STÁT V NOVÉM ZÁKONĚ

J. B. Souček

(Předneseno na konferenci evangelických duchovních v Československé republice v Brně dne 27. dubna 1951, vyšlo v KR 18, 1951, str. 42-50)

1.

Nový Zákon nepodává soustavného učení o státu ani ovšem podrobných rozborů skutečností státního života. Mluví o těchto skutečnostech jen nesoustavně, příležitostně, jakoby na okraji toho, co tvoří jeho vlastní thema, totiž zvěsti o jednání Božím v Ježíši Kristu. Je pozoruhodné a příznačné, že při tom neužívá pojmu "stát" nebo nějaké starověké rovnocenniny tohoto pojmu, nýbrž vždy mluví konkretními, osobními slovy o vrchnostech, panovnících, vladařích.

Nejzřetelnějším starověkým pojmem pro stát je arci latinské res publica. Řečtina nepokročila tak daleko ve vytvoření technického výrazu pro abstraktní pojem státu, přes to však i v tomto jazyku nabývá podobného významu slovo POLIS, obec, a zvláště jeho odvozeniny POLITEIA, POLITEYMA a poď. I Nový Zákon zná všecky tyto pojmy, jenže jimi nikde neoznačuje pozemský stát. POLIS v Novém Zákoně označuje buď konkrétní město ve smyslu zeměpisném anebo obec nebeskou v protějšku k obci pozemské (tak Žd 11,10.16; 12,22; 13,14; Zj 3,12; 22,14.19 aj.), POLITEIA Sk 22,18 je užito o občanském právu římském, Ef 2,12 o pospolitosti Izraele, POLITEYMA F 3,20 vyjadřuje, že naše pravá obec, pravá vlast není na zemi, nýbrž s Ježíšem Kristem v nebesích. I pojem království, BASILEIA, v Novém Zákoně veskrze označuje říši Boží, nikoli

pozemský stát. Chce-li Nový Zákon označiti pozemský stát, mluví o vrchnosti (EXYSIA Ř 13,1), králích (BASILEIS 1Pt 2,13; 1Tm 2,2), vladařích (HÉGEMONES 1Pt 2,13), Caesarovi (KAISAR Mk 12,14nn par.; srovn. L 2,1; 3,1; 23,2; J 19,12.15; Sk 17,7; 28,8,11; 26,32 aj.).

Pokusíme-li se najít důvod a smysl toho, že Nový Zákon mluví o státu tak poměrně zřídka, okrajově a bez užití příslušných technických výrazů, objeví se nám tato trojí odpověď:

a) Je nutno přihlédnouti k dobovému pozadí, ke způsobu života a k náladě doby, v níž novozákonní spisy vznikaly. Tehdy už po celé jedno století byl středozemní svět ovládán v mnohém blahodárnou, ale autokratickou vládou římských císařů, která prostým lidem zejména v podrobených provinciích odnímala právo i břímě odpovědnosti za vedení veřejných věcí. Proto se lidé stále více odvraceli od starostí o tyto věci a soustřeďovali se na oblast osobní a soukromou. Není pochyby, že i novozákonní autoři mají jistý podíl na této "privatisaci života", na tomto ovzduší, v němž se otázka povahy, útvaru a vedení státu myslím lidským nevnucovala jako otázka mající praktický smysl a naléhavý význam. Toto ovzduší je jednou z podmínek té skutečnosti, že se v Novém Zákoně mluví o státu jen příležitostně a na okraji.

b) Celé Písmo je velice konkretní a netheoretické. Nerozvíjí abstraktní ideje, nepodává theoretické rozbory stavu věcí ani obecné programy, nýbrž se osobně obrací ke svědomí lidskému, volá k odpovědnosti před tváří Boží a vede k pravému vztahu k Bohu i bližnímu. Tomu odpovídá, že Nový Zákon nemluví obecně a abstraktně o "státu", nýbrž při vhodných příležitostech osvětluje, jaký vztah má věřící v Ježíše Krista mít ke konkretním projevům a představitelům státní moci.

c) Nový Zákon i v této věci stojí na základě Písem staré smlouvy, kde má velký význam otázka, jaké místo má v lidu Božím, v Izraeli, úřad královský. Odpověď je, že může mít kladné poslání tehdy, jestliže nechce být ničím jiným než služebníkem Hospodinovým, jestliže se zřekne všech božských nároků a přívlastků, které si osobovali panovníci starého

Orientu. Tyto božské přívlastky Starý Zákon pozemským králům upírá: jediným vskutku božským králem je sám Hospodin, a některé z nadzemských přívlastků se postupně přičítají i očekávanému Králi budoucího vykupitelského věku, pravému Pomazanému Mesiášovi. Lze říci, že očekávání budoucího království Božího a příchodu Mesiášova vzniko tzv. eschatologisací motivů staroorientálního pojetí "božného království". Vůči pozemskému, přítomnému království izraelskému je toto očekávané mesiášské království dovršením, ale také soudem, kritikou.

Nuže, základní zvěst Nového Zákona zní: toto očekávané království Boží se přiblížilo (Mk 1,15), stojí přede dveřmi, ano vlamuje se již do přítomné skutečnosti, a to v postavě pravého Pomazaného, jímž je Ježíš Nazaretský. Na tuto postavu jsou soustředěny všecky mesiášské přívlastky a jsou zároveň odhaleny ve svém pravém a plném smyslu: tento Pomazaný je tím, kým nemůže být žádný pozemský král, Synem Božím, ano vtěleným jeho Slovem.

Tato jistota, že Ježíš Kristus je Pánem a Králem, že v jeho osobě a díle, v jeho smrti a vzkříšení přichází pravé Království, je základní zvěstí, z níž Nový Zákon vychází i pokud jde o jeho vztah k pozemskému státu. Odsud se vysvětlí, proč Nový Zákon hlavních pojmů státního názvosloví (POLITEYMA, království a pod.) používá na vyjádření základní spasitelné skutečnosti, přišlé v Ježíši Kristu. Nový Zákon je touto skutečností tak ústředně zaujat, že se soustavně a thematicky nezabývá otázkami obce pozemské, státu.

2.

Znamená to všek, že věřící úd Ježíše Krista je propuštěn ze všech závazků ke královstvím tohoto světa, k jejich řádům, zákonům a úřadům? Je snad pro svou účast na království Božím povznesen nad všecky starosti a povinnosti tohoto věku? Je snad už tak dokonalý, že nikterak nepotřebuje toho vedení, těch mezí, toho napomínání a trestání, které člověku tak konkretně a naléhavě přináší ten základní tvar pozemského soužití, jejž nazýváme státem?

V prvokřesťanských sborech byli zřejmě lidé, kteří právě tyto závěry odvozovali z apoštolské zvěsti o království Božím v Ježíši Kristu již přišlém a z ujištění o svobodě dítek Božích. Ale novozákonní svědkové velmi zřetelně ukazují, že podobné závěry jsou falešné, že plynou z naprostého nepochopení toho, jak na tom je lid Kristův v době mezi jeho vzkříšením a druhým příchodem. To je smysl známého oddílu o "podání vrchnostem" Ř 13,1-7.

Tento oddíl byl v dějinách církve a theologie příliš často vytrháván ze své živé souvislosti a bylo v něm hledáno "učení o státu" ve smyslu vypracované theorie nejen ethického, nýbrž i sociologického a právního rázu. Zejména jím byla odůvodňována konservativní theorie společenská, bylo zde hledáno zásadní odmítnutí jakékoli snahy o přebudování společenských řádů a o jakkoli odůvodněný odpor proti stávající státní moci. Vskutku byla z tohoto oddílu často dělána jakási magna charta protirevolučního politicko-sociálního pojetí. Při tom se však nejen zapomínalo, že Nový Zákon nepodává abstraktní theorie státovědecké, ani ovšem theorie konservativní, nýbrž se až ku podivu, a to i u významných theologů, zanedbávala nutnost pečlivě přihlédnouti k prvotní souvislosti a aktuálnímu smyslu celého oddílu.

Apoštol zde kontrastně navazuje na své předchozí napomínání, aby křesťan, přijímající milosrdenství Boží, překonával pomstychtivost, žil v odpouštějící lásce a tím projevoval, že je vpravdě účastníkem nového věku (Ř 12,17-21). Znamená to, že křesťan nepotřebuje a nemá mít nic společného s tou institucí, pro kterou vždy bylo příznačné, že má v rukou trestní (přestupky lidské mstící) moc, s "vrchností", se státem? Plyne z křesťanské víry lhostejnost, trpný odpor nebo dokonce zásadní nepřátelství k této instituci? Snad si to někteří křesťané v římském sboru takto představovali, ale právě jim apoštol říká se vším možným důrazem: nikoli, je tomu právě naopak! Každá duše vrchnostem poddána buď, čili poněkud jinak řečeno: každý se zařaď na své místo v pozemském soužití, upravovaném státní mocí! Každá duše: také a právě duše křesťanská. I ona tohoto zařazení a podřazení potřebuje.

Vždyť ani věřící křesťan není ještě v plnosti a zjevně příslušníkem království nebeského. Na vzkříšení z mrtvých teprve čeká, neprožil je ještě v plnosti (1K 15), jeho život není spočíváním na vavřínech dokonalosti, nýbrž snažným během (F 3,12-16), ano bojem víry (1Te 5,8; 1Tm 6,12). Potřebuje proto nejen stálého napomínání se strany bratří (Ř 15,14; Ko 3,16), nýbrž i stálé kontroly se zřetelem k těm, kteří stojí vně (1K 10,32; Ko 4,5). Nesmí se proto chtít vymykat z prostých závazků, které jsou na něj vloženy tou skutečností, že je spolu s ostatními lidmi, také nevěřícími, účasten pozemské lidské pospolitosti, z níž nemůže odejít (1K 5,10; sr. J 17,15). Takovým neodbytným závazkem je především práce; proto platí: Kdo nechce dělati, aby také nejedl (2Te 3, 10). Do této souvislosti patří také slovo o podřízení vrchnostem. Také křesťan potřebuje, aby mu v jeho pozemském putování byly ukazovány cesty a stanoveny meze autoritou a mocí pozemské vrchnosti, která v tom plní vůli a ustanovení Boží. Má všechen důvod k tomu, aby byl vděčen Bohu za to, že je tu tato moc a autorita, která staví hráze nejničivějším projevům lidského hříchu, která nese meč k strachu zle činícím. Jeho první starostí ve vztahu k této moci má býti, aby na ni ze své viny nenarazil, aby se nemusil právem bát jejího trestajícího meče.

Toto zřetelné odmítnutí "křesťanského anarchismu" je vlastním smyslem tohoto proslulého oddílu. Nejde tu tedy o zabsolutnění státní moci, tím méně o požadavek, aby stát byl zřízen autoritativním způsobem. Jiný než autoritativní stát nebyl v I. století prakticky myslitelný, ale apoštol zde neřeší žádné otázky theoretické státovědy, nýbrž varuje proti takovému duchovnímu enthusiasmu, který zapomíná, že i křesťané jsou pozemšťany a který se proto anarchicky vymyká ze vší závaznosti v řádech tohoto světa. Tu je také trvale platné jádro apoštolových slov. Je zajisté mnoho způsobů, jimiž může být zařízen život státní instituce, která plní úkol oné konkretní hráze lidskému hříchu a konkretního vymezení pozemského soužití. Křesťané mají právo a podle daných dějinných možností a potřeb i povinnost, aby se zúčastnili hledání a budování takového způsobu, který by nejlépe vyhovoval onomu zá-

kladnímu poslání "býti k strachu ne dobře činícím, ale zle činícím", a mají zajisté právo i povinnost vzpírat se těm případům, kde by hrozil opak. To znamená, že slovem apoštolovým není zakázán ani revoluční způsob uplatňování onoho základního závazku ke státu. Naprosto je zakázána je neodpovědnost, nesolidarita, vymykání ze závazků, pohrdání tím místem na této zemi, do kterého mne Bůh postavil.

Pokusili jsme se podati základní pohled na smysl Ř 13, 1-7, aniž jsme se zatím zmínili o otázce, která byla v poslední době předmětem četných diskusí, zda totiž není možno a nutno vrchnosti, EXOYSIAI, Ř 13,1 vidět ve světle mocnosti, EXOYSIAI, o nichž čteme Ko 1,16; 2,10.15. Zde se tímto slovem označují nadzemské, andělsko-démonské moci, které si Kristus smrtí na kříži a vítězstvím vzkříšení podmanil a zařadil do svého triumfálního průvodu. Nechce apoštol Ř 13,1 říci, že i pozemská vrchnost je projevem takové nadzemské moci a že je tím zařazena do moci oslaveného Krista? Pro toto "demonologické" zařazení a pojetí "vrchnosti" Ř 13 se vyslovili významní badatelé (G. Dehn, H. Schlier, K. L. Schmidt, O. Cullmann) a také Karl Barth ve svém pozoruhodném spisku Rechtfertigung und Recht se k tomuto pojetí přiklonil a pokusil se jím podepřít své christologické zařazení státu. Byly však předneseny velmi závažné a pronikavé důvody, mluvící proti tomu, aby náplň pojmu EXOYSIA v obou epištolách byla ztotožňována (H. Campenhausen, G. Bornkamm); je vskutku nanejvýš pravděpodobné, že Ř 13,1 je tohoto pojmu užito v běžném řeckém smyslu jako prostého označení státní moci, bez vzpomínky na nadzemské, démonské mocnosti. V každém případě jsme na půdě příliš nejisté, než abychom mohli na zcela hypotetickém pojetí slova EXOYSIA postavit celou "theologii státu". Zásadně to znamená, že theologicky nelze stát zařadit přímo do christologické souvislosti, nýbrž do pojetí přítomného věku jako eschatologického mezidobí, určeného ovšem dílem Kristovým.

V pozdější apoštolské literatuře je základní stanovisko Ř 13 potvrzováno, rozváděno a ujasňováno. Tak v popavlovské epištole Titovi se adresátovi ukládá, aby křesťany napomínal k podřízení a poslušnosti vládám a vrchnostem, a spojuje se to s hotovostí ke každému skutku dobrému (Tt 3,1). Působí to jako ohlas nebo přímo zkratkový souhrn oddílu Ř 13,1-7, při čemž ovšem je Pavlovo napomenutí poněkud pozbaveno své dynamičnosti, protože je vytrženo z živého rozhovorového vztahu k nebezpečí křesťanského anarchismu.

Nové hledisko je uvedeno 1Tm 2,1-4: církev se má za nositele veřejné moci, zejména za krále, modlit. Navazuje se tu na obyčej židovský: obětí a modlitbou za představitele státu se Izrael doby novozákonní vyrovnával se skutečností římské říše. Modlitbou církev projevuje svou solidaritu s ostatními lidmi, i s úkoly vrchnosti, zároveň však také připomíná, že Bůh je svrchovaným Pánem všech. Zmínkou v. 2 se také ukazuje, že právě ve světle víry má velký význam úkol státu bránit zmatku, stavět hráz boji všech proti všem a tak zaručovat pokoj a mír mezi lidmi. Navazuje se tu na tu skutečnost, že v novozákonní době bylo zjednání míru a pokoje obecně pociťováno jako nejblahodárnější vymoženost římské říše, zároveň však se také připomíná, že tento pokojný řád umožňuje církvi, aby nerušeně konala dílo své zvěsti, jímž jsou lidé přiváděni ke spasení a k známosti pravdy.

Tak je totiž třeba zařadit v. 4: obrácení všech lidí, jež je předmětem milostivé vůle Boží, zahrnuje zajisté i nositele vrchnostenské moci, císaře i všechny jeho úředníky; ale modlitba církve za vrchnosti se neomezuje jen na to, aby se obrátily, nýbrž v prvé řadě prosí za to, aby jim bylo dáno zdárně zvládnout jejich úkol uchovat pokoj mezi lidmi a tím i církvi dát volnou cestu k provádění jejího misijního úkolu.

Velmi pozoruhodným způsobem rozvádí motivy Ř 13 první epištola Petrova. Předně nazývá vrchnost lidským zřízením čili stvořením (2,13): jako by se chtěla bránit příliš přímému posvěcování stávající moci, které by mohlo být (a v ději-

nách církve často bylo) odvozováno z Ř 13. I tomuto lidskému zřízení je však nutno se podřídit, zařadit se do něho, a to "pro Pána" (sr. "pro svědomí" Ř 13,5): nejen z vnějšího donucení ("pro hněv" Ř 13,5), ale proto, že křesťan ve své víře prohlédá, že je za své zařazení do řádů tohoto světa odpověden svému Pánu. Zvlášť významné je, že 1Pt výzvu k tomuto zařazení zasazuje do napomínání, aby křesťané měli dobré obcování mezi pohany (2,12). Tento motiv se v 1Pt v rozličných obměnách několikrát vrací. Církev, jíž je epištola určena, je v nesnadné situaci: setkává se s nedůvěrou, odporem, hrozí jí otevřené protivenství. Jak této situaci čelit? Autor nevybízí k rozhořčeným protestům, nýbrž k naději (i když ne k jistotě), že se podaří nedůvěru a nepřátelství rozptýlit, budou-li křesťané opravdu následovati dobrého (3,13). Hlavní břímě epištoly je výstraha, aby údové lidu Kristova nezavdali oprávněné důvody k zákroku proti sobě, aby žádný netrpěl "jako vražedník, neb zloděj, neb zločinec, neb všetečný" (4,15). Do toho rámce náležejí i výroky o správném vztahu ke státu, pamatujme: k tehdejšímu pohanskému státu.

4.

Apoštolské výklady a napomínání nám v této věci jako v jiných pomohou, abychom správně pochopili příslušné oddíly evangelií, které jsou samy o sobě ve svém myšlenkovém obsahu méně rozvinuty a proto méně jednoznačné. Základní význam ovšem má známý oddíl o "penízi daně" Mk 12,13-17 a par. Je to polemický rozhovor, v němž odpůrci chtěli Ježíše "polapit v řeči", t. j. chytře nastrojenou otázkou jej přimět k výroku, pro nějž by mohl být diskreditován buď před římskou vrchností nebo před židovskou veřejností. Ježíš měl být přiveden k tomu, aby buď uznal římskou vládu za zásadně a definitivně právoplatnou, anebo aby prohlásil za samozřejmou povinnost každého Žida přikročit k okamžitým činům výslovného odporu proti této vládě. Ježíšova odpověď nejprve tazatelům ukazuje, že nemají vnitřního práva hnát otázku na toto ostří: sami jsou nedůslední, používají zařízení římské vlády, nosíce při sobě její mince, ale při tom si pohrávají s myšlenkou zásadní

negace. Potom jim naznačuje, že otázku kladou falešně. Není pravda, že není jiného východiska než buď se celostně a ve všem podřídit římské autoritě nebo proti ní zahájit boj. Ježíš odmítá odpovědět na otázku v té formě, v jaké se odpůrcům zalíbilo ji předložit. Ne z nerozhodnosti a kolísání, nýbrž proto, že svrchovanost Boží není vázána na žádnou moc lidskou ani na její odstranění. Před jeho tváří se otázky kladou jinak, Boží "buď - anebo" nemusí být totožné s lidským.

Věcně je smysl odpovědi Ježíšovy shodný s výroky apoštolskými. Dávejte, což je Božího, Bohu: On je svrchovaná autorita, jemu jedinému jsme zavázáni tělem i duší, závazkem neodvolatelným, jím jsme zváni do jeho království. To je poslední pravda. To však neznamená, že se máme a smíme vymknout z povinností na rovině tohoto pomíjitelného světa, závazků jistě předposledních a neabsolutních, ale přece platných. Proto: dávejte, což je císařovo, císaři. Pamatujte, že na každém kroku používáte jeho zařízení, nedělejte si ilusí, že jste nad to vše samozřejmě povzneseni! V pozadí je ovšem také připomínka, že "císař" by nebyl odstraněn, ani kdyby vláda římská byla nahrazena domorodou vládou izraelskou; i to by byla vláda pozemská a proto v nějakém smyslu césarská. Závazek dávati, co je Božího, Bohu, jde nad tuto pozemskou alternativu.

I tento oddíl byl v dějinách církve a theologie přetížen, snad ještě více než Ř 13, když se o něj opíraly theorie propracovaného a ztrnulého dualismu duchovní a pozemské, církevní a státní oblasti, jakoby tyto oblasti neměly spolu nic společného anebo jakoby jejich vztah bylo možno pohodlně a nepohyblivě vymezit.

Evangelia se ovšem i jinde dotýkají themat souvisících se státem. Mk 10,42-45 Ježíš staví proti sobě způsob panování v královstvích tohoto světa a zákon služby, daný jeho cestou oběti a platný v království Božím. Lidu Kristovu je určena jiná cesta než cesta panování a moci. Zajímavé je také vánoční evangelium, L 2. Uvedení císaře Augusta a jeho soupisu má patrně dvojí význam. Předně naznačuje kontrast mezi mocným vladařem a nepatrným nemluvnětem betlemským: a přece toto dítko je ve skutečnosti pravým Pánem nebes i země! Tím se však

nevyčerpává význam zmínky o Augustovi. Daňový soupis Quiriniův byl mnohým Židům podnětem k nesmiřitelnému boji proti tomuto zásahu do prerogativy Boží, odepřené podle 2S 24 samému Davidovi. (Sr. Sk 5,37.) Ježíš se však už okolnostem svého narození nebouří, nýbrž podřizuje i tomuto censu, a nic tím nezadává svému pravému panství: už tím je příkladem toho zařazení pod vrchnosti, které je podle celého novozákonního svědectví uloženo jeho lidu.

Vždyť se podle podání evangelií sám podřídil i zneužité a proti němu obrácené moci vladařské v rukou Pilátových. Zejména čtvrtý evangelista svědčí, že Ježíš Pilátovi výslovně dosvědčuje, že jeho moc je s hůry (J 19,11) a nebouří se proto proti ní. Zároveň však se vší tichostí, ale také se vší určitostí vyslovuje nárok, že je Králem, jehož království není z tohoto světa, protože je královstvím pravdy, nikoli moci (18,36-37). Pilát arci dobře nechápe toto rozlišení, a v nedorozumění, ještě spíše však pod nátlakem autorit izraelských, Ježíše odsoudí jako pretendenta trůnu. V tomto posledním je důležitá myšlenka: "kdo mne tobě vydal, větší hřích má" (J 19,11); základní vinu na odsouzení Ježíšově evangelia nepřičítají Pilátovi, nýbrž židovskému synedriu, ne nositeli státní moci, nýbrž představitelům nevěrné církve.[1)]

5.

Svědkové novozákonní tedy ke státní moci celkem hledí s pozoruhodnou nadějností a kladností. Je to tím pozoruhodnější, že představitelé této moci byli konkretně pohané, lidé jako Pilát nebo Nero, a že i ideologie tohoto státu byla zřetelně pohanská. Tato nadějnost a kladnost plyne z víry ve vítěznou moc Ježíše Krista, z jistoty, že u Boha Kristem zjeveného převládá milost nad odsudkem, že on chce, aby všichni lidé spaseni byli a že i skrze pořádky a autority tohoto světa upravuje cestu dílu svého lidu.

Nadějnost a kladnost Nového Zákona má ovšem své meze. Jsou zřetelné ve Zj 13. V této zajisté obtížné kapitole je podle nejpravděpodobnějšího výkladu jednou z obou mythických

šelem míněn takový stát, který pro sebe a pro své představitele se vší vážností vyžaduje božskou poctu a tím se staví na místo Boží. Na základě staré církevní tradice i jiných náznaků lze vyvodit pravděpodobnost, že je konkretně míněn císař Domitian, který koncem I. století zavedl do svého oficiálního slohu pro sebe titul "pán a bůh" a který patrně v nějaké souvislosti s tím přikročil k zásadnímu pronásledování vyznavačů Kristových. Křesťan nemá jiné možnosti, než aby tento způsob podřízenosti státu odepřel. Tu je patrna mezná možnost novozákonního pohledu na stát, která jistě není v poslední knize Písma naznačena zbytečně.

Je však třeba vědět, že je to opravdu možnost mezná, a že k ní novozákonní svědkové nepřikračují snadno. Snaží se projevy konkretní státní moci pokud možno nejdéle chápat v kladném smyslu. Náběhy k více méně náboženskému uctívání římských panovníků jsou starší, počínají už za Augusta, a přece nepřekážely Pavlovi ani jiným apoštolům v uvedeném kladném a nadějném stanovisku. Je o tom ještě jeden, na pohled nezřetelný, a přece velmi zajímavý doklad. Podle Sk 19, 31 se při efezské bouři, zagitované proti němu místními zlatníky, Pavla ujali "přední mužové Azianští" čili "Asiarchové", s nimiž apoštol zřejmě měl velmi přátelské styky. Kdo to byli? Podle jasných soudobých nápisů a jiných svědectví to byli představitelé svazu maloasijských měst (TO KOINON TÉS ASIAS), jejichž hlavním úkolem bylo pečovati o řádné obstarávání bohoslužebné pocty města Říma, popř. osoby panovníkovy. Malá Asie byla totiž už před narozením Kristovým hlavním územím, kde se toto uctívání římského státu nejprve rozvinulo. Jak je možné, že tato skutečnost Pavlovi, jak se zdá, nevadila v přátelství s těmito muži ani v kladném stanovisku k římskému státu? Jsme odkázáni na domněnky. Je však pozoruhodné, že některé z nápisů tohoto maloasijského kultu císařů už z doby Augustovy jsou psány způsobem, který dosti zřetelně dává najevo, že si jeho organisátoři i účastníci byli dobře vědomi, že ve skutečnosti Augustus božstvem není a že celý kult je vlastně jen formou politické liturgie, formou, jíž se projevuje loyalita ke státní moci, nikoli skutečným náboženským vyznáním, nikoli

přiznáním k poslední pravdě života i smrti. Odtud lze pochopit, proč se apoštol nemusil stavět do strohé posice proti takto míněné státní liturgii. Jistě se jí on ani ostatní křesťané sami přímo neúčastnili: tak jako Židé, i prvotní křesťané se modlili za panovníky, nikoli k nim. Ale jinak tato věc pro ně nebyla dlouho základním problémem, nepřekážela jim v jejich loyalitě ani v hrdosti, s jakou se Pavel hlásil k tomu, že je sám římským občanem. Byly jiné zjevy, které nejstarší církvi byly vážnějším kamenem úrazu - na př. právě kult "efezské Diany", tj. prastarého maloasijského božstva Kybélé, spojený se zvláštním fanatismem i s orgiastickými výstřelky. A hlavně: apoštolé byli soustředěni na kladnou zvěst evangelia o spravedlnosti a pokoji v Ježíši Kristu, neorientovali se v jádru své víry na římském státu ani tím, že by jej stroze a nepřátelsky negovali. Naopak, setkávali se s ním v té radostné jistotě, že i on a všichni jeho představitelé jsou obepjati milostí Boží v Kristu zjevenou. Teprve tehdy, když se ukázalo, že onen náboženský opar římské liturgie politické je u některých jejích představitelů míněn s opravdu poslední "metafysickou" vážností, objevuje se ona mezná možnost a nutnost odporu, v níž ožívá starozákonní protest proti zbožnění králů.

Souhrnem řečeno: Nový Zákon vůči politické oblasti, jejíž význam pro celý život lidský je tak nesmírně veliký, že takřka volky nevolky v nejrůznějších podobách zabíhá do jakoby liturgických a jakoby náboženských poloh, klade klidnou, ale naléhavou otázku, zda to vše je míněno jen jako výraz nepochybné závažnosti a mimořádné, přece však jen pozemské důstojnosti státu, či je-li zde doopravdy vznášen nárok na poslední pravdu života a smrti, na poslední autoritu poutající samo svědomí lidské. Při tom však církev, naslouchající tomuto svědectví Nového Zákona, je vždy nejprve vedena nadějí a očekáváním, že odpověď dopadne uspokojivě, a je proto vždy kladně hotova provázeti život a dílo státu modlitbou, ochotou v pozemské rovině nepanovat, nýbrž se podřizovat, je hotova připomínat, že toto zajisté pozemské, lidské a proměnlivé dílo státu je věc velmi vážná, velmi odpovědná, velmi potřebná k tomu, abychom mohli vésti "tichý a pokojný život ve vší pobožnosti a šlechetnosti".

Poznámky

1 Viz článek "Pilát v Credu", K. R. XVII., 237