





ZÁKLADNÍ
TEOLOGICKÁ
TÉMATA

JOSEF IMBACH

Biblické divy a zázraky_____

NADČASOVÝ
EXISTENCIÁLNÍ
VÝZNAM

VYŠEHRAÐ

Josef Imbach: Wunder
Eine existentielle Auslegung

© Echter Verlag Würzburg, 1995
Translation © Dr. Karla Korteová, 2017

ISBN 978-80-7429-803-5

OBSAH

Předmluva	11
-----------------	----

DÍL PRVNÍ

ZÁZRKY JAKO SOUČÁST NÁBOŽENSKÝCH TRADIC	15
----------------------------------------------------------	-----------

SLEPÍ VIDÍ, CHROMÍ CHODÍ, MRTVÍ OŽÍVAJÍ...	17
K typologii příběhů o zázracích	17
Zázračná uzdravení	18
Vymítání zlých duchů	20
Zázraky normativní	22
Zázraky přesvědčovací	25
Zázračná zjevení	27
Zázračná zachránění	28
Zázračné dary	29
Typologie jako nástroj k lepšímu pochopení	30

CO BYLO JEŠTĚ VČERA	
POKLÁDÁNO ZA ZÁZRAK	31
Malá odbočka na pole dogmatiky	31
Výroky církevních autorit...	31
... a problematika s nimi spojená	32

VÍRY DĚCKO NEJDRAŽŠÍ?	38
Jak chápe zázraky Písmo	38
Nejen historická fakta	38
Od života Ježíšova k životu s Ježíšem	42
Ježíš jako divotvůrce?	49
„Činy Hospodinovy jsou velké“	54

DÍL DRUHÝ

ZÁZRAKY V NOVÉM ZÁKONĚ	57
PONOŘENÍ DO NICOTY?	59
Petr kráčí po vodní hladině (Mt 14,22–32)	59
Noc nicoty	60
Petr aneb víra vystavená stálému nebezpečí	64
Církev v krizi	70
PRÁVO, NEBO SPRAVEDLNOST?	76
Uzdravení muže s ochrnutou rukou (Mk 3,1–6)	76
Zaprvé, zadruhé, zatřetí	78
Žije člověk pro sobotu?	80
Testování pravidel	86
„DEJTE VY JIM JÍST“	92
Nasycení pěti tisíců (Mk 6,30–44)	92
Paralely v hebrejské bibli	93
Číselná symbolika	97
Plnit Ježíšův příkaz	100
ĎÁBEL, DÉMONI A ZLÍ DUCHOVÉ	104
Uzdravení posedlého v Gerase (Mk 5,1–20)	104
Příběh, který je urážkou zdravého rozumu?	105
Satan jako marginální postava	108
Co je ti po mně?	110
Jedna z nejdémoničtějších postav světové literatury	113
Fraška o podvedeném čertovi?	116
Máme si ďábla a demony představovat jako osoby?	118
TO JSEM NEBYL JÁ	122
Uzdravení posedlého chlapce (Mk 9,14–29)	122
Honba za zásluhami	122
Posedlost, nebo nemoc?	125
Vydání napospas zlu	128
Jedině láska	133

NALÉVAT ČISTÉHO VÍNA	136
Svatba v Káně Galilejské (J 2,1–12)	136
Nesrovnalosti	137
Čínské podobenství	140
Církev – spolek značně ubohý?	142
PŘIJMI SÁM SEBE	146
Uzdravení ochrnutého (Mk 2,1–12).....	146
Pohled do dílny exegetů.	147
Hřích – „slovo laskavé, ba směšné“	150
Probuzení k novému životu	152
Neboj se přijmout sám sebe	155
POSTAV SE NA VLASTNÍ NOHY	160
Vzkříšení syna naimské vdovy (L 7,11–17)	160
Řeka života a průvod smrti.....	161
Realistické zpravodajství, nebo narativní teologie?.....	164
Vstaň!	167
ODMÍTNUTI, VYČLENĚNI, VYOBCOVÁNÍ ...	172
Uzdravení deseti malomocných (L 17,11–19)	172
Nikoli historická fakta, nýbrž katecheze	173
Dnešní malomocní.....	176
Smysl vyprávění o deseti malomocných.....	180
TŘETÍ ZÁZRAK	184
Uzdravení slepého Bartimea (Mk 10,46–52)	184
Nesmířit se s údělem žebráka.....	185
Ve stopách kříže	188
Výklad odborných pojmů	191
Poznámky.....	194
Jmenný rejstřík	201

PŘEDMLUVA

O zázračných uzdraveních a zjeveních platí podobně jako o básních, povídkách nebo divadelních hrách, že máme-li je správně pochopit, musíme je umět patřičně „přečíst“, tj. vyložit. Čím více se zaměříme pouze na sílu důkazů, manipulaci a magii a čím důkladněji se budeme zabývat medicínskými a vědeckými údaji, tím méně budeme s to porozumět duchovním obsahům. Kdybychom ovšem připustili, že cosi jako zázračné uzdravení opravdu existuje (ve smyslu nalezení víry a důvěry v sílu, která přesahuje naše chápání), bylo by skutečně tak těžké akceptovat, že taková regenerace dosahuje svého vrcholu v psychických nebo i fyzických darech?

J. Cornwell, *Mächte des Lichts und der Finsternis*.

Christliche Wunder – Wahrheit oder Einbildung?, Wien 1991, 228

Zázrak je víry děcko nejdražší.

J. W. von Goethe, *Faust I*, verš 766

„Svatba v Káně Galilejské – tomu se mi nechce věřit, to jsou přece obrovské spousty vína,“ řekl jednou kdosi slavnému Jeronýmovi. „Ano, vždyť se jím taky napájíme dodnes,“ odpověděl učenec zamyšleně.

L. Zenetti, *Die wunderbare Zeitvermehrung*, München 1983, 12

O zázracích dnes už mnozí lidé odmítají diskutovat. Poukazují na to, že pro celou řadu věcí, které byly ještě včera považovány za zázrak, lze najít přirozené vysvětlení. Svět je podle nich uzavřený celek, jehož pochopení se musí opírat o zákony kauzality. Kde se děje něco záhadného, a tudíž „zázračného“, tam je prý nutno pátrat po příčinách, jejichž poznání je – snad – jenom otázkou času.

V zázracích proto většinou už dávno nejsou schopni vidět „důkazy“ pravdivosti křesťanské víry ani sami křesťané a křesťanky, a to tím spíše, že se dnes už ví, že jevy, které bývají obvykle označovány za „zázrak“, jsou rozšířené i v jiných náboženstvích.

Kniha, kterou držíte v ruce, má tyto obtíže na zřeteli. V první části informuje – na základě mnoha příkladů nejen z pohanského

a židovského starověku, ale i z dnešních velkých světových náboženství – o jednotlivých typech příběhů o zázracích, zaujímajících pevné místo v náboženských tradicích lidstva, a zkoumá, jak zachází se zázraky Písmo, především Nový zákon. Postupně tak odhaluje náboženské a dějinné souvislosti, které jsou pro pochopení biblických příběhů o zázracích nezbytné. První díl končí krátkou odbočkou, obsahující několik – nutných – dogmatických úvah.

Díl druhý se na základě několika příkladů snaží ukázat jedinečnost příběhů o zázracích, které popisují evangelisté, a ozřejmit, že cílem veškerého Ježíšova jednání je koneckonců vždy *osvobodit* člověka – osvobodit ho nejen od viny, od zla a od hříchu, ale i k sebezpřijetí, ke svobodnému rozhodování, k víře, k vykročení novým směrem, k radosti a k pravému životu. Ježíšovi zkrátka nikdy nejde o pouhé vyléčení fyzické nemoci; Ježíš se pokaždé snaží vrátit život daného člověka do správných kolejí a dovést ho k tomu, aby našel cestu k Bohu i k sobě samému.

Čtenářky a čtenáři tedy nejenže budou konfrontováni s náboženským poselstvím novozákonních příběhů o zázracích, ale zároveň nahlédnou i do dílny exegetů a do jejich namáhavé a napínavé badatelské práce.

Přes veškerou snahu o obecně srozumitelné formulace se tu nebylo možné zcela vyhnout některým odborným teologickým pojmům. Ke zdoání této (drobné) překážky mohou snad posloužit závěrečné vysvětlivky.

Tři ze zde popsanych příběhů jsem před několika lety analyzoval už v knize *Jesus begeben. Biblische Erfahrungen heute (Setkání s Ježíšem. Biblické prožitky v dnešní době)*, Zürich 1992. Tam jsem se nad nimi ovšem zamýšlel v jiné souvislosti; nejde tedy o pouhé opakování úvah už jednou zveřejněných.

Většina tvrzení, která v této knize předkládám, byla otestována na dvou víkendových seminářích, jejichž pořadatelem byla Augsburská katolická akademie a které vzbudily velký zájem. Jejich iniciátorem byl pan Franz-Xaver Spengler, ředitel této instituce, bez jehož podnikavosti by moje kniha nevznikla.

Srdečně mu děkuji – v neposlední řadě i za pohostinné přijetí a za přátelství, které nás už léta spojuje. Vděčný jsem i paní Imeldě Casuttové, která se hbitě postarala o korekturu, a panu Michaelovi Laublemu za pečlivý lektorský dohled.

V Římě v lednu 1995

Josef Imbach

DÍL PRVNÍ

Zázraky jako součást
náboženských
tradic

SLEPÍ VIDÍ, CHROMÍ CHODÍ, MRTVÍ OŽÍVAJÍ...

K typologii příběhů o zázracích

Ve svém humoristickém románu *Father Malachy's Miracle* (*Zázrak otce Malachiáše*) vkládá skotský spisovatel Bruce Marshall jistému kaplanovi do úst slova: „Zázraky dnes vůbec už vyšly z módy. Kdyby se nějaký stal v ložnici našeho veledůstojného biskupa, udělala by Jeho Milost cokoli, jen aby se ta nepřístojná událost ututlala.“⁴¹ Tímto citátem bych samozřejmě nechtěl zostudit pány kaplany ani sebemeně urazit pány biskupy. Myslím ovšem, že Marshallovo tvrzení je vcelku opodstatněné. Kdo totiž dnes ještě vážně počítá se zázraky, ten bývá zpravidla pokládán za podivína.

Ve zmíněném románu Bruce Marshall ironicky a vtipně ilustruje postoj dnešního člověka, zdráhajícího se brát zázraky vůbec na vědomí. Středem dění je zbožný otec Malachiáš, který Boha skutečně přiměje k zázraku. Nechvalně známá městská tančírna, podle názoru mnoha lidí opravdové semenišťe neřesti, je ve vší tichosti odklizená na vrchol odlehlé skály. Obyvatelstvo však nemá chuť se napravit a na zázraky odmítá věřit. Raději mluví o kejkliřství a podvodu, o pověře a klamu, o psychóze a masové halucinaci. Sdělovací prostředky rozpoutají povyk a způsobí, že se z tančírny stane atrakce pro celé široké okolí. O autorská práva se zajímá jistý mazaný podnikatel, který chce údajný zázrak zpeněžit na knižním a filmovém trhu. Místo aby lidé přišli k rozumu, začnou se chovat ještě bezbožněji. Otec Malachiáš se zarmouceně podruhé obrátí na Boha a prosí ho, aby zázrak zrušil. A když jednoho jitra tančírna znovu stane na svém dřívějším místě, shodnou se všichni na tom, že se lid stal obětí hromadného sebeklamu.

Příhoda, kterou Bruce Marshall ve svém románu popisuje, působí bezpochyby poněkud přehnaně. To platí přirozeně o každé satíře. Přesto asi nikdo nebude chtít vážně polemizovat s tím, že skepse vůči zázrakům je už natolik rozšířená, že se k nim mnozí lidé raději vůbec nechťejí vyjadřovat.

Pojem „zázrak“ se užívá nanejvýš už jen přeneseně – jako v kdysi slavném filmu *Veliká láska*, kde herečka Zarah Leandrová zpívá píseň, kterou si dodnes kdekdo pamatuje: „Však já vím, jednou se stane zázrak...“ Lidé sní o velké výhře, o velkých penězích nebo o velkém štěstí. Věřit na takové soukromé zázraky nepůsobí nikomu potíže, protože v ně tajně doufají všichni.

Zázračná uzdravení

O zázracích v užším smyslu bývá řeč především v náboženském kontextu. K dispozici máme nesčetné zprávy o všemožných nadpřirozených událostech, o případech, kdy Bůh lidem prokázal milost v naprosto beznadějně situaci. Mnohým z vás se jistě automaticky vybaví celá řada zázračných uzdravení popsanych v evangeliích.

Kdo se trochu vyzná v antických kulturách, ten samozřejmě ví, že víra v zázraky byla ve starověku velmi rozšířená i mezi „pohany“, že putování na posvátná místa není křesťanský vynález a že se bohům za vyslyšení modlitby už tehdy děkovalo votivní deskou.

Velmi dobře informováni jsme v tomto směru mimo jiné i díky archeologickým výzkumům v okolí Epidauru v severovýchodní části Peloponnésu. Do Epidauru jsou dnes turisté hromadně sváženi v autobusech proto, že se tam nalézá nejlépe dochované divadlo řeckého starověku. Ve 4. století př. Kr. ovšem zaznamenávala mnohem větší nával zhruba deset kilometrů vzdálená svatyně, zasvěcená bohu lékařství Asklépiovi. V době císařské, ve 2. a 3. století po Kr., byl tento bůh uctíván téměř v celé římské říši pod jménem Aesculapius. Votivní desky vykopané v Epidauru

dokládají, že se lidé tenkrát k Asklépiovi modlili s podobným nasazením, s jakým dnes věřící zahrnují prosbami matku Boží v bavorském Altöttingu nebo ve švýcarském klášteře Einsiedeln. Chtěli se vyléčit ze všech možných nemocí, hledali útěchu v bezvýhodných situacích a pomoc v té či oné nouzi. Někteří chodili k bohu lékařství s prosbami, jaké má u katolíků dodnes na starosti svatý Antonín z Padovy. Občas mívali prosebníci přání poněkud neobvyklá – bůh se jim měl postarat o růst vlasů, měl je zbavit hmyzu, nebo jim měl dokonce pomáhat i při hledání pokladů.

Většina díky Asklépiovi určených se ovšem samozřejmě týká zázračných uzdravení. Dobrou představu nám o nich může poskytnout tato votivní deska:

Pandaros z Thessalie (přišel do svatyně) s (mateřským?) znaménkem na čele. V blahodárném spánku se mu zdál sen; v něm mu bůh znaménko obvázal a poručil mu, aby si po odchodu ze svatyně obvaz sundal a věnoval jej chrámu (tj. aby jej do chrámu odnesl jako votivní dar). Za úsvitu vstal, obvaz si sundal a zjistil, že mu znaménko z tváře zmizelo. Obvaz věnoval chrámu jako votivní dar. Bylo na něm znamení z jeho čela (tj. přeneslo se na něj znaménko, které měl předtím Pandaros na čele).²

Podle tohoto popisu došlo tedy k uzdravení prostřednictvím božího zásahu během nočního spánku, ve kterém měl poutník jménem Pandaros blahodárné vidění.

Gerd Theißen ve své obsáhlé studii přesvědčivě vyložil, že k zázračnému uzdravování je zapotřebí přiřadit i ožívování mrtvých: „Téměř všechny starověké případy zázračného vzkříšení lze přitom chápat jako oživení zdánlivě mrtvých lidí a typické motivy se stále opakují – přenos se uskutečňuje [zpravidla] dotykem.“³

Hebrejská bible referuje například o tom, že prorok Eliáš vzkřísil zesnulého syna vdovy, kterou potkal na cestě do Sarepty; jiné mrtvé dítě vzkřísil pak i jeho nástupce Eliáš (1 Kr 17,17–24; 2 Kr 4,18–37). Jemu biblický text připisuje moc natolik zázračnou, že byla s to oživit i člověka už pohřbeného:

I zemřel Eliáš a pohřbili ho. Nastávajícího roku vpadly do země hordy Moábců. Když Izraelci pohřbívali jednoho muže, spatřili

takovou hordu. I hodili toho muže do hrobu Elišova. Jakmile muž přišel do styku s Elišovými kostmi, ožil a postavil se na nohy. (2 Kr 13,20n)

Ožívání mrtvých se připisuje i Ježíšovi – ten vzkřísil dceru Jairovu (Mk 5,22–24.35–43parr), syna naimské vdovy (L 7,11–17) a Lazara z Betanie (J 11,1–44). Petr podle Skutků apoštolů v Joppe oživil mrtvou učednici jménem Tabita (Sk 9,36–43). A o Pavlovi se píše, že vzkřísil jistého Eutycha, který během jeho kázání (!) usnul u otevřeného okna a zabil se pádem ze třetího poschodí (Sk 20,7–12).

Může se po těchto příkladech někdo divit, že se zprávy o takových událostech tradovaly i ve starověkých náboženstvích pohanských? Podle řeckého filozofa Flavia Filostrata například mystik Apollónios, současník apoštola Pavla, vzkřísil mrtvou dívku.⁴ Podobná vyprávění byla rozšířená i v prostředí židovském.

Vymítání zlých duchů

K zázračnému uzdravování má velmi blízko zahánění démonů, ve starověku běžné. Zatímco u zázračných uzdravení stojí v popředí pozitivní, léčivá síla toho či onoho divotvůrce, v případě zahánění zlých duchů jde o otevřený boj proti silám nepřátelským, negativním.

K dobře známým příběhům tohoto druhu patří v „křesťanském“ Starém zákoně⁵ vyhnání démona, které provedl na radu anděla Rafaela Tóbit, když se chystal strávit první noc se svou manželkou Sárrou. Život všech sedmi předchozích mužů, s nimiž byla Sára zasnoubená, tragicky skončil právě během svatební noci, což vypravěč vysvětluje působením zlého ducha. Osmý novomanžel se při vstupu do Sářiny komnaty zařídil podle Rafaelova návodu:

„Co se týče srdce a jater ryby, proměň je v dým před mužem či ženou, které trápí démon nebo zlý duch, a všechno trápení od nich

odejde a navěky ho budou zproštěni.“ (Tób 6,8). *Vzal játra ryby a srdce z váčku, v němž je měl, a vložil je na žhavý popel z kadi-dla. Vůně z ryby vytvořila ochrannou hráz a démon uprchl vzhůru do oblastí Egypta.* (Tób 8,2n)

Na základě mnoha svědectví víme, že víra v demony byla pevnou součástí starověkých kultur.

Ve starém Egyptě byla schopnost zažehnat zlé duchy připisována nejen mnohým božstvům, ale i jejich sochám. Že to platilo i o soškách boha Chonse, je zřejmé z nápisu na tzv. Bentrešině stéle, vystavené dnes v pařížské Národní knihovně. Tato památka pochází ze 4.–6. století. K události, která je na něm zaznamenána, došlo ovšem už za vlády faraona Ramsese II. (1290–1224 př. Kr.), jehož žena pocházela z města Bechten, ležícího na severní hranici říše. Když byly u její sestry Bentreš zjištěny příznaky posedlosti, opatřil Ramses své švagrové sošku Chonse, boha lékařství a exorcismu:

*Bůh šel k místu, kde dlela Bentreš, a dceři pána Bechtenu pomohl. Ihned se uzdravila. Duch, který byl s ní, řekl Chonsovi: „Přicházíš v míru, veliký bože, a vyháníš demony. (...) Jsem tvůj služebník. Chci splnit tvoje přání a odejít na místo, odkud jsem přišel.“ (...) Duch potom na Chonsův pokyn v míru odešel na příslušné místo a pán Bechtenu i všichni Bechtenští zajásali.*⁶

Za názorný popis exorcismu, jak se praktikoval v době Ježíšově, vděčíme židovskému dějepisci Josephu Flaviovi (37/38 až po r. 100):

Viděl jsem, jak jeden z našich (tj. Žid), jménem Eleazar, za přítomnosti (císaře) Vespasiana, jeho synů, velitelů a ostatních válečníků posedlé lidi osvobozoval od zlých duchů. K uzdravení docházelo tak, že posedlému přidržel pod nose prsten s jedním z léčivých kořenů, o kterých mluvil Šalomoun, dal nemocnému přivonět a tím z něho zlého ducha nose vytáhl. Posedlý se okamžitě zhroutil a Eleazar pak ducha pomocí Šalomounova jména a Šalomounových přísloví zapřisahal, aby se k onomu člověku už nevracel. Aby přítomným dokázal, že skutečně vládne takovou mocí, vždy nechal stát opodál pohár vody nebo nějakou mísu a zlému duchovi poručil,

aby nádobu, až bude odcházet, převrhl a diváky tak přesvědčil, že dotyčného opravdu opustil. To se skutečně dělo a tím vešly ve známost Šalomounova moudrost a Šalomounovo vědění. Domníval jsem se, že o tom musím promluvit, aby všichni věděli, jak byl duch krále (Šalomouna) mocný a jakou k němu Bůh choval náklonnost.⁷

Nový zákon se vytváření dojmu tajuplnosti, který takovéto popisy vyvolávají, vyhýbá a fenomén posedlosti jeho autoři, zdá se, v některých případech interpretují prostě a jednoduše jako symptom nemoci – například Lukáš chápe Ježíšovy exorcismy zjevně jako léčbu: „... ti všichni přišli, aby ho slyšeli a byli uzdraveni ze svých nemocí. Uzdravovali se i ti, kteří byli sužováni nečistými duchy.“ (L 6,18)

Nesmí nás udivovat, že v ruinách Epidauru (ani v pozůstatcích jiných Asklépiových svatyní) se naproti tomu žádné zprávy o vymítání zlých duchů nenašly; posedlým byl do chrámového okrsku vstup zakázán.

Zázraky normativní

Některé biblické příběhy o zázracích si kladou za cíl zdůraznit určité Boží požadavky. V takových případech se mluví o zázracích normativních. Velmi často jde o zázraky trestající, které slouží k tomu, aby lidé přišli k rozumu. Jahve například nechává zemřít dítě vzešlé z cizoložného svazku Davida a Bat-šeby (2 S 11,1–12,26). Jindy zase sešle na všechnen izraelský lid mor, protože král dal provést sčítání lidu a tím si přisvojil právo, které je vlastní jen Bohu (2 S 24,1–18). Jiné známé vyprávění o trestajícím zázraku najdeme ve Skutcích apoštolů. Důležitá pro jeho správné pochopení jsou vypravěčova úvodní slova o tom, že mnozí příslušníci tehdejší jeruzalémské obce spojili své majetky a spravovali je společně.

Také nějaký muž, jménem Ananiáš, a jeho manželka Safira prodali svůj pozemek. Ananiáš si však s vědomím své ženy dal nějaké peníze stranou, zbytek přinesl a položil apoštolům k nohám. Ale

Petr mu řekl: „Ananiáši, proč satan ovládl tvé srdce, že jsi lhal Duchu svatému a dal stranou část peněz za to pole? Bylo tvé a mohl sis je přece ponechat; a když jsi je prodal, mohl jsi s penězi naložit podle svého. Jak ses mohl odhodlat k tomuto činu? Nelhal jsi lidem, ale Bohu!“ Když to Ananiáš uslyšel, skácel se a byl mrtev; a na všechny, kteří to slyšeli, padla velká bázeň. Mladší z bratří ho přikryli, vynesli a pohřbili. Asi po třech hodinách vstoupila jeho žena, netušíc, co se stalo. Petr se na ni obrátil: „Pověz mi, prodali jste to pole opravdu jen za tolik peněz?“ Ona řekla: „Ano, jen za tolik.“ Petr jí řekl: „Proč jste se smluvili a tak pokoušeli Ducha Páně? Hle, za dveřmi je slyšet kroky těch, kteří pochovali tvého muže; ti odnesou i tebe.“ A hned se skácela u jeho nohou a zemřela. Když ti mládenci vstoupili dovnitř, našli ji mrtvou. Vynesli ji a pohřbili k jejímu muži. A velká bázeň padla na celou církev i na všechny, kteří o tom slyšeli. (Sk 5,1–11)

Vyprávění o trestajících zázracích byla velmi rozšířená nejen ve světě Písma, ale i v ostatních starověkých zemích. Je to zřejmé mimo jiné i z mnoha votivních desek objevených při výzkumech v Epidauru, například z následujícího textu, který nejenže vykazuje určitou shodu s výše zmíněným popisem uzdravení Pandara z Thessalie, ale zároveň se nápadně podobá i příběhu Ananiáše a jeho ženy Safiry.

Podle tohoto líčení se jistý Echedóros vypravil do Epidauru, aby se zbavil (mateřského?) znaménka. Jeho přítel Pandaros, trpící toutéž vadou, mu dal pro chrám peníze s tím, že se tak snad svého znaménka na dálku zbaví i on:

Echedóros dostal kromě svého (znaménka) na starost i znaménko Pandarovo.

Obdržel od (svého přítele) Pandara peníze, aby je jeho jménem v Epidauru věnoval bohu. Nechtěl je však odevzdat (a raději si je nechal).

V blahodárném spánku měl vidění. Zdálo se mu, že před něho předstoupil bůh a zeptal se ho, nemá-li od Pandara jako votivní dar peníze na chrámovou sochu bohyně Athény. Odpověděl, že od Pandara nic takového nedostal, ale že jestli ho bůh uzdraví,

dá namalovat obraz a věnuje mu jej. Nato mu bůh (ve spánku) znaménko obvázal Pandarovým obvazem a poručil mu, aby si jej po odchodu ze svatyně sundal, omyl si obličej u studny a podíval se do vody jako do zrcadla.

Za úsvitu vyšel ven, sundal si obvaz, na kterém nebylo po znaménku ani stopy, ale když se podíval do vody, viděl, že mu na tváři přibýlo k původnímu znaménku ještě znaménko Pandarovo.⁸

Jak už bylo řečeno, z jiných zpráv víme, že k uzdravení docházelo zásahem boha Asklépia v některých případech přímo během nočního spánku ve svatyni. Daleko častěji dostávali však prosebníci ve snu jenom podrobný návod, jehož dodržením dosáhli uzdravení až během času (mnohdy zcela přirozenou cestou). Pokyn, kterého se dostalo Echedórovi, ovšem k uzdravení nevedl a viníka naopak za nepoctivost potrestal dalším neduhem.

Jde nejspíš o příběh smyšlený. Zjevně je založen na zprávě, s níž jsme se setkali už v souvislosti se zázračným uzdravováním. Ta je tu jen proměněna v odstrašující příklad pro ty, kdo by snad byli vystaveni podobnému pokušení jako chudák Echedóros. Ponaučení je jasné – Echedórov příběh chce poutníky varovat, aby si dary určené bohům nenechávali pro sebe, a vybízí je, aby bohu náležitě poděkovali tím, že chrámu věnují hmotnou odměnu.

Trestající zázraky zaujímají ve starověké náboženské tradici pevné místo.⁹ Nápadné je, že v souvislosti s Ježíšem se žádný takový zázrak netraduje – ledaže bychom chtěli do této kategorie zařadit poněkud záhadný příběh o prokletí neplodného fíkovníku (Mk 11,12–14.20n par), který je však z literárněhistorického hlediska zřejmě jen obměnou Ježíšova podobenství, zaznamenaného v Lukášově evangeliu (srv. L 13,6–9).

Zázraků normativních se ovšem o Ježíšovi traduje několik. Příkladem je případ muže s ochrnutou rukou, před jehož uzdravením klade Ježíš otázku, která s platnými normami lidského chování bezprostředně souvisí: „Je dovoleno v sobotu jednat dobře, či zle, život zachránit, či utratit?“ (M 3,4par)

Normativní zázraky jsou doloženy samozřejmě i jinde. Vzpomeňme třeba na „rybí zázrak“ Pythagorův (kolem 570 – kolem

497 př. Kr.) – během rybolovu Pythagoras předpovídá přesný počet chycených ryb a staví se proti jejich usmrcení:

*A stala se podivuhodná věc – dokud tam byl, neuhynula ani jedna z ryb, které během sčítání zůstaly mimo vodu. Tehdy připomněl všem přítomným, že než se jejich duše připoutala k nynějšímu tělu, žila už v minulosti jiným životem.*¹⁰

Tento zázrak má zjevně sloužit jako důkaz nauky o stěhování duší, jejímž byl Pythagoras zastáncem, a jako odůvodnění příkazu vegetariánství, který z ní byl odvozen.

V judaismu (přinejmenším od roku 70 po Kr., kdy byl zničen chrám) nehrají normativní zázraky žádnou roli. Měřítkem mravného chování nejsou nová zjevení (i kdyby byla zprostředkována zázrakem), nýbrž výhradně výklad zákona předávaného z generace na generaci. Když se slavný rabi Eliezer v souvislosti se zdůvodněním platné normy odvolává na hlas z nebes, jiný talmudista namítá: „O takové hlasy se nestaráme, protože pokyny jsme dostali už na hoře Sínaji.“¹¹

Zázraky přesvědčovací

Některé normativní příběhy o zázracích se vyznačují tím, že místo aby zdůrazňovaly božský původ toho či onoho pravidla jednání, kladou si za cíl přesvědčit lidi o božském poslání toho či onoho konkrétního člověka. Mluvíme pak o zázracích „přesvědčovacích“. Jahve například nařizuje Mojžíšovi a Áronovi, aby vykonali zázrak před faraonem:

Hospodin dále řekl Mojžíšovi a Áronovi: „Až k vám farao promluví, prokažte se nějakým zázrakem“, řekneš Áronovi, vezmi svou hůl a hod ji před faraona a stane se drakem.“ Mojžíš s Áronem tedy předstoupili před faraona a učinili, jak Hospodin přikázal. Áron hodil svou hůl před faraona i před jeho služebníky a ona se stala drakem. Farao však také povolal mudrce a čaroděje a egyptští věštcí učinili svými kejklemi totéž. Hodili každý svou hůl na zem a ony se staly draky. Ale Áronova hůl jejich hole pohltila. (Ex 7,8–12)

Pozoruhodné je, že zázraky konají i ti, kdo se k Izraeli stavějí nepřátelsky; takové činy bývají ovšem odhaleny jako pouhé mámení. „Ukázkové“ zázraky tedy jako důkaz božského poslání samy o sobě nestačí; v případě pochybností musejí být dodatečně něčím stvrzeny – vždyť by taky mohly být způsobeny silami ďábelskými. Ve výše zmíněném případě je takovým stvrzením to, že Áron vychází ze zápasu divotvůrců jako vítěz.

Přesvědčovací zázraky se tradují o mnoha vynikajících náboženských osobnostech, zejména o samotných zakladatelích jednotlivých náboženství. Tento fenomén je kupodivu rozšířený i v islámu, přestože Korán, jak známo, zázraku žádnou důkazní hodnotu nepřiznává (súra 6,111; srv. i 17,97; 10,96–97; 6,25), což souvisí s islámským pojetím Božího působení. Na rozdíl od naší, západní představy o přírodních zákonech (za nimiž nebo v jejichž rámci věřící vidí působení Božího vlivu) odvozuje klasická islámská teologie veškeré dění přímo od Boha – co člověk vnímá jako zákonitost, to není ve skutečnosti nic jiného než Boží moc. A porušení „zákonitosti“ – které pozorovateli připadá jako „zázrak“ – je podle islámu v podstatě právě tak normální jako všechno ostatní dění na světě, plně řízené Bohem.

Chce-li Bůh dát lidem nějaký pokyn, jedná zkrátka někdy poněkud v rozporu se svými vlastními zvyklostmi – především jde-li mu o to, potvrdit věrohodnost toho či onoho islámského proroka. Ohledně Ježíše uvádí Korán takových znamení celou řadu: Ježíš se narodil z panny, mluvil už v kolébce, oživoval ptáky vytvořené z hlíny, uzdravoval malomocné a slepé, křísil mrtvé – a to všechno jsou věci, u nichž se navzdory subtilním spekulacím islámských teologů člověku přece jen vnucuje slovo „zázrak“. Korán ovšem praví, že se to vše děje z Boží vůle, takže původcem těchto podivuhodných událostí je v každém případě sám Alláh (srv. s. 5,110).¹² Proroci mohou konat „zázraky“ jedině s Božím svolením (s. 40,78; 13,38).

Korán na mnoha místech poukazuje na to, že se Bůh výslovně zdráhá potvrdit poslání posledního a největšího z proroků, proroka Muhammada, sebemenším zázrakem (srv. mj. s. 6,9;

17,90–93). Paradoxní je, že přitom o Muhammadových zázracích referuje už Ibn Ishaq, první z prorokových životopisců. Islámská lidová zbožnost se toho chytla a postupně Muhammadovi připisovala stále nové a nové divy. Většinou jde o uzdravení nebo o potrestání jeho protivníků – když jsou mu v patách, jejich koně klopýtají; když se ho pokoušejí kamenovat, usychají jim ruce; a když Muhammad předpoví, že zemřou, skutečně zemřou... Z ryze formálního hlediska spadají tyto prorokovy neobyčejné skutky do kategorie zázračných uzdravení nebo do kategorie zázraků trestajících, ale prakticky plní navzdory všem zmíněným výhradám úlohu zázraků přesvědčovacích.

Podobně je tomu i s dalšími významnými náboženskými osobnostmi, jako jsou Buddha (6./5. stol. př. Kr.) nebo Zarathuštra (7./6. stol. př. Kr.), reformátor starověkého náboženství perského. Všechna náboženství zjevně tíhnou k tomu, upevňovat autoritu svých zakladatelů nebo reformátorů pomocí přesvědčovacích zázraků. Není proto divu, že se takovými zázraky staly i četné skutky Ježíšovy, popsané v evangeliích.

Zázračná zjevení

Každý zázrak je v jistém směru Božím zjevením. O zázračných zjeveních neboli epifaniích ve vlastním slova smyslu mluvíme pak tehdy, zjeví-li se člověku Bůh osobně. K nejznámějším zázrakům tohoto druhu patří bezpochyby popis Božího zjevení, k němuž došlo na Sínaji:

Když nadešel třetí den a nastalo jitro, hřmělo a blýskalo se, na hoře byl těžký oblak a zazněl velmi pronikavý zvuk polnice. Všechnen lid, který byl v táboře, se třásl. Mojžíš vyvedl lid z tábora vstříc Bohu a postavili se při úpatí hory. Celá hora Sínaj byla zahalena kouřem, protože Hospodin na ni sestoupil v ohni. Kouř z ní stoupal jako z hutě a celá hora se silně chvěla. Zvuk polnice víc a více sílil. Mojžíš mluvil a Bůh mu hlasitě odpovídal. (Ex 19,16–19; srv. i Ex 3; 1 Kr 19,11–18; Iz 6; Ez 1).

V Novém zákoně mají mezi zázračnými zjeveními – doloženými například v souvislosti s Ježíšovým křtem (Mk 1,10–11parr; J 1,32n) nebo s Ježíšovým proměněním (Mk 9,2–8parr) – zvláštní význam zjevení zmrtvýchvstalého Krista.

Zázračná zjevení jsou ovšem i pevnou součástí náboženství jiných. Staří Řekové pokládali to, že se mohou bohové (Asklépios, Apollón, Zeus) lidem zjevovat, za naprostou samozřejmost. V Egyptě – kde byl panovník považován za boží inkarnaci – byly v ptolemaiovské době (323–30 př. Kr.) vladařovy oficiální návštěvy ve městech přirovnávány k božím zjevení, což předpokládá víru, že je takové zjevení možné. Tato víra byla rozšířena i v Asýrii, Babylonii a vůbec v celém starověkém světě, ať už šlo o vidění, anebo o slyšení božího hlasu. O rabim Akivovi, který za vlády Římanů roku 135 zemřel mučednickou smrtí, vypráví Talmud příběh vzdáleně připomínající epifanii, k níž došlo při Ježíšově křtu a při Ježíšově proměnění:

Ve chvíli, kdy vedli rabiho Akivu k popravě, bylo právě načase odříkat Šema Jisrael (tj. stvrdit víru každodenní ranní a večerní modlitbou „Slyš, Izraeli“; srv. Dt 6,4). Když mu tělo hřebelcovali železnými kartáči, vzal tedy na sebe jho nebeské nadvlády (kdo se modlí Šema Jisrael, ten se přihlašuje k jedinému Bohu a tím na sebe bere „jho Boží moci“). (...) Tu se ozval hlas, který pravil: „Buď zdrav, rabi Akivo, jsi určen k životu budoucího světa.“¹³

Zázračná záchránění

Stálou veličinou jsou ve všech náboženských tradicích příběhy o zázračných záchráněních, vyprávějící o tom, jak se lidem v nejrůznějších nebezpečnostech, třeba tváří v tvář hrozivým přírodním živlům nebo nepřátelským úkladům, nečekaně dostalo Boží pomoci. V Jeruzalémském talmudu se dochovalo vyprávění, které vzdáleně připomíná příběh o tom, jak Ježíš utišíl mořskou bouři (srv. Mk 4,35–41parr):

Na jedné pohanské lodi, plující Středozezemním mořem, se plavilo

židovské dítě. Když se rozpoutala velká mořská bouře, všichni vstali a jali se pozdvihovat své bůžky a vzývat je. Nadarmo. Když viděli, že to není nic platné, řekli mu: „Vstaň a přivolej svého Boha; slyšeli jsme totiž, že vám na volání odpovídá a že je mocný.“ Tu to dítě ochotně vstalo, pomodlilo se, Hospodin – budiž pochválen – jeho modlitbu přijal a moře utichlo.¹⁴

Obdobná vyprávění o zázračné záchraně před ztroskotáním bychom našli u starověkých Řeků, Římanů i Egypťanů. Na rozdíl od novozákonního vyprávění o mořské bouři, které divotvornou božskou moc připisuje samotnému bezprostředně přítomnému Ježíšovi, v nich jde zpravidla o vyslyšení modliteb určených bohům.

Zázračné dary

Příběhy o zázračných darech vyprávějí – na rozdíl od popisů zázračných záchránění, které vždy líčí odvrácení hrozícího nebezpečí – o tom, jak byl ten či onen člověk překvapivě zahrnut hmotnými statky.

Prorok Elijáš například v době, kdy všude kolem vládl hladomor, v Sareptě jistě vdově opatřil mouku (1 Kr 17,8–16; srv. 2 Kr 4,1–7). Stoupenci islámu připisují podobné schopnosti Muhammadovi. Následující příklad pochází ze spisu pocházejícího ze 12. století, který popisuje celou řadu prorokových zázraků, doložených i ve starších pramenech:

Ajub připravil prorokovi a Abú Bekrovi přiměřené množství jídla. „Přivolej z města třicet nemuslimských předáků,“ řekl mu prorok. Učinil to, oni se najedli a nějaké jídlo stále ještě zbývalo. „Přivolej jich šedesát,“ řekl prorok. I ti se najedli a ještě nechali zbytky. A žádný z nich odtamtud neodešel, aniž přijal islám a aniž prorokovi přísahal věrnost. „Tak se z mého jídla nakonec najedlo sto osmdesát mužů,“ píše Abú Ajub.¹⁵

Křesťanští čtenáři si tu zřejmě automaticky vzpomenou na to, že podobně zázračnou moc měl i Ježíš; příkladem je nasycení

pěti tisíců lidí pouhými pěti chleby a několika rybami (Mk 6,30–44par; srv. 8,1–10par), proměna vody ve víno (J 2,1–12) nebo rybolov se sítěmi tak plnými, že se málem nedaly utáhnout (L 5,1–11; J 21,1–14).

Pro všechny tyto zázračné dary je v evangeliích příznačné, že si Ježíš počíná vždy decentně – jeho konání nepředchází žádání prosby, nedočítáme se o tom, že měl „čarodějné schopnosti“, a zázraky sice pokaždé vycházejí z určitého vnějšího podnětu (lidé mají hlad, víno došlo, námaha rybářů byla marná), ale přesto nastávají zcela nečekaně.

Typologie jako nástroj k lepšímu pochopení

Teprve toto religionistické srovnání nám umožňuje správně zvážit jednotlivé tradice, vypracovat jejich typologii a zařadit známé příběhy o zázracích do příslušných skupin.

Jejich rozřídění není samoúčelné. Mělo by nás vést k tomu, abychom jim lépe rozuměli. Důkazem může být několik drobných příkladů z Nového zákona. Ježíšova chůze po mořské hladině je zázračné zjevení, nasycení pěti tisíců spadá do kategorie zázračných darů, utišení mořské bouře patří do skupiny zázračných záchránění. Dříve se přitom všechny tyto tři zázraky většinou označovaly jako zázraky přírodní.¹⁶ Podobně platí, že příběhy řazené kdysi mezi zázraky „průvodní“ (nebeský hlas při Ježíšově křtu a při Ježíšově proměnění; zatmění slunce, roztržení chrámové opony, zemětřesení a ožívání mrtvých při Ježíšově smrti; nanebevstoupení jako viditelný děj) lépe pochopíme, budeme-li je interpretovat jako zázraky přesvědčovací. Adekvátní určení literární formy umožňuje adekvátní interpretaci obsahu. S příběhy o zázracích je tomu totiž podobně jako s jinými literárními díly. Kdo si plete vědecky podepřený životopis s románem nebo nerozezná legendu od historického dokumentu, ten nejenže si nebude vědět rady s literárními žánry a formami, ale nebude ani umět pochopit poselství, na kterém jsou takové texty založeny.

CO BYLO JEŠTĚ VČERA POKLÁDÁNO ZA ZÁZRAK

Malá odbočka na pole dogmatiky

„Není možné používat elektrické osvětlení a rádio nebo uplatňovat při léčbě nemocí novodobé medicínské a klinické prostředky, a zároveň věřit v novozákonní svět duchů a zázraků,“¹⁷ napsal Rudolf Bultmann už roku 1933 ve svém slavném článku *Nový zákon a mytologie*.

Výroky církevních autorit...

Od počátku novověku, zejména od dob osvícenství, se víra v zázraky opravdu postupně vytrácí i mezi lidmi nábožensky založenými. Církevní autority na tento pokles mohutně zareagovaly na Prvním vatikánském koncilu, tedy v období, které se vyznačovalo poměrně bojovným teologickým zpátečnictvím. V konstituci o katolické víře *Dei Filius*, schválené 24. dubna 1870, účastníci koncilu výslovně prohlašují:

Kdo říká, že zázraky se dít nemohou, takže je zapotřebí všechna vyprávění o zázracích – včetně těch, která jsou obsažena v Písmu – odkázat mezi pouhé smyšlenky nebo pověsti, a kdo říká, že zázraky nikdy nelze bezpečně rozpoznat a že jejich pomocí nelze plně prokázat božský původ křesťanského náboženství, ten ať je stížen anatématem (tj. vyloučením z církve).¹⁸

Zázraky tato konstituce považuje (vedle „vnitřních opor Duha svatého“) za „vnější důkazy“ pravdy Božího zjevení.¹⁹

Chceme-li její text správně pochopit, měli bychom si blíže všimnout přinejmenším čtyř věcí:

1/ Účastníci koncilu zcela zjevně počítají s možností zázraků, přičemž se drží toho,

2/ že za zázrak je možno pokládat pouze události určitého druhu,

3/ že tyto události jsou platným důkazem božského původu křesťanského zjevení (a tím i křesťanské věrouky)

4/ a že Bůh skutečně zázraky koná (autoři konstituce mají na mysli hlavně vyprávění biblická, ale otázkou historičnosti jednotlivých příběhů v Písmu obsažených se nezabývají).

Tady je zapotřebí především podotknout, že všechny výroky uvedené v této konstituci vycházejí z určitých předpokladů, které ovšem její autoři zpravidla blíže nezpracovávají. Vezměme si jako příklad bod mrazu – nikdo nemůže popřít, že když je teplota na nule, voda mrzne. Jenže vědecké poznatky si zachovávají platnost pouze za přesně určených podmínek. Pokus s tuhnutím vody se tudíž podaří jenom při běžném atmosférickém tlaku. Panují-li tlakové podmínky jiné (atmosférický tlak je možno změnit i uměle), výrok se experimentálně potvrdit nedá. Se všemi výroky církevních autorit je tomu samozřejmě podobně. I ony vycházejí ze zcela určitých předpokladů, o kterých se většinou mlčí. A je logické, že církevní výroky jsou tedy správné jen potud, pokud jsou tyto předpoklady (zpravidla blíže nereflektované) splněny.

Z takových blíže nezpracovaných předpokladů vycházejí právě i vyjádření Prvního vatikánského koncilu k problematice zázraků. Účastníci koncilu se přitom ve své apologetické horlivosti bohužel dali strhnout k tomu, že uspořádali hon na své protivníky, do jisté míry vedení nadějí, že ty, kdo možnost zázraků zcela popírají, přemohou na jejich vlastní (přírodovědecké) půdě. A okamžitě uvázli v teologické slepé uličce.

... a problematika s nimi spojená

1/ Problematické je už samo jejich chápání pojmu „zázrak“. Zázrakem rozuměli neobvyklou („nadpřirozenou“) událost, kterou způsobil Bůh a kterou nelze vysvětlit pomocí přírodních zákonů. Že je toto pojetí dodnes rozšířené, dokládá jeden známý lexikon,

definující zázrak jako „událost, která zjevně odporuje běžnému chodu věcí nebo přírodním zákonům“.²⁰ Zajímavé je, že jim má odporovat nikoli jen „zdánlivě“, nýbrž „zjevně“. (Kdo neví, jaký je mezi těmito slovy rozdíl, ten ať se podívá do slovníku.)

Už středověká teologie přitom věděla (od svatého Augustina), že za zázraky ve vlastním slova smyslu mohou být považovány pouze takové záhadné události, které se dají odvodit přímo od Boha. Toto upřesnění bylo nutné proto, že se po staletí pokládalo za nespornou skutečnost, že nad lidmi mají velkou moc i démoni a duchové a že mnoho tajuplných věcí lze přičíst právě těmto temným silám. A věřilo se, že Boží zásahy do běhu světa je možno od takovýchto dábelkých, nepravých zázraků odlišit především na základě toho, že Boží dílo podporuje víru. Podstatnou úlohu hraje tedy náboženský účel – může jim být například manifestace Boží slávy. Že možnost takových zásahů víra Bohu přiznává, je samozřejmé, protože „u Boha není nic nemožného“ (L 1,37; srv. Gn 18,14; Jr 32,27).

2/ Lze však z pouhé možnosti Božího zásahu rovnou vyvodit, že Bůh ve svém působení na běh světa skutečně obchází přírodní zákony? Ještě před několika málo desítkami let zastávali téměř všichni katoličtí teologové názor, že zázraky je možno poměrně snadno určit a empiricky doložit, a to právě proto, že se dějí v rámci přírodní reality a přitom se vymykají přírodním zákonitostem.

Přehlíželo se ovšem, že pojem „zázrak“ ve smyslu občasného Božího porušení nebo prolomení přírodních zákonů vychází z tichého předpokladu, že všechny přírodní zákony jsou už známé. V průběhu staletí přitom přírodovědci postupně objevovali zákonitosti a souvislosti stále nové, a výsledky svého bádání proto museli opakovaně modifikovat a opravovat. Už sama tato skutečnost ukazuje, že nemáme sebemenší důvod k tomu, abychom tento vývoj prohlásili za uzavřený. Protože uzavřený prostě není. Je-li tedy přírodovědec konfrontován s tou či onou neobvyklou událostí, neslučitelnou se zákonitostmi, které jsou mu známy,

nijak ho to neopravňuje k tomu, aby hned mluvil o Božím zásahu. Pro badatele zázraky v rámci jednotlivých vědních oborů v zásadě neexistují – existují jen jevy (prozatím?) nevysvětlené, pro které se musí hledat vysvětlení. Kdyby badatel vysvětlení nehledal, znamenalo by to smrt jeho vědy; poznání by přestalo dělat pokroky. Pokud badatel vysvětlení nenajde, musí danou otázku nechat z vědeckého hlediska otevřenou. O zázracích jako reprezentant svého oboru mluvit rozhodně nemůže, protože by se v takovém případě posunul z oblasti vědecké do oblasti světonázorové, resp. náboženské. Bůh by se tak ovšem stal pouhou náhražkou chybějících vědeckých poznatků. A kdyby se potom přírodovědcům přece jen povedlo problém vyřešit, ztratil by zase jednou další kus své půdy – což se přece stalo už mnohokrát. Bertolt Brecht ilustroval Boží ústup ze světa ve své hře *Matka*:

Nepomohlo-li modlení, pomůže pojištění. Při bouřce tedy už nemusíte věřit v Boha, ale musíte být pojištěni. Protože to vám pomůže. Bohu ovšem jeho bezvýznamnost neprospívá. Takže lze doufat, že jestli zmizel z vašich polí, zmizí i z vašich hlav. V dobách mého mládí ještě všichni lidé pevně věřili, že sedí někde v nebi a vypadá jako stařec. Potom přišla letadla a v novinách se psalo, že na nebi je teď už všechno změřitelné. O Bohu sedícím v nebesích se už nemluvílo. Zato bylo často slyšet názor, že Bůh je jako plyn – že není nikde a zároveň je všude. Jenže když jsme si pak přečetli, z čeho všechno se plyny skládají, žádný Bůh v tom výčtu nebyl, takže neobstál ani jako vzduch, protože ten jsme dobře znali. Bůh tedy postupně slábl, až se nám takřikajíc vypařil. Dnes o něm tu a tam čteme, že je povahy ryze duchovní, což je ovšem tuze podezřelé.²¹

Pro celou řadu věcí, které byly ještě včera považovány za zázrak, skutečně dnes umíme najít přirozené vysvětlení, založené právě na vědeckém pokroku. Víme sice, že vědecké poznání je relativní, ale k vyvrácení pochybností ohledně možnosti zázraků to samozřejmě nestačí. Otázku, nemohou-li být mnohé dosud záhadné události – třeba některá překvapivá uzdravení nevyléčitelně nemocných lidí – jednoho dne nakonec přece jen vysvětleny, rozhodně nelze sprovodit ze světa pouhým poukazem na to, že

zázraky jsou možné. Ledacos dnes už víme například o vzájemném působení těla a ducha. Lékaři v této souvislosti zdůrazňují, že mnohé fyzické nemoci bývají vyvolány nebo podmíněny konflikty psychického rázu. Nemohla by právě tak existovat i psychogenní uzdravení, tedy uzdravení urychlená aktivací duševních sil sídlících v lidském nitru, o kterých máme zatím jen velmi nedostatečné informace? Sami teologové si ostatně už všimli, že i v náboženské sféře rozhodně existuje jistá hranice, za kterou se zázraky nedějí – například co se týče vzniku nové hmoty. Přinejmenším neexistuje žádná seriózní zpráva o tom, že někomu třeba po amputaci zázračně znovu narostla noha.

Tváří v tvář záhadným událostem se dnes většina lidí dovolává spíše parapsychologie nežli výkladu náboženského.

Parapsychologie, jak známo, zkoumá jevy, které odporují našim běžným zkušenostem a které si dost dobře neumíme vyložit. Patří k nim například psychokineze, tedy přímé působení duševních či duchovních sil na hmotu bez účasti fyzikálních příčin, nebo mimosmyslové vnímání, u něhož obvykle rozlišujeme několik forem, a to telepatii (přenos duševních procesů, myšlenek, nálad, pocitů...), jasnovidectví (vnímání neznámých dějů nebo neznámých událostí) a prekognici (vnímání událostí budoucích, které za normálních okolností nelze předem odhalit). Ohledně otázky, jaké síly v těchto případech vlastně působí, je ovšem parapsychologie do značné míry odkázána na pouhé dohady. Animistická hypotéza hledá příčiny uvnitř lidské duše; hypotézy spiritistické naproti tomu nevyklučují spoluúčast různých duchovních bytostí (například duší zemřelých lidí). Věda se v každém případě snaží takovéto nevšední jevy řádně vyložit. Podle Bely Weissmaha jsou, „pokud jde o zázraky, tyto jevy důležité potud, že nám umožňují zpochybnit oprávněnost ostrého rozlišování mezi zázraky a fenomény přirozenými, jehož se dopouští celá řada teologů. Hranice ‚přirozeně možného‘ se tak posouvají mnohem dál, než se obecně připouští. A pro teologii z toho v každém případě plyne větší otevřenost vůči zprávám o zázracích, obsaženým například v evangeliích.“²²

Postupné poznávání světa přivedlo zjevně i nejednoho věřícího k názoru, že zákonů, které stvořenému světu sám určil, dbá Bůh více, než jak si to lidé představovali kdysi, když svět prožívali ještě převážně prostřednictvím mýtů.

Je-li věřící konfrontován s nějakým záhadným děním, rozhodně ho to neopravňuje k tomu, aby hned mluvil o zázraku ve smyslu přímého Božího zásahu do chodu přírodních zákonů. K tomu prostému závěru ostatně dospěl už svatý Augustin (354–430), podle něhož je zázrak událost, která prolamuje „přírodní procesy, jež známe“. Podobně se vyjadřuje i Tomáš Akvinský, který zázrak definuje jako „to, co se nám děje od Boha a co přesahuje nám známé příčiny“.²³ Přírodním zákonům by podle toho zázrak odporovat neměl – mohl by nanejvýš odporovat tomu, co je nám o přírodních zákonech známo.

Podobný přístup ovšem samozřejmě platí i pro přírodovědce – ti naopak nemají právo tvrdit, že Bůh do chodu přírody žádným přímým způsobem nezasahuje nebo že do něho vůbec zasahovat nemůže.

Teologie bohužel dovolila, aby jí otázky v této rozpravě diktovaly přírodní vědy; tím sama přispěla ke stvrzení jejich racionalistických představ o světě a pro náboženský význam zázraků postupně ztrácela cit.

3/ Nezávisle na této problematice před námi tváří v tvář učení Prvního vatikánského koncilu vyvstává otázka, jakou důkazní hodnotu mají zázraky pro pravdivost křesťanského zjevení.

Jak jsme mohli konstatovat výše, neobvyklé události (a nezáleží na tom, zda se odehrávají v rámci přírodních zákonitostí, anebo je přesahují) jsou pevnou součástí všech starověkých náboženských tradic.

Tato skutečnost sice účastníkům koncilu samozřejmě nebyla zcela neznámá, ale převážná většina koncilních otců měla v té věci znalosti jen velmi kusé. Navíc vycházeli z toho, že zatímco ve zprávách doložených v Písmu se jistě odrážejí dějinná fakta, všechny tradice mimobiblické je radno pokládat za smyšlenky.

A pokud v těchto tradicích tu a tam našli „zbytek historické látky“, většinou jej s poukazem na Písmo označili za ďábelské mámení. Tím ovšem jen posilovali předsudek, že divotvorná Boží moc je viditelná pouze v Písmu a uvnitř církve.

Dnes už jsou i naši „prostí věřící“ čím dál tím vnímavější k tomu, že příběhy o zázracích doložené v nekřesťanských náboženstvích nelze jednoduše odbýt povzneseným úsměvem a že mnohé z nich mají oporu v dějinné skutečnosti (přičemž není důležité, zda má ta či ona událost vnímaná jako cosi mimořádného „přirozené“ vysvětlení). Není ostatně důvodu, proč by se měla Boží velikost zázračně projevovat pouze uvnitř křesťanských církví (nebo dokonce jen uvnitř církve římskokatolické), když přece (jak samy církevní autority výslovně zdůrazňují už téměř po tři staletí) Boží milost působí i mimo církev²⁴ a (jak učí Druhý vatikánský koncil) pravda a svatost „svítí“ i v jiných náboženstvích.²⁵ V neposlední řadě máme dobré důvody k domněnce, že jen velmi málo biblických zázraků proběhlo přesně tak, jak jsou popsány, ba že mnohé z nich vůbec nemají historický základ. To samozřejmě neznamená, že bychom měli – jak se obával První vatikánský koncil – většinu biblických příběhů o zázracích označit za smyšlenky a báje. Jde spíše o to, abychom pochopili, jaký měli jejich vypravěči záměr – církevní praxi a katechezi zajímá tento úkol zatím jen málo.

VÍRY DĚCKO NEJDRAŽŠÍ?

Jak chápe zázraky Písmo

I účastníci Prvního vatikánského koncilu samozřejmě věděli, že Písmo vzniklo proto, aby hlásalo a šířilo víru v Boha a – v případě Nového zákona – v Ježíše Krista. Zároveň ovšem vycházeli z předpokladu, že nám většina biblických spisů předkládá historická fakta, a to podobným způsobem jako novodobé dějepiscevtví. Teprve počátkem dvacátého století se postupně začalo brát na vědomí, že biblická vyprávění rozhodně nepřecházela lineárně z jedné generace na druhou od svého vzniku až do doby, kdy byla s konečnou platností zredigována.

Nejen historická fakta

Naprostá většina biblických textů prošla, jak známo, dlouhým historickým vývojem. Než byly definitivně zapsány, byly nejprve mnohé z nich jako menší, navzájem nezávislé jednotky tradovány ústně.

Vedle tradice jako takové mluví exegeze i o „dějinách redakce“. Tento pojem souvisí právě s tím, že textové jednotky biblických knih byly – ústně či písemně – tradovány nejprve samostatně a k jejich sebrání, zpracování a konečné „redakci“ došlo až později. Finálnímu redaktorovi přitom samozřejmě nešlo jen o to, aby pro budoucí pokolení zachránil pár literárních dokumentů. Během své práce měl před očima zcela určitou čtenářskou obec – a tudíž i otázky, které ji zajímají. Tradici aktualizoval s přihlédnutím k potřebám svého čtenářstva. Místo aby nás informovaly o té či oné popisované události, mnohé biblické zprávy nám proto spíše dávají nahlédnout do životní situace příslušné cílové

skupiny – nebo nám alespoň umožňují udělat si o ní nějakou představu. Takovéto dobově a situačně podmíněné redakční zásahy se pochopitelně běžně vyskytují i v příbězích o zázracích. Že k jejich určení nepotřebujeme nijak nadprůměrně bystrý postřeh, to nám jako jeden příklad za všechny potvrdí vyprávění o „egyptských ranách“ (Ex 7–11; 12,29–34). Jeho stručný rozbor nám zároveň umožní diskrétně nahlédnout do dílny exegetů.

Těm, kdo ze zdravotních nebo jiných důvodů chyběli, když se ve škole tento biblický příběh probíral, připomenu, o co v něm jde:

Faraon se zdráhá dovolit izraelskému lidu odejít z Egypta, a tak Bůh zmocní Mojžíše, aby Egypt postihl řadou pohrom a srazil domýšlivého vládce na kolena. Mojžíš pak promění nilskou vodu v krev, celý Egypt napadnou smrduté žáby, z prachu země povstanou komáři, houfně se rozšíří mouchy, a to i ve všech koutech faraonova paláce, zvířata kosí dobytčí mor, lidi postihnou vředy, rostliny zničí kroupy, a co zbude, požerou kobylky, zemi pokryje třídní temnota a Hospodin nakonec vlastnoručně pozabíjí „v egyptské zemi všechno prvorozené od prvorozeného syna faraonova, který seděl na jeho trůnu, až po prvorozeného syna zajatce v žalářní kobce i všechno prvorozené z dobytka“ (12,29).

Budeme-li číst pozorně, bude nám ledacos nápadné a nutně dospějeme k závěru, že tu redaktor zpracoval do jednoho vyprávění přinejmenším dvě různé verze. Oprávněnost této domněnky dokládá už popis první „rány“:

Ex 7,14 *Hospodin řekl Mojžíšovi: „Srdce faraonovo je neoblomné. Nechce lid propustit. 15 Jdi k faraonovi ráno. Až půjde k vodě, postav se naproti němu na břehu Nilu a vezmi si do ruky hůl, která se promění v hada (srv. 7,9).*

16 *Řekneš mu: Hospodin, Bůh Hebrejů, mě k tobě posílá se vzkazem: Propuť můj lid, aby mi na poušti sloužil. Ale ty jsi dosud neposlechl. 17 Toto praví Hospodin: Podle toho poznáš, že já jsem Hospodin: Holí, kterou mám v ruce, teď udeřím do vody v Nilu a ta se promění v krev. 18 Ryby, které jsou v Nilu, leknou a Nil bude*

páchnout. Marně budou Egypťané usilovat, aby se mohli napít vody z Nilu.“

19 Hospodin dále řekl Mojžíšovi: „Vyzvi Árona: ‚Vezmi svou hůl a vztáhni ruku nad egyptské vody, nad průplavy, nad říční ramena, nad jezera, vůbec nad všechny nahromaděné vody.‘ Stanou se krví. V celé egyptské zemi bude krev i ve džberech a džbánech.“ 20 Mojžíš a Áron učinili, jak Hospodin přikázal. Áron pozdvihl hůl a před očima faraona a jeho služebníků udeřil do vody v Nilu a všechna voda Nilu se proměnila v krev. 21 Ryby v Nilu lekly, Nil začal páchnout a Egypťané nemohli vodu z Nilu pít. A krev byla v celé egyptské zemi.

S tímto textem je zjevně něco v nepořádku. Bůh nejprve (verš 15) Mojžíšovi přikazuje, aby se odebral k faraonovi a vzal s sebou hůl, která se už předtím zázračně proměnila v hada. Ve verši 17 pak ovšem říká, že do Nilu holí udeří on sám. Jinak je přítom tím, kdo ve vyprávění o odchodu z Egypta drží v ruce hůl, vždy Mojžíš. Jde tu tedy o pozdější vsuvku a verš 17 mohl zřejmě původně znít: „Toto praví Hospodin: Postihnu pohromou vodu v Nilu.“ Bůh zde zkrátka jen sděloval, že se voda změní v krev, ryby leknou a Nil bude odporně zapáchat, takže se z něho nebude možno napít.

Hůl – která mění vodu v krev – mu vložil do ruky až ten, kdo toto vyprávění zpracovával. Když se Bůh zjevil Mojžíšovi na Chórěbu, řekl mu (3,20): „Proto vztáhnu ruku a budu bít Egypt všemožnými svými divy, které učiním uprostřed něho. Potom vás [faraon] propustí.“ Svůj slib potom potvrdil tím, že Mojžíšovu hůl proměnil na chvíli v hada, a Mojžíšovi poručil, aby tento zázrak zopakoval před faraonem (4,2–4). Jenže co když mu faraon ani pak neuvěří, že ho poslal Jahve, aby lid osvobodil? „... nabereš vodu z Nilu a vyleješ ji na suchou zemi. Z vody, kterou nabereš z Nilu, se stane na suché zemi krev.“ (4,9)

Hůl, voda a krev... Zpracovatel tyto tři rekvizity převzal a uplatnil je novým způsobem. Mojžíšova zázračná hůl se stala holí Jahvovou. Kromě toho už není řeč o pouhých několika kapkách nilské vody, nýbrž o veškerých průplavech, jezerech a vůbec

všech nahromaděných vodách včetně vody ve džberech a džbánkách, která slouží v domácnostech ke každodennímu použití. Ve starším znění se vyprávělo jen o tom, že nilská voda přestala být pitná proto, že v Nilu lekly ryby (v. 18), zatímco ve znění konečném (které finální redaktor propojuje s verzí dřívější) se už každá krůpěj vody po celém Egyptě mění v krev (srv. v. 19). A podle konečné verze je úhyn ryb způsoben právě až touto proměnou (v. 20n).

Podobné úvahy by se daly vést o všech deseti „ranách“ a podobný by byl pokaždé i výsledek – mezi popisovanými událostmi a jejich zaznamenáním leží (v závislosti na stáří textových jednotek, které jsou tu do sebe navzájem zapracovány) tři až osm staletí. Čím je tradice delší, tím jsou dějiny redakce evidentně složitější, protože v průběhu času je daná událost stále znovu přikrášlována a stupňována až za hranice uvěřitelnosti. Na okraj rovnou podotýkám, že se takovému přikrášlování – byť v poněkud mírnější formě – vyskytuje i v Novém zákoně.

Co se týče egyptských ran, nejde o historické zprávy, nýbrž o lidová vyprávění. Bezpečnou indicií je už samo číslo deset, které v hebrejském myšlení vyjadřuje celistvost (vzpomeňme na desatero Jahvových přikázání). Finální redaktor spojil jednotlivé tradice tak, aby toto číslo naplnil. Vypravěč (nebo finální redaktor?) přitom přirozeně předvídal námitku, proč Bůh svému lidu osvobození nějakým způsobem neurychlil, a odpověď vložil – už před příchodem sedmé rány – do úst samotnému Bohu:

Tentokrát zasáhnu do srdce všemi svými údery tebe i tvé služebníky a tvůj lid, abys poznal, že na celé zemi není nikdo jako já. Vždyť už tehdy, když jsem vztáhl ruku, abych bil tebe i tvůj lid mořem, mohl jsi být vyhlazen ze země. Avšak proto jsem tě zachoval, abych na tobě ukázal svou moc a aby se po celé zemi vypravovalo o mém jménu. (Ex 9,14–16)

Tím je taky řečeno, co je v těchto vyprávěních rozhodující – zdůraznění Boží velikosti, chvála Boží slávy a výzva k víře v Boží moc. Izrael si má vzpomenout, že Jahve je jeho Bůh a vládce (srv. 7,5). Všechny tyto příběhy tedy obsahují naléhavé poselství.

Od života Ježíšova k životu s Ježíšem

Totéž přirozeně platí i o zázracích Ježíšových, o kterých vyprávějí evangelia. Je přitom zapotřebí všimnout si přinejmenším pěti věcí:

- 1/ jejich geneze;
- 2/ toho, že mnoho Ježíšových slov a činů je tam uváděno ve zcela jiné souvislosti, než jaká byla souvislost původní;
- 3/ poselství, které evangelia obsahují;
- 4/ vystupňování, kterého v průběhu času příběhy o zázracích doznaly;
- 5/ rozdílu mezi událostmi jako takovými a příběhy, které se o nich vyprávějí.

1/ Ke hlubšímu pochopení Ježíšových zázraků dospějeme, jestliže se nejprve zamyslíme nad tím, čím jsou evangelia osobitá, a vzpomeneme si, že za sebou mají historickou tradici a redakci čítající několik desetiletí. Konkrétně to znamená, že evangelisté zpracovali do jednoho celku materiál dochovaný ústně a zčásti i písemně. Zjevně je při tom ovšem zajímal nejen Ježíšův život, ale i – nebo spíše především – život s Ježíšem, tedy to, co oni sami a raná církev na základě své víry v Ježíše Krista prožili.

Jestliže si celý tento proces tradování a redigování představíme, dospějeme k závěru, že mnoho Ježíšových slov a činů už není v evangeliích podáno v původní souvislosti a že vyprávění prošlo určitou proměnou.

Příklad? Marek a Matouš nás informují o tom, že v Betanii pomazala jakási neznámá žena v domě Šimona Malomocného Ježíšovi hlavu. V některých přítomných (podle Mt 26,8 šlo o samotné uředníky) to vzbudilo hněv; podle jejich názoru by bylo bývalo lepší drahocenný olej prodat a výtěžek dát chudým (Mk 14,3–5; Mt 26,6–9). Naproti tomu podle Jana pobýval Ježíš v Betanii v domě Lazarově. Ježíšovi tam podle Janova popisu pomazala Marie nohy a námitku, proč nebyl olej prodán ve prospěch chudých, vyslovil Jidáš (J 12,1–5). Obě vyprávění se jistě

zakládají na jedné a téže příhodě; ta byla ovšem několikrát přepracována, takže nakonec vznikly dva různé příběhy.

2/ Vzhledem k tomu, že evangelisté ve svých spisech zpracovali několik různých vyprávěcích linií, je velmi pravděpodobné, že i zázraky, o kterých vyprávějí, nakonec zdaleka ne vždy vystupují v téže historické souvislosti, ve které figurovaly původně. Podle Marka se například Petrova tchyně uzdravila poté, co Ježíš kázal v synagoze v Kafarnaum (Mk 1,29–31). Podle Matouše se však Ježíš odebrá do Petrova domu bezprostředně po uzdravení setníkovy sluhy (Mt 8,14n). Že Ježíš určitý zázrak skutečně vykonal v kontextu, ve kterém jej uvádějí synoptikové, tím si přitom nemůžeme být definitivně jisti ani tam, kde se navzájem nerozcházejí. Matoušovi a Lukášovi, jak známo, sloužilo jako předloha evangelium Markovo – už jen z tohoto důvodu vládne mezi těmito třemi evangelisty do značné míry shoda. Tím ovšem ještě není zaručeno, že tradice, o kterou se opírá Marek, zobrazuje uvedené události historicky nezávadně.

3/ To nás staví před problém historicity Ježíšových zázraků. Vedle otázky původního kontextu jeho skutků se totiž nabízí i sama otázka základní, tedy otázka, zda Ježíš vůbec nějaké zázraky vykonal.

Rozhodně nejde o otázku řečnickou. Jak jsem už naznačil, zajímal evangelisty nejen život Ježíšův, ale i život s Ježíšem, tj. to, co oni sami a raná církev na základě své víry v Ježíše Krista prožili. Tyto rozmanité prožitky se v evangeliích přirozeně odrážejí.

Prakticky to znamená, že evangelia nejsou objektivním historickým zobrazením těch či oněch událostí z Ježíšova života. Zrcadlí se v nich i osobní víra autorů. Jinak řečeno, evangelisté – místo aby prostě jen referovali o určitých událostech – interpretují Ježíšovu osobnost a propagují víru v Ježíše coby spasitele a syna Božího. Nakolik se v jejich líčení tento záměr projevuje, to nám objasní následující příklad:

Někde vypukne přírodní pohroma. Seriózní noviny o ní přinesou věcnou zprávu. Uvedou, kde k neštěstí došlo, kolik je mrtvých a zraněných a jak rozsáhlé jsou vzniklé škody. Úplně jinak bude popis vypadat v podání očitého svědka. Jistě se v něm odrazí dojem z prožitých hrůzy. A ještě jinak bude o této pohromě mluvit farář v nedělním kázání. Místo, kde k ní došlo, bude hrát v kázání naprosto podřadnou úlohu. Právě tak v něm nebude příliš záležet ani na přesném vyčíslení mrtvých a zraněných, a kdyby se farář zmýlil ohledně vzniklých škod, nebude to nijak důležité – on bude chtít promluvit hlavně o tom, že život je plný nejistoty a smrt může člověka zastihnout zcela nečekaně.

Evangelisté se ocitají v roli očitého svědka, ale zároveň i v roli faráře. Samozřejmě že se vracejí ke skutečným událostem. Popsat historická fakta však není jejich hlavní starostí. Na jedné straně ve svých spisech vyjadřují úžas, který v nich vyvolala Ježíšova osobnost, a na straně druhé chtějí své čtenáře a čtenářky povzbudit, aby šli podobným prožitkům naproti a stali se Ježíšovými následovníky. Evangelia zkrátka nejsou věcné protokoly – evangelia jsou svědectvím víry a byla napsána proto, aby lidi k víře v Ježíše Krista přivedla nebo aby je v ní posílila.

To znamená, že fakta (tj. Ježíšův život) jsou v nich úzce propojena s komentářem (tj. s dodatečnou interpretací). Evangelia obsahují nejen historické pravdy, ale i teologické výroky, mnohdy podané formou příběhů. Máme-li to vyjádřit zcela srozumitelně – podobně jako když sám Ježíš vymýšlel nejrůznější příběhy (vzpomeňme třeba na podobenství o farizeji a celníkovi: L 18,9–14), aby jimi vyjádřil teologickou pravdu, vymýšlejí evangelisté (nebo jiní příslušníci rané církve) příběhy o něm, protože chtějí vylíčit jeho poslání a jeho význam v rámci Božího plánu spásy. Mnohé z těchto příběhů vyprávějí o zázracích, které se Ježíšovi připisují, a jak ukazuje následující srovnání, nezřídka došlo k tomu, že daný evangelista některé vyprávění tak či onak pozměnil.

Mk 10,46–52

A když [Ježíš] vycházel s učedníky a s velkým zástupem z Jericha, seděl u cesty syn Timaiův, Bartimaios, slepý žebrák. Když uslyšel, že je to Ježíš Nazaretský, dal se do křiku: „Ježíši, synu Davidův, smiluj se nade mnou.“ Mnozí ho napomínali, aby mlčel. On však tím více křičel: „Synu Davidův, smiluj se nade mnou.“ Ježíš se zastavil a řekl: „Zavolejte ho.“ I zavolali toho slepého a řekli mu: „Vzchop se, vstaň, volá tě.“ Odhodil svůj plášť, vyskočil a přišel k Ježíšovi. Ježíš mu řekl: „Co chceš, abych pro tebe učinil?“ Slepý odpověděl: „Pane, ať vidím.“ Ježíš mu řekl: „Jdi, tvá víra tě zachránila.“ Hned prohlédl a šel tou cestou za ním.

Mt 20,29–34

Když [Ježíš a učedníci] vycházeli z Jericha, následoval ho velký zástup. A hle, dva slepí seděli u cesty; když uslyšeli, že jde kolem Ježíš, začali křičet: „Smiluj se nad námi, Pane, synu Davidův.“ Zástup je napomínal, aby mlčeli, ale oni křičeli ještě víc: „Smiluj se nad námi, Pane, synu Davidův.“ Ježíš se zastavil, zavolal je a řekl jim: „Co chcete, abych pro vás učinil?“ Odpověděli mu: „Pane, ať se otevrou naše oči.“ Ježíš pohnut soucitem dotkl se jejich očí a hned prohlédli; a šli za ním.

Dějisti, stavba i průběh obou vyprávění jsou totožné. U Matouše ovšem už není řeč o jednom konkrétním slepci, nýbrž o dvou slepících bezejmenných. Matouš zde zjevně svoji předlohu (Markovo evangelium) „vylepšil“. Totéž zjistíme, porovnáme-li, jak tato dvě evangelia podávají příběh o uzdravení posedlého v Gerase. U Matouše jsou moci zlých duchů vydáni lidé dva, zatímco u Marka je posedlý jeden (srv. Mk 5,1–20; Mt 8,28–34). Kdybychom tu chtěli mluvit o falšování, bylo by to zhruba stejné, jako kdybychom vyčítali Etruskům, že nestavěli dálnice. Nesmíme starověké dějepiscevtví posuzovat podle dnešních měřítek. Matoušův přístup není v rámci tehdejší doby nijak neobvyklý. Starověcí dějepisci nezacházeli se svou látkou nedbale, ale záleželo jim hlavně na tom, aby vytvořili literární dílo. Vzpomeňme třeba na Thúkydida (kolem 460 až kolem 400 př. Kr.), který ve svých *Dějinách peloponnéské války* vkládal vojevůdcům do úst proslovy psané řečtinou tak uhlazenou, že by jim ve skutečnosti žádný voják nerozuměl. A šlo-li o to, někoho oslatit nebo „vynést do nebes“, byla tehdejšími spisovateli každá nadsázka dobrá. Nikdo, kdo je se starověkým písemnictvím alespoň trochu

obeznámen, se jistě nepozastaví nad tím, že se těmito zákonitostmi řídili i autoři evangelií (i když zdaleka ne do takové míry). Jestliže Matouš na výše zmíněných dvou místech počet uzdravených zdvojuje, chce tím jen dodat váhy teologickému pojetí Ježíše coby spasitele.

4/ Navíc je zapotřebí uvážit, že každá tradice má sklon k tomu, líčit schopnosti toho či onoho divotvůrce čím dál tím barvitěji – to jsme přece konstatovali už v souvislosti s vyprávěním o egyptských ranách. Dalším příkladem je popis „slunečního zázraku“ v knize Jozue.

Vypráví se tam o tom, jak izraelský lid u města Gibeón vítězí nad pěti emorejskými králi. Vypravěč výslovně říká, že slunce tehdy stálo na obloze tak dlouho, dokud se Izraelité svým nepřátelům nepomstili.

Tehdy mluvil Jozue k Hospodinu, v den, kdy Hospodin vydal Izraelcům Emorejce. Volal před očima Izraele:

*„Zmlkni, slunce, v Gibeónu,
měsíci, v dolině Ajalónu.“*

*A slunce zmlklo a měsíc stál,
dokud lid nevykonal pomstu nad svými nepřáteli.*

To je zapsáno, jak známo, v Knize Přímého. (Joz 10,12n)

Dnes víme, že *Knihy Přímého* je ztracená sbírka písní; zmiňuje se o ní i druhá kniha Samuelova (1,18). Dotyčný sluneční zázrak se samozřejmě nikdy nestal. Citované verše jsou chvalozpěvem na Boží moc a velikost. I sám autor knihy Jozue už zřejmě počítal s tím, že jeho krajané budou o slunečním zázraku pochybovat, a měl pocit, že musí ke svému líčení připojit dovětek:

Slunce stálo v polovině nebes a nepospíchalo k západu po celý den. Nikdy předtím ani potom nebylo dne, jako byl onen, aby Hospodin tak vyslyšel něčí hlas, neboť Hospodin bojoval za Izrael. (Joz 10,13n)

Kdyby se byl autor knihy Jozue trochu důkladněji zamyslel nad literárním žánrem knihy, ze které čerpal, mohl si tuto vsuvku ušetřit. Oslavnou píseň o dobytí Jericha, tehdy zřejmě všeobecně

známou, si bezpochyby spletl s reportáží. Takováto nedorozumění (jejichž fatální důsledky se později projeví např. i v procesu s Galileem Galileim) mají svůj původ v tom, že z historického odstupu vypadají zázraky vždy ještě zázračněji – a příběhy o nich jsou odpovídajícím způsobem postupně přikrášlovány.

S podobným vylepšováním se lze setkat i v Novém zákoně. Příklady? U Marka se píše, že Šimonova tchyně – kterou Ježíš posléze uzdravil – „ležela v horečce“ (Mk 1,30). U Lukáše – který se opírá o Marka – jde už o horečku „silnou“ (L 4,38).

Podle Matouše (8,5–13) a Lukáše (7,1–10) Ježíš v Kafarnaum uzdravil setníkova sluhu, aniž vkročil do setníkova domu – Lukáš (7,6) píše, že byl od domu „nedaleko“. Podle obou líčení setník počítal s tím, že Ježíš dokáže jeho sluhu uzdravit, aniž se bude muset obtěžovat k němu přijít. U Jana (4,46–53) – který vychází z téže předlohy, ale napsal své dílo o pár desetiletí později – je už řeč o „královském služebníkovi“, jehož syn byl „blízek smrti“ (4,47). Podle Jana Ježíš pobýval v Káně, královský služebník z Kafarnaum ho tam vyhledal a snažně ho prosil, aby šel k němu domů. Ježíš však nemocného dokázal uzdravit okamžitě – a to na vzdálenost téměř třiceti kilometrů.

Pokud jde o léčbu slepoty, synoptici mluví prostě a jednoduše o uzdravování slepců; ve čtvrtém evangeliu ovšem uzdraví Ježíš člověka, který byl slepý už od narození (J 9,1–34).

Podle synoptiků oživil Ježíš zemřelou dcerku představeného synagogy (Mk 5,22–24.35–43parr). Lukáš vypráví o vzkříšení chlapce, kterého už nesli do hrobu (7,11–17). U Jana (11,1–44) pak křísí Ježíš mrtvého, který už leží čtyři dny v hrobě a jehož tělo se začíná rozkládat (11,39).

5/ Nakonec je tu zapotřebí poukázat i na to, že mnohé příběhy o zázracích vypráví Nový zákon podle zcela určitého, ve starověku velmi rozšířeného vzoru. Ten mívá zpravidla tři části:

- a/ úvod, kde se popisuje, o kterou nemoc jde;
- b/ průběh léčby;
- c/ konstatování, že nakonec došlo k uzdravení.

Následující srovnání novozákonního příběhu a jednoho textu z Epidauru ukazuje, že v mnoha případech jsou si pohanská a novozákonní vyprávění strukturálně navzájem velmi podobná.

Struktura	Epidauros	Mk 1,30–31
<i>Druh nemoci</i>	Alketas z Halieis byl slepý.	Šimonova tchyně ležela v horečce.
<i>Léčebný zákrok</i>	Zdál se mu sen o tom, že k němu přišel bůh a prstem mu otevřel oči. První, co pak uviděl, byly stromy ve svatyni.	Hned mu o ní pověděli. Přistoupil, vzal ji za ruku a pozvedl ji.
<i>Uzdravení</i>	Za úsvitu vyšel zdravý ven.	Horečka ji opustila a ona je obsluhovala.

Z takovýchto strukturálních podobností²⁶ ovšem neplyne, že novozákonní vyprávění pouze reprodukovala příběhy, které byly tehdy v oběhu, a že jsou tedy všechna smyšlená. Věc se má spíše tak, že tento „klasický“ třídílný vzorec se vlastně nabízí sám od sebe (proto se s ním dodnes setkáváme na votivních deskách celé řady poutních míst).

Novozákonní příběhy se od podobných starověkých textů pohanských navzdory mnoha vnějším shodám liší. U pohanských textů stojí v popředí zpravidla hlavně hledisko pragmatické; jejich cílem je podpořit důvěru k danému božstvu a přispět tím k rozkvětu té či oné svatyně. Naproti tomu příběhy novozákonní velmi těsně souvisejí s Ježíšovou zvěstí, a nelze je tedy chápat v úzkém smyslu prostě jen jako demonstraci Ježíšovy božské moci.

Vzhledem k tomu, že se mnohé příběhy popsané v evangeliích řídí oním předem daným literárním vzorcem, se ovšem z historického hlediska přesto nabízí otázka, zda chtěli jejich autoři skutečně ve všech případech zachytit konkrétní dějinnou událost, nebo zda v zájmu zdůraznění určitých Ježíšových

charakteristik – třeba té, že Ježíš je „Pánem stvoření“ – někdy zkrátka jen sáhli po tehdy běžné formě vyprávění o zázracích. A i tam, kde se historické jádro zdá být jisté, je nutno rozlišovat mezi příběhem o zázraku a zázrakem jako takovým. Z historického hlediska je tedy otázkou, jestli Ježíš vůbec zázraky konal.

Ježíš jako divotvůrce?

Během posledních padesáti let vyvinuli exegeti celou řadu postupů umožňujících přezkoumat teologické výroky ve vztahu k historickým faktům, které jsou jejich základem. V mnoha případech se tedy dá zjistit, má-li určitý Ježíšův výrok nebo čin historický základ, nebo jde-li o výtvor prvních křesťanů, resp. samotných evangelistů. Jednotlivými kritérii se tu blíže zabývat nemůžeme.²⁷ Badatelé jsou však zajedno v tom, že Ježíš přinejmenším opravdu uzdravoval nemocné a vymítal zlé duchy.

Tuto tezi podporuje mimo jiné i výrok, kterým se Ježíš hájí, když mu jeho odpůrci vytýkají, že zlé duchy zahání s pomocí Belzebula, knížete démonů. Nesmyslnost tohoto obvinění demaskuje Ježíš poukazem na to, že by v takovém případě satan působil sám proti sobě (srv. Mt 12,24–28par). A pokračuje:

Jestliže já vyháním demony ve jménu Belzebula, ve jménu koho je vyhánějí vaši žáci (jejichž srdce jsou zjevně zatvrzelá)? Proto oni budou vašimi soudci. Jestliže však vyháním demony duchem (podle Lukáše prstem) Božím, pak už vás zastihlo Boží království. (Mt 12,27n; L 11,19n; Mk 3,22)

Tento výrok pochází od samotného Ježíše; na rozdíl od mnoha jiných vět mu jej do úst nevložili evangelisté. Důležitá je tu pak ještě jedna skutečnost, kterou zpravidla přehlížejí i křesťané v Písmu zběhlí, totiž že Ježíš otevřeně připouští, že posedlé uzdravují i příznivci jeho nepřátel. Rozhodně tedy nebyl v tehdejší Galileji jediným divotvůrcem. Že umí léčit posedlé, o tom tamní farizeové, jeho odpůrci, vůbec nepochybují. Vyčítají mu pouze, že je spolčen se satanem a že své zázraky koná s jeho

pomocí. A on se před touto výtkou hájí tvrzením, že v něm působí duch Boží.

Tato rozmluva je dokladem nejméně tří věcí: 1) Všichni byli tenkrát přesvědčeni, že se lidé mohou ocitnout v moci zlých duchů. 2) Existovali charismatičtí jedinci, kteří uměli nemocné a posedlé zbavovat utrpení. 3) Víra v zázračné uzdravování byla ve starověku všeobecně rozšířená.

To všechno znamená, že ani pohanské příběhy o zázracích nelze odbýt jako pouhé výtvary lidské představivosti a že je radno podrobovat je historickému zkoumání.

Uvedený text dokládá, že Ježíšovo zázračné uzdravování bylo vysvětlováno různě – jeho odpůrci je považovali za ďábelské mámení, jeho stoupenci v něm viděli důkaz Boží moci. Tím ovšem není řečeno, že se všechno jeho uzdravování a vymítání odehrálo skutečně tak, jak to popisují evangelia. Dokonce nelze vyloučit, že mnohé z těchto příběhů vůbec nemají historický základ a jsou jen narativním rozvinutím Ježíšova poselství. Podle badatelů je to pravděpodobné. Historicitu jednotlivých uzdravení a exorcismů je tedy zapotřebí dokládat případ od případu.

Co se týče ostatních zázraků, o kterých evangelisté referují (tj. zázračných zachránění, zázračných darů, normativních zázraků, epifanií a kříšení mrtvých), podle většiny exegetů jde o příběhy, jejichž cílem je zdůraznit Ježíšovo poselství a jeho mimořádný význam. Nejsprávnější bude číst je jako narativní katecheze založené na poznání, že Ježíš je život a že daruje život všem, kdo ho následují.

Tím jsme však stále ještě nepronikli k vlastnímu jádru uvedeného výroku (Mt 12,28par), ze kterého je zřejmé, jak své zázraky chápal sám Ježíš: „Jestliže však vyháním demony duchem Božím, pak už vás zastihlo Boží království.“ Ježíš viděl ve svých zázracích znamení a potvrzení toho, že jeho příchodem už nastává Boží království, které hlásal – a že toto Boží království není jen povahy duchovní, protože se týká i lidského života pozemského. Kromě toho – jak vyplývá z jiné jeho věty, autentické přinejmenším obsahově – chce svými zázračnými znameními

lidi přimět k nápravě: „Kdyby se byly v Týru a Sidónu [ve městech, která proroci pokládali za centra bezbožnosti: Am 1,9–10; Iz 23; Ez 26–28; Za 9,2–4] dály takové mocné skutky jako u vás [v galilejských městech Chorazin a Betsaida], dávno by byli oblékli žíněný šat, sypali se popelem a činili pokání.“ (Mt 11,21)

Podstatná není otázka, zda se jednotlivé zázraky staly tak, jak jsou popsány, nýbrž právě tato víra, ke které evangelisté svými spisy vybízejí. Že to ovšem někdy nejsou s to pochopit ani teologové, dokládají slova B. Wenische: „Všechny takové příběhy, jako je třeba vyprávění o vzkříšení dcery Jairovy, mi připadají nezajímavé, protože jsou to pouhé obrazy.“²⁸ Tím je jakákoli historická kritika předem vyloučená. Pravda a síla víry se přitom neodvíjejí od velikosti toho či onoho možného zázraku, nýbrž koneckonců jedině od samotného hlásaného poselství, které se však odkryje jen těm, kdo se k němu aktivně přidají. Domnívá-li se člověk, že má dobré důvody k tomu, aby historicitu toho či onoho zázraku zpochybnil, ještě to neznamená, že evangeliím nevěří. Kdo k nim přistupuje s vidoucíma očima a s otevřeným srdcem, ten velmi rychle pochopí, že rozhodující není otázka jejich historičnosti, nýbrž právě poselství v nich obsažené. Ani v následujících kapitolách této knihy nepůjde o historičnost, nýbrž o poselství.

Ohledně historicity novozákonních příběhů o zázracích formuloval už před několika desítkami let Rudolf Pesch pár dodnes platných tezí:

1/ Místo abychom při debatě o novozákonních příbězích historicitu vyprávění předpokládali, musíme ji prokázat.

2/ Tváří v tvář novým vědeckým poznatkům nese důkazní břemeno plně ten, kdo chce z příběhů o zázracích čerpat vědomosti o historickém Ježíšovi.

3/ Příběhy o zázracích nikdy nelíčí historický průběh té či oné události; smysluplně je proto můžeme brát v potaz pouze ohledně jejich historických základů (tj. Ježíšova jednání, christologie rané církve, misijního působení atd.).

4/ Historickým základem příběhů o zázracích mohou být i události z Ježíšova života, ale v převážné většině případů je jím situace

rané církve (která má k Ježíšovu životu vztah tak či onak zprostředkovaný).

Povrchní alternativa „historický – nehistorický“ je v debatě o těchto příbězích k ničemu. Každé literární dílo historickou skutečnost odráží (protože je samo její součástí); vždycky je ovšem nutno ptát se: „Kterou?“²⁹

Že Ježíšovy zázraky nejsou „neutrálním“ důkazem pravdivosti Ježíšova poselství, ukazuje chování Ježíšových protivníků. Ti jeho neobyčejné činy nepopírají; pouze je interpretují jiným způsobem a trvají na tom, že v jeho poselství nevěří.

Na ony neuvěřitelné věci, které se o něm vyprávějí, ostatně reagují nevěřičně i jeho nazaretští krajané:

„Odkud to ten člověk má? Jaká je to moudrost, jež mu byla dána? A jak mocné činy se dějí jeho rukama! Což to není ten tesař, syn Mariin a bratr Jakubův, Josefův, Judův a Šimonův? A nejsou jeho sestry tady u nás?“ A byl jim kamenem úrazu. Tu jim Ježíš řekl: „Prorok není beze cti, leda ve své vlasti, u svých příbuzných a ve svém domě.“ A nemohl tam učinit žádný mocný čin, jen na několik málo nemocných vložil ruce a uzdravil je. A podivil se jejich nevěře. (Mk 6,2–6parr)

Legitimovat své poslání prostřednictvím zázraků se tedy Ježíš zdráhá. Poznámka, že přece jen uzdravil pár nemocných, možná pochází od Marka, který chtěl alespoň trochu zmírnit trapný fakt, že Ježíš u svých krajanů neuspěl. (Matouš – 13,58 – to vyjadřuje mírněji: „A neučinil tam mnoho mocných činů pro jejich nevěru.“)

I podle Lukášova evangelia Ježíš odmítá nutit lidi k víře ukázkovými divy. Když ho od Piláta přivedou k Herodovi, Herodes doufá, že uvidí zázrak, protože toho o Ježíšovi mnoho slyšel. Ježíš ho však ani neuzná za hodna odpovědi (L 23,8–11).

Plným právem. Dává tím totiž na srozuměnou, že jeho zázraky jsou „pouhá“ znamení a že jimi nechce budit obdiv, nýbrž přimět lidi k přemýšlení a k tomu, aby ho následovali.

Podle Ježíše (i evangelistů) zázraky sice úzce souvisejí s vírou, ale nelze to chápat tak, že Ježíš svými činy přítomné lidi

nutí, aby v něho uvěřili, nýbrž právě naopak – víra nebo přinejmenším ochota uvěřit je předpokladem zázraku.

Ježíš nemůže v Nazaretu a pak ani před Herodem konat zázraky, protože mu publikum nevěří. I evangelisté opakovaně zdůrazňují, že se Ježíš při konání zázraků dovolává „spolupůsobící“ moci víry. Uzdraveným lidem často říká, že je „zachránila jejich víra“ (Mk 5,34; 10,52par; L 17,19). Netvrdí tím, že zázrak způsobuje víra samotná, nýbrž že nejsou-li lidé ochotni uvěřit, je Boží působení omezeno. Jinak řečeno, milostivý Bůh zajisté skýtá dary, ale nikoho nenutí k jejich přijetí.

Pokud se víře předem nevzpíráme, Ježíšova zázračná znamení nám k ní pomáhají.

Navzdory tomu, že tedy Ježíš svým zázrakům žádnou důkazní sílu sám nepřipisoval, plní v evangeliích mnohá jeho znamení přesvědčovací úlohu. V Janově evangeliu se například píše, že tato znamení „zapsána jsou, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, syn Boží, a abyste věřice měli život v jeho jménu“ (J 20,31).

Ježíšovo poslání někdy potvrzují dokonce i jeho protivníci – démon, kterého Ježíš vymítá v kafarnaumské synagoze, hlasitě křičí (Mk 1,24): „Vím, kdo jsi, jsi svatý Boží.“ A podobně se vyjadřuje i nečistý duch, od něhož Ježíš osvobozuje posedlého v Gerasé (Mk 5,8): „Co je ti po mně, Ježíši, synu Boha nejvyššího?“

Evangelisté někdy takovéto stvrzení vyjadřují i tím, že závěr příběhu přenechávají „sboru“ – poté co Ježíš uzdraví ochrnutého, přítomní, celí bez sebe, chválí Boha a říkají (Mk 2,12par): „Něco takového jsme ještě nikdy neviděli.“ Na jiném místě zazní sborově (Mk 7,37par): „Dobře všecko učinil. I hluchým dává sluch a němým řeč.“

Důvod, proč evangelisté Ježíšova zázračná znamení často podávají jako typické zázraky přesvědčovací, spočívá v tom, že své čtenáře nechtějí konfrontovat s pouhými holými fakty. Chtějí je především vybízet k víře v Ježíše a chtějí tuto víru šířit. Je proto samozřejmé, že Ježíšovým zázrakům dávají nový teologický náter. Přesněji řečeno, v příbězích o jeho zázracích se odráží jeho christologický význam.

„Činy Hospodinovy jsou velké“

To, že Ježíš nemocné a posedlé zbavoval utrpení, nutně neznamená, že tu a tam rušil platnost přírodních zákonů. Jak jsme konstatovali v předchozí kapitole, tato otázka musí už jen z ryze přírodovědeckých důvodů zůstat otevřená.

Ježíšova doba tento problém v této podobě vůbec neřešila. Události, které se vymykaly obvyklému chodu věcí, tehdejší lidé jistě vnímali jako cosi nadmíru podivuhodného. Na druhé straně však žili s vědomím toho, že celý svět řídí a spravuje jeho stvořitel. Naše – novodobé – rozlišení, které vidí v Bohu prvotní příčinu (tj. stvořitele) všech věcí, jejíž působení je ovšem zprostředkováno příčinami druhotnými (tj. přírodními zákony), jim bylo cizí. Boha viděli všude a jeho přímý vliv spatřovali i ve věcech zcela běžných.

Podle biblického pojetí se zázrak děje nejen tehdy, kdy nastává něco mimořádného, nýbrž pokaždé, když člověk ve zcela všedních, každodenních věcech rozpozná Boží působení. Augustin tuto myšlenku vyjadřuje v jednom ze svých kázání takto: „Ve srovnání s nasycením pěti tisíc lidí pouhými pěti chleby je přece řízení celého světa zázračnější, a přesto nad ním nikdo nežasne; lidé žasnou nad oním nasycením, a to ne proto, že by snad bylo zázračnější, nýbrž jen proto, že je ojedinělé.“³⁰ A tak i Ježíš chce lidem svými „mimořádnými“ znameními připomenout, že mají otevřít oči, aby mohli Boží působení rozpoznat i všude tam, kde jejich přání a touhy, mnohdy pomíjivé, zůstávají nesplněné. Celé Písmo dosvědčuje, že lidé mohou velebit Boží velikost a chválit Boží moc skutečně ve všech myslitelných situacích, protože veškeré Boží působení zakoušejí jako působení zázračné. Mimořádné události nám podle Písma jen připomínají, že vše, co Bůh vůči člověku koná, je vlastně jeden jediný zázrak.

Církev se k tomuto pojetí zázraku vrátila na Druhém vatikánském koncilu: „Bůh, který svým slovem všechno tvoří [všimněme si slovesa v čase přítomném] (srv. J 1,3) a udržuje, ve stvořených

věcech vydává lidem o sobě svědectví (srv. Ř 1,19n).³¹ Koncil tím jen opakuje poněkud střízlivým teologickým jazykem to, o čem zpívá se srdcem plným víry Žalmista: „Činy Hospodinovy jsou velké.“ (Ž 111,2)

Jednoduchý příklad nám ozřejmí, že je takových nábožen-
ských prožitků schopen i člověk dnešní:

Dva lidé se navzájem milují a jsou spolu nadmíru šťastní. Možná je přitom svedla dohromady nějaká nepravděpodobná shoda okolností – to se přece stává. Mohlo k tomu dojít třeba tak, že dívka musela tehdy a tehdy odjet na to a to místo, jenže zmeškala vlak, protože zaspala, a tak jela vlakem pozdějším. Náhodou se ocitla v kupé, kde seděl sympatický mladík. Ten musel jet náhodou tamtéž a – opět náhodou – vzhledem k jistým okolnostem byl nucen vyrazit o den dříve, než měl původně v úmyslu. Během jízdy se spolu seznámili a teď je z nich šťastný pár.

Seznámili se opravdu čistou náhodou? Přísně vzato ne, protože každá takzvaná náhoda má svou příčinu. Jestliže ráno zaspíme, příčinou je třeba únava nebo to, že jsme si – následkem určitých okolností – zapomněli nařídit budík. A vydá-li se někdo na cestu o den dříve, než měl původně v úmyslu, i to je dáno určitými příčinami. Seznámení zmíněných dvou lidí v onom kupé je, střízlivě viděno, výsledkem složitého řetězce příčin a účinků. Běžně tomu říkáme „náhoda“. Nebo „osud“. Jenže komu mohou ti dva za své štěstí děkovat?

Anglický spisovatel Gilbert Keith Chesterton prý jednou řekl, že si v životě ateisty neumí představit horší okamžik než chvíli, kdy dotyčný cítí, že musí být někomu vděčný – a neví komu.

Věřící to ví. Je přesvědčen o tom, že Bůh má všechno ve svých rukou, a že tedy působí i tam, kde člověk vnitřně nezúčastněný vnímá jen jakési přirozené zákonitosti. A právě proto může náš pár říci: „Bože, jsme šťastní a děkujeme ti, že jsi tenkrát všechno tak dobře zařídil.“

A proč by mělo být pro věřícího toto přirozeně vysvětlitelné setkání dvou lidí méně zázračné nežli nějaké nevysvětlitelné uzdravení?

Otázka, do jaké míry platí Faustův výrok, že zázrak je „víry děcko nejdražší“,³² může zůstat otevřená. Dítětem víry je zázrak v každém případě, protože teprve víra člověku umožňuje vnímat ve všech událostech Boží působení.

Na okázalých zázracích ovšem víra závislá není. Boží stopy a otisky Božích prstů se dají rozpoznat ve všem a v každém z nás. Tím, co k tomu potřebujeme, je právě zvětšovací sklo víry. Boží rukopis mnohdy není snadno čitelný, ale rozluštit se dá všude, i v úplně běžném, všedním dni. A do všeho je vepsáno jedno a totéž sdělení: Bůh nás miluje.

Ano, Bůh nás miluje. A už jen to je přece hotový zázrak. Všechno, čím žijeme, ať už jde o věci snadno vysvětlitelné, anebo o věci zcela neprůhledné, vyplývá z tohoto jedinečného zázraku Boží lásky. Růže na zahradě, víno na stole, přátelství, které prožíváme, důvěra, které se těšíme, barvy motýlích křídel, dětský smích... Cožpak to není všechno zázračné?

DÍL DRUHÝ

Zázraky
v Novém zákoně

PONOŘENÍ DO NICOTY?

Petr kráčí po vodní hladině (Mt 14,22–32)

Německý autor Jean Paul (vlastním jménem Johann Paul Friedrich Richter), který sice studoval teologii, ale živil se pak jako domácí učitel a spisovatel, vydal roku 1796 své nejznámější dílo, román *Siebenkäs (Advokát Sirový)*, v němž vypráví příběh advokáta chudých F. St. Siebenkäuse.

Tento román obsahuje mimo jiné i slavnou kapitolu s *Řečí mrtvého Krista shůry všehomíra, že Bůh není*. Vypravěč v ní popisuje sen, ve kterém se ocitl v kostele, obklopen mrtvými:

Tu se z výše snesla na oltář vznešená jakási postava, plná neskonale bolesti, a všichni mrtví zvolali: „Kriste! Je Bůh?“

Odpověděl: „Není Boha.“ (...)

Kristus promlouval dále: „Chodil jsem po všech světech, vznesl se ke všem Sluncím a plul Mléčnými drahami po pustinách nebes; leč Boha není. Sestoupil jsem až tam, kam ještě bytí vrhá svůj stín, nahlížel do hlubin a volal: ‚Otče, kde jsi?‘ Leč slyšel jsem jen nekonečnou bouři, již nikdo nevládne, třpytná duha jsoucna tkvěla bez slunce, svého stvořitele, nad propastí a v krůpějích snášela se dolů. A když jsem vzhlédl k nezměrnému světu, abych spatřil Boží oko, rozzelo se přede mnou bezedným očním důlkem; a Věčnost lpěla na Chaosu, rozhodovala jej a přežvykovala a přežvykovala. Hřměte, řezavé tóny, rozdrťte svým hřměním všechny stíny; neboť ho není.“ (...)

Tu vešly, srdce usedalo děsem, ony zesnulé děti, jež procitly na Božím poli, vrhly se v prach před postavou dovysoka strmicí na oltáři a řekly: „Ježíši! Což nemáme otce?“ Odpověděl, tona v slzách: „Všichni jsme sirotky, vy i já, nemáme otce.“ (...)

A když jsem padl na kolena a vzhlédl k zářícímu vesmíru, spatřil jsem vzduť smyčky obrovitého hada Věčnosti, jež se ovíjely

kolem kosmu – a smyčky odpadly a had pojal do sebe kosmos dvakrát – pak se tisíckrát ovinul kol Přírody – stiskl všechny světy k sobě – a rozdrtil nekonečný ten chrám a vyloupl se z něho hřbitovní kostelík – a všechno bylo najednou titěrné, chmurné, tísnivé – a nesmírné, obrovské srdce zvonu chystalo se odbít poslední hodinu světa a roztrástit vesmír... a vtom jsem procitl.³³

Noc nicoty

Myšlenka, že Bůh není, je u Jeana Paula jen zlým snem, po kterém následuje osvobozující procitnutí:

Má duše štkala radostí, že se může opět modlit k Bohu – a modlitbou byla radost, štkání, víra v něho. Když jsem vstal, kose žhnu-lo slunce do zástěny nalitých purpurových obilných klasů a vrhalo pokojné odlesky svých večerních červánků na mrňavý měsíc, jenž vzházel na jitřní straně, nedoprovázen zorou...³⁴

Sen Jeana Paula není tedy odrazem latentního zásadního ateismu, nýbrž jen individuálních útrap jednoho věřícího. Sám vypravěč to předem zdůrazňuje ve stručné poznámce pod čarou:

Kdyby snad někdy mé srdce bylo nešťastné a uvadlé tak, až by v něm zanikaly veškeré city, jež stvrzují božskou existenci, pak bych sám touto statí sebou otrásl – a uzdravila by mě a mé city mi vrátila.

Po takové klidné, tiché a téměř veselé jistotě víry, jaká promlouvá z těchto řádků, touží celá řada křesťanů. Zdá se ovšem, že prožívání víry se dnes s tím, jak svůj prožitek popisuje Jean Paul, shoduje jen zřídka, a že pokud víru vůbec prožíváme, děje se tak spíše se znaménkem opačným. Nejpozději od chvíle, kdy Nietzsche ohlásil Boží smrt, jsou ony mučivé pochybnosti o Boží existenci, které Jean Paul – asi vůbec nejcitlivější prozaik německé klasiky – vnímal jako pouhou noční můru, pro nesčetné věřící trpkou skutečností. Na rozdíl od dob dřívějších se dnes už nemusí ospravedlňovat ateista, nýbrž člověk věřící. Stoupá počet křesťanů, kteří otevřeně přiznávají, že se potýkají se všemi možnými

těžkostmi; mají o své víře pochybnosti. A tato zkušenost způsobuje vnitřní nejistotu, úzkost a nezřídka i intenzivní pocity viny.

Je proto pochopitelné, že toužíme po víře pevné a nesporné a že se poohlížíme po vhodných vzorech.

Kdo se trochu vyzná v kalendáři církevních svátků, tomu se teď možná vybaví příklad svaté Terezie z Lisieux, kterou mnozí její životopisci líčí právě jako moderní vzor odvážné a vytrvalé víry.

Terezie, narozená roku 1873, osvědčovala už v dětství takovou poslušnost a zbožnost, že když v pouhých patnácti letech poprosila o přijetí do kláštera karmelitek v Lisieux, divila se tomu leda matka představená. Dvě Tereziiny starší sestry vstoupily do kláštera už předtím, ovšem ve věku z hlediska „zdravého rozumu“ přijatelném.

„Terezička“ – tak byla pojmenována brzy po své smrti (aby si ji lidé nepletli se slavnou mystičkou Terezií z Avily) – žila v klášteře devět let. Roku 1897 zemřela na tuberkulózu.

O jejím životě před vstupem do kláštera i po něm nás informuje autobiografický spis *Dějiny duše*, o jehož vydání se postarala matka Agnes, Tereziina vlastní sestra, která se v klášteře časem stala převorkou. K tomu, aby své duchovní prožitky zaznamenala, přiměla Terezii právě ona.

Nikdo netušil, jaký vzbudí tento spis ohlas. Tereziina skromná knížka zapůsobila jako blesk z čistého nebe. Vyšla v mnohatisícových nákladech a přeložena byla do více než třiceti jazyků. Dočteme se v ní, že ke „snoubenci panen“ to Terezii vábilo už od dvou let. Terezie je „bílá květinka“, kterou Ježíš utrhl a přesadil do kláštera, aby ji uchránil „od otráveného dechu světa“.³⁵ Vrhout se mu do náruče je sladké. Terezie chce zůstat nenápadná a nepatrná. Sama sebe nazývá „maličkou sestrou Terezií“ (str. 194).

Milovaná matko, vidíte, že jsem velmi malá duše, která může obětovat Pánu Bohu jen velmi malé věci. A ještě se mi často stává, že si nechám uniknout tyto malé oběti, které dávají duši tolik

pokoje. To mě neodrazuje, snesu to, že mám trochu méně pokoje, a snažím se být podruhé bdělejší. (str. 241)

A tuberkulóza, která ji stravuje? Útrapy, které posílá Ježíš, je nutno unést. Terezie ví, že musí zemřít. Čím dříve zemře, tím dříve se navždy spojí se svým nebeským ženichem.

(„Dítě“, tj. Terezie) *umí už jen jedinou věc, milovat tebe, Ježíši... Skvělé skutky jsou mu zapovězeny. Dítě nemůže kázat evangelium, prolít svou krev... (...) Ale jak dosvědčí svou lásku, když láska se dokazuje skutky? Nuže, děcko bude házet kvítka, svými vůněmi ovane královský trůn, bude zpívat svým stříbrným hláskem píseň lásky.* (str. 189–190)

Obrovský úspěch tohoto skromného spisu se dá bezpochyby vysvětlit i tím, jaká tehdy začínala vládnout mezi věřícími nejistota. Klášter jako duchovní zahrada, jako přístav v bouřích času, jako ochrana před útrapami, jako hrad, který odolává bezbožnosti. Jako anticipace ráje.

Je to všechno až příliš pěkné, než aby to byla pravda; příliš dojemné, květnaté, sentimentální... I když se to bojíme vyslovit bez obalu, svým způsobem cítíme, že *Dějiny duše* jsou náboženský kýč.

Přesněji řečeno, máme pocit, že kýčovitá je knížka, kterou zveřejnila matka Agnes. Dnes už víme, že převorka měla dobré důvody k tomu, aby původní rukopis nedala z ruky. Teprve když roku 1951 zemřela, mohl si učený karmelitský mnich François de Sainte-Marie zjednat přístup k oněm několika poznámkovým blokům, na jejichž základě Terezie sepsala své klášterní prožitky, a prokázat, že její duchovní autobiografii – kterou se v dobré víře inspirovaly stovky kazatelů a z níž čerpaly potěšení tisíce čtenářů – její sestra, matka představená, redigovala v souladu se všemi pravidly „útěšné literatury“, tedy v souladu s pravidly, jejichž součástí jsou i cenzura, vylepšování a falšování.

Během oněch devíti let strávených v klášteře totiž „bílá květinka“ nasbírala a zapsala i několik prožitků jiných. V jejich zápiscích je řeč nejen o zbožnosti, ale i o strašlivé osamělosti,

o depresích a o „ponurém, temném tunelu“, kterým ji Ježíš nechává kráčet. Na takových místech není po „čisté víře“ a „mysli šťastně upřené k nebi“ ani stopy. Je pravda, že zpočátku si Terezie neuměla představit, že existují i lidé, kteří se obejdou bez Boha a bez víry (str. 205): „Domnívala jsem se, že oni mluví proti svému smýšlení, když popírají existenci nebe...“ V červnu 1897 však své sestře, matce představené, v deníku, který si psala na její pokyn, přiznává, že se jí náhle zhroutil nejen celý svět, ale právě i samo nebe:

V tak radostných dnech velikonoční doby (roku 1896) mi dal Ježíš pocítit, že opravdu existují duše, které nemají víru (...). Dopustil, že má duše byla zachváćena nejhustší tmou a že myšlenka na nebe, pro mne tak sladká, je mi už jen příležitostí k boji a k trýzni... Tato zkouška neměla trvat několik dní, několik týdnů. Měla pomínout až v hodinu určenou Bohem a tato hodina ještě nepřišla... (...)

Když chci, aby si mé srdce, unavené tmou, která je obestírá, odpočinulo vzpomínkou na jasnou zemi, po níž prahnu, má trýzeň se zdvojnásobí. Zdá se mi, že tma si vypůjčuje hlas hříšníků a posmívá se mi: „Ty sníš o světle, o vlasti plné lahodných vůní, sníš o věčném vlastnění stvořitele všech těchto divů, myslíš si, že se jednoho dne dostaneš z mlhy, která tě obklopuje. Kupředu, kupředu! Těš se na smrt, která ti dá ne to, več doufáš, ale ještě hlubší noc, noc nicoty.“ (str. 205; 206–207)³⁶

Podobnou „noc nicoty“ prožila celá řada velkých mystiků – vzpomeňme třeba na Jana od Kříže (1542–1591), slavného obnovitele karmelitského řádu. Ti ovšem tímto pojmem rozuměli ojedinělé okamžiky, kdy plní vnitřní vyprahlosti a beznaděje chvilkově zakoušeli pocit Boží nepřítomnosti. U Terezie je tomu jinak – po celý jeden rok ji opakovaně přepadají strašlivé pochybnosti o tom, zda Bůh vůbec existuje. Pochybnosti, které jsou údělem moderního člověka. Terezie ukazuje, že duch doby proniká i klášterními zdmi. Terezie není líbezný snílek, za něhož byla po desítky let považována, nýbrž nesmírně statečná svěťice, která „složila zkoušku“ a v níž dnešní lidé poznávají své vlastní

pochybnosti, strachy a deprese. Hans Urs von Balthasar právem podotkl, že ji kompletní, doplněné vydání *Dějin duše* „vzdvihlo z hrobu plného líčidel“.³⁷

Její autentická, necenzurovaná vyjádření stavějí celý její spis do nového světla. Působivě dokládají, že – a do jaké míry – je víra ohrožena a že ji musíme neustále, v každé situaci, osvědčovat nanovo. To, že je možno víru kdykoli zpochybnit a ohrozit, ovšem souvisí se samotnou její nejnuitnější podstatou.

Petr aneb víra vystavená stálému nebezpečí

Nový zákon to potvrzuje dojemným živým výjevem, odehrávajícím se na Genezaretském moři (resp. jezeře):

Hned nato přiměl Ježíš učedníky, aby vstoupili na loď a jeli před ním na druhý břeh, než propustí zástupy. Když je propustil, vystoupil na horu, aby se o samotě modlil. Když nastal večer, byl tam sám. Loď byla daleko od země a vlny ji zmáhaly, protože vítr vál proti ní. K ránu šel k nim, kráčeje po moři. Když ho učedníci uviděli kráčet po moři, vyděsili se, že je to přízrak, a křičeli strachem. Ježíš na ně hned promluvil a řekl jim: „Vzchopte se, já jsem to, nebojte se.“

Petr mu odpověděl: „Pane, jsi-li to ty, poruč mi, ať přijdu k tobě po vodách.“ A on řekl: „Pojď.“ Petr vystoupil z lodi, vykročil na vodu a šel k Ježíšovi. Ale když viděl, jaký je vítr, přepadl ho strach, začal tonout a vykřikl: „Pane, zachraň mne!“ Ježíš hned vztáhl ruku, uchopil ho a řekl mu: „Ty malověrný, proč jsi pochyboval?“ Když vstoupili na loď, vítr se utiřil. Ti, kdo byli na lodi, klaněli se mu a říkali „Jistě jsi Boží syn.“ (Mt 14,22–32; srv. Mk 6,45–52)

Z literárního hlediska jde o vyprávění, ve kterém dominuje prvek zjevení. Hlavním tématem je tu ovšem podstata víry.

Že žádný věřící nemůže nikdy vyloučit, že ve své víře poleví, to zde Matouš znázorňuje na příkladu apoštola Petra, který přitom podle něho v církvi plní obzvlášť významnou úlohu – právě Petr je tím, kdo potom u Cesareje Filipovy, vzdálené zhruba dvacet kilometrů od severního břehu Genezaretského jezera, prohlásí,

že Ježíše považuje za spasitele a Božího syna (Mt 16,13–20parr), a kdo vystupuje jako mluvčí Ježíšových učedníků (Mt 17,24–27). Třebaže nám Petr, první mezi apoštoly, rozhodně nemůže svou malověrností (Mt 14,31) sloužit za vzor, je jeho chování přesto exemplární, protože Matouš na něm ukazuje, že žádný věřící nemůže tvrdit, že víru – tedy „půdu pod nohama“ – přinejmenším dočasně nikdy neztratí.

Dnes už se nedá zjistit, jestli příběh o Petrovi krácejícím po moři pochází od samotného autora Matoušova evangelia, který jím obohatil svou předlohu, anebo se opírá o tradici starší. Ale už jen z toho, že Matouš tento příběh do svého evangelia zařadil, lze soudit, že s ním chtěl spojit určité teologické poselství.

Jak známo, lidé k sobě navzájem nacházejí cestu jediné skrze důvěru. A bez důvěry nelze najít bezpečnou oporu ani v Ježíšovi.

Pokud je člověk odkázán jen sám na sebe, chybí mu pevná půda a bouřlivými vlnami života je zmítán sem a tam. Je vydán napospas každému větru či protivětru a hrozí mu pád do vody. Ke všemu a ke všem se staví podezřívavě. Když učedníci vidí Ježíše, vyděsí se, protože se domnívají, že vidí přízrak; ze samého strachu se dají do křiku. Teprve když je Ježíš vybidne, aby se vzchopili, odváží se Petr promluvit a vykročit. Petr tu zastupuje všechny věřící; jakmile se rozpomene na sebe, tedy na to, jak je slabý, přestává Ježíšovi důvěřovat a padá do vody. A opět ustrašeně křičí – na toho, kdo ho může zachránit: „Pane, zachraň mne!“

Tento krátký úryvek z Matoušova evangelia nám dává poznat, co je víra.

Vírou rozumí většina lidí nejspíš to či ono domnění nebo mínění opřené o základy, které nestačí k tomu, abychom se mohli o té či oné věci vyslovit s úplnou jistotou (tj. průkazně).

Toto pojetí souvisí s tím, že od počátku novověku byla náboženská víra stále častěji definována se zřetelem na existenci vědění přísně vědeckého, jehož poznatky se dají empiricky přezkoumat. Ve srovnání s ním musí náboženská víra nutně působit jako pouhá náhražka vědy.

V praktickém životě přitom nemají rozhodující význam prokazatelné výroky, nýbrž pravdy, které je možno „pouze“ dosvědčit – a pro které se vyplatí žít i zemřít. Nikoho by zřejmě nenapadlo riskovat život pro vědecky podložený výrok, že led začíná tát, když se teplota ocitne na nule. Mnozí lidé byli naproti tomu ochotni raději zemřít mučednickou smrtí než spálit pár zrněk kadidla před sochou pohanské modly. A vůbec nepřemýšleli o tom, dá-li se jejich chování vědecky zdůvodnit. Vědecky zdůvodnit jejich chování by bylo právě tak nemožné jako vědecky prokázat, že dobro je lepší než zlo. Už Aristotelés ostatně napsal, že kdo by tvrdil o své matce, že by měla být usmrcena, ten by nezasloužil vyvrácení svého tvrzení, nýbrž náležitou důtku.

To, že se pravdy, které mají pro náš život rozhodující význam, nerealizují v rovině vědeckého poznání, nýbrž v rovině prožívání, je možno vyložit pomocí jednoduchého příkladu – řekne-li někdo někomu „mám tě rád“ nebo „miluji tě“, může adresátovi tento výrok zásadně změnit život, přestože neexistuje (a v žádném případě existovat nemůže) empirický důkaz jeho pravdivosti. Teoreticky rozhodně nelze s matematickou jistotou vyloučit, že budeme tak či onak podvedeni. Přesto se stává, že jsme si něčí láskou natolik jisti, že nám něco takového vůbec nepřijde na mysl. A není tomu tak proto, že by nás láska zbavovala soudnosti, nýbrž proto, že mimo vědecké poznání existuje vědění, jehož zdrojem je vzájemnost založená na důvěře. Názory získané tímto způsobem nejsou ovšem náhražkou vědění, nýbrž věděním *sui generis*, vyrůstajícím z vnitřní jistoty.

Právě takovouto vnitřní jistotou je podle Písma i víra. Je-li v Novém zákoně řeč o víře, rozumí se tímto pojmem především neochvějná důvěra k Ježíši Kristu, ve kterém se Bůh přibližuje člověku.

Matouš to ilustruje příběhem o tom, co se událo mezi Ježíšem a Petrem na moři, a zároveň zdůrazňuje, že taková důvěra není nikdy daná jednou provždy a že ji musíme stále znovu procvičovat a prožívat. Právě proto o sobě nemůže nikdy nikdo tvrdit, že

je víra jeho definitivním vlastnictvím. Důvěru k Ježíši Kristu je zapotřebí uskutečňovat a prohlubovat bez ustání.

O víře tudíž platí totéž co o všech „definitivních“ rozhodnutích, za která musíme ručit každý den nanovo – člověk v nich žije neustále (protože je neustále konfrontován s novými rozhodujícími situacemi), takže v jistém smyslu platí, že žádná definitivní rozhodnutí vlastně neexistují. Žena, která slaví „stříbrnou svatbu“, nebo řeholník, který slaví „zlaté“ výročí svého slibu, si mohou klást otázku, bylo-li jejich někdejší rozhodnutí správné. I kdyby oba dospěli k závěru, že za svůj slib věrnosti mohou – při všech výkyvech a přese všechna selhání – stále ručit, a kdyby se k němu znovu přihlásili, nešlo by o pouhé opakování rozhodnutí dřívějšího, nýbrž o rozhodnutí nové, shodné s rozhodnutím dřívějším. Tento příklad ukazuje, že se „definitivní“ rozhodnutí musejí v praxi stvrzovat stále znovu.

Tak je tomu tedy i s vírou, přičemž – jak ukazuje příklad Petrův (nikterak příkladný) – „onemocnět“ můžeme kdykoli. Ve chvíli, kdy Petrovi došlo, jak prudký vane vítr, ochromily jeho důvěru obavy a on se začal topit. Máme-li tomuto textu správně porozumět, je důležité, abychom si nepletli příčinu a účinek. Není tomu tak, že se Petr bojí proto, že se topí. Věc se má opačně – topit se začne proto (a tím spíše), že se bojí.

A rozhodně se tu „první mezi apoštoly“ nehroučí naposledy. U večere Ježíšovi slibuje (Mt 26,35par): „I kdybych měl s tebou umřít, nezapřu tě.“ Ale o pouhých pár hodin později se před několika zvědavci ustrašeně „zaklíná a zapřísahá“, že Ježíše nezná (Mt 26,69–75parr).

Ukazuje se, že nebezpečí, která víře hrozí, není radno podceňovat. I důvěra k Bohu je totiž – stejně jako každý jiný druh lidské důvěry – vystavena pokušení a pochybnostem a ohrožena krizemi.

Když psal Matouš příběh o Ježíši kráčeícím po moři a o tonoucím Petrovi, vedla ho právě tato představa. Chtěl posílit a pobudit věřící, kteří se cítí nejistí a mohou se tím trápit.

Mám-li tato tvrzení něčím podepřít, nemohu se tu vyhnout několika exegetickým vysvětlivkám.

V souvislosti s Ježíšem krácejícím po vodě se exegeti rádi odvolávají na hebrejskou bibli, kde je několikrát řeč o tom, jak někdo prošel vodou: Izraelité prošli mořem (Ex 14,21–31), vyvolený národ (Joz 3–4) a Elijáš prošli Jordánem (2 Kr 2,7n.14). V žádném z těchto případů nejde ovšem o chůzi po vodní hladině – ta se objevuje až v knize Jóbově, kde Bůh „kráčí po hřebenech mořských vln“ (9,8).

Chůze po vodě byla ve starověku (především ve světě mimo-biblickém) považována za typickou božskou schopnost a vedle zmíněného verše z knihy Jóbovy to dokládá celá řada dalších literárních svědectví. V pohanském prostoru se tato schopnost připisovala hlavně synům bohů (héróům) nebo lidem, kteří měli k některému bohu obzvlášť úzký vztah.³⁸

Vyprávění, které se velmi podobá příběhu o tom, jak Petr kráčel po moři, najdeme i v tradici buddhistické, konkrétně v jedné džátace.³⁹ Je v ní řeč o muži, který se ubírá ke svému učiteli a dorazí k řece. Převozník tam zrovna není, a tak hrdina příběhu, „poháněn radostnými myšlenkami na Buddhu“, vykročí po vodě směrem k protějšímu břehu. „Když však došel doprostřed, uviděl vlny. Radostné myšlenky na Buddhu ochably a jeho nohy se začaly nořit do vody. Jal se tedy na Buddhu myslet opět usilovněji a kráčel po hladině dál.“

Zřetelná podobnost samozřejmě nedokazuje, že je příběh o Petrovi bezprostředně odvozen od tohoto vyprávění. Svědčí však o tom, že se představa chůze skrz vodu nebo po vodě (stejně jako představy o létání) rozhodně netýkala jen světa Písma a že fascinovala všechno starověké lidstvo. Ve vztahu k Matoušovu líčení to není bezvýznamné. Zdá se totiž, že Matoušovi vůbec nešlo o popis skutečné události, nýbrž o teologickou výpověď – a k té využil představu chůze po vodě, v těch dobách rozšířenou.

Loď s učedníky je „daleko od země“. Navíc vane silný vítr. Ježíš s nimi není, odebral se na horu, aby se tam mohl v noci o samotě pomodlit. Učedníci jsou sami; přesněji řečeno, byli ponecháni

sami sobě – sám Ježíš je přiměl, aby vypluli. Vydá se za nimi až k ránu, poté co skoro po celou noc bojovali s vlnobitím, jenže oni ho nevidí; to, co vidí, považují za pouhý přízrak. A (zatím ještě) nevědí, že *on je vidí*.

Matouš tu zřejmě reflektuje prožitky svých křesťanských současníků, trpících temnými pochybnostmi. A pomáhá si motivem chůze po vodě, známým tehdy v židovském i pohanském prostředí.

Tato domněnka se nám změní v jistotu, porovnáme-li Matoušovu verzi s textem Markovým, který byl Matoušovi předlohou (srv. Mk 6,45–52).

Marek vypráví pouze a jedině příběh o zázraku; záleží mu na tom, aby ukázal, že Ježíš je i pánem přírodních sil neboli – jak bychom řekli dnes – zákonů vesmíru. Podle Markova líčení chce Ježíš „jít dál kolem nich“; ale protože učedníci jsou strachem bez sebe, nakonec nastoupí k nim na loď (Mk 6,48–51).

Matouš k tomuto Markovu textu připojuje příběh o Petrovi. Jde mu o to, aby bylo zřejmé, že Ježíš je svým lidem blízký i ve chvílích, kdy s jeho přítomností už nepočítají, a že být to tak nevypadá, mohou stále spoléhat na jeho blízkost a pomoc. Zároveň ukazuje, že Ježíšovu přítomnost přehlízíme tehdy, kdy jsme plně zaujati svým konáním a svými vlastními aktivitami.

Tento problém dodnes nepřestal být aktuální.

I dnes si ustavičně nahlas stěžujeme, že Bůh o sobě nedává vědět; že se neukazuje; že máme dojem, jako by ani nebyl – na postavě Petra, prvního mezi apoštoly, Matouš ilustruje, že tento dojem není dán absencí víry, dnes tolik přetřásanou, a že prožitek Boží nepřítomnosti zřejmě patří k podstatě víry jako takové.

Převorka kláštera karmelitek v Lisieux musela být tudíž úplně slepá; ničím jiným si nelze vysvětlit, že v autobiografii svaté Terezie podrobila cenzuře právě ty pasáže, ve kterých se dnes většina věřících poznává.

Strasti spojené s vírou ilustruje Alfred Andersch v románu *Sansibar oder der letzte Grund* (*Zanzibar aneb poslední důvod*) na postavě faráře Helandera.

Ten vede malou obec v nudném městečku Rerik, ležícím na pobřeží Baltického moře. Drábové Třetí říše si počínají čím dál tím opovážlivěji, a tak se Helander rozhodne odklidit před nimi do ciziny sochu znázorňující žáka klášterní školy zabraného do četby. Podle nacistů jde totiž o „zvrhlé umění“ (Andersche inspirovala jedna z plastik Ernsta Barlacha). Je na to úplně sám, jeho spolubratři se už stihli s novými vládci nějak dohodnout, nebo k nim dokonce rovnou přeběhli. Noví mocipáni teď mají rozhodující slovo a v místním kostele je mrtvo. Bůh jako by od tamtud postupně vycouval; Helanderovi se jeví už jen jako Bůh nepřítomný, *Deus absconditus*:

Jednou kdesi četl, že inženýři jsou už nyní schopni zkonstruovat skutečně „zvukově mrtvé“ prostory. To bylo správné označení. Město, kostel a fara se staly takovým zvukově mrtvým, bezzvučným prostorem od té doby, co oni zvítězili. Ne, nikoli od té doby, co oni přišli, nýbrž od chvíle, kdy se Bůh vzdálil.⁴⁰

Církev v krizi

Podobnou situaci má před očima Matouš. Pozoruje, že mnozí jeho současníci jsou ve své víře znejistěni. Bůh jako by je opustil; jejich společenství si připadá odkázané jen samo na sebe. Tváří v tvář této bolestné zkušenosti Matouš zdůrazňuje, že Ježíš je přítomen i tehdy, kdy se zdá být nepřítomný, a že pro věřící znamená tato situace výzvu.

Ne náhodou staví Matouš do centra svého vyprávění právě Petra, který v jeho evangeliu – jak jsme už konstatovali – zaujímá významné postavení.

Setkání Ježíše a Petra na moři má exemplární význam nejen pro život věřícího jedince, ale i pro život celé církve. Petr v tomto příběhu vystupuje nejen jako jednotlivec, ale i jako exponent a reprezentant církevního společenství. Je to jasně patrné i z toho, že téměř vždycky, když je v Matoušově evangeliu řeč o prvním

mezi apoštoly, se daná situace týká nejen jeho samotného, nýbrž celé církve (srv. Mt 16,16–20; 17,24–27; 18,21n). V příběhu o chůzi po moři Matouš na Petrově postavě vysvětluje, že si církev pokaždé, když zapomene, že ji na cestě stále doprovází Ježíš, nutně bude připadat ztracená.

Je to naznačeno už tím, že Ježíš učedníky sám vybízí, aby vypluli. On se pak ocitá mimo jejich dosah. Učedníci jsou na „služební cestě“. Do jisté míry to předjímá situaci, do níž se dostanou poté, co Ježíš zemře a vstane z mrtvých. Pán se od své obce vzdálil; je pro ni neviditelný. A jeho následovníci a následovnice až příliš snadno zapomínají, že je přesto mezi nimi.

Nabízí se tu srovnání s příběhem o utišení mořské bouře (srv. Mt 8,23–27), připomínajícím, že Ježíš je silnější než všechna možná vnitřní i vnější nebezpečí. Vyprávění o chůzi po moři je zřejmě pouhou variací nebo rozšířením příběhu o bouři. V obou případech je řeč o silném větru a vlnobití, názorně zobrazujícím situaci rané církve, která zjišťuje, že musí počítat nejen s nepříjemnostmi vnějšími, ale i s mnoha hrozbami vnitřními. Lodí církve, putující staletími, zmítají vlny ve větru sem a tam. Snadno se může stát, že se všechno úsilí bude zdát zbytečné a všechno nasazení marné, síly chaosu se budou zdát mocnější a posádka – tedy společenství věřících – propadne panice.

Vyvolený národ zažil něco podobného při odchodu z Egypta. Zprvu se zdálo, že všechno půjde dobře. Jahve – zachránce a osvoboditel – svůj lid neopustil. Zlomil faraonovu vůli a stanul v čele Izraelitů – ve dne jim ukazoval směr jako „sloup oblakový“, v noci jim svítil na cestu jako „sloup ohnivý“ (Ex 13,21). Jenže jakmile se objevily první potíže (hořká voda: Ex 15,23; nedostatek potravin: Ex 16,3; žízeň: Ex 17,1n), nabyli lidé dojmu, že jsou opuštěni. Spolu s nadějí na novou budoucnost se vytrácela i víra v Boha osvoboditele; lidu se zastesklo po tom, co mu ještě krátce předtím připadalo neúnosné (Ex 16,3): „Kéž bychom byli zemřeli Hospodinovou rukou v egyptské zemi, když jsme sedávali nad hrnci masa, když jsme jídávali chléb do sytosti.“

Hebrejská bible i Nový zákon ukazují, že společenství věřících musí počítat s potížemi a že víra je nejvíc ohrožena ve chvílích, kdy se dílo nedaří.

Svědčí o tom celé dosavadní dějiny církve – dějiny plné krizí a stále nových pokusů o jejich tvořivé překonání.

O první těžké krizi uvnitř rané církve je řeč už ve Skutcích apoštolů. Tehdy šlo o to, jestli židovský zákon o obřízce platí i pro pohany obrácené na křesťanskou víru. Jakých nebezpečných rozměrů tento střet nabyl, je zřejmé z pasáže o „apoštolském koncilu“, ve které se výslovně píše, že k dohodě došlo teprve po „velké rozepři“ (Sk 15,7).

Věřící začalo potom brzy zneklidňovat, že se stále oddaluje *parúsia*, tj. Kristův návrat (zprvu si mysleli, že k němu dojde v nejbližší době: srv. Mt 16,28). Jak lze vyrozumět ze Druhého listu Petrova (srv. 3,3–10), sepsaného neznámým autorem zhruba v polovině 2. století, budilo to uvnitř některých obcí dokonce i posměch.

Další hluboká církevní krize propukla roku 313, poté co na byl platnosti Milánský edikt císaře Konstantina. Křesťanům, v říši do té doby pronásledovaným, toto nařízení sice přineslo náboženskou svobodu, ale zároveň i mnoho výsad, takže spousty lidí konvertovaly ani ne tak z náboženského přesvědčení, jako spíše z důvodů velmi zistných. V tom má svůj původ i pochybné spojení oltáře a trůnu, jemuž církev v pozdějších dobách přikládala velký význam a které mnohdy podkopávalo věrohodnost její zvěsti.

O něco později zase hrozilo, že bude církev rozvrácena bojem o pravé učení – především na poli christologickém. A stále znovu vyvstávala otázka, kolik svobody svědomí a jednání smějí církevní autority věřícím přiznat, aniž by tím zanedbaly svoji odpovědnost za jednotu ve víře. Právě v oblasti pravého učení byla církev skutečně často vystavena tvrdým zkouškám – třeba když počátkem 13. století definitivně propukl už dlouho doutnající rozkol mezi církví východní a západní, když jako projev nesouhlasu s Římem vznikly církve reformované nebo když se

v 19. století ve vlastní, novou církev semkli odpůrci dogmatu o papežské neomylnosti.

Jednu ze snad nejnebezpečnějších krizí celých dosavadních církevních dějin vyvolalo v 17. a 18. století osvícenství, epocha, kdy se rozšířil názor, že se člověk má ze svého myšlení a jednání zodpovídat jedině před „soudem rozumu“. Církev, na tuto výzvu naprosto nepřipravená a neschopná osvojit si nezbytný diferencující přístup, se tehdy omezila na povšechné odsouzení veškerých osvícenských snah. Na přelomu 19. a 20. století tím vyvolala závažnou „modernistickou krizi“. V jejím průběhu byli všichni teologové, kteří se (hlavně na poli filozofie, historického bádání a výkladu Písma) snažili katolickou víru smířit s novodobým myšlením, označeni za modernisty, nařčeni z kacířství a římskými úřady paušálně odsouzeni. Jejich otázky, do značné míry oprávněné, tím ovšem nebyly zodpovězeny, nýbrž pouze potlačeny. Není proto divu, že se v padesátých letech všechny vynořily znovu. Církevní autority mluvily v této souvislosti pohrdavě o *Nouvelle théologie* a její představitelé (Henri de Lubac, Yves Congar, Marie-Dominique Chenu...) byli podle dávno osvědčené metody, tedy pomocí kárných opatření, umlčeni. Církevní úřady byly zkrátka toho názoru, že žádná krize být nesmí; před úvahou zralou daly přednost úvaze nezralé. Změnu – dnes je už čím dál tím jasnější, že dočasnou – přinesl až Druhý vatikánský koncil, který si poctivě položil otázku, jaké měla tehdejší krize příčiny, a hledal způsob, jak ji překonat.

Náš velmi stručný přehled ukazuje, že vyprávění o Petrovi krácejícím po moři do jisté míry předjímá celé další dějiny církve. A protože církev pokaždé, když nastanou potíže, zjevně stále ještě nejraději klopí oči, místo aby s důvěrou upřela pohled na Krista, který jako jediný může své lidi ochránit před zkázou, není dnes tento příběh o nic méně aktuální. Připomíná nám, že nebezpečí spočívá v tom, že věřící mohou zapomenout, že jsou na cestě a jejich průvodcem je Ježíš.

Tento aspekt opakovaně akcentuje koncilní Dogmatická konstituce o církvi. Se zřetelem na Boží lid putující pouští (!) obrazně

říká, že církev „v čase tohoto světa putuje ke městu, které přijde a zůstane“ (srv. Žd 13,14).⁴¹ Boží lid – jak zdůrazňuje strážlivě, ale přitom s nadějí Dekret o ekumenismu – „sice během svého pozemského putování zůstává ve svých údech vydán hříchu, ale roste v Kristu a Bůh jej svým tajuplným úradkem postupně vede k tomu, aby jednou v nebeském Jeruzalémě radostně dospěl k plnosti věčné slávy“.⁴²

Je tu ještě zapotřebí dál a dál zdůrazňovat, že s potížemi bude muset církev bojovat vždycky, ať už budou vznikat uvnitř, anebo budou do společenství věřících vnášeny zvenčí? Ať si to přiznat chceme, nebo nechceme, krize k životu církve patří.

Popírají to samozřejmě zejména ti, kdo každou krizi předem považují za jev záporný. Krize však znamená pouze a jedině výzvu, s níž jsme konfrontováni a k níž bychom se měli nějak postavit. Jestliže dva lidé náhle zjistí, že se jejich manželství dostalo do potíží, znamená to jen, že mnohé z věcí dosud jaksi samozřejmých už nejsou nosné, takže budou vyžadovat přezkoumání a nejspíš i opravu. Znamená to, že se jeden druhému – zřejmě aniž tomu včas věnovali pozornost – odcizili a zapomněli, že se žádný mezilidský vztah nemůže udržet sám od sebe. Věci „zaběhnuté“ a zdánlivě všední prostě najednou začaly být sporné.

Na takové poznání se dá pochopitelně reagovat velmi rozmanitě. Můžeme zpanikařit. Můžeme si říkat, že to přece nemůže být pravda. Můžeme se zdráhat uznat, že jsme ledacos dělali špatně. Ale můžeme si taky položit otázku, jaké má naše manželská krize příčiny, a hledat způsob, jak ji překonat. Zpětně se často ukáže, že krize představují důležité okamžiky v procesu našeho zrání.

To všechno platí i o krizích církevních, ze kterých – pokud je překonáme, místo abychom je potlačili – může společenství věřících vyjít posílené a obnovené. Do jaké míry je církev skutečně společenstvím, to se projevuje mimo jiné právě v tom, umějí-li její členové a její vedení sebrat odvalu, krizi si přiznat a patřičně se s ní vyrovnat. Snad se dá předpokládat, že by jim při tom mohla jako ukázkový příklad sloužit patnáctá kapitola Skutků

apoštolů. Kde se odvahy nedostává, tam se nedostává ani víry v to, že Ježíš stojí svým lidem nejbližně právě ve chvílích, kdy jsou konfrontováni s obtížemi. A obtíže lze zvládnout jedině v případě, že Ježíšovi následovníci a následovnice, místo aby se úzkostlivě řídili duchem doby, upřou s důvěrou pohled na toho, který v noci na moři na své učedníky volá: „Vzchopte se, nebojte se.“

Poselství obsažené v příběhu o Petrovi kráčeícím po moři jsme tedy rozluštili: Bůh svou církev sice nechrání před krizemi, ale církev může ve všech nebezpečnostech počítat s jeho pomocí.

PRÁVO, NEBO SPRAVEDLNOST?

Uzdravení muže s ochrnutou rukou (Mk 3,1–6)

Když mají lidé pocit, že je někdo svým chováním zbavuje jistoty, rádi se dovolávají zákona. Upínají se k předpisům, chytají se paragrafů, upozorňují na všemožná ustanovení. Domáhají se svých nároků a poukazují na platné právo. A když si právo vymohou, jejich smyslu pro spravedlnost to stačí ke spokojenosti. Sama spravedlnost přitom ovšem často zůstává na půl cestě.

Rozdíl mezi právem a spravedlností je zhruba stejně velký jako rozdíl mezi hercem a dramatikem. Podobně jako platí, že herec má sto možností, jak autorovu myšlenku zcela překroutit, může mít aplikace právních zásad za následek do nebe volající bezpráví. Staří Římané to dobře vystihli stručným rčením *summum ius – summa iniuria*, jímž se rozumí, že právě puntičkářská aplikace práva někdy umožňuje ty největší nespravedlnosti. Friedrich Dürrenmatt ilustruje tento paradox příběhem možná trochu frivolním:

Na chalífu Hárúna al-Rašída a jeho velkovezíra tvrdě dotírali křesťané; byli ve výhodě, protože před bitvou pili alkohol a tím se dokázali vybičovat k patřičné válečné zuřivosti. Chalífa a velkovezír se tento fakt rozhodli vědecky prozkoumat a od svatého imáma, velkého znalce Koránu, dostali svolení, že mohou za studijním účelem vypít pár ukořistěných lahví vína.

Zabrání do úvah o křesťanské válečné taktice, vypili spolu tři lahve château-neuf-du-Pape a pak se, sami ani nevěděli proč, jali mluvit o ženách. Velkovezír vlastnil hezkou otrokyni; chalífa chtěl, aby mu ji daroval. Velkovezír prohlásil, že mu ji, při vousu Prorokově, nedá. Chalífa se nabídl, že ji koupí; velkovezír svěhlavě – ač to jinak neměl v povaze – trval na tom, že mu ji, při vousu Prorokově,

neprodá. Po dalších dvou lahvích chalífa prohlásil, že se, při vousu Prorokově, stane majitelem velkovezírový otrokyně ještě těže noci.

Sotva to dořekl, zděšeně pohlédli jeden na druhého, protože oba odpřisáhli při vousu Prorokově pravý opak toho, co odpřisáhl ten druhý. Dali povolat svatého imáma – jemuž bylo dovoleno, aby si za studijním účelem odnesl pár lahví stejně jako oni – a ten se rozespale připotácel.

Chalífa s velkovezírem mu vyložili, jaké mají dilema. Imám zívá. „Velký chalífo,“ pravil, „ta potíž se dá vyřešit snadno. Když ti tu otrokyni velkovezír napůl prodá a napůl daruje, potom svou přísahu neporuší, protože přísahal při vousu Prorokově, že ti ji nedá ani neprodá celou.“

Imám dostal za odměnu sto zlatých a vrátil se domů; chalífa s velkovezírem načali další láhev vína a dali přivést otrokyni. Byla tak hezká, že chalífa prohlásil, bohužel opět při vousu Prorokově, že se s ní ještě těže noci vyspí. Velkovezír zbledl, odzátkoval za studijním účelem další láhev a zamumlal: „Mocný chalífo, odpřisáhl jsi při vousu prorokově další nemožnou věc, protože tato otrokyně je ještě panna a podle zákonů Koránu se s ní smíš vyspat až po několikadenních obřadech.“ Zdrcený chalífa dal povolat imáma. Svatý znalec práva, už podruhé probuzený, vyslechl, co chalífu trápí. „Velký chalífo,“ pravil, „to je nadmíru snadné. Dej zavolat nějakého otroka.“ Přivolaný otrok se před chalífou rozechvěle postavil do pozoru. „Dej ji tomuto otrokovi za ženu,“ poručil imám. Chalífa poslechl. „Teď musí vyslovit přání,“ pokračoval imám, „že se s ní chce rozvést. Ty je rozvedeš a s rozvedenou ženou smíš spát podle zákonů Koránu kdykoli.“

Jenže ta otrokyně byla tak hezká, že se otrok zdráhal dát se s ní rozvést. Chalífa mu nabídl rovných deset zlatých, ale nebylo to nic platné – otrok vzpurně trval na svém. Velký imám potřásl hlavou. „Velký chalífo,“ zívá smutně, „málo znáš mocné zákony Koránu. Zbývají ti dvě možnosti. Dej toho otroka oběsit – s vdovou smíš ulehnout kdykoliv a kromě toho platí, že manželky oběšenců jsou beze cti.“ „A možnost druhá?“ zeptal se chalífa. „Udělej z ní

svobodnou ženu,“ poručil mu imám s důstojným klidem. „Staň se svobodnou ženou,“ řekl chalífa. „Vidíš,“ konstatoval imám, „teď je můžeš rozvést proti jeho vůli, protože ona je svobodná, on je otrok a manželství svobodného muže a otrokyně může být stejně jako manželství otroka a svobodné ženy rozvedeno kdykoli – raději nechci ani domyslet, kam bychom jinak s naším společenským řádem dospěli. A já jdu konečně spát.“

Velký znalec práva dostal za odměnu tisíc zlatých, pozdravil a odešel. Velkovezír – který mezitím usnul – byl odnesen do svého paláce, otrok byl nakonec přece jenom oběšen a na chalífu Hárúna al-Rašída zbyla kromě hezké propuštěné otrokyně ještě poslední láhev vína.⁴³

Zaprvé, zadruhé, zatřetí

Analýzu tohoto příběhu bychom mohli začít tím, že výše zmíněného otroka jistě pobavil daleko méně než mnohé z nás čtenářů. Nás tu ovšem nezajímá, nakolik je tato anekdota zábavná, nýbrž jaké z ní plyne poučení. V tomto směru jsou důležité přinejmenším tři věci.

Zaprvé je nepochybné, že dobrou znalostí zákona si lze zcela legálně vydobýt nejrůznější výhody.

Zadruhé se nabízí otázka, zda je to, co se tváří jako právo, ve všech případech spravedlivé. V souvislosti s našim příběhem by se dalo uvažovat o tom, jak je vůbec zákon, který rozlišuje mezi otroky a lidmi svobodnými, slučitelný s lidskými právy, resp. se spravedlností jako takovou. Mnohé právní zásady se zjevně zakládají na (kulturních, společenských nebo náboženských) předpokladech, které vyžadují přezkoumání. Platí to hlavně tehdy, zacházejí-li s lidmi jako s předměty.

Zatřetí může uvedený příběh působit poněkud nepřístojně. „Závada“ ovšem nespočívá v tom, že by se chalífa rád vyspal s hezkou otrokyní (což mu jeho náboženství dovoluje). Pikantní je teprve skutečnost, že imámovy bystré úvahy se neopírají

o právní řád vymyšlený lidmi, nýbrž o Korán a o náboženský zákon z něho odvozený. To znamená, že je lze vztáhnout – zčásti přímo a zčásti nepřímo (podle toho, jde-li o předpisy výslovně obsažené už v Koránu, nebo o právní zásady z nich odvozené) – k samotnému Alláhovi. Disponuje-li člověk nezbytnými teologickými vědomostmi, může si s odvoláním na Boha a jeho zjevení evidentně zjednat celou řadu výhod.

Křesťané by možná tvářili v tvář tomuto zarmocujícímu faktu nejraději pouze potřásli hlavou – budiž. Jenom by neměli zapomínat, že se jednotlivé muslimské právnícké školy navzájem lišily a že se islámské právo v průběhu času vyvíjelo. A neměli by přehlížet, že i uvnitř křesťanství platilo mnoho zákonů, na které dnes nevzpomínáme rádi, protože byly zjevně v rozporu s lidskou důstojností; z mnoha možných příkladů se zmiňme třeba jen o konstituci *Ad exstirpanda*, ve které papež Inocenc IV. roku 1252 zmocnil inkvizitory k tomu, aby přiznání dovoľovali vynucovat mučením.

Náboženství je na rozdíl od zbožnosti – kterou lze prožívat i individuálně – jev společenský. Opírá se o společná přesvědčení, obřady a instituce, které jeho stoupcům umožňují definovat své místo ve světě a vyjadřovat své naděje. Každé náboženství kromě toho svým příslušníkům předepisuje určitá pravidla chování, jejichž dodržování je nutné k dosažení očekávaných cílů. Rozhodně tedy existuje cosi jako nábožensky podložené právo. Skutečnost, že jednotlivá náboženství nejsou zajedno v tom, co je ohledně té či oné věci (například rozvodu) dovoleno, nebo naopak zakázáno, není předmětem naší debaty. Nás teď zajímá spíše to, že právní zásady, jejichž dodržování jednotlivá náboženství požadují, mnohdy hrubě odporují proklamované spravedlnosti.

Žije člověk pro sobotu?

Tento kontrast bude dobré mít před očima i při četbě následujícího příběhu, kratšího, než byl ten předchozí:

Vešel opět do synagogy; a byl tam člověk s odumřelou rukou. Číhali na něj, uzdraví-li ho v sobotu, aby jej obžalovali. On řekl tomu člověku s odumřelou rukou: „Vstaň a pojď doprostřed.“ Pak se jich zeptal: „Je dovoleno v sobotu jednat dobře, či zle, život zachránit, či utratit?“ Ale oni mlčeli. Tu se po nich rozhlédl s hněvem, zarmoucen tvrdostí jejich srdce, a řekl tomu člověku: „Zvedni ruku.“ Zvedl ji a jeho ruka byla zase zdravá. Když farizeové vyšli, hned se proti němu s herodiány umlouvali, že ho zahubí. (Mk 3,1–6)

Člověk jistě nemusí být literárním kritikem a spolupracovat s renomovanými novinami, aby rázem pochopil, co je v tomto příběhu nejdůležitější. Ano, nejdůležitější je tu Ježíšova vyzývavá otázka: „Je dovoleno v sobotu jednat dobře, či zle, život zachránit, či utratit?“ A nemusíme mít teologické vzdělání, aby nám došlo, že jde o otázku řečnickou.

Vyprávění, které vrcholí takovouto zásadní sentencí, se odborně nazývá „apoftegma“. Tento název pochází z řečtiny a znamená „výrok“. Markovi v tomto krátkém příběhu zjevně nejde o historicky věrné zachycení dané situace, nýbrž výhradně o Ježíšova pregnantní slova, týkající se smyslu přikázání o svěcení soboty. Zřejmé je to ostatně i z popisu toho, co po nich následovalo.

Chování farizeů tu působí od samého počátku poněkud zvláštně. Jak je vůbec napadlo číhat, bude-li Ježíš v sobotu uzdravovat? Podle Markova líčení vystoupil Ježíš veřejně poprvé teprve krátce předtím a v sobotu zatím uzdravil jenom jednoho posedlého, a to v Kafarnaum. U toho však žádní farizeové zřejmě nebyli (srv. Mk 1,21–28), a pokud se o tom doslechli, zajisté to nebyl dostatečný důvod k tomu, aby Ježíše předem pokládali za recidivistu. Můžeme se tedy domnívat, že zde Marek antedatuje střety, které se mezi Ježíšem a farizeji vystupňovaly až později. Jde o posun záměrný; autor chce hned v úvodu svého evangelia zdůraznit otázku, která je pro Ježíše (i pro něho samotného) nadmíru důležitá.

Příběh o zázraku mu slouží jako pouhý rámeček, resp. jako ilustrace. Možná se inspiroval příběhem o trestu a zázračném uzdravení z První knihy Královské. Tam je řeč o „Božím muži“, který hrozí králi Jarobeámovi (931–910) soudem, protože král dal v Bét-elu (osmnáct kilometrů severně od Jeruzaléma) postavit obětní oltář zlatému teleti:

Téhož dne dal (Boží muž) i věštecké znamení: „Toto je věstecké znamení, které ohlásil Hospodin: Hle, oltář se roztrhne a popel z obětí, který je na něm, se rozsype.“ Když uslyšel král Jarobeám slovo muže Božího, které zvolal proti oltáři v Bét-elu, vztáhl od oltáře svou ruku a poručil: „Chopte se ho!“ Ale ruka, kterou proti němu vztáhl, strnula, takže ji nemohl přitáhnout k sobě zpět. Oltář se roztrhl a popel z obětí se z oltáře rozsypal podle věsteckého znamení, které muž Boží učinil na Hospodinův pokyn. Král se na muže Božího obrátil se slovy: „Prosím, pros Hospodina, svého Boha, o shovívavost a modli se za mne, abych mohl přitáhnout ruku k sobě zpět.“ Muž Boží prosil Hospodina o shovívavost a král přitáhl ruku k sobě zpět a byla zase jako dřív. (1 Kr 13,3–6)

Vzhledem k tomu, jak je Markův popis Ježíšova zázraku tomu-to příběhu podobný (viz motiv vztažené ruky), se nabízí otázka, má-li Markovo líčení vůbec historické jádro. Že nám na ni prameny nedovolují odpovědět, není důležité, protože (jak už víme) vyprávění je zde jen rámcem Ježíšových slov o smyslu soboty, jimiž příběh vrcholí.

Jejich význam nelze ovšem pochopit bez základní znalosti jejich náboženského a historického pozadí.

I v Ježíšově době byla většina vykladačů Písma přirozeně zajedno v tom, že Bůh si přeje, aby se člověku vedlo dobře, a že výrazem této Boží vůle je desatero přikázání, „zakládací listina“ svazku uzavřeného mezi Bohem a jeho lidem. Svědčí o tom sám hebrejský název „přikázání“, *debarim* (množné číslo podstatného jména *dabar*), což přesně vzato znamená prostě „slova“. Tento původní význam zaznívá i v pojmu „dekalog“ („deset slov“). Negativní příchut, kterou slyšíme ve slově „přikázání“, v původním textu obsažena není – Bůh v něm pouze konstatuje to, co

by vlastně mělo být samozřejmé; jeho příkazy nejsou překážky, o které máme cestou k němu klopýtat, nýbrž milníky, které nás mají vést ke šťastnému a úspěšnému lidství.

Že nám Bůh svůj „návod“ (to by byl možná překlad nejvhodnější) dal jen pro naše dobro, je zcela zřejmé (Ex 20,1n; srv. Dt 5,6): „Bůh vyhlásil všechna tato příkázání: Já jsem Hospodin, tvůj Bůh; já jsem tě vyvedl z egyptské země, z domu otroctví. Nebudeš mít jiného boha mimo mne.“ Bůh svým lidem připomíná, že stál v minulosti po jejich boku, a dává jim na srozuměnou, že i jeho příkazy slouží jen k tomu, aby se jim dařilo dobře.

V Ježíšově době farizeové – ale i jiné náboženské skupiny – doufali, že Boží vládu lze uskutečnit co nejdůkladnějším dodržováním zákona. Uvážíme-li, že judaismus rozeznával tři sta šedesát pět zákazů a dvě stě čtyřicet osm příkazů (jimiž se ortodoxní Židé řídí dodnes), týkajících se víceméně všech důležitých životních situací, snadno pochopíme, že pro samostatné jednání v něm už mnoho prostoru nezbyvalo. Ponecháme-li stranou interpretace, z nichž některé jsou velmi subtilní, prostý lid (jehož značná část byla negramotná) si všech šest set třináct předpisů těžko mohl pamatovat. Kdo však příkazy a z nich odvozený náboženský zákon neznal, ten se jimi přirozeně nemohl řídit; takoví lidé byli pokládáni za hříšníky a za osoby nečisté.

Teprve na tomto pozadí můžeme pochopit některé podivné otázky, jako „kdo je můj bližní“ (L 10,29) nebo „kolikrát mám odpustit svému bratru“ (Mt 18,21). Když si ovšem lásku ochočí předpisy, představivost a bezprostřednost velké uplatnění nenajdou. Myšlenka, že pravým kritériem výkladu zákona je láska, musí z takové perspektivy působit jako naprosté kacírství.

A právě tuto myšlenku hlásá Ježíš. Evangelisté v každém případě neúnavně zdůrazňují, že se znovu a znovu rázně obracel proti povrchnímu výkladu náboženských ustanovení. Neměl na mysli jejich zrušení; chtěl jenom, aby byla chápána ve správném významovém kontextu (Mt 5,17). Ať už jde o obecné právní pokyny (Mk 7,10–11par), o přísné předpisy týkající se čistoty

(Mk 7,15par), anebo o praktické řešení konkrétních případů (Mt 23,16–22), Ježíš zákon neodmítá; jenom jej relativizuje.

Dobře je to vidět právě na jeho postoji k sobotě, který podle svědectví všech čtyř evangelistů na jedné straně vyvolával reakce souhlasné, ale na straně druhé vedl velmi brzy k vážným neshodám, a to hlavně s farizeji.

Ne že by Ježíš sobotu jako takovou zpochybňoval. Chtěl ji pouze oprostít ode všeho chytráckého „kramářství“ a vrátit ji jejímu původnímu určení jako „rozkošný den odpočinku“ (Iz 58,13), kdy člověk může bez konkrétního účelu chválit Boha a radovat se z klidu bez ustavičných obav z toho, že svým jednáním poruší to či ono ustanovení.

Jak je zřejmé z takzvané „knihy smlouvy“ (Ex 20,22–23,33), pocházející z 9. století př. Kr., v nejstarší době bývala sobota prostě dnem pracovního klidu, a to pro lidi i pro zvířata (Ex 23,12). Teprve během babylonského vyhnanství, v 6. století př. Kr., se stala „konfesijním znakem“ Izraele uprostřed pohanského světa. Ti, kdo ji nedodržovali, byli považováni za odpadlíky a trestáni smrtí (Ex 31,12–17). Odtud se odvíjejí přísná nařízení, o kterých bude řeč v následujících odstavcích.

Že sobota je posvátná (Ex 20,8) a nesmí být znesvěcena prací nebo obchodováním (Ex 20,10; srv. Iz 58,13), to je pro Ježíše samozřejmost. Ježíš však nesouhlasí s předpisy, které byly během času z tohoto příkazu vyvozeny, a hlavně s jejich puntičkářským uplatňováním. Protože „sobota je učiněna pro člověka, a ne člověk pro sobotu“ (Mk 2,27).

To, že sobota je učiněna pro člověka, a ne naopak, v Ježíšově době zřejmě už samozřejmé nebylo.⁴⁴ Tehdejší rabíni registrovali třicet devět hlavních činností, které byly v sobotu zakázány a s nimiž souvisela řada dalších nedovolených činností vedlejších. Tak například z Izajášova napomenutí, že se v sobotu nemají konat „pochůzky“ (58,13), bylo časem odvozeno, že člověk nesmí ujít více než tisíc (podle jiných vykladačů více než dva tisíce) loktů – takže dovoleno bylo (srv. Sk 1,12) ujít nanejvýš pět set metrů

(resp. jeden kilometr). Nebylo dovoleno nosit nic těžkého, vařit (to znamenalo, že se jídla musela připravovat v pátek) ani nabírat vodu do nádob. Někteří vykladači zakazovali v sobotu nejen pomáhat při porodech domácím zvířatům, ale i souložit a vykonávat velkou potřebu. Sobota – „rozkošný den odpočinku“?

Jak přísně se sobotní zákazy dodržovaly, ukazuje výtka, s níž se farizeové obrátili na Ježíše, když jeho učedníci jednou právě v sobotu utrhlí pár klasů a začali z nich mnout zrní; to bylo považováno za vedlejší činnost související se sklizní (srv. Mk 2,23parr). Kdyby tomu bylo bezprostředně předcházelo výslovné varování, mohli být učedníci kvůli takovému hanobení soboty i kamenováni (na základě interpretace vycházející z Nu 15,32–36).

Rabíni se v Ježíšově době přeli o to, je-li v sobotu dovoleno utěšovat truchlící a navštěvovat nemocné; zatímco škola slavného a soucitného rabiho Hilela (kolem r. 20 př. Kr.) to dovolovala, stoupenci neméně slavného, ale neoblomného rabiho Šamaje (kolem r. 30 př. Kr.) nikoli. Shoda naproti tomu vládla v tom, že se v sobotu nesmí nemocným poskytovat lékařská pomoc, ledaže by byl bezprostředně ohrožen jejich život.

Pro některé proudy dnešního judaismu takové diskuse rozhodně nejsou pouhým pozůstatkem dávné minulosti. V judaismu ortodoxním (který ducha moderní doby v podstatě odmítá) i v judaismu konzervativním (který se s duchem moderní doby snaží tak či onak koexistovat) hrají – na rozdíl od (liberálního) judaismu reformního (který se snaží být s modernou v kontaktu) – stále ještě poměrně významnou úlohu.

Proč se k židovským podrobným pravidlům chování staví mnoho křesťanů spíš odtažitě, tomu se ovšem diví nejen sami pravověrní Židé, ale i fundamentalisticky zaměření muslimové.

Katolíci rádi přehlížejí, že právě oni mají nejméně ze všech důvod k tomu, aby se přísnému výkladu židovských (a islámských) náboženských zákonů posmívali. I v novém kanonickém kodexu, vydaném 25. ledna 1983, je možno opakovaně narazit na prazvláštní interpretační akrobacii, která se od talmudické

kazuistiky nijak neliší. Pro ilustraci si tu uvedme alespoň dva příklady. Jak známo, celebrant slaví eucharistii vestoje. Protože ovšem i kněží mnohdy trpí různými nemocemi nebo stařeckými obtížemi, vyvstává před církevními odborníky naléhavá otázka, co je v takových případech z právního hlediska náležité. Vtipný výsledek jejich úvah lze najít v prvním odstavci zákona č. 930: „Nemocný nebo věkem pokročilý kněz, nemůže-li stát, může slavit mši svatou vsedě, ovšem při zachování liturgických předpisů, ale bez účasti lidu, leč by k tomu dal dovolení místní ordinář [biskup].“ U mnoha ustanovení povoluje platný kodex výjimky, pokud je ospravedlňuje „přiměřený důvod“ (*iusta causa*). Ohledně svatého přijímání však říká přísně (zákon č. 919, odstavec 1): „Kdo chce přijmout svátost oltářní, ať se zdrží alespoň jednu hodinu před svatým přijímáním jakéhokoliv pokrmu s výjimkou čisté vody a léků.“ Toto nařízení počítá jen s uvedenými dvěma výjimkami, takže kostelní zpěvák, který během kázání cucá bonbon, aby mu při sólu neselhal hlas, k přijímání jít nemůže...

Na okraj ještě připomínám, že mnohá ustanovení a nařízení, která dnes vnímáme spíše už jen jako kuriozitu, byla po staletí akceptována a praktikována bez nejmenšího odporu. Pod pohružkou „pekelného trestu“ bývalo například zakázáno jíst v pátek levné uzeniny. Konzumace chutných ryb naproti tomu za překážku na cestě k věčné blaženosti pokládána nebyla.

Nenabízí se při pohledu na takovouto aplikaci církevních zákonů srovnání s právem civilním? O něm je přece známo, že lidem umožňuje páchat kdejaká darebáctví zcela legálně. Podobně hrozí i církevní etice nebezpečí, že se zvrhne v interpretační umění, jehož pomocí si člověk bude moci dopřát jakékoli potěšení, aniž se tím připraví o nebe.

Testování pravidel

Stoupenci jednotlivých náboženství si samozřejmě kladou (resp. měli by si klást) otázku, jak aplikovat pravidla chování, která jim jejich víra ukládá, v konkrétních situacích.

Z toho vycházeli při výkladu židovského náboženského zákona i farizeové – ve skutečnosti rozhodně nebyli takovými tmáři, za jaké jsou často vydáváni v evangeliích. Z náboženských proudů tehdejšího judaismu měl Ježíš nejbližší právě k nim. Na rozdíl od saduceů, jejichž stoupenci pocházeli z řad kněžské aristokracie, byli hnutím laickým, rekrutovali se především ze středních vrstev a patřila k nim většina znalců Písma. Pokládali za svou povinnost držet se nejen Mojžíšova zákona, ale i „tradice otců“ (Mk 7,3.13), což znamenalo vytrvale studovat a stále své vzdělání prohlubovat. Podle jejich názoru se ovšem za člověka Bohu milého mohl pokládat jen ten, kdo zákon a tradici dodržoval naprosto přesně. To, že si farizeové během času vymýšleli stále nové speciální regulace a vynalézali čím dál tím vumělkovanější prováděcí nařízení, která přihlížela ke všem možným okolnostem a do posledního detailu věřícím určovala, jak se o sobotách mají v té či oné oblasti života chovat (vzpomeňme znovu na řadu předpisů působících vyloženě groteskně), mělo přirozeně zcela určitý důvod. Zpočátku byly tyto nové a nové příkazy jakýmsi ochranným valem či plotem, zbudovaným okolo soboty zkrátka proto, aby se neporušovalo její svěcení (srv. Ex 20,8: „Pamatuj na den odpočinku, že ti má být svatý.“). Tento chvályhodný záměr se ovšem nakonec do jisté míry minul svým cílem – jednotlivé ochranné paragrafy si postupně začaly žít vlastním životem, a místo aby pomáhaly, staly se nesnesitelnou přítěží.

Ježíš tyto mechanismy „prokoukl“ a chtěl sobotu vrátit jejímu původnímu určení. Zajisté jde o den zasvěcený Bohu (Ex 20,10). Původní zdůvodnění sobotního klidu má ovšem povahu společenskou (Ex 23,12): „Po šest dnů budeš konat svou práci, ale sedmého dne přestaneš, aby odpočinul tvůj býk i osel a aby si mohl

oddechnout syn tvé otrokyně i host.“ Sobota se má tedy světit proto, aby se člověk cítil dobře a mohl se před Bohem radovat.

Hlavní příčinou sporů – a posléze otevřené konfrontace – mezi Ježíšem a farizeji (a tady se skutečně pohybujeme na půdě historické) byl právě postoj k otázce soboty. Evangelia se k farizeům samozřejmě nestavějí příliš vlídně, i když s přívrženci herodovské panovnické dynastie se jich proti Ježíšovi zřejmě spojila jen část.

Střet mezi nimi a Ježíšem se ovšem týká i nařízení dalších. Sobota je pouze „pracovním materiálem“, na kterém Ježíš objasňuje svůj postoj k celému zákonu.

To, že došlo ke střetu, má svůj důvod. Farizeům totiž nejde jen o samotný (náboženský) zákon, ale i o jeho rabínský výklad. Tady jsou přece zásady, kterých se lze držet! Tady je narýsována bezpečná cesta, na které před námi nebude stát žádné choulstivé rozhodování! Tady se není na co ptát – takže i otázka osobní odpovědnosti je zbytečná.

Přijde-li náhle někdo, kdo sice nezpochybňuje zákon, ale zato zpochybňuje „tradiční otců“ (srv. Mk 7,3.13) a různá její „pakliže však“, „nicméně“ a „v případě možných pochybností“, někdo, kdo prohlašuje, že je zapotřebí pochopit, jak byl ten či onen předpis původně zamýšlen, slovní ekvilibristé a kazuisté mu samozřejmě nerozumějí. Příznačné je, že argumentace farizeů se stále pohybuje uvnitř předem daného kazuistického rámce. Jenže právě tento rámeček Ježíš prolamuje. Ježíšovi nejde o zákon, nýbrž o blaho člověka.

„Vstaň a pojď doprostřed,“ říká muži s ochrnutou rukou. Teprve když pochopíme symboliku této věty, budeme s to správně posoudit popsání příběhu.

Muž s ochrnutou rukou reprezentuje ty, kterým zákony brání být lidmi. Je svázán pravidly, která už nikdo nezkontroluje a která omezují jeho konání a rozvoj jeho lidského potenciálu. Je to paradoxní, ale splnit příkaz doby mu vlastně zakazuje sám zákon. Ochromený člověk nemůže pomáhat ani svým nejbližším; má

svázané ruce. Až se uzdraví, bude moci podat ruku svým bližním a být jim skutečnou oporou.

Ježíš ukazuje, jak lze takovému člověku pomoci. „Je dovoleno v sobotu jednat dobře, či zle, život zachránit, či utratit?“ Každá skutečná pomoc slouží životu. A každé odepření pomoci stojí životu v cestě. Nejvyšším měřítkem tedy není zákon, nýbrž to, co pomáhá životu a co slouží blahu člověka. Jinak řečeno, nade vším právem stojí spravedlnost. Tím, že existují i zákony, které jsou dokonce samy nespravedlivé (třeba proto, že odporují lidským právům), se tu snad zabývat nemusíme. Nám jde teď spíš o to, že ani ten nejspravedlivější zákon nesmí být nikdy samoúčelný; zákon je opodstatněný, jedině pokud slouží lidem.

To všechno platí samozřejmě nejen o náboženských předpisech židovských; zkoušce musí být opakovaně podrobovány i etické představy katolické. Podívejme se v této souvislosti na církevní ustanovení týkající se přístupu ke svátostem, které je stále předmětem vášnivých diskusí. Ti, kdo se rozvedou a pak uzavřou nový sňatek, podle platných ustanovení nemohou chodit ke svatému přijímání, ledaže by žili odděleně nebo by byli pevně rozhodnuti žít spolu jako „bratr a sestra“, tedy vzdát se intimního styku.

Bezpochyby jde o zákon spravedlivý, protože dokud je podle církve v platnosti manželský svazek původní, představuje nový, občansky uzavřený sňatek závažné mravní pochybení. Na druhé straně ovšem celá řada těch, kterých se to týká, nemůže – přese všechnu svou dobrou vůli – z mnoha velmi pádných důvodů žít život, jaký by v tomto bodě odpovídal církevním představám (opírajícím se o vůli Kristovu).

Synodě spolkových biskupství se roku 1975 tváří v tvář tomuto rozporu nepovedlo zformulovat vótum, které by k platnému ustanovení dokázalo dodat cokoli nového.⁴⁵

Mnohem diferencovanější postoj zaujala v dokumentu schváleném roku 1974 synoda basilejské diecéze.⁴⁶ Ani ona přirozeně nijak nezpochybňuje nerozlučnost manželství. Chce však lidem

pomoci k „zodpovědnému rozhodování opřenému o hlas svědomí“. Vyplatí se pročíst si její text detailně:

Vůle k nápravě vyžaduje ode všech křesťanů včetně těch, kteří se rozvedli a potom uzavřeli nový sňatek, ochotu učinit to, co za daných okolností činit mohou. Ježíšův radikální požadavek v sobě zahrnuje ochotu k bezvýhradné manželské věrnosti. Jsou ovšem případy, kdy by bylo zrušení nového svazku nezodpovědné, protože by těžce poškodilo oba partnery i jejich děti. Chtějí-li se lidé, kteří se nacházejí v takovéto konfliktní situaci, podílet na svátostném životě církve, necht' při zpytování svého svědomí a své ochoty k nápravě zváží tato kritéria:

Jsou ochotni prosit Boha, aby jim spáchané provinění odpustil, a podle svých sil nadále plnit závazky vůči původnímu partnerovi a dětem vzešlým z původního manželství?

Je jejich nový svazek řádně uzavřen podle občanského práva a jsou pevně odhodláni zůstat novému partnerovi věrni a vychovávat své děti podle křesťanských zásad?

Je jejich touha po svátostech motivována skutečně křesťansky?

Mohou veřejně přijímat svátosti, aniž by daná obec ve své víře upadla do těžkého zmatku?

Skutečná náprava není pro křesťany nikdy jen záležitostí soukromou – vždy se opírá o odpovědnost vůči církevnímu společenství a vůči příkazu odpuštění. Vyzýváme proto ty, kdo se rozvedou a uzavřou nový sňatek, aby si o věci, která má pro ně i pro celé společenství takový význam, v zájmu zodpovědného rozhodování opřeného o hlas svědomí promluvili s knězem. Duchovní pastýř by se měl ve své službě držet výše zmíněných pastoračních směrnic.

Teologicky ještě nejsou vyjasněny všechny otázky, které s sebou přijímání svátostí v těchto případech přináší. Jisté je, že Ježíšův požadavek bezvýhradné manželské věrnosti zůstává beze zbytku platný. Ale jisté je i to, že Ježíš je milosrdný ke všem, kdo sice tváří v tvář jeho požadavkům ztroskotali, ale snaží se poctivě myslet na nápravu a konat tak, jak konat mohou. Všichni jsme odkázáni na Boží milosrdenství a platí pro nás výzva, že máme být v duchu

vzájemného odpuštění milosrdní ke svým bližním, respektovat jejich individuální rozhodování a přenechat konečný soud Bohu. Na základě takovéhoho smýšlení najde jistě obec pro lidi rozvedené a nově sezdané pochopení a poskytne jim pastorační pomoc.

Ve shodě s tímto prohlášením se 10. července 1993 vyjádřili k otázce rozvodů a nových sňatků biskupové hornorýnské církevní provincie Oskar Saier, Karl Lehmann a Walter Kasper. V textu nazvaném *Zur seelsorgerlichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen. Einführung, Hirtenwort und Grundsätze (K pastoračnímu doprovázení po rozpadu manželství, rozvodu a novém sňatku. Úvod, pastýřské slovo a zásady)*, který vzbudil velkou pozornost, projeví velkou míru empatie a pastorační zodpovědnosti. Tím nepochopitelněji proto působí text, kterým jim 14. září 1994 odpověděla římská Kongregace pro nauku víry. Tento vatikánský dokument (*O svatém přijímání rozvedených a nově sezdaných věřících*) totiž odpírá svaté přijímání všem rozvedeným a nově sezdaným bez rozdílu, tedy bez ohledu na jejich konkrétní situaci. Zmínění tři biskupové přitom souhlasí s římskou kongregací v tom, že církev nemůže těm, kdo se rozvedou a uzavřou nový sňatek, svaté přijímání oficiálně zpřístupnit. V protikladu k dotyčnému dokumentu ovšem připouštějí, že by tito lidé přesto mohli ke stolu Páně přistoupit, pokud by byli přesvědčeni, že pečlivě zpytovali své svědomí a že za takový krok mohou převzít odpovědnost. Kritéria, ke kterým by při tom měli přihlížet, zformulovala už ona basilejská diecézní synoda.

Zatímco dokument Kongregace pro nauku víry se drží výlučně církevního právního myšlení, stanovisko hornorýnských biskupů je skutečně inspirováno Ježíšem. V zásadě na církevním učení o manželství nic nemění. Jenom vychází z realistického předpokladu, že v některých situacích přesahuje aplikace toho či onoho mravního pravidla lidské možnosti, a že – a to především – nejsme-li si jisti, není nejzazším měřítkem psané právo, nýbrž blaho člověka.

Neotevírají se tím dveře a brány nejrůznější svévůli? Kdo vznáší tuto otázku, ten tíhne ke spolčení s úzkostlivými farizeji. Ježíš přece svým lidem v žádném případě nevystavuje propouštěcí list, který by je zmocňoval k tomu, aby jednali, jak se jim zachce. Odkazuje je na jejich vlastní svědomí. Člověku, který se po zralé úvaze a z pevného přesvědčení odvolá na své svědomí, nebude jistě pohnutkou snaha zpříjemnit si život, nýbrž vědomí zodpovědnosti – vědomí často spojené s mučivými pochybnostmi. Kdo se řídí svým svědomím, ten rozhodně nejde snazší cestou – nehledě na to, že se nejspíš velmi rychle dostane do potíží s těmi, kterých se jeho chování dotkne.

Tím se vracíme k farizeům a k jejich myšlení, pochopitelnému a zároveň chybnému. Čím více lidí akceptuje určitý názor, tím si jeho zastánce připadá jistější. Ten, jehož přesvědčení druzí nesdílejí, si naopak bude připadat nejistý. A začne se bát, je-li cesta, kterou si vybral, správná. Tomuto strachu se často bráníme tím, že cizí názory potlačujeme a snažíme se prosadit představy svoje – mnohdy i násilím.

V příběhu o uzdravení muže s ochrnutou rukou nepřekáží lidství vlastně sám zákon, nýbrž – jak se v textu výslovně píše – „tvrdost srdce“, která přichází ke slovu tehdy, když přiznáváme platnost jenom svým vlastním názorům, opřeným o literu zákona, a přestáváme být ochotni je zkoumat. Zákon se tím mění v ideologii. Náboženství přežívajícího pouze za pomoci ideologie se ovšem člověk musí vzdát, nechce-li utrpět těžkou psychickou újmu.

Na rozdíl od mnoha jiných novozákonních příběhů o zázracích nemá vyprávění o muži s ochrnutou rukou sborové zakončení. Z toho můžeme vyvodit, jaký má Marek záměr. Zřejmě mu zde nejde v první řadě o to, aby své čtenářky a čtenáře přivedl k víře; spíše je chce povzbudit, aby na základě své víry konali, i kdyby se tím měli dostat do konfliktu s platným právem. Na závěr tedy ještě jednou (Mk 2,27): „Sobota je učiněna pro člověka, a ne člověk pro sobotu.“

„DEJTE VY JIM JÍST“

Nasycení pěti tisíců (Mk 6,30–44)

Vyprávění, o které půjde v této kapitole, se v nejstarším znění dochovalo v Markově evangeliu; ostatní evangelisté je odtamtud převzali.

Apoštolové se shromáždili k Ježíšovi a oznámili mu všechno, co činili a učili. Řekl jim: „Pojďte sami stranou na pusté místo a trochu si odpočňte.“ Stále totiž přicházelo a odcházelo mnoho lidí a neměli ani čas se najíst. Odjeli tedy lodí na pusté místo, aby byli sami. Mnozí spatřili, jak odjíždějí, a poznali je; pěšky se tam ze všech měst sběhli a byli tam před nimi. Když Ježíš vystoupil, uviděl velký zástup a bylo mu jich líto, protože byli jako ovce bez pastýře. I začal je učit mnohým věcem.

Když už čas pokročil, přistoupili k němu jeho učedníci a řekli: „Toto místo je pusté a je už pozdě. Propust' je, ať si jdou do okolních dvorů a vesnic nakoupit něco k jídlu.“ Odpověděl jim: „Dejte vy jim jíst.“ Řekli mu: „Máme jít nakoupit za dvě stě denárů chleba a dát jim jíst?“ Zeptal se jich: „Kolik chlebů máte? Jděte se podívat.“ Když to zjistili, řekli: „Pět, a dvě ryby.“ Přikázal jim, aby všechny rozsadili po skupinách na zelený trávník. Rozložili se tam oddíl za oddílem stokrát po padesáti. Potom vzal Ježíš těch pět chlebů a dvě ryby, vzhlédl k nebi, vzdal díky, lámal chleby a dával učedníkům, aby je lidu předkládali. Také ty dvě ryby rozdělil všem. A jedli všichni a nasytili se; a ještě sebrali dvanáct plných košů nalámaných chlebů i ryb. Těch, kteří jedli chleby, bylo pět tisíc mužů. (Mk 6,30–44; srv. Mt 14,13–21; L 9,10–17; J 6,1–13)

Ti, kdo tento příběh kdysi slyšeli jako první, se zřejmě ani příliš nedivili; podobné události znali už z hebrejské bible.

Paralely v hebrejské bibli

Druhá kniha Mojžíšova referuje například o tom, že Jahve svůj lid na poušti krmí manou a křepelkami (Ex 16). O tomto zázračném Božím zásahu se zmiňují i Žalmy (Ž 105,40; srv. 78,24).

Téměř všichni příslušníci židovského národa asi znali i příběh o Elijášově zázraku s moukou a olejem. V době velkého sucha přichází prorok do Sarepty, pobřežního města ležícího zhruba sto osmdesát kilometrů severně od Jeruzaléma. Před městskou bránou potká vdovu a prosí ji o kus chleba. Vdova má už jen hrst mouky a trochu oleje. Z toho chce něco připravit sobě a svému synovi; potom prý spolu budou čekat na smrt. Prorok ji však ve jménu Božím ujistí (1 Kr 17,14): „Mouka ve džbánu neubude a olej v láhvi nedojde až do dne, kdy dá Hospodin zemi děšť.“ A jeho předpověď se samozřejmě potvrdí.

Podobný zázrak se traduje i v souvislosti s Elijášovým žákem a pokračovatelem Elišou. V nouzi se i v tomto případě ocitla vdova, na kterou navíc dotírá věřitel. Z oleje, který měla, jí už nic nezbylo. Na prorokovo naléhání si od sousedů půjčí spoustu prázdných nádob. A olejem, který začne téci z jejího domácího džbánu, je všechny naplní (2 Kr 4,1–7).

Proroku Elišovi připisuje hebrejská bible i zázrak s chlebem: *Potom přišel jakýsi muž z Baal-šališi a přinesl muži Božímu chléb z prvního obilí, dvacet ječných chlebů, a v ranci čerstvé obilí. Eliša řekl: „Dej to lidu, ať jedí.“ Ten, který mu přisluhoval, namítl: „Cožpak to mohu předložit stu mužů?“ Ale on odvětil: „Dej to lidu, ať jedí, neboť toto praví Hospodin: Budou jíst a ještě zůstane.“ Předložil jim to a oni jedli a ještě zůstalo podle Hospodinova slova.* (2 Kr 4,42–44)

Podobnosti jsou tak zarážející, že se člověku nezbytně vnučuje myšlenka, že Marek svůj příběh víceméně opsal z tohoto vyprávění. Zatímco ovšem Eliša nasýtil dvaceti chleby sto mužů, o Ježíšovi se dočítáme, že jich pouhými pěti chleby a dvěma rybami nakrmil rovných pět tisíc. Markovo stručné poselství okamžitě pochopí i ti, kdo v Písmu nejsou tolik zběhlí: Ježíš je větší

než Eliša. Příběh popsaný v Markově evangeliu evidentně patří k zázrakům „soupeřícím o rekord“.

Nelze však přehlédnout, že tu Markovi nejde jen o to, aby na Ježíše přenesl předem daný příběh. Markův text se sice drží své předlohy, ale pročteme-li si jej důkladně, narazíme na pár drobností, které mají pro jeho adekvátní pochopení nemalý význam.

Především je zde skutečnost, že ony zástupy lidí zjevně všeho nechaly, jen aby si mohly Ježíše poslechnout. Žádná námaha jim nebyla dost velká, žádná cesta dost daleká. Lidé nejenže za ním putovali, ale dokonce spěchali, aby byli „stranou na pustém místě“ před ním. Kdybychom se ptali, jak tam stihli dorazit dříve, přestože se na rozdíl od něho neplavili lodí, kladli bychom otázku špatně. Markovi jde totiž právě o to, aby ukázal, jaká mají davy v souvislosti s Ježíšem nezměrná očekávání. Mají, jak píše prorok Ámos, „hlad po slyšení slov Hospodinových“ (Am 8,11).

Ne náhodou přesouvá Marek Ježíšovu výuku na odlehlé místo. Je to připomínka putování izraelského národa – putování bez silnic, které by vedly určitým směrem k určitému cíli. Tady si každý musí cestu hledat sám. A náhle přijde chvíle, kdy si člověk uvědomí, že zabloudil.

Zakusí to dříve či později většina lidí. Jejich život se dosud pohyboval ve zdánlivě jedné provázce daných kolejkách. Jenže znenadání jsou ze své dráhy vymrštěni a plně odkázáni sami na sebe. Najednou nevědí, co si počít.

Ženu opustí manžel či partner, se kterým žila dlouhá léta a kterému slepě věřila. Nikdy ji nenapadlo, že by jejich vztah mohl jednou na něčem ztroskotat. Na to, co ji teď postihlo, není vůbec připravená. Zlost a bolest, pocity nenávisti, představa pomsty, zoufalství, smutek, sklíčenost, apatie, neschopnost té hrůze porozumět a někomu ji sdělit, touha po partnerově návratu, naděje, že rozchod není definitivní, a hlavně ono mučivé „proč“, které ji ve dne zcela ochromuje a v noci jí nedává spát... Souvisí s tím i ztráta identity, zničená sebedůvěra a dosud nepoznané pocity méněcennosti. Co dělat? Vrhout se z okna, pustit se

do nějakého dobrodružství (ale co by to bylo platné, upíná-li se mysl stále k bývalému partnerovi?), modlit se k Bohu (ale to by stejně k ničemu nevedlo), na pár týdnů někam odjet (ale kam?), lkát nad svým osudem (ale co se tím změní?)...

V takových situacích potřebujeme někoho, kdo umí naslouchat. Bolest se tím sice nezmenší, ale budeme ji snášet lépe. Na své otázky sice odpověď nedostaneme, ale naučíme se s nimi žít. Strastiplné zkušenosti se sice nepromění v radost, ale můžeme se naučit, jak skrze ně zrát a jak je do svého života integrovat.

Podobně je tomu i s krizemi duchovními. Mohou člověka přepadnout zcela nepřipraveného – například když jednoho dne zjistí, že se mu spiritualita, kterou po dlouhá léta praktikoval, resp. určitá forma zbožnosti, smrštila v pouhou formalitu nebo že mnohé jeho dosavadní ideály zkrátka nijak nesouvisejí s empirickou skutečností.

Lidé, kteří ztratili svoji dosavadní oporu, hledají pomoc. A chtějí se chytit ne něčeho, nýbrž někoho.

Zjevně to platí i o Ježíšových krajanech, pěšky spěchajících k „pustému místu“, kde by si Ježíš spolu s apoštoly rád odpočinul. Ježíš nechce jejich očekávání zklamat. „... bylo mu jich líto, protože byli jako ovce bez pastýře.“

Obraz „ovcí bez pastýře“ převzal Marek z hebrejské bible (Nu 27,17; 1 Kr 22,17). Nerozumí jim lidi obtížená jednotlivými minulými omyly, nýbrž skutečnost, že ti, kdo přicházejí k Ježíšovi, touží po tom, aby jim někdo ukázal cestu a dal jejich životu znovu obsah, smysl a cíl. A zároveň tím naznačuje, že cíle dosáhnou, jedině když – místo aby šli sebestředně svou cestou – propojí své osobní zkušenosti s Božími pokyny.

Slova o nechráněném stádu jsou narážkou na úvodní verše 23. žalmu (Ž 23,1n): „Hospodin je můj pastýř, nebudu mít nedostatek. Dopřává mi odpočívání na travnatých nivách...“ Aby i nechapaví čtenáři tuto narážku pochopili, Marek výslovně píše, že Ježíš lidi vybízí, aby usedli na zelený trávník. Z toho má být zřejmé, že Ježíš chce přivést zpátky k Jahvovi, k jejich pravému pastýři, k Hospodinovi, který nedovolí, aby jeho lidu něco chybělo.

Člověk ovšem, jak známo, nežije jen slovem Božím; potřebuje i vezdejší chléb. A první, kdo tu myslí na jídlo, jsou sami apoštolové; pochopitelně, protože jsou ještě vysileni kazatelskými aktivitami, které jim Ježíš uložil (Mk 6,6–13). Jistý africký misionář mi jednou vyprávěl, že kdyby v obci, kde působil, měly matky dojem, že jeho kázání trvá příliš dlouho, okamžitě by přiměly své děti ke křiku. Apoštolové se chovají podobně. Přerušit Ježíšovo kázání banálním poukazem na to, že jim kručí v žaludku, by jim ovšem připadalo nepatřičné. A tak se vymlouvají na obecnost: „Je už pozdě; pošli ty lidi pryč, aby si mohli koupit něco k jídlu.“ Ježíš jejich řeči rozumí; apoštolové mu chtějí předvést, kdo je tady moudřejší. Jenže on se ohradí: „Dejte vy jim jíst.“

Ježíš lidem zvěstuje věčnou spásu. Dává tu snad apoštolům za úkol pečovat o jejich tělesné blaho? Jde s bohoslužbou ruku v ruce služba pozemskému světu? Je pozemské nasazení měřítkem víry ve věčnost?

To všechno k jádru „dobré zprávy“ doložené v evangeliích, jejímž zvěstovatelem je Ježíš, bezpochyby patří. Příběh o nasycení pěti tisíců ovšem míří zcela jinak.

Připomeňme si, že lidé jdou za Ježíšem proto, že mají hlad po Božím slově. Jejich myšlenky se upínají jen k tomu. A jídlo přijímají od Ježíše s toutéž samozřejmostí, s jakou z jeho úst přijímají slovo.

V souvislosti s Ježíšovými zázračnými znameními poukazuje evangelisté často na úžas a nadšení přítomných. Marek (Mk 2,12) například v příběhu o uzdravení ochrnutého v Kafarnaum píše: „...všichni žasli a chválili Boha: Něco takového jsme ještě nikdy neviděli.“ Takový sborový závěr (který ovšem právě v příbězích o zázračných darech chybí) bychom vlastně očekávali i na konci vyprávění o nasycení pěti tisíců. Čteme-li však text bedlivě, snadno zjistíme, že k tomu není žádný důvod. Nikde tu totiž nestojí psáno, že by si přítomní uvědomovali, o co ve skutečnosti jde. Sednou si do trávy a dostanou kus chleba a k němu trochu sušeného rybího masa. Čemu by se měli divit?

Číselná symbolika

Marek zde nemá v úmyslu zdůrazňovat pomocí příběhu o zázraku Ježíšovu moc a velikost. Stačí mu, že poukázal na to, že Ježíš jasně vyniká nad Elišu (tehdejší čtenáři to okamžitě pochopili: v Elišově případě je chlebě dvacet a nasycených mužů sto, v případě Ježíšově je chlebě pět a nasycených mužů pět tisíc). Na rozdíl od čtvrtého evangelisty taky neuvádí tuto epizodu do vztahu k poslední večeři (srv. J 6).

Na čem mu záleží, pochopíme, jakmile obrátíme pozornost k číselné symbolice. Proč právě pět chlebě, dvě ryby a dvanáct košů?

Marek v tomto krátkém textu dvakrát poukazuje na to, že apoštolové měli k dispozici pět chlebě a dvě ryby – tedy sedm kusů jídla. Sedmičku považoval izraelský národ odedávna za posvátné číslo; byla do jisté míry symbolem samotného Boha. Marek chce zjevně čtenářkám a čtenářům připomenout, že člověk musí být živ především pokrmem pocházejícím z nebes, který je darem věčného života – tuto myšlenku rozvíjí pak ve svém evangeliu Jan (J 6,33–58). Člověk žije nejen chlebem, nýbrž „vším, co vychází z Hospodinových úst“ (Dt 8,3). To je psáno nejen v hebrejské bibli, ale i v Matoušově a Lukášově evangeliu (Mt 4,4; L 4,4). A obrací-li Ježíš před jídlem oči k nebi, nedělá to proto, aby si od Boha vyprosil zázrak; jde tu prostě jen o obvyklou oslavnou a děkovnou modlitbu, jakou u stolu praktikujeme dodnes.

Tím jsme ovšem symboliku, na které je tento příběh založen, zatím rozluštili jen částečně. Boží slovo obsažené v Písmu zahrnuje podle tehdejšího, židovského pojetí tři skupiny textů: Tóru (tedy pětici knih Mojžíšových), knihy proroků a spisy ostatní (tedy žalmy, nářky, mudrosloví a spisy historiografické).

Máme dobré důvody k domněnce, že pětice chlebě je v našem příběhu symbolem pěti knih Mojžíšových. Z prvního století je v každém případě dochováno několik svědectví, podle kterých rabíni přirovnávali Tóru ke chlebu (který byl tehdy hlavní potravinou).⁴⁷ Dvě ryby pak symbolizují dvojici textových souborů

následujících, tedy knihy proroků a všechny spisy ostatní. Právě tímto pokrmem sytí Ježíš zástupy – dává jej všem, kdo jdou za ním.

A přestože je chlebě a ryb po ruce jen málo, zásob neubývá. Nakonec zbývá ještě dvanáct plných košů. Dvanáctka je pro Židy stejně jako sedmička posvátné číslo; vyjadřuje Boží plnost. Zásoba jídla, které Ježíš nabízí, tedy slova Božího, je nevyčerpatelná; může nasytit celé lidstvo.

Teprve poznání této hluboké symboliky nám umožňuje, abychom příběh o nasycení pěti tisíců adekvátně pochopili – jediné dá-li se člověk vést Božím slovem a Božími příkazy, najde cestu k naplněnému životu.

K tomu je však zapotřebí ještě něco důležitého dodat. Když si apoštolové uvědomí, že přítomní lidé od rána skoro nic nejedli, chtějí je poslat pro jídlo do okolních vesnic. Ježíš – přestože nejsou v dohledu žádná zvířata s nákladem nezbytného proviantu – na jejich návrh odpoví provokativní výzvou, aby lidem sami dali najíst.

To je totiž jejich pravý, apoštolský úkol. Tím, co mají lidem dát (to by mělo být v tuto chvíli už jasné), ovšem nejsou chleby, nýbrž životodárné Boží slovo, které si nikdo nemůže koupit. Lidé je mohou jen vděčně přijmout od těch, kdo v podstatě sami v rukou nic nemají a jsou si toho dobře vědomi.

Francouzský spisovatel Georges Bernanos (1888–1948) tuto myšlenku ve svém románu *Deník venkovského faráře* nejen převedl do literární podoby, ale i teologicky prohloubil.⁴⁸

Jak sám název naznačuje, tento román se skládá z deníkových záznamů faráře, mladého, nezkušeného a věčně postonávajícího, jehož působištěm je bezútěšná odlehlá vesnice ve Flandrech. Ve své malé obci, „sžírané nudou“ (str. 8), se farář směle – a zdánlivě beznadějně – pokouší odhalovat bezduchost konvenční zbožnosti a rozpor panující mezi církevní institucí (která plní, když je to zapotřebí, úlohu přísluhovačky moci světské) a pravým křesťanstvím, za jehož reprezentantku se církev vydává.

Tento prostý duchovní přirozeně ví, co si o něm myslí jeho kolegové, například dobromyslný farář v nedalekém Torcy:

„Jsi podivný patron,“ řekl mi konečně. „Většího trumbelu by člověk nenašel v celé diecézi, na mou věru! A přitom dřeš jako kůň, div se nestrháš. Jeho Milosti biskupovi se asi náramně nedostává farářů, když dal farnost do rukou tobě! Naštěstí je farnost v podstatě věc velmi pevná. Jinak bys ji rozlámal.“ (str. 76)

Přesně o tom je přesvědčen i sám autor deníku:

Moje povaha je patrně příliš hrubá, neokrouhaná, ale přiznám se, že jsem měl vždycky hrůzu z literárních kněží. Stýkat se s „jemnými“ duchy, to je jako večeret u vznešených lidí – a nejezdíme na večeri k vznešeným lidem před očima ubožáků, kteří umírají hladu. (str. 10–11)

Nejsem už s to spravovat farnost, nemám k tomu ani dost opatrnosti, ani úsudku, ani zdravého rozumu, ani pravé pokory. (str. 113)

To znamená: „Jsem nesprávný člověk na nesprávném místě.“ Je to prostě tak a čtenář nemá dojem, že by tento kněz tajně čekal, že mu to někdo začne vymlouvat. Jeho pokora v sobě nemá sebemenší stopu koketerie, která by se mohla každou chvíli proměnit v hrdost na to, jak je už na první pohled skromný. Je to člověk smířený s tím, že je pouhým nepotřebným sluhou, a velkolepé – nebo dojemné – je na tom to, že si kvůli tomu nezoufá:

Náš spasitel měl potřebí svědka a já jsem byl bezpochyby zvolen z nouze, tak jako se zavolá člověk jdoucí mimo. Musil bych být náramný pošetilec, abych se domýšlel, že jsem hrál nějakou význačnou úlohu. Už toho je moc, že mi Bůh dopřál té milosti, abych byl přítomen smíření duše s nadějí, těmto slavnostním zásnubám. (str. 139)

Tyto spontánně napsané řádky se vztahují k farářovu poslednímu setkání s hraběnkou, jejíž sídlo leží nedaleko od vesnice a která nejenže se potřebuje vyrovnat s manželovými nechutnými milostnými aférami a dceřinou nenávisť, ale navíc trpí bolestí, kterou jí i po mnoha letech působí ztráta syna, zemřelého ve věku pouhých osmnácti měsíců. Hraběnka žije jen láskou k tomuto mrtvému dítěti. A hradbu pychy a domýšlivosti,

za kterou strávila celou polovinu života, jí pomůže zbořit právě až „neokrouhanost“ prostého, nevzdělaného duchovního. Teprve naivní upřímnost prostomyslného faráře ji přiměje, aby odložila svoji předstíranou převahu a konečně našla cestu k vnitřnímu klidu a ke smíření s Bohem.

V tom, že je po tomto zásadním setkání nalezena ráno v posteli mrtvá, nemusíme vidět žádný zvláštní literární „fígl“. Nebýváme snad někdy přesvědčeni, že snad musíme samým štěstím namísto zemřít?

Než si šla hraběnka té noci lehnout, napsala farářovi krátký dopis:

Pane faráři, myslím, že byste si nemohl představit stav, v jakém jste mě zanechal. Tyto psychologické otázky vás asi nechávají úplně lhostejným. Co vám mám říci? Zoufalá vzpomínka na jedno dítě mě držela daleko ode všeho, v děsivé samotě, a teď se mi zdá, že jiné dítě mě z té samoty vytrhlo. Doufám, že se neurazíte, když o vás mluvím jako o dítěti. Jste dítě. Kéž vás Bůh zachová takovým navždycky!

Ptám se sama sebe, co jste to udělal, jak jste to udělal. Nebo spíše už se po tom neptám. Všecko je v pořádku. Nemyslila jsem, že odevzdanost je pro mne možná. (...) Nejsem odevzdaná, jsem šťastná. Nežádám si ničeho. (str. 136)

Jak to, že tak náhle změnila názor? Farář tu změnu rozhodně nepokládá za svou zásluhu (str. 111): „Já jsem jenom ubohý kněz, velmi nehodný a velmi nešťastný.“ On se jen řídí Ježíšovými slovy: „Dejte vy jim jíst.“

Plnit Ježíšův příkaz

„Dejte vy jim jíst.“ V této výzvě je obsažena i důrazná kritika hodnostářů, kteří zapomínají, že rozhodující slovo nemají oni a že mohou leda předávat to, co přijali z Ježíšových rukou. Jsou Ježíšovými zplnomocněnými vyslanci, což je ovšem neopravňuje k tomu, aby si přivlastňovali moc, která náleží jedině Kristovi. „V řadách Ježíšových vyslanců byli bohužel vždycky i hodnostáři,

kteří před sebou své poslání, svou autoritu a své zmocnění nosili jako monstranci. Do monstrance ovšem patří vždy jen Kristus.⁴⁴⁹

Nebezpečí, že se hodnostáři budou takto předvádět, hrozí neustále. Místo aby prostě a jednoduše plnili Ježíšův příkaz, přisvojují si autoritu, která je s Ježíšovým evangeliem neslučitelná. Snad bude stačit, poukážeme-li v této souvislosti na širokou škálu čestných titulů a funkcí, které se v jistých církevních kruzích stále ještě těší převeliké úctě. Vedle ctihodných, velebných a veledůstojných pánů máme ještě veledůstojné Excellence a Eminence a nade všemi trůní Jeho Svatost. Zasněvenci přirozeně vědí, koho mají uvnitř této pánské kněžské společnosti oslovovat jakým titulem. Podle Ježíše se však autorita v Božím království nezakládá na titulech, nýbrž na milosrdném a pokorném plnění jeho příkazu: „Dejte vy jim jíst.“

Příběh o nasycení pěti tisíců vrcholí právě tímto příkazem. Marek měl při psaní přirozeně před očima svoje tehdejší čtenáře, především ty, jejichž úkolem bylo zvěstovat víru. Jeho slova mají ovšem nadčasovou platnost. Kdo v církvi zastává ten či onen úřad, ten bude vždycky v pokušení žárlivě si jej hlídat, dovolávat se své (úřední) autority a zapomínat na to, že jeho „výjimečná pozice“ ho uvnitř společenství věřících zavazuje k určité službě. A „prostí věřící“ zase budou mít vždy sklon svalovat svoji „zvěstovatelskou“ odpovědnost na příslušné hodnostáře.

Zázrak nasycení se děje stále znovu, ale vždy pouze tam, kde hodnostáři plní oddané svůj úkol a nepošilhávají po pochvale či odměně; tam, kde druhým nemýjí „hlavu“, nýbrž nohy; tam, kde se nedávají obsluhovat jako šlechta, slouží společenstvu věřících a vědí, že jsou koneckonců bezvýznamní. Zázrak nasycení se děje tam, kde jednotliví věřící – místo aby si lámali hlavu tím, že jejich schopnosti a síly jsou omezené – usilují o šíření Božího království, tedy hlavně o blaho ostatních, o spravedlnost, mír a uchování stvořeného světa.

Kde budou tyto podmínky splněny, tam nebude mít nepoměr mezi vlastní omezeností a vytčeným cílem sebemenší význam. Víra v to, že setba vzejde a přinese třicetinásobný, šedesáti-

násobný nebo i stonásobný užitek (Mk 4,8), uvolní novou energii a „málo“ se rázem změní v „mnoho“. Skrovné dary, které apoštolové kladou Ježíšovi do rukou a které potom z jeho rukou přijímají, budou jistě dostatečné – budou-li je předávat dál.

Georges Bernanos to znázorňuje na literární postavě svého venkovského faráře, a kdo se domnívá, že jeho „útěšné vyprávění“ nijak nesouvisí se skutečností, ten by si měl vzpomenout na životní příběh skutečného, neliterárního chudého prostomyšlného kněze, který si ve srovnání s ostatním duchovenstvem „připadal jako vesnický hlupák“. ⁵⁰ Jmenoval se Jean-Baptiste Marie (Jan Maria) Vianney (1786–1859) a roku 1929 ho papež Pius XI. prohlásil za svatého. Soubor osmdesáti pěti záznamů, které se po něm dochovaly, obsahuje pracně nashromážděné výňatky z knih, jež v jeho době duchovním sloužily jako směrnice a většinou i jako přímá předloha při přípravě kázání. Vianney se – stejně jako Bernanosův venkovský farář – trápil svými lidskými nedostatky a svou teologickou nevědomostí. Přesto dokázal proměnit „zapadákov“, jehož obyvatelé se podle slov jednoho z jeho předchůdců lišili od zvířat pouze křtem, ve vzornou farnost.

Byl přitom vším jiným než vynikajícím řečníkem. K tomu, aby otevřeli svá srdce Božímu slovu, nepřiměl lidi prostřednictvím přesvědčivých kázání, nýbrž svým výmluvným osobním svědectvím.

Jan Maria Vianney, chudý venkovský farář, mohl své zcela nedostatečné vzdělání a vědění vyvážit v podstatě jen bezmeznou důvěrou v Boha. Jedině proto mohl navzdory svým chatrným znalostem předstoupit před své bližní s plnými rukama.

Připomíná nám apoštol Pavla (2 K 6,10): „... jsme chudí, a přece mnohé obohacujeme; nic nemáme, a přece nám patří vše.“ Pavel se tu dovolává nejen svých vlastních zkušeností, ale i situace všech ostatních věřících, potácejících se po celý život mezi touhou po svatosti a sklonem ke hříchu. K tomu, abychom Ježíšovu výzvu nevnímali jako přehnaný požadavek, nám nepomůže sebedůvěra, nýbrž jediné neochvějná důvěra v Boží pomoc.

Lothar Zenetti to na základě Pavlových slov a s vědomím židovsko-křesťanských dějin spásy vyjádřil v jedné básni takto:⁵¹

*Tolik se bojíme,
a pohled' – žijeme.*

*Kdo věří v tebe,
projdou pustinami
a najdou manu i vodu ve skále.*

*Kdo věří v tebe,
projdou vodami,
dravými řekami suchou nohou.*

*Kdo věří v tebe,
projdou zdmi
i zamčenými dveřmi jako ve snu.*

*Kdo věří v tebe,
projdou plameny,
živé pochodně, které neshoří.*

*Kdo věří v tebe,
projdou temnotami,
podobni mrtvým, a pohled', žijí.*

*Tolik se bojíme,
a pohled' – žijeme.*

Co nám tedy může bránit, abychom sytili své bližní, když se nám do prázdných rukou klade sám Bůh? Pokud je ovšem před ním máme otevřené...

ĎÁBEL, DÉMONI A ZLÍ DUCHOVÉ

Uzdravení posedlého v Gerase (Mk 5,1–20)

V evangeliích se setkáváme s příběhy, kterým hned napoprvé rozumíme, protože se v nich poznáváme. Patří k nim třeba podobenství o ztraceném synovi (L 15,11–32), pojednávající především o otcovské dobrotivosti, nebo vyprávění o hříšnici, která pláče Ježíšovi u nohou a nakonec uklidněna odchází s jistotou, že Boží milosrdenství je mnohem větší nežli všechna lidská selhání (L 7,36–50).

Vůči některým v Písmu obsaženým příběhům však zůstáváme skeptičtí; připadá nám, že urážejí zdravý lidský rozum. Jedním z těchto stěžejí přijatelných vyprávění je bezpochyby příběh o zázračném uzdravení posedlého z Gerasy:

Přijeli na protější břeh moře do krajiny gerasenské. Sotva Ježíš vystoupil z lodi, vyšel proti němu z hrobů člověk posedlý nečistým duchem. Ten bydlel v hrobech a nikdo ho nedokázal spoutat už ani řetězy. Často už ho spoutali okovy i řetězy, ale on řetězy ze sebe vždy strhal a okovy rozlámal. Nikdo neměl sílu ho zkrotit. A stále v noci i ve dne křičel mezi hroby a na horách a bil do sebe kamením. Když spatřil z dálky Ježíše, přiběhl, padl před ním na zem a hrozně křičel: „Co je ti po mně, Ježíši, synu Boha nejvyššího? Při Bohu tě zapřísahám, netrap mě.“ Ježíš mu totiž řekl: „Duchu nečistý, vyjdi z toho člověka.“ A zeptal se ho: „Jaké je tvé jméno?“ Odpověděl: „Mé jméno je ‚legie‘, poněvadž je nás mnoho.“ A velmi ho prosil, aby je neposílal pryč z té krajiny. Pásl se tam na svahu hory veliké stádo vepřů. Ti zlí duchové ho prosili: „Pošli nás, ať vejdemo do těch vepřů.“ On jim to dovolil. Tu nečistí duchové vyšli z posedlého a vešli do vepřů; a stádo se hnalo střemhlav po srázu do moře a v moři se utopilo. Bylo jich na dva tisíce.

Pasáci utekli a donesli o tom zprávu do města i do vesnic. Lidé se šli podívat, co se stalo. Přišli k Ježíšovi a spatřili toho posedlého, který míval množství zlých duchů, jak sedí oblečen a chová se rozumně; a zděsili se. Ti, kteří to viděli, vyprávěli jim o tom posedlém a také o vepřích, co se s nimi stalo. Tu počali prosit Ježíše, aby odešel z těch končin. Když vstupoval na loď, prosil ho ten člověk dříve posedlý, aby směl být s ním. Ale Ježíš mu to nedovolil a řekl: „Jdi domů ke své rodině a pověz jim, jak veliké věci ti učinil Pán, když se nad tebou smiloval.“ Ten člověk odešel a začal zvěstovat v Dekapoli, jak veliké věci mu učinil Ježíš; a všichni se divili. (Mk 5,1–20; srv. Mt 8,28–34; L 8,26–39)

Příběh, který je urážkou zdravého rozumu?

Tato příhoda připadala odjakživa povážlivá dokonce i biblistům. Evangelický teolog David Friedrich Strauß se ve svém *Životě Ježíšově*, poprvé vydaném roku 1835, posmíval, že tam, kde zlí duchové vcházejí do vepřů, většinou „víra opouští i pevně věřící vykladače“. Podle protestantského exegeta Hermanna Gunke-la (1862–1932) jde o vyprávění, „které zní jako vcelku humorně vybájená čarodějná pohádka a s historickým Ježíšem určitě nemá nic společného“. Podle Rudolfa Bultmanna, slavného průkopníka moderní exegeze, je nepochybné, že tu byla „k Ježíšovi vztažena lidová fraška“, ve které navíc hraje roli známý motiv „podvedeného čerta“. A anglický filozof, matematik a sociolog Bertrand Russel v knize *Proč nejsem křesťanem* míní, že od Ježíše „zcela jistě nebylo vůči vepřům příliš milé, že do nich dovolil vejít ďáblům“.⁵²

Může se pak někdo divit, že i teologicky neškolení věřící vnímají tento příběh jako pobuřující, nekalou historku, patřící do oblasti smyšlenek nebo folklóru?

Kdo se ovšem literaturou zabývá seriózně, ten se nemůže při četbě spokojit s prvním dojmem a měl by každé dílo podrobit

detailnějšímu rozboru. Jedině tak si lze záměr daného autora či dané autorky vyložit správně. Nemusím snad zdůrazňovat, že to platí i o textech biblických.

Snad nám k pochopení tohoto textu pomůže pár věcných vysvětlivek.

Jak vyplývá z jeho úvodu i závěru, příběh se odehrává v Dekapoli, konkrétně v Gerase. Dekapolis („Země deseti měst“), tehdy převážně pohanská, ležela východně od Jordánu mezi Mrtvým mořem a Genezaretským jezerem. Jedním z jejích nejvýznamnějších měst byla právě Gerasa (dnešní Džaraš), dějiště našeho vyprávění. Tento údaj s sebou ovšem nese nemalé problémy. Gerasu totiž od Genezaretského jezera dělilo přibližně padesát pět kilometrů. A žádné jiné jezero („moře“), do kterého by se mohli vepří vrhnout, v jejím okolí není – přičemž příběh zjevně vrcholí právě jejich utonutím.

Podle Matoušova evangelia se děj odehrává (v poněkud změněné podobě) u města Gadara (Mt 8,28–34). Tuto variantu přejímají i některé staré rukopisy evangelia Markova, jenže ani ona není bez problémů, protože i od Gadary je Genezaretské jezero vzdáleno severozápadním směrem pořád ještě zhruba deset kilometrů. Další varianta se opírá o změnu, kterou do textu zřejmě zavedl křesťanský učenec Órigenés (kolem 185 – 253/4); ta děj přesouvá do Gergesy, která ležela na východním břehu Genezaretského jezera a jejíž pozůstatky si lze prohlédnout v dnešním Kursi.⁵³ Órigenova varianta byla doporučována hlavně proto, že pouhé dva kilometry od Gergesy se do jezera svažuje strmé horské úbočí. Po hrobech, o kterých je řeč v textu, se tam ovšem zatím pátralo marně.

Tyto pozdější „zlepšovací“ návrhy nasvědčují tomu, že původním dějištěm byla patrně přece jen Gerasa. Je-li tomu tak, potom tam příběh umístil někdo, kdo znal Dekapolis a slavnou Gerasu zřejmě jen z doslechu, neuměl ji lokalizovat přesně a neměl se bemenší ponětí o tom, jak dalekou cestu zbesilým vepřům touto svou zeměpisnou neznalostí vytyčil.

Ať už je tomu jakkoli, nejistý zeměpisný údaj je pro nás rozhodně první známkou toho, že vyprávění o posedlém z Gerasy nepředstavuje v dochované podobě jednoduší celek. Pokud se totiž původně vůbec neodehrávalo u jezera (u „moře“) a přesunul je tam až později někdo, kdo se v místních poměrech nevyznal (Marek?), znamená to, že utonutí vepřů bylo k nejstarší části příběhu připojeno až dodatečně. Nápadné je, že nikde jinde není v evangeliích další osud vyhnaných démonů líčen s takovým vypravěčským potěšením. O tom, že popisované podrobnosti („legie“, „na dva tisíce“ vepřů...) musely už i na tehdejší čtenáře působit trochu neobvykle, svědčí srovnání s Matoušovým evangeliem, založeným – jak známo – na textu Markově. Matouš i v tomto případě – podobně jako v případě uzdravení slepého v Jerichu (srv. Mk 10,46–52 a Mt 20,29–34) – počet uzdravených zdvojnásobuje, aby dal vyniknout Ježíšově moci; posedlí, kteří byli osvobozeni od démonů, tu podle něho byli dva (Mt 8,28). Ale co se týče samotných zlých duchů, Matouš text své předlohy notně seškrtává; neuvádí jejich jméno ani jejich přesný počet. Zřejmě už měl v tomto směru jisté pochybnosti.

Ze všech těchto nesrovnalostí lze soudit, že příběh o posedlém z Gerasy prošel několika vývojovými stupni. Na otázku, zda k němu byla epizoda s vepři připojena až později, nebo zda patřila už k původnímu znění, se dá dnes už stěží odpovědět. I kdyby však platila domněnka druhá, přirozeně to ještě nemusí znamenat, že se v této části příběhu odráží historická skutečnost. Pokud jde o jeho část první, jisté je, že Ježíš byl úspěšným exorcistou; těžko ovšem říci, která dochovaná líčení jeho exorcismů mají opravdu historické jádro. Ohledně našeho textu platí zřejmě názor mnichovského znalce Nového zákona Joachima Gnily, podle něhož „není vzhledem k symbolickému obsahu příliš pravděpodobné, že tu jde o konkrétní historickou událost“. ⁵⁴ Ještě jednoznačněji se vyjadřuje exeget Walter Schmithals, který mluví bez obalu o „velmi pečlivě vymodelované teologické smyšlence“. ⁵⁵

Satan jako marginální postava

Čtenářky a čtenáři, pro které je biblická víra v demony nepřijatelná, budou s takovým míněním možná spokojeni. Přesto se nabízí otázka, zda je to, co je tímto vyprávěním myšleno, opravdu už překonané. Skutečnost, že způsob, jímž se na svět dívali Ježíš a jeho současníci, se od naší, novodobé mentality výrazně liší, nás rozhodně neopravňuje k názoru, že věci, kterými se zabývali, pro nás už nemají žádný význam.

Přestože v dnešní době připadá existence zlých duchů, démonů a ďáblů většině lidí velmi nepravděpodobná, Písmo s jejich působením počítá jako s hotovou věcí. Nekalé aktivity těchto temných sil byly pro Ježíše a jeho krajany stejně samozřejmé jako představa, že se Slunce točí kolem Země. Takovéto světonázorové předpoklady – o které se Ježíšova zvěst a Ježíšovy skutky opírají – ovšem samy o sobě k závaznému obsahu víry nepatří. Mnoho lidí si proto klade otázku, jestli bychom se představy ďáblů a zlých duchů, ve starověku obecně rozšířené (i v prostoru pohanském), nemohli dnes konečně už zřeknout.

Při bližším pohledu si okamžitě všimneme, že v nejstarších vrstvách Písma (10. století př. Kr.) se žádní dobří ani zlí duchové ještě nevyskytují. K udržení vztahu mezi Bohem a lidmi nebylo tehdy žádných prostředníků zapotřebí. Na Abrahama i Mojžíše se Jahve obrací přímo. V pozdějších staletích si už lidé Boha představovali jako někoho velmi vzdáleného; a onu obrovskou vzdálenost mezi ním a lidstvem měli překlenout andělé (řec. *angelos* = posel). Tento vývoj vedl zároveň i k představě zosobněného zla. Významnou úlohu při tom hrála otázka, odkud zlo pochází. Nejstarší biblická odpověď na tuto otázku je obsažena ve vyprávění o prvotním hříchu (Gn 3), které zdůrazňuje, že prokletím prvních lidí není bezprostředně vinen Bůh, nýbrž sám člověk. Většina čtenářek a čtenářů má sklon ztotožňovat hada, který v tomto příběhu vystupuje, s ďáblem. Takový náhled se však zcela vymyká obzoru vypravěčova chápání – pro dávného vypravěče

tu had prostě a jednoduše symbolizuje určitý druh moci, která je ovšem navzdory své hrůznosti naprosto podřízena Boží vůli.

Svědectvím toho, že všechno lze koneckonců odvodit od Boha a že se nic neděje bez jeho vůle, je i ono prastaré vyprávění (pocházející zřejmě z 10./9. století př. Kr.), ve kterém sám Bůh ve svém „hněvu“ podněcuje Davida, aby provedl sčítání lidu (2 S 24,1) – dát provést sčítání se tehdy považovalo za bezbožnost, protože za jediného pána izraelského lidu byl pokládán právě Jahve. Kolem roku 300 př. Kr. se potom k téže situaci vyjadřuje jeden z pozdějších biblických autorů – jenže původcem zla není tentokrát už Bůh, nýbrž ďábel (1 Pa 21,1): „Proti Izraeli povstal satan a podnítil Davida, aby sečetl Izraele.“

Myšlenka, že by sám Bůh naváděl člověka ke zlu, zjevně mezi tím přestala být únosná. A tak se zrodil nápad přenést odpovědnost za pokušení na zlého satana, Božího soupeře. Není přitom zcela jasné, do jaké míry ovlivnilo tuto představu staroíránské náboženství (které, jak známo, vidělo prapříčinu všeho v rozporu mezi dobrem a zlem). Faktem je, že v kanonických spisech hebrejské bible je satan jen marginální postavou; řeč je o něm pouze ve třech knihách (Za 3,1; Jb 1,6; 2,1; 1 Pa 21,1).⁵⁶

Do značné míry to platí i o Ježíšově zvěsti. Na místech, kde je v synoptických evangeliích řeč o satanovi, nejde téměř nikdy o Ježíšovo kázání, nýbrž o raně křesťanskou katechezi. Jedinou historicky věrohodnou Ježíšovu větu, která se týká satana, najdeme u Lukáše (L 10,18): „Viděl jsem, jak satan padá z nebe jako blesk.“ Místo aby varovala, že se člověk má bát „satanovy lstivosti a moci“ (jak se zpívá v jedné známé kostelní písni), tato věta naopak říká, že satan tváří v tvář Ježíšovu osvobozujícímu poselství definitivně dohrál svoji úlohu.⁵⁷

Ježíš, jak známo, za pravou příčinu pozemského zla nepokládal působení satanovo, nýbrž absenci lásky – lásky, která umí být těm, kdo se do zla „zapletli“, pomocnicí a léčitelkou.

Názorně to demonstroval právě vymítáním zlých duchů. A je zapotřebí důrazně poukázat na to, že skutečně nešlo o vyhánění

dábla, protože evangelisté velmi přesně rozlišují mezi ďáblem, resp. satanem, vystupujícím v čísle jednotném, a démony (o těch je v evangeliích řeč poměrně často).

V judaismu jsou démoni označováni i jako „nečistí duchové“. Souvisí to s židovskými představami o čistotě – určití lidé, určitá zvířata, určité předměty a určitá místa „pošpiňují“ ty, kdo s nimi přicházejí do styku. Aby se pak člověk mohl opět účastnit bohoslužby, musel se podrobit speciálním očistným obřadům. Za nečisté byli považováni například pohané, ale i ti, kdo provozovali potupná řemesla (hrobníci, koželuzi, handlíři...). Ze zvířat byla za nečistá pokládána především prasata. Mezi nečistá místa patřily hroby a hřbitovy. O démonech se předpokládalo, že bydlí hlavně na pohřebištích; a právě proto byli nazýváni „nečistými duchy“.

Démoni, o kterých se zmiňují evangelia, tedy nejsou totožní se satanem – představují fenomén na satanovi nezávislý. Všechny druhy nemocí, jejichž příčiny byly neznámé, si lidé ve starověku vysvětlovali působením démonických sil – tento názor byl ostatně rozšířený i ve středověku, a dokonce i v období humanismu.⁵⁸ Proto je i z dnešního hlediska zcela legitimní interpretovat Ježíšovy exorcismy jako (v širokém slova smyslu) léčbu.

To, že se jí v tehdejší Palestině věnoval nejen Ježíš, ale i celá řada jeho současníků, je zřejmé z otázky, která na rozdíl od vět, jež mu do úst vložil ten či onen evangelista, zaručeně pochází opravdu od něho: „Jestliže já vyháním démony ve jménu Belzebula [kananejského boha, jehož jméno znamená „Baal vládce“], ve jménu koho je vyhánějí vaši žáci?“ (Mt 12,27par)

Co je ti po mně?

Muž, který bydlel v Gerase v hrobech, zjevně představuje neobvykle těžký případ posedlosti. Všechny příznaky svědčí o tom, že jde o člověka „zbaveného smyslů“. Není ho možno spoutat ani okovy a vysvětleno je to tím, že se „nečistý duch“, který se ho

zmocnil, jmenuje „legie“, tedy že v sobě soustřeďuje sílu velkého množství démonů. Je to duch nesmírně nebezpečný.

Od první chvíle je jasné, že za mužovým křikem a běsněním zeje propast strachu: „Co je ti po mně, Ježíši, synu Boha nejvyššího? Při Bohu tě zapřísahám, netrap mě.“

Není snad zapotřebí zdůrazňovat, že toto vyznání víry v Ježíše jako syna Božího pochází od vypravěče, který nám tím dává návod, jak máme příběhu rozumět. Tváří v tvář Ježíšově moci se posedlý začíná chvět. Připadá si natolik bezmocný, že – všimněme si té ironie – Ježíše zažehnává při Bohu.

„Co je ti po mně, synu Boha?“ To je míněno absolutně: „Každý z nás dvou hraje na jiném jevišti. Nechci s tebou mít vůbec nic společného. Navěky zůstaneme jeden od druhého odděleni.“

Tak mluví člověk hříšný, bezbožný. Posedlý muž ztělesňuje neznaboha. Kdo se zřekl Boha, ten je sice možná svým vlastním pánem, ale ztrácí veškerou oporu a orientaci. Je doslova „zbloudilý“.

Marek tu samozřejmě nemá na mysli postoj novodobého zásadního ateisty, který je z nějakých důvodů přesvědčen, že Bůh není, a snaží se vystačit si v životě s měřítky lidského svědomí, velícího ctít lidská práva a milovat své bližní. Má na mysli spíše bezbožníka „praktického“, který velmi dobře ví, že Bůh „vlastně“ je, ale nedbá na to. Posedlý muž z Gerasy Boha nepopírá („Při Bohu tě zapřísahám...“); právě tak je „praktický ateista“ schopen pravidelně recitovat vyznání víry, pokud možno každou neděli v kostele, a přesto vést bezbožný život.

Tím ovšem není řečeno, že je takový člověk celou svou podstatou zločinec, vrah a netvor, zkrátka nebezpečné individuum. Marek taky nepíše nic o tom, že by posedlý někomu ubližoval – kamením bije pouze do sebe.

Marek zde objasňuje podstatu hříchu. Většina věřících považuje za hřích asi hlavně porušování příkazů a zákazů a lidské omyly s tím spojené. Tento hrubě povrchní pohled je v našem příběhu konfrontován s pohledem zcela jiným. Hřích nespočívá v porušování určitých přesně stanovených mravních pravidel

(takové porušování je až jeho následkem), nýbrž především v otevřeném nebo skrytém odmítání Boha, které se projevuje tím, že člověk bere svůj život do svých vlastních rukou. Chce se sám vypořádat se svou minulostí, chce sám utvářet svou přítomnost a sám si plánovat budoucnost. Spoléhá se výhradně na svůj vlastní výkon, na svou sílu, na svůj um. Nechce žádné dary, nechce být nikomu zavázán, snaží se být zcela autonomní. Za svého spasitele považuje sám sebe. Plně souhlasí s posedlým, který se vůči Ježíšovi ohrazuje: „Co je ti po mně, synu Boha?“

Že – a do jaké míry – člověk propadá démonickým silám, žije-li bez Boha, to Ježíš ilustruje v jednom ze svých nejdokladnějších podobenství – v podobenství o ztraceném synovi (srv. L 15,11–32).

Co syna přimělo k odchodu – nebo spíše k útěku? Proč chtěl za každou cenu odejít z domova, přestože mu tam zřejmě nic nechybělo?

Děj vyprávění zjevně nasvědčuje tomu, že syn vnímá svůj vztah k rodnému domu jako svazující pouto; že ho omrzelo dostávat ke každému talíři polévky dobrou radu; že touží po tom, čemu se říká „život“. Chce ochutnat svobodu a žít podle svých představ.

Hledá svobodu a plete si ji se svévolí. Teprve když je úplně „na dně“, začíná chápat, že svoboda nespočívá v absenci veškerých vazeb, nýbrž že je naopak možná vždy jen v rámci té či oné formy vztahu. Jedině v otcově domě má syn skutečně všechna synovská práva. V cizině je cizincem; stále upadá do nových a nových forem závislosti. Nemá-li člověk propadnout věcem méněcenným a podřadným, tj. nejrůznějším „modlám“, je vztah k otci (tedy k Bohu) přímo nezbytný. Jedině zodpovědnost vůči určující instanci, která stojí mimo tento svět, člověka osvobozuje ve vztahu ke všemu, co k tomuto světu náleží. Nábožensky řečeno, pouze s odvoláním na své svědomí (ve kterém věřící poznává hlas Boží) může člověk tvářit v tvář společenským tlakům, státním zákonům nebo i církevním předpisům svobodně a sebejistě říci: „Tady stojím a nemohu jinak.“

Vztah, v jehož rámci může člověk realizovat svoji svobodu, musí tedy nutně být transcendentální. Základem svobodného lidského konání je Bůh, protože jedině on člověka chrání přede všemi světskými závislostmi.

Jedna z nejdémoničtějších postav světové literatury

Ruský spisovatel Fjodor M. Dostojevskij to ilustruje v románu *Běsi*,⁵⁹ který je vlastně aktualizací příběhu o uzdravení posedlého v Gerase (Dostojevskij na tento příběh odkazuje úvodním motem).

Vnější podnětem k tomuto dílu mu byla událost, jíž se svého času zabývalo celé Rusko. Nedaleko od Moskvy zavraždila 21. listopadu 1869 skupina revolucionářů jednoho svého bývalého příslušníka, který s ní přerušil styky. Dostojevskij viděl v tomto zločinu logický důsledek ateistických a nihilistických nálad, které mezi tehdejšími vzdělanci postupně nacházely čím dál tím více stoupenců.

Dostojevskij ukazuje ve svém románu celou řadu lidí, jejichž myšlení je do té míry narušené, že všechny jejich skutky mají ničivé účinky. Nejhlubší příčinou jejich chování je popírání Boha, nutně vedoucí k pohrdání člověkem.

Všechny dějové linie spojuje postava Nikolaje Stavrogina, zhýčkaného nadaného mladíka, zločinně experimentujícího s lidmi, jako experimentují badatelé s bílými myškami. Není ani tak produktem, jako spíše exponentem rozpadající se společnosti, která umí pocitu nesmyslnosti a prázdnoty čelit už jen radostí ze zločinu. „Život mě nudil až k otupělosti,“ prohlašuje Stavrogin v písemné „zpovědi“ (str. 507), která připadala ruskému vydavateli natolik pobuřující, že ji tehdy odmítl vytisknout.⁶⁰ Stavrogin se v ní přiznává, že znásilnil třináctiletou dceru své bytné. Pár dní předtím se v klidu díval, jak matka toto nevinné dítě – které krátce nato spáchalo sebevraždu – surově bije kvůli krádeži, jíž se přitom vůbec nedopustilo. V celé Dostojevského tvorbě snad

nenajdeme strašnější výjev než moment, kdy znásilněná dívka proti svému trýzniteli zoufale pozvedne „pěstičku“ (str. 503) a pak z bytu odejde do kůlny a oběsí se. Stavrogin dobře ví, že si zostuzená dívka v zoufalství vezme život; místo aby jí v tom zabránil, pozoruje z okna každý její krok a každý její pohyb až ke kůlně – a potom vše podrobně líčí ve své „zповědi“ (str. 505): „Ve chvíli, kdy jsem si stoupal na špičky, jsem si uvědomil, že jsem si už předem, jak jsem tak seděl u okna a zadumaně pozoroval toho červeného pavouka, představil, jak si stoupnu na špičky a přitisknu oko k této skulině.“

Příčinou jeho hanebného činu není nezrokčená vášeň ani chorobná sexualita. To, co se tu děje, prostě přesahuje naše chápání; padá z toho na nás čirá hrůza. Stavrogin nejedná z vypočítavosti – jedná zcela bez důvodu. Sám neví, proč ten strašný skutek spáchal. Dokonce si takovou otázku ani neklade. Myslí si, že o zločinu nemůže být řeči; podle něho je jeho počínání hanebné a trestné pouze z hlediska jeho okolí. Vztek, který ho následně přepadne, se taky netýká přímo jeho samotného ani jeho oběti, nýbrž jen toho, že se chvíli bál, aby nebyl odhalen a za svůj zločin potrestán.

Stavrogin se po tomto činu rozhodne, že svůj vlastní „život nějakým – co možná nejdopornějším – způsobem znetvoří“ (str. 507). Ožení se s napůl ochrnutou slabomyslnou dívkou, „jen aby viděl, co z toho vzejde“ (str. 214).

Jednou, když jsem zahlédl kulhavou Marju Timofejevnu Lebadkinovou, která tehdy sloužila jako pomocná síla ve všech možných brlozích a ještě nebyla úplně pomatená, ale zato do mne byla – výstřední hlupačka – tajně nepřičetně zamilovaná (...), jsem se náhle rozhodl, že se s ní ožením. Z myšlenky, že si Stavrogin vezme za manželku právě tuto bytost, ze všech poslední, se mi rozechvěly nervy. Vůbec jsem si neuměl představit nic drsnějšího. (str. 507)

Příznačné je, že Stavrogin ve své „zповědi“ vůbec nemluví o vině. Neuznává žádný mravní zákon, a tak je logické, že si své viny není vědom (str. 506; srv. str. 291): „[Prohlašuji,] že neznám a nevnímám dobro a zlo, ztratil jsem pro ně cit a tvrdím, že dobro a zlo vůbec neexistují.“ Musím ještě zdůrazňovat, že takováto

nevázanost vede k naprosté absenci jakéhokoli vztahu, tedy k absolutnímu odloučení od ostatních lidí? Stavrogin si v každém případě uvědomuje, že „nemůže nikdy nikoho milovat“ (str. 511).

Člověk, který má takovéto myšlenky, budí strach. Pak se už ani nedivíme, že jen kvůli tomu, aby se mohl nerušeně věnovat své milence, dokonce připustí, aby muž s minulostí vraha, lupiče a žháře zabil jeho ženu, jejího bratra a navíc i služku, která se na místě činu ocitla čistou náhodou. Milenka ovšem odchází hned po první společně strávené noci – poté co jí Stavrogin vyznal lásku. Jeho vyznání označí za „podivuhodné přiznání“ (str. 632). Teď „za rozbřesku“ (str. 630) si je náhle jistá, že jsou si navzájem zcela cizí.

Musím se vám přiznat, že se už nějaký čas nemůžu zbavit myšlenky, že asi musíte mít na svědomí něco hrozného, špinavého a krvavého... něco, čím jste zároveň nesmírně směšný... Jestli je to pravda, dejte si pozor, abyste mi to neodhalil; já bych se vám vysmála. Smála bych se vám až do konce života... (str. 636)

Ano, člověk, který nedbá žádných zákonů a neuznává žádné mravní hranice, se mění ve svou vlastní karikaturu. Takové poznání je smrtící. Stavrogin se oběsí, přestože v dopise na rozloučenou výslovně prohlašuje, že se směšnosti nebojí.

Z literárního i psychologického hlediska je Stavrogin zřejmě nejnebezpečnější postavou, jakou si kdy Dostojevskij vymyslel – a jednou z nejdémoničtějších postav celé světové literatury. Je zosobněním zvrhlosti.

Z hlediska teologického znázorňuje tento román rozdíl mezi svobodou a svévolí. Kdo se chová, jako by byl mírou všech věcí, ten si o sobě myslí, že je svobodný, ale „přitom má jen svobodu listu, který spadl ze stromu a musí se dát poslušně unášet tam, kam chce vítr; jednou z nejzhubnějších možností špatného života je jistě život podřízený svévoli okamžiku“.⁶¹ Je proto pochopitelné, že v Dostojevského románu je opakovaně řeč o tom, že Stavrogin budí hrůzu ve všech, kdo ho obklopují.

Totéž platí o muži z Gerasy. Není divu, že se ho jeho krajané snaží držet v okovech.

Fraška o podvedeném čertovi?

Čteme-li vyprávění o posedlém muži na tomto pozadí, rázem nám dojde, že nejde o příběh nepravděpodobný nebo neskutečný. Je to příběh, který obsahuje vážnou výstrahu – kdo se zpronevěří Bohu, toho zničí démoni.

Posedlý muž bydlí v hrobech; je zasvěcen smrti, a tak „žije“ mezi mrtvými; smrtí je poznamenané všechno, co dělá.

Přesně tak je na tom člověk zaslepený, který se snaží být autonomní a odloučením od Boha jako pramene všeho života se sám ničí. V Markově vyprávění je to vyjádřeno tím, že do sebe posedlý muž bije kamením.

Dokud nebude chtít mít s Bohem nic společného, není mu pomoci. Kdykoli může ovšem přistoupit na to, že mu bude pomoheno. Zázrak spočívá právě v pomoci, která přichází zvenčí. Ježíš se objevuje nepozván. Teologicky řečeno, veškeré lidské konání může předem počítat s Boží milostí. Skutečnost, že Boží náklonnost (a právě ona je tím, co teologicky nazýváme „milostí“) je vždy větší než všechno lidské namáhání, je zdůrazněna tím, že posedlý padne před Ježíšem na zem. Je vlastně přemožen dříve, než se stihne Ježíšovi postavit na odpor (a ohradit se: „Co je ti po mně?“).

Boží moc je vždy silnější než ti nejmocnější démoni. Náš příběh to znázorňuje dotazem týkajícím se mužova jména. Podle starověkého pojetí není jméno pouhým náhodným atributem – vypovídá cosi o samé podstatě svého nositele. Kdo ví, jak se daný člověk jmenuje, ten nad ním získává jistou moc; vzpomeňme třeba na pohádku o Rampelníkovi. Z toho, že démon musí říci, jak se jmenuje, je jasně patrná jeho bezmoc. K našemu překvapení je tu ovšem k odhalení svého jména přinucena celá legie. Bezmoc démonů tváří v tvář Boží všemohoucnosti je stěžejní možno vyjádřit drastičtěji.

Před Bohem nemůže zlo obstát. Důkazem toho je, že se démoni vzdávají ještě před Ježíšovým zákrokem; snažně ho prosí, aby je nevyháněl „pryč z té krajiny“. Zřejmě se obávají, že je

vypudí do neobydlené pouště (srv. Tób 8,3, kde je démon vyhnán „vzhůru do oblastí Egypta“) a že tím přijdou o své působiště.⁶² Jinak řečeno, zlo ani tehdy, kdy už nemá naději na úspěch, nepřestává v člověku hledat slabá místa, aby se mělo kde prosadit.

Následný popis vyhnání není nijak ojedinělý; přenos zlých duchů na zvířata bývá podobně popisován i ve starověkém písemnictví pohanském – jeden z dokladů řeckých například mluví o démonech vyhnaných do býka a jeden babylonský text vypráví o démonovi, jemuž bylo nabídnuto přesídlení do vepře.⁶³

Dovoluje-li tedy Ježíš démonům, aby vešli do vepřů, plně to odpovídá tehdejší představám. Judaismus navíc na prase pohlíží jako na zvíře nečisté, tedy opovrhované. Sebezničující účinky zla se projeví tím, že „narušení“ vepři běží nesprávným směrem a spolu s demony hromadně utonou v moři.

Dojem, že tu jde o jednu z variant frašky o podvedeném čertovi, je klamný. Příběh o posedlém z Gerasy sice určité rysy frašky bezpochyby vykazuje, ale vypravěč – místo aby se zajímal o jeho hodnotu zábavní – má zjevně záměr teologický.

Připomeňme si, že okolí Gerasy obývala populace do značné míry pohanská. Jestliže se zlí duchové zmocnili zhruba dvou tisíc vepřů, kteří se potom nahnuli do moře, znamená to, že Ježíš zničil dva tisíce démonů. Takže kam vstoupí Ježíš, tam už pro demony není místo. Ježíšova moc je neomezená. Přesahuje všechny hranice a přesahuje i židovské náboženství. Ježíš je zachránce celého lidstva.

Dnešní posluchač se možná zeptá, jaká z této příhody vzešla hmotná škoda. To by ovšem bylo zhruba totéž, jako kdyby chtěl někdo kritizovat pravopis první tištěné Lutherovy bible a dovolávat se při tom nejnovějšího vydání slovníku spisovné němčiny.

O příběhu posedlého muže z Gerasy platí stejně jako o mnoha jiných biblických textech, že se neřídí logikou, nýbrž „teologickými“ zákony. Může nás o tom přesvědčit další průběh jeho děje – pastýři ani přivolání lidé o hmotné ztrátě vůbec nemluví. Jakmile však spatří posedlého, „jak sedí oblečen a chová se rozumně“, „zděsí se“. Tím není míněno, že pocítili strach

nebo bázeň. Zděšením se tu rozumí uctivý, zbožný ostych, který na člověka padá před věcmi svatými a božskými.

Náš výklad by byl ovšem neúplný, kdybychom do něho na závěr nezahrnuli dvě rozdílné reakce, které tento zážitek v přítomných vyvolal:

Obyvatelé Gerasy se jali Ježíše prosit, aby z jejich kraje odešel. Jejich prosba je projevem nepochopení. Obyvatelé Gerasy totiž patří k těm, kdo slyší, aniž rozumějí, a vidí, aniž poznávají (srv. Iz 6,9). Nezdráhají se připustit, že se jim zjevilo cosi božského. Ale nechtějí se tomu oddat: „Co je ti po mně?“

Uzdravený reaguje jinak. Prosí Ježíše, aby směl zůstat u něho. Dává tím najevo, že ho chce následovat. A Ježíš mu dává na srozuměnou, v čem pravé následování spočívá: „Jdi domů ke své rodině a pověz jim, jak veliké věci ti učinil Pán, když se nad tebou smiloval.“ Křesťan, místo aby odešel jinam, se tedy má proměněn vrátit tam, kde žil předtím.⁶⁴

Z literárního hlediska je příběh o posedlém muži z Gerasy příběhem s dvojným závěrem, reprezentovaným dvěma rozdílnými reakcemi, které Ježíšův čin vyvolal. Z hlediska teologického je příběhem, ve kterém dává vypravěč svým čtenářkám a čtenářům na vybranou dvě možnosti. A pokud jde o nás, je to příběh s otevřeným koncem. Nejsme snad stále v pokušení ptát se Ježíše stejně jako onen posedlý, co je mu po nás?

Máme si ďábla a démony představovat jako osoby?

V tuto chvíli je načase položit si otázku, kterou se v době, kdy tento příběh vznikl, nikdo nezabýval. Démony si tehdy lidé představovali jako osoby a připisovali jim schopnost zasahovat do lidského osudu. Je tento náhled pouze součástí tehdejší představy o světě, anebo nadčasově platnou závaznou biblickou tezí?

Vyjděme z toho, že mezi démony a lidmi – kteří vlivům démonů podléhají, nebo se jim úspěšně stavějí na odpor – existuje stálé spojení. V našem příběhu je veškerá moc démonů dána tím, že opanovali člověka. Nad vepří zlí duchové žádnou moc

nemají; vepři je přece zavedou do hlubiny a tím je zahubí. Posedlý muž je zlý jen potud, pokud mu vládnou démoni, a ti jeho podstatu netvoří, pouze ji mění. Jasněji řečeno, posedlý muž nemusí nutně být zlým člověkem – zlo je pro něho jen možností. Zlo přitom nikdy nezakoušíme „samo o sobě“. Vždy jsme konfrontováni s určitou myšlenkou, s hanebným záměrem nebo se špatným postojem coby projevem zla, jehož nositelem je ten či onen člověk. Zlo nás potkává ve všech formách nesprávného chování – v ošklivé pomluvě, ve svéhlavém, umíněném mlčení, v nesmiřitelnosti, ve zvrhlém myšlení, v nespravedlivém jednání, ve všech možných podlých skutcích, jako jsou útlak, mučení a týrání, uplatňování zvláště násilí a „práva“ silnějšího, ponižování nebo klamání a podvádění důvěřivých. Museli bychom tu sepsat kompletní seznam lidských přečinů a zločinů, počínaje osudným rozhodnutím v rajské zahradě a konče holokaustem a dnešními genocidami. Zlo zkrátka nikdy nezakoušíme jako něco samostatného, nýbrž vždycky jako něco, co „bydlí“ v člověku – i v nás samotných.

Příběh o muži z Gerasy to vyjadřuje jasně: „Když spatřil zдалky Ježíše, (...) hrozně křičel: Co je ti po mně (...)? Při Bohu tě zapřísahám, netrap mě.“ Slova posedlého tu zjevně přímo přecházejí do slov samotného démona, takže muž a démon zdánlivě splývají v jednu a tutéž osobu. Ale jak vyplývá z následné Ježíšovy otázky („A zeptal se ho: Jaké je tvé jméno?“), určené jednoznačně démonovi, posedlý přesto není se zlými duchy totožný.

To všechno nám ukazuje, že otázka, jestli démoni skutečně existují, nemíří k jádru věci a v jistém smyslu problém bagatelizuje.

V příběhu o posedlém z Gerasy zajisté nejde o to, musíme-li si demony představovat jako osoby, nýbrž o to, že člověk tíhne ke zlu (má v sobě zlo jako možnost) a že zlý – tedy démonický – je tehdy, začne-li být ve svém myšlení a jednání sám sobě měřítkem („Co je ti po mně?“).

Z toho plyne otázka, která je zajímavá psychologicky i teologicky. Je „posedlý“ ještě sám sebou, nebo už někým jiným?

Z toho, co tu bylo řečeno, nutně vyplývá, že odpověď nemůže být jednoznačná. Není tomu prostě a jednoduše tak, že by v sobě měl posedlý člověk zlého démona. Zlý je on sám. Je odcizen Bohu, a proto je zlý – proto je špatným člověkem.

Tuto dvojznačnost lidského bytí vyjádřil Pavel působivě a zřetelně v Listu Římanům:

Nepoznávám se ve svých skutcích; vždyť nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávídím. Jestliže však to, co dělám, je proti mé vůli, pak souhlasím se zákonem a uznávám, že je dobrý. Pak to vlastně nejsem já, kdo jedná špatně, ale hřích, který je ve mně. Vím totiž, že ve mně, to jest v mé lidské přirozenosti, nepřebývá dobro. Chtít dobro, to dokážu, ale vykonat už ne. Vždyť nečiním dobro, které chci, nýbrž zlo, které nechci. Jestliže však činím to, co nechci, nedělám to já, ale hřích, který ve mně přebývá. Objevují tedy takový zákon: Když chci činit dobro, mám v dosahu jen zlo. Ve své nejvnitřnější bytosti s radostí souhlasím se zákonem Božím; když však mám jednat, pozoruji, že jiný zákon vede boj proti zákonu, kterému se podržuje má mysl, a činí mě zajatcem zákona hříchu, kterému se podržují mé údy. Jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti? (Ř 7,15–24)

Tento text zní jako rozbor stavu posedlého muže z Gerasy – muže, který je reprezentantem člověka jako takového. Člověk tíhne ke zlu, a když se této inklinaci podvolí, je takříkajíc „bez sebe“. Co se tím rozumí, lépe pochopíme, popřejeme-li sami sobě sluchu. Není snad každý z nás někdy natolik rozdvojený, že zničehonic začne klást otázky sám sobě? „Jak jsi jen mohl? Co sis při tom myslíš? Kdo ty vlastně jsi?“ Do jisté míry se tak sami od sebe distancujeme. Tím, že si klademe otázku, kdo jsme, sami sebe zpochybňujeme. Vyprávění o posedlém ilustruje, že člověk nachází svou identitu teprve v příklonu k ostatním lidem. Ve svém „komentáři“ k tomuto příběhu to Pavel vyjadřuje slovy (Ř 7,24n): „Jak ubohý jsem to člověk! Kdo mě vysvobodí z tohoto těla smrti?“ Ano, kdo? Inu: „Jedině Bohu buď dík skrze Ježíše Krista, Pána našeho.“

Po všem, co jsme si tu řekli, by mělo být už jasné, že otázka, máme-li si ďábla a demony představovat jako osoby, je zjevně zcela podružná a v mnohém směru dokonce i nemístná. Démoničnost je zajisté osobní v tom smyslu, že jejím nositelem je člověk. Člověk vnímá, že má v sobě zlo, že je zlu nakloněn a že k tomu nepotřebuje žádné kdovíjak úskočné vnější ponoukání ani žádné vtělené démonické pokušitele (jimiž by potom mohl své špatné chování omlouvat). Taky ví, že potřebuje spásu a že je způsobilý k tomu, aby byl spasen. Kdo se hlásí ke křesťanství, ten navíc věří, že před Ježíšem Kristem zlo neobstojí a že Ježíš Kristus otevřel všem cestu, která vede každého z nás k Bohu a tím zároveň i k sebepoznání. Tyto pravdy jsou pro křesťanskou víru zásadní. Kdo se k nim hlásí, ten pochopil, o co v Písmu skutečně jde, když je tam řeč o ďáblovi a démonech.

Tuto myšlenku vyjadřuje ve svém románu i Dostojevskij, a to v postavě Stěpana Verchovenského, intelektuála, který je pozitivním protipólem Nikolaje Stavrogina. Když Verchovenskij pozná ničivou moc bezbožných idejí, které v mládí zastával, projde vnitřní proměnou. Putuje Ruskem a přichází tak do styku s hlubokou vírou prostého lidu. Na úmrtním loži si pak dá předčítat příběh o uzdravení posedlého v Gerase. Až teď chápe „smysl tohoto zvláštního příběhu“, který ho „odjakživa pobuřoval“ (str. 784):

To je přesně jako u nás v Rusku. Ďáblové, kteří z posedlého přejdou do vepřů – to jsou všechny ty morové nákazy, všechny ty nečistoty (...), které se v našem velkém milém pacientovi, v našem Rusku, nahromadily za dlouhá staletí. (...) Nemocný se uzdraví a bude sedět Ježíšovi u nohou. (str. 784)

Dostojevskij tu vyjadřuje přesvědčení, že člověka může před sebezničením ochránit jedině víra v Boha. Kdo sedí u Ježíšových nohou a dívá se na Ježíše, ten se úvahami o podstatě démonů opravdu trápit nemusí. Srdce takového člověka zcela zaplňuje ten, v jehož blízkosti zlo, ať už má jakoukoli konkrétní podobu, ztrácí svoji moc.

TO JSEM NEBYL JÁ

Uzdravení posedlého chlapce (Mk 9,14–29)

Často bychom se hanbou nejraději propadli. To když jsme v rozrušení nebo z vrozené agresivity okřikli, urazili nebo potupili člověka, kterého máme vlastně rádi nebo k němuž bychom si – z toho či onoho důvodu – přinejmenším chtěli udržet korektní vztah. Sami žasneme, že jsme se mohli tak zapomenout. A máme sto chutí tvrdit, že jsme to vlastně nebyli my. Hm, takže ve skutečnosti to byl kdo?

Honba za zásluhami

Tváří v tvář takovým prožitkům nám bude v bludišti lidské duše zkušeným průvodcem francouzský spisovatel François Mauriac, nositel Nobelovy ceny, a to právě proto, že popisuje převážně temné stránky našeho bytí. V románu *Farizejka* vykresluje obraz ženy jménem Brigita Pianová, která svou dobročinností vytrvale spřádá pavučinu svých zásluh. Když se zamýšlí nad slabostmi svých bližních, není jí zatěžko – ať už ji vede víra ve vlastní neomylnost, anebo obyčejná pýcha – děkovat Bohu za to, jak je sama počestná.

Brigita Pianová pečuje mimo jiné i o Puybaraudovy, zchudlý mladý manželský pár, kterému hradí nájemné. Při jedné ze svých hrůzu nahánějících „inspekčních“ návštěv si u nich všimne klavíru.

„To je divné,“ řekla, „v seznamu, který mi poslali, když jsem pro vás ten byt najímala, ten klavír není.“

„Ne,“ odpověděla Oktavie rozechvěle, „to je takové bláznovství, za které můžu jenom já.“ (...)

„Mám to chápat tak,“ zeptala se tónem až příliš tichým, „že jste si ten klavír pronajali?“

Obžalovaní sklopili hlavy.

„Takže jeden z vás dvou může vydělávat výukou hudby? Myslela jsem, že stěží znáte noty.“

Oktavie odpověděla, že se domnívali, že si takové rozptýlení mohou dovolit.⁶⁵

Brigita Pianová dá Puybaraudovým drsně na srozuměnou, že žije-li člověk z almužny, nesmí si dopřávat žádnou zábavu.

Pan Puybaraud pln hněvu – hněvu těch, kdo jsou slabí – vykřikl, a to dosti hlasitě, protože Brigita Pianová byla už na schodech: „My jsme tady doma, milá paní!“ (...)

„Vážně?“

Dosáhla vítězství tak snadno, že opět nabyla klidu, který jí připadal přímo nebeský. Vlastně už nic dodávat nemusela. Ta slova zavřela jejímu ubohému protivníkovi ústa. Ale nemohla si pomoci:

„Mám vám poslat všechny stvrzenky? Pokud vím, na vaše jméno psané nejsou.“ (str. 120)

Brigita Pianová ještě ani nebyla na ulici, a už stihla zbytek své zlosti obrátit proti sobě. Jak mohla do té míry ztratit svou sebevládu a co si o tom asi musí Puybaraudovi myslet? Oni její dokonalost na rozdíl od ní nevidí zevnitř – neumějí posoudit její výšku, šířku a hloubku. Budou ji posuzovat podle tohoto prchlivého okamžiku, za který se ona vlastně stydí. „Lidská povaha je tak slabá,“ pomyslela si, „už pouhý pohled na klavír stačí k tomu, aby byl člověk vyveden z míry, zrovna teď, když si, poté co se po celý život snažil sám sebe překonat, konečně připadá oprostěný od těch děsivých slabostí.“

Že se toto předivo dokonalosti, na kterém Brigita stále činnorodě pracovala, občas natrhlo, to bylo v pořádku, a dělo-li se tak beze svědků, nijak se tím netrápila. Ale Puybaraudovi byli poslední ze všech, před nimiž by chtěla dát tu či onu slabost dobrovolně najevo. (str. 122 n.)

Protože klid jí stále unikal, vešla do zповědnice a obvinila se, že byla prchlivá, byť jistě ne neprávem (její hněv byl přece odůvodněný),

a že své oprávněné rozhořčení neudržela v mezích spořádané vlídnosti. (str. 124)

Vždycky, když jednáme proti svému přesvědčení, jsme potom v pokušení interpretovat svoje nesprávné chování jako pouhou trapnou slabost nebo zbytečnou chybu, které jsme se mohli vyhnout. A spíše než aby nám bylo líto, že jsme s někým ztratili trpělivost, stejně jako Brigitu Pianovou nás možná mrzí, že jsme ztratili „tvář“. Neděláme si starosti s tím, že jsme někoho urazili, nýbrž se svou zraněnou ješitností a přirozeně i s tím, že jsme zase jednou nebyli tak silní, abychom na škále dokonalosti vyšplhali o jeden stupeň výš. Cítíme se špatně, ne snad proto, že bychom byli zásadně špatní, nýbrž proto, že jsme se podvolili špatnému nutkání.

Bible ovšem vidí věci přesně opačně; staví v této věci princip příčiny a účinku na hlavu. Není tomu tak, že člověk je špatný proto, že špatně koná, nýbrž tak, že se opakovaně podvoluje svým špatným sklonům proto, že je od samého základu zkažený. V důsledku své konstitutivní zkaženosti nemůže sám od sebe vykonat nic dobrého.

Marek vypráví ve svém evangeliu příběh, který to vyjadřuje velmi působivě:

Když (Petr, Jakub a Jan po Ježíšově proměnění) přišli k ostatním učedníkům, spatřili kolem nich veliký zástup a zákoníky, kteří se s nimi přeli. A celý zástup, jakmile ho uviděl, užasl; přibíhali k němu a zdravili ho. Ježíš se jich otázal: „Oč se s nimi přete?“ Jeden člověk ze zástupu mu odpověděl: „Mistře, přivedl jsem k tobě svého syna, který má zlého ducha a nemůže mluvit. Kdekoli se ho zmocní, povalí ho a on má pěnu u úst, skřípe zuby a strne. Požádal jsem tvé učedníky, aby ducha vyhnali, ale nedokázali to.“ Odpověděl jim: „Pokolení nevěřící, jak dlouho ještě budu s vámi? Jak dlouho vás mám ještě snášet? Přiveďte ho ke mně.“ I přivedli ho k němu. Když ten duch Ježíše spatřil, hned chlapce zkroutil křeč; padl na zem, svíjel se a měl pěnu u úst. Ježíš se zeptal jeho otce: „Odkdy to má?“ Odpověděl: „Od dětství. A často jej zlý duch srazil, dokonce do ohně i do vody, aby ho zahubil. Ale můžeš-li, slituj

se nad námi a pomoz nám.“ Ježíš mu řekl: „Můžeš-li! Všechno je možné tomu, kdo věří.“ Chlapcův otec rychle vykřikl: „Věřím, pomoz mé nedověře.“ Když Ježíš viděl, že se sbíhá zástup, pohrozil nečistému duchu: „Duchu němý a hluchý, já ti nařizuji, vyjdi z něho a nikdy už do něho nevcházej!“ Duch vykřikl, silně jím zalomcoval a vyšel; chlapec zůstal jako mrtvý, takže mnozí říkali, že umřel. Ale Ježíš ho vzal za ruku, pozvedl ho a on vstal. Když vešel do domu a jeho učedníci s ním byli sami, ptali se ho: „Proč jsme ho nemohli vyhnat my?“ Řekl jim: „Takový duch nemůže vyjít jinak než modlitbou.“ (Mk 9,14–29)

K pochopení tohoto příběhu by nám měly pomoci dvě zásadní poznámky. Zaprvé je zapotřebí připomenout, že démoni – o nichž je v evangeliích řeč zejména právě v souvislosti s vymítáním – jsou zlí duchové, které bychom si neměli plést s ďáblem. Ježíšovy exorcismy se tedy netýkají ďábla, nejvlastnějšího Božího protivníka, nýbrž oněch „zvrhlých duchů“ (jak je výstižně nazývá Fridolin Stier⁶⁶), kterým stačí, že – podle tehdy obecně rozšířeného názoru – ubližují lidem. Zadruhé je nutno vzít na zřetel, že se bibličtí autoři opírali o svůj pohled na svět, pohled, o němž neměli pochybnosti a který se od pohledu našeho velmi liší. Nemoci, které se nedaly vysvětlit jinak, se v jejich době (a to nejen ve světě Písma) vysvětlovaly působením démonů. Pokud se lékař nedobral žádného nálezu, vypomáhali si lidé „diagnózou“ teologickou. A podle té šlo o posedlost.

Posedlost, nebo nemoc?

Taková vysvětlení – která byla tehdy na denním pořádku – nám dnes mohou připadat divná. Nemělo by se ovšem přehlížet, že jsou v mnohých kruzích rozšířená dodnes. Důraz se z roviny lékařské jenom přesunul na pole duševní. Zdráháme se tu či onu poruchu osobnosti označit za nemoc a místo toho lidem servírujeme různé „nadpřirozené“ výklady. K démonologické interpretaci duševních poruch nebo duševních onemocnění nezřídka

tíhnou – bezděčně – i ti, kdo jsou jimi postiženi. Pro ilustraci si uveďme příklad.⁶⁷

Bezradný psychiatr poprosí faráře, svého známého, aby se ujal jeho mladé pacientky, která odmítá jakoukoli léčbu. V krajním případě je ochotna svěřit se při zpovědi knězi. Ten se od ní dozví, že uzavřela smlouvu s ďáblem. Jestli jí ďábel pomůže ztloustnout tak, aby z přejídání zemřela, je připravena odevzdat mu svou duši.

Šetření prokáže, že ženu omrzel život, a to zjevně proto, že od dětství trpěla a její okolí s ní jednalo špatně. Svoji zlost teď obrátila sama proti sobě. Chtěla svým blízkým (aniž si toho byla vědoma) názorně ukázat, že za její trápení mohou oni: „Nemáte mě rádi, nemůžete mě vystát, zničili jste mě.“

Její pakt s ďáblem je koneckonců jen důsledkem toho, že ji druzí zatratili: „Úplně se zbláznila, je celá pomatená, ať jde k čertu.“

Tím se bludný kruh uzavírá – žena si připadá zavržená, zavržení (skutečné nebo domnělé) ji žene do izolace a její blízcí na to odpovídají ještě intenzivnějším odmítáním. Vždyť kdo by se ve společnosti takového „směšného“ člověka cítil dobře?

Lékaři i psychoterapeuti se s tím setkávají stále – kdo je utiskován a neumí se bránit, ten snadno dospěje k představě, že všichni ostatní jsou zlí, nebo si naopak osvojí představu ostatních a považuje za zlého sám sebe. Takže čím více vyřazujeme trpícího, utlačovaného, nemocného člověka z daného společenství, tím více mu „pomáháme“ k tomu, aby se stal opakem lidí „normálních“, „podivínem“, „obětí beránkem“ a „darebákem“, který „může za všechno“; a jemu nezbyvá než hrát úlohu samotáře, do které ho všichni násilím tlačíme.

Ďábel tedy do tohoto příběhu nevstupuje náhodou – je postavou, ve které rezonuje odtažitě chování nás ostatních. „Smlouva“ s ďáblem signalizuje, že se zoufale bezmocný člověk brání z posledních sil. V našem případě se časem podařilo zpracovat ženiny ambivalentní pocity a s pomocí osoby, které důvěřovala, mladou paní postupně trpělívy mi kroky vrátit mezi lidi; „ďábel“ pozvolna ustoupil, smlouva zanikla.

Tím, kdo – biblicky řečeno – dal ve svém srdci prostor ďáblovi, samozřejmě ve skutečnosti nebyla tato žena, nýbrž ti, kteří se jí stranili. Jestliže někoho vyřazujeme z lidského společenství, jestliže se některých lidí zříkáme, dáváme jim všelijaké nálepky a „posíláme je ke všem čertům“, dáváme tím vlastně najevo, že neumíme s jejich chováním a s jejich utrpením zacházet, že máme strach, abychom se od nich nenakazili, abychom se s nimi nezapletli, abychom se neušpinili a neupadli do nemoci.⁶⁸

Obdobně dnes už umíme pojmenovat o něco přesněji i „posedlost“, o níž referuje ve svém příběhu Marek. Všechny příznaky ukazují na epilepsii – pacienta uchopí jakási neznámá síla a on se s pěnou u úst válí v křečích po zemi. Křeče se projevují skřípáním zubů a strnulostí. Po kolapsu je dotyčný zcela vyčerpaný – jakoby „mrtvý“.

Hippokratés, zakladatel řeckého lékařství, publikoval už kolem roku 430 př. Kr. spis *O svaté nemoci*, ve kterém se pokusil nemoc, kterou dnes nazýváme epilepsií, vysvětlit vědecky. Jeho teorie se ovšem tehdy nesetkala s velkým ohlasem. To, že se nedokázala prosadit ani později, zavínil do značné míry křesťanský učenec Órigenés (kolem 185 – 253/4), který se o uzdravení chlapce trpícího epilepsií vyjadřuje ve svém komentáři k Matoušovu evangeliu takto: „Lékaři se pokoušejí o vysvětlení přírodní, protože podle jejich přesvědčení tu není ve hře nečistý duch, nýbrž tělesná nemoc. (...) My však věříme evangeliu, že toto postižení zjevně (!) vzniká působením hluchoněmého nečistého ducha.“⁶⁹

Nahradíme-li dnes démonologický výklad, s nímž mlčky počítá Marek a který výslovně hájí Órigenés, lékařským posudkem, bude výsledkem přirozeně zjištění, že tu Ježíš nezahnal zvrhlého ducha, nýbrž vyléčil nemocného. Otázkou je, zda je tento příběh pouhou narativní ilustrací Ježíšovy osoby a Ježíšova poslání, nebo zda má historický základ.

Ledacos mluví pro možnost druhou.⁷⁰ Toto vyprávění totiž vykazuje jisté individuální rysy a nedrží se (na rozdíl od mnoha jiných příběhů o zázracích) žádného předem daného vzorce. Týká se to hlavně podrobného popisu příznaků. Pro historickou

reminiscenci mluví navíc i skutečnost, že tu na rozdíl od jiných příběhů scházejí některé christologické formule (které je zpravidla možno pokládat za teologickou interpretaci Ježíšovy postavy ze strany obce, resp. příslušného evangelisty; srv. Mk 1,24, kde Marek vkládá démonovi do úst vyznání víry: „Vím, kdo jsi. Jsi svatý Boží.“).

Takové historické odkazy sice nejsou – zejména ve spojitosti se zkoumáním Ježíšova života – nijak bezvýznamné, ale zcela jistě nestojí v popředí úvah o tom, co příběh o uzdravení chlapce stíženého epilepsií znamená pro naši víru. Rozhodující otázka zní, jestli – a jakým způsobem – chlapcův příběh souvisí s námi.

Vydání napospas zlu

On totiž vlastně celý pojednává jen o nás. Jisté je, že nás Marek nechce poučovat o tom, máme-li si demony představovat jako osoby, nebo jako neosobní síly; to je problém náš; tehdy si lidé takovou otázku vůbec nekladli. Markovi jde o věc naprosto neakademickou, totiž o onu empirickou skutečnost, že každý člověk je tak či onak vydán zlu a že nás může Ježíš ode zla osvobodit. Jak vysvítá ze závěrečné otázky („Proč jsme ho nemohli vyhnat my?“), před Ježíšovým příchodem se chlapce marně snažili vyléčit učedníci. Z toho má být zřejmé, že zdrojem veškeré pomoci je Ježíš.

Jakmile si uvědomíme, že chlapec, který onemocněl padoucníci, představuje člověka jako takového, rázem se v tomto příběhu poznáme. Člověk sám nemůže zlo odmítnout ani se ho nemůže zmocnit. Od prvního okamžiku svého života je zlem zachvácen. Sám od sebe nemá nad zlem žádnou moc, protože zlo se už dávno zmocnilo jeho.

Tento názor zastává Písmo od prvních, mytologicky zabarvených vět Genese až po přesně teologicky promyšlené Pavlovy listy. Když Pavel nařiká, že nerozumí svému jednání, dovolává se svých vlastních zkušeností (Ř 7,15): „... nedělám to, co chci, nýbrž to, co nenávidím.“ To jest: hřeším.

Pavel se tu ovšem neodvolává na to, jak žil před tím, co zažil v Damašku; mluví o svém lidství jako takovém. Horlivým člověkem byl už před svou konverzí a zůstal jím až do konce života. A stále prožívá tentýž rozpor mezi svou vůlí a svým chováním, mezi svým úsilím a svým jednáním: „Pak to vlastně nejsem já, kdo jedná špatně, ale hřích, který je ve mně.“ (Ř 7,17) To znamená: „Nejsem pánem ani ve svém vlastním domě; rozhodující slovo tu má hřích; řídí mě, jedná, prosazuje svou vůli.“

Pavel tím rozhodně nemíní relativizovat, nivelizovat, nebo dokonce popírat individuální lidskou odpovědnost. Příkop mezi oním prvním „já“, které touží po dobru, a oním „já“ druhým, které stále jedná špatně, jsem přece vykopal já sám. Pavlovým tématem tu není otázka míry odpovědnosti, nýbrž prožitek radikálního propadnutí zlu.

Při rozboru takových prožitků zjevně nevystačíme s čistě logickými kategoriemi. Umíme nad nimi dát najevo své zděšení, ale artikulovat je adekvátním způsobem neumíme.

Mnoha myslitelům a literátům byly podobné zkušenosti podnětem k úvahám o lidské povaze a lidské identitě.

Jako příklad si uveďme italského spisovatele Elia Vittoriniho a jeho román s obtížně přeložitelným názvem *Uomini e no* (*Kdo lidmi jsou i nejsou*), konkrétně onen strašlivý výjev, ve kterém dá setník vojáka rozsápat psy za to, že v sebeobraně jednoho psa zabil. V závěru tohoto hrůzného líčení Vittorini uvažuje:

Mluvíme o člověku. A myslíme na ty, kdo hynou, na ty, kdo jsou ztraceni, na lidi plačící a hladovějící, mrznoucí a nemocné, na lidi pronásledované a na ty, kdo jsou zabijeni. Myslíme na jejich ponížení a na jejich důstojnost. Na vše, co v nich bylo pokořeno a dotčeno a co jim bylo dáno, aby byli šťastni. To všechno je člověk. (...)

Stále si myslíme, že ke člověku patří jen samé trápení a jeho překonávání. Hladovět. To podle nás ke člověku zkrátka patří. A mrznout. A teprve potom nehladovět, nemrznout, dýchat vzduch na této zemi a vlastnit ji, vlastnit tuto zemi, stromy, řeky, obilí, města; přemoci vlka a pak pohlédnout světu do tváře. To podle našeho soudu patří ke člověku. (...)

Ale když se v něm něco pohne, může člověk jednat i bez útrap a jejich překonávání, může jednat, aniž poznal hlad či zimu, a to si pak myslíme, že není člověkem. Vidíme ho. Je jako vlk. Útočí, ponižuje a uráží. A my pak říkáme: „To není člověk. Vždyť jedná chladně jako vlk.“ Ale mění se tím něco na tom, že je člověkem?

Myslíme jenom na ty, kdo trpí ponižováním a urážkami.

Člověk, ach, člověk – je-li ponižován a urážen, stojíme hned při něm a považujeme ho za člověka. Krev? Ano, to je člověk. Slzy? Ano, člověk.

A co je potom ten, který ponižoval a urážel? Vůbec nám nedochází, že i to je člověk. Jenže co jiného? Že by snad vlk?⁷¹

Osvětím i *Pastorální symfonii* vymyslel a uskutečnil člověk. Člověk je schopen doslova všeho. Nejenže může dosáhnout netušených výšin, ale taky se propadá (nebo vrhá) do těch nejhlubších a nejtemnějších propastí. O tomto rozporu ví i autor *Žalmů*. Co je člověk? Naprostá nula (*Ž 22,7*): „Já však jsem červ a ne člověk.“ A zároveň – s ohledem na to, k čemu nás Bůh určil (*Ž 8,5–8*): „Co je člověk, že na něho pamatuješ, syn člověka, že se ho ujímáš? Jen maličko jsi ho omezil, že není roven Bohu, korunuješ ho slávou a důstojností. Svěřuješ mu vládu nad dílem svých rukou, všechno pod nohy mu kladeš.“

Věc se přitom rozhodně nemá tak, že by se lidstvo dalo rozdělit do dvou skupin, tj. na lidi dobré a špatné. Lom prochází samotným jedincem; jeden a tentýž člověk v sobě spojuje lesk i bídu, velkolepost i ubohost, snahu o čistotu i náchylnost ke zločinu.

Na to poukazuje ve svém románu *Vzkříšení* i ruský spisovatel Lev N. Tolstoj (1828–1910):

Jednou z nejběžnějších a nejrozšířenějších pověr je, že každý člověk má své určité vlastnosti, že je dobrý, zlý, chytrý, hloupý, energický, apatický atd. Avšak lidé nejsou takoví. Můžeme o člověku prohlásit, že bývá častěji hodný než zlý, častěji chytrý než hloupý, častěji energický než apatický a naopak. Ale nebude pravda, řekneme-li o jednom člověku, že je hodný nebo chytrý, kdežto o druhém, že je zlý nebo hloupý. Přitom lidi vždy takto třídíme. A to není správné. Lidé jsou jako řeky. V každé je voda stejná a všude je táz,

*ale každá řeka je někdy úzká, bystrá, jindy široká a klidná, jednou je čistá, chladná, jindy kalná a teplá. Stejně je tomu u lidí. Každý člověk nese v sobě zárodky všech vlastností lidských a někdy se v něm projevují ty, jindy zas ony a člověk často bývá nepodoben sám sobě, ač je to pořád on a zůstává sám sebou.*⁷²

Ještě vyhroceněji se vyjadřuje francouzský filozof, přírodovědec a matematik Blaise Pascal (1623–1662): „Tento člověk se narodil, aby poznával svět, o všem přemýšlel a spravoval celý stát, a tu vidíme, že je zaměstnán a zcela naplněn starostí o to, zda se mu povede ulovit zajíce.“⁷³ Goethův Faust mluví obrazně o „dvou duších“ v jedné hrudi.⁷⁴ Hermann Hesse tuto skutečnost ilustruje v románu *Narcis a Goldmund*, ve kterém je dvojice titulních postav obrazem jednoho a téhož člověka, zmítaného mezi smyslností a duchovností.

Ve všech těchto vyjádřeních se odrážejí základní lidské prožitky. Proto se v nich každý člověk tak či onak pozná.

Takové texty nám taky pomohou trochu lépe pochopit text Markův, který zachycuje propadnutí zlu podobně jako ony, tedy tak, že v něm démon a posedlý chlapec vzájemně téměř splývají. Tváří v tvář zlu je člověk bezmocný, zmatený a – především – neschopný promluvit; ne náhodou je duch, který se chlapce zmocnil, němý.

Máme-li tomuto příběhu adekvátně porozumět, je navíc důležité si všimnout, že z vypravěčského hlediska slouží otec synovi, který tváří v tvář zlu doslova oněměl, jako pouhý mluvčí či tlumočník. Z hlediska teologického je otec cosi jako synův dvojník, což je vyjádřeno tím, že Ježíšovi říká „slituj se nad námi“.

Chlapec reprezentuje lidstvo, které Ježíš nazývá „nevěřícím pokolením“, protože je – stejně jako onen chlapec – vydáno napospas zlu. O člověku obecně platí totéž, co je tu řečeno o chlapci, totiž že ho démon opakovaně sráží na zem, tedy do špíny.

Tam ležel vlastně už od narození – na Ježíšovu otázku, odkdy má syn zlého ducha, odpovídá otec: „Od dětství.“ To není pouhá životopisná poznámka, nýbrž teologický výrok. Člověk je od samého počátku vydán napospas nebezpečným silám a všechno je pro něho smrtonosné. Ohrožují ho i hřejivý oheň a životodárná

voda – podle otcových slov démon chlapce často „srazil, dokonce do ohně i do vody, aby ho zahubil“.

Propadnutí zlu je jedním z hlavních témat Písma, přičemž podle biblického pojetí má zlo svůj původ v našem nesprávném chování.

Samozřejmě že je zbytečné pouštět se do spekulací o tom, v čem přesně tedy spočíval prvotní lidský hřích. Příběh o prvotním hříchu není, jak víme, historická zpráva, nýbrž etiologická rekonstrukce. Biblický autor v něm pátrá po příčinách (řec. *aitia* = příčina, důvod) toho, co bylo jemu i jeho současníkům velmi dobře známo, tj. že člověk tíhne ke zlu a tím, že způsobuje zlo svým bližním, plodí stále nové a nové utrpení. Jí ze stromu poznání (Gn 2,17; přirozeně jde o symbol) a tím se staví do Boží pozice; sám si určuje, co je pro něho dobré a co špatné, a tím přivolává bídu a smrt (srv. Gn 3,14–19).

Svým nesprávným chováním se vzpírá Božím příkazům, které dostal pro své vlastní dobro. Logicky to pak vede k rozpadu lidské pospolitosti. Jakmile Adam zhřeší, ihned se od své družky – té, která je „kost z jeho kostí a tělo z jeho těla“ (Gn 2,23) – distancuje (Gn 3,12): „Žena, kterou jsi mi dal, aby při mně stála, ta mi dala z toho stromu...“ Příběh lidské viny je tu poprvé podán jako příběh omluvy, resp. výmluvy. Biblický autor nám ukazuje, že pravá síla zla – které postupuje nezadržitelně dál a dál a pozvolna si vyvíjí vlastní dynamiku – spočívá v lidském egoismu. Zlý skutek se podobá kameni hozenému do jezera. Šíří kolem sebe nové a nové kruhy. Roztržka, k níž došlo mezi Adamem a Evou, přechází na jejich syny. Kain zabíjí Ábela (Gn 4,8). Divoká píseň Kainova potomka Lámecha svědčí o tom, že násilné činy lidí nabývají stále ničivějších rozměrů (Gn 4,23n): „Zabil jsem muže za své zranění, pacholíka za svou jizvu. Bude-li sedmeronásobně pomstěn Kain, tedy Lámech sedmdesátkrát a sedmkrát.“ Jak katastrofální má zlo následky, líčí vypravěč v úvodu příběhu o světové potopě (Gn 6,5): „I viděl Hospodin, jak se na zemi rozmnožila zlovůle člověka a že každý výtvor jeho mysli i srdce je v každé chvíli jen zlý.“

Vzhledem k tomu, že bibličtí autoři zpracovávají své vlastní prožitky a promítají je do minulosti, není divu, že podle jejich zpráv jsou dějiny Izraele opakováním počátečních etap dějin lidstva. Bůh zahrnul izraelský lid – stejně jako první lidi – dobo-rodiním. A on mu – stejně jako oni – vypověděl poslušnost. Poukazují na to téměř všichni proroci, mimo jiné i Ozeáš (kolem 750 př. Kr.):

*... není věrnost ani milosrdenství
ani poznání Boha v zemi.
Kleby a přetvářka, vraždy a krádeže
a cizoložství se rozmohly,
krveprolití stíhá prolitou krev.
(Oz 4,1n; srv. Iz 59,12–14)*

Jedině láska

Všechna tato lidská zkušenost se zlem nám může být důkazem toho, že příběh o posedlém chlapci má vsutku nadčasový existenciální význam.

Z otázky „Proč jsme ho nemohli vyhnat my?“ je zřejmé, že se zoufalý otec nejprve obrátil na učedníky, a to bezvysledně. Veškerá jeho naděje se zprvu obrací k síle lidské. Vypravěč naproti tomu zdůrazňuje, že záchrana rozhodně nemůže vzejít od lidí, nýbrž jediné od Ježíše. Jedině ten je mocnější než síly smrti. Je to jasně patrné ze slov, jimiž učedníkům odpovídá: „Takový duch nemůže vyjít jinak než modlitbou.“ Modlitba ovšem není nic jiného než slovní vyjádření víry.

Té se „nevěřícímu pokolení“ zjevně nedostává. Ježíš svým krajanům (a Marek svému čtenářstvu) nevytýká jednotlivé bezbožné skutky, nýbrž nedostatečnou důvěru v Boha. Jednotlivá lidská pochybení jsou totiž pouze následkem – resp. konkrétními – nedostatku víry, o kterém mluví Ježíš ve své odpovědi.

Jedině obrátí-li se člověk k Ježíši a tím i k Bohu, potom opravdu zakusí, co znamená život; neboť „v nikom jiném není spásy“

(Sk 4,12). Tento výrok ze Skutků apoštolů je narativně rozvinut právě ve vyprávění o posedlém chlapci.

Zlo může přemoci jen víra (a tou Marek rozumí aktivní – a zpravidla všedně prosté – následování Ježíše). Jestliže démon chlapce opouští na Ježíšův povel, znamená to, že člověk sám se svými omezenými prostředky a silami zlo nikdy přemoci nemůže. Proti síle hříchu pomůže jen síla milosti, účinná vždycky, když se člověk dá vést Bohem.

Víra (a vůbec veškerá lidská důvěra) může být kdykoliv ohrožena pochybnostmi a vydána napospas nejistotě. To je zřejmé i ze slov otce (který i na tomto místě vystupuje jako synův tlumočník): „Věřím, pomoz mé nedověře.“

Pomoz mé nedověře. Ta slova neznamenaají nic jiného, než že víra je dar a že ji člověk nesmí chápat jako výsledek své práce. Sám od sebe nemůže člověk, propadlý zlu, vykonat nic dobrého – ať by udělal cokoli, bylo by jeho dílo předem poznamenáno smrtí.

Na to právě zapomíná farizejka Brigita Pianová v románu Françoise Mauriaca – místo aby byla připravena spásu prostě a jednoduše přijmout, myslí si, že si ji musí vydobýt. Jako kdyby Bůh byl úplatný a jako kdybychom si mohli nebe nějak zasloužit.

Ani samolibá Brigita ovšem není vůči milosti zcela imunní. Od Puybaraudů zamíří do katedrály, aby tam při zpovědi znovu našla ztracený klid, a náhle pochopí, i když zatím jen mlhavě, že její dosavadní zbožné snažení rozhodně k Bohu nevede:

V jejím nitru občas mlhu její duše roztrhly blesky a tu sama sebe poznávala. S oslepující jistotou si uvědomovala (trvalo to jen okamžik), že je i jiný život a jiný Bůh nežli život a Bůh její. Uspokojení plynoucí z toho, že ona je Brigita Pianová, v takových chvílích mizelo a náhle se, ubohá a nahá, chvěla na pustém pobřeží pod zataženou oblohou. Zdálo se slyšet zpěv andělů, do něhož se mísil protivný hlas manželů Puybaraudových. (str. 124)

Brigita však toto poznání hned zase potlačí:

Byly to jen záblesky a díky účinným modlitbičkám se jí vždy brzy podařilo znovu najít duševní rovnováhu. Stanula pak před oltářem stejně jako dnes v katedrále, obnovila v sobě klid a poklonila

se onomu tichu, ve kterém jí přitakával sám skrytý Hospodin. Před vystavenou svátostí a Pannou Marií, stojící za kůrem, však ve svém nitru cítila hrozbu nesouhlasu. „Je to zkouška,“ říkala si, „a já ji přijímám.“ V jejím nitru to znamenalo: „Dobře si všimni, Pane, že ji přijímám, a nezapomeň toto přijetí zapsat do seznamu mých zásluh.“ (str. 134)

Teprve mnohem později dospěje Brigita Pianová k přesvědčení, že svatost nespočívá v pracném konání zbožných skutků – svatost je dar, nezasloužený a ryzí, a člověku koneckonců nezbývá než všechno, opravdu všechno, přenechat „velkému milosrdenství“ (str. 185):

Na sklonku svého života Brigita Pianová konečně zjistila, že se člověk nesmí chovat jako domýšlivý služebník, jehož jedinou snahou je oslnit svého pána tím, že mu svůj dluh splatí takřkajíc do posledního haléře, a že Bůh, náš otec, od nás neočekává, že budeme malicherně propočítávat své vlastní zásluhy. Pochopila, že nejde o zásluhy, nýbrž jediné o lásku. (str. 185n)

Román *Farizejka* vyjadřuje jinými slovy přesně totéž co vyprávění o posedlém chlapci, protože Brigita Pianová nakonec pochopí, že jedná-li člověk svévolně, dopadá špatně, kdežto spolehne-li se plně na Boha, obrátí se mu všechno k dobrému. Brigita zkrátka přejde od smrti k životu.

Jak přejít od smrti k životu? Právě na to se ptá – a na to nám chce odpovědět – příběh o posedlém chlapci.

„... chlapec zůstal jako mrtvý, takže mnozí říkali, že umřel. Ale Ježíš ho vzal za ruku, pozvedl ho a on vstal.“ V podstatě tu jde o popis zmrtvýchvstání a zároveň je tu řečeno, že přemožitelem všech temných sil a dárce života může být jediné ten, který panuje nad životem i smrtí. Společenství, ve kterém nic není zadarmo, je smrtonosné. Na rozdíl od životodárného společenství Ježíšova, ve kterém se nám dostane všeho.

NALÉVAT ČISTÉHO VÍNA

Svatba v Káně Galilejské (J 2,1–12)

Při četbě Písma bychom mohli Ježíšovým současníkům skoro závidět, že byli na rozdíl od nás té či oné tehdejší události osobně přítomni – rozhodně jsem jim záviděl, když jsem v dětství poprvé slyšel příběh o svatbě v Káně Galilejské. Samo dějiště pro mne nic neznamenal; kdyby mi byl tenkrát někdo vyložil, že se biblickou Kánou zřejmě rozumí Chirbet Kana, ležící zhruba třináct kilometrů severně od Nazaretu, a že z ní zbylo jen pár ubohých trosek, byl bych tu informaci obratem zapomněl. Zaujala mě výhradně ona neuvěřitelná událost.

Dnes už samozřejmě dávno vím, že chceme-li text ochránit před chybným výkladem, musíme jej číst velmi pozorně.

Třetího dne byla svatba v Káně Galilejské. Byla tam Ježíšova matka; na svatbu byl pozván také Ježíš a jeho učedníci. Když se nedostávalo vína, řekla Ježíšovi jeho matka: „Už nemají víno.“ Ježíš jí řekl: „Co to ode mne žádáš?! Ještě nepřišla má hodina.“ Matka řekla služebníkům: „Udělejte, cokoli vám nařídí.“ Bylo tam šest kamenných nádob, určených k židovskému očišťování, každá na dvě až tři vědra. Ježíš řekl služebníkům: „Naplňte ty nádoby vodou.“ I naplnili je až po okraj. Pak jim přikázal: „Teď z nich naberte a doneste správci hostiny.“ Učinili tak. Jakmile správce hostiny ochutnal vodu proměněnou ve víno – nevěděl, odkud je, ale služebníci, kteří vodu nabírali, to věděli – zavolal si ženicha a řekl mu: „Každý člověk podává nejprve dobré víno, a teprve když už se hosté napijí, víno horší. Ty jsi však uchoval dobré víno až pro tuto chvíli.“ Tak učinil Ježíš v Káně Galilejské počátek svých znamení a zjevil svou slávu. A jeho učedníci v něho uvěřili. (J 2,1–11)

Nesrovnalosti

I ti, kdo o možnosti zázraků nepochybují, si zřejmě budou chtít – nebo muset – při četbě tohoto příběhu udělat nejednu krátkou přestávku, aby se nad ním mohli zamyslet. Skoro se zdá, jako by se vypravěč snažil ve svých čtenářích, beztak už ohromených samotným zázrakem, vzbudit ještě trochu údivu navíc. Rozhodně je tu pár drobností, které působí (přinejmenším na čtenáře dnešního) rušivým dojmem.

Například skutečnost, že zde vůbec nevystupují „hlavní postavy“. Ženich je jednou pokárán správcem hostiny, o nevěstě nepadne ani slovo. Z toho lze soudit, že v tomto příběhu hrají zcela vedlejší úlohu.

Divné je i zvolání: „Co to ode mne žádáš?!“ Touto větou – jejíž smysl („nech toho“, „nech mě na pokoji“) zhruba odpovídá otázce *Ma cosa vuoi?!*, v italštině dnes běžné – dává Ježíš na srozuměnou, že jeho matka (jejíž jméno není v Janově evangeliu nikde uvedeno) nemůže ovlivňovat jeho mesiášské poslání.

Z Janova textu navzdory obecně rozšířené domněnce nevyplývá, že Marie prosí Ježíše o zázrak; ve skutečnosti ho pouze upozorňuje na vzniklou situaci, pro novomanžele trapnou a pro hosty nemilou, i když ze slov, jimiž se obrací ke služebníkům, je zřejmé, že nevylučuje možnost, že její syn bude schopen zjednat nápravu.

Ježíš však jejím slovům rozumí úplně jinak – má za to, že si matka myslí, že by se měl už teď zjevit jako ten, kdo jednou přinese spásu. On tomuto očekávání ovšem vyhovět nemůže: „Ještě nepřišla má hodina.“ Z Janova teologického hlediska je pravou „hodinou“ teprve hodina umučení, přičemž o tom, kdy a jak se odehraje, má s konečnou platností rozhodnout Bůh otec. Jasně to vyplývá z modlitby, kterou Jan vkládá Ježíšovi do úst před jeho zatčením (J 17,1): „Otče, přišla má hodina. Oslav svého syna, aby syn oslavil tebe...“

Tyto složitosti plynou z toho, že autor Janova evangelia čerpal ze spisu, který nebyl ostatním evangelistům k dispozici

a obsahoval převážně příběhy o zázracích. V odborném světě se v této souvislosti mluví o tzv. *Semeion-Quelle* (z řec. *sémeion* = [zázračné] znamení), prameni zahrnujícím kromě zázračného proměnění vody ve víno ještě nejméně šest zázraků dalších.⁷⁵ Čtvrtý evangelista (který, jak známo, není totožný s apoštolem Janem a své evangelium sepsal až koncem 1. století) tento pramen převzal, zredigoval a začlenil do svého díla. Samozřejmě při tom stejně jako ostatní tři evangelisté sledoval určitý teologický záměr. Konkrétně to znamená, že literární předlohu, ze které opisoval, navíc tu a tam opatřil i komentářem.

Jedním z příkladů je třeba vysvětlivka týkající se šesti kamených džbánů na vodu. Jan evidentně píše pro čtenáře, kteří se nevyznají v židovských příkázáních, a tak má za to, že jim musí vysvětlit, že šlo o nádoby „určené k židovskému očišťování“.

Tyto džbány sloužily k tělesné hygieně a k rituální očiště. Předepsáno bylo například mýt si ruce před jídlem a po jídle, ale i po návratu z trhu a vůbec ze všech míst, kde mohlo dojít k poskvřňujícímu kontaktu s jinověrci. Přísná náboženská ustanovení se týkala i mytí nádobí.

Máme-li děj příběhu o svatbě v Káně Galilejské správně pochopit, musíme si nejprve domyslet, co všechno nám vypravěč neříká, tj. že šlo o snoubence chudé, že hosté pili přes rozumnou míru a že Ježíš přišel s houfem svých učedníků a příbuzných (srv. verš 12) až na poslední chvíli, možná i neohlášeně, takže své hostitele uvedl do trapné situace; z potíží, které způsobil, jim pak – ať už z čiré slušnosti, nebo z kajičnosti – sám pomohl.

Můžeme se oprávněně domnívat, že šlo o veselou venkovskou svatbu, a takové tenkrát trvaly zpravidla celý týden (v případě, že nevěsta byla panna; naproti tomu u vdov se počítalo s tím, že jejich nová svatba nezabere více než tři dny),⁷⁶ což si dnes nemožnou dovolit snad už ani panovníci. Všichni hosté nebyli ovšem přítomni po celou dobu. Dary patřily ke svatební hostině podobně, jako dnes patří k Velikonocům čokoládoví zajíčky.

Tvrdit, že se svatebčané v Káně opíjeli, by bylo přehnané. Že pili hojně, je ovšem samozřejmé. Z Talmudu jsou známa

svědectví, podle kterých na svatbách pili rádi až do dna na zdraví své i svých žáků dokonce i rabíni a jejich podnapilost se někdy nevítaně podepsala na křehkých cenných číších (z toho byl později odvozen zvyk rozbíjet na svatebních hostinách skleněné nádoby).

Úvahy o tom, proč přesně byl vína nedostatek, by tu byly zbytečné. Jan pouze věcně konstatuje, že se prostě nedostávalo toho, co má pro povzbuzení svatebního veselí zásadní význam.

Ježíš – místo aby obstaral jenom nezbytné množství – vyřeší věc tak, že změní ve víno šest obrovských džbánů plných vody, každý „na dvě až tři vědra“, tedy zhruba na osmdesát až sto dvacet litrů. V součtu to činí čtyři sta osmdesát až sedm set dvacet litrů, a chceme-li věřit mínění správce hostiny, šlo navíc o víno přívlastkové. Správcova slova musíme ovšem chápat spíš jako pouhou žertovnou poznámku, protože pro jeho pravidlo (podle něhož se mělo nejprve nalévat víno lepší) nemáme ze starověku žádné další doklady.

Doloženy jsou naproti tomu jisté analogie mezi tímto příběhem a starověkou pověstí o Dionýsovi. Dionýsos (lat. Bacchus) byl bůh vína a vinařství. V den jeho svátku, 6. ledna, se v mnoha chrámech jemu zasvěcených nalévalo víno, jemuž dával údajně vzniknout z vody. Zvláštní pozornost bychom měli v této souvislosti asi věnovat obyčeji, který byl oblíbený v Élidě, v severozápadní části Peloponnésu. Tam bylo zvykem postavit vždy v předvečer 6. ledna do Dionýsovy svatyně tři prázdné džbány. Dveře se zavřely a nazítří ráno našli lidé džbány naplněné vínem.⁷⁷ Podle některých exegetů je možné, že vznik příběhu o zázračné proměně v Káně Galilejské ovlivnila právě i tato zvyklost. Není vyloučeno, že Jan – který, jak už víme, své vyprávění převzal z tzv. *Semeion-Quelle* – potom příběh o proměně vody ve víno pochopil ne jako symbol, nýbrž jako fakt.

Čínské podobenství

Nejde ovšem o to, jestli Jan pojal zázračnou proměnu obrazně, nebo realisticky; rozhodující je, co chtěl tímto příběhem říci.

Na jeho líčení je nápadné, že ona podivuhodná událost vůbec nikoho neohromila, přestože takovou spoustou vína by se jistě mohla opít do němoty i parta otrlých pijanů. Pro novozákonní příběhy o zázračných darech je to ovšem příznačné – tyto zázraky nezbuzují mezi přítomnými údiv, protože místo aby byl jejich průběh zobrazen se všemi podrobnostmi, bývá jen stručně naznačen (na rozdíl např. od příběhů o zázračných uzdraveních).⁷⁸ Přestože tedy Jan líčí příhodu krajně mimořádnou, o samotnou podívanou mu nejde. A neodpovídalo by jeho záměru, kdyby nás tu zajímala pouze historičnost (což by bylo v případě, že by nám šlo o rekonstrukci obrazu historického Ježíše, zcela oprávněné). Předmětem našeho zkoumání není smysl zázračné proměny jako takové, nýbrž právě záměr, který Jan svým líčením sleduje.

Musíme se proto vrátit k tomu, o čem zde už padla stručná zmínka.⁷⁹ Matka Ježíšovi oznámí, že došlo víno. Ježíš chápe její slova tak, že by měl už v tuto chvíli završit své spásné dílo. Ve kterou „hodinu“ má však završení nastat, to závisí výhradně na vůli Otcově. Na Ježíšovi je, aby prozatím učinil alespoň něco předběžného. A tak učiní znamení, kterým předem odhalí nejen svou „slávu“, ale zároveň i smysl celého svého budoucího působení. Svým lidem tím dá na srozuměnou, že od nich očekává, že budou vodu ve víno proměňovat i oni.

To je vlastně jediný důvod, proč Jan tento příběh vypráví.

Dříve než tuto myšlenku rozebereme hlouběji (abychom evangelium nejen okomentovali, ale zároveň i aktualizovali), zaměříme se na příběh jiný, který pochází ze zcela jiné doby a vyprávěl se ve zcela jiném kulturním okruhu. Jde o jedno čínské podobenství:

Ženich a nevěsta chystali svatbu. Přestože byli chudí, chtěli se o svou radost podělit se spoustou lidí. Jenže jak by mohli chudí snoubenci – bez dobrého vína – slavnostně pohostit tolik hodovníků?

Dlouho se o tom radili a nakonec dospěli k rozhodnutí, které jim připadalo chytré. Sezvali na hostinu všechny své přátele a sousedy a poprosili je, aby jako svatební dar přinesli víno.

Přišel svatební den a snoubenci radostně očekávali hosty. Prostřeno bylo prostě, ale přesto slavnostně, hudba hrála. Hosté se dostavili a jeden po druhém lili přinesené víno do mohutných kamenných džbánů, které byly nachystané hned u vchodu a postupně se naplnily až po okraj.

Když hostina začala, pokynul ženich těm, kdo se nabídli, že budou hosty obsluhovat. Měli servírovat nashromážděný lahodný nápoj. Běželi tedy naplnit džbánky vínem z oněch velkých nádob a pak pečlivě nalili ženichovi, nevěstě a všem pozvaným. Svatebčané slavnostně povstali k přípitku. Všichni se plni očekávání napili.

Náhle se však nevěsta dala do pláče a ženich se zděšeně rozhlédl kolem dokola. V síni rázem zavládlo ticho. Hosté sklopili hlavy i oči. Bylo to k nevíře, ale viděli to všichni – v pohárech nebylo jiskrné víno, nýbrž čistá voda.

Všichni návštěvníci si zřejmě mysleli: „Když do těch mohutných džbánů přimísím trochu vody, nikdo si toho nevšimne. Voda, kterou nesu, se snadno smíchá s vínem, které nesou ostatní.“

Ženich nevěstu objal, a zatímco se jí tiše snažil utěšit, pozvaní vstali a ze slavnostní síně zahanbeně odešli.⁸⁰

Náš příběh o zázračné proměně vody ve víno a čínské podobnosti o proměně vína ve vodu do sebe navzájem dobře zapadají. A obě tato vyprávění lze vztáhnout na církve – podle mne k jejímu prospěchu.

Měnit vodu ve víno, to je podle Janova názoru úkol přidělený církvi. Příběhem o zázraku v Káně Galilejské jej chce Jan svému čtenářstvu připomenout. Skutečnost, že církve nikdy neuměla a stále ještě neumí tomuto zadání plně dostát a že lidstvu, hledajícímu smysl a směr, podává víno evangelia většinou ve zředěné podobě, souvisí s tím, že není abstraktní veličinou a že ji tvoří lidé bez výjimky hříšní, jejichž zjevné mravní i duchovní (ano, i duchovní) limity nevidí jenom ten, komu v tom brání zaslepenost.

Církev – spolek značně ubohý?

Ne, nechceme tady účtovat, nechceme zjišťovat, kolik váží na jedné straně zásluhy shrnuté v kronice úředně potvrzených světců a na straně druhé zločiny církevních hodnostářů zaznamenané v desetisvazkovém díle *Kriminalgeschichte des Christentums (Dějiny křesťanských zločinů)* Karlheinz Deschnera. Byla by to nemístná a nesmyslná opovržlivost.

Mnoho dobrého by se dalo povědět o tom, čemu dala církev během staletí vzniknout v lidských srdcích. Jenže zrovna tak by se dala vypočítat mnohá trápení, která tatáž církev nejen dopustila, ale i sama způsobila, a to v celé společnosti i v duších jednotlivců.

Církev, která nejen hlásala, ale i ztělesňovala, byť jen aproximativně, spásu, jejímž zvěstovatelem byl Ježíš, se zároveň dávala opakovaně zaslepit svým posláním, takže – často fanatická a slepá ke znamením doby – působila zlo právě tam, kde je mohla mírnit nebo odvracet a kde mohla být pomocnicí a léčitelkou. Tento rozpor mezi ideálem a skutečností, kterým je církevní praxe zatížena od samého počátku, je jedním z důvodů, proč jsou názory na církev tak různorodé.

Co je církev? Jedna stará poučka odpovídá na tuto otázku lapidárně: „Církev je království Boží na zemi.“⁸¹

Tutéž otázku si klade i Friedrich Nietzsche. Jeho spis *Tak pravil Zarathustra* na ni odpovídá: „Církev, to je cosi jako stát – stát toho nejlživějšího typu.“⁸²

I když máme dobré důvody k tomu, abychom Nietzscheho tvrzení odmítli, zdaleka to ještě neznamená, že musíme souhlasit s odpovědí uvedenou v odstavci předchozím, obsaženou ve starém katechismu. Člověk může být církvi zcela oddaný, a přesto se může distancovat od onoho okázalého katolictví, které se každou kritiku církve snaží vyřešit tím, že ji potupně nazve „kálením do vlastního hnízda“. Důkazem je teolog, který v jednom ze svých kázání prohlásil: „Na otázku, co si myslím o katolické církvi, rád odpovídám: Katolickou církev pokládám za spolek značně ubohý, ale žádný lepší neznám, protože věřím, že mi v ní navzdory

všemu přichází naproti sám Bůh. Já tuto církev miluji a přes všechny potíže v ní rád nasazuji svoje chabé síly, jak jen mohu.“

Dotyčnému teologovi, už zesnulému Adolfo Exelerovi,⁸³ tato slova mnozí z jeho posluchačů a posluchaček vyčítali. Mluvit o církvi tak neuctivě jim připadalo nevhodné a nespravedlivé.

Neuctivé? Nespravedlivé? Pravidelně přece odříkáváme – přinejmenším při nedělní eucharistii – modlitbu Páně. Prosíme Boha, aby přišlo jeho království, abychom měli sílu k plnění jeho vůle a aby nám odpustil naše viny.

Prosíme o to nejen jako jednotlivci; prosíme o to všichni jako společenství věřících, tedy jako církev. A církev přece tvoří nejen papež, biskupové, faráři a jejich kaplani (pokud vůbec ještě nějaké mají). Církev jsme my všichni, kdo jsme pokřtěni a kdo věříme v Ježíše Krista. Modlíme-li se s tímto vědomím, zamysleli jsme se už někdy nad tím, jak je Otčenáš vůči církvi kritický?

„Přijď království tvé.“ Tuto prosbu nepochopila církev dostatečně sebekriticky. Protože modlíme-li se za příchod Božího království, sami tím přiznáváme, že ještě nepřišlo. To církev mnohdy nebrala na vědomí a s přímo ohromující samozřejmostí se s Božím královstvím identifikovala. Kdyby ovšem skutečně byla „královstvím Božím na zemi“ (což tvrdí – téměř kacířsky – výše zmíněný katechismus), už bychom se nepotřebovali modlit otčenáš; veškeré prosby o odpuštění by už byly zbytečné, nepotřebovali bychom slavit eucharistii, obřad posledního pomazání by neměl smysl, svátost pokání by byla pouhou fraškou, nepotřebovali bychom uzavírat církevní sňatky a všechna liturgie i všechny Bohu adresované povzdechy by byly liché a směšné. Všechny svátosti a všechna praktikovaná zbožnost včetně prostého zapálení svíčky před sochou svatého Antonína nebo matky Boží totiž nejenže slouží k tomu, abychom patričně projevili svou víru a přiblížili se k Bohu, ale zároveň jsou i zřetelným znamením toho, že v našem – pozemském – čase se Boží království stále ještě teprve rodí.

Ukazuje se tedy, že s „královstvím Božím na zemi“ církev ztotožňovat nemůžeme; církev se má snažit uvádět Boží království

srozumitelně ve skutek, obracet k němu pozornost, aby mu lidé mohli otevřít své srdce, a tím jim k němu připravovat cestu. Musí se proto mít na pozoru, aby se tu příliš neetablovala a v nostalgické sebelítosti si neidealizovala svoje ztracené mocenské postavení. Církev je samou svou podstatou pouhé provizorium; jejím působištěm není cíl (tj. Boží království), nýbrž cesta; otázkou je jen, jestli se hledí k cíli přibližovat, nebo se od něho – uvelebena ve svém absolutismu a zrazujíc evangelium – naopak vzdaluje. Církevní dějiny – rozhodně ne vždy slavné – dokládají, že představa církve jako zrádkyně evangelia je zcela realistická. Dokud si církev bude uvědomovat, že je církví putující, nebude moci vytěšňovat myšlenku, že byt' jí Bůh slíbil, že ji nakonec k cíli přivede, nelze vyloučit, že se – přinejmenším občas – ocitne na scesti nebo půjde oklikou.

Církevní otcové říkali v této souvislosti: *Ecclesia semper reformanda*, „církev se musí neustále reformovat“. Podobně se vyjadřuje i Druhý vatikánský koncil, podle něhož církev, podobná Božím lidu, putuje pouští, „vždyť nemáme zde trvalý domov, nýbrž vyhlížíme město, které zůstane“ (srv. Žd 13,14).⁸⁴

Svého cíle církev dosáhne, až když začne být zbytečná, tedy na konci časů. Do té doby je na cestě. Proto ji koncil nazývá „Božím lidem putujícím“ a proto o ní strážlivě a realisticky, ale zároveň pln důvěry konstatuje, že „Boží lid sice během svého pozemského putování zůstává ve svých údech vydán hříchu, ale roste v Kristu a Bůh jej svým tajuplným úradkem postupně vede k tomu, aby jednou v nebeském Jeruzalémě radostně dospěl k plnosti věčné slávy“.⁸⁵

Dokud tam nedospěje, bude si církev muset dát líbit, že její věrohodnost poměřujeme podle kritérií, která sama hlásá, tedy podle evangelia.

Dokladem věrohodnosti je přitom nejen shoda mezi kázáním a praxí, ale i postoj ke všemu, co lidé prožívají.

„Radost, naděje, smutek i strach dnešních lidí, zejména těch, kteří žijí v chudobě a tísní, jsou zároveň radostí, nadějí, smutkem a strachem Kristových učedníků [a učednic]. A neexistuje

nic vskutku lidského, co by se v jejich srdcích nesetkalo s ohlase-
sem.“⁸⁶Toto zjištění Druhého vatikánského koncilu bychom měli
chápat jako vodítko, resp. jako závazný návod.

Chce-li někdo rozumět otázkám, které si lidé kladou, a snad
jim na ně i odpovědět, musí jim, když vyprávějí o svých pochyb-
nostech a obavách, nadějích a očekáváních, nejprve naslouchat.
Jenže nebudí mnozí církevní učitelé dojem, jako by vždycky už
předem věděli, co přesně dnešní lidstvo zajímá? Tak se ovšem
neustále ocitají v nebezpečí, že budou odpovídat na otázky, kte-
ré nikdo nevznesl. Takové „odpovědi“ se zpravidla vyznačují ne-
určitým vyjadřováním, bombastickým stylem a jímavou dikcí.

Církev bude na cestě až do skonání věků a vždy bude v po-
kušení nějak se s duchem doby dohodnout a evangelium si tak
či onak ochočit. Pokaždé, když tomuto pokušení podléhá, zra-
zuje svůj úkol, jímž je proměna vody ve víno. A stále jí hrozí ne-
bezpečí, že sama sebe tajně prohlásí za cíl tam, kde je pouhým
prostředkem a kde by měla naplno sloužit lidem, majícím právo
na to, aby jim nalévala čistého vína.

Velmi dobře to zjevně pochopil svatý Jeroným, slavný překla-
datel Písma a církevní učitel (kolem 347 – 419/20). Když před
ním jednou někdo vyjádřil ohledně svatby v Káně Galilejské jis-
té pochybnosti, zeptal se dotyčného, jaký k nim má důvod. Od-
pověď zněla, že to byly přece neuvěřitelné spousty vína, na což
Jeroným odvětil: „Zajisté. Vždyť se jím taky napájíme dodnes.“

PŘIJMI SÁM SEBE

Uzdravení ochrnutého (Mk 2,1–12)

V lidském životě jsou chvíle, kdy jsme jakoby ochromeni. A to tím spíše, pokud si něco špatného zaviníme nebo způsobíme my sami.

Mladá žena se například seznámí s milým, dobře vychovaným mužem, zamiluje se do něho a naváže s ním hlubší vztah. Cosi – sama neví co – jí brání vyptávat se ho na jeho soukromí; jednou se jistě naskytne příležitost, aby si s ním o těch věcech promluvila, a člověk přece nechce vypadat zvědavě. Jednoho dne se pak tato žena čirou náhodou – třeba od některé své přítelkyně – dozví, že onen muž je ženatý; to před ní neměl držet v tajnosti. Když mu to vytkne, on jí vyloží, že sice na rozvod nepomýšlí, ale že by snad přesto mohli volný čas trávit spolu jako doposud. A ona se chytá za hlavu, protože jí náhle dochází, že s ní naložil podobně, jako člověk zachází s hračkou, s golfovou holí nebo s čímkoli jiným, co ho zrovna baví. Ještě se s ním dokáže rozejít, ale potom je už se silami zcela v koncích.

Nebo si představme muže, který se v hospodě zaplete do nensmyslné hádky a svého kamaráda uhodí lahví do hlavy. Dotyčný je namísto mrtev, a ať budí v pachateli tento nešťastný čin největší hrůzu, mrtvého už nic vzkřísit nemůže.

Jak lidé v takových situacích reagují? Dupou, spínají ruce, tlučou pěstmi do dveří, bijí hlavou o zeď. Někdo prohodí oknem cokoli, co má právě po ruce, nebo zničí polovinu věcí v domácnosti. Někdo se opije. Někdo svou nevýslovnou bezmoc potřebuje zlostně vykřičet. Někdo se dá hystericky do pláče nebo do smíchu.

Zklamaná žena, která pochopila svůj omyl, si možná v první chvíli řekne: „Ale na tu plánovanou dovolenou pojedou i bez

něho.“ A muž, který zabil svého kamaráda, si možná nejprve položí otázku: „Jenže s kým teď budu hrát karty?“

Až se proberou z prvotního leknutí a pozvolna si věci uvědomí v celé jejich hrůze, nebudou s to podniknout vůbec nic. Nebudou schopni ani uspořádat si myšlenky a tak či onak se usebrat.

Jejich zoufalství přejde postupně v otupělost a netečnost. Budou se plížit světem jako stíny a všechno jim bude jedno. Přesněji řečeno, všechno pro ně ztratí smysl. Budou si připadat ochromeni. A jejich ochromení nebude jen zdánlivé, nýbrž skutečné. Jak se z takového stavu dostat?

Pohled do dílny exegetů

V Novém zákoně je jeden příběh, který se snaží na tuto otázku odpovědět:

Když se [Ježíš] po několika dnech [poté, co v krajině Galilejské zvěstoval slovo Boží] vrátil do Kafarnaum, proslechlo se, že je doma. Sešlo se tolik lidí, že už ani přede dveřmi nebylo k hnutí. A mluvil k nim. Tu k němu přišli s ochrnutým; čtyři ho nesli. Protože se pro zástup nemohli k němu dostat, odkryli střechu tam, kde byl Ježíš, prorazili otvor a spustili dolů nosítka, na kterých ochrnutý ležel. Když Ježíš viděl jejich víru, řekl ochrnutému: „Synu, odpouštějí se ti hříchy.“ Seděli tam někteří ze zákoníků a v duchu uvažovali: „Co to ten člověk říká? Rouhá se. Kdo jiný může odpouštět hříchy než Bůh?“ Ježíš hned svým duchem poznal, o čem přemýšlejí, a řekl jim: „Jak to, že tak uvažujete? Je snadnější říci ochrnutému ‚odpouštějí se ti hříchy‘, anebo říci ‚vstaň, vezmi své lože a chod‘? Abyste však věděli, že Syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy, řekne ochrnutému ‚pravím ti, vstaň, vezmi své lože a jdi domů‘!“ On vstal, vzal hned své lože a vyšel před očima všech, takže všichni žasli a chválili Boha: „Něco takového jsme ještě nikdy neviděli.“ (Mk 2,1–12)

Zjevně tu jde o dvě vyprávění spojená do jednoho celku. Je to jasně patrné z toho, že úvodní a závěrečný úsek tvoří textovou

jednotku, založenou na schématu klasického příběhu o zázračném uzdravení (druh nemoci – léčebný zákrok – konstatování, že léčba byla úspěšná).⁸⁷

Samostatnou jednotku pak tvoří (vložený) úsek obsahující rozepři mezi Ježíšem a znalci Písma. Pravděpodobně se v něm odrážejí střety, které probíhaly v raně křesťanských obcích – Marek je opatřuje datem dřívějším, čímž samozřejmě není řečeno, že nemůžeme debatu o otázce (Božího) odpuštění vztáhnout k samotnému historickému Ježíšovi. Dokladem toho, že se v raně křesťanských obcích o odpuštění zaníceně diskutovalo, je právě skutečnost, že Marek rozepři týkající se Ježíšovy „moci na zemi odpouštět hříchy“ spojuje s příběhem o zázračném uzdravení.

„Odpouštějí se ti hříchy.“ Zákoníci chápou ta slova tak, že tu z vlastní moci hříchy odpouští sám Ježíš (jako kdyby říkal „odpouštím ti hříchy“). Ježíšův výrok – který je součástí onoho rámcového příběhu o zázračném uzdravení – klade důraz na spojitost mezi pacientovými hříchy a pacientovou chorobou. Naproti tomu v rozepři, kterou do příběhu vložil Marek, je důraz kladen na Ježíšovu božskou moc („syn člověka má moc na zemi odpouštět hříchy“), tedy na problém, o němž se právě v raných židovsko-křesťanských obcích vášnivě diskutovalo.

Raně křesťanské prostředí – které vzešlo z judaismu a za lecos mu vděčilo – řešilo přesně tutéž naléhavou otázku, kterou vznášejí už zákoníci v Markově textu. Kdo kromě Boha může odpouštět hříchy? Judaismus toto zmocnění nepřiznával dokonce ani očekávanému Mesiáši. A církev měla pocit, že musí právě těmito skupinám dokázat, že si Ježíš díky svému božskému původu dělal na toto Boží privilegium oprávněný nárok a že ji zmocnil k tomu, aby je vykonávala i ona. Ještě zřetelněji než u Marka se tato apologetická snaha projevuje v evangeliu Matoušově, kde vyprávění o zázraku končí slovy (Mt 9,8): „Když to uviděly zástupy, zmocnila se jich bázeň a chválili Boha, že dal takovou moc lidem.“ Váhu těchto slov pochopíme, až když si vzpomeneme na to, že tu není ve hře nic menšího nežli církevní praxe na poli odpouštění (ještě se k ní vrátíme).

Příběh o zázračném uzdravení ochrnutého v Kafarnaum – v jehož rámci se výše zmíněná rozeprá odehrává – obsahuje několik formulací, které se neobejdou bez alespoň stručného výkladu.

Píše se tu, že se Ježíš „vrátil“ do Kafarnaum a je opět „doma“. Z Kafarnaum – kde uzdravil Petrovu tchyni – se předtím vydal kázat do Galileje (Mk 1,39). Říká-li o něm Marek, že je zpátky doma, myslí tím zřejmě „v domě Petrově“. Jestli je to dům stavěný tak, jako téměř všechny ostatní domy v této oblasti, pak jde vlastně o jednu jedinou místnost. Střechu tvoří trámy prokládané rákosím, senem a větvemi. To celé bývalo pokryto mohutnou vrstvou jílu a někdy i plechem, takže pak vznikla jakási střešní terasa, kde lidé rádi pobývali hlavně po západu slunce. Schodiště k ní vedlo zvenku. Mnohé střechy byly kromě toho opatřeny otvorem, který se v létě většinou nezakrýval a jímž se dolů nosilo obilí a jiné zásoby, sušené na slunci.

Před domem, ve kterém Ježíš káže, se lidé tlačí jeden přes druhého, takže přede dveřmi „není k hnutí“. Čtveřice mužů nesusoucích ochrnutého se nemůže („pro zástup“) k Ježíšovi dostat, a tak je napadne poněkud neobvyklá myšlenka – zjednaj si přístup střechou. Tento výklad zřejmě pochází od Marka, který už původní důvod, o nějž se opíralo jejich podivné počínání, neznal. Hranice mezi kouzelnictvím a lékařstvím byly tehdy ještě neostré, takže když někdo onemocněl, sahali lidé po známých léčebných prostředcích, ale zároveň se hleděli pojistit proti vlivu nejrůznějších démonů. Je tedy víc než pravděpodobné, že v původní verzi tohoto příběhu byl pacient k Ježíšovi nesen otvorem ve střeše ne kvůli velkému shluku lidí, nýbrž kvůli oklamání zlého ducha; ten se nesměl dozvědět, kudy se do domu správně vchází, aby se tudy nemohl dříve či později vrátit. Je ovšem možné, že Marek danou situaci vykládá nově nikoli z neznalosti, nýbrž proto, že ho ona pověrečná představa uráží.⁸⁸

Pacientovo „lože“ byla rozkládací podložka, na jaké se tehdy v prostých orientálních domech běžně spávalo.

Hřích – „slovo laskavé, ba směšné“

Takovéto věcné odborné vysvětlivky bychom našli v každém podrobnějším komentáři. Mohou nám tento příběh zpřístupnit, ale Markův pravý záměr nám samy ozřejmit v žádném případě nemohou.

Jak jsme už konstatovali, Marek původní příběh o uzdravení ochrnutého teologicky „přemaloval“. Chtěl zasáhnout do rozpravy, tehdy aktuální, o zmocnění k odpouštění, na které si křesťanská obec dělala nárok. Původní příběh (bez rozepře mezi Ježíšem a znalci Písma) ovšem pojednával o spojitosti mezi hříchem a nemocí.

Spojení nemoci a hřichu nám může zprvu připadat poněkud podivné. Že však rozhodně není scestné, to si uvědomíme, pomyslíme-li na nemoci označované dnes jako onemocnění psychosomatická, tedy na fyzické choroby, které mají svůj původ v oblasti psychické. Není například nijak zvláštní, začne-li náhle trpět žaludečním vředem člověk, který slouží ostatním jako obětní beránek; musí přece vždycky všechno spolknout. Mnozí dermatologové jsou přesvědčeni, že vyrážku lze často vysvětlit tím, že se člověk prostě přestal ve své kůži cítit dobře. Chronická nespavost a noční můry se dají v mnoha případech vysvětlit vytěsňenými – tedy nezpracovanými – prožitky...

Takovéto psychosomatické nemoci patří tematicky do téhož okruhu jako náš příběh o zázračném uzdravení, ve kterém je ovšem psychická příčina vyjádřena pojmem „hřích“.

Nejen reklamě, ale i některým z hlavních požadavků církevní morálky můžeme děkovat za to, že slovo „hřích“ si dokonce i příslušníci církevních kruhů spojují s nejrůznějšími vtipnými výroky o tom, že „církev nedá lidem pokoj už ani v posteli“ nebo že „všechny věci, které by člověka bavily, buď vedou k obezitě, nebo jsou hříšné“. Thomas Mann měl zřejmě pravdu, když svého času napsal svému spisovatelskému kolegovi Gerhartu Hauptmannovi, že s pojmem „hřích“ se už dávno zachází jako se slovem „napůl dobromyslným, laskavým, ba směšným“.⁸⁹

V Novém zákoně se „hříchem“ rozumí vždy odklon od Boha, vedoucí ke zbožštění člověka – skvělou ilustrací je podobenství o ztraceném synovi (Lk 15,11–32), jehož hřích nespočívá v tom, že porušuje ty či ony předpisy nebo že se spouští s děvčaty, nýbrž v tom, že se odvrací od otce. Jinak řečeno, hřích spočívá v tom, že cíl, k němuž máme svůj život vztahovat a k němuž máme mířit – tedy Bůh a přikázání, která nám dal Bůh pro naše dobro –, nám nahrazují modly: moc, peníze, zábava, autorita nebo kariéra (nebo to všechno dohromady). Člověk, který si sám určuje měřítko toho, co je mu ku prospěchu, se staví na místo Boha; sám rozhoduje o tom, co je pro něho dobré. Podle biblického pojetí nespočívá hřích v porušování těch či oněch zákazů nebo v pohrdání předpisy či příkazy. Takové „poklesky“ nejsou jeho podstatou, nýbrž jeho následkem – jsou následkem odklonu od Boha, odklonu, kterého se člověk dopustil ještě před jejich spácháním. To, co obvykle nazýváme „hříchem“ (ve smyslu porušení toho či onoho přikázání), má tedy svůj původ v rozchodu s Bohem – novozákonním jazykem řečeno, v absenci víry. Podstatou hříchu jako takového – jehož konkrétním projevem jsou jednotlivé „hříchy“ – je absence víry.

Není proto divu, že nám příběh o uzdravení ochrnutého nenabízí přesnou diagnózu a že blíže nevysvětluje, v čem vlastně pacient pochybil. Důležitá je příčinná souvislost mezi hříchem a nemocí. Muž je ochrnutý proto, že je vydán napospas hříchu. Lépe řečeno (jeho stav přece souvisí s jeho svobodou, resp. nesevobodou) proto, že se hříchu sám vydal. Jeho nemoc – biblicky řečeno, jeho hříšnost – není způsobena jeho jednotlivými poklesky; je dána jeho celkově zvráceným (perverzním, hříšným) postojem k životu.

Příčinné souvislosti mezi hříchem a nemocí odpovídá souvislost mezi příklonem k dobru a uzdravením. Teprve když ochrnutý muž najde psychickou rovnováhu (jeho duše se příkloní k dobru), bude se moci vyléčit ze své fyzické nemoci. Má-li opět najít svůj klid, musí nejprve skoncovat se svou sebestředností a se svým odcizením Bohu; novozákonním jazykem řečeno, musí se

oprostit od hříchu. Exegeti mají pravdu, když říkají, že zázračná uzdravení, která jsou Ježíšovi připisována, téměř vždy zahrnují obnovu pacientovy duševní rovnováhy, tedy osvobození k sobě samému a k Bohu.⁹⁰

Probuzení k novému životu

V příběhu o uzdravení ochrnutého je to vylíčeno zrychleně – „odpouštějí se ti hříchy“ a hned nato „vstaň, vezmi své lože a chod“.

Postupné nalezení sebe samého a Boha a s tím spojené uzdravování samozřejmě ve skutečnosti zpravidla trvají poměrně dlouho.

Literárně mistrovským a psychologicky přesvědčivým způsobem to znázorňuje Lev N. Tolstoj v románu *Vzkříšení*, vydaném roku 1899.

V tomto díle vystupují dvě ústřední postavy. Kaťušu Maslovovou, dceru prosté děvečky, vychovaly dvě staré šlechtičny. Kníže Dimitrij Něchljudov, jejich synovec, ji svede a opustí. Po smrti svého dítěte skončí Kaťuša v nevěstinci. Stane před soudem, křivě obviněná z travičství a krádeže. Mezi porotci je i její někdejší svědce, s nímž se při této příležitosti po dlouhé době opět shledává. Podle poroty je sice Kaťuša nevinná, ale rozsudek obsahuje formální chybu, takže je odsouzena ke čtyřem letům nucených prací na Sibiři.

Kníže Něchljudov si coby statkář může dosyta dopřávat všech příjemných stránek života. Ale přestože vyhledává stále nové a nové radovánky, v ničem nenachází uspokojení. Má pocit, jako by se s životem mýjel. Soudní jednání je pro něho klíčovým zážitkem – najednou „vskrytu duše cítil všechnu krutost, ničemnost a nízkost nejen svého činu, nýbrž celého svého jalového, prostopášného, surového a samolibého života a strašlivá clona, jež mu nějakým zázrakem po celou dobu, celých těch dvanáct let, zakrývala jeho zločin i celý další život, už se zachvívala a chvílami už nahlédl za ni“.⁹¹

Všechno Něchljudovo dosavadní počínání byl jeden velký sebeklam. Kníže si pln znechucení náhle přeje jedno jediné – rád by konečně „volně vydechl“ (str. 100). Teprve teď si uvědomuje, že býval zamlada někým úplně jiným:

Mezi Něchljudovem tehdejším a dnešním byl obrovský rozdíl, byl stejný, ne-li větší, jako rozdíl mezi Kaťušou v kostele a onou prostitutkou, která hýřila s obchodníkem a dnes dopoledne stála před soudem. (...) Vzpomněl si, jak si kdysi zakládal na své přímocharosti, jak měl kdysi za pravidlo mluvit vždy pravdu a skutečně byl pravdomluvný a jak nyní tone ve lži – v té nejhroznější lži, kterou všichni lidé, jež má kolem sebe, uznávají za pravdu. A z té lži nebylo či alespoň on neviděl úniku. Zabředl do ní, zvykl si, hověl si v ní. (str. 100–101)

Něchljudov je zajatcem lži, tedy „ochrnutým“ člověkem. Ví, že se provinil; kdyby tenkrát nebyl nezkušenou dívku svedl, mohlo být všechno jinak. Trýzněn výčitkami svědomí, rozhodne se jí pomoci. Zrušení rozsudku se mu v Petrohradě dosáhnout nepodaří, a tak jede za Kaťušou Maslovovou do vyhnanství, aby jí alespoň zjednal nějakou úlevu.

Časem pozná, že vlastně klame sám sebe a že znechucení, které cítí vůči ostatním lidem, je ve skutečnosti „odporem k vlastní osobě“ (str. 101).

Aby svůj zločin napravil, rozhodne se, že se s Kaťušou ožení: *Řeknu jí, Kaťuše, že jsem ničema, že jsem se na ní provinil, a učiním vše, co bude v mé moci, abych zmírnil její osud. Ano, vyhledám ji a budu ji prosit za odpuštění. (...) Bude-li třeba, ožením se s ní.* (str. 102–103)

To je ovšem čirý alibismus, který opět vede jen k sebeklamu; Něchljudov si namlouvá, že se už napravil, ale ve skutečnosti se dál životem bezvládně potácí stejně jako tehdy, když Kaťušu svedl a pak chtěl „odčinit vinu penězi“ (str. 101).

Kaťuša jeho nabídku odmítne a tím ho přinutí, aby se konečně vzpamatoval. Něchljudov pochopí, že se dal chytit „do tenat hloupého, prázdného, planého, nicotného života, a neviděl nikde úniku, ba většinou ani uniknout nechtěl“ (str. 100–101). Má

pocit, jako by stál pod kamenitým svahek a jako by mu pokaždé, když se pokusí vykročit vzhůru, začalo hned kamení klouzat pod nohama. Nahoře však stojí Kaťuša a dává mu mlčky na srozuměnou, že i když třeba ještě párkrát zakolísá a uklouzne, ona věří, že se mu nakonec výstup podaří; Kaťuša má času dost.

A je jí jasné, proč se s ní Něchljudov chce oženit (str. 302): „Ale na něm je, aby jednal podle svého svědomí. A svědomí mu káže, aby pro vykoupění hříchu obětoval svoji svobodu, a jeho rozhodnutí, že se s ní ožení třeba jen fiktivně a bude ji následovat všude, ať ji pošlou kamkoli, to rozhodnutí zůstává nezměněno. Tak si řekl v zlobné umíněnosti...“

Něchljudov postupně začne chápat, že si nemůže vinu odpykat tím, že svůj osud spojí s osudem Maslovové. Poznání, že musí svůj „prázdný, planý, nicotný život“ (str. 100) změnit od základu, ho přiměje, aby dal své pozemky přepsat na nemajetné rolníky; začne se zasazovat o zdokonalení trestního práva a o nezbytné sociální reformy. Jakmile si uvědomí, že člověk musí „usilovat o Boží království“, začne žít „zcela nový život, ne proto, že se octl v nových životních podmínkách, ale proto, že vše, co se s ním událo od té doby, nabývalo pro něho zcela jiného významu než dříve“ (str. 440).

V úvodu této kapitoly jsme si položili otázku, jak se může člověk dostat ze stavu vnitřního ochromení a duševní netečnosti.

Je to možné jedině s něčí pomocí. Tím se ovšem naše otázka trochu mění. Správně by měla znít: „Jak můžeme svého bližního vysvobodit ze stavu beznaděje a lhostejnosti, do kterého se vmanévroval svým vlastním chováním?“

Kaťuša se za Něchljudova neprovdá. Ale odpustí mu, že tenkrát předstíral, že ji miluje, i když dobře věděl, že jejich společně strávená noc bude v jeho životě jen pomíjivou epizodou. Ví, že vina zkrátka patří k životu a že člověku nepomůžeme, budeme-li se od něho dožadovat náhrady; to by pro něho nebylo pokání (jehož součástí je vnitřní obrácení), nýbrž pouhý trest. Kaťuša chápe, že člověka, který se ze všech sil snaží vystoupat z kamenité haldy svého zmarněného života vzhůru, nesmíme

odvrhnout – musíme mu podat ruku. V podání ruky, gestu prostém a ze všech nejlidštějším, je vyjádřeno totéž co ve slovech, s nimiž se Ježíš obrací k ochrnutému: „Vstaň a chod!“

Vstaň a chod! Jinak řečeno, omezíš-li se na to, že se budeš chtít ze své viny vykoupit nějakými skutky, zůstaneš ochromený a „upoutaný na lože“. Budeš mít před očima jen svůj trapný poklesk a úplně zapomeneš, že se musíš vyrovnat s příčinami a motivy, na jejichž základě ses do své nepříjemné situace dostal. Chceš-li se skutečně osvobodit a vstát, nesmíš se fixovat na své pocity viny. Musíš se snažit pochopit, že se můžeš – a nejspíš i nadále budeš – opakovaně rozhodovat špatně, ale že to nutně neznamená, že si zasloužíš být potrestán, nebo dokonce zavržen.

K našemu lidství patří, že se nám může stát leccos hrozného a že – mnohdy právě proto – my sami způsobujeme hrozně věci svým bližním. Ale patří k němu i to, že nejsme jen součtem svých poklesků a vin. Máme-li své lidství uvést ve skutek, pouhé splacení dluhů (se kterým chtěl zpočátku vystačit Něchljudov) nestačí. Pravými lidmi se staneme, až když si položíme otázku, z jakých motivů naše nesprávné chování vychází. Teprve potom budeme moci poslechnout toho, kdo nám řekne: „Vstaň a zkus vykročit.“ Neboli: „Vina se ti odpouští.“

Neboj se přijmout sám sebe

Ta slova slýchají lidé po staletí nejen od těch, vůči kterým se provinili, ale i po zповědi z úst kněží. Přesto většinou, ochromeni, nenacházejí sílu k tomu, aby vstali. Litují, že se provinili – a dál životem bídne kulhají o berlích.

Pochopitelně. Neochromují je totiž jednotlivé hříchy či poklesky, nýbrž pocit, že samotným pokáním se v jejich životě nic nemění, a stálý (většinou nevědomý) strach, že by mohli ještě téhož dne znovu udělat něco špatného a opět se stydět sami před sebou. Pouhá „úřední“ útěcha, byt' z úst kněze, tento strach nepřemůže. Útěcha (ať už ji čerpáme z jakýchkoli zdrojů) nám

může v srdci zjednat mír, jedině povzbudí-li nás k tomu, abychom sami sebe přijali, a to i s chybami, hříchem a vinou, které k nám patří. Bůh od člověka neočekává dokonalost, nýbrž především právě sebezpřijetí.

To však církve mnohdy přehlížela. Nechtěla si to přiznat a nekladla důraz na sebezpřijetí, nýbrž na dokonalost – jako kdyby se dokonalost dala uskutečnit bez přijetí sebe samého. To je jeden z hlavních důvodů, proč svátost pokání nutně musela vést v praxi do stále nových a nových slepých uliček.

Chceme-li to pochopit, musíme si připomenout, že církevní praxe je v této věci výsledkem dlouhého a složitého vývoje. Apoštolové se, jak známo, o sobotách nezpovídali. Na zpověď tehdy ještě nikdo nemyslel, protože cílem Ježíšových kázání nebylo usmíření, tedy „druhé obrácení“, nýbrž obrácení jako takové; Ježíš od lidí požadoval, aby uvěřili a stali se jeho následovníky.

Církev ovšem velmi záhy zjistila, že mnozí z těch, kdo se dali pokřtít, ve svém počátečním nadšení časem znatelně ochabují a vzbuzují svým chováním pohoršení. Tomu se snažila v Ježíšově duchu zabránit. Známým příkladem je obecní pravidlo doložené v Matoušově evangeliu (18,15–18) – kdo zhřeší, ten má být nejprve pokárán „mezi čtyřma očima“; pokud první napomenutí nezabere, musí se zopakovat před svědky; nedá-li si viník říci ani po druhém pokárání, je nutno jeho případ předat k posouzení obci, a zůstane-li zatvrzelý i potom, má ho obec exkomunikovat, tedy vyloučit.

O něco později se pak začala probírat otázka, může-li být po křtu – který přece všechny hříchy zahlašuje (a který by měli přijímat hlavně lidé dospělí) – chybujícímu „odpuštěno podruhé“. Nakonec se prosadil názor, že těžká provinění, jako odpadnutí od víry, vražda, cizoložství (pokud vyšlo najevo) nebo závažná krádež, sice odpuštěna být mohou, ale ne skrze pouhé udělení milosti jako při křtu, nýbrž skrze vykonání patřičných kajících skutků – viníci se ke svým pokleskům přiznali biskupovi a ten je na určitou dobu uvedl do stavu pokání (tj. byli

vyloučeni z eucharistie, museli se postit a mnozí se museli vzdát i manželského intimního styku), přičemž dnem usmíření a návratu do církve býval zpravidla Zelený čtvrtek.

Toto „druhé obrácení“ smělo ovšem nastat pouze jednou. Aby se vyhnuli následkům vyplývajícím z eventuální recidivy a nejspíš i samotnému tvrdému pokání, kterým byl návrat do církve podmíněn, zvykli si lidé prosbu o uvedení do stavu pokání posouvat do stáří a posléze až na úmrtní lože. Roku 538 dokonce orléanská církevní synoda výslovně zakázala k pokání připouštět sezdané mladé věřící, a to kvůli téměř nesplnitelným povinnostem, které by jim z něho plynuly.

V 6. století začali opati v irských a anglosaských kláštorech poskytovat věřícím možnost pokání a smíření opakovaně. Opuštění jménem církve teď už udělovali nejen biskupové, ale i prostí kněží, a to předem, tedy už před splněním pokání, stále ještě přísného, které se přesně řídilo takzvanými „kajícnými knihami“. Následující krátký úryvek pochází z knihy, kterou badatelé připisují anglickému mnichu Bedovi (zemřel r. 735):

Kdo pije tak, že musí zvracet, nechť se v případě, že jde o kněze nebo jáhna, postí čtyřicet dní; třicet dní se bude postit mnich a dvanáct dní (obyčejný) laik. Kdo zvrací proto, že je nemocen, ten nehřeší. Kdo musí zvracet proto, že se přejedl, ten ať se postí po tři dny. Sedm dní ať se postí ten, kdo se přes zákaz svého pána opije, ale nezvrací.

Neženateľ muž, který udržuje hříšný poměr s něčí manželkou – dva roky půstu. Ženateľ muž, který udržuje hříšný poměr s manželkou někoho jiného – tři roky půstu, přičemž během prvního roku se dotyčný nesmí stýkat se svou ženou. („Postit se“ zde znamená zdržet se celé řady jídel, prakticky všech kromě chleba, vody, zeleniny a ovoce.)⁹²

Vzhledem k tomu, že neúnosná přísnost tohoto takřikajíc „tarifního“ pokání vlastně smíření s Bohem a církví znemožňovala, bylo posléze rozhodnuto, že se člověk může z dlouhého půstu „vykoupit“ třeba modlitbou a almužnou, zprostředkováním

nějakého obecně prospěšného podniku nebo odsloužením několika mší (nebo se toho mohl za něho ujmout někdo jiný; to dalo vzniknout odpustkům).

Pro další vývoj svátosti pokání měla pak velký význam rozhodnutí schválená roku 1551 na Tridentském koncilu. V nich už není řeč o pokání veřejném, nýbrž o zpovědi – ze všech smrtelných hříchů se lze vyzpovídat, uvede-li hříšník jejich počet a bližší okolnosti, za kterých je spáchal. To ovšem souvisí s představou zpovědi jako tribunálu, resp. kněze jako soudce.

Jak ukazuje tento velmi stručný přehled, dnešní „zповědní krize“ je do značné míry způsobena tím, že se církev dala ve svých úvahách o svátosti smíření vést téměř výhradně dogmatickými kritérii, což nutně přispělo k tomu, že se zповěď vyvinula v doslova nelidskou záležitost, prostou sebemenší empatie (ve výše uvedeném obecním pravidle, obsahujícím výzvu k bratrskému pokárání, je schopnost vcítění ještě zřejmá). Zповěď se mění v tribunál, místo aby jí tribunál sloužil jen jako předloha. V samotném Novém zákoně se přitom daly najít modely vhodnější. Vzpomeňme jenom na celníka Zachea, kterého Ježíš navzdory jeho hříchům neodsoudil (L 19,1–10), nebo na podobenství o ztraceném synovi (L 15,11–32), kterého otec přivítal bez výčitek.

Od dob Tridentského koncilu stojí proti těmto působivým příběhům dogmatická houština církevních pouček o svátosti pokání. Diskutuje se o tom, zda kněz plní roli soudce, zda k odpuštění stačí i lítost nedokonalá a proč je lepší lítost dokonalá, proč musí přiznání viny bezpodmínečně zahrnovat i okolnosti, za kterých byl (smrtelný) hřích spáchán, kdo je oprávněn zповěď vyslechnout, jak často se člověk musí zpovídat... Chceme-li tyto věci zvážít správně, musíme je samozřejmě nahlížet v jejich historickém kontextu. Ani historický pohled ovšem nezmění nic na tom, že se za těmito dogmatickými poučkami skrývá pastorační bezmoc, v praxi často maskovaná prázdnými slovy a plánními floskullemi („chceme obsáhnout vše...“).

Když člověk, ochromený svým proviněním, hledá odpuštění, rozhodně bychom ho neměli soudit. Jde o to, abychom ho pochopili. Kdyby byl otec zahrnul svého vracejícího se syna výčitkami, syn by byl k němu nepřístupil a prosbu o odpuštění by se ani nepokusil vyslovit; byl by před ním zůstal ochromeně stát jako troska.

Člověk, který si vinu přiznal, sám cítí, že musí zlo, které způsobil, odčinit (pokud je to ještě možné); to mu říkat nemusíme. Zato bychom mu měli dát na srozuměnou, že hlavní problém je v něčem jiném.

Ježíš říká ochrnutému: „Vstaň!“ A hned dodává: „Vezmi své lože a jdi domů.“ To může znamenat pouze a jedině: „Lože, na kterém tu ležíš, patří k tobě. Nesmíš svou minulost vytěšňovat. Teprve až za ni budeš schopen ručit, budeš moci kráčet vzpřímeně. Až sám sebe přijmeš, znovu v sobě pocítíš život tak, jak jej cítí jen lidé milující – jako kdyby ve tvém srdci náhle nastalo jaro.“

POSTAV SE NA VLASTNÍ NOHY

Vzkříšení syna naimské vdovy (L 7,11–17)

*Všichni lidé bez výjimky se snaží být šťastni, ať už jsou cesty, po kterých se ubírají, jakkoli rozdílné; cíl mají všichni stejný. V každém člověku žije jedna a tatáž touha, i když má různé podoby, a ta způsobuje, že jedni táhnou do války a druzí nikoli. K žádnému lidskému jednání není zapotřebí vůle, každé míří samo ke štěstí. Štěstí je motivem veškerého jednání všech lidí, dokonce i těch, kteří jsou odhodláni se oběsit.*⁹³

Toto zjištění – k němuž dospěl francouzský myslitel Blaise Pascal (1623–1662) – je svým způsobem pravdivé. Vždyť co jiného si přeje po celý život každý člověk nežli uniknout všemu neštěstí, uchránit se všeho trápení a zbavit se všech strachů? Ani oběti, které přinášíme, neakceptujeme jen tak beze všeho; smiřujeme se s nimi jen proto, abychom získali tu či onu výhodu.

Každý člověk by se chtěl rozvíjet, chtěl by se realizovat, chtěl by být šťastný a – žít.

Náš život je přitom stále ohrožen smrtí. Nejen proto, že své štěstí často svéhlavě či zaslepeně hledáme na špatném místě, ale i proto, že smrt sama určuje našemu bytí hranici, kterou ovšem pokud možno vytěšňujeme, místo abychom si ji přiznali a věnovali jí pozornost.

S touto hranicí jsme však stále znovu konfrontováni, a to nejen ve formě biologické smrti jako takové, ale i v utrpení, v jehož různých podobách se nám smrt zjevuje „už předem“ – od fyzické bolesti a všemožných konkrétních ran osudu a strastí až po tu nejhlubší sklíčenost nebo čiré zoufalství.

To, že se člověk může v kterémkoliv okamžiku svého života setkat nejen se samotnou smrtí, ale i s nejrůznějšími silami, které jsou její hroživou předzvěstí, ukazuje epizoda ze života

věhlasného Apollónia, jednoho z nejslavnějších divotvůrců starověku. Apollónios, současník apoštola Pavla, ve své době světoznámý (tj. známý v celém antickém světě), pocházel z Tyany, města ležícího v Kappadokii, maloasijské římské provincii. Za následující svědectví vděčíme spisovateli Filostratovi, který působil na dvoře římského císaře Septimia Severa a kolem roku 200 sepsal Apollóniův životopis.

Dívka, která se měla vdávat, zemřela – alespoň to tak vypadalo – a její ženich ji vyprovázel ke hrobu. Nařikal, že skonala tak mladá. Řím truchlil spolu s ním, protože pocházela z rodiny jednoho z konzulů. Apollónios šel zrovna okolo a dozvěděl se, co se stalo.

Řekl truchlícím: „Položte máry na zem. Já slzy, které pro ni proléváte, zaplaším.“ A pak se zeptal, jak se dívka jmenuje. Lidé si mysleli, že chce pronést zahajovací pohřební proslov. Ale on se místo toho dívky dotkl, něco jí pošeptal a tím ji ze zdánlivé smrti probral. Dívka ožila a zamířila do domu svého otce. (...) Její příbuzní chtěli dát Apollóniovi sto padesát tisíc sesterciů. On jim však řekl, aby je přidali k jejímu věnu.

Jestli v ní objevil poslední jiskru života, kterou lékaři nepostřehli, anebo její život skutečně už vyhasl a on jej teplem svého doteku obnovil, to je tuze těžká otázka, na kterou já ani ti, kdo tomu byli přítomni, odpovědět neumíme.⁹⁴

Řeka života a průvod smrti

Tento příběh, popisující, jak se „řeka života“ prolнула s „průvodem smrti“, se v mnohém směru podobá jednomu novozákonnímu vyprávění, které uvádí pouze Lukáš:

Hned nato odešel (Ježíš) do města, které se nazývalo Naim. S ním šli jeho učedníci a veliký zástup lidí. Když se blížil k městské bráně, hle, vynášeli mrtvého; byl to jediný syn své matky a ta byla vdova. Velký zástup z města ji doprovázel. Když ji Pán uviděl, bylo mu jí líto a řekl jí: „Neplač.“ Přistoupil k márám a dotkl se jich; ti, kteří je nesli, se zastavili. Řekl: „Chlapče, pravím ti, vstaň.“

Mrtvý se posadil a začal mluvit; Ježíš ho vrátil jeho matce. Všech se zmocnila bázeň, oslavovali Boha a říkali „veliký prorok povstal mezi námi“ a „Bůh navštívil svůj lid“. A tato zvěst se o něm rozšířila po celém Judsku a po všem okolí. (L 7,11–17)

Ježíš tedy se svými učedníky (nejen se dvanácti apoštolů, ale i s dalšími svými stoupenci; srv. L 6,13.17) míří do Jeruzaléma a před Naimem potkává pohřební průvod.

Naim, ležící v jižní Galileji, se dnes jmenuje Nen a obývá jej pouhých několik set muslimů; už v Ježíšově době byl bezvýznamnou osadou. Lukáš – který své evangelium, jak známo, napsal v letech 85–90 nejspíš v Řecku nebo v Malé Asii – ovšem místní poměry osobně nezná. Není proto divu, že si dějiště představuje jako helénistické město obehnané hradbou.

Mezi Lukášovým a Filostratovým vyprávěním je sice celá řada rozdílů (mladý muž – dívka; Ježíš se dotýká nosítek – Apollónios se dotýká dívčina mrtvého těla; návaznost na příběhy starozákonní – návaznost na řeckou mytologii; závěrečná oslava Ježíše – závěrečná vypravěčova snaha o vysvětlení), ale na druhé straně tu bijí do očí i jisté podobnosti. V obou případech figuruje smuteční průvod, v obou případech byl jeden z truchlících úzce spjat se zesnulým (resp. se zesnulou), v obou případech divotvůrce přítomné nejprve utěšuje a pak vykoná zázrak.

Lukášovo líčení se přirozeně nemohlo opírat o spis Filostratův, protože ten vznikl až o dobrých sto let později. Nesmíme ovšem zapomínat na to, že motiv zázračného oživení je starší než křesťanství. Tím lze nejspíš vysvětlit, že Filostratův a Lukášův příběh mají podobnou strukturu. Shody mezi nimi jsou převážně formální.

Pokud jde o obsah, shoduje se Lukášův popis v mnohém směru s příběhem jiným, rovněž situovaným do blízkosti Naimu. Víme, že město Naim – o kterém se Písmo nikde jinde nezmiňuje – leželo nedaleko Šúnemu, kde prorok Eliša, žák a nástupce Elijášův, údajně vzkřísil mrtvé dítě (2 Kr 4,18–37). Už tento údaj naznačuje, že spolu tato dvě vyprávění souvisejí. Není sice pravděpodobné, že by byl Lukášův příběh přímo závislý na příběhu

o zázraku Elišově, ale zato je jisté, že sám Elišův zázrak má svoji předlohu. Věci se totiž mají tak, že Elišovi učedníci na svého učitele přenesli – v „modifikované“ podobě – oživení připisované Elijášovi. Chtěli tím doložit, že Eliša nebyl o nic méně mocný než jeho předchůdce a učitel Elijáš.

Evangelista Lukáš obě tato líčení samozřejmě znal. A srovnání jednoznačně dokládá, že se řídil popisem oživení připisovaného proroku Elijášovi:⁹⁵

Elijáš se na Hospodinův pokyn vydává do Sarepty, pobřežního města ležícího jižně od Sidónu.

Přišel ke vchodu do města, a hle, jedna vdova tam sbírá dříví. (...)

Po těchto událostech onemocněl syn té ženy, paní domu. V nemoci se mu přitížilo, ba již přestal dýchat. Tu řekla Elijášovi: „Co ti bylo do mých věcí, muži Boží? Přišel jsi ke mně, abys mi připomněl mou nepravost a mému synu přivodil smrt?“ On jí řekl: „Dej mi svého syna.“ Vzal jí ho z klína, vynesl jej do pokojíka na střeše, kde bydlel, a položil ho na své lože. Pak volal k Hospodinu: „Hospodine, můj Bože, cožpak i té vdově, u které jsem hostem, způsobíš zlo a přivodíš jejímu synu smrt?“ Tříkrát se nad dítětem sklonil a volal k Hospodinu: „Hospodine, můj Bože, ať se prosím vrátí do tohoto dítěte život.“ Hospodin Elijášův hlas vyslyšel, do dítěte se navrátil život a ožilo. Elijáš dítě vzal, snesl je z pokojíka na střeše do domu, dal je jeho matce a řekl: „Pohleď, tvůj syn je živ.“ Žena Elijášovi odpověděla: „Nyní jsem poznala, že jsi muž Boží a že slovo Hospodinovo v tvých ústech je pravdivé.“ (1 Kr 17,10n; 17–24)

Podobnosti mezi příběhem o vzkříšení v Sareptě a příběhem o vzkříšení v Naimu jsou nápadné. Obě vyprávění uvozuje v řeckém textu totéž slovo (*egeneto*, „přišel“). V obou případech se divotvůrce s matkou zemřelého setkává před městskými branami a mrtvý chlapec je vdovin jediný syn. Oba chlapci jsou po smrti teprve krátce. Prorok se novinu dozvídá těsně poté, co mrtvý přestal dýchat, a u Ježíše je tomu podobně. Obvyklé bylo přikrýt mrtvého látkou, položit ho na nosítka a ještě téhož dne ho pohřbit mimo obytnou část města. Divotvůrce vrací v obou

příběžích vzkříšeného syna matce a v závěru je veleben coby Boží muž (Elijáš), resp. veliký prorok (Ježíš).

Vzhledem k těmto formálním i obsahovým shodám se, jak už bylo řečeno, nabízí závěr, že Lukáš při psaní svého příběhu určitě myslel na zázrak Elijášův.

Vedle shod jsou tu ovšem i významné rozdíly, takže nelze vycházet z toho, že se řídil výhradně jen tímto vyprávěním, nebo že je dokonce víceméně opsal.

Na rozdíl od Elijáše není Ježíš o pomoc požádán – obrací se k truchlící vdově z vlastní vůle. Elijáš musí o vzkříšení prosit Hospodina, zatímco Ježíš, který je podle Lukášova přesvědčení schopen křísit mrtvé sám, mladíka oživí svými vlastními slovy (přičemž se dotkne jenom nosítek). Elijáše nazývá vdova Božím mužem, zvěstujícím Hospodinovo slovo, zatímco Ježíš vystupuje jako velký prorok, ve kterém sám Bůh přichází svému lidu naproti.

Realistické zpravodajství, nebo narativní teologie?

Znamená to tedy, že příběhem o vzkříšení syna naimské vdovy nám chce Lukáš – místo aby líčil historickou událost – „pouze“ říci, že Ježíš coby pán života i smrti daruje život všem svým následovníkům (srv. J 11,25)?

Otázka, zda se vzkříšení, o kterých vyprávějí evangelisté, skutečně udála, nebo jsou jenom narativním rozvinutím teologického dogmatu, je z historického hlediska oprávněná – ponecháme-li stranou otázku samotné možnosti zmrtvýchvstání, je oprávněné ptát se, jestli můžeme na základě evangelií tvrdit, že Ježíš lidi opravdu vracel ze smrti do pozemského života.

Jak jsme už konstatovali, příběhy o vzkříšení nebyly ve starověku neznámé. Obsahuje je už hebrejská bible. Podle talmudické tradice křísili mrtvé i někteří rabíni.⁹⁶ A že zázračná vzkříšení zná i starověká literatura pohanská, o tom jsme se už zmínili.

Samotnému Ježíšovi připisuje Nový zákon vzkříšení dcery Jairovy (Mk 5,22–24.35–43; Mt 9,18–19.23–26; L 8,40–42.49–56), vzkříšení syna naimské vdovy (L 7,11–17) a zatřetí vzkříšení Lazarovo (J 11,1–44).

Z různých důvodů není možné s konečnou platností rozsoudit, mají-li tato tři vyprávění historický základ.

Není to možné mimo jiné i proto, že pojem „mrtvý“ měl tehdy více významů. Za „mrtvého“ mohl být bez okolků označen pacient, který neměl naději na uzdravení. O lidech, kteří vyvázli ze smrtelného nebezpečí, se často říkalo, že se ze smrti vrátili do života (srv. Ž 86,13).

Biblická líčení navíc prošla několika vývojovými etapami, takže rekonstruovat se dají v nejlepším případě už jen původní vyprávění, ale ne samy skutečnosti, na kterých jsou založena. Podle Markova evangelia například Jairo, představený synagogy, povolává Ježíše, protože mu umírá dcerka (Mk 5,23). Ježíšův příchod se oddálí setkáním se ženou trpící krvácením (tato epizoda sem byla vsunuta určitě až později). Když Ježíš přijde, je dítě už mrtvé. U Matouše – jemuž Markovo evangelium slouží jako předloha – se věci stupňují; Ježíše tu Jairova zpráva dostihne až ve chvíli, kdy je dívka už po smrti (Mt 9,18).

Vzkříšení Lazarovo bylo podle Janova evangelia tím, co veleradu přimělo k rozhodnutí, že Ježíš musí zemřít (srv. J 11,45–53). O tom ovšem ostatní tři evangelia nic nevědí a jediným slovem se nezmiňují ani o samotném Lazarově zmrtvýchvstání, které je přitom podle Jana vůbec nejneobyčejnějším Ježíšovým zázračným znamením. V příběhu o Lazarově vzkříšení velmi zřetelně prosvítá, jaký měl Jan záměr (Ježíš například úmyslně oddaluje svůj příchod do Betanie, aby mohl zázrakem prokázat svoji moc: 11,6.15). Jisté je ohledně tohoto vyprávění jen jedno, a to právě touha ukázat čtenářům, že Ježíš je „vzkříšení a život“ (11,25). Podstatné je věřit tomuto výroku, nikoli věřit (nebo nevěřit), že Ježíš křísil mrtvé. Otázka víry není totéž co otázka historická. Na otázku historickou lze na základě dostupných

pramenů – hlavně proto, že evangelia mají charakter „zvěstovatelství“ – odpovědět leda domněnkami.

I o vzkříšení syna naimské vdovy – které pochází ze zdroje známého jen Lukášovi – přirozeně platí, že autorovi nešlo o samotný popis mimořádné události. Svoje líčení dává Lukáš do služby zvěstování. Rád by především ukázal, kdo je Ježíš.

Na rozdíl od velkých koncílů, které to později ukazovaly pomocí abstraktních formulí, k tomu používá vyprávění.

Nazývá Ježíše Pánem (7,13: „Když ji Pán uviděl, bylo mu jí líto...“) a tím zdůrazňuje jeho božství. Slovem *kyrios* („Pán“), jak známo, překládá řečtina hebrejské Boží jméno. Novozákonní autoři používají tento „titul“ důsledně vždy, když chtějí zdůraznit Ježíšův božský původ.

Celý příběh o naimském vzkříšení míří právě k tomuto cíli. Lukášovi nejde o to, aby prostřednictvím nedostižného zázraku prokázal, že Ježíš je větší než Eliáš; chce svým vyprávěním ilustrovat, že v Ježíšovi působí životodárná Boží moc.

Zároveň poukazuje na to, že přihlásí-li se člověk k Ježíšovi jako k Pánu, má to své praktické důsledky, protože Ježíš zde dává svým postojem příklad všem, kdo se na něho odvolávají: „... bylo mu jí líto.“

To leží Lukášovi na srdci více než co jiného. Lukáš – jako žádný jiný z evangelistů – staví do centra svého spisu Ježíšův soucit a Ježíšovo milosrdenství. Jedině on referuje o tom, jak se Ježíš, pln smutku, rozplakal při pohledu na své město, kterému nebylo pomoci, protože se zpěchovalo jeho zvěsti (19,41n). Jedině u Lukáše najdeme dojemná podobenství o ztracené minci a o ztraceném synovi (15,8–32) nebo útěšná vyprávění o Ježíšově setkání s hříšnicí (7,36–50) a s celníkem Zacheem (19,1–10), která nám připomenou, že dotek milosrdenství a soucitu se může člověku stát pravým vrcholem blaženosti.

„... bylo mu jí líto.“ Ježíšův soucit se ovšem týká nejen vdoviny momentální bolesti; Ježíš myslí i na nedobry osud, který teď vdovu čeká.

Vdovy, kterým zemřel jediný syn, se ve stáří neměly o koho opřít. Přicházely tak o veškerou naději a budoucnost. Po synově smrti patřily k rodině manželově. V ní byly ovšem trpěny jako pouhé služky. Prakticky neměly žádného ochránce, nikoho, kdo by ve společnosti, ve které rozhodovali výhradně muži, zastupoval jejich zájmy. Bezpráví páchané na vdovách a sirotcích často pranýřovali už proroci: „... zakročte proti násilníkovi, dopomozte k právu sirotkovi, ujímejte se pře vdovy.“ (Iz 1,17)

Vstaň!

Ze soucitu s touto ženou a s jejím trpkým osudem bere tedy Ježíš věc doslova do svých rukou. Dotkne se nosítek, poručí mrtvému, aby vstal, a vrátí ho matce.

„Vstaň!“ Ježíš to slovo adresuje synovi, ale zároveň myslí i na vdovu, kterou předtím vybědl, aby přestala plakat; napřímít se má i ona, shrbená smutkem a bolestí.

Už jsme poukázali na to, jaké ponaučení Lukáš s tímto příběhem spojuje. Vybízí Ježíšovy učednice a učedníky, aby se řídili Ježíšovým příkladem.

Tím se dostáváme k otázkám dnešním, které lze posuzovat – v souladu s Lukášovým záměrem – vždy jen s ohledem na praxi, resp. na dnešní poměry.

Psychologie má dnes více než kdy dříve jasno v tom, že pro život synů má zásadní význam právě vztah k matce. Trochu jsme už poučení i o chybách a patologických poruchách, které mohou v takovém vztahu nastat. Lukášovo vyprávění naznačuje (i bez psychologických teorií o těch či oněch vzorcích chování), že vztah mezi synem a matkou je coby pravzor úzké (resp. nejúžší) sounáležitosti zaměřen i do budoucnosti; syn je to jediné, co vdova má, a s tím souvisejí ohledně jejího dalšího zaopatření jistá očekávání a jisté obavy.⁹⁷

Nejen hmotná nouze, ale i pocit osamění a prázdnoty může vést k tomu, že žena, která přijde o manžela, vloží všechnu svou naději do svého jediného syna. Všichni si to umíme celkem dobře představit – taková žena klidně všechno obětuje, téměř se vzdá sama sebe, jen aby synovi pomohla ke štěstí a k prosperitě, a nevíš si, jak ho svou neúnavnou péčí a svým tajným strachem vlastně brzdí. Něco podobného se přirozeně dá konstatovat i o otcích. Rodiče se umějí snažit až k vyčerpání, jen aby svým synům a dcerám umožnili to, co jim samotným zůstalo odepřeno – aby alespoň jejich děti mohly vést život, jaký oni sami vést nemohli.

Z přemíry takovéto péče – která není prosta nepřiznaných, podvědomých osobních zájmů – vznikají tragédie, které z dětí dělají duševní mrzáky. Nesamostatnost, k níž byly vychovány, se dříve či později projeví tím, že selžou ve svém povolání, ztroskotají ve svých vztazích, společensky se izolují nebo upadnou do nemoci, která pak ovšem bývá jen tělesnou známkou onemocnění duševního. To všechno jsou následky přemíry „lásky“, jejíž vykořisťovatelský a vyděračský ráz vyjde mnohdy najevo teprve při bližším pohledu.

Strastem, které matky nevědomky a nechtěně synům způsobují, pochopitelně odpovídá jejich vlastní trýzeň, protože nemoci synů a matek se navzájem podmiňují.

„Neplač.“ Aplikujeme-li toto slovo na výše popsanou situaci, bude jím řečeno: „Pochop už konečně, že tvůj život nezávisí na tom, co jsi naplánovala svému synovi. Dovol mu, aby vystoupil ze stínu tvých rad (resp. požadavků) a tvé přehnané péče (jejímž zdrojem je koneckonců jen sobectví, které si nechceš přiznat). Neplač. Pusť svého syna na svobodu, nech ho žít.“

Ano, Ježíšův stručný pokyn „neplač“ – výzva, kterou nedoprovázejí žádná slova útěchy – zní tvrdě. A přesto vyplývá z Ježíšova soucitu. Cožpak neexistují situace, kdy soucitná pomoc – nemá-li mnohmluvně zakrývat, že je pouhým „těšínským jablíčkem“ – vyžaduje tvrdost? Cožpak nemusíme lidem,

jejichž neštěstí má svůj původ v jejich vlastním chování, otevřít oči, přestože to zprvu bývá spojeno s velkým vnitřním utrpením?

Pomoc ovšem v takových případech potřebuje nejen matka, ale i syn. Ježíš si místo dlouhých řečí vystačí s jednoslovným příkazem: „Vstaň.“ Tedy: „Jestliže přestaneš přistupovat na matčiny pokusy o vydírání a konečně se rozhodneš žít podle svých představ, uvádět své sny ve skutek a trvat na svých přáních, zkrátka najdeš-li konečně odvahu žít svůj vlastní život, nemusíš kvůli tomu mít výčitky svědomí. Tvoje matka bude asi zpočátku trpět; bude jí zatěžko se od tebe odloučit, ale musíte tím oba projít. Až zjistí, jak jsi samostatný a jak jsi šťastný, že ses od ní dokázal odpoutat a žít po svém, postupně pochopí, že si o tebe zajisté může dál dělat starosti, ale ne způsobem, který by v tobě stále budil dusivé pocity viny.“

Tuto svobodu musí rodiče dětem přiznat – neměli by s přehnanou péčí sledovat každý jejich krok a považovat každé jejich drobné klopýtnutí za tragédii. Kdo se k sobě snaží své bližní připoutat, ten je ztrácí – bere-li jim volnost a svobodu, bere jim život.

Psychologické mechanismy tohoto druhu samozřejmě působí nejen mezi rodiči a dětmi, ale i v každém jiném mezilidském vztahu. Smutnou skutečností je, že máme sklon neustále omezovat svobodu svých bližních tím, že od nich to či ono očekáváme a dáváme jim to „náležitě“ znát. Do značné míry to souvisí s tím, že jsme si o nich vytvořili určitý obraz. Klademe na ně všelijaké požadavky, protože si myslíme, že své bližní známe. Přitom ovšem reagujeme – buď kladně, nebo záporně – na svou vlastní představu. A samozřejmě čekáme, že se s ní lidé budou shodovat, a domníváme se, že se smíme na své „oprávněné“ očekávání kdykoliv odvolat.

„Nezobrazíš si...“ Spisovatel Max Frisch tento biblický příkaz (Ex 20,4) ve svém díle plným právem opakovaně vztahuje nejen k Bohu, ale i k lidem.

Na poli mezilidských vztahů se věru často stává, že nemilujeme člověka, nýbrž jen představu, kterou jsme si o něm vytvořili.

Že – a proč – vede takový postoj nutně k pohromě, ilustruje Max Frisch v románu *Stiller*:

Neúspěšný sochař Stiller si myslí, že svou ženu Juliku miluje. Julika je baletka a její umění má pro ni význam větší – nebo rozhodně ne menší – než její manželství. Stiller vidí svůj úkol v tom, že má Juliku – ze které si udělal „zkoušku své schopnosti“⁹⁸ – živit a skýtat jí radost. Jejich vztah neztroskotá proto, že si Stiller myslí, že může svou ženu, plně zaujatou baletním uměním, nakonec přece jen získat celou pro sebe, nýbrž proto, že nemiluje ani tak Juliku, jako spíše představu, kterou si o ní vytvořil. V každém případě to tak vnímá ona a vyčítá mu:

„Jednou sis o mně udělal jistý obraz, to pozoruji, hotový a konečný obraz, a tím to končí. Jinak nežli takhle, to já přece cítím, mě teď už prostě nechceš vidět. Nemám pravdu?“ Stiller si zapálil cigaretu. „Já jsem také v poslední době o hodně věcech přemýšlela,“ řekla Julika (...), „ne nadarmo stojí v přikázáních: neučiníš si obrazu! Každý obraz je hřích. Vidiš, to, co ty teď děláš těmi řečmi, je přesně opak lásky. Nevím, jestli to chápeš. Milujeme-li nějakého člověka, necháme mu přece každou možnost otevřenou a jsme vzdor všem vzpomínkám prostě ochotni žasnout, pořád a znovu žasnout nad tím, jak je jiný, různorodý a ne prostě takový, ne hotový obraz, jaký ty si tu děláš o své Julice. Já ti mohu jenom říct: tak to není. Pořád se do něčeho vemlouváš – neučiníš si obrazu o mně! To je všechno, co ti na to mohu říct.“ (str. 150–151)

Kdo si o lidech tvoří nerealistické představy, ten si k nim nemůže vybudovat opravdový vztah. Odmítá je – nebo je přijímá – pouze na základě vlastností, které jim připisuje a které oni ve skutečnosti vůbec nemají. Jde-li o představu zápornou, k žádnému propojení nedojde. A jde-li o představu kladnou, která je jen projekcí subjektivních pozitivních vizí, vztah – místo aby rostl – vede dříve či později ke zklamání. Pokud se totiž (ideální) představa neshoduje s realitou, reagujeme zpravidla tak, že dotyčnému odepřeme svou lásku (dokladem je chování Stillero-vo). Jakmile náš partner cítí, že se naše láska a náklonnost vlastně

netýkaly jeho, nýbrž pouhé představy, přestává být naším partnerem; náhle mu dojde, že byl od samého počátku nepochopený a osamělý, protože tím, čemu jsme přitakávali, nebyl vůbec on jako takový. Po nějakou dobu žil v iluzi, že potkal někoho, kdo mu rozumí. Zklamání je potom oboustranné; Stiller si ne náhodou připadá jako ztroskotanec, když jedna z postav říká o Julice (str. 405): „Myslím, že jsem nikdy neviděl člověka osamělejšího než tuto ženu.“

Stiller ztroskotal; právě on, který měl pocit, že je povolán k tomu, aby byl své ženě spasitelem, znamená pro Juliku smrt, protože jí nedovoluje žít. Působí podobným dojmem jako vdova, která ke hrobu vyprovází syna, jehož smrt sama způsobila.

Že lze z takových slepých uliček najít cestu k novému vzájemnému porozumění jedině tehdy, jsou-li k tomu ochotni přispět oba zúčastnění, to je v příběhu o vzkříšení vdovina syna naznačeno tím, že se Ježíš s výzvou obrací jak ke vdově, tak i k jejímu mrtvému synovi: „Neplač.“ A: „Vstaň.“

Nejsou však takovéto psychologické výklady přitažené za vlasy? Odpovídají Lukášovu záměru?

Kdo evangelium redukuje na pouhých pár psychologických nebo antropologických poznatků, ten se s ním jistě mýlí. Ale právě tak je jisté, že domníváme-li se, že můžeme Ježíšovo evangelium hlásat nezávisle na lidské zkušenosti, měníme je v ideologii.

Ježíšova zvěst nám připomíná, jakým způsobem může člověk vykročit od smrti k životu. Ukazuje nám, co znamená žít a že se život může zdárně rozvíjet pouze v rámci svobody, za kterou převezmeme zodpovědnost. Rodičovská očekávání ani společenská pravidla a zvyklosti nemohou být závazným měřítkem toho, co prospívá či nepospívá životu a tím i našemu rozvoji a naší seberealizaci.

Základem příběhu o vzkříšení vdovina syna je právě tato myšlenka. Lukáš výslovně říká, že v tomto Ježíšově skutku „Bůh navštívil svůj lid“ (7,16). Příběh vdovy a jejího syna je zprávou o tom, jak ze smrti povstali k životu oba společně.

ODMÍTNUTI, VYČLENĚNI, VYOBCOVÁNÍ

Uzdravení deseti malomocných (L 17,11–19)

Nic neboli člověka tolik jako nevděk, který – jak víme – světem vládne. Může to být jeden z důvodů, proč bylo vyprávění o uzdravení deseti malomocných téměř vždy – už v exegezích vzniklých v prvních staletích po Kristu a pak i v běžné církevní praxi – chybně chápáno jen jako mravokárné exemplum o vděčnosti.

Na cestě do Jeruzaléma procházel Samařskem a Galileou. Když přicházel k jedné vesnici, šlo mu vstříc deset malomocných; zůstali stát opodál a hlasitě volali: „Ježíši, Mistře, smiluj se nad námi.“ Když je uviděl, řekl jim: „Jděte a ukažte se kněžím.“ A když tam šli, byli očištěni. Jeden z nich, jakmile zpozoroval, že je uzdraven, hned se vrátil a velikým hlasem velebil Boha; padl tváří k Ježíšovým nohám a děkoval mu. A to byl Samařan. Nato Ježíš řekl: „Nebylo jich očištěno deset? Kde je těch devět? Nikdo z nich se nenašel, kdo by se vrátil a vzdal Bohu chválu, než tento cizinec?“ Řekl mu: „Vstaň a jdi, tvá víra tě zachránila.“ (L 17,11–19)

Dříve než budeme moci odpovědět na otázku, o co Lukášovi v tomto vyprávění skutečně jde, musíme se zamyslet nad tím, jak se příběh o deseti malomocných vůbec do Lukášova evangelia dostal; doložen je, jak známo, pouze tam.

Jeho základem je zřejmě vyprávění o uzdravení malomocného doložené u všech tří synoptiků. Marek (jehož evangelium bylo Lukášovi předlohou) tuto událost líčí takto:

Přijde k němu malomocný a na kolenou ho prosí: „Chceš-li, můžeš mě očistit.“ Ježíš se slitoval, vztáhl ruku, dotkl se ho a řekl: „Chci, buď čist.“ A hned se jeho malomocenství ztratilo a byl očištěn. Ježíš mu pohrozil, poslal jej ihned pryč a nařídil mu: „Ne abys někomu něco říkal. Ale jdi, ukaž se knězi a obětuj za své očištění, co Mojžíš přikázal – jim na svědectví (toho, že jsem věrný zákonu).“ (Mk 1,40–44; srv. Mt 8,1–4; L 5,12–14)

Nikoli historická fakta, nýbrž katecheze

Vzájemná souvislost těchto dvou vyprávění je zřejmá už z toho, že Ježíš mluví v obou případech skoro týmiž slovy o knězi (resp. o kněžích).⁹⁹ První část vyprávění o deseti malomocných a příběh o uzdravení malomocného doložený u Marka mají kromě toho stejnou stavbu. Vše mluví pro to, že Lukášovo vyprávění (nebo vyprávění, které bylo Lukášovým přímým zdrojem) vzniklo rozšířením a přetvořením vyprávění Markova. K takovému obohacování a stupňování mohlo docházet už v rovině ústního tradování, protože křesťanští kazatelé kladli podle okolností důraz pokaždé na jiný motiv. Můžeme to pozorovat i přímo v rámci evangelijních textů: Matoušovo vyprávění o uzdravení dvou slepců (9,27–31) vzniklo rozpracováním Markova vyprávění o slepém Bartimeovi (10,46–52). A zatímco Marek referuje o uzdravení jednoho posedlého (5,1–20), Matouš už uvádí posedlé dva (8,28–34).¹⁰⁰

Co se týče počtu malomocných, číslovka „deset“ tady znamená prostě a jednoduše „mnoho“ a navíc slouží i k nezbytnému vymezení jednoho nemocného vůči ostatním devíti. Máme tedy dobré důvody k domněnce, že Lukášovo vyprávění o zázračném uzdravení deseti malomocných vychází z příběhu doloženého u Marka.

Ale nejen z něho. Některé stopy vedou totiž k hebrejské bibli, konkrétně k uzdravení malomocného vojevůdce Naamána, které je připisováno proroku Elišovi (srv. 2 Kr 5,1–19). Naamán slouží (pohanskému) aramskému králi a náhodou se od jedné dívky, odvedené z Izraele, dozví, že v Izraeli žije prorok nadaný mimořádnou mocí, který by ho mohl z malomocenství vyléčit. Rozhodne se ho tedy navštívit:

Naamán tedy přijel se svými koni a s vozem a zastavil u vchodu do Elišova domu. Eliša mu po poslovi vzkázal: „Jdi, omyj se sedmkrát v Jordánu a tvé tělo bude opět zdravé. Budeš čist.“ Ale Naamán se rozlítl a odešel. Řekl: „Hle, říkal jsem si, zajisté ke mně vyjde, postaví se a bude vzývat jméno Hospodina, svého Boha, bude mávat rukou směrem k posvátnému místu, a tak mě zbaví malomocenství.

Cožpak nejsou damašské řeky Abána a Parpar lepší než všechny vody izraelské? Cožpak jsem se nemohl omýt v nich, abych byl čist?‘‘ Obrátil se a rozhořčeně odcházel. Ale jeho služebníci přistoupili a domlouvali mu: ‚Otče, ten prorok ti řekl důležitou věc. Proč bys to neudělal?‘ Přece ti řekl: Omyj se a budeš čist.‘ On tedy sestoupil a ponořil se sedmkrát do Jordánu podle slova muže Božího. A jeho tělo bylo opět jako tělo malého chlapce. Byl čist.

Vrátil se k muži Božímu s celým svým průvodem. Přišel a postavil se před něho a řekl: ‚Hle, poznal jsem, že není Boha na celé zemi, jenom v Izraeli. A nyní přijmi prosím od svého služebníka projev vděčnosti.‘ Eliša odvětil: ‚Jakože živ je Hospodin, v jehož službách stojím, nevezmu nic.‘ Třebaže ho nutil, aby si něco vzal, on odmítl. (2 Kr 5,9–16)

Ten, který hledá pomoc, je tu – stejně jako v příběhu o uzdravení deseti malomocných – preposlán jinam; uzdraven je na dálku. Potom se – podobně jako jeden z oněch deseti – vrací k prorokovi s poděkováním. A v obou případech je poděkování adresováno Bohu. V obou vyprávěních navíc vzdává Bohu úctu cizinec.

Paralely jsou tak nápadné, že je tedy nutno vycházet z toho, že Lukáš napsal příběh o deseti malomocných nejen podle Marka, ale i podle vyprávění o Elišovi. Tuto domněnku potvrzuje i lexikální rozbor. Mezi řeckým překladem vyprávění o Naamánovi (který měl Lukáš k dispozici) a Lukášovým textem, sepsaným v řečtině, najdeme několik slovních shod.¹⁰¹

Je-li Lukášovo líčení natolik ovlivněno na jedné straně příběhem o zázračném uzdravení z Markova evangelia a na straně druhé vyprávěním z elišovského okruhu, dá se s velkou pravděpodobností předpokládat, že tu nejde ani tak o historickou událost, jako spíše o teologické ponaučení.

Však je taky nápadné, že vyprávěče vůbec nezajímají podrobnosti, které by měly význam pro historika. Dějiště je pojmenováno jen velmi mlhavě; jde o samařsko-galilejské pomezí. Výslovně zazní, že Ježíš míří (z domova) do Jeruzaléma. Lukáš (jehož domovem bylo nespíš Řecko nebo Malá Asie) ovšem zjevně není obeznámen s místními poměry – vzhledem ke směru Ježíšovy

cesty uvádí Samařsko a Galileu v obráceném pořadí. Nemocní, kteří hledají pomoc, zůstávají v jeho podání podivně neurčití – o jejich minulosti ani budoucnosti se nedozvídáme nic. Lukáš nám neříká, odkud znají Ježíše ani kde přesně došlo k jejich uzdravení a jestli šli potom opravdu ke kněžím, k nimž je Ježíš poslal.

Tato pobídka – kterou Lukáš převzal z výše zmíněného Markova textu (1,44) o uzdravení ochrnutého – se opírá o pravidla očišťování uvedená ve čtrnácté kapitole knihy Leviticus, sestávající téměř výhradně z právních ustanovení. Jestliže se malomocný vyléčil, musel se o jeho uzdravení nejprve přesvědčit kněz, který potom vykonal očistné obětní obřady. Teprve po nich byl dotyčný znovu považován za kultovně čistého.

Nemoc nebo uzdravení mohl sice v podstatě konstatovat kdokoli, ale za nečistého nebo čistého musel člověka prohlásit kněz.

Malomocní byli izolováni, přestože se zřejmě už v Ježíšově době vědělo, že malomocenství je poměrně málo infekční. K izolaci docházelo nikoli z důvodů medicínských, nýbrž proto, že malomocenství bylo pokládáno za nečistou nemoc, ohrožující posvátnost izraelského lidu. Podle rabínů nejenže malomocný člověk (kultovně) poskvřňoval všechno, čeho se dotkl, ale už pouhý jeho příchod do domu stačil ke znečištění veškerého náčiní „do výšky čtyř loktů“, resp. „až po krov“.¹⁰² Malomocní proto museli „bydlet v odloučení“ (Lv 13,46) – tedy dokonce i mimo společnost dalších (například profesně) „nečistých“ osob, jako byli řezníci, koželuhové, hrobníci nebo celníci. V některých případech možná za městskými hradbami bydleli ve speciálně zbudovaných chorobincích, ale není doloženo, že to bylo obecným pravidlem. A jejich osud byl bezpochyby hrozný. Slova o tom, že oněch deset malomocných volalo na Ježíše zpovzdáli, odpovídají platným předpisům (Lv 13,45): „Malomocný, který je postižen, bude mít šaty roztržené, vlasy na hlavě neupravené, vousy zahalené a bude volat: Nečistý, nečistý!“ Malomocný si musel od ostatních lidí zachovávat odstup, protože je mohl poskvřnit i pouhým náhodným setkáním, například jen tím, že někde seděl: „Sedí-li

nečistý pod stromem, tamtéž stojící čistý je nečistý. Jestliže pod stromem čistý sedí a nečistý stojí, čistý je čistý; jestliže se však nečistý posadí, čistý je nečistý.“¹⁰³ Kdo se v těchto podrobných předpisech přesně nevyznal (což platilo o převážné většině Ježíšových krajanů, protože byli téměř všichni nevzdělání), ten šel malomocnému pro jistotu z cesty, už když ho letmo zahlédl v dálce. Společnost tedy malomocnými pohrdala, odmítala je a vyčleňovala je ze svého středu.

Dnešní malomocní

Hrůznost jejich situace asi můžeme pochopit, jedině vžijeme-li se do pozice těch, kdo žijí mimo normální poměry dnes (resp. těch, kdo dnes žijí vně toho, co se jako norma označuje ve společnosti nebo v církvi, která se kromě platného práva řídí i různými nepsanými, ale tím pevněji zakotvenými zvyklostmi a která s ostatními lidmi zachází jako s bezprávnými vyhnanci, protože jdou svou vlastní cestou, třeba proto, že tudy jít musejí, aby se nemuseli sami sebe vzdát).

Představme si ženu, která po mnoha letech soužití opustí svého muže, protože jejich manželství vlastně nikdy neexistovalo. Církev i civilní úřad mu sice daly své pozhelnání, ale ve smyslu niterného sblížení nebyl jejich vztah nikdy naplněn – manželé si zůstali navzájem cizí a svým způsobem byli po celou dobu jeden druhému nevěrní. Občas si navzájem hleděli do očí, ale nikdy se nedívali oba stejným směrem. Tato žena, která „se spálila“ a věru už ví, co je peklo, zkrátka svého muže opustí, a to ne z kdovíjakých nízkých důvodů, nýbrž prostě proto, že vedle něho doslova už nemohla dýchat. Většina jejich známých jí teď proto pohrdá; pro ctihodné prostředí, s nímž dosud musela ze společenských důvodů – ironií osudu právě kvůli pozici, kterou zastával její manžel – udržovat styky, není už dost dobrá. Její nejlepší

přítelkyně – a není sama – se k ní najednou nechce znát. Někteří známí mlčky přecházejí na druhou stranu ulice, aby ji nemuseli pozdravit, a samozřejmě jí nezvedají telefon. Jejím bytu se všichni vyhýbají. Nemůže svou situaci nikomu vysvětlit ani písemně, dopisy se jí vracejí neotevřené.

Nebo si představme kněze žijícího v celibátu, který po dlouhém boji s Bohem a se sebou samým poznal, že je sice možná stvořen ke kněžskému úřadu, ale ne k samotě. A protože ta ho tíží natolik, že je mu jeho duchovní povolání stále větším duševním břemenem, rozhodne se učinit onen těžký krok a vrátit svůj úřad do rukou církve. Náležitě oddechnout si však nemůže, neboť nepočítal s reakcí některých svých bývalých spolubratří, kteří s ním teď přerušují styky (jistě ne z lásky k bližnímu a doufejme, že ne ze závisti), o jeho osobní problémy se vůbec nezajímají a dávají mu otevřeně na srozuměnou, že jsou sice duchovními pastýři, ale odstoupivším duchovním pastýřem se zaměstnávat nebudou... Asi ještě mnohem hlouběji se ho ovšem dotýká reakce jednotlivých křesťanek a křesťanů činných v místní farní obci. Mnohé z žen, které „svého“ faráře předtím vynášely do nebes jako druhého spasitele, ho teď pomlouvají, jako by je svým odchodem o něco připravil. A ti nejzbožnější ze zbožných ho telefonicky zastrašují nebo mu píšou anonymní dopisy. Na obálce je označen jako „odpadlík“, aby i listonoš věděl, jakému netvořovi vzkaz doručil.

Samozřejmě tu jde o situace výjimečné. Obvykle věci bývají sice neméně dramatické, ale přece jen mnohem banálnější. Lidem, kteří nechápu, co se od nich čeká, lidem, kteří jsou tak trochu „jiní“ a chovají se nápadně nebo z nějakých (pádých) důvodů nedbají na tu či onu běžnou zvyklost, bývá velmi rychle dáno pocítit, co mají na mysli sociologové, mluví-li o společenském dozoru. Takovým lidem bývá dáno všemožným – tedy mnohdy i sprostým – způsobem na srozuměnou, že my ostatní jejich osobitost neakceptujeme. Tvrdíme, že se izolují, a přitom je izolujeme my sami.

Je mnoho způsobů, jak takové lidi dotlačit do vedlejší role, udělat z nich vydědence a zacházet s nimi jako s malomocnými.

Jak jim můžeme pomoci a jak si mohou pomoci oni samotní? Vyprávění o uzdravení deseti malomocných odpovídá především právě na tuto otázku. Malomocným se všichni vyhýbají, ale Ježíš vůči nim žádné předsudky nemá; jejich utrpení vnímá nepředpojatě, pln zájmu. V textu Markově – o který se tento příběh částečně opírá – se výslovně říká, že Ježíšovi je malomocného líto (řec. *splanchnistheis*, „slitovav se“), a že právě proto nemá strach se ho dotknout (Mk 1,41): „Ježíš se slitoval, vztáhl ruku, dotkl se ho a řekl: Chci, buď čist.“ Marek tím podává svým čtenářkám a čtenářům názorný příklad; dává jim na srozuměnou, jakým způsobem mohou lidem pomoci z izolace a z roztrpčení.

Ne jak je z izolace dostat, nýbrž jak jim pomoci, aby se z ní dokázali dostat sami. Starostlivost, charitativní skutky ani zjevná náklonnost a pochopení totiž samy o sobě „malomocnému“ člověku žádné nové vyhlídky neotevřou. Podpora, jíž se mu dostane zvenčí, neznamená nic většího (ale ani nic menšího) než první pomoc. Naše autentické účastenství ho může (a má) motivovat k tomu, aby vzal svůj osud do vlastních rukou a sám tak svoji „léčbu“ urychlil.

Náš příběh to vyjadřuje tím, že Ježíš posílá malomocné ke kněžím; kněží jsou soudci, kteří musí rozhodnout, co je čisté a co nečisté. „Jděte a ukažte se kněžím.“ To, co je tu vyjádřeno jedinou stručnou větou, se ovšem v běžném životě – podle toho, co říkají nejen sami „malomocní“, ale i jejich psychoterapeuti – děje pomaleji. „Přenesena do našeho života, musí být ta slova opakována často a vyslovována trpělivě – k tomu, aby zněla věrohodně, je zapotřebí dlouholetého vnitřního doprovázení. Všechna lidská zkušenost totiž mluví proti tomu, aby v sobě člověk našel potřebnou ochotu a sílu a skutečně tuto dřinu podstoupil.“¹⁰⁴ Vnitřně poničený člověk, který žije oddělen od společnosti, potřebuje k tomu, aby lidem dokázal znovu pohlédnout svobodně a sebejistě do tváře, mnoho sil. Jde o to, že se musí přemoci a navzdory

pocitu, že je postižen veškerými symptomy malomocenství, se na tom či onom politickém shromáždění, té či oné církevní akci nebo při nějaké společenské události vystavit pohledům soudců a soudkyň. Aby teologický smysl našeho příběhu nezůstal odtržen od běžné životní reality, dejme tu ještě jednou slovo psycho-terapeutovi: „Je-li jasné, že se lidé mohou uzdravit jediné pod podmínkou, že se odváží vkročit do normálního života takoví, jací jsou, pak je ovšem jasné i to, že se musí všechen „normální“ život změnit. Musí být svobodomyslnější, uznalejší, soucitnější a lidštější. Musí být s to chápat skryté souvislosti. Teprve potom může nastat uzdravení.“¹⁰⁵

Podobná úvaha se v jiné, poeticky zhuštěné podobě objevuje i v jedné z „pohřebních řečí“ Kurta Martiho; jde v ní vlastně o to, jestli neúprosné zákony, podle nichž lidé obvykle třídí své bližní, samy nedávají vzniknout potížím, které údajně řeší.¹⁰⁶

*truchleme nad tímto mužem
ne proto že zemřel
truchleme nad ním
neboť si nikdy netroufl
být šťastný*

*truchleme nad tímto mužem
byl samá práce a povinnost
truchleme nad ním
neboť vždy udělal
co se po něm chtělo*

*truchleme nad tímto mužem
nikdy nebil pěstí do stolu
truchleme nad ním
neboť nikdy nekašlal na náš názor
a přitom dělal co mu bylo vhod*

*truchleme nad tímto mužem
fungoval bezvadně
truchleme nad ním
neboť se varoval sporů i žen
a všichni ho dnes chválí*

*truchleme nad tímto mužem
ne proto že zemřel
truchleme nad ním
neboť byl jako my –
truchleme nad sebou*

Abych tu předešel možnému nedorozumění – nejde o to, zpochybňovat společenská pravidla, církevní zásady nebo Boží příkázání a zastávat se anarchie. Ale v určitých situacích může člověk najít cestu k sobě samému a k vnitřní rovnováze jen v případě, že se Ježíšova slova, podle nichž „sobota je učiněna pro člověka, a ne člověk pro sobotu“ (Mk 2,27), odváží aplikovat sám na sebe a být jiný, než jací jsou ostatní.

Smysl vyprávění o deseti malomocných

Z hlediska hlubinné psychologie jde v příběhu o uzdravení deseti malomocných bezpochyby i o vzpouru proti povinné dokonalosti, jejíž kritéria koncipují lidé, kteří druhé posuzují – a odsuzují – podle zákonů, jež sami vytvořili. Tento (zcela oprávněný) psychologický výklad neodporuje interpretaci teologické; naopak ji spíše zpřístupňuje – tj. zpřístupňuje nám Lukášův záměr.

Ten nás nutí vrátit se tu ještě jednou k Ježíšově výzvě: „... ukažte se kněžím.“ Jak už bylo řečeno, ti, kdo se z malomocenství vyléčili, byli povinni dát si svou rituální čistotu potvrdit kněžími. Malomocní, které ke kněžím posílá Ježíš, ovšem ještě vyléčení nejsou. Příkazem, aby si šli pro posudek ke kněžím, Ježíš

podrobuje zkoušce jejich víru v uzdravení (tedy jejich důvěru k jeho slovům); od malomocenství se mají očistit teprve cestou ke kněžím. A v této zkoušce víry – resp. důvěry – zjevně obstáli, protože se všichni uzdravili.

O tom, zda onen Samařan Ježíše poslechl, nebo zda se k němu vrátil hned po svém uzdravení, Lukáš nemluví. Důležité je pro něho něco jiného – muž, který hlasitě děkuje Bohu a padá před Ježíšem na zem, je cizinec, ba dokonce Samařan.

Rabimu Eliezerovi, který učil kolem roku 90 po Kr., se připisuje výrok (Ševii VIII,10): „Kdo jí chléb Samařanů, ten jako by jedl vepřové [tedy nečisté] maso.“¹⁰⁷ Talmud je přímo napěchovaný rabínskými rozpravami o tom, nakolik si Žid může se Samařany vůbec něco začínat. A odpověď na tuto otázku v zásadě zní, že nejlepší je nezačínat si s nimi vůbec nic. Židé totiž Samařany pokládali za své úhlavní nepřátele. Mělo to své historické důvody. Samaři, ležící mezi Galileou a Judskem, dobyli roku 721 př. Kr. Asyřané (srv. 2 Kr 17,5). Z Izraelitů, kteří tam po jeho dobytí zbyli, a z nových osadníků následně vzniklo nové, smíšené obyvatelstvo. Když potom Židé po návratu z babylonského zajetí odmítli nabídku, že jim Samařané pomohou při stavbě chrámu (Ezd 4,2n), zbudovali si v 5. století př. Kr. Samařané vlastní chrám na hoře Gerizím (ten byl posléze roku 129 př. Kr. zničen) a místní lidé si tam zavedli svébytné náboženské a bohoslužebné zvyklosti. Roztržka tím byla dokonána. Za posvátné spisy pokládali Samařané na rozdíl od Židů pouze pěti knih Mojžíšových. Jejich naděje na spásu se upínala k příchodu proroka, který jim při skonání věku zvěstuje pravé učení (srv. Dt 18,15.18; J 4,25).

I autor Sírachovce (kolem r. 190 př. Kr.) má pro Samařany jen pohrdání (Sír 50,25n): „Ke dvěma pronárodům měla má duše odpor – a ten třetí není ani pronárodem: k těm, kteří sedí na hoře samařské, k Pelištejcům a k hlupákům, kteří přebývají v Šekemu.“

Ve starověkém židovském písemnictví najdeme ohledně vzájemného židovsko-samařského nepřátelství, přetrvávajícího i v době Ježíšově, mnoho dokladů. Opakovaně se stávalo, že když

Židé putovali samařským územím do Jeruzaléma, působili jim Samařané všelijaké potíže.¹⁰⁸ A poté, co mezi lety 6 a 9 po Kr. Samařané jednou v chrámu během Pesachu roztrousili kosti zemřelých a svatyni tím záměrně poskvrnili, zavládla mezi nimi a Židy už vysloveně nesmiřitelná nenávisť.

Nejpozději v tuto chvíli by nám mělo být už jasné, že příběh o uzdravení deseti malomocných obsahuje dvojí teologické poselství.

Zaprvé jde o to, že spása, kterou Ježíš zvěštuje, je univerzální. Jako se Naamán – ne Izraelita, nýbrž cizinec – s poděkováním vrátil k Božímu muži Elišovi, tak se Samařan – ne pravověrný Žid, nýbrž heretik – vrací k Ježíšovi a vrhá se před ním na zem. Spása, kterou skýtá Bůh, se vztahuje nejen na jeho vyvolený národ (z novozákonní perspektivy tedy nejen na církev), ale na všechny, kdo Boha upřímně hledají.

Zadruhé tu Lukáš vysvětluje, že v Ježíšových slovech a skutcích se ke člověku obrací sám Bůh; o Samařanovi výslovně říká, že „velikým hlasem velebil Boha“ a že Ježíšovi děkoval. Hlavní myšlenka příběhu o deseti malomocných, jak správně podotýká Reginald Fuller, spočívá právě v tom: „Netkví – v rozporu s častou domněnkou – v pouhém napomenutí, že je nutno být vděčný, nýbrž v poznání, že Boha nemůžeme ničím uctít více, než když se s poděkováním obrátíme k Ježíšovi.“¹⁰⁹

Toto teologické poznání bychom měli integrovat do výše zmíněného psychologického výkladu. Konečné rozhodnutí o tom, jedná-li člověk správně, nebo chybně (biblicky řečeno, je-li „čistý“, nebo „nečistý“), nepřísluší nominovaným „soudcům“ (podle Lukáše „kněžím“) ani zvyklostem a ustanovením, kterých se soudci dovolávají. Jde výhradně o to, může-li člověk za své jednání převzít odpovědnost před sebou samým a před Bohem, protože jediným soudcem (soudícím i všechny lidské soudce) je právě Bůh. Tato víra může mít léčebný (nábožensky řečeno „spásonosný“) význam. Vědomí, že rozhodující je úsudek Boží, může snad – doufejme – přispět k tomu, aby ve společnosti nebo

v církvi, která si až příliš často hraje na soudkyni a opakovaně podléhá představě, že smí lidi podle svých neúprosných zákonů třídit na špatné a dobré (malomocné a vyléčené, nečisté a čisté), člověk dokázal svou sebedůvěru postupně získat zpátky.

Teď by nám už mělo být zřejmé, na koho koneckonců míří Ježíšova otázka: „Kde je těch devět?“ Vypravěč, který ji vkládá Ježíšovi do úst, ji adresuje všem trpícím a zjevně je tím vybízí, aby si vzali příklad z uzdraveného Samařana, který vzdává úctu pouze Bohu, a proto se už nemusí starat o úsudek těch, kdo se pevně drží svého – lidského – práva, jehož nelitostné uplatňování vede k tolika křivdám.

TŘETÍ ZÁZRAK

Uzdravení slepého Bartimea (Mk 10,46–52)

Co udělá člověk, který je úplně v koncích, připadá si ubohý, slabý a bezmocný, není už schopen se bránit a neumí si pomoci? Samou zlostí, bezmocí a beznadějí se dá do křiku. A pak – možná – začne vědomě volat o pomoc. Bude-li k tomu mít ještě sílu.

Bertolt Brecht to ilustroval jednou ze svých *Historek o panu Keunerovi*, nazvanou *Bezmocný chlapec*:

Pan Keuner mluvil o tom, jak je nemravné spolknout příkoří, a vyprávěl tento příběh: „Kolemjdoucí se ptal plačícího chlapce, co ho trápí. „Měl jsem dva groše na biograf,“ řekl chlapec, „ale tamten hoch mi jeden groš vytrhl z ruky,“ a ukázal na mládence, kterého bylo ještě vidět v dálce. „Copak jsi nekřičel o pomoc?“ zeptal se muž. „Ale ano,“ řekl chlapec a rozeštkal se silněji. „A to tě nikdo neslyšel?“ vyptával se ho muž dál a láskyplně ho pohladil. „Ne,“ řekl chlapec. „Copak neumíš křičet hlasitěji?“ zeptal se muž. „Ne,“ řekl chlapec a pohlédl naň s novou nadějí. Neboť muž se usmíval. „Tak sem dej i ten zbylý,“ řekl, vzal mu druhý groš a šel lhostejně dále.“¹¹⁰

Jaké obsahuje tento příběh ponaučení? Jeho děj je zcela prostý. Zprvu budí dojem, že od muže, který se usmívá a plačícího chlapce láskyplně hladí, lze oprávněně očekávat pomoc. Jenže pak se ukáže, že je to jen součást jeho taktiky. Jakmile muž zjistí, že se nemá čeho obávat, protože chlapec hlasitěji křičet neumí, vyrve mu i druhý groš a jde bezstarostně svou cestou.

Pro chlapce znamenají dva groše celé jmění; pro kolemjdoucího muže je to částka nicotná. Ale proč tedy chlapce okradl, místo aby mu pomohl? Nebo mu chce přece jen pomoci – takřikajíc jinotajně a na celý život? Jedná tak z důvodů pedagogických? Potom by jeho zdánlivě bezohledné počínání a jeho bezstarostný odchod byly sice bolestivou, ale koneckonců užitečnou lekcí,

svého druhu doživotním poučením: „Milý hochu, potřebuješ speciální hlasové školení, protože dokud nebudeš schopen křičet hlasitěji, budeš vždycky patřit mezi oběti...“

Kdo chlapcův příběh interpretuje takto, ten jej čte špatně. Dotyčný muž není žádný pedagog, nýbrž ničema, darebák a kořistník. Ujistil se, že chlapec je bezmocný a slabý, a pak mu sebral jeho poslední peníze.

Pan Keuner, Brechtův vypravěč (tj. sám Brecht), ovšem pedagogický záměr má. Jeho poselství zní: „Tak už to v životě chodí; svět je krutý. Kdo se neumí bránit, tomu seberou i to poslední. Kdo je tichý jako myška, ten patří už předem k poraženým; a kdo druhým ukazuje, kde má slabá místa, toho život nutně musí semlít.“

Že nám Brecht chce uštědřit tuto lekci, je zřejmé z úvodní věty – ta je klíčem k pochopení celého příběhu: „Pan Keuner mluvil o tom, jak je nemravné spolknout příkoří...“ Následující děj potom v podstatě už jen ukazuje, kam tento špatný zvyk vede – kdo si dá všechno líbit, ten zůstane jednou provždy ubožákem. Ponaučení je jasné: „Bezpráví nesmíme akceptovat. Chabý vzdor a polovičaté protesty situaci rozhodně nevylepší. Musíme svůj hněv vykřičet do světa a pak směle volat o pomoc, pěkně nahlas a dlouho.“

Nesmířit se s údělem žebráka

Křiklouni jsou nepřijemní. Proto se je snažíme umlčet – buďto tím, že jim ustoupíme, nebo tím, že jim raději zakážeme mluvit a patřičně je „usadíme“.

V Markově evangeliu najdeme příběh o zázračném uzdravení, který to popisuje velmi názorně:

Přišli do Jericha. A když vycházel s učedníky a s velkým zástupem z Jericha, seděl u cesty syn Timaiův, Bartimaios, slepý žebrák. Když uslyšel, že je to Ježíš Nazaretský, dal se do křiku: „Ježíši, synu Davidův, smiluj se nade mnou.“ Mnozí ho napomínali, aby mlčel. On však tím více křičel: „Synu Davidův, smiluj se nade mnou.“ Ježíš

se zastavil a řekl: „Zavolejte ho.“ I zavolali toho slepého a řekli mu: „Vzchop se, vstaň, volá tě.“ Odhodil svůj plášť, vyskočil a přišel k Ježíšovi. Ježíš mu řekl: „Co chceš, abych pro tebe učinil?“ Slepý odpověděl: „Pane, ať vidím.“ Ježíš mu řekl: „Jdi, tvá víra tě zachránila.“ Hned prohlédl a šel tou cestou za ním. (Mk 10,46–52)

Prvním čtenářkám a čtenářům bylo přirozeně hned jasné, co chce Marek tímto příběhem říci. Šlo mu o to, zvěstovat jim Ježíše coby spasitele.

Když Bartimeus na Ježíše volá „synu Davidův, smiluj se nade mnou“, nejenže vystupuje jako člověk hledající pomoc, ale zároveň se taky stává svědkem a zvěstovatelem víry v to, že Ježíš Nazaretský je opravdu onen slíbený zachránce. Pojem „syn Davidův“, židovský termín označující spasitele, se opírá o proroctví (2 S 7,12–16), které králi Davidovi oznámil Jahvovým jménem prorok Nátan: „Tvůj dům a tvé království budou před tebou trvat navěky, tvůj trůn bude navěky upevněn.“

Marek ovšem tímto příběhem současně říká, že víra v Ježíše coby spasitele dochází svého cíle teprve tehdy, když jsou z ní vyvozeny důsledky, tedy když vede lidi k tomu, aby Ježíše následovali. Máme-li tuto tezi něčím podepřít, musíme to vzít ze široka.

Na své pouti, která podle Marka vedla z Galileje na jih přes Judsko do Jeruzaléma a tam na Golgotu, přichází Ježíš se svými učedníky do Jericha, malého města ležícího uprostřed oázy. O jejich tamním pobytu nevíme nic jiného než právě to, že se odtamtud s nimi vydal do Jeruzaléma „velký zástup“ (Mk 10,46). Hned za městem se zastavili u slepého žebráka, který je nám na rozdíl od mnoha jiných lidí, které Ježíš uzdravil, představen jménem: Bar Timaios (syn Timaiův).

Tento slepec nejspíš odedávna toužil po tom, aby se mu zrak vrátil; ale samozřejmě ví, že je to jen zbožné přání. Takže si na svou roli už zvykl. Po dlouhá léta běduje a nařiká, jak se na žebráka sluší a jak se od žebráka očekává. Musí brát to, co mu kdo dá. Musí být rád, že občas něco dostane, a asi má opravdu z každého daru radost. V podstatě je o něho postaráno. Jen se musí se svým osudem a s tím, čeho se mu dostává, smířit. Dary

jsou cosi jako „odstupně“, kterým si jeho bližní kupují čisté svědomí. Právní nárok na finanční podporu – natožpak na lidskou náklonnost – žebrák nemá. Jeho nářek musí proto respektovat přesně určené hranice. Podmínky jsou jasné. Kdyby se Bartimeus choval příliš urputně, musel by počítat s tím, že mu to lidé dají pocítit. A to mu brání, aby hlasitě a jasně vykřičel své dlouholeté pocity: „Já jsem přece taky člověk!“ Pravděpodobně by byl ihned odkázán do patřičných mezí. Almužen ovšem ubývá a Bartimeus si uvědomuje, že není ani tak člověkem, jako spíš pouhým ubožákem, zcela závislým na ostatních. Proč se tedy bouřit? Proč nebýt nadále se vším smířený?

Zdá se, že za takových podmínek protest nemá žádný smysl. Nehledě na to, že by k němu bylo zapotřebí něčí pomoci. Protože jak by mohl člověk sám překonat onu hranici studu, kterou mu společnost i jeho blízcí ukládají?

Dát si pomoci bývá často mnohem těžší nežli pomáhat. Člověk, který si neumí pomoci sám, si připadá pokořený a poníženy; je úplně na dně. Je závislý na ostatních, je jim vydaný napospas. Může být kýmkoli pošlapán, ne-li rozšlapán. Proto si netroufá veřejně se ke své duševní bídě přiznat. Nanejvýš vysílá nějaké signály, kterých si ovšem většinou nikdo nevšímá.

Se svou situací se člověk musí smířit – to byla zřejmě mnohaletá Bartimeova zkušenost. Bartimeus však věděl, že jeho život už není životem; to, co dostával, stačilo leda k přežívání. A nejpozději ve chvíli, kdy se dozvěděl o Ježíšovi a jeho působení, mu došlo, že by tomu mohlo být jinak. Jakmile se mu doneslo, že je Ježíš nablízku, stal se zázrak – žebrák se dal do hlasitého křiku.

Ti, kterým to připadalo nevhodné, se hned postavili na odpor. Se situací byli totiž smířeni i oni. Bartimea podporovali, a měli tudíž právo na klid. Věci byly v pořádku tak, jak byly, a rušivé elementy nejsou žádoucí – lidé proto teď na žebráka křičí a nařizují mu, aby mlčel. Ale on křičí ještě hlasitěji, tak, že by z toho měl upřímnou radost i sám Bertolt Brecht.

Jeho křik se nepřímou týká i svobody, po které potají vždy toužil, ale již se zároveň bojí. Jestli ho Ježíš uzdraví, bude se

Bartimeus muset obratem vzdát péče, kterou mu skýtali jeho krajané, a začne být plně odkázán sám na sebe. Možnost kýženeho nového života má tedy i svou nebezpečnou stránku.

Přesto na Ježíše volá a Ježíš mu otevírá oči. Slepec opět vidí – vidí věci zcela nečekané, resp. vidí věci ve zcela nečekaném světle. Je to zřejmé z toho, že úmyslně „neslyší“ pokyn „jdi“, a místo aby se vrátil do města, jde za Ježíšem.

Bartimeův příběh míří právě k tomuto cíli. Bartimeus přitom na tuto možnost původně vůbec nemyslel. Jen se prostě spolehl na to, že ho Ježíš dokáže uzdravit. Že o tom byl pevně přesvědčen, to vyplývá z Ježíšovy závěrečné poznámky: „... tvá víra tě zachránila.“

Ve stopách kříže

Máme-li tento příběh pochopit, je důležité si všimnout, že nekončí Ježíšovými slovy, nýbrž Markovým dovětkem: „Hned prohlédl a šel tou cestou za ním.“

Tím se rozumí cesta, která vede Ježíše do Jeruzaléma, místa jeho utrpení; Bartimeus se přidal k Ježíšovým učedníkům.

Marek ovšem celé Ježíšovo putování z Galileje do hlavního města pojímá jako „cestu křížovou“, jejímž cílem a dovršením je Golgota. Následovat Ježíše tedy podle Marka vždy znamená i následovat kříž. Větou, že Bartimeus (stejně jako apoštolové – srv. Mk 1,17.20; 2,14) „šel tou cestou za ním“, se rozumí, že šel ve stopách kříže. Ne náhodou klade Marek o pouhé dvě kapitoly dříve Ježíšovi do úst slova (Mk 8,34parr): „Kdo chce jít se mnou, zapři sám sebe, vezmi svůj kříž a následuj mne.“

Této podoby nabyla tato výzva zřejmě až po Ježíšově umučení. Nejde o výrok historický, nýbrž teologický. Opírá se o Ježíšovu smrt na kříži – bez ní by byl zcela nesrozumitelný. Mluví o tom, že autenticky následovat Ježíše znamená vždy zároveň být připraven trpět ve smyslu utrpení Ježíšova.

V křesťanské tradici se ovšem právě interpretace tohoto výroku mnohdy s Ježíšovým pojetím utrpení mýjela – často se tvrdilo, že křesťan je povinen kříž (tedy utrpení) vyhledávat, tj. praktizovat cosi jako „odříkání pro odříkání“. Takováto mystika však nemá s cestou v Ježíšových stopách nic společného; spadá spíše do oblasti psychopatologie.

Jediným kritériem pravého smyslu křížové cesty (tj. ochoty trpět) je sám Ježíš, který nejenže utrpení nevyhledával, ale naopak proti všemu utrpení bojoval. Smrt na kříži si nepřál. V slzách se modlil, aby ho Bůh tohoto strašného osudu ušetřil (srv. Mk 14,36). Po celý život vystupoval proti veškeré bolesti, s níž se setkával – hříšnicím a hříšníkům udílel odpuštění, zastával se slabých, jedl s lidmi údajně Bohem zapuzenými. A svému poslání zůstal věrný, přestože přinejmenším ke konci svého veřejného působení dobře věděl, že tím riskuje svůj život.

Toto utrpení – utrpení plynoucí z pomoci těm, kterým se děje křivda a kteří jsou slabí – žádá Ježíš i od svých učedníků a učednic. Protože budou-li se řídit jeho příkladem, nutně se budou dostávat do konfliktu s těmi, kterým neleží na srdci blaho bližních, nýbrž jen vlastní prospěch.

Následovat kříž kromě toho znamená taky nenechávat své vlastní utrpení bez povšimnutí a umět je zpracovat. Mám tu na mysli tíživé osobní prožitky, jako jsou bolestná minulost, drtivá vina nebo selhání, které se už nedá napravit. Míváme chuť uniknout před nimi do zapomnění nebo je vytěsnit. Jít ve stopách kříže v této souvislosti znamená umět svá trápení a břemena zpracovat a patřičně se s nimi vypořádat – v myšlenkách, v rozmluvách s přáteli, tváří v tvář Bohu. Je to proces velmi vysilující – křesťansky řečeno, je to kříž, který je nám uložen. Z takového utrpení však člověk vyjde osvobozený, očištěný a dospělý.

Následovat kříž může znamenat i snášet utrpení, které je silnější a větší než naše možnosti – může jím být nevyлéčitelná nemoc, bezvýhodná situace, smrt milovaného člověka... Ježíšovi následovníci a následovnice se snaží takové utrpení přijmout

a stejně jako Ježíš – a spolu s ním – se modlí (Mk 14,36): „Abba, otče, tobě je všechno možné; odejmi ode mne tento kalich, ale ne, co já chci, nýbrž co ty chceš.“

To, co se rozumí takto chápanou cestou ve stopách Ježíše a kříže, lze asi nejuvýstižněji vyjádřit pojmem „martyrium“. Řecké výrazy *martys*, *martyria*, *martyrion*, *martyrein* znamenají doslova „svědek“, „svědecká výpověď“, „svědectví“, „svědčit“. První, kdo své svědectví o Ježíšovi zpečetil svou krví, byl podle Skutků apoštolů jáhen Štěpán (Sk 22,20; srv. 6,8–7,60). Mučednictví coby sebeobětování, tj. coby krajní akt lásky (srv. J 15,13), je mezním případem následování, přičemž „mezním“ jej tu nazývám nejen proto, že bezvýhradně následovat Ježíše znamená být hotov svědčit o něm se všemi důsledky, tedy i za cenu vlastního života, ale i proto, že většina Ježíšových učednic a učedníků takovou krvavou zkoušku složit nemusí.

Jisté ovšem je, že autentickým Ježíšovým následovníkem nemůže být ten, kdo není připraven se obětovat. „Obětování vlastního života“ se přitom děje zpravidla „jen“ formou aktivního následování, které je podle Pavlovy zkušenosti vlastně jistým druhem „umírání“ (Ga 2,19; srv. Ř 6,3–11): „Jsem ukřižován spolu s Kristem, nežiji už já, ale žije ve mně Kristus.“

Pojímat následování jako imitaci by bylo hrubé nedorozumění – následování se odehrává v konkrétních situacích, které je zapotřebí „chápat z víry“ a zdolávat stále nanovo. Jinak řečeno, musíme se snažit k individuální i sociální životní realitě přistupovat tvořivě a řídit se Ježíšovým návodem a příkladem.

První ze zázraků, o kterých referuje Bartimeův příběh, spočívá v tom, že se slepec odvážil překřičet ty, kdo měli jiný názor, a zjednat si pozornost. Druhý zázrak nastal, když si dal Bartimeus otevřít oči a vydal se onou neobyčejnou cestou, která se před ním zcela překvapivě rozprostřela. A zázrak třetí nastává znovu pokaždé, když si někdo tento příběh vezme k srdci a rozhodne se jít ve stopách kříže.

VÝKLAD ODBORNÝCH POJMŮ

Anatéma – vyloučení (z církve). Legitimní autorita (koncil, papež, biskup) slovy *anathema sit* („nechť je vyloučen / vyloučena“) potvrzuje, že se daný člověk svým pobuřujícím chováním nebo bludným učením postavil mimo církevní společenství.

Apoftegma – tento teologický pojem, pocházející z řečtiny, znamená „výrok“. Exegeti jím rozumějí novozákonní příběh související s tím či oním významným (programovým) Ježíšovým vyjádřením (např. Mk 3,1–6).

Dějiny literárních forem popisují jednotlivé literární útvary (jako jsou např. podobenství, parabola, příběh o zázraku) a žánry (dopis, kronika, evangelium...), které ten či onen autor použil.

Dějiny redakce se snaží zjistit, podle jakých hledisek bibličtí autoři vybírali, porovnávali a ve svých spisech zpracovávali ty či ony ústní a písemné tradice.

Dějiny tradice zkoumají jednotlivé fáze ústní i písemné tradice té či oné textové jednotky (např. některého podobenství) od kontextu jejího vzniku až po konečnou písemnou fixaci v rámci dané biblické knihy.

dekret – viz **dokumenty Druhého vatikánského koncilu**

Dokumenty Druhého vatikánského koncilu – Druhý vatikánský koncil schválil šestnáct dokumentů, které se označují podle úvodních slov (např. *Lumen gentium*).

Rozlišují se tři kategorie textů:

1/ čtyři konstituce, obsahující zásadní stanoviska k různým oblastem věrouky i církevní praxe;

2/ devět dekretů, jejichž obsahem jsou usnesení a pokyny týkající se praktických otázek (např. postavení laiků nebo misijní činnosti);

3/ tři deklarace, které na rozdíl od dekretů problémy spojené s určitými okruhy otázek (např. s otázkou významu nekřesťanských náboženství) spíše jen nastiňují, než aby předkládaly jejich definitivní řešení.

Exegeze – vědecký výklad Písma, který zkoumá záměry autorů a smysl jednotlivých textů. Používá několik různých metod, viz **dějiny literárních forem**, **dějiny redakce**, **dějiny tradice**.

Hebrejská bible jsou spisy, kterých se jako závazného starozákonního kánonu drží reformované církve (viz český ekumenický překlad). Nepatří do ní knihy Júdit, Tóbit, 1. a 2. Makabejská, kniha Moudrosti, Sírachovec, Báruk a řecky psané dodatky v knihách Ester (1,1a–r; 3,13a–g; 4,17a–z; 5,1a–f; 5,2a–b; 8,12a–v; 10,3a–k) a Daniel (3,24–90; 13; 14), které římskokatolická církev uznává.

Helénismus – název kultury, která vznikala od doby Alexandra Velikého (356–323 př. Kr.) postupným míšením východních a řeckých prvků a formovala život v řeckých osadách a oblastech jimi ovlivněných. V době Ježíšově podléhala Palestina už zhruba tři sta šedesát let helénistické nadvládě a z ní plynoucímu kulturnímu vlivu (srv. 2 Mak 4,13). Není tedy divu, že helénistická kultura značně ovlivnila judaismus i křesťanství. Helénistické období skončilo kolem r. 200 po Kr.

Chalífa – titul Muhammadových nástupců, vládnoucích islámské obci. Roku 1517 přešel chalífát na konstantinopolské sultány („panovníky“). Po první světové válce byly v obnoveném Turecku sultanát (1922) i chalífát (1924) odstraněny.

Christologie – učení o Kristově osobě, které se pojmově etablovalo během dogmatických střetů především v prvních staletích po Kr.

imám – znalec a učitel Koránu, muslimský duchovní

Jahve – jméno, kterým Boha označuje původní text **hebrejské bible** (viz heslo) nejčastěji. V překladech se ke čtveřici souhlásek hebrejského tetragramu (fec. *tetra* = čtyři; *gramma* = písmeno) JHVH přidávají samohlásky. Židé chovají k Jahvovu jménu takovou úctu, že je vůbec nevyšlovují.

Kánon, kanonický – posvátné spisy obsažené v Písmu tvoří dohromady „kánon“ (svatých knih). Proto se v této souvislosti mluví o „kanonických spisech“. V římskokatolickém církevním právu (resp. v jeho „kanonickém kodexu“) se kánonem rozumí zákonné ustanovení (které se může skládat z několika článků).

konstituce (dogmatická, pastorální) – viz **dokumenty Druhého vatikánského koncilu**

Korán – posvátný spis muslimů. Skládá se ze 114 súr (kapitol), sestávajících z veršů podobně jako Písmo.

Par znamená, že se daný citát vyskytuje i u jiného synoptika: Mt 7,12par (paralelní verš je L 6,31); **parr** znamená, že paralelní místa jsou nejméně dvě: Mt 7,28parr (paralelní jsou verše Mk 1,21n; L 4,32).

Parúsia – Kristův návrat. V hebrejské bibli je často řeč o Jahvově, resp. Hospodinově dni. Proroci tímto pojmem převážně rozuměli budoucí Boží soud, z kterého Izrael vyjde očištěný a pomstěný (Mal 3,2; Za 12,1–20). Pozdější apokalyptické představy se s vizemi proroků shodují v tom, že „Hospodinův den“ bude znamenat nápravu pozemských poměrů; všechno bezprávi bude odstraněno a mezi lidmi zavládnou mír a spravedlnost. Časem pak začal být „Jahvův soudný den“ stále více spojován s blížícím se koncem světa (Da 9,26; 12,13), kdy se zjeví „syn člověka“ (Da 7,13n). Tuto představu, kterou sdílel i Ježíš, převzala – a zároveň modifikovala – raná církev. Očekávaného „syna člověka“ dnes ztotožňujeme s Kristem, k jehož návratu mělo podle ní dojít v nejbližší době.

perikopa – část biblického textu, která se čte při bohoslužbě nebo je podkladem kázání a jejíž výběr je liturgicky předepsaný.

Rabi – v Talmudu a v Novém zákoně „učitel“. Oslovení „rabi“ bylo od konce prvního století po Kr. čestným titulem palestinských zákoníků. Jsou jím označováni velcí židovští učitelé minulosti, zatímco pojmem „rabín“ se označují duchovní vůdci židovských obcí, jejichž postavení zhruba odpovídá pozici faráře nebo evangelického kazatele.

Sborový závěr se v prvních třech evangeliích vyskytuje často právě na konci příběhů o zázracích. Přítomní jím užasle velebí ten či onen Ježíšův skutek. Např. vyprávění o uzdravení ochrnutého (Mk 2,12) končí slovy: „... všichni žasli a chválili Boha: Něco takového jsme ještě nikdy neviděli.“

súra – viz **Korán**

synoptik, synoptikové – označení Matouše, Marka a Lukáše, jejichž evangelia se navzájem do značné míry shodují, takže umožňují synopsi (souhrnný pohled)

Talmud – dosl. „nauka“. Soubor zákonů a náboženských tradic postbiblického judaismu, vzniklý zhruba v době mezi roky 200 a 500 po Kr. Formálně se jeho text dělí na Mišnu („opakování“, tedy učení otců, jehož věty se opakovaně ústně memorují) a Gemaru („dokončení“ v podobě učených komentářů). Talmud má dvě verze, známé podle místa, kde byly zredigovány: Talmud palestinský a Talmud babylonský. Mišna se cituje podle kapitol (číslice římské) a paragrafů (číslice arabské), Gemara podle listu a strany, přičemž „a“ označuje stranu přední, „b“ stranu zadní, např.:

– Chagiga II,2 = traktát Chagiga (Sváteční oběť), Mišna, kapitola 2, paragraf 2

– Šabat 30a-b = traktát Šabat (Sabat), Gemara, list 30, strana přední i zadní.

– Figuruje-li před názvem traktátu písmeno „j“ (nař. jŠabat), pochází daný citát z palestinského (jeruzalémského) znění.

Tóra – hebrejsky „pokyn“, „zákon (Boží)“. Označuje v užším smyslu starověkou pětici knih Mojžíšových (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium), v širším smyslu celou **hebrejskou bibli** (viz heslo) a často i celý židovský náboženský zákon.

Transcendence – to, co přesahuje hranici lidské zkušenosti i představivosti. Mluvíme-li o Boží transcendenci, rozumíme tím, že Bůh je kdesi „na druhé straně“ a že je jiný než náš svět – že je větší než všechno, co si o něm může kterýkoli člověk myslet a co se o něm dá říci.

velkovezír – nejvyšší vezír („ministr“) v islámských monarchiích

POZNÁMKY

Slepí vidí, chromí chodí, mrtví ožívají...

- 1 Viz B. Marshall, *Das Wunder des Malachias*, Frankfurt a. M. ²1956, 57.
- 2 Viz R. Herzog, *Die Wunderheilungen von Epidauros. Ein Beitrag zur Geschichte der Medizin und der Religion*, Leipzig 1931; citát: A. Weiser, *Die Apostelgeschichte (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament*, sv. 5/1), Gütersloh – Würzburg 1981, 141.
- 3 Viz G. Theißen, *Urchristliche Wundergeschichten (Studien zum Neuen Testament*, sv. 8), Gütersloh ⁶1990, 98. Typologie příběhů o zázracích, kterou zde Theißen rozpracoval, se už v širokém měřítku prosadila.
- 4 Viz Filostratos, *Vita Apollinii IV*, 45; A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt*, Stuttgart 1975, 127; blíže k tomu v této knize v kap. „Postav se na vlastní nohy“.
- 5 Judaismus knihu Tóbit neřadí ke kanonickým spisům (srv. heslo „hebrejská bible“ ve výkladu odborných pojmů na str. 92n).
- 6 Viz *Altorientalische Texte zum Alten Testament*, vyd. H. Gressmann, Berlin – Leipzig 1926, 78 n.
- 7 Viz Iosephus Flavius, *Židovské starožitnosti VIII*, 2, 5; citát: A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt*, Stuttgart 1975, 83 n.
- 8 Viz Herzog; citát: Weiser, *Apostelgeschichte*, 142.
- 9 Další příklady příběhů o trestajících zázracích ze světa židovského a řecko-helénistického viz Weiser, *Apostelgeschichte*, 139–142.
- 10 Viz Porfyrios, *Život Pythagorův*, 25; citát: Theißen (srv. pozn. 3), 115.
- 11 Viz Babylonský talmud, traktát Bava meci'a 59b; citováno podle *Der Talmud, ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. Mayer* (Goldmann Klassiker, sv. 7571), München ⁸1986, 313.
- 12 K tomu podrobně J. Imbach, *Wem gehört Jesus? Seine Bedeutung für Juden, Christen und Moslems*, Freiburg i. Br. 1993.
- 13 Viz Babylonský talmud, traktát Berachot 61b; citováno podle *Der Talmud, ausgewählt, übersetzt und erklärt von R. Mayer* (Goldmann Klassiker, sv. 7571), München ⁸1986, 433.
- 14 Viz Jeruzalémský talmud, traktát Berachot IX,1; citováno podle Weiser, *Wunder*, 109. Četné odkazy na helénistické příběhy pojednávající o záchraně na moři viz R. Pesch, *Das Markusevangelium I* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament, sv. 2), Freiburg – Basel – Wien 1976, 274.
- 15 Citováno podle Weiser, *Wunder*, 176.
- 16 Viz ještě Weiser, 105–119.

Co bylo ještě včera pokládáno za zázrak

- 17 Viz R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie*, in: *Kerygma und Mythos*, vyd. H.-W. Bartsch, sv. 1, Hamburg – Bergstedt ⁴1960, 16.
- 18 Viz H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen*, vyd. P. Hünermann, Freiburg – Basel – Roma – Wien ³⁷1991, 822 n. (č. 3034). Dále pod zkratkou DH s číslem dokumentu.
- 19 Viz DH 3009.
- 20 Viz *dtv-Lexikon*, sv. 20, München 1973, 199.
- 21 Viz B. Brecht, *Die Mutter*, in: *Werke*, sv. 5, Berlin – Frankfurt a. M. 1957, 95 n.
- 22 Viz B. Weissmahr, *Natürliche Phänomene und Wunder*, in: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vyd. F. Böckle aj., sv. 4, Freiburg – Basel – Wien 1982, 145; k následujícímu srv. tamt. 121–148.
- 23 Viz Augustinus, *Contra Faustum* 29,4, in: PL 42, 207–518; 490: „contra naturae cursum notissimum“; srv. i 26,3, tamt. 480 n.; Tomáš Akvinský, *Summa theologica* I, q. 105,7.
- 24 Roku 1713 odsoudil papež Klement XI. řadu omylů francouzského teologa Pasquiera Quesnela (1643–1719), mimo jiné i větu, že „není spásy mimo církev“; srv. DH 2419.
- 25 Viz Vaticanum II, Deklarace o vztahu církve k nekřesťanským náboženstvím *Nostra aetate*, č. 2.

Víry děcko nejdražší?

- 26 Příklad z Epidauru viz A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt*, Stuttgart 1975, 41.
- 27 K tomu podrobně J. Imbach, *Die Bibel lesen und verstehen*, München 1986; W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz ¹¹1992, zvl. 75–188: *Geschichte und Geschick Jesu Christi. Zur historischen Frage nach den Wundern*.
- 28 Viz B. Wenisch, *Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders*, Salzburg 1981, 5.
- 29 Viz R. Pesch, *Jesu ureigene Taten?* (Quaestiones disputatae, sv. 52), Freiburg – Basel – Wien 1970, 143.
- 30 Viz Augustinus, *Tractatus in Joannis Evangelium* 24,1, in: PL 35, 1379–1975; zde 1593.
- 31 Viz Vaticanum II, Dogmatická konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum*, č. 3.
- 32 Viz J. W. von Goethe, *Faust* I, verš 766.

Ponoření do nicoty?

- 33 Jean Paul, *Advokát Sirový*, přel. H. Karlach, Praha 1983, str. 227–229.
- 34 Tamt. 229; následující citát: 225.

- 35 Terezie z Lisieux, *Autobiografické spisy (Dějiny duše)*, přel. T. Brichtová, Vimperk 1991, 18, 15, 18. Tato „autobiografie“ obsahuje tři chronologicky seřazené spisy: 1) vzpomínky na dětství; 2) dopis adresovaný Tereziině nejstarší sestře Marii, která byla zároveň i Tereziinou kmotrou a spoluses-trou v klášteře karmelitek v Lisieux; 3) pokračování vzpomínek na dětství a úvahy o klášterním životě.
- 36 Srv. k tomu pozn. v německém vydání (Therese von Lisieux, *Selbstbiographie*, Einsiedeln ¹²1991) na str. 221, kde v souvislosti s procesem Tereziina svatořečení jedna ze sester říká: „Tato trýzeň se týkala především existence nebe. Ona o tom nemluvila, aby své nevýslovné soužení na nikoho nepřenesla. Byla by se ráda svěřila zpovědníkovi, ale náš kaplan ji spíš ještě více zmátl, protože jí řekl, že její stav je velmi nebezpečný.“
- 37 Viz H. U. von Balthasar, *Geleitwort*, in: Therese von Lisieux, *Selbstbiographie* V.
- 38 K tomu U. Luz, *Das Evangelium nach Matthäus II: Mt 8–17* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, sv. I/2), Zürich – Braunschweig – Neukirchen-Vluyn 1990, 407.
- 39 Džátaky jsou příběhy z Buddhových životů. Sbírka dochovaná z 5. století se opírá o tradice z dob podstatně starších, částečně i předkřesťanských. Následující citát (džátaka č. 190): J. B. Aufhauser, *Buddha und Jesus*, Bonn 1926, 12. Tam jsou uvedeny i další příklady chůze po vodě.
- 40 A. Andersch, *Zanzibar aneb poslední důvod*, přel. V. Poppová, Praha 1969, str. 106.
- 41 Viz Vaticanum II, Dogmatická konstituce o církvi *Lumen gentium*, č. 9.
- 42 Viz Vaticanum II, Dekret o ekumenismu *Unitatis redíntegratio*, č. 3.

Právo, nebo spravedlnost?

- 43 Viz F. Dürrenmatt, *Monstervortrag über Gerechtigkeit und Recht*, Zürich 1969, 115–119.
- 44 Srv. H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München ⁴1965, 615–631.
- 45 Viz *Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Beschluß: Ehe und Familie* (č. 3.5.3.1), sv. 1, Freiburg – Basel – Wien 1976, 452.
- 46 Viz *Synode 72 der Diözese Basel, Ehe und Familie im Wandel unserer Gesellschaft* (č. 7.8), Solothurn 1974, 31–33; tam i následující citáty.

„Dejte vy jim jíst“

- 47 Srv. H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. 2: *Das Evangelium nach Markus, Lukas und Johannes und die Apostelgeschichte*, München ³1961, 483 n.
48 G. Bernanos, *Deník venkovského faráře*, přel. J. Čep – V. Čep, Praha 1969.
49 Viz A. Schilling, *Was die Kirche krank macht*, Regensburg 1992, 25.
50 Viz *Die Heiligen*, vyd. P. Manns, Mainz 1975, 555.
51 Viz L. Zenetti, *Sieben Farben hat das Licht*, München 1981, 116.

Ďábel, démoni a zlí duchové

- 52 Viz D. F. Strauß, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, sv. 2, Bonn ⁶1891, 183; H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*, Tübingen 1926, 87; R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen ⁷1967, 225; B. Russel, *Warum ich kein Christ bin*, Hamburg 1968, 30.
53 Srv. R. Pesch, *Der Besessene von Gerasa. Entstehung und Überlieferung einer Wundergeschichte* (Stuttgarter Bibelstudien, sv. 56), Stuttgart 1972, 18.
54 Viz J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, sv. II/1), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1978, 207.
55 Viz W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus* (Ökumenischer Taschenbuchkommentar zum Neuen Testament, sv. 2/1), Gütersloh 1979, 266. Následující výklad je zčásti založen na tomto komentáři.
56 Srv. H. Haag aj., *Teufelsglaube*, Tübingen 1974, 141–217.
57 Viz M. Limbeck, *Satan und das Böse im Neuen Testament*, in: Haag, 317.
58 K tomu blíže R. Kieckhefer, *Magie im Mittelalter*, München 1992, 19; 84–91. Ve středověku se tělesné vady mnohdy vysvětlovaly i působením zlých skřítků a šotků: tamt. 80.
59 Viz F. M. Dostojevski, *Die Dämonen*, München 1961 (čes. vyd. *Běsi*, Praha 1966).
60 Tato „zpověď“ byla do románu zařazena až roku 1906, dvacet pět let po Dostojevského smrti.
61 Viz Schmithals, 268.
62 Ve vyprávěních o vymítání démonů se takovéto prosby vyskytují téměř stejně pravidelně, jako se v kostele ozývá slovo „amen“; srv. Pesch, 34: „Jako součást příběhů o exorcismech přešly z tradice egyptské do vyprávění židovských a helénistických.“
63 Srv. Pesch, 37 n.: „Ustupte do býčí hlavy a tam rozežerte maso, vypijte krev, zničte oči a celou hlavu zatemněte...“ (...) „Místo něho mu dej vepře – zvířecí maso jako jeho maso, zvířecí krev jako jeho krev – a dovol mu, aby si ho vzal; místo jeho srdce mu dej srdce zvířecí.“
64 Viz Schmithals, 280.

To jsem nebyl já

- 65 Viz F. Mauriac, *Die Pharisäerin* (Ullstein Taschenbücher, sv. 207), Frankfurt a. M. 1961, 118 (čes. vyd. *Farizejka*, Praha 1948).
- 66 Viz *Das Neue Testament*, München – Düsseldorf 1989.
- 67 Srv. K. P. Fischer – H. Schiedermaier, *Die Sache mit dem Teufel*, Frankfurt a. M. 1980, 173 n.
- 68 Viz tamt. 174 n.
- 69 Viz Origenés, *Comment. in Matthaëum*, sv. XIII, in: PG 13, 1106 n.; citát: R. Pesch, *Das Markusevangelium II* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg – Basel – Wien 1977, 89 (Pesch ovšem místo komentáře k Mt 17,15n nesprávně odkazuje na komentář k Mt 13,6).
- 70 K tomu podrobně Pesch, 95.
- 71 Viz E. Vittorini, *Dennoch Menschen*, Olten 1963, 178 a 186.
- 72 L. N. Tolstoj, *Vzkříšení*, přel. T. Hašková, Praha 1997, 191 n.
- 73 Viz B. Pascal, *Gedanken*, zl. 140 (podle číslování L. Brunschvicga).
- 74 Viz J. W. von Goethe, *Faust I*, verš 112.

Nalévat čistého vína

- 75 Uzdravení syna královského služebníka (J 4,46–54); uzdravení nemocného u rybníka Bethesda (5,1–9); nasycení pěti tisíců (6,1–13); Ježíš kráčí po vodní hladině (6,16–21); uzdravení slepého (9,1–34); vzkříšení Lazaro (11,1–44).
- 76 Srv. H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München 1965, 517; k následujícímu tamt. 616 n.
- 77 Srv. R. Schnackenburg, *Das Johannesevangelium I* (Herders theologischer Kommentar zum Neuen Testament), Freiburg – Basel – Wien 1967, 343.
- 78 Srv. nasycení pěti tisíců (Mk 6,32–44parr); nasycení čtyř tisíců (Mk 8,1–10par); Petrův rybolov (L 5,1–11).
- 79 K následujícímu srv. R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1967, 107.
- 80 Citováno podle A. Steiner – V. Weymann, *Wunder Jesu. Bibelarbeit in der Gemeinde*, Basel – Zürich – Köln 1978, *Anhang* (Dodatek).
- 81 Viz *Catechismus ex decreto Concilii Tridentini ad parochos*, Roma 1858 (1566), 329. Tento katechismus – první katolický – byl (v návaznosti na Tridentický koncil) římským protějškem *Velkého katechismu* Martina Luthera (1530). Byl sepsán latinsky a měl duchovním pastýřům sloužit jako praktický podklad a příručka.
- 82 Viz F. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, 2: *Von großen Ereignissen*.
- 83 Viz A. Exeler, *Gott, der uns entgegenkommt*, Freiburg i. Br. 1980, 46.
- 84 Viz Vaticanum II, Dogmatická konstituce o církvi *Lumen gentium*, č. 9.

- 85 Viz Vaticanum II, Dekret o ekumenismu *Unitatis redintegratio*, č. 3.
86 Viz Vaticanum II, Pastorální konstituce o církvi v dnešním světě *Gaudium et spes*, č. 1.

Přijmi sám sebe

- 87 K tomu srv. 3. kap. této knihy.
88 Srv. J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, sv. II/1), Zürich – Einsiedeln – Köln – Neukirchen-Vluyn 1978, 97 n.
89 Viz Th. Mann, *Briefe 1889–1936*, Frankfurt a. M. 1961, 125.
90 Srv. W. Schmithals, *Das Evangelium nach Markus* (Ökumenischer Taschenbuch-Kommentar zum Neuen Testament 2/1), Gütersloh – Würzburg 1979, 158.
91 L. N. Tolstoj, *Vzkříšení*, přel. T. Hašková, Praha 1997, 78.
92 Viz C. Vogel, *Il peccatore e la penitenza nel Medioevo*, Torino 1970, 62 a 66.
93 Viz B. Pascal, *Gedanken*, zl. 425 (podle číslování L. Brunschvicga).
94 Viz Filostratos, *Vita Apollinii IV*, 45; citát: A. Weiser, *Was die Bibel Wunder nennt*, Stuttgart 1975, 127.
95 V příběhu Elijášově jsem příslušná místa graficky zvýraznil.
96 Srv. H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München⁴1965, 560.
97 Inspiračním zdrojem následujících úvah je E. Drewermann, resp. jeho meditace *Und legte ihnen die Hände auf. Predigten über die Wunder Jesu*, vyd. B. Marz, Düsseldorf 1993, 146–151.
98 M. Frisch, *Stiller*, přel. B. Černík, Praha 1970, 150.

Postav se na vlastní nohy

- 99 K následujícímu srv. R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* (Quaestiones disputatae, sv. 52), Freiburg – Basel – Wien 1970, 114–134.
100 Další příklady takového stupňování jsou uvedeny ve 3. kap. této knihy v části nazvané „Od života Ježíšova k životu s Ježíšem“ (4).
101 Srv. výčet u Pesche, 127: přicházel / přijel (L 17,12 / 2 Kr 5,9); byli očištěni / budeš čist (17,14 / 5,10); je uzdraven / byl čist (17,15 / 5,14).
102 Viz H. L. Strack – P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. IV/2: *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, München³1961, 745–753 (*Aussatz und Aussätzige*; tam i další odkazy); citát: 753.
103 Tamt. 753.

- 104 Viz E. Drewermann, *Zwischen Staub und Sternen. Predigten im Jahreskreis*, Düsseldorf 1991, 205.
- 105 Tamt. 206.
- 106 Viz K. Marti, *Leichenreden*, Zürich o. J., 121.
- 107 Srv. Strack – Billerbeck, *Kommentar* (srv. pozn. 4), sv. I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München 1965, 542.
- 108 Srv. kromě L 9,52n i Iosephus Flavius, *Židovské starožitnosti*, 20,6; následující událost: tamt. 18,3. K poskvrnění mrtvolami srv. Nu 19,11–16.
- 109 Viz R. H. Fuller, *Die Wunder Jesu in Exegese und Verkündigung*, Düsseldorf 1967, 74.

Odmítnuti, vyčlenění, vyobcování

- 110 B. Brecht, *Historiky o panu Keunerovi*, přel. R. Vápeník, Praha 1963, 15.

JMENNÝ REJSTŘÍK

Biblická jména zde kvůli hojnému výskytu uvedena nejsou.

- Akiva, rabi 28
 Alexandr Veliký 192
 Andersch, A. 69, 70
 Antonín z Padovy 19, 143
 Apollónios 20, 28, 161, 162
 Aristotelés 66
 Aufhauser, J. B. 196
 Augustin 33, 36, 54, 195
- Balthasar, H. U. von 64, 196
 Barlach, E. 70
 Bartsch, H.-W. 195
 Beda 157
 Bernanos, G. 98, 102, 197
 Brecht, B. 34, 184, 185, 187, 195, 200
 Brunschvicg, L. 198
 Buddha 27, 68, 196
 Bultmann, R. 31, 105, 195, 197
- Congar, Y. 71
 Cornwell, J. 11
- Denzinger, H. 195
 Deschner, K. 142
 Dostojevskij, F. M. 113, 115, 121, 197
 Drewermann, E. 199, 200
 Dürrenmatt, F. 76, 196
- Eliezer, rabi 25, 181
 Exeler, A. 143, 198
- Filostratos 20, 161, 162, 194, 199
 Fischer, K. P. 198
- Frisch, M. 169
 Fuller, R. 182, 198, 200
- Gnilka, J. 107, 197, 199
 Goethe, J. W. von 11, 131, 195, 198
 Gressmann, H. 194
 Gunkel, H. 105, 197
- Haag, H. 197
 Hauptmann, G. 150
 Herzog, R. 194
 Hesse, H. 131
 Hilel, rabi 84
 Hippokratés 127
 Hünermann, P. 195
- Chenu, M.-D. 73
- Ibn Ishaq 27
 Imbach, J. 13, 194
 Inocenc IV., papež 79
 Iosephus Flavius 21, 194, 200
- Jean Paul 59, 60, 195
 Jeroným 11, 145
- Kasper, W. 90, 195
 Kieckhofer, R. 197
 Klement XI., papež 195
- Lehmann, K. 90
 Limbeck, M. 197
 Lubac, H. de 73
 Luther, M. 117, 198
 Luz, U. 196

- Mann, Th. 150, 199
Manns, P. 197
Marshall, B. 17, 18, 194
Marti, K. 179, 200
Mauriac, F. 122, 134, 198
Mayer, R. 194
Muhammad 26, 27, 29, 192
- Nietzsche, F. 60, 142, 198
- Órigenés 106, 127, 198
- Pascal, B. 131, 160, 198, 199
Pesch, R. 51, 194, 197–199
Porfyrios 194
Pythagoras 24, 25, 194
- Quesnel, P. 195
- Ramses II. 21
Russel, B. 105, 197
- Saier, O. 90
Septimius Severus 161
Schiedermaier, H. 198
Schilling, A. 197
Schmithals, W. 107, 197, 199
- Schnackenburg, R. 198
Steiner, A. 198
Stier, F. 125
Strack H. L. – Billerbeck, P.
196–198, 200
Strauß, D. F. 105, 197
- Šamaj, rabi 84
- Terezie z Lisieux 61–63, 69, 196
Theißen, G. 19, 194
Thúkydídés 45
Tolstoj, L. N. 130, 152, 198
Tomáš Akvinský 36, 195
- Vianney, J.-B. M. 102
Vittorini, E. 129, 198
Vogel, C. 199
- Weiser, A. 194, 195, 199
Weissmahr, B. 35, 195
Wenisch, B. 51, 195
Weymann, V. 198
- Zarathuštra 27, 142, 198
Zenetti, L. 11, 103, 197

JOSEF IMBACH

Biblické divy a zázraky_____

NADČASOVÝ
EXISTENCIÁLNÍ
VÝZNAM

EDICE THEOLOGIE

Základní teologická témata, 4. svazek

Z německého originálu

Wunder: Eine existentielle Auslegung

vydaného nakladatelstvím

Echter Verlag Würzburg roku 1995,

přeložila Karla Korteová

Typografie Zbyněk Kočvar

Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,

v roce 2017 jako svou 1593. publikaci

Vydání první. AA 9,81. Stran 208

Odpovědný redaktor Jaroslav Vrbenský

Vytiskla Tiskárna a vydavatelství 999, s. r. o.

Doporučená cena 248 Kč

Nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.

Praha 3, Víta Nejedlého 15

e-mail: info@ivysehrad.cz

www.ivysehrad.cz

ISBN 978-80-7429-803-5

V EDIČNÍ ŘADĚ ZÁKLADNÍ TEOLOGICKÁ TÉMATA DÁLE VYŠLO

Peter Neuner, Paul M. Zulehner

PŘIJĎ KRÁLOVSTVÍ

Praktické učení o církvi

1. svazek

Tato kniha vděčí za svůj vznik přednáškové činnosti dvou předních současných teologů v Pekingu. Byli sem opakovaně zváni čínským studijním děkanem katolického semináře. Také zde se církev snaží v obtížné a pro ni spíše cizí kulturní situaci působit jako kvas a sůl země a budit naději, že Boží království přijde a že jeho počátky už nastávají.

Oba evropští teologové přitom vycházeli z rozhodnutí Druhého vatikánského koncilu, že křesťanská zvěst má být hlášána v každé společnosti, ovšem s plným respektem k jejím kulturním a duchovním tradicím.

Josef Imbach

A UČIL JE V PODOBENSTVÍCH

Ježíšovy obrazné příběhy o životě z víry

2. svazek

Literární útvar podobenství měl dlouholetou tradici už v hebrejském starozákonním písemnictví. Znalci zákona jej užívali pro názorné objasnění své nauky. Jinak tomu však bylo u Ježíše. Podobenství jsou u něho bezprostřední součástí jeho poselství. Oslovuje jimi konkrétního člověka a učí jej vidět život v Boží přítomnosti. Ježíš nikdy nepředkládal učedníkům abstraktní teologii. Obraznost příběhu a hloubka poetického vidění jeho podobenství tak promlouvají k posluchačům i po staletích mocněji, než by to dokázaly pouhé abstraktní poučky. V této knize to její autor potvrzuje i ozvěnou Ježíšovy zvěsti v tvorbě velkých literárních osobností, k nimž patří mj. F. M. Dostojevskij, L. N. Tolstoj, A. Moravia nebo I. B. Singer.

Otto Hermann Pesch
MODLITBA JE ŘEČ VÍRY
Jak se dnes můžeme modlit

3. svazek

V dnešním světě ovládaném technikou a ekonomikou se ocitá naše víra v osobního Boha před řadou problémů – a právě tak modlitba. Co můžeme dělat, aby tato podstatná složka křesťanské existence odpovídala naší životní situaci a zůstala pro nás zdrojem síly a naděje? Otto Hermann Pesch vychází při hledání odpovědi z hluboké zkušenosti. Ve své knize popisuje s naprostou otevřeností a pochopením obtíže moderního člověka, vysvětluje jednotlivé druhy modliteb (každodenní, liturgická, prosebná, rozjímavá) a střídavým a zároveň laskavým způsobem dává praktické rady, jak můžeme v modlitbě vyjadřovat svoji víru dnes.

DÁLE DOPORUČUJEME

Bernhard Lang

BIBLE / 101 NEJDŮLEŽITĚJŠÍCH OTÁZEK

O čem vypráví Bible? Odkdy existuje? Musí křesťan věřit všemu, co se v ní píše? Co zakazuje Desatero? Proč se nedovídáme, jak Ježíš vypadal? Jaký význam má Bible pro dnešního člověka? Tyto otázky si nekladou pouze čtenáři Bible, ale také mnozí další, kteří Knihu knih takřka či vůbec neznají. Znat Bibli je přitom stejně důležité pro věřící i nevěřící, vždyť je to základní kniha lidských dějin náboženství. Odvolává se na ni církve a teologové, inspiraci z ní čerpají umělci a spisovatelé. Člověku, který porozumí Bibli, se otevře svět židů a křesťanů. Ten, kdo si přečte 101 odpovědí B. Langa na stejný počet otázek, dá se odborníkem vtáhnout do poučného, a přece zábavného dialogu o Bibli a jejím světě.

Jan Sokol

ČTENÍ Z BIBLE

Kniha obsahuje nejznámější a nejkrásnější příběhy z Bible, ale také písně, proroctví, modlitby a napomenutí. Není to ale převyprávění příběhů, s kterými se na knižních pultech můžeme setkat často a děti je rádi čtou: v této knize jde o výběr z Bible samé. Jan Sokol, významný český filosof, se snažil vybrat hlavní a známé, ale i některé neznámé příběhy, dále charakteristické, důležité a živé ukázky z ostatních biblických knih a textů a doplnil je výkladovými články. Jejich hlavním úkolem je přimět čtenáře, aby o biblických příbězích přemýšleli a v příběhu hledali ještě něco víc než jen napínavou příhodu. Důležitou součástí výboru jsou obrázky od Václava Sokola. Kniha je určena všem, kteří hledají cestu k bohatství, moudrosti a kráse Bible.

Otto Hermann Pesch

DESATERO BOŽÍCH PŘIKÁZÁNÍ

Desatero přikázání patří k nejzávažnějším textům Starého zákona. Jeho písemné podobě však předcházelo tisícileté ústní předávání krátkých, snadno zapamatovatelných ustanovení, tvořících základ pradávnejší boží smlouvy s izraelským lidem uzavřené na hoře Sinaji. O podobě a významu tohoto textu v biblických i kulturních dějinách lidstva pojednává v této knížce u nás známý, světově uznávaný teolog. Jednotlivé kapitoly v ní představují Desatero především jako předpoklad lidského života ve svobodě. U každého přikázání se autor nejprve zabývá konkrétní povahou naší víry v Boha a v druhé části naznačuje, jak by mohla inspirace tímto přikázáním přispět k pravdivému lidskému smýšlení a jednání.

Otto Hermann Pesch SVĚDECTVÍ O VÍŘE

„Budte vždy připraveni dát odpověď každému, kdo od vás žádá svědectví o naději, kterou máte.“ To psal apoštol Petr ve svém prvním listě, aby povzbudil pronásledované křesťany v Malé Asii. Tou nadějí mýnil víru. Je přirozené, že v životních i dějinných etapách se podoba víry mění. A tak se právem i dnes lze ptát: Co je křesťanská víra? Je vůbec ještě možné věřit? Tato knížka se obrací především na dospělého čtenáře, který je ochoten s autorem kriticky uvažovat. Chce poskytnout základní teologické informace a neuhýbá před otázkami. O. H. Pesch, světově uznávaný současný teolog, má pro své povolání všechny předpoklady: hluboké vzdělání, lidskou zralost a nadšení pro věc. Jak sám říká, pohled do dějin víry osvobozuje a dává člověku odvahu samostatně myslet.

Pavel Hošek V DOBRÝCH RUKOU

Záznam rozhlasových dialogů Petra Vaňury s doc. Pavlem Hoškem, Th.D., vedoucím katedry religionistiky na Evangelické teologické fakultě UK v Praze. Jako religionista i jako křesťan přistupuje doc. Hošek k výkladům Písma s velkou pokorou. Jeho cílem je zprostředkovat skutečnost, kterou sám prožil: setkání s Bohem, který je za biblickými texty, i důsledky, které toto setkání mělo pro jeho život. Dokáže ilustrovat velké pravdy na prostých životních příkladech, přitom mu nechybí ani smysl pro humor. Nepatří ke křesťanům, kteří jsou uzavřeni do svého světa a lidstvo dělí na „sebe“ a „ty druhé“. Sympatická je i jeho tendence ztotožňovat se nikoli s takzvaně „dokonalými“, ale s hříšníky, kteří teprve hledají svou cestu. Znalosti židovské náboženské tradice mu pomáhají uvádět čtenáře do smýšlení biblických postav, do života starověkého Izraele a židovstva Ježíšovy doby.

Günter Stemberger

KLASICKÉ ŽIDOVSTVÍ

Kultura a historie rabínské doby

Období od zničení jeruzalémského Chrámu v r. 70 až do zániku rabínských akademií v 11. století lze právem označit za „klasické židovství“ – klasické v tom smyslu, že během těchto staletí byly položeny základy, na nichž stojí tradiční judaismus a které židovský náboženský a kulturní život ovlivňují dodnes. Rabínský judaismus, který se musel vyrovnat se ztrátou politické samostatnosti Židů, nahradil judaismus chrámový, modlitba nahradila obětní kult a učení rabínů během staletí prostoupilo všechny oblasti každodenního života. Kniha *Klasické židovství* vídeňského judaisty Güntera Stembergera mapuje vývoj židovství po pádu Druhého chrámu, postupné prosazení vůdčího postavení patriarchů v Palestině, exilarchů v Babylo-nii a rabínů v obou centrech židovského života v talmudické době. Zohledňuje politické a historické souvislosti, které judaismus v tomto období formovaly, a rovněž duchovní stránku klasického židovství, včetně náboženského práva, mystiky a vztahů k jiným náboženským směrům.

Wolfgang Huber

ETIKA

Základní otázky života

Renomovaný německý evangelický teolog vychází ve svém shrnutí etiky ze situací a problémů každodenního života. Postupně se věnuje dvaceti základním etickým tématům, od otázek spojených s početím a ochranou lidského života přes oblasti jako jsou partnerské vztahy, manželství a rodina, média a jejich význam, politika a občanská angažovanost, globalizace a migrace, rozvoj vědy a techniky a dilemata, která přináší pro etické rozhodování, životní prostředí a současná ekologická krize, ekonomika a úloha člověka v ní, až po stáří a smrt a otázky s nimi spojené. Kniha nejen klade podstatné otázky, ale nabízí i jakýsi etický kompas k nalezení správného směru a vlastních, na životních zkušenostech založených odpovědí. Etika Wolfganga Hubera spojuje vysokou odbornou úroveň s jasností a přístupností stylu, a může proto oslovit široký okruh čtenářů od odborníků v teologii až po ty, kdo hledají srozumitelně formulované poučení a inspiraci při řešení etických dilemat všedního dne.