned, the Pharisees as a group no longer played a role in the politics and government of Jewish people.“ Neusner, str. 66.

³⁵ „The change in the character of Pharisaism from political party to table-fellowship sect comes with Herod and his contemporary, Hillel.“ Tamt., str. 91.

³⁶ „Hillel was responsible for directing the party out of its activist, political concerns and into more irenic and quietistic paths...“ Tamt.

³⁷ Přesto, vzhledem k tomu, že farizeové též zasedali v synedriu, asi nelze zcela zavírat oči před jejich politickými ambicemi, které nebyly plané, jak tvrdí Smith: „V období římské správy se patrně v synedriu čím dál více prosazoval vliv farizeů, i když předsednictví zůstávalo stále v rukou saducejského velekněze.“ Smith, str. 36. Na druhou stranu ale je třeba dodat, že prořímská orientace po r. 70 nebyla podporována všemi farizeji. Ještě v době války bojovali farizeové jednotně na straně Židů. Až po kruté prohře se výše zmínění rabíni ukázali politicky obratnými vyjednávači, ale mnohými souvěrci byli pak právě pro toto kritizováni.

³⁸ „The concept of a truth outside of Scriptures opened the way to the accomodation of new ideas and values within the structure of inherited symbols – holy words, holy deeds, holy doctrines. The „oral Torah“ opened the Judaic tradition to the future.“ Neusner, str. 54.

³⁹ „But this is a Hellenic, one might say, a Platonic notion, that education could so transform the individual and the entire people that the nation would be capable of fulfilling the divine task set it.“ Tamt., str. 49.

⁴⁰ Daube, str. 161.

⁴¹ O tom, nakolik byli Židé v prvním stol. po Kr. ovlivněni cizí kulturou, svědčí nakonec i jazyk naší perikopy. Vedle počtených latinských slov (κῆνσον z lat. *census* – „odhad, daňový soupis“; δηναριον z lat. *denarius* – „desetník“) v ní najdeme i jednu latinskou vazbu (συμβούλιον λαμβάνειν – *consilium capere*).

všechna čtyři dějství stál nehybně na jednom místě uprostřed zdi, v chrámu, v kosmu (Χριστός Παντοκράτωρ), a ostatní postavy kmitaly okolo něho. Některé se sejdou v pozadí a domlouvají se, jiné se s ním dají do řeči. Na scéně převládá věčnost, narušovaná toliko poryvy času v podobě obětního dýmu stoupajícího zpoza chrámové zdi.

Spor o daň pro císaře

Překlad

Tehdy se farizeové sešli a uradili se, jak by mu nastražili slovní léčku. Vyslali k němu své učedníky s herodiány, aby mu řekli: Učiteli, víme, že jsi pravdivý a cestě Boží v pravdě učíš a nedáš na nikoho. Neboť tedy nedbáš tváře lidí, řekni nám, co se Tobě zdá: je dovoleno dávat daň císaři nebo ne? Poznaje však Ježíš jejich špatnost, řekl: Co mě pokoušíte, pokrytci? Ukažte mi minci daně. Přinesli mu denár. I praví jim: Či je tento obraz a nápis? Říkají mu: Císaře. Na to jim praví: Navraťte tedy císařovo císaři a Boží Bohu. To uslyševše užasli. A propustivše jej odešli.

Struktura, osoby a obsazení

Pro liturgické čtení perikopy (po vzoru čtení pašijí na Květnou neděli) by bylo třeba tři postav: jednu pro vypravěče (M), jednu pro Ježíše (J) a jednu postavu, která by zastupovala množinu učedníků farizeů a herodiánů (F). Podle tohoto rozvržení lze text strukturovat následovně:

M – (F)	úvod, jednání farizeů
M – F	řeč farizeů: lichocení a otázka
M – J	Ježíšova odpověď protiotázkou a způsobem rozkazovacím
M – (F)	vypravěč nás zpravuje o akci farizeů
M – J	Ježíšova druhá otázka
M – F	odpověď farizeů
M – J	Ježíšova smeč, způsob rozkazovací
M – (F)	závěr, jednání farizeů

Všechny promluvy rámuje postava vypravěče, která tím trochu zpomalí tempo čtení, přidá na dramatickosti, a zvýší tak napětí mezi posluchači. Postava farizea je jediná, která se na jevišti pohybuje: přichází, přináší denár, odchází. Promlouvá dvakrát, otázkou a odpovědí. Jedná se o postavu pluralitní, zmnoženou, tedy nepřekvapí její schizofrenie. Sama se táže, sama si odpoví. Bez postavy Krista by sama dávala komický smysl, úvodní oslovení „učiteli“ by adresovala sama sobě, a to zcela v souladu s intencí sebehodnocení farizeů. Postava Ježíše se dvakrát táže a dvakrát vybízí (ABAB). Struktura perikopy by byla naprosto symetrická, nebýt

Ježíšovy „smeče“. Vybočením z přísné centrální symetrie je strukturálně zvýrazněn význam Ježíšových slov a podtrženo jeho vítězství ve verbálním zápase (ἐν λόγῳ).

Obsazení: Ježíše hraje farář, vypravěče lektor (varhaník) a roli farizea primátor města. Při náročnějším provedení na jevišti doporučuji držet se předlohy a osobu farizeů rozvést do dvou skupin, chóru farizejských učňů (starší sboru) a chóru herodiánů (městští radní). Jsou to farizejské masky, postavy, za něž se kryjí strůjci léčky. Mají za úkol předat logos farizeů, být jejich ústy. Jsouce zmnožené, rozdvojené a přetvářené ještě více podtrhují farizejskou křivost a úlisnost.

Charakteristika postav

Ježíš

Syn Boží; hlavní hrdina všech dochovaných literárních děl evangelisty Matouše.

Herodiáni

Přes všechny domněnky zůstává identita této skupiny nejasná.⁴² Jmenuji některé z nich: herodiáni byli Židé, kteří považovali Heroda Velikého za Mesiáše;⁴³ jednalo se o lidi z okolí Heroda Antipy; byla to skupina přívrženců herodovské dynastie v Judsku;⁴⁴ herodiáni byli Herodovi vojáci;⁴⁵ byli to Esséni.⁴⁶ Davies a Allison se skepticky táží, zda sám evangelista Matouš věděl, o koho se jedná.⁴⁷ Vzhledem k těmto bazálním nejasnostem nelze činit soudy ani o míře jejich politické moci, ani o vlivu jejich slov u dvora (pokud bychom právě toto chtěli v textu hledat). V Novém zákoně se herodiáni objevují vedle paralelní Mk 12,13 ještě v

⁴² „The identity of the ‚Herodians‘ is, despite their being conveniently described in most of the commentaries, unknown.“ Davies, Allison, str. 212.

⁴³ Jde o prastarou domněnku z dob rané církve, Luz, str. 254.

⁴⁴ Takto např. Hagner či Bonnard; *The New Bible Dictionary* poukazuje na stejný tvar slova jako Caesariáni, stoupence císařské dynastie.

⁴⁵ Luz, str. 254.

⁴⁶ Davies, Allison, str. 212: „It is possible they were Essenes, for Josephus tells us that the Essenes won the favour of Herod the Great.“ Pokud však esséni pokládali obřady konané v jeruzalémském chrámě za neplatné a ani do něj nechodili (Musset, str. 85), co by tam dělali nyní?

⁴⁷ „Did Matthew know more on the subject than we do? Or do we have here an example of preservation for its own sake?“ (zachování rozuměj ponechání této skupiny při zpracování Markova textu; např. při zpracovávání Mk 3,6 Matouš herodiány vyřadil). Davies, Allison, str. 212.

Mk 3,6, kde se též domlouvají s farizeji, že zahubí Ježíše.⁴⁸

Učedníci farizeů

Výraz μαθητής používali Řekové od dob klasických v učení (μάθημα, μάθησις) v oblasti filosofie, později však především v mysteriích. Učedník byl ten, kdo přijímal duchovní podněty z osobního styku s učitelem, ať už ve škole nebo v soukromí. Na rozdíl od učně, který se učil řemeslu, byl ve vztahu učitele – učedníka kladen větší důraz na osobu mistra. Učedníci Pána Ježíše jsou toho dokladem, v jejich případě je tento vztah dokonce vyostřen. Učení již hraje podřadnou roli, rozhoduje osobní poměr učedníka, jeho víra. V rabínském židovství hrála roli osobnost učitele co do způsobu výkladu zákona. V době, kdy Matouš píše tyto řádky, jsou to právě rabíni, duchovní potomci farizeů, kdo reprezentuje židovství, neboť jako jediná židovská náboženská skupina přežili pád chrámu. V případě farizejských učedníků se tedy jedná pravděpodobně o talmidy (od slovesa תלמוד, učiti se), kandidáty ordinace na rabíny, prozatím posluchače židovského zákona. Nacházím zde konkrétní příklad Matoušovy aktualizace.⁴⁹ O učednících farizeů se hovoří v Novém zákoně jen na třech místech. Vedle *Mt* 22,16 ještě v *Mk* 2,18 a *Lk* 5,33, opět ve sporu, tentokrát o půst.

Vnitřní kontext

Farizeové se chtěli spolu s velekněžími zmocnit Ježíše poté, co vyslechli v podobenstvích jeho slova o způsobilosti pro vstup do Božího království. Pán Ježíš hovořil o přednosti. V rámci židovského národa mají mít přednost ti, kteří uvěřili a nesou ovoce Božího království, byť hříšníci (první podobenství 21,28–32). Toto hlavní kritérium platí dokonce globálně, s automatickým primem Židů Pán Ježíš nepočítá (podobenství druhé 21,33–44)⁵⁰. Po takových slovech už byl Ježíš definitivně nahlížen velekněžími a farizeji jako nežádoucí osoba. Ve zmíněném podobenství mluvil dokonce jednoznačně dosti nevybíravě právě o nich. Zajímavé přitom je, že Farizeové jsou jediní ze škály židovských náboženských skupin, kteří připouštěli, že na budoucím věku – očekávaném království Božím – budou mít podíl i

⁴⁸ Stojí za zmínku odkaz na *Lk* 13,32, kde Ježíš nazývá Heroda liškou. Byla-li lstivost jeho natolik dominantní vlastností, že neunikla jednomu z evangelistů (či byla-li jeho charakteristickou vlastností podle tradice), mohou být herodiáni vysláni za Kristem prostě na základě své liščí povahy, jako ti, kteří se lsti neštítí.

⁴⁹ Luz píše, že farizeové žáky neměli, evangelista je jednoduše „háže do jednoho hrnce“ se zákoníky (str. 254); zákoníci učedníky měli. Je tedy farizejský zákoník též pouhou aktualizací (např. hned *Mt* 22,35)? Pokud byli zákoníci z řad farizeů i za života Pána Ježíše a pokud bychom chtěli v textu hledat historickou možnost, můžeme se domnívat, že i zde se mohlo jednat o učedníky farizejských zákoníků.

⁵⁰ Fíkovník bez ovoce je odsouzen k věčné neplodnosti (21,19).

spravedliví z pohanů. Potíž tkví v tom, co pro farizeje znamenalo „býti spravedlivým“. Spravedlnost je podle nich věrnost Zákona. Království Boží (navazující na davidovské království Izrael) má přijít tehdy, až „celý národ bude alespoň jediný den ostříhati Zákona.“⁵¹ Ze si též můžeme všimnout, že Boží vláda v dějinách je podle farizeů podmíněna lidskou komponentou, počítá se zásadním nasazením ze strany člověka. Království Boží v pojetí Ježíše Krista není pro ně přijatelné. Téma jim však zároveň přijde vhod, neboť jim pomůže najít záminku k obvinění Ježíše v tematickém okruhu, jež on sám uvedl. Království, vláda, kralování Boží versus lidské. Jejich otázka by v této chvíli měla vyznít spontánně. Nemohou se však Ježíše zmocnit na místě veřejně, vždyť po ránu obhájil přede všemi svou autoritu (21,23–27), musejí vyčkat správného okamžiku a lapit jej v ústraní.

Rekvizity

Denár – nejobvyklejší římská mince (asi 4 g stříbra), kterou též bývala placena státní daň. Římská měna přišla do Judska spolu s Římany a od těch dob byla v oběhu vedle starších peněz řeckých (z nichž byla denáru hodnotově ekvivalentní drachma) a původních židovských penízků, leptonů. Její hodnota odpovídala denní mzdě „polnohospodářského dělníka“ (Novotný) či žoldu římského vojáka.

⁵¹ Viz *Farizeus*, in: A. Novotný, *Biblický slovník*, s. v.

Výklad jednotlivých replik

v. 15–16a

Tehdy se farizeové sešli a uradili se, jak by mu nastražili slovní léčku. Vyslali k němu své učedníky s herodiány, aby mu řekli: ...

V první větě souvětí je pro jednání farizeů použito aoristu participia slovesa πορεύεσθαι, jíti. Má-li být při překladu dodržena dokonavost rodu, je třeba použít vhodné předpony. Nabízí se a ve většině překladů vítězí tvar „odešli“. Český čtenář se může domýšlet sám, odkud či kam farizeové odešli. Z chrámu? Z davu do ústraní? Přeložíme-li sloveso nedokonavě, pouhým „šli“, vytratí se jakási impulsivita akce farizeů. V latinském textu je použito tvaru *profecti*, vyšli. Napovídá, že větší důraz je kladen na aktivitu jdoucích než na změnu místa, na rozdíl od českého „odešli“. Je však otázka, zda lze v latině hledat inspiraci pro český překlad. Zvolila jsem proto variantu „sešli se“, v níž je iniciativa farizeů dostatečně zřetelná a nenárokuje si otázku po místě sejití.

συμβούλιον λαμβάνειν – jde o latinismus (*consilium capere*), tedy učinit rozhodnutí.

ὅπως – jak, jakým způsobem + konjunktiv aoristu – jak by – rozhodnutí se netýká záměru lsti, ale se způsobu jejího uskutečnění.

παγιδεύειν – klásti léčky, lapati; *hepax legomenon* v Novém zákoně (dvakrát v Septuagintě, *I Kr* 28,9, *Kaz* 9,12; v obou případech metaforický význam).⁵² Evangelista Matouš hovoří prvně o tom, že farizeové chtěli napadnout Ježíše, v kapitole dvanácté, kdy Kristus ještě chodí v kraji galilejském. Nejprve jej chtějí obžalovat, pak se smluví, že jej zahubí (*Mt* 12,14). Již tehdy si vymysleli na Ježíše lstivou otázku („je dovoleno v sobotu uzdravovat?“). Dá se předpokládat, že záludné otázky přicházely častěji (19,3, 22,35). Marek zde má slovo ἀγρεύειν – chytati, lapiti, přistihnouti; Matouš zvyrazňuje aktivitu lovců – jeho farizeové Ježíšovi nastražují osidla. Lukáš píše: ἵνα ἐπιλάβωνται αὐτοῦ λόγου (přistihnouti) a pokračuje: ὥστε παραδοῦναι αὐτὸν τῇ ἀρχῇ καὶ τῇ ἐξουσίᾳ τοῦ ἡγεμόνου (takže by jej mohli vydat vrchnosti a vladařově moci). Znamená to, že zákoníci a velekněží, kteří za Ježíšem vyslali špehy, u Lukáše předpokládají, že dotázaný odpoví negativně. Kdyby odpověděl opačně, neměli by důvod jej předávat.

λόγος – Matouš slovo λόγος téměř výlučně spojuje s bohočlověkem Ježíšem, s jeho řečí (7,28, 19,1, 26,1, 15,12.23, 19,11.22, 21,24, 26,44) a skutky (mocnými činy: 8,8.16,

⁵² Davies, Allison, str. 212.

15,23), s královstvím nebeským (13,19–23). Hranice mezi těmito třemi kategoriemi je ovšem velmi mlhavá. Ježíšova Slova nepominou – zvuk již pominul, obsah jeho řeči však je věčný (*Mt* 24,35), je to skutek, je to plnost království Božího, která v konkrétních situacích dostává svou aktuální podobu. Totéž slovo *λόγος* se ve spojení s pouhým člověkem u Matouše objevuje naproti tomu jen několikrát a téměř vždy představuje překladatelskou obtíž (5,32.37, 12,32.36–37, 18,23, 28,15).⁵³ Zatímco Slovo Kristovo je jednoznačné a významově plné (*ῥῆμα* je vždy „logem“), slovo lidské bývá nicotné (*Mt* 12,36), což už samo o sobě znamená nikoli indiferentnost, nýbrž negativitu (*Mt* 12,32.37 – z „logů“ budeš ospravedlněn, z „logů“ budeš zatracen). Rozdíl je patrný v *Mt* 10,14, neboť je zde zároveň potřen: obsah slova lidského je ztotožněn s obsahem Slova Kristova. Jedná se o případ vyslání učedníků, aby kázali království nebeské. V Ježíšově zplnomocnění se z lidských slov stávají skutečná, plnovýznamová Slova.

Evangelistův *logos* zde lze vysvětlit dialekticky. Farizeové chtěli Ježíše lapit na slovo, které znali ze svého, lidského kontextu, tedy na *λόγος* poznamenaný hříchem, dostalo se jim pádné odpovědi Kristovým Logem.⁵⁴ *λογος* v *Mt* 22,15 lze nakonec chápat i jako význam předchozích Kristových slov, jež se týkaly království nebeského. A tazatelé doufají, že tato slova narazí v konfrontaci s konkrétní historickou situací „pozemského království“. Kristova Slova však překlenou i takovéto lidské tahanice. Farizeové to nepochopili. I proto jejich plán nevyšel.⁵⁵

ἀποστέλλουσιν – posílají, vysílají, *présens* narativní.

λέγοντας – akusativ *participia* *présentu*: řkoucí, rozuměj učedníci a herodiáni; některé rukopisy (kodexy Alexandrijský, Efrémův a Bezův) uvádí *λέγοντες*, tj. *nominativ*: řkouce, tedy farizeové, ti, kdo vysílají (ústý jiných mluví oni sami). Častý, ač jazykově nepřesný překlad „aby mu řekli“ připouští obě možnosti.

Farizeové v ústraní vyčkávají, co přinesou jimi vyslaní zvědové za zprávu. Proč farizeové nejdou za Kristem sami? Matouš ponechal Markovo líčení sevření Krista mezi dvěma

⁵³ Překlady slova *logos*: případ, příčina, řeč, výklad, příběh, vysvětlení; nebo je prostě vynecháno.

⁵⁴ Hagner (str. 633) překládá toto místo „on some matter“ s poukazem na to, že *ἐν λόγῳ* může být překládáno též „in something“ (na něco). To je podle mého názoru již interpretace významu termínu *λόγος* v (ne)pochopení farizeů, čímž je potřen dialektický aspekt *logu*. Evangelista si s touto dvojnázností pohrává i jinde, např. *Mt* 8,8, kde setník žádá na Kristu „jen slovo“.

⁵⁵ Bylo by lze vidět zde jistou paralelu k *Mt* 15,1–9. I v tomto oddíle se jedná o výklad zákona. I tehdy to byli farizeové, kdo přišli za Ježíšem s otázkou a obvinili jeho učedníky. Farizeje Kristův výklad zákona rozzlobí (15,12), jelikož jsou to oni, kdo jsou nakonec obviněni. Když v *Mt* 15,22 chtějí Ježíše nachytat na slovo, strojí tím léčku sami sobě.

skupinami,⁵⁶ toliko farizeje nahradil jejich žáky. Farizejský duch je tak zachován, farizeje samé si však Matouš šetří až do poslední perikopy disputací (22,41), aby literárnímu celku dodal na gradaci a vrcholu na brizanci.⁵⁷ Vzhledem k tomu, že nepanuje jednotný názor ohledně identity herodiánů, nelze ani s jistotou trvat na tradičním výkladu sevření Krista mezi prodaňové herodiány⁵⁸ a farizeje blízké lidu, s nímž sdílejí odpor k daním. S jistotou totiž neznáme ani názor farizeů samých.⁵⁹ Farizeové v době sepsání evangelia by byli spíše pro placení daní. Jak to bylo s jejich souvěrci v době Pána Ježíše, je už méně jasné. Zachování přítomnosti dvou skupin okolo Ježíše však může mít také čistě literární důvod, totiž pisatelovu snahu rozšířit řadu paralelismů v perikopě, kde se to dvojicemi jen hemží, aniž by tato dvojice musela nutně odpovídat dvojici možných odpovědí.

Zde bych poukázala ještě na jednu souvislost. Na základě faktu, že Herodes Veliký farizeje kázal vraždit, bychom mohli předpokládat, že ať už byli herodiáni kdokoli, už jen jejich jméno naznačuje, že s farizeji nemuseli být zrovna v nejlepších vztazích. V Novém Zákoně se tato skupina objevuje vedle paralelní Mk 12,13 už jen v Mk 3,6. Je pozoruhodné, že i zde, ve třetí kapitole, která se odehrává ještě v Galileji, se domlouvají s farizeji na zahubení Ježíše. Poznámka o tom, že pro společnou (podlou) věc jsou ochotni spojit se i úhlavní nepřátelé, by mohla zaznít právě na tomto místě.

v. 16b–17

Učíteli, víme, že jsi pravdivý a cestě Boží v pravdě učíš a nedáš na nikoho. Neboť tedy nedbáš tváře lidí, řekni nám, co se tobě zdá: je dovoleno dávat daň císaři nebo ne?

διδάσκαλος – učitel; u Matouše oslovují Ježíše διδάσκαλε ne-učedníci, kteří v Kristu vidí

⁵⁶ I proto si již nelze chrámovou scénu představovat mírumilovně v duchu Lk 2,46.

⁵⁷ Marek má v závěrečné disputaci „je“ – tajemné nepřátele, kteří za Ježíšem v Mk 12,13 posílají některé z farizeů a herodiánů. Tak mohou vystupovat v první perikopě sami farizeové, aniž by bylo dotčen nárok na pestrost disputantů a gradaci textu. „Oni“ označuje pravděpodobně kněžskou aristokracii, která je Římanům nakloněna (což může být jeden z motivů vyslání farizeů u Marka). O Matoušově vztahu k farizeům viz kap. Kontext hry.

⁵⁸ Jak udává např. Jeruzalémská bible v poznámkách k Mk 3,6: „Herodovci ... byli přímo předurčeni k tomu, aby u římské vrchnosti udali slova nepřátelská vůči císaři, která měl Ježíš, jak doufali, pronést.“ „Herodes Antipas byl totiž považován za zvěda císařova.“ Novotný, str. 629.

⁵⁹ Jak zcela správně poznamenává Bruner, který chápe vyslání učedníků jako generační záležitost. Mladá krev bude spíše vřít bojovým duchem. „Staří farizeové vyslali žáky, protože mladá generace spíše sympatizovala s hnutím odporu“ (Schlatter, *Das Evangelium*, str. 330). Davies a Allison zase nacházejí důvod vyslání žáků ve strachu z pozbyetí důstojnosti: „If one can distinguish the Pharisees from their disciples, perhaps we are to think of the former as acting cowardly: they no longer wanted to be outdone by Jesus in public, to their own embarrassment“ (str. 212).

především vykladače Zákona pro každodenní život (Mt 8,19, 12,38, 19,16, 22,24.36).⁶⁰ Ti o něm také takto mluví s učedníky (9,11, 17,24). Naproti tomu učedníci oslovují Ježíše κύριε, Pane, stejně jako lidé, kteří jej prosí o uzdravení (8,2.6, 17,15 ad.). Ti pohlížejí na Krista spíše z hlediska jeho moci, vidí v něm Syna Davidova (9,27, 16,22, 20,30). Po tomto výčtu vyniknou dvě oslovení, která stojí samostatně: když je Kristus vysmíván, je osloven „mesiáši“ (26,68 – χρίστε) a „židovský králi“ (27,29 βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, viz též nápis na kříži). Oslovení *rabbi*, „mistře“, se objevuje u Matouše jen jednou: když je zrazován Jidášem (26,49).⁶¹

ἀληθής, ἐν ἀληθείᾳ – je míněna pravda jakožto věrnost zákonu.⁶² Toto pojetí pravdy souvisí s etymologií; v hebrejštině slovo pravda (*emet*) vychází z kořene *amana*, „vychovávat“, v nífálu „být jistý“, „pravdivý“, „spolehlivý“, „věrný“, v hiřilu pak „věřit“, „uvěřit“. Pravda je shoda se Zákonem. Člověk je pravdivý, žije-li ve shodě se Zákonem („integrita“ – bezúhonnost),⁶³ učí v pravdě, když učí způsob života Bohem žádoucí („the manner of life required by God“, tedy halacha),⁶⁴ je vědoucí. ἀλήθεια naproti tomu etymologicky znamená neskrytost (příbuzné s λανθάνω – „býti skryt“, „zůstatí ve skrytu“). Na rozdíl od Židů je pro Řeky zákon skryt. Tázání po pravdě je tázáním po řádu kosmu, odhalování struktur skutečnosti. Pravda je korespondenční, pravdivé je to, co odpovídá skutečnosti. Znáti pravdu znamená být vidoucí (prozítí zahalené). Jediné další místo, kde se u Matouše vyskytuje, ač v jiném tvaru, slovo ἀλήθεια, je Mt 27,54. ὁ δὲ ἑκατόνταρχος καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ... ἰδόντες... ἐφοβήθησαν... λέγοντες: ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος. Zde vychází slovo „pravda“ z úst římského velitele. Poté, co se roztrhla chrámová opona, svatyně byla „odhalena“ pro všechny národy, hroby se otevřely – odhalily zemřelé, z nichž svatí byli vzkříšeni a zjevili se (ἀναφαίνεσθαι – „objeviti se“) mnohým. Kristus byl „opravdu“ syn Boží. Zákon byl rozšířen na universum, když se pravda odhalila všem v Božím Synu.⁶⁵

⁶⁰ Hagner, str. 635.

⁶¹ Srv. Mt 23,7–10 – „Farizeové si rádi nechávají říkat rabbi. Vy však si nedávejte říkat rabbi, jeden je váš učitel (διδάσκαλος) ... váš učitel (καθηγητής) je Kristus.“ Použití slova „rabbi“ u Matouše odráží negativní nádech slova v konkrétní historické situaci vzniku textu, vymezení se vůči židovskému mainstreamu.

⁶² „Il ne s'agit pas d'une vérité abstraite, fondée sur ses propres normes, ni d'une fidélité aux faits.“ Bonnard, str. 322.

⁶³ Bruner, str. 397.

⁶⁴ Tamt., str. 397.

⁶⁵ Davies a Allison vycházejí z překladu pravdivý jako pravdomluvný. „You are true“ = „you speak the truth“, „you are not planos“. To je jistě též přijatelný překlad, neboť odkazuje na logos, na který má být Ježíš lapen, viz výše.

τὴν ὁδὸν τοῦ θεοῦ – Davies a Allison chápou cestu Boží jako příkazy halachy,⁶⁶ (srv. význam ἀληθείας u Brunera); podle Hagnera jde o narážku na Ježíšovo učení týkající se spravedlnosti.⁶⁷

διδάσκεις – popis toho, jak Ježíš začal učit v chrámě, přináší Mt 21,23; ačkoli zde byl Ježíš vícekrát přerušen, nebyla řeč o konci jeho vyučování. Konec bychom mohli předpokládat ve v. 14, na nějž již však navazuje tato scéna. Ježíš je tudíž stále v chrámě a učí.

οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός – pravda je tvým jediným kritériem. Tehdejší rabíni často připomínali dva požadavky: věrnost Zákonu a svobodu od cizího mínění.⁶⁸ Možnost vlastního mínění závisí na možnosti různého výkladu Zákona.

πρόσωπον – obličej, tvář, tvářnost, oko, škraboška, maska; ačkoli je zde slovo tvář velice podstatné, není smysluplně přeložitelné („nehledíš na tvář lidí“). Jak je přeložit? Pomůže malý exkurz do hebrejštiny. וְיָצַד אִתּוֹ znamená doslova „přijímati obličej“, tedy přijímati osoby, stranicky souditi, stranicky si počínati.⁶⁹ Přeložením do řečtiny přes „πρόσωπον λαμβάνειν“ vznikl pak novozákonní novotvar „προσωπολημπτεῖν“.⁷⁰ Ten sice v této perikopě použit není (nevynikl by Ježíšův vtipný příměr s mincí atd.), jeho význam však lze na našem místě předpokládat. Hledět na něčí tvář znamená také brát ohledy na to, co soudí, co si myslí. Slovem ἀνθρώπων je zvýrazněn rozdíl od „cest Božích“ (paralelismus). Pohled do Markova evangelia naznačí původní smysl a záměr celého souvětí: „Víme, že jsi pravdivý a nedáš na nikoho. Neboť nehledíš na „tvář lidí“, ale v pravdě učíš cestu Boží. Je dovoleno...?“ (ABB1A1; chiasmická struktura vznikla také Matoušovi a to v první polovině souvětí prohozením vět s pojmy učitel/pravda – pravda/učitel). Z toho, že nehledíš na „tvář lidí“, ale v pravdě učíš cestu Boží (což je u Marka vyzdviženo umístěním na konci souvětí těsně před otázkou), víme, že jsi pravdivý, a můžeme se spolehnout, že tvůj názor není nikomu poplatný. U Matouše na první pohled zřetelná struktura AA1BB1 (podpořená také dodatečně vřazením vět do jednoho verše) je však přerušena interpunkcí. Navíc po Matoušově

⁶⁶ „The way (= behaviour) demanded by God, that is the demands of the Jewish halakah.“ Davies, Allison, str. 213. Autoři pokračují: „The praise makes Jesus like John the Baptist, who come in the way of righteousness (21,32).“

⁶⁷ „Probably alludes to the teaching of Jesus concerning righteousness (cf. *Gen* 18,19; *Ps* 25,9; *Mt* 3,3, 7,14)“ Hagner, str 635. O spravedlnosti viz více v kap. Vnitřní kontext a níže v kap. Spravedlnost.

⁶⁸ „La plus grande louange qu'on puisse faire d'un didascale, c'est-a-dire d'un interprete de la loi pour la vie quotidienne, c'est d'etre fidele a la Loi ... et d'etre libre a l'egard des personnes.“ Bonnard, str. 322.

⁶⁹ „This idiom as well as the idea of impartiality are, in the biblical tradition, usually applied to God. In this attribute, as in so many, Jesus imitates his father.“ Davies, Allison, str. 214.

⁷⁰ *Sk* 10,34; *Jak* 2,1a9; *Řím* 2,11; *Ef* 6,9; *Col* 3,25; z toho asi též lat. *ad personam hominum*, odkud dále česká „osoba lidská“, či „the person of men“. Lat. *persona* znamená škraboška, maska; úloha divadelní, osoba (hlavně právně).

prehození Markových vět již nelze vyvozovat jedno souvětí z druhého. Vzniklo AA1A2B (ač si věty A2 a B podrželi paralelismus: οὐ – sloveso – předložka – předmět). Víme, že A, A1, A2; a protože B (shrnující AA1A2), „pověz nám“. πρόσωπον se posunuje k závěrečné otázce a Matouš vkládá: εἰπέ οὖν ἡμῖν τί σοι δοκεῖ. Jedná se o posun významový? Zatímco Marek klade větší důraz na předstíranou touhu poznat „cestu Boží“ a na předstírání vlastního, až existenciálního tápání v otázce Zákona (δοῦμεν ἢ μὴ δοῦμεν; Mk 12,14), u Matouše vyslanci chtějí Kristovi podtrhnout, že se jako dobrý vykladač Zákona, za něhož jej pokládají, nemá na žádný názor ohlížet. Více se vlichotí. V souhrnu lze tvrdit, že Matouš je subjektivnější, Marek objektivnější.

τί σοι δοκεῖ – co se tobě zdá, co míníš. Vazba vyskytující se pouze u Matouše (17,25, 18,12, 21,28, 26,66), přičemž tazatel vždy již očekává jednu konkrétní odpověď, na jejímž základě přijde rozuzlení. Nikoli už co říká Zákon, ale co je tvůj osobní názor. Je tomu tak i zde? Lze se opřít o Lukáše⁷¹ a předpokládat, že je od Ježíše očekávána záporná odpověď? Následuje otázka zjišťovací (ANO – NE). Podobně v závěrečné perikopě tetralogie (Mt 22,42) se ptá Ježíš farizeů: τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ χριστοῦ;

ἔξεστι – je dovoleno. Tato formulace je typická pro otázky, jež byly rabínům často kladeny a týkaly se každodenního života.⁷² U Matouše (a pouze u něj) se jí však užívá též při výkladu Zákona (12,2.4.10.12, 14,4, 19,3, 20,15, 27,6).

δοῦναι – farizeové se tímto vyjadřují k otázce okupace. Každý peníz vydaný jinam než do chrámové pokladnice není odváděním či placením, nýbrž darem⁷³. Země Zaslíbená patří přece Hospodinu, „ten zaslíbil trůn na věky potomkům krále Davida“.⁷⁴ Tím se již zde otevírá cesta pro narážku na nastolení davidovského krále (přijde později v Mt 22,42).

κῆνσον – daň odváděna Římu byla dvojí, tributum soli (daň z půdy) a tributum capitis (daň z hlavy). Daň z půdy znamenala odvod desetiny vypěstovaného obilí a pětiny vína a oleje v naturáliích, nebo částečně i peněžně.⁷⁵ Daň z hlavy činila denár ročně, což je tolik, kolik farizeové přinášejí Ježíši ve v. 19. Tato daň tížila každého jednotlivě. Byla to

⁷¹ Viz pozn. k παραδεύειν.

⁷² „Sa porté est théocentrique: aux yeux de Dieu, c'est-a-dire a la lumiere de la Loi, est-il permis...“ Bonnard, str. 322.

⁷³ Naproti tomu viz Mt 17,24 „Váš mistr neplatí (τελεῖν) chrámovou daň?“ V tomto případě Ježíš naopak řekne Petrovi: „dej (δός) jim za mne i za sebe.“

⁷⁴ Mrázek nad otázkou legitimacy cizích vládců pokládá na druhou misku vah legitimitu jiné než davidovské dynastie: „Vláda cizího národa a panovníka mohla být pro mnohé méně problematická než nároky vlastního panovníka, který by nebyl z Davidova rodu.“ (*Daň císaři*, kázání 12. 8. 2012). Neoprávněnost faktické římské (perské, řecké) okupace je relativizována, což dává prostor otázkám (jako je tato).

⁷⁵ Někde bývá uváděna ještě třetí daň, daň z příjmu, která měla činit jedno procento.

prodloužená ruka císaře, medium moci, které dosahovalo ke každému občanu, do každé domácnosti; bylo to viditelné znamení okupace a poroby. Přesto i mezi Židy se našli i tací, jež netížila, totiž celníci, výběřčí daní (lat. *publicanus*, odtud české publikán), kteří dokonce mohli na celém systému značně vydělat. Odváděli daně svému hejtmanovi (většinou nešlo o Žida), který byl zavázán prokurátorovi, od něž si vybírání daní pronajal a jemuž je pak odevzdával. Tak mohlo dojít (a docházelo) k několikanásobnému vydírání.⁷⁶ Nenávist k celníkům-vyděračům byla stupňována opovrhováním celníky-kolaboranty (mezičlánek mezi občanem a císařem), což ale mělo i náboženské dosahy. Rabíni (farizeové?) zakázali svým žákům s celníky – s lidmi, kteří se často stýkali s pohany, a proto byli „nečistí“ – stolovat. Odvádění daní s sebou tedy neslo i aspekt nečistoty, rituálního pošpinění (i odhlédneme-li od toho, že je na denáru hlava císaře, viz níže). Naproti celníkům stojí ve škále přístupů k římskému zdanění zélóti, rebelové, kteří odmítají daň platit vůbec, tj. odmítají přiznat Římu vládu nad svou vlastí.

V tuto chvíli začíná divadlo na divadle. Léčka na Ježíše spočívá v tom, že otázka, kterou si pro něj přichystali farizeové, je, podložena navíc formou zjišťovací, nezodpověditelná. Obě možnosti odpovědi jsou chybné a obě podléhají tabu. Jde o důmyslnou zbraň proti nepříjemné osobě, kterou je třeba zahnat z veřejného života, jejíž vliv musí být podkopán. Vyslání učedníci s herodiány ji pokládají Ježíši pod rouškou upřímnosti. Nepřišli s ním debatovat, táží se jej jako učitele, který jim může pomoci najít cestu, jak správně aktualizovat Zákon. Kolem Ježíše se točilo jistě mnoho lidí, kteří hledali Boží království a z jejichž úst by stejná slova upřímná byla.

v. 18a

Poznaje však Ježíš jejich špatnost, řekl:

γνούς – na místě *Mt* 12,15, líčícím situaci, kdy se farizeové poprvé uradili (je rovněž užito spojení *συμβούλιον ἔλαβον*) o jeho záhubě, Ježíš reaguje shodně: „poznal“ a odešel. Podobně je tomu na místech 16,8, 26,10. Vždy se jedná o situaci, kdy více lidí spolu hovoří, na něčem se domluví, a Ježíš to bezprostředně pozná.⁷⁷

⁷⁶ Nehledě k tomu, že např. poplatky za vývoz a dovoz zboží byly určovány zcela libovolně. Novotný, str. 89.

⁷⁷ Dovedl Ježíš číst myšlenky druhých? „Můžeme se ptát, zda šlo o důvěrnou znalost lidské přirozenosti, nebo o vědomost nadlidskou. Jan určitě a ostatní evangelisté s velkou pravděpodobností předpokládají druhou možnost.“ Brown, str. 55.

πονηρία – jako podstatné jméno u Matouše pouze zde, v jiných tvarech však též ve spojení s farizeji (12,34–35.39, 16,4), z toho dvakrát ve spojení se slovem μοιχαλίζ – pokolení „cizoložné“ („zkrivené“). Ve třetím případě je πονηρός kladeno jako opak αγαθός. Špatnost, o niž se jedná, není jednorázová (špatná otázka, záměr), je to vnitřní prohnitost, která prosakuje navenek rozmanitými projevy.⁷⁸

αὐτῶν – vztahuje se k farizeům, jejichž špatnost Ježíš uviděl v jejich učednících, „poznal“ odkazuje k jejich společnému úradku (viz γνούς). Ježíš jako by s nimi na schůzi byl, věděl, o co se jedná. Pokud by Matoušova vsuvka byla ochuzena o první část, bylo by zřejmé z Kristovy následné otázky, že ví, že je pokoušen. Takto je navíc patrné i Ježíšovo vědění, že jde o farizejský tah. Kristus však nehodlá tuto hru s farizeji hrát, a proto dál hovoří k učedníkům. Marek použil slovesa εἰδέναι – „znal“ jejich pokrytectví, které se vztahuje k předešlému předstíranému tázání jen za účelem určení směru vlastního jednání.

v. 18b–19a

Co mě pokoušíte, pokrytci? Ukažte mi minci daně.

πειράζετε – pokoušíte. Pán Ježíš byl pokoušen (4,1.3, 16,1, 19,3, 22,35), to znamená, že se někdo (satan – πειράζων, διάβολος⁷⁹ – či farizeové) snažil svést jej ze spasitelské cesty, zabránit tomu, aby on byl naplnitelem Písem.⁸⁰ Kristovi následovníci se také mají modlit, aby neupadli do pokušení (πειρασμόν, 26,41, 6,13), aby zůstali cele s Kristem. V Mt 6,13 a 16,1–4 je slovo πειρασμόν v blízkém kontaktu s výrazem πονηρός, zlý. Lze tak vystopovat jistou souvislost mezi slovy πειρασμόν, πονηρός a μοιχαλίζ – zlo se dere a svádí na scestí (srv. lat. *curvare*), pryč od Hospodina, pryč z jeho cesty.⁸¹

ὕποκριταί – slovo ὑποκριτής znamená v řečtině původně „herec“.⁸² V Novém zákoně se vyskytuje pouze u synoptiků, a to ve spojení se zákoníky a farizeji. (Septuaginta tímto termínem dvakrát překládá slovo רִיבֵּי, ruhač). Kdy přesně došlo k významovému posunu,

⁷⁸ „Als Gegensatz zu δίκαιος, αγαθός usw. wird πονηροί in den eschatologischen Dualismus eingespant (z. B. 5,45, 12,35, 13,49, 22,10).“ Luz, str. 257.

⁷⁹ Bruner, str. 398: „Jesus senses satanic influences, as at his temptation.“

⁸⁰ Pokud se jednalo o svádění k hříchu, Matouš používá slova σκανδαλίζειν (18,7–9).

⁸¹ Dochází k jistému paradoxu. Ačkoli farizeové oslovují Ježíše jako toho, kdo učí cestě Boží, zaráz se jej z ní pokoušejí svést.

⁸² Odkazuje ke vzniku herectví. Pochází z dob, kdy se od chóru oddělil první herec: ὑποκρίνομαι – pův. „odpovídám“; herec byl „odpovědač“, odpovídal na otázky, které mu kladl sbor. *Slovník antické kultury*, str. 250.

nelze přesně určit. Prokázat nový význam slova v době sepsání evangelia možné není.⁸³ Nazývá Ježíš své protivníky herci? Co by to ve své době na nádvoří Jeruzalémského chrámu mohlo znamenat? Dovolím si malý exkurz do římského divadla. Římské divadlo vycházelo z řeckého, v době raného císařství však již bylo mravně vyprázdněné.⁸⁴ Vztah veřejnosti k hercům odrážel tento úpadek. Zatímco v Řecku se herci těšili všeobecné úctě, ba dostalo se jim zvláštních privilegií (byli např. zprošťováni vojenské povinnosti a placení daní), v Římě bylo občanům zakázáno hrát na divadle pod pohrůzkou ztráty občanského práva. Herci byli vybíráni z řad cizinců, propuštěnců a otroků. V Jeruzalémě nechal zbudovat divadlo Herodes Veliký (stejně jako chrám, jenž je nám nyní jevištěm), který byl dosazen římskými dobyvateli na trůn jako jejich „spojenec a přítel“. Vládnoucí vrstvy byli importu řecko-římské kultury obecně více nakloněni než lid. Pokud Ježíš oslovil farizejské učně spolu s herodiány jako herce, nelze hovořit o lichotce. Oslovuje je jazykem importované kultury, kterou oni, ač jí nejsou nedotčeni, nenávidí, zároveň je ale dokonale odhaluje: vždyť tito učňové jsou vysláni na scénu režiséry, svými farizejskými mistry, jsou to jejich škrabošky (πρόσωπον!),⁸⁵ mají oslovit Ježíše před zraky Židů, svědků Ježíšova znemožnění či sebeusvědčení. Herodiáni zde naopak mohou zastávat roli Židů hellénistické kultuře nakloněných (pro ně hanlivost oslovení zůstává nadále v tom, jaké postavení na rozdíl od právoplatných Římanů přijímají.⁸⁶ Jsou to jenom „komediantí“). Dojde tak k posunu z Kristova nejasného politického či mocenského sevření do jasnějšího sevření kulturního. Vráťím se k významu slova ὑποκριτής. Ať jej přeložíme jakkoli, Ježíš tímto oslovením dává první zpětnou ránu. Pokud chápeme slovo ὑπόκρισις jako 1) „pokrytectví“, může se vztahovat: 1a) na předešlou řeč: „vím, že se vaše slova neshodují s tím, co si myslíte“; 1b) na způsob, jakým má být Ježíš lapen. Ježíš oslovuje skrze nastrčené učedníky a herodiány původce léčky, farizeje, kteří se kryjí v pozadí s krvelačným úmyslem. S odhalením „situačního pokrytectví“ dává Ježíš najevo, že ví, že na předmětu otázky vlastně tolik nezáleží, tazatelé mají zcela jiný zájem, totiž kříž. Pokrytectví farizeů tak míří ještě dál – ve vykonání konečného rozsudku nad Kristem jsou odkázáni na císařova zástupce v Judeji. Zástupce císaře, kterému platit daň se jim nezamlouvá. Pokud

⁸³ „Though it was soon in Ecclesiastical Greek to take on its modern meaning, it seems impossible to prove that it bore this meaning in the 1st century AD.“ *The New Bible Dictionary*, str. 549.

⁸⁴ „Římské divadlo rychle degenerovalo a přímo přispívalo k mravnímu úpadku římského lidu. Frašky a němohry ... byly levné, hrubé, až sprosté; jejich zápletky pojednávaly o nejnižších lidských pudech a jejich provedení bylo prostě strašné.“ Tenney, str. 47.

⁸⁵ πρὸς + ὤψ.

⁸⁶ „Neřímské národy byly... v struktuře římské světovládné ideologie odsouzeny k roli poražených a pouhého nástroje ke zvyšování slávy vítězného římského národa a jeho vojevůdců.“ Burian, str. 46.

bychom chápali slovo ὑπόκρισις jako 2) „činnost hereckou“, znamenalo by to v podstatě totéž co varianta 1b) (Ježíš nebere na zřetel předešlou řeč), Kristus však takto hovoří nikoli zprostředkovaně k farizeům v pozadí, nýbrž mluví přímo s těmi, kdo za ním přišli. Protože hledí na tvář (v rozporu s tím, jak je polichocen v otázce). Odhaluje však zároveň jejich divadelní úlohu, nastrčenost, tedy tím přímo obviňuje stejně tak i farizeje. Možná i v tomto případě si Ježíš pohrává s dvojznačností. Pokrytec je ten, kdo ví, jaký je, ale předstírá, že je jiný. Nikoli jiná osoba, ale kvalitativně jiná táž osoba (viz řeč). Je to herec, který se staví do role zcela sám,⁸⁷ hraje před druhými.⁸⁸ Ježíš však vidí do srdce lidí, pozná tuto hru, vyjevuje ji, a tím ji ničí. Role odhalená ve své hře ztrácí na působivosti, stejně jako lichotka.⁸⁹

ἐπιδείξατε – ukažte. Ježíš chce vidět. Marek má φέρετέ a přidává ἵνα ἴδω. Jde o vizuální kontakt s matérií. Ježíšovo „ukažte“ může znamenat, že předpokládá, že mají denár u sebe a sám jako by ani nevěděl, jak denár vypadá.

νόμισμα – mince, obecné označení pro peníze. Ježíš nevyřkne slovo denár, jako by nevěděl, jakou mincí se daň platí. Nomisma značí minci zákonem zavedenou do oběhu. Použitím tohoto slova (*hapax legomenon*) Ježíš podtrhává legální stránku placení daní. Vytváří tak protiváhu Zákonu, na jehož interpretaci se jej Židé ptají.

Ježíšova otázka není ani tak protiotázkou jako spíše projevem rozhořčení. Jaký má význam na tomto místě? Co by se stalo, kdyby byla vynechána? Tazatelé by nevěděli, že jsou odhaleni. Takto jsou zahráni do kouta. Mluví s někým, kdo v nich odhalil jejich mistry a kdo prohlédl jejich lichotku. Ježíš se předvedl jako výborný vyjednaváč, což se v dané perikopě, tematizující politickou moc, dobře hodí. Jako politik by Ježíš pro své diplomatické schopnosti sklízel samé úspěchy. Zde dává najevo, že „poznal past a že bude odpovídat tak, aby se do ní nechytíl“.⁹⁰ Ježíšovo odhalení protivníků skýtá hned několik paralel k předešlé řeči učedníků a herodiánů. Ježíš chytil učedníky „za slovo“. Nazvali jej pravdivým a, hle, jeho pravdivost se

⁸⁷ Pak platí, že pokrytec na podiu je vlastně hercem na druhou.

⁸⁸ Těž sám před sebou? „L’hypocrite ne trompe pas seulement autrui, il se trompe lui-meme; il est la premiere victime de sa comédie religieuse.“ Bonnard, str. 322.

⁸⁹ Brown (str. 35) poukazuje na specifický významový odstín, který neslo slovo „pokrytec“ v židovských kruzích (původně pravděpodobně v hebrejské či aramejské verzi slova). Ti, kdo „očekávali království Boží“, tedy apokalyptičtí, považovali za pokrytce střízlivější židovské skupiny. Například chasidé (pravděpodobně proto-farizeové) takto častovali makabejce, kteří usilovali „pouze“ o svobodu náboženství. Podobně označovali za pokrytce první křesťané své synagogální spolubratry, neboť nepřijali Krista jako Spasitele, a tím promeškali „hodinu spasení“ (Neusner, Str. 3). I zde se prolíná do roviny textu situace Matoušova sboru.

⁹⁰ „Podle toho je třeba k textu přistupovat. V Ježíšově odpovědi lze očekávat polemický osten, možná ironii, a nejspíše i náznak skutečné odpovědi, skrytý mezi řádky. Je to však jiný kontext...“ Mrázek, *Evangelium podle Matouše*, str. 371.

jim vyjevila v novém rozměru. Ježíšova pravdivost se ukazuje jako naprostá jednota a integrita na pozadí pokrytectví. Lichotka farizejských učedníků není sama o sobě nepravdivá, lživou se stává až tím, kdo ji vyslovil. Další paralelu lze vidět ve slově πρόσωπον – „nehleďš v tvář“. Ježíš hledí v tvář, a vidí tam πρόσωπον, škrabošku. Poznává, že je na divadle.

Tím v našem představení postupujeme na vyšší rovinu. V divadle na divadle bude následovat malý happening, audiovizuální demonstrace,⁹¹ prostě scénka.⁹² Vois lá!

v. 19b–20a

Přinesli mu denár. I praví jim:

προσφέρω – Matouš se od Marka liší již v předchozím verši: Ježíš žádá minci ukázat (ἐπιδείξατε, u *Mk* φέρετε – doneste), mince je mu podána (προσήνεγκαν, u *Mk* ἤνεγκαν – donesli). Výraz προσήνεγκαν, ač může znamenat „přinesli“, se ve valné většině překládá jako „podali“. Tento překlad navozuje představu, že farizejští učedníci zůstávají na místě – minci mají při sobě. Z toho by bylo názorně patrné pokrytectví tazatelů, jež Kristus odhaluje: ani na chrámovém nádvoří se nezdráhají mít pod kabátem pár obrázků císařpána.⁹³ Podobně se rovněž interpretují Ježíšova slova ἀπόδοτε οὖν τὰ Καίσαρος Καίσαρι.⁹⁴ Nepokládám to za tak podstatné už proto, že na scéně nejsou s Kristem pouze učedníci farizeů, kteří hlásají obrazoborectví, ale i záhadní herodiáni, kteří, jsou-li příznivci prořímského Heroda, by neměli proč denáry tajit.⁹⁵ A co se týče pokrytectví tazatelů, to Ježíš odhalil ještě rafinovaněji. Na chrámovém nádvoří plném penězoměnců ostatně není třeba jít pro minci daleko (sdělit čtenáři, kam pro ni učedníci došli, nepovažuje evangelista za podstatné) a jistě ji má u sebe

⁹¹ Bruner, str. 398.

⁹² Mrázek, *Daň císaři*, kázání 12. 8. 2012.

⁹³ Bruner, str. 398.

⁹⁴ Ježíš jimi prý pouze komentuje to, co oni tak jako tak dělají. „Dadurch, dass sie eine solche ‚Steuermunze‘ besitzen, zeigen sie, dass sie selbst Steuern bezahlen und die Frage, die sie Jesus stellen, für sich selbst längst entschieden haben“. Luz, str. 258. Tuto interpretaci nepovažuji za chybnou, avšak nelze ji podle mého názoru vyvodit z toho, že farizeové nosí denáry po kapsách.

⁹⁵ Ostatně nástupci Heroda Velikého neváhali razit mince se svými obrazy nebo s obrazy římských císařů (Novotný, str. 529). Naopak mělo-li by se jednat o essény, kterým bylo odporné na minci s hlavou císařovou být jen pohledět a odmítali ji vůbec používat (Davies, Allison, str. 216), v takovém případě by pro ně označení „pokrytci“ bylo snad i krátké. Též tato okolnost činí hypotézu přítomnosti essénů v naší perikopě nepravděpodobnou.

kdekdo.⁹⁶ Při pohledu do Matoušova evangelia najdeme slovo προσφέρω ještě v 2,11, 4,24, 5,23 (dvakrát), 8,16, 9,2.32, 17,16, 19,13, 25,20. Přeložit jej slovem „podat“ lze v *Mt* 2,11, kde ovšem lze použít i druhého významu, „obětovat“, stejně jako v *Mt* 5,23. V *Mt* 25,20 by bylo při překladu vhodnější použít slova „odevzdat“, jinak by vznikla nesmyslná představa.⁹⁷ V ostatních případech se jedná jednoznačně o „přinesení“. Byla důvodem překladu „podali mu denár“, jež je v českém prostředí tradiční, snaha odlišit i českému čtenáři Matoušův text od Markovy verze? Pak by ovšem bylo třeba i v jiných případech v překladu důsledně odlišovat užití dvou různých slov.⁹⁸ Nebo jde o kopírování Marka co do souměrnosti slov (doneste – donesli, ukažte – ?)? Není však důvodu souměrnost zachovávat. Nesouměrnost Matoušových sloves má zde své opodstatnění, zřetelně totiž potrhává rozdíl v soustředěnosti postav. Při snaze vysvětlit, proč se v *Mt* 22,19 překládá slovo προσφέρω⁹⁹ jako „podali“, se musíme odvolat na tradici. Již latina zde používá slovesa *offero* („nésti vstříc“, „podávat“, „nabízeti“), slovesa, v němž je kladen větší důraz na vůli a samo předání než na délku pohybu dárce k obdarovanému. Čteme-li však perikopu jako scénář, je vhodnější použití slova „přinesli“ (viz následující výklad).

λέγει – vypravěč zde vybočuje do času přítomného, pravděpodobně za účelem pružnějšího spádu a vtažení posluchače/čtenáře do děje. Evangelista Marek zde též vybočuje do přítomnosti (16b), tok jeho slov se však hned navrácí zpět do aoristu. Matoušova slova zůstávají posluchači/čtenáři přítomněna až do v. 21, z výletu do „nyní“ nás navrácí minulosti až v dovětku ve v. 22.¹⁰⁰

Herci vypadli z role, na tuto situaci nebyli připraveni. Nečekanou odpovědí se Ježíš ujal režie, učedníci s herodiány teď plní jeho režijní požadavky a nemajíce denár u sebe odcházejí a vracejí se s kýženou mincí. Ježíš rozpohyboval scénu svým slovem. I nadále bude mluvit On a

⁹⁶ Na nádvoří pohanů přece není držení mince až tak zlé, ale, jak trefně poznamenává Luz, neznamenalo Ježíšovo nedávné vyčištění chrámu naopak povýšení právě tohoto místa? Ponaučení, že nádvoří pohanů není méněcenné? (Luz, 3:258, podle: Bruner, str. 398).

⁹⁷ Otrok by musel svému pánovi přinést – zde již vůbec nepřichází v úvahu překlad slovem „podal“ – celkem 360 kg stříbra, neboť pět talentů odpovídá přibližně 180 kg.

⁹⁸ V případě slova προσφέρω by v *Mt* 9,2 Ježíši podali jeho rodáci ochrnutého na nosítkách (srv. *Mk* 2,3) či v *Mt* 17,16 jeden člověk učedníkům svého syna (srv. *Mk* 9,17.20 podobně Ježíšovi).

⁹⁹ Nejen do češtiny, viz německé *reichen* či francouzské *présenter*.

¹⁰⁰ Podle Brunera (str. 398) přítomný čas „podtrhuje vždy aktuální pravdu (still-present truth) toho, co se Ježíš chystá povědět“. Tento výklad je podle mého názoru poněkud patetický. Proč by Matouš nepřešel do přítomnosti až ve verši 20? Či proč ne už ve verši 18?

hercům nezbude než odpovídat jako školák před tabulí.¹⁰¹ Údernost výpovědi, k níž celé drama směřuje, podtrhává Ježíš použitím rekvizity. Jde o jedinou rekvizitu, neboť použil-li by jich více, vizuální efekt by se rozpadal, pointa by ztrácela na síle. Onou rekvizitou je sám symbol uchvatitelské moci a ignorance k židovskému náboženskému cítění, denár.¹⁰² Jakou vizuální sílu musí mít navíc pro ty, kteří se vyobrazení člověka vyhýbají?

v. 20b

Čí je tento obraz a nápis?

τίνοϛ – koho (je). Formulací otázky užívající vazbu genitivu pro vyjádření vlastnictví si Ježíš nahrává na brilantní odpověď. Nelze přehlédnout jistou disharmonii v „bytí něčí“ obrazu a nápisu a v „bytí něčí“ denáru,¹⁰³ tedy že ačkoli je na minci obrázek osoby x, mince může náležet osobě y, která si ji poctivě odpracovala. K čemu se tedy bude vztahovat Ježíšovo τὰ Καίσαρος? Ježíš se k denáru jakožto minci určité hodnoty více nevrací, má v ruce trojrozměrný předmět podepsaný pro gramotné i negramotné hlavou impéria.¹⁰⁴

εἰκὼν, ἐπιγραφή – na denáru z doby Ježíšovy byl jak císařův portrét, co víc, portrét císaře – triumfátora (vavřínem ověčená hlava Tiberiova), tak jeho jméno, co víc – zbožštělé jméno: „*TI[berius] CAESAR DIVI AUG[usti] F[ilius] AUGUSTUS*“, „Tiberius, Caesar, Augustus („Vznešený“), syn božského Augusta“. Na rubu stojí psáno „*MAXIM[us] PONTIF[ex]*“, „správce kultu, velekněz“. Jím se prohlásil již císař Augustus v r. 12 př. Kr. Jeho snaha obnovit a posílit víru v tradiční římská božstva měla za cíl jednak pozitivně působit na integraci společnosti, ale také dodat legitimitu nově zřízenému principátu. Funkce pontifika maxima „se stala na dlouhou dobu konstantní součástí římských pravomocí“.¹⁰⁵ „Do božské roviny se promítla i propagandisticky zaměřená oslava jednoho z hlavních důsledků

¹⁰¹ Z vysokého žánru „scholastic dialogue“ (Bultmann) se stává Schulgesprach (Luz) či dokonce „scholar monologue“, učedníci odpovídají, ačkoli nemají co říct: „The opponents, although they speak, have nothing to say“. Davies, Allison, str. 216.

¹⁰² „Eine Münze... [die] mit politischen und religiösen Symbolen der Macht des römischen Kaisers versehen ist.“ Luz, str. 258.

¹⁰³ *Lk 20,24* tento rozkol vyřešil následovně: δεῖξατέ μοι δηνάριον· τίνοϛ ἔχει εἰκόνα καὶ ἐπιγραφήν; ἔχει se vztahuje na denár, denár (který je neznámo či) na sobě má obraz a nápis, který patří císaři.

¹⁰⁴ Jde o „předmět doličný“; Ježíš sehrává „jakousi parodii obchodního soudu“, Mrázek, *Evangelium podle Matouše*, str. 371.

¹⁰⁵ Burian, str. 71.

vzniku principátu – nastolení vnitřního míru na území impéria.“¹⁰⁶ Odtud také obrázek na líci mince. Císařova matka Livie je na něm zobrazena jako bohyně míru.¹⁰⁷

Pro archaické kultury nepředstavuje obraz pouhou napodobeninu věci. Obraz má na věci samé bytostný podíl.¹⁰⁸ Na pozadí tohoto způsobu myšlení¹⁰⁹ je třeba chápat i židovský zákaz zobrazení Hospodina, který má sloužit jako ochranný val před modloslužbou. Právě z obavy před ní došlo na základě *Ex 20,23* k rozšíření zákazu i na zobrazení člověka, neboť byl stvořen k obrazu Božímu. Tento zákaz není zakotven v písmech Tóry, ale pro náboženské citění Židů bylo jakékoli zobrazení člověka velmi citlivé téma.¹¹⁰ Podobně tomu bylo se jménem. Jméno bylo přímo součástí duše, „tělem, jímž se duše projevovala“.¹¹¹ Ostatně židovský zákaz se vztahuje i na vyslovení Božího jména. *The New Bible Dictionary* rozlišuje v židovském významu jména tři roviny: a) jméno jakožto osoba sama, b) jméno jakožto projev osobního charakteru, c) jméno jakožto osoba aktuálně přítomná.¹¹² Poslední rovina, aktuální přítomnost osoby v plnosti zjeveného charakteru, je k pochopení přítomnosti denáru v naší perikopě velmi důležitá, ačkoli dnešnímu člověku asi nejbližší.

Tím, že se Ježíš nepozastavoval nad přítomností denáru na chrámovém nádvoří, ba dokonce sám inicioval jeho demonstraci, dal jistě najevo svou svobodu od skrupulosity, jak poznamenává Bruner.¹¹³ Také z toho vyplývá, že on sám nehodlá císaře považovat za Boha,

¹⁰⁶ Tamt.

¹⁰⁷ Latinský ekvivalent slova εἰκών, *imago*, má původ v římských voskových posmrtných maskách (řec. πρόσωπον!) předků, jimž byla vzdávána velká úcta (zdobení vavřínovými věnci, uchovávání v domácích „chrámech“; *Slovník antické kultury*, str. 375). Z nich pochází portrétní dovednost Římanů, s níž se setkáme i na mincích. Že by císařovo zobrazení na minci mělo faktickou souvislost s těmito imagi (zobrazení císaře jakožto otce všech Římanů) se nedomnívám. Už proto, že vyobrazení císaře na mincích neodpovídá kánonu posmrtných masek (není zobrazen z profilu), avšak také proto, že se císař sám se jako „otec vlasti“ neprezentoval.

¹⁰⁸ Parafráze nepřesného Novotného „Na obrazu má věc sama bytostný podíl“, str. 529.

¹⁰⁹ Které přežilo do našich dnů např. ve formě fotografií prezidentů na zdech školních učeben.

¹¹⁰ Pro doklad necitlivého přístupu k Židům v otázce zobrazování předkládám malý exkurs do (vzhledem k našemu příběhu nedávné) historie. Aktéři ji ještě mají v paměti. Bylo zvykem, že římská posádka nechávala své korouhve včetně malých obrazů císaře (signa) před branami Jeruzaléma. Když Pilát krátce po usednutí na trůn nechal vpochodovat žoldnéře do města s těmito obrazy, Židé řekli, že raději podstoupí smrt, než aby uvnitř hradeb zůstaly obrazy město zneuctívající. Pilát nechal korouhve z města odnést, ale krátce nato dal vsadit na Herodův palác tabulky označené (alespoň) císařovým jménem. Jejich odstranění musel nařídít sám Tiberius na žádost židovské delegace. (Novotný, str. 629).

¹¹¹ Novotný, str. 299.

¹¹² *The New Bible Dictionary* tyto roviny ozřejmuje na příkladu jména Hospodinova (str. 862). V *Iz 30,27* čteme, že „Hospodinovo jméno přichází zdáli“. To znamená jednak to, že přichází Hospodin (a), zároveň to však znamená více: Hospodin přichází se všemi nám již zjevenými přídomky: přichází jeho moc, spravedlnost, věrnost, spása apod. (b). Do třetice, kde je přítomno jméno Hospodinovo, je přítomen On sám v plnosti své svatosti a bude osobně jednat (c). Např. proroci jednající ve jménu Hospodinově nejenže souzní s Jeho vůlí, ale také jsou nositeli jeho osobní autority (*I Kr 18,24*).

¹¹³ „Jesus' willingness to see or handle the coin showed his freedom from scrupulosity.“ Bruner, str 398.

jehož zobrazení je Tórou zakázáno. Ježíš je svoboděn od názoru, že císař, ani jako uchvatitel, namá na chrámovém nádvoří co dělat. Chrám je otevřen všem lidem, které stvořil Hospodin, Židům i pohanům. Mrázek poukazuje na souvislost Ježíšova pohledu na obraz císařův s farizejskou lichotkou οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων. Ježíš hledí na obličej císaře a vidí v něm člověka. „Ne božstvo, ale také ne ďábla nebo pekelnou šelmu, nýbrž prostě člověka. To je jedna z těch věcí, které císaři patří.“¹¹⁴ Tuto souvislost Mrázek vyzdvihuje jako nosný motiv při celkové interpretaci perikopy. „Z Ježíšovy odpovědi překvapivě vyplýne, že *hledí* na tvář člověka.“¹¹⁵

U Matouše se slovo ἐπιγραφή objevuje pouze zde. S nápisem se ale setkáme ještě na Ježíšově kříži v Mt 27,37 (καὶ ἐπέθηκαν... τὴν αἰτίαν αὐτοῦ γεγραμμένην; srv. Mk 15,26: ἐπιγραφή). Nad Kristovou hlavou visí tzv. *titulus*, který označuje dle římského zvyku odsouzencovu vinu: οὗτος ἐστὶν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων. V obou případech se jedná o delší nápis, který zahrnuje jednak jméno, jednak upřesnění, za koho je označený pokládán.

Ačkoli chce Ježíš minci vidět, nakonec nic nevyvozuje z její podoby (jako by ji neviděl), nýbrž ptá se. Jeho způsob dotazování připomíná sókratovské otázky. Svým tázáním a předstíráním vlastní nevědomosti chce dovést partnery dialogu k vědění. Hledí na tvář člověka, ale při tom vstupuje do role toho, koho měl původně hrát, totiž toho, kdo nedbá tváře. Táže-li se svých protivníků Kdo je toto?, chce vědět, zda oni sami dbají tváře. Ježíš tak opět přehodnocuje lichotku, pohrává si s ní.

Použití rekvizity má jeden důležitý důsledek. S denárem se na jevišti ocitá další osoba, sám císař. Máme tedy na scéně vedle sebe zástupce dvou regimentů, pozemského a nebeského. Drží-li Ježíš denár v ruce, můžeme již zde vidět náznak odpovědi na otázku vyvolanou Ježíšovou závěrečnou odpovědí, totiž kterak se k sobě mají tyto dvě moci, pozemská a nebeská.

v. 21a

Říkají mu:

¹¹⁴ Mrázek, *Evangelium podle Matouše*, str. 373.

¹¹⁵ Tohoto obrazu Mrázek využívá při exegezi napříč celým textem perikopy. Ve výkladu k v. 17 píše, že řekne-li Ježíš „Platit!“, *ztratí tvář*. „Zároveň je ovšem jakousi otázkou cti a *zachování tváře*, aby alespoň ‚zabezpečeným způsobem‘ svůj názor naznačil“ (*Evangelium podle Matouše*, str. 371).

v. 21b

Císaře.

Při svém dotazu Ježíš ukazuje pravděpodobně jen líc mince, obraz sedící postavy není dále komentován. Pochopili ti, kteří odpovídají na Ježíšovu otázku, jeho nadsázku v úsudku z části na celek? Vyřkli slovo „císař“. Jemu patří obraz a nápis, náleží mu také mince? Podle římského práva ano, mince náleží tomu, kdo ji razí. Kupodivu, z úst učedníků, herodiánů či Ježíše ani jednou slovo „denár“ nezazní. K čemu se tedy bude vztahovat Ježíšovo τὸ Καίσαρος? Od obrazu a nápisu je mince neoddělitelná. Dávat z ní císaři jen obrazy a nápisy prakticky nelze.

v. 21c

Na to jim praví:

v. 21d

Navraťte tedy císařovo císaři a Boží Bohu.

ἀπόδοτε – Ačkoli se tohoto slovesa běžně používalo v souvislosti s placením daní, druhá část věty nás nutí k vyhledání jeho přesnějšího významu a k nalezení správných asociací k němu se pojících. K tomu mnohé napoví *Mt 16,27*, kde Ježíš říká: „Syn člověka přijde ve slávě svého Otce se svými anděly a tehdy odplatí každému podle jeho skutků“. Druhá věta je parafrází Starého zákona, najdeme ji v *Ž 62,13*: „Ty odplatíš jednomu každému podle skutků jeho.“¹¹⁶ V hebrejském originále najdeme piel slovesa ק-ל-ו, tedy „splatit“, „plně nahradit“, „odměnit“, tedy: dát každému, co a kolik zaslouží. Týž tvar je dále ve Starém zákoně v *Job 22,27* a *Kaz 5,4*, v obou případech znamená „splnit“ slib. U Matouše nejdeme sloveso ἀποδίδωμι ještě osmkrát. V *5,26* a *18,34* v souvislosti s navrácením dluhu (v prvním případě ovšem je to jen metafora, jedná se o usmíření s bratrem); v *5,33* nese význam „splnit“ přísahu, což znamená dát druhému to, co mu již od chvíle přísahy *de iure* náleží; v *6,18* čteme, že Otec ti „dá“ dle (intence) tvé modlitby; podobný význam nacházíme na dalších místech: *12,36* – každé plané slovo budeme „splácet“ v den soudu – dostaneme za svá slova; *21,41* – vinaři

¹¹⁶ Kralický překlad, překlad ekumenický a Jeruzalémská bible zde použili slova „splatíš“. Podobně u *Jer 17,10*: „Já každému splatím podle jeho cesty, podle ovoce jeho skutků.“ Do češtiny překládáno vždy stejně jako v *Ž 62,13*, ačkoli v originále je jiné sloveso, totiž ק-ל-ו, dát.

budou dávat majiteli vinice jeho plody, tím platit pronájem vinice. Význam slovesa ἀποδίδωμι se tedy dotýká naplnění spravedlnosti, uskutečnění *de facto* toho, co již jest *de iure*, tj. navrácení peněz, splnění slibu, odvodu nájmu atd.¹¹⁷ Když tedy Ježíš vyzývá k ἀποδιδόναι Καίσαρι, chce po tazatelích, aby císaři dávali to, co mu již náleží. Marek píše: τὰ Καίσαρος ἀπόδοτε Καίσαρι. Tím, že Matouš zaměnil slovosled a postavil sloveso na začátek věty, podtrhl jeho význam, a navíc tím zvýraznil paralelismus a pointě dodal lesku.

τὰ Καίσαρος – vazba pro vyjádření vlastnictví; pokud není určeno jinak, rozumí se τὰ πρᾶγματα, tedy „to, co patří císaři, co se týká císaře“, tedy císařovy náležitosti i záležitosti (ale i skutky, úkoly, případy a procesy). Matouš nekonkretizuje, k čemu se vztahuje množné číslo, došlo-li k zobecnění od denáru ke všem denárům či přímo ke všem císařovým náležitostem i záležitostem. To zůstává při exegesi otevřené. Obdobně je tomu se spojením τὰ τοῦ θεοῦ – Boží (náležitosti a záležitosti).

Osobně vidím v Ježíšově záměru s denárem dvojí pohyb. Nejprve dostředivý. Připoutáním pozornosti k denáru Ježíš zkonkrétnil otázku (daň – daň z hlavy), postupně se však od denáru zase odpoutal (odstředivý pohyb) a to ve dvou fázích. Nejprve dvojznačností vlastnění mince, nyní slovem ἀπόδοτε. To se již k minci nemusí vztahovat vůbec, je zcela obecné. Dokonce se tím Ježíš odpoutal i od původní otázky farizeů a herodiánů. Na otázku po dávání odpovídá v kategoriích navracení. Prvotním zúžením Ježíš docílil mimo jiné toho, že i v odpovědi slyšíme osobní výzvu (navracejte každý sám za sebe).

Ježíšova odpověď je v mnoha ohledech geniální. Ti, kteří očekávali prohlášení, pro něž budou moci Ježíše obžalovat, se nedočkali. Ježíš neodpověděl ani tak, že by učinil radost těm, kteří by jej chtěli veřejně zdiskreditovat. Z jeho úst ale nezaznělo dokonce ani to, čeho byly téhož rána svědkem chrámové zdi, když velekněží a starší lidu museli přiznat οὐκ οἴδαμεν (Mt 21,23–27; čímž se zcela znemožnili). Ježíšova odpověď sahá mnohem dál; aniž by otázku ponechal nezodpovězenou, řekl nakonec mnohem více. Jeho odpověď není nomocentrická, nýbrž theocentrická (čímž se shoduje s dalšími třemi odpověďmi tetralogie v Mt 22,32.37.45).

v. 22

To uslyševše, užasli. A propustivši jej, odešli.

¹¹⁷ Tuto interpretaci zdánlivě narušuje poslední místo výskytu slovesa ἀποδίδωμι, Mt 27,58, kdy Josef z Arimatie dostane tělo Ježíšovo na základě žádosti. Pilát poručil, „aby bylo vydáno“ Josefovi to, oč žádal (Marek použil slovesa ἐδώρησατο – daroval). Že by měla být každá žádost takto prostě vyslyšena? Nenaznačuje evangelista Matouš použitím slovesa ἀποδιδόναι prostě to, že Ježíšovo tělo nepatřilo Pilátovi, ale Ježíšovým učedníkům?

Slovesem ἀκούσαντες (participium aoristu aktiva) se tok vyprávění navrácí zpět do času minulého. Napětí opadlo.

ἀφιέναι – opustit, zanechat; volím význam propustit, jenž může znamenat, že jej přítomní propustili ze sevření, z „obklíčení sebou“ (tím, že se sami dali do pohybu), ze svých řečí.

Interpretace

Následující interpretace Ježíšovy odpovědi bude vycházet z otázky, zda a do jaké míry hraje v Ježíšově závěrečném tvrzení roli obraz a nápis. Odkazují k němu obě části Ježíšovy výpovědi? Nejprve budu předpokládat, že demonstrace denáru nehraje roli žádnou, abych zjistila, jaké poselství nese věta sama o sobě, totiž vytržená z vizuálního kontextu. Poté budu obraz postupně vkládat do obou částí výroku a zaznamenávat nové významové posuny.

1. Spravedlnost

Ἀπόδοτε τὰ Καίσαρος Καίσαρι καὶ τὰ τοῦ θεοῦ θεῷ. Každému, co mu náleží. Ježíš odkazuje své posluchače k obecnému principu spravedlnosti (δικαιοσύνη). Je to však pojetí spravedlnosti poplatné římskému étosu, je v něm kladen všechen důraz na distributivní aspekt spravedlnosti (*iustitia*).¹¹⁸ Ve 3. stol. po Kr. pronesl Ulpianus slavné *dare cuique suum*. Distributivní princip nacházíme ale už např. v Sextově *Sentencích* (20) τὰ μὲν τοῦ κοσμοῦ τῷ κοσμῷ, τὰ δὲ τοῦ θεοῦ τῷ θεῷ ἀκριβῶς ἀποδίδου (Pečlivě odevzdávej světské světu, božské Bohu).¹¹⁹ V případě Sexta nás slovo ἀκριβῶς nutí chápat sféru světskou a sféru Boží zcela odděleně. Člověk je vyzýván, aby mezi nimi vedl ostrý řez. Ve spravedlnosti pojaté distributivně se člověk stává pouhým nástrojem. Tím, že věci přiřazuje jejich majitelům, slouží spravedlnosti k jejímu uskutečnění. Ježíšova odpověď římské ucho potěší. Jistě, čistě formálně to tak být má. Ježíš vyslovuje princip spravedlnosti vlastní vládci impéria (jen malé slovíčko καὶ dělí vládce od boha!). Na otázku po zákoně Tóry odpovídá zákonem Říma. Pro nás je ale důležitější to, že sám Ježíš tento princip spravedlnosti nenazývá. Naše otázka tudíž zní, zda se Ježíšova odpověď vyčerpává zákonem římského práva. Odhlédněme nyní od formální stránky věty a postupme k rozboru jejího věcného obsahu. Co chce Ježíš po posluchačích? Dát císaři, co si žádá (v rámci pozemského zákona, tedy po právu), na to je tázán, ale také, a na to již tázán není, dát Bohu, co Jemu již patří. Totiž podle Jeho Zákona. Ve světle druhé části odpovědi se pak přehodnocuje význam části první. Ve světle Božího Zákona se zpětně můžeme tázat po zákoně lidském. Rozvedením zákona distributivní spravedlnosti

¹¹⁸ Římané tímto definovanou spravedlnost přejali od Řeků, u nichž se pojem po staletí formoval. Původní řecké chápání spravedlnosti odkazovalo k řádu kosmu, etický princip z něj učinili sofisté. Platón jej pak definoval jakožto *praxi, πρακτικῶς*. Spravedlnost je dosaženo tehdy, když každý dělá, co mu náleží. Tak tomu má být jak mezi lidmi v obci, tak analogicky mezi jednotlivými složkami duše. Distributivní aspekt se z takto definované spravedlnosti odděloval postupně od Aristotela a byl na něj kladen stále větší důraz. V římském světě pak už byl zcela dominantní.

¹¹⁹ Citováno podle Davies, Allison, str. 216.

Ježíš ukázal na Zákon vyšší, takový, od něhož nelze oddělit zákony pozemské ostrým řezem. Platnost zákonů pozemských má své limity,¹²⁰ vladař nebeský třímá v ruce vládce pozemského. Teprve jednat podle Božího Zákona Bůh počítá za „spravedlnost“ (הַצְדָּקָה, Dt 6,25), dokonale plnit Jeho vůli. Ježíš používá dobové formule spravedlnosti, aby dovedl posluchače k otázce, jakou spravedlnost po nich žádá Bůh. Farizeové zde mohou zaslechnout výtku svého pojetí spravedlnosti.¹²¹ Hospodin žádá spravedlnost nestrannou a neúplatnou (Dt 1,17; hle, *captatio benevolentiae*, verš 16). Na rozdíl od distribuční spravedlnosti má ale spravedlnost Boží hlubší smysl. Nabývá významu blízkého milosrdenství.¹²² Benedikt XVI. poukazuje na „hlubokou souvislost mezi vírou v Boha, který slabého pozvedá z prachu (Ž 113,7), a spravedlností vůči bližnímu.“ V Mt 5,1–7,27 Ježíš vykládá Zákon ve světle této milostivé spravedlnosti.¹²³ „Bohu navracejte, co náleží Jemu.“ Proč „navracejte“? „Poslušnost Zákonu totiž předpokládá víru v Boha, který *jako první* slyšel křik svého lidu a sestoupil, aby ho vysvobodil z moci Egypta,“ píše dále Benedikt XVI. Víra je úzce propojena s milostí (Mt 23,23b). Spravedlnost farizeů a zákoníků Pán Ježíš často kritizuje a na místě Mt 5,20 ji staví proti spravedlnosti těch, kteří budou moci vejít do Božího království. V Mt 23,28 říká farizeům: „Navenek se zdáte být spravedlivými lidmi, uvnitř ale jste plni pokrytectví a nezákonnosti.“ Opravdová spravedlnost se nesnese s pokrytectvím (ὕποκρισις) a bezzákonností (ἀνομία, též hřích, tedy „bezzákonnost“ ve smyslu Božího zákona). Dodejme, že na rozdíl od farizeů uvěřili Janu Křtiteli, který přišel „po cestě spravedlnosti“ (Mt 21,32), právě nevěstky a celníci, tj. ti, jimiž farizeové nejvíce pohrdali. Vedle útisku národního klade Ježíš útlak sociální.

2. Císařův obraz a nápis na minci

Pán Ježíš drží v ruce denár. Má stříbrná mince posloužit jenom jako most od otázky farizeů k Ježíšovu ničím neohrazenému požadavku navracet Boží Bohu? To se domnívají Davies a Allison a vyzývají k interpretační opatrnosti ohledně vkládání obrazu Božího stvoření do závěrečné teze Ježíšovy.¹²⁴ Naše přijatá metoda však vylučuje dramatizovat pouze první část

¹²⁰ „The inclusion of giving to God what is his relativizes the political obligation. ... Implied is a reservation regarding the state, a lack of reservation regarding God.“ Davies, Allison, str. 217.

¹²¹ Viz kap. Vnitřní kontext.

¹²² Novotný, str. 954; z Matouše např. 25,37.46.

¹²³ „Kázání na hoře reprodukuje velmi radikální Ježíšův přístup k Zákonu, podle něhož nejde o plnění konkrétních příkazů, nýbrž (jen a jen) o milosrdenství... Je to hojnější spravedlnost než farizeů a zákoníků.“ Mrázek, *Komu je psáno Matoušovo evangelium*, str. 9.

¹²⁴ „We are unsure, whether there is an allusion to *Gen 1,26*.“ Davies, Allison, str. 217.

Ježíšova výroku. Pouze pohlížíme-li na Ježíšův výrok zcela pozitivisticky, mohli bychom jej chápat například jako eschatologické podobenství o věčném návratu ve smyslu: „Jako se mince ražená císařem má navrátit zpět do jeho pokladnice, tak se vše, co patří Bohu (neboť je všeho tvůrcem), má navrátit zpět k němu.“ Takováto interpretace však není nosná. Za prvé totiž předpokládá, že již první část podobenství znamená závazek, a za druhé neoprávněně usuzuje z étosu lidského na božský (syntetický soud *a posteriori*). Podobnou chybu, spočívající v příliš samozřejmém spojování obou stran výroku ve smyslu ekvivalence, či dokonce vyvození, činí dle mého názoru Bruner, který o první polovině Ježíšova tvrzení píše jako o oslavě státu, o druhé polovině jako o omezení státu.¹²⁵ Tuto státocentrickou interpretaci nelze uznat. I kdybychom přijali tvrzení, že slovy τὰ Καίσαρι jsou myšleny právě tyto denáry, vyplývá z toho nutně, že se daně mají platit? Nikolivěk. Takový výklad příliš závisí na doslovném, pozitivistickém výkladu spojení. Ten však lze snadno vyvrátit. Stačí například zaměnit denár za jinou měnu, v níž se daně neplatí – co když si např. někdo vydělal drachmu a nesměnil ji za denár? Vyhne se tak automaticky placení daně? A co by měl naopak činit ten, kdo dostává mzdu v římské měně – má odvádět císaři všechny vydělané denáry, i pokud přesahují částku stanovené daně? Absurdnost těchto možností ukazuje dvojí: z první části výroku může sotva nutně vyplývat, že Ježíš nakazuje platit daně. A pokud je pozitivistický výklad první části výroku nesprávný, pak je nelze považovat za určující ani pro druhou část výroku: ekvivalence či vyvození je vyloučeno.

3. Boží obraz a nápis?

Rivkin se domnívá, že věta Navracejte císařovo císaři a Boží Bohu přesně odpovídá učení farizeů.¹²⁶ Je-li tomu tak, pak nový obsah dostává tato věta právě demonstrováním obrazu a nápisu. *Quae erunt dei, quae similia sint denario Caesaris? Imago scilicet et similitudo eius. Hominem igitur reddi iubet creatori...*¹²⁷ Nejpozději církevní otec Tertullian ztotožnil na základě Gn 1,26 τὰ τοῦ θεοῦ s lidmi. Jestliže mince, na níž je obraz císaře, patří právě jemu, co bude náležet Hospodinu? To, co nese jeho obraz a podobu, tedy: člověk. Tuto analogii je podle naší dramatizující metody nutno dodržet, vztáhneme-li Ježíšova slova na denár, na nějž ukazuje (viz bod 2). Je to takříkajíc matematická trojčlenka. Dotýká se asociace, která

¹²⁵ Bruner, str. 400; autora, ačkoli vkládá do τὰ τοῦ θεοῦ i Boží obraz, řadím již do této skupiny, jelikož klade důraz intenzívně na první polovinu tvrzení.

¹²⁶ Davies, Allison, str. 213.

¹²⁷ Tertullian, str. 464.

musela být studentům Tóry vlastní. Člověk byl stvořen k obrazu Božímu, *בְּצַלְמֵנוּ וְבְדִמְיוֹנוּ*–*בְּצַלְמֵנוּ*, *κατ' εικόνα θεοῦ* (*LXX*). Každý člověk, i císař. I ti, kdo přišli za Ježíšem, nesou pod škraboškou obraz Boží. Tak člověk náleží Bohu. Navracejte Bohu, co jeho jest. Přechtení obrazu v lidské tváři odpovídá však jen na polovinu otázky. Ježíš hledá na minci původce nejen obrazu, ale i nápisu.¹²⁸ Je možné najít na scéně i Boží nápis? Je tam něco, co si podepsal? Vracíme se na divadlo. Kulisy jsou strohé, kamenné zdi Jeruzalémského chrámu. Na scéně je několik postav. Začněme uprostřed. V centru dění stojí Kristus, v ruce drží vyžádanou rekvizitu, denár. Je obklopen několika lidmi ve škraboškách. Možná již mají škrabošky posunuté do týla, jsouce odhaleni. V pozadí se krčí rada farizeů. Malé postavy v příšeří. Co ještě? Opomněli jsme nějakou důležitou složku inscenace? Ano, kostýmy. Tak tedy: všichni přítomní jsou Židé. Budou mít na sobě pravděpodobně přepásané tuniky, na opascích zavěšené váčky s penězi (vyjma Ježíše), přes tuniky svrchní oděv v rozích ukončen třapci (farizeové poněkud delšími). A na závěr, na čele a na ruku kožené krabičky přivázané k tělu řemínky (farizeové poněkud širšími).¹²⁹ Z důvodů jevištních ponechme modlitební řemínky uvázané na těle svých nositelů, ač je možné, že v době disputace již byly uložené v pouzdře (kdy se přesně rozhovor odehrává, není známo; Ježíš mohl jít do chrámu na ranní bohoslužbu šacharit *Mt* 21,18, 23, na niž se řemínky nosí, v kterou denní hodinu se však nacházíme na scéně, již nelze odhadnout). Řemínky, *tfilin*,¹³⁰ představují jeden z nejstarších znaků židovství. Počátek tradice se někdy datuje do 2. stol. př. Kr., při vykopávkách se však našly řemínky i více než tři tisíce let staré. *Micva tfilin* vychází z oddílů Tóry, v nichž jsou Izraelité vyzýváni, aby si „tato slova“ uvázali jako „znamení na ruku“ a aby je měli jako „pásek na čele mezi svými očima“. Někteří Židé chápali tyto výzvy symbolicky (pravděpodobně saduceové, kteří přijdou na scénu ve druhé části tetralogie; jistě později karaité), jiní je však naplňovali doslovně.¹³¹ Řemínky jsou tedy dva, jeden se uvazuje na hlavu, druhý na slabší ruku. Oba nesou krabičku se čtyřmi pergamenovými svitky s *paršijot*

¹²⁸ Ve výše citovaném díle Tertullián dále rozšiřuje obraz a podobu, podle nichž byl člověk stvořen, ještě o Boží jméno a materii: *in cuius imagine et similitudine et nomine et materia expressus est*. Tím se mu podařilo do analogie zapojit i jméno císaře. Toho se však nedržím, jelikož to neodpovídá starozákonnímu textu (*Gn* 1,26), ale Terullianově teologii. Při bližším pohledu shledáme totiž odlišný výklad. Denár nemá bez císaře obraz, podobu, jméno ani materii. To vše přichází až s císařem. Stejně tak člověk bez Boha jest ničím, ne-jest. „V jehož obraz a podobu a jméno a materii je vytlačený.“ Tímto se ale obraz denáru posouvá ještě o stupínek dále, z analogie se stává podobenství, které, ač krásné, je díky následujícímu imperativu nutno zařadit pod bod dvě (Císařův obraz a nápis na minci).

¹²⁹ Šíře je předepsaná pouze minimální, totiž délkou ječmenného zrna.

¹³⁰ Z kořene *ל-ל-פ* (modlit se, ale i rozhodnout, což by odkazovalo k textům uvnitř).

¹³¹ Řemínky jsou doloženy mj. také v kumránských jeskyních, takže je jisté, že je používali i esséni (které podle některých exegetů máme na scéně). Ti usilovali o zniternění víry, z čehož plyne, že nelze jednoduše rozdělit lid na povrchní řemínkáře a niterně orientované Židy bez řemínků.

(pasáže z Tóry), v nichž se výzva k uvazování nachází. Na krabičce *tfilinu* pro hlavu je vepsáno ׀, první písmeno Božího jména יהוה, Všemohoucí. Totéž jméno se dále „napíše“ ovinováním řemíneků kolem ruky.¹³² Oddíly z Tóry, které mají domov v krabičkách, jsou následující:

Ex 13,1–10 – ׀ִי־קִדְּוֹתֵי (Posvět' mi vše prvorozené) – ustanovení sedmi dnů nekvašených chlebů. „Až tě Hospodin uvede do země...“

Ex 13,11–16 – ׀ִי־קִדְּוֹתֵי (Až Tě Hospodin uvede do země) – vše, co otvírá lůno, odevzdáš Hospodinu. „Hospodin nás vyvedl pevnou rukou z Egypta, z domu otroctví...“

Dt 6,4–9 – שְׁמַע (Slyš, Izraeli) – „Hospodin je náš Bůh, Hospodin jediný (Hospodin je jeden). Budeš milovat Hospodina, svého Boha, celým svým srdcem a celou svou silou.“

Dt 11,13–21 – שְׁמַעוּ (Jestliže budete poslouchat) – „... má přikázání, která vám dnes udělím, abyste milovali Hospodina, svého Boha a sloužili mu celým svým srdcem a celou svou duší, dám vaší zemi déšť v pravý čas, déšť podzimní i jarní, a budeš sklízet své obilí, svůj mošt a olej a na tvém poli dám růst bylině pro tvůj dobytek; budeš jíst dosyta. Střežte se, aby se vaše srdce nedalo zlákat, takže byste se odchýlili, sloužili jiným bohům a klaněli se jim. To by Hospodin vzplanul proti vám hněvem, takže by nebylo deště, z půdy by se nic neurodilo a vy byste v té dobré zemi, kterou vám Hospodin dává, rychle vyhynuli.“

S podobným seznamem jsme se již setkali v úvodu ke hře v souvislosti se čtyřmi verši, v nichž se objevuje: „Až se tě tvůj syn v budoucnu zeptá“ (*Ex* 12,26, 13,8, 13,14; *Dt* 6,20). Jelikož tyto verše mají s konkrétními otázkami pokládanými u rodinného stolu v předvečer Pesachu společný pouze počet, nelze hledat věcnou souvislost ani mezi čtyřmi úryvky z Tóry v krabičkách řemíneků a čtyřmi otázkami z *Mt* 22,15–46 (vyjma přímé citace Šma v *Mt* 22,37). Přesto stojí za zmínku, že dva verše ze série „Až se tě tvůj syn v budoucnu zeptá“ jsou v krabičkách přímo vepsány (*Ex* 13,8.14) a jeden následuje krátce po Šma (totiž v jedné řeči, *Dt* 6,20; *Ex* 12,26 stojí zcela o samotě v pasáži o spásné krvi velikonočního beránka). Souvislost je daná nábožensko-kulturním kontextem, vysokou expozicí textů, v nichž spočívá jádro židovské víry. Jsou určující pro Izrael jakožto vyvolený národ, pomáhají mu mít neustále na mysli vyvedení z poroby egyptské do země hojnosti, stejně jako to, že na rozdíl od okolních národů uctívají jediného Boha, jehož zákon mají v srdci. Řemínky slouží k trvalému

¹³² „Na ruce se ovine řemínek třikrát kolem kloubu třetího a čtvrtého prstu a do tří různých pruhů kolem celé dlaně tak, že na ruce se vytvoří písmeno *šin*, na omotaných prstech písmeno *dalet* a tato společně s uzlem ve tvaru písmene *jod*, kterým je *bajit* (krabička) připevněn k řemínku, vytvoří tři hebrejská písmena š-d-j, *šadaj*, což znamená Všemohoucí. Obdobným způsobem je vytvořeno slovo š-d-j i u *tfilin* pro hlavu, kde *šin* je napsáno přímo na *bajit*, *dalet* je symbolizován uzlem, kterým je řemínek vázán do čelenky, a *jod* uzlem na *tfilin šel jad*.“ <http://cs.wikipedia.org/wiki/Tefilin>; český ekvivalent *tefilin*, řemínky, nerozlišuje mezi samotnými provázky a provázky i s krabičkami.

připomínání si Božích ustanovení a zároveň jako vnější znak vydělení Izraelců z řad národů.

Jestliže nápis na minci upřesňuje portrét na ní vyobrazený (tento člověk je císař), nápis na řemínkách má podobně konkretizující funkci. Tito jsou Bohem vyvolení, jsou členy svatého národa. Toto upřesnění s sebou nese významový posun slov: Boží navracejte Bohu, dodržujte smlouvu, kterou s vámi uzavřel (viz *ἀπόδοτε*). Řád stvoření je zúžen na řád vyvolení. Smlouva s Bohem není abstraktní, mluví se v ní velice konkrétně o Svaté zemi, o té, v níž se nyní pohybují římské posádky a jejíž bohatství je odváženo kdoví kam. Nápis „Jestliže budete poslouchat...“ připomíná, že život v zemi zaslíbené je podmíněn poslušností Hospodinu. Nejsou-li v pořádku záležitosti politické, mělo by to vést k zamyšlení, zda není ochuzován sám Hospodin. Když nedáváte Hospodinu, co jeho jest, pak vám nezbude než odvádět daně římskému císaři, nechcete-li se s ním dostat do konfliktu. Benedikt XVI. hovoří ve výkladu jiného textu, v němž ale Ježíš též hovoří s farizeji, o „stálém lidském pokušení dávat původu zla vnější příčiny“. Toto pokušení můžeme najít u farizeů i v naší perikopě. Ježíš vyzývá k obrácení se do sebe a zpytování vlastního svědomí. Toto je skutečný důvod, proč Ježíše nenajdeme v řadách protiřímských bojovníků. Toto, a nikoli tedy pouhá zásada „císařovo patří císaři“, je pravým důvodem, proč se lid nedočká chvíle, kdy Ježíš tasí meč a nepřátelé padnou. Ježíšův boj se odehrává na jiném poli válečném. Zúžení, Ježíšovo sevření mezi protivníky, je v kontrastu s možností spásy. Ve chvíli, kdy se kruh zcela uzavře a Ježíš je polapen a zabit, se otevírá možnost spásy všem národům. Právě proto, že Ježíšova smrt není definitivní. Jeho Vzkříšení je uzlem dějin.

Tím jsme se dostali zpět k otázce Matoušova redaktorského záměru.¹³³ Mrázek ve své studii *Obrat k misii pohanům v Matoušově evangeliu* dokazuje, že ačkoli rozhodující impuls k misii pohanům přichází až v Ježíšově Vzkříšení a Vyvýšení a možnost spásy je během jeho pozemského působení zdržována jakýmsi „ještě ne“,¹³⁴ možnost Božího království pro lidi všech národů je implicitně přítomna od samého počátku evangelia. Mezi dědici Abrahama (*Mt* 1,1–2) jsou nejen jeho potomci podle těla, ale i ti, kterým se stal otcem víry. Třeba římský setník. Poznání pravdy není vyhrazeno znalcům Tóry. Otázka placení daní je z pohledu víry (Ježíš je dotazován na Zákon!) irelevantní. Otázka útisku je otočena proti těm, kteří kladou léčky a lstivě se ptají. I v tomto oddíle můžeme – spolu s Baconem – zahlédnout téma soudu. V Ježíši se Židé nedočkají vysvobození od vnějšího útlaku římské nadvlády. Všichni lidé se

¹³³ Viz podkap. Zařazení v rámci evangelia.

¹³⁴ „Jakkoli hluboce mohla matoušovské sbory poznamenat kontroverze se synagogou, misie pohanům je nakonec založena především pozitivně: Ježíši, který měl poslání předně k Izraeli, byla nyní dána všelická moc na nebi i na zemi. ... Podle toho nyní posílá i své učedníky ke všem národům.“ Mrázek, *Obrat k misii pohanům v Matoušově evangeliu*, str. 15.

v něm ale dočkají Božího daru, to jest něčeho, co jim bylo dáno, aniž by jim to náleželo. Jde o dar milosti. V Ježíši byla udělena svoboda nikoli od zla vnějšího, ale od zla, které svírá člověka zevnitř. Svět poznal „Boží spravedlnost, která je plností lásky, daru a spásy“ (Benedikt XVI).

Závěr

Ohlédneme-li se na závěr za užitou metodou, lze říci, že vizualizace se ukázala jako přínosná pro interpretaci textu. Vyprávění příběhu má velmi blízko k herectví a nemělo by se tedy zapomínat, že evangelijní příběhy byly po dlouhá desetiletí tradovány ústně. Metoda nám umožnila lépe se soustředit na některé přehlížené kulisy příběhu: prohlédnout si zblízka denár, spatřit na jevišti vedle sebe dva vladyky a v neposlední řadě uvidět na scéně vedle liter jména císařova i litery jméno Božího.

Lze konstatovat, že zohledněním obrazu a nápisu na minci dospíváme k odlišným závěrům, než jaké nám vyvstanou, zůstaneme-li pouze u textu, aniž by však znamenalo, že oba soubory závěrů musí být ve vzájemném rozporu. Pouhý text nás dovede k obecné otázce po spravedlnosti, v druhém případě dospíváme na konkrétnější, a zároveň osobnější rovinu, na níž ovšem rovina obecná nepozbývá platnosti a účinnosti.

Po vyslechnutí perikopy o dani pro císaře je posluchač obvykle zcela zaujat otázkou, jaký byl Ježíšův postoj k placení daní. Navzdory většinovému výkladu, že Ježíš platit daň přikazuje, jsem se snažila předvést, že Pán Ježíš se k otázce placení daní ve skutečnosti nevyslovil. Pohledme na vyvrcholení celé tetralogie. V závěrečné perikopě (*Mt 22,42*) se ptá Ježíš farizeů: τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ χριστοῦ,¹³⁵ Mesiáš (Christos, pomazaný), kterého farizeové očekávali, měl být Syn Davidův, to znamená bojovník, vítěz nad ozbrojeným Goliášem. Lid ale nazývá Synem Davidovým právě Ježíše (*Mt 21,9*). Pokud by se Ježíš opravdu považoval za Syna Davidova, za Mesiáše-krále, měl by podle nich učinit konec neoprávněným nárokům Říma počínaje daněmi,¹³⁶ což je téma, které ve snaze Ježíše nachytat zavádějí v prvním dialogu farizeové. Nakonec jsou však na totéž nachytáni jím v dialogu posledním. To, co se farizeům dokeῖ, není pravdivé. Mesiáš nemusí být ozbrojen po zuby (a nemusí mít třeba ani prak), on je totiž Pánem i krále Davida (aniž by tím bylo popřeno, že je jeho synem), je to Syn Boží (jak vyzná i římský setník, viz *Mt 27,54*). Ježíš je ἀληθινός, co se jemu δοκεῖ, je, a nemůže nebýt, pravda. Farizeové jsou umlčeni, nemohou pravdě odporovat (NE), ale ani přitakat (ANO), prohráli by. Ježíš též nemůže ani přitakat (ANO), ani odporovat (NE), se lstí a lží nelze totiž vůbec rozmlouvat.

¹³⁵ Viz pozn. k τί σοι δοκεῖ.

¹³⁶ „A Messiah who could recognize the lordship of Caesar was for every Jew unthinkable.“ Schlatter, str. 644, citováno podle: Davies, Allison, str. 212.

Seznam užité literatury

Primární literatura

- Bible svatá aneb všecka svatá Písma Starého i Nového zákona: podle posledního vydání kralického z roku 1613*, Řím: CEPF: Biblické dílo (mezi 1970 a 1989)
- Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: včetně deuterokanonických knih*, Praha: Česká biblická společnost 1996
- Biblia Hebraica, edidit Rudolf Kittel, textum masoreticum curavit P. Kahle*, Stuttgart: Württembergische Bibelanstalt 1973
- Das Neue testament, Le Noeveau testament, The New testament*, Geneve: Sociéte Biblique 1979
- Greek-English New Testament*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft 1985
- Jeruzalémská Bible: Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*, Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 2009
- Nový zákon: text užívaný v českých liturgických knihách přeložený z řečtiny se stálým zřetelem k Nové Vulgátě*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství 1998
- Septuaginta: id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes: duo volumina in uno; Hē palaia diathēkē kata tous o': Septuaginta*; Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Athina: Biblikē Hetairia 1979
- Tertullien, *Contre Marcion, Livre IV*, Paris: Cerf 2001

Slovníky

- Douglas, J. D., *The New Bible Dictionary*, Leicester: Inter-Varsity Press 1962
- Novotný, A., *Biblický slovník*, Praha: Kalich 1992
- Pípal, B., *Hebrejsko-český slovník ke Starému zákonu*, Praha: Kalich 1974
- Prach, V., *Řecko-český slovník*, Praha: Springer a spol. 1942
- Slovník antické kultury*, Svoboda, Praha: Svoboda 1974

Sekundární literatura

- Bonnard, P., *L'évangélie selon saint Matthieu*, Geneve: Labor et Fides 2002
- Brown, R. E., *Ježíš v pohledu Nového zákona*, Praha: Vyšehrad 2003
- Bruner, F. D., *Matthew: A Commentary. Volume 2, The Churchbook, Matthew 13-28*, Grand Rapides; Cambridge: Eerdmans 2004
- Burian, J., *Římské impérium: vrchol proměny antické civilizace*, Praha: Svoboda 1994

- Daube, D., *The New Testament and Rabbinic Judaism*, London: The Athlone Press 1956
- Davies, W. D. – Allison, D. C., *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to St. Matthew: in three volumes. Volume 3, Commentary on Matthew XIX-XXVIII*, Edinburgh: T. & T. Clark 1997
- Davies, W. D., *The Setting of the sermon on the Mount*, Cambridge: Cambridge University Press 1964
- Hagner, D. A., *Matthew, Word biblical commentary. Volume 33B, Mathew 14-28*, Waco, Texas: Word Books 1995
- Luz, U., *Das Evangelium nach Mattheus. 3. Teilband, Mt 18-25*, Zurich: Benziger 1997
- Mareček, J., *Křesťanské společenství v Matoušově evangeliu: jeho hlavní charakteristiky podle Mt 18,1-35*, Olomouc: Univerzita Palackého 2005
- Mrázek, J., *Evangelium podle Matouše*, Praha: Centrum biblických studií: Česká biblická společnost 2011
- Mrázek, J., *Komu je psáno Matoušovo evangelium*, in: *Matoušovské studie*, Třebenice: Mlýn 2000
- Mrázek, J., *Obrat k misii pohanům v Matoušově evangeliu*, in: *Matoušovské studie*, Třebenice: Mlýn 2000
- Musset, J., *Kniha o Bibli. Nový Zákon*, Praha: Albatros 1991
- Neusner, J., *From Politics to Piety: the emergence of Pharisaic Judaism*, Eugene: Wipf and Stock 1979
- Schubert, K., *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*, Praha: Vyšehrad 2003
- Smith M., *The Pharisees in the Gospels*, Eugene: Wipf and Stock 1979
- Tenney, M. C., *O Novém Zákoně*, s. l.: s. n. 1985

Elektronické zdroje

- Kša, Kapitola 10, Tfilin*, in: *613 židovských ctností* (cit. 28. 2. 2014); URL: <http://www.613.cz/2012/07/ksa-kapitola-10-tfilin.html>
- Mrázek, J., *Daň císaři, kázání 12. 8. 2012* (cit. 14. 2. 2014), URL: <http://letohrad.evangnet.cz/kazani/00.php?k=79>
- Ratzinger, J., *Bůh dává spravedlnost na základě víry v Ježíše Krista*; kázání vyd. 16. 3. 2010 (cit. 13. 2. 2014), URL: <http://www.katyd.cz/clanky/buh-dava-spravedlnost-na-zaklade-viry-v-jezise-krista.htmls>
- Tfilin*, in: *Wikipedia*, URL: <http://cs.wikipedia.org/wiki/Tefilin>

Talit, cicit, tefilin, in: *Karaismus*, URL:

http://www.karaitskyjudaismus.estranky.cz/clanky/talit_-cicit_-tefilin.html