





ZÁKLADNÍ
TEOLOGICKÁ
TÉMATA

JOSEF IMBACH

A učil je v podoběnstvích

JEŽÍŠOVY
OBRAZNÉ PŘÍBĚHY
O ŽIVOTĚ Z VÍRY

VYŠEHRAĐ

© Echter Verlag Würzburg, 1995
Translation © Dr. Karla Korteová, 2016

ISBN 978-80-7429-695-6

OBSAH

ÚVOD	11
„Osvědčte to krásné lidství!“	12
Tradice a interpretace	15
Podněty pro teologii	17
1 LEITMOTIV JEŽÍŠOVY ZVĚSTI	19
Bůh ne trestající, nýbrž starostlivý	21
Bůh něžný	26
2 BŮH NEZNÁ ÚPLATNOU LÁSKU	31
„... že mě prostě zadupeš do země“	32
Bezvýhradná náklonnost	35
Proti přitakávačům a krasořečníkům	42
Na čem záleží	45
Malá odbočka do dějin teologie	51
3 VĚČNÉ ZATRACENÍ?.....	57
Pánové, nebo pomocníci?	58
Víra v nebe, nebo strach z pekla?.....	63
Jidáš navěky zatracený?	70
4 O NADĚJÍCH, ZKLAMÁNÍCH A ÚSPĚCHU	74
Marná snaha?	75
„Všechno je dar“	78
O síle slova	80
Výstraha před čistkami	83

5	MOST, KDE SE ČLOVĚK SETKÁVÁ	
	S BOHEM	92
	Cibulka	93
	Princip milosti.....	95
	Odpuštění je proces	96
6	ROZHODUJE LÁSKA	101
	Jeruzalém je všude	101
	Ježíš skládá zkoušku	105
	Požadavek, který není nový.....	110
	Obrazy soudného dne nejsou režijní pokyny.....	112
	Humanismus jako cesta ke spáse?	117
	Pod stříbrnou lampou	120
7	ZÍSKAT SVĚT A ZTRATIT ŽIVOT?	121
	O chudých hodovnicích a bohatém Lazarovi	122
	„Den před smrtí se naprav“	126
	„Bděte!“	133
8	CHUDÝ JEŽÍŠ MLUVÍ O PENĚZÍCH	137
	Královské dítě	138
	Na čem záleží	144
	„Nebudete-li jako děti...“	147
9	ŽIVOTNÍ ROZHODNUTÍ?.....	148
	„Dvě duše v jedné hrudi“	149
	Nadmíru přehnaný požadavek?.....	156
10	POD KŘÍŽEM.....	162
	Šikmá plocha.....	162
	Napodobovat, nebo následovat?.....	165
	Ve stopách kříže?	167

11	„JSME ŽEBRÁCI“	174
	Námitky, pochybnosti, otázky	174
	Modlitba jako nezbytnost?	178
	Bůh všemohoucí?	182
	Ozvěna místo odpovědi?	184
	„Pojď, ty vrahu!“	186
	Výklad odborných pojmů	191
	Seznam podobností	194
	Poznámky	196
	Jmenný rejstřík	202

ÚVOD

Když je řeč o podobenstvích, vybaví se většině křesťanů a křesťanek pravděpodobně Písmo, především Nový zákon. Méně známá je skutečnost, že podobenství patřilo už ve starověkém židovském písemnictví k nejoblíbenějším literárním žánrům. Není proto divu, že zaujímá pevné místo i v Talmudu,¹ díle shrnujícím židovskou náboženskou tradici. Příklad?

Když se rabi Nachman loučil s rabim Jicchakem, požádal ho: „Nechť mi mistr požehná.“

Rabi Jicchak mu řekl: „Chci ti povědět jedno podobenství. O kom?

O muži, který šel pouští, zmožený únavou, hladem a žízní. Našel strom se sladkými plody, v jehož stínu bylo příjemně a pod nímž tekla potok. Najedl se ovoce, napil se vody a poseděl ve stínu. A když chtěl jít dál, řekl: „Strome, ach strome, jak ti mám požehnat? Mohl bych ti požehnat, kéž jsou tvé plody sladké, ale ony už sladké jsou. Mohl bych ti požehnat, kéž je tvůj stín příjemný, ale on je příjemný už nyní. Mohl bych ti požehnat, kéž pod tebou teče potok, ale on tu už teče. Kéž tedy Bůh dá, aby všechny tvé ratolesti byly jednou takové, jaký jsi ty.“

S tebou se to má stejně. Jak ti mám požehnat? Kéž se vyznáš v Tóře? Už se v ní vyznáš. Kéž jsi bohatý? Bohatství už máš. Kéž máš syny? Už jsi je zplodil. Kéž tedy Bůh dá, aby tvoji potomci byli takoví jako ty.“²

Talmud samozřejmě obsahuje i nesčetná ponaučení a mnoho právních ustanovení. Na rozdíl od křesťanské teologie však židovská věrouka nepředstavuje uzavřenou soustavu abstraktních tezí – s Božím dílem na tomto světě a s tím, co je člověku určeno, se vyrovnává převážně prostřednictvím rozprav a polemik, plných nejrůznějších moudrých výroků a příkladů, ale i prostřednictvím pověstí a příběhů o zázracích. Židovství dává prostě

přednost narativním kategoriím. I mezi židovskými učenci byla zajisté celá řada takových, kteří se věnovali psaní teologických traktátů, mimo jiné třeba Josef Karo (1488–1575), jehož spis *Šulchan aruch (Prostřený stůl, 1565)*, vycházející z talmudského práva, ortodoxním Židům dodnes slouží při správě obecních záležitostí jako základní právní pojednání. O nic menší význam než takováto standardní díla mají ovšem pro zbožného Žida nesčetné povzbudivé příběhy, exempla nebo moudré anekdoty, mnohdy tradované po dlouhá staletí. Platí to nejen pro texty hagadické (vyprávěcí), ale i pro halachu, souhrn právních ustanovení talmudských mudrců, týkající se etiky lidského jednání.

Zatímco tedy Tomáš Akvinský (kolem 1225–1274) věnuje ve své *Sumě teologické* dlouhou řadu kapitol úvahám o Božích vlastnostech, Talmud (ostatně stejně jako už Starý zákon) Boží vlastnosti bezprostředně zobrazuje vyprávěním o tom, co všechno Hospodin v minulosti už udělal a jak i v přítomné době ovlivňuje lidské životy. A zatímco se Alfons z Liguori (1696–1787) s nasazením veškerého myslitelného důvtipu snaží alespoň trochu upřesnit nepřesnou hranici mezi vinou a nevinou, Talmud prostě jen referuje o stovkách závěrů, zčásti navzájem zcela protichůdných, ke kterým kdy v této věci dospěli židovští teologové.

„Osvědčte to krásné lidství!“

Tradicí svého židovského náboženského společenství je přirozeně velmi ovlivněn i Ježíš. A tak není divu, že své učení neustále ilustruje příběhy, reflektujícími nejen každodenní život a zbožná přání jeho krajanů, ale i jeho vlastní představy a poznatky.

Hrdinové těchto vyprávění pocházejí ze všech společenských vrstev. Řeč je o úplně obyčejných rolnících, pastevcích a hospodyních, o bohatých statkářích a jejich pachtýřích, o zoufalých věřitelích a jejich neméně zoufalých dlužnících. Vedle králů a čeledínů se v Ježíšových podobenstvích objevují chytří obchodníci, nádeníci, kteří přišli o práci, i líní povaleči. Ospalé družičky nebo

prohnaný podvodník, který oklame velkostatkáře, a to rovnou dvakrát, přivádějí posluchače nejprve k úsměvu, ale hned potom k zamyšlení. Mnohé příběhy jsou založeny na kontrastu – lidé, kteří si ve skutečném životě udržují vzájemný odstup, se tu náhle ocitají bok po boku, jako třeba celník a farizej (kteří se potkají v chrámu, přestože jsou si navzájem zcela cizí), bohatý hodovník a chudičký Lazar (který pozná až v nebi, že „vyhrál hlavní výhru“) nebo pravověrný kněz a heretický Samařan (z nichž žádný by se tenkrát při odborné rozpravě věru ještě nemohl dovolávat ekumenického vydání Pisma). Mnohé epizody skýtají pestrý obraz tehdejších rodinných vztahů a společenských zvyklostí. Referují o střetech mezi otci a syny, o sklíčených vdovách a úplatných soudcích, o rozmarných dětech a dotěrných přátelích, o bohatých hostinách a veselých vesnických svatbách. Pozornost věnují i zlým duchům a démonům; ti tenkrát rozněcovali lidskou představivost neméně, než ji dnes rozněcuje parapsychologie. Ježíš se taky opakovaně vrací k přírodním dějům – rozsévač, hořčičné zrnko, usychající fíkovník nebo plevel na pšeničném poli ho inspirují ke vzrušujícím příběhům, které nemohou nikoho nechat v klidu.

Ježíš byl – soudě podle evangelií – mistr úchvatných příměrů, strhující vypravěč, chudý potulný kazatel a básník, toužící zprostředkovat své náboženské prožitky ostatním, přimět lidi k obrácení a zvěstovat jim Boží odpuštění a Boží království. Příběhy, které vypráví, zaujímají v jeho učení tolik prostoru, že by nám samy o sobě stačily k rekonstrukci celé jeho „radostné zprávy“.

Jeho podobenství jsou stejně jako podobenství, která používali tehdejší rabíni, různého druhu.

Mnohá z nich patří k tradičnímu literárnímu žánru didaktických příběhů, které mají posluchačstvu názorně ukázat příkladné – nebo naopak odstrašující – způsoby jednání. Ponaučení, jimiž se lze řídit v praktickém životě, nabízí Ježíš třeba v příběhu o farizeji a celníkovi (L 18,10–14), v příběhu o bohatém hodovníkovi a chudém Lazarovi (L 16,19–31) nebo v exemplu o milosrdném Samařanovi (L 10,25–37).³

Novozákonní podobenství v pravém, užším slova smyslu pojednávají o zcela běžných příhodách, které ovšem nabývají právě díky své všednosti exemplárního významu. Je tady žena, která ztratí stříbrnou minci a hledá ji po celém domě (srv. L 15,8–10). Máme tu pastýře, který se vydává hledat ztracenou ovci (srv. L 15,4–7). Když ho potom Ježíš přirovná k Bohu, jeho krajané ihned pochopí, co má na mysli, protože by se v takovém případě přece sami zachovali stejně.

Ježíš ovšem vymyslel i celou řadu parabol, tj. podobenství popisujících naopak události ojedinělé; ojedinělost přispívá k vystupňování napětí. Statkář, který všem dělníkům vyplatí stejnou mzdu, přestože se někteří z nich namáhali pouhou jednu hodinu, musel být asi už v dobách Ježíšových vzácným zjevením (srv. Mt 20,1–16). A na denním pořádku tehdy nebyvalo ani vraždění podobné tomu, jehož se skupina úkladných vinařů dopustila na pánových služebnících a nakonec i na jeho jediném synovi (srv. Mk 12,1–9).

Některá novozákonní podobenství a paraboly mají velmi blízko k literárnímu žánru alegorie (z řeckého *alla agoreuein* = „říkat něco jiného“, „mluvit obrazně“). Klasickým příkladem je příběh o rozsévači (Mk 4,1–9parr). Na první pohled jde o prosté podobenství; líčí se tu zcela všední záležitost. Z navazujícího výkladu je ovšem zřejmé, že Ježíš každému z prvků (rozsévači, zrnů, cestě, zobajícím ptákům, kamenité půdě, trní, dobré zemi) přidělil konkrétní výpovědní hodnotu:

Rozsévač rozsívá slovo. Toto jsou ti poděl cesty, kde se rozsívá slovo: Když je uslyší, hned přichází satan a bere slovo do nich zasete. A podobně ti, u nichž je zaseto na skalnatou půdu: Ti slyší slovo a hned je s radostí přijímají. Nezakořenilo v nich však a jsou nestálí; když pak přijde tíseň nebo pronásledování pro to slovo, hned odpadají. U jiných je zaseto do trní: Ti slyší slovo, ale časné starosti, vábivost majetku a chtivost ostatních věcí vnikají do nitra a dusí slovo, takže zůstane bez úrody. A pak jsou ti, u nichž je zaseto do dobré země: Ti slyší slovo, přijímají je a nesou úrodu třicetnásobnou i šedesátinásobnou i stonásobnou. (Mk 4,14–20parr)

V této alegorii má každý znak svůj skrytý smysl, kterému je zapotřebí porozumět (zrno zastupuje slovo Boží, rozsévač zastupuje Ježíše atd.). Za tím, o čem podobenství mluví, se skrývá to, co jím je ve skutečnosti míněno a k čemu je – alespoň podle evangelisty Marka – těžké proniknout. V Markově evangeliu vyčítá Ježíš svým učedníkům, že nejsou s to význam jeho obrazů rozluštit: „Nerozumíte tomuto podobenství? Jak porozumíte všem ostatním?“ (Mk 4,13). Potom jim hlubší význam své řeči sám vyloží. Že je rozsévačem myšlen on, to jim ovšem už říkat nemusel.

Vysvětlovat jim ve skutečnosti nemusel ani symboly ostatní – téměř všichni badatelé dnes zastávají názor, že podobenství o rozsévači sice patrně pochází přímo od Ježíše, ale alegorický výklad mu do úst dodatečně vložil teprve Marek.

Tradice a interpretace

Pro tuto domněnku mluví celá řada dobrých důvodů. Evangelia, jak známo, nejsou protokolárním záznamem – nejsou historickým dokladem v dnešním slova smyslu. Evangelisté sice popisují, jak Ježíš žil a co učil, ale zároveň do vyprávění vkládají i to, co s ním ve svých společenstvích sami prožili. Dnešními slovy řečeno, metodologicky nerozlišují mezi zprávou a komentářem a navzájem je směšují. Následující příklad objasní, co to konkrétně znamená:

Dojde k ošklivé dopravní nehodě. Noviny informují o jejím průběhu, o počtu mrtvých a zraněných, o rozsahu vzniklé hmotné škody. Zcela jinak bude popis vypadat v podání očitého svědka. V jeho vyprávění se nutně projeví prožitá hrůza. A ještě jinak bude o tomto neštěstí mluvit farář ve svém nedělním kázání. Tam už nebudou stát v popředí detaily, protože kazatel bude chtít zřejmě především připomenout, že si člověk ohledně smrti nikdy není jistý.

Evangelisty můžeme zhruba přirovnat právě k tomuto faráři. Jejich hlavním záměrem není poskytnout nám střízlivá fakta.

Svámi spisy chtějí hlásat víru ve Spasitele. A samozřejmě mluví i o svých vlastních náboženských prožitcích.

Při psaní mají navíc stále před očima situaci čtenářek a čtenářů, pro které své záznamy pořizují. V Ježíšově duchu se snaží odpovídat na nové otázky související nejen s hlásáním víry a s náboženskou praxí, ale i s organizačními záležitostmi jednotlivých obcí.

Nejenže tedy Ježíšovo poselství slovo za slovem zaznamenávají, ale neustále je aktualizují a vysvětlují.

Například podobenství o velké hostině má u Matouše (Mt 22,1–10) christologické vyústění, protože je autor alegoricky vztahuje k Ježíšovu osudu. Naproti tomu Lukáš (L 14,16–24) z něho dělá názorný příběh o tom, jak se má člověk chovat k chudým.⁴ Tváří v tvář takovýmto výkladům se ovšem naskytá otázka, jak svá podobenství vyprávěl sám Ježíš.

Jejich původní podobu lze nejlépe rekonstruovat tak, že především navzájem porovnáme podání jednotlivých evangelistů a dobereme se jejich společného základu. Zároveň musíme mít stále na mysli židovské teologické učení, ke kterému se Ježíš v celé své zvěsti vztahuje – ať už souhlasně, korektorsky, anebo odmítavě. A kromě toho musíme brát na zřetel i tehdejší společenské zvyklosti, na které opakovaně odkazuje. Jedině tento postup nám v zásadě umožní dopracovat se k původnímu základnímu smyslu Ježíšových podobenství.

Překážkou, která nám brání v porozumění a kterou bychom neměli podceňovat, je mimo jiné přirozeně i skutečnost, že Ježíš žil ve světě a v kultuře, jež nám jsou naprosto cizí. Už to samo o sobě nám přístup k jeho podobenstvím mnohdy ztěžuje. V této knize si proto průběžně beru na pomoc literární texty reflektující novodobé poznatky a zkušenosti, které nám usnadní překlenout vzdálenost mezi tehdejší dobou a dneškem.

Podněty pro teologii

Podobenství si z Ježíšovy zvěsti nelze odmyslet. Evangelista Marek výslovně zdůrazňuje, že Ježíš mluvil „v mnoha takových podobenstvích..., tak jak mohli rozumět“ (Mk 4,33). Matouš v návaznosti na toto vyjádření (a na Ž 78,2) dokonce tvrdí, že Ježíš „bez podobenství ... vůbec nemluvil“ (Mt 13,34). Faktem je, že podobenství jsou základním kamenem, bez něhož by Ježíšova zvěst nebyla myslitelná.

Tím větší údiv budí skutečnost, že v učebnicích dogmatiky a morální teologie nehrají téměř žádnou úlohu (nemluvě o církevním právu). Pevné místo měla a dodnes mají „jen“ v běžné náboženské praxi a v katechezi. V teologii se jim ani zdaleka nedostává významu, který jim přikládal sám Ježíš.

Zpravidla tomu bývalo a bývá tak, že teologové příležitostně uvedou některé Ježíšovo podobenství, chtějí-li jím ilustrovat nebo podepřít tu či onu tezi (rádi se dovolávají především Ježíšových podobenství o Božím království).⁵ Jinak řečeno, dogmatici a morální teologové berou Ježíšova podobenství na zřetel jen tehdy, když jim dobře zapadají do rámce daného systému výuky.

V této knize se vydáme cestou zcela opačnou. Místo abychom Ježíšova podobenství četli očima systematického teologa, budeme se ptát, ke kterým antropologickým poznatkům a teologickým názorům nás mohou přivést. Samo sebou se přitom rozumí, že takový postup nesměřuje v první řadě k rozšíření teoretického vědění, nýbrž k prohloubení a oživení víry.

1 LEITMOTIV JEŽÍŠOVY ZVĚSTI

Mnohé z řady příběhů, které Ježíš vyprávěl, se točí kolem tématu zaujímavějšího v jeho kázáních velký prostor – kolem tématu Boží velikorysosti a dobrotivosti. Ježíš přitom klade důraz nejen na to, že Bohu záleží na každém jednotlivci, ale i na to, že si Boží podporou mohou být jisti mimo jiné právě ti, kdo morálně selhali a kdo v životě ztroskotali. Toto téma je v podstatě leitmotivem celé jeho zvěsti. Evidentně se k této myšlence opakovaně vracel proto, že vůbec nebyla samozřejmá.

Je opravdu nápadné, že podle Starého zákona se Bůh za každé provinění neúprosně mstí, ba že se za ně mstít musí, protože jinak by byla zpochybněna jeho spravedlnost. A z téhož důvodu člověka naopak za všechny dobré skutky obratem odměňuje. Čím větší počin, tím vyšší odměna, a čím horší provinění, tím tvrdší trest. Vztah mezi člověkem a Bohem je tedy určen převážně zákonem odplaty.

Názor, podle něhož žádné provinění nezůstane neodčiněné, se vlně starozákonními spisy (na které se Ježíš stále odvolává) jako červená nit. Znáмым příkladem je vyprávění o potopě:

I viděl Hospodin, jak se na zemi rozmnožila zlovůle člověka a že každý výtvar jeho mysli i srdce je v každé chvíli jen zlý. Litoval, že na zemi učinil člověka, a trápil se ve svém srdci. Řekl: „Člověka, kterého jsem stvořil, smetu z povrchu země, člověka i zvířata, plazy i nebeské ptactvo, neboť lituji, že jsem je učinil.“ (Gn 6,5–7)

Nemoc, utrpení a smrt – zkrátka všechny špatné věci – se v různých vrstvách hebrejské bible vždycky objevují jako Boží trest za spáchanou křivdu. Saul není poslušen Hospodinova hlasu, a tak mu Hospodin „vytrhne království z ruky“ (1 S 28,17n); David dá usmrtit Chetejce Urijáše a ožení se s jeho ženou Bat-šebou, a tak je jeho dům stížen neštěstím (2 S 12,9–12); král Hósea

(731–722 př. Kr.) se dopouští „toho, co je zlé v Hospodinových očích“ (2 Kr 17,2), a „synové Izraele hřeší proti svému Bohu“ (2 Kr 17,7), a tak Bůh vydá svůj lid nepřátelům – Samaří dobudou roku 722 Asyřané, severní království zaniká...

Bůh stále hrozí sankcemi, a když je mu jeho lid nevěrný, proměňuje hrozby ve skutek, kdežto těm, kdo stojí při něm, naopak slibuje „věrnostní prémii“: „Stíhám vinu otců na synech do třetího i čtvrtého pokolení těch, kteří mě nenávidí, ale prokazují milosrdenství tisícům pokolení těch, kteří mě milují a má přikázání zachovávají.“ (Ex 20,5n)

Tato teorie odplaty byla později modifikována a relativizována, a to hlavně na základě poznání, že utrpení nezůstávají ušetřeni ani lidé nevinní a že lidé bezbožní se naopak často mívají skvěle. Jeremjáš a Ezechiel v každém případě možnost, že sám Bůh jednou provždy stanovil, aby za přečiny jednotlivců ručilo jejich příbuzenstvo, kategoricky vylučují: „Duše, která hřeší, ta umře; syn nebude pykat za nepravost otcovu a otec nebude pykat za nepravost synovu; spravedlnost zůstane na spravedlivém a zvuile zůstane na svévolníkovi.“ (Ez 18,20; srv. Jr 31,29n) Zhruba v Ezechielově době, tedy v období babylonského vyhnanství (586–538 př. Kr.), se zároveň objevuje myšlenka zástupného pokání, spočívajícího v tom, že Boží hněv ukonejší nevinný člověk dobrovolně trpící za hříšníka (srv. Iz 53). I v tom případě se ovšem předpokládá (stejně jako u Jeremjáše a Ezechiela), že Bůh požaduje, aby si každý, kdo přestoupí jeho zákon, odpykal přiměřený trest.

Jako odpověď na otázku, k čemu je utrpení dobré, se později prosadilo poznání, že útrapy mohou mnohdy sloužit i jako očistění a zkouška. A pokud jde o samotný důvod, proč je nám dáno trpět, začali lidé postupně chápat, že tato věc je součástí Boží tajuplnosti, takže její zdůvodnění není možné.

Ne že by se tím však od teorie odplaty zcela ustoupilo – lidé sice začali chápat, že ne každé utrpení je Božím trestem, ale nadále byli přesvědčeni, že žádný hříšník neujde spravedlivému, Bohem stanovenému potrestání.

V Ježíšově době byla tato podoba teorie odplaty obecně rozšířená. Boží odplata nevyhnutelně následuje po každém lidském činu; každá lidská akce vyvolává podle zásady spravedlivé rovnováhy Boží reakci. Z toho vyplývá, že Bůh může být dobrotivý pouze k lidem dobrým a že ke hříšníkům může být dobrotivý jen v případě, že kajicně vykonají skutek odpovídající tíže jejich viny.

Bůh ne trestající, nýbrž starostlivý

Myšlenka odplaty – resp. myšlenka, že podmínkou odpuštění je pokání – působí tak přesvědčivě právě proto, že se rozvinula v souvislosti s myšlenkou spravedlnosti. Pokud ji aplikujeme na vztah mezi člověkem a Bohem, může nám na první pohled připadat správná. Jak je ve skutečnosti sporná, poznáme, teprve když se ji pokusíme přenést na vztahy mezilidské.

Představme si muže, který podvedl svou ženu; sám ani neví proč – tělu se zkrátka zachtělo a duch byl slabý... Poté co nevěrník přijde k rozumu, začne svého poklesku z hloubi duše litovat. Má ho jeho žena, která ho vroucně miluje, odmítnout, poprosí-li ji o odpuštění? Má si klást nějaké podmínky, než začne o odpuštění vůbec uvažovat?

Nebo si představme dceru, kterou rodiče upřímně milují a která se v zaměstnání z nějakých důvodů dopustí drobné zpronevěry. Když pochopí, že udělala chybu, mají jí rodiče říci, že se domů může vrátit až za rok a do té doby jim musí přesvědčivě dokázat, že to myslí se svým slibovaným polepšením vážně? Neměli by být všichni – provinilá žena i její zklamaní rodiče – při vši bolesti spíš rádi, že tu záležitost společně překonali a že si navzájem už nechtějí ubližovat?

Právě takovéto zkušenosti z oblasti mezilidských vztahů mohly Ježíše přivést k otázce, jak Bůh reaguje v případě, že hříšník svou vinu uzná, lituje jí a nezkouší se vyhnout jejím následkům. Výsledkem Ježíšových úvah je podobenství, které mnozí považují za jeho vůbec nejhezčí vyprávění:

Jeden člověk měl dva syny. Ten mladší řekl otci: „Otče, dej mi díl majetku, který na mne připadá.“ On jim rozdělil své jmění. Po nemnoha dnech mladší syn všechno zpeněžil, odešel do daleké země a tam rozmařilým životem svůj majetek rozházel. A když už všechno utratil, nastal v té zemi veliký hlad a on začal mít nouzi. Šel a uchýtil se u jednoho občana té země; ten ho poslal na pole pást vepře. A byl by si chtěl naplnit žaludek slupkami, které žrali vepři, ale ani ty nedostával. Tu šel do sebe a řekl: „Jak mnoho nádeníků u mého otce má chleba nazbyt, a já tu hynu hladem! Vstanu, půjdu k svému otci a řeknu mu: Otče, zhřešil jsem proti nebi i vůči tobě. Nejsem už hoden nazývat se tvým synem; přijmi mne jako jednoho ze svých nádeníků.“ I vstal a šel k svému otci. (L 15,11–20)

Co syna nutí, aby se vypravil – nebo aby utekl – z domova? Proč se chce za každou cenu dostat pryč, i když mu doma zjevně nic nechybí?

V románu *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge (Zápisky Malta Lauridse Brigga)* vyjadřuje Rainer Maria Rilke přesvědčení, že „příběh ztraceného syna je vyprávění o člověku, který nechtěl být milován“, o člověku, který měl pocit, že ho láska, které se mu ze všech stran dostává, doslova drtí, takže nakonec nechtěl být obklopen ani svými psy, protože i „jejich pohledy byly plné zájmu, účasti a starostlivosti“.⁶ Tato domněnka je svým způsobem přitažlivá, jenže má tu nevýhodu, že pro ni v biblickém textu nenajdeme žádnou oporu. Příběh, zdá se, ukazuje spíše na to, že se syn svým vztahem k domovu prostě jen cítí omezován, omrzelo ho dostávat ke každému talíři polévky dobrou radu a touží po tom, čemu se říká „život“. Chce ochutnat svobodu a žít si podle svých představ.

Otec zřejmě ví, že názory opřené o osobní zkušenost jsou na rozdíl od školních vědomostí nepřenosné. Rozhodně se nezdá, že by k sobě chtěl syna natrvalo připoutat. Předá mu příslušnou část dědictví, i když by ještě nemusel, protože tehdejší právo znalo už i možnost poslední vůle. Syn, jako by mu žádná vzdálenost od rodného domu nepřipadala dost velká, odejde „do daleké země“. Žije zcela podle svého, ale vtom se stane něco, s čím ve

svých představách nepočítal. Během krátké doby přijde na mizinu a – jak píše Lukáš – nedostává ani slupky, které žerou vepři. Tím text naznačuje dvě věci – že dotyčný pobývá v pohanských krajích a že už nemůže klesnout hlouběji, protože vepř, jak známo, patří podle Starého zákona k nečistým zvířatům (Lv 11,7); Talmud proto chovatele vepřového dobytka výslovně zatracuje (Bava kama 82b).

Když je syn už úplně „na dně“, rozhodne se, že se vrátí. V duchu si stokrát opakuje, co otci po návratu řekne. Jednoho dne konečně stane před domem, do kterého kdysi patřil a ve kterém mu teď už nic nepatří.

Vrátil jsem se, prošel jsem průchodem a rozhlédl se. Je to starý dvůr mého otce. Ta louže uprostřed. Staré nepotřebné nářadí v neprostupné zvěti zahrazuje cestu ke schodům na půdu. Na zábradlí číhá kočka. Cár látky, kdysi při hře ovinutý kolem tyče, se ve větru nadzvedne. Jsem u cíle. Kdo mě přivítá? Kdo čeká za dveřmi kuchyně? Z komína stoupá kouř, vaří se káva k večeri. Je ti to blízké, cítíš se tu doma? Nevím, jsem velmi nejistý. Dům mého otce to je, ale kus stojí chladně vedle kusu, jako by se každý zabýval svými vlastními záležitostmi, které jsem dílem zapomněl, dílem nikdy neznal. Čím jim mohu být užitečný, co pro ně znamenám, třebaže jsem otcův syn, syn starého hospodáře. A neodvažuji se zaklepat na kuchyňské dveře, jen z dálky naslouchám, jen z dálky naslouchám, vstoje, ne tak, abych mohl být překvapen jako ten, kdo slídl. A protože naslouchám z dálky, nezaslechnu nic, slyším jen slabé odbíjení hodin, nebo se snad jen domnívám, že je slyším doléhat ze dnů dětství. Co se v kuchyni děje jinak, je tajemstvím těch, kteří tam sedí, tajemstvím, jež přede mnou uchovávají. Čím déle váháš přede dveřmi, tím cizejším se stáváš. Co kdyby teď někdo otevřel dveře a na něco se mě zeptal. Nebyl bych pak sám jako někdo, kdo chce uchovat své tajemství?

Tento synův monolog je krátká prozaická črta z pozůstalosti Franze Kafky. Max Brod, Kafkův přítel a vydavatel nejvýznamnějších Kafkových děl, ji opatřil trochu matoucím názvem *Návrat domů*⁷ – vypravěč sice konstatuje, že se vrátil, ale na otázku, zda

je mu dobře a zda se cítí jako doma, se sám sobě neodvažuje odpovédět. Kouř stoupající z komína naznačuje, že je zrovna někdo v kuchyni, ale to neznamená, že tu na něho nepřestali vzpomínat. Důvěrně známý tikot hodin, znějící jako kdysi, mu sice připomíná dětská léta, ale dům, ve kterém se ocitá, už není jeho domovem. Domov je přece tam, kde nás někdo očekává.

O žádném takovém očekávání Kafka nemluví. Navrátilce zůstává stát venku, před zavřenými dveřmi. Tím text končí, takže vzniká dojem, jako by se vypravěč bál, že by otec mohl syna odmítnout. Jak příběh dopadne, zůstává otevřené – právě proto působí tak tísnivě.

Ježíš naproti tomu své podobenství dovádí až do konce. Přesně v místě, kde Kafka vyprávění utíná, mění úhel pohledu, a místo aby děj dál líčil z hlediska synova, zaměřuje se na otce:

Když ještě byl daleko, otec ho spatřil a hnut lítostí běžel k němu, objal ho a políbil. Syn mu řekl: „Otče, zhřešil jsem proti nebi i vůči tobě. Nejsem už hoden nazývat se tvým synem.“ Ale otec rozkázal svým služebníkům: „Přineste ihned nejlepší oděv a oblečte ho; dejte mu na ruku prsten a obuv na nohy. Přiveďte vykrmené tele, zabijte je, hodujme a buďme veselí, protože tento můj syn byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen.“ A začali se veselit. (L 15,20–24)

To, že otec syna vyhlíží, čeká na něho, spěchá mu naproti a uspořádá mu oslavu, ukazuje, co pro něho jeho nezdárné dítě znamená – že mu je vším. I ti méně vnímaví posluchači určitě rázem pochopili, že tímto příběhem Ježíš ilustruje Boží vztah ke hříšníkům.

Celé podobenství od počátku míří právě k tomuto bodu. Přitom nesmíme přehlédnout, že se otec, přestože mu nic tolik neleží na srdci jako synovo dobro, nijak nesnaží odcházejícího syna zadržet, protože správně tuší (natolik ho jistě musel znát), že takový postup by byl nešťastný.

Tento otec se zjevně liší od rodičů, kteří pro své děti „chtějí jen to nejlepší“, a právě proto jim brání ve vývoji. Nutí je ubírat se cestou, kterou jim samotným životní okolnosti odepřely. Nebo po nich chtějí, aby se rozešly se svým partnerem, protože

„nepatřičný“ vztah je nutně musí přivést do neštěstí. Rodiče samozřejmě vědí nejlépe, jaký ženich učiní jejich dceru jednou provždy šťastnou. Zdaleka ne všichni synové a dcery mají sílu nezbytnou k tomu, aby se vůli svých rodičů vzepřeli a „způsobili jim bolest“ (protože bolest je s tím nedílně spojená), a mnozí z těch, kdo všemu navzdory dokážou vzít svůj život do vlastních rukou, trpí pak ještě dlouhá léta pocitem viny, mimo jiné i proto, že jim rodiče dávají důrazně najevo své zklamání. Pokud se pak skutečně něco nepodaří, je to dáno zajisté výhradně tím, že se děti nedržely plánu, který si pro ně vymysleli rodiče. Ti to přece od začátku mysleli dobře. Jenže s kým?

Můžeme předpokládat, že i otec z Ježíšova podobenství o oba své syny po výchovné stránce pečoval. Teď jsou ovšem už dospělí. Z textu lze usoudit, že mladší syn je ještě svobodný; uvážíme-li tehdejší společenské zvyklosti, mělo by mu být zhruba sedmnáct až dvaadvacet let, takže je ve věku, kdy se člověk už musí sám rozhodnout, kterými hodnotami se chce řídit. Otec ví, že mladík, který si vzal do hlavy, že chce ochutnat pravý život, nemůže nic zadržet. Přestože ho to bolí, dává synovi volnost. Přesněji řečeno, pouští ho na svobodu.

Svobodou syn zjevně rozumí něco zcela jiného než otec; pro syna svoboda znamená odpoutání, oproštění od všech možných povinností, možnost samostatně se rozhodovat a nedat si od nikoho poroučet. Mladík asi v podstatě hledá sám sebe a myslí si, že doma „se najít“ nemůže. Vyprávění se jediným slovem nezmiňuje o tom, že by chtěl svůj vztah k otci jednou provždy ukončit, takže mu nemusíme podsouvat podle pohnutky – nejde mu o rozchod, nýbrž jen o určitý odstup. A když si konečně začne myslet, že je svým pánem, ve skutečnosti je už dávno otrokem svých neřestí. Dělá si, co se mu zlíbí, a během krátké doby propadne svým vášním.

Příběh o Boží lásce, který nám tu Ježíš vypráví, se tím zároveň stává i ponaučením o svobodě. Syn hledá svobodu a plete si ji se svévolí. Teprve bolestivá lekce mu dá pochopit, 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 (zpravidla to bývají nejrůznější ideologie, ze kterých si pak nerozvázně udělá modlu), 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.“

Bůh něžný

Teprve „na samém dně“ syn poznává, že – a proč – naprostá nevázanost vede k totálnímu zotročení. Z tohoto podobenství tedy plyne mimo jiné i ponaučení, že chce-li někdo najít cestu ke svobodě a vnitřní zralosti, evidentně tomu někdy musí předcházet jisté bloudění a tápání. To ovšem není všechno; v Ježíšově vyprávění jde taky o to, že člověku, který se ze svých chyb poučil, nesmíme bránit v návratu.

Ne že by otec synovo chování bagatelizoval nebo schvaloval. Nemrká na syna jako spiklenec („Vždyť se vlastně nestalo nic tak špatného...“) ani ho neplácá kamarádsky po rameni („Přece jsme všichni jen lidé...“). Syn si je plně vědom toho, že udělal špatně skoro všechno, co špatně udělat mohl. A protože to sám uznává, nemusí se k tomu otec vůbec vracet; otci zbývá už jen ze srdce se radovat.

Celý příběh míří právě k tomuto přijetí. Podobně jako matka, která je zcela k dispozici svému onemocnělému dítěti, pečuje Bůh o ty, kdo své životní štěstí hledají na nesprávném místě.

Ježíšovi leží tato myšlenka tolik na srdci, že o ni opírá ještě další dva příběhy:

Má-li někdo z vás sto ovcí a ztratí jednu z nich, což nenechá těch

devadesát devět na pustém místě a nejde za tou, která se ztratila, dokud ji nenalezne? Když ji nalezne, vezme si ji s radostí na ramena, a když přijde domů, svolá své přátele a sousedy a řekne jim: „Radujte se se mnou, protože jsem našel ovci, která se mi ztratila.“ Právím vám, že právě tak bude v nebi větší radost nad jedním hříšníkem, který činí pokání, než nad devadesáti devíti spravedlivými, kteří pokání nepotřebují.

Nebo má-li nějaká žena deset stříbrných mincí a ztratí jednu z nich, což nerozsvítí lampu, nevymete dům a nehledá pečlivě, dokud ji nenajde? A když ji nalezne, svolá své přítelkyně a sousedky a řekne: „Radujte se se mnou, poněvadž jsem našla peníz, který jsem ztratila.“ Právím vám, právě tak je radost před anděly Božími nad jedním hříšníkem, který činí pokání. (L 15,4–10; srv. Mt 18,12–14)

Stříbrná drachma není nijak cenná mince; rodině stěží stačí leda na jednodenní obživu. Žijete-li však z ruky do úst, jde přece jen o značně velký obnos. Je tedy pochopitelné, že jakmile si žena ztráty všimne, otevře dveře a v místnosti, která nemá okna, rozsvítí lampu. Koštětem přejíždí po kamenné podlaze a snaží se v přítmí zaslechnout cinknutí.

O něco záhadněji působí chování pastýře, který kvůli jedné zaběhlé ovci nechá o samotě celé svoje stádo. Můžeme předpokládat, že ostatní ovce svěřil jinému pastýři? Snad ano. Právě skutečnost, že o tom nepadne sebemenší zmínka, ovšem ukazuje, o co v tomto příběhu jde – výhradně o hledání a nalezení. A přirozeně taky o nesmírnou radost, panující v nebi nad každým hříšníkem, který najde cestu k Bohu.

Všechna tato tři podobenství, která v Lukášově evangeliu tvoří jednotný celek, úzce souvisejí s obrazem Boha. Bůh, kterého Ježíš zvěstuje, bezmezně miluje i hříšníky.

Říká-li Ježíš, že v nebi panuje více radosti nad jedním kajícím hříšníkem než nad devadesáti devíti spravedlivými, mohli bychom očekávat, že lidem, kteří ho obklopovali, byla tato radostná zpráva milá. Některé věci, o kterých se rozhoduje v nebi, však na zemi zjevně nedocházejí úplného souhlasu. Tuto trpkou

zkušenost vložil Ježíš právě do podobenství o milosrdném otci, jehož závěrečná část nás teprve čeká:

Starší syn byl právě na poli. Když se vracel a byl už blízko domu, uslyšel hudbu a tanec. Zavolal si jednoho ze služebníků a ptal se ho, co to má znamenat. On mu odpověděl: „Vrátil se tvůj bratr, a tvůj otec dal zabít vykrmené tele, že ho zase má doma živého a zdravého.“ I rozhněval se a nechtěl jít dovnitř. Otec vyšel a domlouval mu. Ale on mu odpověděl: „Tolik let už ti sloužím a nikdy jsem neporušil žádný tvůj příkaz; a mně jsi nikdy nedal ani kůzle, abych se poveselil se svými přáteli. Ale když přišel tenhle tvůj syn, který s děvkami prohýřil tvé jmění, dal jsi pro něho zabít vykrmené tele.“ On mu řekl: „Synu, ty jsi stále se mnou a všechno, co mám, je tvé. Ale máme proč se veselit a radovat, poněvadž tento tvůj bratr byl mrtev, a zase žije, ztratil se, a je nalezen.“ (L 15,25–32)

Tento závěrečný výjev je odpovědí těm, kterým Ježíšovy styky s celníky a hříšníky připadají pobuřující. Podle tehdy obecně rozšířené domněnky se Bůh ke hříšníkovi znovu přikloní, teprve když se hříšník kajicně napraví. Dokud se tak nestalo, zůstával dotyčný vyřazen z okruhu zbožných lidí; společensky přijatelný byl až poté, co svou vinu odčinil. Proto nemůže starší syn vůbec pochopit, že otec pořádá jeho bratrovi oslavu hned po návratu. Jak to? Bez pokání? O trestu ani slovo? Bez sebemenší zmínky o nezbytné satisfakci? To na něho bylo skutečně už příliš.

Ježíšovu originalitu v této věci ovšem nesmíme přeceňovat. Přinejmenším se nedá vyloučit, že Ježíš zdaleka nebyl jediný, kdo už tehdy přemýšlel tímto způsobem. Z prvních staletí našeho letopočtu známe vyjádření některých vykladačů Písma (navazujících na dlouhou tradici), která vyznívají podobně. V jednom midraši se například píše: „Lítost a sklíčenost se rovnají veškerým přinášeným obětem.“⁸ To jednoznačně znamená, že Bůh vinu odpouští už v okamžiku, kdy hříšník dospěje k jejímu pochopení a rozhodne se pro nápravu. V postbiblickém judaismu tato myšlenka přesto zřejmě příliš rozšířená nebyla. Evangelia v každém případě dokládají, že většina Ježíšových současníků velmi rázně bránila „tradiční“ nauku o spravedlivém trestu. Za-

stánci tohoto směru samozřejmě nevyučovali, že Bůh hříšníkovi nakonec poskytne odpuštění. Nám tu však jde ani ne tak o to, že odpuštění je možné, jako spíš o podmínky, na kterých podle většiny tehdejších lidí záviselo. Teprve když hříšník dobrými skutky, půsty, modlitbou a trpělivým snášením obtíží prokázal, že to myslí s nápravou vážně, a tím splnil zkušební podmínku, směl doufat, že se znovu domůže Boží přízně.

Ježíš zastává názor jiný, a chce-li jej hlásat přesvědčivě, musí se obracet k těm, kdo mravně selhali. Vždyť jak jinak jim měl dát na srozuměnou, že je v Božím srdci vepsáno i jejich jméno? Nauku o spravedlivém trestu, tehdy převládající, tím ovšem staví na hlavu. K tomu, aby mohl odpustit, Bůh podle jeho mínění nepotřebuje, aby dal hříšník splněním zkušebních podmínek předem najevo dobrou vůli. Stejně jako stačí otcí synův návrat, stačí Bohu hříšníkovo vnitřní obrácení. Bůh nejenže nespojuje se svým příklonem ke člověku žádné podmínky, ale bere si každého z nás na starost s plným nasazením.

Že se Ježíš svými podobenstvími o pastýři a zbloudilé ovcí, o hospodyně a ztracené minci a o milosrdném otci ospravedlňuje před lidmi, které pobuřuje jeho chování ke hříšníkům, je zřejmé z evangelistovy úvodní poznámky: „Do jeho blízkosti přicházeli sami celníci a hříšníci, aby ho slyšeli. Farizeové a zákoníci mezi sebou reptali: On přijímá hříšníky a jí s nimi!“ (L 15,1n; srv. Mt 9,10–13) Po ní následuje podobenství „Má-li někdo z vás sto ovcí...“ (L 15,4), které má ukázat, že Ježíšovo chování je odrazem Božího postoje k těm, kdo si připadají ztraceni. Tyto příběhy se jistě vyjadřují především k nauce o spravedlivém trestu a tím i k otázce, jak tedy může provinilý člověk před Bohem obstát, ale vždycky v nich jde zároveň i o obraz Boha jako takového.

V podobenství o milosrdném otci je to vidět velmi zřetelně. Otcem začali izraelité Boha nazývat velmi brzy: „Hospodine, tys náš otec, náš vykupitel odedávna, to je tvé jméno.“ (Iz 63,16; srv. 64,7; Tób 13,4) Méně známá je asi skutečnost, že tehdejší, dávný obraz Boha má i rysy mateřské. Silná „ruka Hospodinova“ bývá někdy i něžná jako ruka ženská: „Jako když někoho utěšuje

matka, tak vás budu těšit.“ (Iz 66,13; srv. 49,15; Oz 11,1–4) Ženské a mateřské znaky ovšem nakonec překryl obraz otce. V podobenství o milosrdném otci se oba synové v každém případě zjevně řídí představami o přísné otcovské autoritě. Mladší syn začne tyto své představy korigovat až po svém nepovedeném experimentu. Jeho bratr je na tom se svým předsudkem podobně. Stěžuje si, že mu otec ještě nikdy nedaroval ani kůzle, přestože on mu vždy věrně a oddaně sloužil. Tato výtka nám umožňuje vidět věci v pravém světle. Starší syn všechnu svou pozornost zaměřuje na společenské zvyklosti (tedy nejrůznější příkazy a předpisy), které potom přirozeně vnímá jako břemeno. Za jeho následovníky mohou být pokládáni ti z řad křesťanů a křesťanek, jimž se náboženský život stal jakýmsi „vrcholovým sportem“, protože přehlížejí, že Boží příkazy ve skutečnosti slouží našemu dobru. Při bližším šetření se jejich údajná láska k Bohu jeví jako postoj velmi ambivalentní, ve kterém se navzájem vyvažují touha po odměně a obava z potrestání.

Židovská představa o božském otci rozhodně nebyla s to taková nedorozumění předem vyloučit.

Slovům „náš otec“ odpovídá v hebrejštině výraz *abbinu*, znějící nejen slavnostně, uctivě a odtažitě, ale především autoritativně. Když se ovšem Ježíš obrací k otci a vybízí své učedníky, aby učinili totéž, nepoužívá pojem *abbinu*, nýbrž oslovení *abba*, „můj milý, dobrý otče“, obvyklé v jeho aramejské mateřštině – oslovení běžné, důvěrně rodinné, užívané dětmi. Ve slově *abba* jsou obsaženy náklonnost a důvěra, srdečnost a úcta, láska, vděčnost, sounáležitost, ale hlavně něha. Právě o tomto Bohu mluví Ježíš opakovaně ve svých podobenstvích a zřejmě je tomu opravdu tak, že právě ti, jejichž život je Božím přikázáním a příslibům vzdálený, nakonec nejlépe chápou, co chce Ježíš svými příběhy říci – že Bůh žádného člověka nevyčleňuje ze svého společenství, na nikom nenechává jednou provždy ulpět jeho minulost a každého, kdo se k němu přikloní, vítá s otevřenou náručí. Jeho slitování se jako čerstvý sníh, pokrývající zemi svou čistou bělostí, pokládá na všechny, kdo ho hledají celým svým roztouženým srdcem.

2 BŮH NEZNÁ ÚPLATNOU LÁSKU

Když se Gregor Samsa jednou ráno probudil z nepokojných snů, shledal, že se v posteli proměnil v jakýsi nestvůrný hmyz. Ležel na hřbetě tvrdém jak pancíř, a když trochu nadzvedl hlavu, uviděl své vyklenuté, hnědé břicho rozdělené obloukovitými výztuhami, na jehož vrcholu se sotva ještě držela přikrývka, tak tak že úplně nesklouzla dolů. Jeho četné, vzhledem k ostatnímu objemu žalostně tenké nohy se mu bezmocně komíhaly před očima.⁹

Gregor bydlí spolu se svou sedmnáctiletou sestrou u svých rodičů. Poté co otcova živnost skončila v úpadku, přijal místo obchodního cestujícího a začal se rodině starat o obživu. Dotyčného rána se přirozeně nestihne včas dostavit do práce. Postupně si uvědomuje, že se bude muset svého povolání vzdát, a pozoruje, že na něho jeho blízcí tváří v tvář jeho nevysvětlitelnému stavu reagují někdy zděšeně a znechuceně, jindy zoufale a bázlivě.

Když mu dojde, jaký v lidech budí odpor, celé dny se schovává ve svém pokoji pod pohovkou. Jeho sestra – která mu dříve byla velmi oddaná – mu občas přinese pár odpadků a zbytků. Když ovšem Gregor začne lézt po zdech, dostane z něho strach nakonec i ona a chová se k němu stále odmítavěji a nevraživěji. A když se Gregor jednoho dne dveřmi, které zůstaly náhodou otevřené, odváží proniknout do obývacího pokoje a pouhou svou přítomností vyvolá mezi členy své rodiny hotovou paniku, „bombarduje“ (str. 128) ho otec jablky, z nichž jedno se mu zaryje do hřbetu a zůstane „vězet v těle jako viditelná upomínka“ (str. 129). I jeho sestra začne nakonec přemýšlet o tom, jak se „této obludy“ zbavit (str. 139).

Přiváben sestřinou hrou na housle, vleze Gregor jednoho večera, kdy dveře výjimečně zase nejsou zavřené, znovu do světnice, kde jeho rodičům dělají společnost tři noví podnájemníci, kteří ovšem o jeho existenci dosud nevědí. Jeho vzhled vzbudí

ve všech přítomných takovou hrůzu, že se Gregor v panickém strachu raději honem vrátí do svého pokoje.

Shnilé jablko v zádech i zanícené místo okolo, úplně pokryté měkkým prachem, už teď sotva cítil. Na rodinu myslel s dojetím a láskou. O tom, že musí zmizet, byl dle možností přesvědčen ještě rozhodněji než sestra. V tomto stavu prázdného a pokojného rozjímání setrval až do chvíle, kdy na věži odbila třetí hodina ranní. Když všude venku za oknem počalo svítat, byl ještě naživu. Pak mu hlava sama od sebe docela poklesla a z chrčící mu slabě unikl poslední dech. (str. 142)

„... že mě prostě zadupeš do země“

Tomuto podivnému příběhu (Kafkově povídce *Proměna*) se během času pochopitelně dostalo velmi rozmanitých a mnohdy navzájem si odporujících výkladů. Mně připadá důležitá především otázka, jak vůbec spisovatel k takovéto látce přijde a co ho přiměje, aby se jí chopil a vypravěčsky ji zpracoval. Odpověď je obsažena ve slavném *Dopisu otci*, který Kafka napsal roku 1919, tedy ve svých šestatřiceti letech.

Už sám úvod naznačuje, že tento dopis je nejen průběžnou zprávou o spisovatelově vztahu k otci, ale spíš jakýmsi zúčtováním:

Nejmilejší tatínku, jednou, bylo to nedávno, ses mě zeptal, proč tvrdím, že z Tebe mám strach. Nevěděl jsem, jako obyčejně, co Ti mám odpovědět, a to zčásti právě kvůli strachu, který z Tebe mám, a zčásti proto, že bych byl musel, abych tento strach odůvodnil, uvést příliš mnoho okolností, a nemohl tedy v ústním projevu zachovat být i jen jakous takous soudržnost.¹⁰

Tento strach má přirozeně hluboké kořeny; sahá až do dětství.

Skličovala mě už jen Tvá holá tělesnost. Vzpomínám si například, jak jsme se spolu občas svlékali v kabině. Já, hubený, slabý, tenký, Ty, silný, velký, rozložitý. Už v kabině jsem si připadal žalostně, a to nejen před Tebou, ale před celým světem, protože Ty jsi

pro mne byl mírou všech věcí. A když jsme potom vyšli z kabiny mezi lidi, já, kostřička držící se Tě za ruku, našlapující nejistě bosýma nohama na prknech, bojící se vody, neschopná napodobit plavecké pohyby, které jsi mi s dobrým úmyslem, ale ve skutečnosti k mému hlubokému zahanbení neustále předváděl, tu jsem byl velice zoufalý a všechny mé špatné zkušenosti ve všech oblastech se v takových chvílích dostávaly do velkolepé shody. (str. 97)

Z čistě teoretického hlediska by přirozeně byla myslitelná i reakce opačná – místo aby otcova moc a síla dítě děsily, mohlo by je pociťovat jako něco, co mu skýtá ochranu. Nashromážděné prožitky mají ovšem za následek, že mladý muž nevnímá svého otce ani v ryze fyzické rovině jako ochránce, nýbrž jako bytost, která má nad ním hrozivou převahu. Vidí v něm nezpochybnitelnou autoritu, „poslední instanci“ (str. 96). Jinak řečeno, vše, co si otec myslí, co říká a co dělá, má jakoby božský ráz:

Ze svého křesla jsi vládl světu. Tvé mínění bylo správné, každé jiné bylo bláznivé, přehnané, mešuge, nenormální. Tvoje sebedůvěra byla přítom tak veliká, že jsi ani nemusel být důsledný, a přesto jsi nepřestával mít pravdu. Mohlo se také přihodit, že jsi v nějaké věci neměl vůbec žádné mínění, takže všechny názory, které v té záležitosti byly vůbec možné, musely být bez výjimky nesprávné. Mohl jsi například nadávat na Čechy, potom na Němce, potom na Židy, a to nejen na nějakou speciální vlastnost, nýbrž ve všem všudy, a nakonec nezbyl nikdo jiný než Ty sám. V mých očích ses přioděl onou záhadností, kterou mají všichni tyrani, jejichž právo není odůvodněno myšlením, nýbrž jejich osobností. Mně to tak alespoň připadalo. (str. 98) ... *člověk byl proti Tobě naprosto bezbranný.* (str. 100)

Na tomto pozadí je zřejmé, že povídka *Proměna*, působící téměř zvráceným dojmem, není žádný imaginární horor, nýbrž že v ní Kafka zašifrovaně mluví o svých vlastních strašlivých prožitcích. Toto tvrzení se neopírá o pouhé dohady – jeho dokladem je právě onen zdrcující dopis, ve kterém syn otci vyčítá: „Moje psaní bylo o Tobě, žaloval jsem v něm jen na to, na co jsem nemohl žalovat v Tvém náručí.“ (str. 127)

V dopise Kafka otci připomíná, že předem odmítal všechno, co bylo pro syna tak či onak důležité. „Vztahovalo se to jak na myšlenky, tak i na lidi“, které otec zkrátka označoval za „psy a blechy“ nebo za „hmyzí havěť“ (str. 99–100). Takové znevažování po sobě přirozeně zanechává stopy – otec je člověk „tak strašlivě směrodatný“ (str. 101), že se před ním syn od samého počátku mohl leda schovávat ve svém pokoji.

Tento dopis, který ovšem Kafka nikdy neodeslal (protože se bál?), je nejdůležitějším klíčem k rozluštění „hieroglyfického písma“, jímž je napsána *Proměna*:

Gregor Samsa se přes noc změnil v brouka proto, že se za něho už dlouho sám považuje. Když se stáhne nejen do svého pokoje, ale navíc ještě pod pohovku, činí tak z čirého strachu z otce, který po něm šlape a mává při tom holí a od něhož ho dělí nejen jedny zavřené dveře, ale celé světy. A protože se tento všemocný otec v žádném případě nemůže mýlit, je si Gregor jistý, že v něm „obludu“ (str. 139) vidí i všichni ostatní (matka se sestrou, nájemníci i služka), a že je proto musí ušetřit své přítomnosti. Jak už víme, nakonec umírá na smrtelné zranění, které mu otec způsobil oním hozeným jablkem. Spisovatel tím zašifrovaně říká totéž, co jasně vyslovuje ve svém dopise, totiž že člověk by byl „mohl předpokládat, že mě prostě zadupeš do země, že po mně nezbude ani památka“. (str. 95)

Fyzicky otec syna samozřejmě ve skutečnosti nezničil. Pokud jde o škody psychické, zahajuje Kafka dopis prohlášením, že nechce posuzovat otcovu mravní vinu, nýbrž jen vylíčit své pocity:

Neustále Tě ale prosím, abys nezapomínal, že mi nikdy ani v nejmenším nepřišlo na mysl, že by ses nějak provinil. Působil jsi na mne tak, jak jsi působil musel, jenom musíš přestat považovat za nějakou moji obzvláštní zlomyslnost, že mě Tvé působení zničilo. (str. 95)

Kafka má pocit, jako by ho otec doslova drtil, a nic se na tom nemění ani ve chvíli, kdy se začíná prosazovat na literárním poli; ba právě naopak. Když otci předává svoji novou knihu, otec ho pouze vybidne, aby mu ji položil na noční stolek. Vkládal totiž

do syna jiná očekávání; syn ví, že je nemůže splnit, a tak si před tímto „tak strašlivě směrodatným člověkem“ (str. 101) připadá jednou provždy malý a ubohý. Člověka, jakým je jeho otec, zkrátka nemůže milovat, protože se ho musí bát. A protože se mu nemůže ničím zavděčit, už sama myšlenka na otce v něm budí pocity viny.

Bezvýhradná náklonnost

Mnoho lidí má na otce bezpochyby větší štěstí, než měl Kafka, ale přesto jsou jim mechanismy, které jsme si tu popsali, až příliš dobře známé. Prožívají totiž podobnou tragédii ve vztahu ke svému Bohu.

Bůh na ně působí dojemem mocné, drtivé autority, která jim v případě, že zklamou její očekávání, odepře svou lásku. Protože ovšem její očekávání často výrazně přesahuje lidské síly, nelze mu nikdy plně dostat. Výsledkem jsou – v kombinaci s očekávanými autorit pozemských – nekonečné pocity viny.

Chceme-li zhruba pochopit, co se mnohdy odehrává mezi Bohem a člověkem a k jakým to vede duševním kolapsům, stačí přenést Kafkův rozbor vztahu mezi otcem a synem na rovinu náboženskou.

Kafka vnímá svého otce „po všech stránkách“ jako „obra“ (str. 107), bytostně nadřazeného příkazům, které synovi udílí.

Svět se mi tak rozpadal na tři díly: v jednom jsem žil já, otrok podrobovaný zákonům, které byly vymyšlené jen pro mne a kterým jsem navíc, nevím proč, nikdy nemohl plně dostat, v druhém světě, který byl od mého nekonečně vzdálený, jsi žil Ty a zabýval ses vládnutím, vydáváním rozkazů a zlostí nad jejich neplněním, a konečně tu byl třetí svět, v němž šťastně žili ostatní lidé, pro které rozkazy neplatily a kteří nemuseli poslouchat. Mým údělem byla neustálá hanba, buďto jsem poslouchal Tvé rozkazy, to byla hanba, protože přece platily jen pro mne; nebo jsem trucoval, to byla taky hanba, protože jak jen jsem si vůči Tobě mohl dovolit trucovat, nebo jsem

nemohl poslechnout, protože jsem například neměl Tvoji sílu, Tvoji chuť k jídlu, Tvoji šikovnost, ačkoliv jsi je na mně vyžadoval jako něco samozřejmého; to byla ostatně ta největší hanba. Takovýmhle způsobem nikoli rozvažovalo, nýbrž cítilo dítě. (str. 101–102)

Dokonce i v případě, že v rozumové rovině „víme své“, míváme pocit, že všechno děláme špatně, že jsme selhali, že jsme naprosto ztroskotali. „Kam jen jsem pohlédl, všude jsem byl Tvým dlužníkem“ (str. 110), stěžuje si Kafka na jiném místě. Můžeme leda hádat, jak musí být tyto pocity silné, jestliže si dotýčný sám připadá jako „obluda“ a „hmyz“.

Přesně totéž se děje i na poli náboženském, a to tehdy, máme-li dojem, že Bůh, před nímž stojíme, resp. jemuž jsme podřízeni, vlastně čeká jenom na to, aby nás mohl „pošlapat“, a pěstuje v nás pocit, že žijeme „v hanbě“. Tlak, pod který se tváří v tvář takovémuto Bohu věřící dostávají, může někdy nabýt takových rozměrů, že v jeho důsledku člověk fyzicky onemocní. Strach v nás budí už samo pomýšlení, že nějakým způsobem selžeme, protože přece musíme předpokládat, že nás Bůh obratem zapudí. Hrozná tedy není ani tak selhání samo o sobě, jako spíš představa, že se jím připravíme o Boží lásku. Kam taková obava nakonec vede, vyložil v jednom rozhovoru Eugen Drewermann:

Velmi dobře chápu, že ty, kteří se bojí a připadají si ve svém strachu osamělí, zřejmě nenapadá nic jiného, než že ze sebe musejí vydolovat něco totálního, dokonalého a absolutního, něco vskutku téměř božského; už žádné chyby, žádná selhání, nic, co by se dalo kritizovat, nic, čemu by bylo co vytknout. Musíme být bytostí, která je jako do sebe uzavřená koule, nepotřebuje žádný doplněk ani žádný protějšek a v podstatě nepotřebuje už ani lásku. Tragické je, že tím člověk svůj strach jen stupňuje, s konečnou platností stvrzuje jeho logiku a nakonec se řítí vstříc světu, který už nezná slitování, nýbrž jen rozsudky, odsudky, neupřímnost a pokrytectví.¹¹

Výsledkem je, že už nejsme vůbec schopni svou víru prožívat svobodně a přesvědčeně, z čirého strachu plníme náboženské úkoly, které jsme si vytyčili, a jsme rádi, když se nám je daří zvládat – ale přitom se neumíme radovat ze života. Pochopitelně.

Omezí-li se totiž vztah člověka k Bohu na pouhé plnění povinností, nemůže už být vůbec řeč o vztahu lidském.

Jednou možností je cítit se vzhledem ke svým omezeným silám tak přetíženě, že budeme při pohledu na svá selhání jednou provždy propadat už jen studu a beznaději.

Druhou možností je pokusit se přijmout Boží přikázání se vši vážností jako „cílovou představu“ a zároveň přijmout i sami sebe. Teprve osvobozující přiznání, že potřebujeme pomoc, nás může ochránit před smrtícím nutkáním spásit se na vlastní pěst. Jenom ten, kdo se naučí akceptovat sám sebe se všemi svými chybami a nedostatky, je schopen Bohu upřímně říci: „Pohlédni na moje holé ruce; uvést dobro ve skutek sám nedokážu; jedině když mi půjdeš naproti, mohu se k tobě o něco více přiblížit a současně najít cestu k sobě samému.“

To, že nejsme schopni před Boha předstoupit takříkajíc v plné nahotě, zřejmě souvisí s našimi každodenními zkušenostmi. Opakovaně se, jak známo, stává, že když nesplníme něčí očekávání, chová se k nám dotyčný zdrženlivě, nebo nám dokonce za trest „odpírá svou lásku“. Nejhorší ze všech strachů, jaké nás mohou přepadnout, je ovšem právě strach, že nebudeme milováni. Stále se proto – více či méně nevědomě – snažíme jednat podle toho, co od nás druzí očekávají, a kupovat si tím jejich sympatie. Zpravidla nám nedochází, že se tento druh snažení zakládá na pouhé iluzi. Pokud je totiž člověk kladně přijímán jenom díky určitým svým vlastnostem nebo způsobům, nevztahuje se takové přijetí osobně přímo na něho, nýbrž pouze na tu či onu záležitost. Když potom takové vztahové mechanismy přeneseme z roviny mezilidské do roviny náboženské (a to tak samozřejmě, že o tom vlastně už ani nepřemýšlíme), máme pocit, že má-li nás Bůh vůbec poctit sebemenší pozorností, musíme se i před ním nejprve něčím „předvést“.

A právě toto pojetí Ježíš rázně popírá. Bůh svoji náklonnost nepodmiňuje tím, že se člověk nejprve musí nábožensky osvědčit. Bere člověka takového, jaký je. Ve svých podobenstvích to Ježíš vyjadřuje téměř provokativním způsobem:

Neboť s královstvím nebeským je to tak, jako když jeden hospodář hned ráno vyšel najmout dělníky na svou vinici. Smluvil s dělníky denár na den a poslal je na vinici. Když znovu vyšel o deváté hodině, viděl, jak jiní stojí nečinně na trhu, a řekl jim: „Jděte i vy na mou vinici, a já vám dám, co bude spravedlivé.“ Oni šli. Vyšel opět kolem poledne i kolem třetí hodiny odpoledne a učinil právě tak. Když vyšel kolem páté hodiny odpoledne, našel tam další, jak tam stojí, a řekl jim: „Co tu stojíte celý den nečinně?“ Odpověděli mu: „Nikdo nás nenajal.“ On jim řekl: „Jděte i vy na mou vinici.“ Když byl večer, řekl pán vinice svému správci: „Zavolej dělníky a vyplat jim mzdu, a to od posledních k prvním!“ Tak přišli ti, kteří pracovali od pěti odpoledne, a každý dostal denár. Když přišli ti první, měli za to, že dostanou víc; ale i oni dostali po denáru. Vzali ho a reptali proti hospodáři: „Tihle poslední dělali jedinou hodinu, a tys jim dal stejně jako nám, kteří jsme nesli tíhu dne a vedro!“ On však odpověděl jednomu z nich: „Příteli, nekřivdím ti! Nesmluvil jsi se mnou denár za den? Vezmi si, co ti patří, a jdi! Já chci tomu poslednímu dát jako tobě; nemohu si se svým majetkem udělat, co chci? Nebo snad tvé oko závidí, že jsem dobrý?“ Tak budou poslední první a první poslední. (Mt 20,1–16)

Toto podobenství vykládali rozdílně už církevní Otcové. Biskup Eirénaios z Lyonu, který kolem roku 202 zemřel mučednickou smrtí, spatřoval v oněch pěti hospodářových výzvách obraz pěti období židovsko-křesťanských dějin spásy. Řecký učenec Órigenés, jeden z nejvýznamnějších teologů raného křesťanství, který zemřel kolem roku 254 pravděpodobně v Tyru (dnešním libanonském Suru), je naproti tomu spojoval s jednotlivými životními etapami, ve kterých se lidé postupně obracejí ke křesťanství.

Oba tyto obrazné výklady se však míjejí s tím, co chce Ježíš svým podobenstvím říci; hlavní myšlenka tu totiž nespočívá v tom, že všichni dělníci nakonec dostanou mzdu bez ohledu na to, jak dlouho pracovali, nýbrž v tom, že všichni dostanou mzdu stejnou. Tato skutečnost, překvapivá jak pro dělníky, kteří v podobenství vystupují, tak i pro Ježíšovy posluchače, má pro správnou interpretaci tohoto příběhu velký význam.

Chceme-li se dobrat vypravěčova pravého záměru, musíme si ovšem nejdříve vyjasnit pár otázek. Může nám být například divné, že si majitel vinice musí chodit dělníky najímat. Při tehdejší vysoké nezaměstnanosti neměla však většina obyvatel možnost najít si pevné zaměstnání a byla nucena nádeničit. Statkáři nebo jejich správci běžně „nabírali“ potřebné pracovní síly ráno na trhu, který tenkrát představoval jakousi pracovní agenturu. Neobvyklé je, že si biblický hospodář pracovníky průběžně najímá ve tříhodinových intervalech a že s najímáním končí až kolem páté, tedy pozdě odpoledne. Pro to by se daly uvést nejrůznější konkrétní důvody, například že výkon těch, které si postupně najímal, nesplnil jeho očekávání nebo že hrozila změna počasí. Vzhledem k tomu, že v této věci nemáme k dispozici žádné konkrétní odkazy, je zjevně zbytečné o tom spekulovat. Nejspíš je tomu tak, že si tento trochu neobvyklý detail zkrátka vynutilo ponaučení, které nám chce Ježíš svým příběhem poskytnout. Totéž platí i o tom, že ti, kdo byli najati jako první, dostávají mzdu až jako poslední – jinak by přece neměli možnost pochopit, že všichni obdrželi mzdu stejnou. Můžeme předpokládat, že ty, kteří do práce nastoupili jako poslední, naplnilo zvýhodnění, jehož se jim dostalo, údivem a radostí.

Většina tehdejšího obecnstva se jistě plně identifikovala s rozhořčenými dělníky najatými hned ráno. Ti vyjadřují názor Ježíšových posluchaček a posluchačů – vyplatit celou denní mzdu i těm, kdo pracovali pouhou jednu hodinu (a to až v době, kdy už pominulo největší horko), je nespravedlivé, ba přímo neslýchané.

Tuto námitku považuje ovšem zaměstnavatel za zcela neoprávněné vměšování do věci, do které protestujícím nic není. Připomíná jim, že se s nimi dohodl na jednom denáru. To tehdy byla obvyklá sazba, zhruba odpovídající životnímu minimu.

Máme-li tento příběh pochopit, je důležité, abychom si uvědomili, že hospodářovo chování, opravdu trochu neobvyklé, rozhodně nepramení ze svévole ani z autokratických sklonů, natožpak z pomíjivého rozmaru. Hospodář sám říká, že jedná

uváženě a z čiré dobrotivosti. A zároveň vyjadřuje obavu, že ti, kdo si připadají ošizeni, možná neláteří proto, že by jim šlo o spravedlnost, nýbrž proto, že druhým prostě a jednoduše závidí: „Nebo snad tvé oko závidí, že jsem dobrý?“

Nedozvídáme se, jestli dotyčný dělník na svém názoru trvá, nebo se dá nakonec přesvědčit. To ostatně vůbec není důležité. Podstatné je, že Matouš tuto Ježíšovu otázku klade svým čtenářkám a čtenářům, tedy nám, a že bychom na ni měli odpovědět správně.

Ježíš tímto příběhem zjevně obhajuje své vlastní chování; polemizuje s těmi, které urážejí jeho styky s lidmi považovanými za „Bohem zapuzené“ hříšníky. Ježíš se právě k těmto lidem obrací a dává tím na srozuměnou, že se na ně Boží láska vztahuje neméně než na všechny ty, kdo se usilovně snaží přesně dodržovat zákon. Jinak řečeno, předkládá nám Boží portrét, který byl pro většinu jeho krajanů tak nezvyklý, že jim nutně musel připadat zkreslený.

Kolik výbušné síly je v podobenství o šlechtetném zaměstnavateli obsaženo, nejlépe pochopíme, srovnáme-li je s jedním rabínským příběhem, který navzdory všem podobnostem obsahuje ponaučení zcela opačné:

Král si najal velké množství dělníků. Dvě hodiny poté, co se dali do práce, se na ně šel podívat a viděl, že jeden z nich vyniká nade všechny ostatní pilí a šikovností. Vzal ho za ruku a až do večera se s ním procházel. Když si přišli dělníci pro mzdu, obdržel onen dělník stejnou částku jako všichni ostatní. Dělníci reptali: „My jsme pracovali celý den, zatímco on pouze dvě hodiny, a přesto jsi mu vyplatil mzdu celou.“ Král jim na to odvětil: „Nedopouštím se tím vůči vám žádné křivdy; tento dělník toho za dvě hodiny vykonal více než vy za celý den.“¹²

Rabín, kterému Talmud toto vyprávění připisuje, jistě nevěděl, že je nejspíš založeno na Ježíšově podobenství, které ovšem mezitím doznalo takové proměny, že se jeho původní smysl zjevně obrátil – v souladu s obecně rozšířeným židovským obrazem Boha – v pravý opak. Dělník, který se namáhal pouze dvě hodiny,

dostává stejnou mzdu jako ostatní proto, že podal – byť v kratší době – stejný výkon. To přesně odpovídá tehdejšímu židovskému myšlení. Bůh dává mzdu takovou, jakou si kdo zaslouží.

Tento pohled vychází ze židovského učení o spravedlivé odplatě, resp. z raně židovského výkladu Tóry.¹³ Podle něho byl zákon dán Izraeli výhradně proto, aby si lidé mohli jeho dodržováním vydobýt zásluhu, za které je Bůh odmění. Čím většími zásluhami se může člověk vykázat, tím bohatší bude – logicky – odměna, které se mu dostane. Poté co se v judaismu kolem poloviny druhého století př. Kr. postupně prosadila víra v posmrtný život, začalo se nakonec počítat s tím, že Bůh tuto odměnu možná vyplatí – jak se patří spravedlivě – teprve na onom světě.

Především v širokých lidových vrstvách vedl tento způsob myšlení k tomu, že je k mravnému jednání motivovala pouze touha po odměně. V Talmudu o tom dobře vypovídá případ vdovy, která pravidelně dochází do značně vzdálené synagogy, přestože bydlí v těsném sousedství synagogy bližší. Když ji rabi Jochanan (zemřel r. 279) žádá o vysvětlení, zeptá se vdova udiveně: „Cožpak za ty kroky, rabi, nedostanu odměnu?“ Delší cesta znamená podle ní před Bohem větší zásluhu. A rabi Joachanan, jeden z nejslovnějších učitelů své doby, vidí v jejím chování příklad hodný následování.¹⁴

Na druhé straně se podle svědectví Talmudu vždycky vyskytovali zbožní jedinci, kteří proti takovéto kramářské mentalitě bojovali; například jistý Antigonos ze Socho, který žil zřejmě někdy kolem roku 180 př. Kr., nabádal: „Nebudte jako čeledíni, kteří pánovi slouží pod podmínkou, že se jim dostane odměny – buďte jako čeledíni, kteří pánovi slouží, aniž svou práci podmiňují odměnou, a bojte se nebes.“¹⁵ Úplně neznámý nebyl v judaismu ani názor, že nakonec přece jenom nezáleží na výkonu, nýbrž na smýšlení: „Pokud se člověk upíná srdcem k Bohu, nezáleží na tom, koná-li toho hodně nebo málo.“ Hlasy, které se s oficiálním učením o odplatě vyrovnávaly kriticky, nebo se od něho dokonce zcela distancovaly, však zůstávaly výjimkou a k prostému lidu nemohly proniknout.

Ježíš tedy navazuje na způsob myšlení, který sice nebyl příjmenším některým jeho současníkům zcela cizí, ale doposud se nikdy nestal trendem.

Dalo by se ovšem namítnout, že ani Ježíš myšlenku odplaty úplně nepřekonal. Přestože totiž jednotliví dělníci podávají v jeho podobenství rozdílné výkony, je denár, který dostanou, buď jak buď odměnou za vykonanou práci. Znamená to snad, že jsou Boží náklonnost a dobrotivost přece jen podmíněny lidským výkonem?

O otázce odplaty se bezprostředně předtím, než Ježíš své podobenství začne vyprávět, mezi učedníky odehraje rozprava; rádi by věděli, co mohou lidé očekávat za to, že Ježíše následují (srv. Mt 19,27–30). Odpověď zní, že „kdo opustil domy nebo bratry nebo sestry nebo otce nebo matku nebo děti nebo pole pro mé jméno, stokrát víc dostane a bude mít podíl na věčném životě“ (Mt 19,29) – Ježíšovi následovníci mohou tedy očekávat odměnu nekonečně větší, než jakou by si kdy mohli „zasloužit“. Jinak řečeno, Boží „odměna“ je v každém případě dar; je tak velká, že práci se k ní nikdo dobrat nemůže. Máme-li to vyjádřit ještě jinak, odměna, o níž zde (a vzápětí právě v podobenství o šlechtném zaměstnavateli, které na tento výrok navazuje) Ježíš mluví, je – a tady pomůže už jen paradox – odměna milostiplná a bezmezně dobrotivý Bůh nám ji skýtá jako dar, kterým nám není nijak povinován.

Proti přitakávačům a krasořečníkům

Stejně vyznění má i krátké podobenství o otci a jeho dvou synech, které by se dalo nazvat i příběhem o přitakávači a odpírači. Opět jde o práci na vinici a opět tu nechybí polemický hrot:

Jeden člověk měl dva syny. Přišel a řekl prvnímu: „Synu, jdi dnes pracovat na vinici!“ On odpověděl: „Nechce se mi.“ Ale potom toho litoval a šel. Otec přišel k druhému a řekl mu totéž. Ten odpověděl:

„*Ano, pane.*“ *Ale nešel. Kdo z těch dvou splnil vůli svého otce?* (Mt 21,28–31)

Protože závěrečná otázka má zjevně řečnický ráz, na první pohled se zdá, jako by zde Ježíš vycházel z poněkud – mírně řečeno – jednoduchého rozlišení, jehož se dnes občas dopouštějí křesťané zdůvodňující svůj odstup od farního života tvrzením, že ti, kdo pořád běhají do kostela, zcela jistě nejsou lepší a že ti, kdo se tak zbožně nechovají, bývají zpravidla mnohem sympatičtější. Slavný klaun Heinricha Bölla to formuluje stručně: „Děti světa jsou srdečnější než děti světla.“¹⁶

Vzhledem ke klaunově osobní situaci – Böllovu klaunovi odloučil životní družku církevní hodnostář – je tento výrok pochopitelný. Ježíšovo podobenství ovšem míří jinam. Synem, který sice odpověděl „ano“, ale pracovat potom nešel, rozumí Ježíš zřejmě ty, kdo příkládají věrouce zřetelně větší hodnotu nežli životu ve víře. Tím však rozhodně netvrdí, že všichni zbožní lidé jsou pokrytci a že ve skutečnosti nedbají svých povinností. V podobenství o otci a dvou synech, stručném a pregnantním, vůbec nejde o tuto otřepanou tezi, nýbrž o správnou rovnováhu. K čemu je všechna zbožnost, není-li člověk zároveň připraven radostně se pustit do díla? Co je platné spínat ruce v chrámu, není-li člověk štědrý ke svým bližním venku (srv. Oz 6,6 = Mt 9,13; 12,7)? Čemu prospívá, že Boha uctíváme ústy, když k němu srdcem máme daleko (srv. Iz 29,13 = Mk 7,6)? Ježíš tu v podstatě navazuje na myšlenku, kterou o jednu generaci dříve vyjádřil už rabi Šamaj: „Pravidelně studuj zákon. Ale málo mluv a hodně konej.“¹⁷

Příběh oněch dvou synů Ježíš ovšem vypráví právě těm, kteří jsou přesvědčeni, že „konají hodně“, totiž velebnějším a stařešinům (Mt 21,23). Zjevně jim vytýká, že celé jejich konání je od základu chybné. Zřetelně to uvidíme, přihlédneme-li při výkladu tohoto podobenství i k dalším protestním vyjádřením, která Ježíš adresuje vůdčím společenským skupinám. Jejich příslušníci jdou tak daleko, že odevzdávají desátky nejen z polních plodin, obilí, vína a oleje v souladu s ustanoveními mojžíšského zákona

(srv. Dt 14,22n), ale i z kuchyňského koření, tedy máty, kopru nebo kmínu, jenže na druhé straně nedbají na to nejdůležitější, totiž na „právo, milosrdenství a věrnost“ (Mt 23,23). V podstatě jsou pouhými přitakávači a krasořečníky, kteří si zakládají na svém kramářském počínání, ale ve skutečnosti zanedbávají to, co má rozhodující význam.

Ježíš je staví do kontrastu s „odpírači“, jimiž ovšem nerozumí prostě a jednoduše ty, kdo sice „kašlou“ na recitaci vyznání, ale nejsou přitom lhodestvní ke svým bližním. „Přitakávače“ nekonfrontuje ani s lidmi nevěřícími nebo s jinověrci, nýbrž s hříšníky ochotnými se napravit, kteří jsou prosti přehnaného sebehodnocení a chtějí změnit své smýšlení. Ze slov, jimiž text pokračuje, je to jasně patrné:

Amen, pravím vám, že celníci a nevěstky předcházejí vás do Božího království. Přišel k vám Jan po cestě spravedlnosti, a vy jste mu neuvěřili. Ale celníci a nevěstky mu uvěřili. Vy jste to viděli, ale ani potom jste toho nelitovali a neuvěřili mu. (Mt 21,31n)

Náboženské vůdce, na něž se v tomto podobenství obrací a kteří nejdou „po cestě spravedlnosti“, staví Ježíš do kontrastu s nevěstkami a celníky, kteří změnili své smýšlení nebo jsou přinejmenším rozhodnutí se napravit. Jinak řečeno, jejich dosavadní odmítavý postoj – tedy celý jejich dosavadní život – Bohu v žádném případě nebrání, aby je přijal do společenství svého království.

Podobenství o otci a dvou synech tedy obsahuje takřikajíc ve zkratce celou Ježíšovu dobrou zprávu o tom, že ke spáse stačí upřímná touha po nápravě a že člověk smí spásu z Boží ruky s radostí a vděkem přijmout.

Ježíšův výrok, podle něhož celníci a hříšníci vejdou do Božího království přednostně, spojil s podobenstvím o dvou synech zřejmě až Matouš. Lukáš jej ve svém evangeliu uvádí v poněkud jiném kontextu, na místě, kde Ježíš nejprve pověřuje posly, aby Janu Křtiteli, zavřenému ve vězení, podali zprávu o jeho skutcích, a pak o něm sám říká:

A všechen lid, který ho slyšel, i celníci dali Bohu za pravdu tím, že přijali Janův křest. Ale farizeové a zákoníci zavrhli úmysl, který Bůh s nimi měl, když se nedali pokřtít od Jana. (L 7,29n)

Na čem záleží

Slova, která Matouš uvádí jako výklad podobenství o dvou synech, ilustruje Ježíš dalším názorným příběhem:

Dva muži vstoupili do chrámu, aby se modlili; jeden byl farizeus, druhý celník. Farizeus se postavil a takto se sám u sebe modlil: „Bože, děkuji ti, že nejsem jako ostatní lidé, vyděrači, nepoctivci, cizoložníci, nebo i jako tento celník. Postím se dvakrát za týden a dávám desátky ze všeho, co získám.“ Avšak celník stál docela vzadu a neodvážil se ani oči k nebi pozdvihnout; bil se do prsou a říkal: „Bože, slituj se nade mnou hříšným.“ Pravím vám, že ten celník se vrátil ospravedlněn do svého domu, a ne farizeus. Neboť každý, kdo se povyšuje, bude ponížen, a kdo se poníží, bude povýšen. (L 18,9–14)

Dojem, kterým toto poučné vyprávění působí, bezpochyby přispěl k tomu, že o farizejích mají křesťané dodnes tuze špatné mínění. Ve skutečnosti měl Ježíš k farizeům zpočátku velmi blízko. Na rozdíl od strany saduceů, jejíž stoupenci pocházeli z řad kněžské aristokracie, se farizeové rekrutovali především z řemeslnického středního stavu, ke kterému patřil svým původem i on. Vytvořili lidové hnutí, jehož náboženští vůdci se obecně těšili velké úctě. Jejich hlavní starostí bylo co nejpřesnější dodržování zákona. Tato snaha vedla ovšem k tomu, že se čím dál tím více vzdalovali nejnižším lidovým vrstvám. Ty byly považovány za „nečisté“, už jen proto, že jednotlivá zákonná nařízení mnohdy vůbec neznaly, takže je dodržovat vlastně ani nemohly.

Střet mezi Ježíšem a farizeji nepramení z toho, že by se Ježíš vyjadřoval odmítavě o jejich učení. Stálým trnem v oku mu bylo jejich elitářství (název „farizeové“, v doslovném překladu

„separatisté“, pochází zřejmě od jejich protivníků), které se projevvalo nejen ve věcech ryze náboženských, ale i v běžném životě. Příznačný je v tomto směru příběh o sobotní hostině v domě jednoho z čelných farizeů, který líčí Lukáš – když si Ježíš všimne, jak se hosté, zjevně samí znalci Písma, zákoníci a farizeové, hrnou na přední místa, podnítí ho to k tomu, aby jim pověděl poučné podobenství:

Pozve-li tě někdo na svatbu, nesedej si dopředu; vždyt mezi pozvanými může být někdo váženější, než jsi ty, a ten, kdo vás oba pozval, přijde a řekne ti: „Uvolni mu své místo!“ a ty pak musíš s hanbou dozadu. Ale jsi-li pozván, jdi a posaď se na poslední místo; potom přijde ten, který tě pozval, a řekne ti: „Příteli, pojď dopředu!“ Pak budeš mít čest přede všemi hosty. Neboť každý, kdo se povyšuje, bude ponížěn, a kdo se poníží, bude povýšen. (L 14,8–11)

U stolu mívali tehdy přednost – podobně jako dnes – nikoli lidé vyššího věku, nýbrž ti, kdo stáli na vyšších stupních společenské hierarchie. Každý host zaujal sám místo, které odpovídalo jeho postavení. Mezi židovskými učenci nebyla tato otázka nepodstatná, protože bylo zvykem posuzovat jejich společenskou pozici právě podle toho, kdo se kam usadil.¹⁸

Ne náhodou uzavírá Ježíš vyprávění o skromném hostovi tímtéž napomenutím jako vyprávění o farizeji a celníkovi.

Obraz farizeje modlícího se v chrámu přitom rozhodně není nijak zkreslený – farizej se jako většina jeho kolegů modlí řádným způsobem a snaží se dodržovat zákon do všech detailů. Ježíš nejenže toto jednání v žádném případě neodsuzuje, ale aniž se o tom výslovně zmíní, naopak v něm vidí příklad hodný následování. Taky neříká, že by se snad farizej záměrně dral dopředu, aby ho ostatní viděli, nebo že by se před lidmi svými dobrými skutky hlasitě chlubil. Farizej Bohu děkuje v duchu, mlčky – modlí se „sám u sebe“.

Přesto jde o modlitbu bohaprázdnou. Místo aby upřel zrak k Bohu, přesvědčen o svých zásluhách pošilhává farizej po náhodně přítomném hříšníkovi a nadřazeně se vůči němu vymezuje.

Ze širšího kontextu je patrné (srv. L 17,22; 18,1.9; 19,11), že toto podobenství patří k výchově učedníků. Jeho polemický hrot tedy vlastně nemíří proti farizeům, nýbrž očividně proti některým Ježíšovým sympatizantům a stoupcům, kteří si (právě na základě toho, že jsou jeho následovníky?) na sobě zakládali, „že jsou spravedliví, a ostatními pohrdali“ (L 18,9). Ježíš chce zkrátka tímto vyprávěním varovat své vlastní přívržence před marnivým, domýšlivým přesvědčením, že jsou sami spravedlivější než kdo jiný.

Zároveň jím ovšem zdůvodňuje i své vlídné chování k celníkům a hříšníkům, kvůli němuž, jak známo, sklízel spousty výtek.

Podle tehdejšího (farizejského) pojetí byli za hříšníky pokládáni nejen ti, kdo žili zjevně nemravně, ale i ti, kdo provozovali nějaké potupné řemeslo (třeba hrobníci nebo koželuhové, protože přicházeli do styku s mrtvými těly, takže byli „nečistí“) nebo kdo si našli povolání, které svádělo k nepoctivosti (to platilo o kupcích, ale hlavně o celnících). Celníci měli svůj úřad pronajatý od Římanů. Ale přestože sazby určoval Řím, celní úředníci s nimi zacházeli tak, aby jim po zaplacení pachtovného zůstal co možná největší zisk. Obyvatelstvo je proto nemělo rádo. V souladu s farizejským pojetím byli považováni za hříšníky i proto, že se stýkali s římskými pohany, a podle všeobecného přesvědčení se jim bylo radno pokud možno vyhýbat.

Ježíš si samozřejmě uvědomuje, jak je jeho vyprávění pobuřující, jestliže v něm nechává účinkovat právě celníka a ještě ke všemu o něm jasně prohlašuje, že ho Bůh přijímá. Podle tehdejšího výkladu měl totiž celník pro návrat k Bohu otevřenou jedinou cestu – musel by se vzdát svého povolání a vrátit nejen všechny zpronevřené peníze, ale dokonce ještě pětinu navíc. Co jiného by pak jeho rodině zbylo než dát se na žebrotu? Ježíš naznačuje, že jeho celník si je bezvýchodnosti své situace plně vědom – neodvažuje se ani zvednout oči k nebi, na znamení lítosti se bije do prsou (srv. L 23,48) a jediné, co je ze sebe ve svém zoufalství schopen vypravit, je biblická prosba: „Bože, slituj se nade mnou hříšným.“ Podle tehdy platného náboženského

zákona nemá sebemenší naději. Protože ovšem Bůh na tento zákon nedbá, odchází celník z chrámu „ospravedlněn“. Co to znamená, může snad vystihnout jedině paradox. Bůh celníkovi říká: „Nejsi na tom vůbec dobře a sám to uznáváš. A právě proto na tom dobře jsi.“

Proti „zbožnosti zbožných“ Ježíš nic nenamítá; sám přece připomíná, co stojí psáno v knize Leviticus, totiž že se máme snažit být dokonalí, jako je dokonalý náš nebeský otec (Mt 5,48; srv. Lv 19,2). Touto připomínkou ovšem zároveň zdůrazňuje, že měřítkem, podle něhož má člověk posuzovat své činy, není jednání ostatních, nýbrž jedině Bůh.

Na první pohled je rozdíl mezi farizejem a celníkem nepřehlédnutelný; podobá se rozdílu mezi obrovským reflektorem a slabě plápolající bludičkou. Tváří v tvář slunci, zářícímu na jasném nebi, ovšem obojí bledne.

Kritériem je tedy pouze a jedině Bůh. Před ním se farizej od celníka nijak podstatně neliší. Nemůže se vykázat žádnými zvláštními zásluhami; dělal jen to, co přece sám považoval za samozřejmost, tj. dodržoval zákon. Takový člověk nemá důvod k tomu, aby si na svých skutcích kdovíjak zakládal; učinil prostě to, co byl povinen učinit (srv. L 17,10).

Zdá se, že církevní kruhy lekci obsaženou v tomto podobenství dodnes dostatečně nepochopily. Tu a tam stále dochází k tomu, že se „správné náboženské chování“ zaměňuje za ctnost a že ti, kdo mravně selhali, jsou hned pokládáni za lidi propadlé neřestem. Snadno a rádo se při tom přehlíží, že ctnost nebývá vždycky výsledkem neochvějné snahy o svatost; často je jen směsí nedostatku příležitostí a strachu ze společenské kontroly. A naopak se najdou lidé, které problematičnost jejich vlastního chování do té míry trápí, že je zcela jistě nelze – ať už se to s nimi má jakkoli – nazvat nemravnými. Někteří zástupci církevních kruhů se přesto vytrvale pokoušejí (resp. opakovaně podléhají pokušení) prohlašovat farizeje za svatého a celníka posílat do pekel. Znam svobodnou matku, které farář před veškerým přítomným příbuzenstvem řekl, že pochopitelně nemůže dovolit,

aby se při křtu jejího dítěte rozezněl křestní zvon, protože „jde přece o dítě nemanželské“. Samozřejmě že pak dlouhá léta do žádného kostela nevkočila. A znám manžele, kteří se navzájem pozvolna ničí, protože kdyby vyšlo najevo, že jejich manželství už dávno ztroskotalo, církevní instituce by je „vykázaly za dveře“. Byrokratičtí hodnostáři je nutí žít ve lži – i když takový život už není životem, fasáda se musí zachovat, protože kdyby ti dva začali žít odděleně (o rozvodu mluvit přece nechceme), rázem by přišli o to, co potřebují k přežití, tedy o okruh svých známých, o práci, o své povolání. Někteří křesťané si evidentně myslí, že zásady pravé víry lze lidem připomenout jediné pořádnou lekcí.

Proti takovéto mentalitě, která lidské mravy známkuje pouze na základě vnějšího dojmů, Ježíš bojuje. Ti, kdo se cítí bezpečně jen v případě, že se mohou držet plotu zákona, zábradlí předpisů a svodidel církevního práva, se samozřejmě omezí na to, že si vyprávění o farizeji a celníkovi vyloží jako podobenství namířené proti samolibosti, a nebudou se zdržovat otázkou, zda by ona samolibost nemohla mít třeba psychické příčiny. Kdyby si tuto otázku položili, možná by sami přišli na to, že právě oni se za všech okolností potřebují porovnávat s těmi, kdo všechno dělají špatně, a tím se ujišťovat, že jediné oni jsou na správné cestě. Tato jistota, v níž se ovšem musejí vytrvale utvrzovat, je chrání před poznáním (ohrožujícím celou jejich existenci), že své oprávnění mají nejen články zákona, ale i citová hnutí, že žádné předpisy nemohou člověka obrátit o samostatné myšlení a jednání, že právo zdaleka neznamená totéž co spravedlnost, že ani příkázání nejsou sama účelem či cílem, nýbrž ukazatelem, srovnatelným se silničními směrovkami, a že druzí lidé, i když spějí ke stejnému cíli, někdy prostě musí jít jinudy, protože vyznačená cesta je pro ně z nějakých důvodů neschůdná. Lidé podobní farizejovi, o kterém vypráví Ježíš, cestu k ostatním nikdy nenajdou; nebudou vůbec schopni ostatním porozumět, protože se jim nikdy nepodaří obrátit se k nim jako člověk k člověku; komunikují totiž, dá-li se v jejich případě pojem „komunikace“ ještě použít, neosobně – „je nezbytné“, „to znamená“, „Písmo

říká“, „církev učí“...; nikdy neřeknou „myslím si“, „podle mého názoru“, „domnívám se, že...“.

Takovíto nenapravitelní mravokárci, bezúhonní farizejové s jemně proužkovanou nažehlenou duší, jsou Bohu vzdáleni mnohem více než celníci s duší krvácející a srdcem zraněným.

Spisovatelé měli pro tyto věci vždy větší smysl než znalci Písma. Fjodor M. Dostojevskij se v bludišti lidské duše odvážil proniknout až na dno. V románu *Zločin a trest* vykresluje v postavě zchátralého úředníka Marmeladova obraz beznadějného pijana, zbaveného posledních zbytků sebeúcty, který sám sebe nazývá „zvířetem“ a „od přírody hovadem“.¹⁹ Propadlý své vášni, dá Marmeladov do zástavy dokonce i boty, punčochy a šátek své osmnáctileté dcery Soni, která je nucena žít se prostitutí, aby zabezpečila své tři malé sourozence. Soňa mu věnuje třicet kopějek, svoje poslední peníze, za které si Marmeladov obratem koupí láhev kořalky, a nic mu nevyčítá, jen se na něho beze slov dívá. „A to bolí ještě víc, prosím, ještě víc, tak bez výčítky...!“ (str. 22) A právě tato bolest v něm vzbudí nesmírnou touhu po odpuštění a spáse:

A slituje se nad námi ten, kdo se slitoval nad všemi a kdo všechny a všechno chápal, on jediný, on je ten soudce. (...) A všechny rozsoudí a všem odpustí, dobrým i zlým, moudrým i pokorným... A nakonec, až už vyřídí všecky, pak se i k nám obrátí: „Vystupte,“ řekne, „i vy! Vystupte opilí, vystupte nemohoucí, vystupte hanební!“ A my vystoupíme do jednoho, beze studu, a staneme před ním. I řekne: „Jste hovada! Zvířecí je vaše podoba i rod. Ale přijďte i vy!“ I pozvednou hlasy moudří, pozvednou hlasy rozumní: „Hospodine! Proč tyto přijímáš?“ A řekne jim: „Proto je přijímám, moudří, proto je přijímám, rozumní, že ani jediný z nich se sám nepokládal za hodna...“ A rozevře nám náruč svou a my s pláčem padneme do prachu... a všechno pochopíme! Pak všechno pochopíme! A všichni pochopí... (...) Bože, přijď království tvé! (str. 23–24)

Neodpovídalo by Dostojevského záměru, kdybychom si chtěli tato slova vykládat jenom jako zmatený projev opilce, který se ocitá na pokraji šílenství. Rozum už Marmeladovovi nedovo-

luje, aby cenzuroval své myšlenky, a tak si do vědomí tohoto zcela zničeného člověka zjednává přístup ta nejskrytější touha. Ve střízlivém stavu by mu muselo přání, aby ho Bůh přece jen tak či onak přijal, připadat iluzorní. Teprve opilost mu umožní, aby slovy vyjádřil, že jeho poslední nadějí je zázrak – zázrak spočívající v tom, že ho Bůh navzdory jeho bídě a zpustlosti nezapudí.

Slova tohoto pijana ukazují, co se děje v člověku, který žije úplně na dně a na okraji, vyloučený ze slušné společnosti, protože „spořádaní“ lidé jím pohrdají. Uvážíme-li, jak spleť jsou cesty, které k takovým prohrám vedou, začneme být skeptičtí nejen k úsudkům a odsudkům, ale i ke všem příliš objektivním definicím dokonalosti, resp. zvrhlosti.

Postavou opilce Marmeladova ilustruje Dostojevskij psychologicky přesvědčivým způsobem to, co říká Ježíš vyprávěním o celníkovi a farizejovi, totiž že svatost nebo hříšnost nelze posuzovat povrchně podle lidského chování. Světec se totiž od hříšníka neliší svými „skutky“, nýbrž pouze mírou své touhy po čistotě a po sepětí s Bohem. Rozhodující je jedině touha po Bohu a jeho blízkosti, vyjádřená tak prostě – a právě proto tak dojemně – v celníkově stručné modlitbě. Svým postojem se celník ocitá na úrovni Marie, resp. po jejím boku; o obou platí slova Lukášova evangelia, že ponížené Bůh „povyšuje“ (L 1,52; 18,14).

Malá odbočka do dějin teologie

Nezáleží tedy na „skutcích“, nýbrž na smýšlení – novozákonním termínem řečeno, na víře. Slyší-li v tom křesťané katolického vyznání luteránský podtón, nejde o sluchový klam. To ovšem rozhodně neznamená, že by náš výklad podobenství o dobroživém zaměstnavateli – resp. o farizeji a celníkovi – odporoval Ježíšovým záměrům.

Je pravda, že podle Martina Luthera se v katolické církvi rozmohla neblahá posedlost záslužnými skutky a že Luther proti této posedlosti zuřivě bojoval. A zrovna tak je pravda, že podle

Tridentského koncilu (1545–1563) si byli reformisté tím, že se spása zakládá výlučně na víře, natolik jisti, že pro ně bohudíby život (plný „dobrých skutků“) zjevně ztrácel význam.

Lutherovo učení a reakci Tridentského koncilu pochopíme, vrátíme-li se v dějinách teologie ještě o něco dál do minulosti. Středověcí teologové definovali víru převážně jako rozumem podložené přitakání zjeveným pravdám („dogmatům“).²⁰ Podle tohoto pojetí není víra věcí vůle, nýbrž aktem poznání, jehož prostřednictvím si člověk osvojuje náboženské vědění. Může-li nám však spásu zpřístupnit samotná víra v Boží zjevení, přirozeně už není proč plamenně řečnit o pekle. Výrokům Písma může totiž přitakat i ten nejzatvrzelejší hříšník. Tváří in tvář této nepřijemné situací středověká teologie usoudila, že musí víru, která je pouhým rozumově podloženým souhlasem se zjevenou pravdou (a tudíž je bezcenná), odlišit od víry, která je – má-li vést ke spáse – ještě něčím nezbytným doplněná. A co je oním nezbytným doplňkem? Odpověď je prostá. Nutným doplňkem rozumově podloženého souhlasu je souhlas, který má podobu lásky. Jednodušeji řečeno, víra vede podle názoru středověkých teologů ke spáse teprve v případě, že si spásné pravdy – kromě toho, že je vezmeme na vědomí – takřkajíc „vezmeme k srdci“.

V katolické teologii – kterou Luther studoval – na sebe ovšem láska (tedy to, co má dát víře dokonalý tvar a celou ji prostoupit) mezitím už dávno vzala podobu dobrých skutků. Už Nový zákon přece říká, že pravá víra se projevuje činem (srv. např. Jk 2,14). Podle novozákonního pojetí jsou dobré skutky do jisté míry přímo „logickým důsledkem“ víry, protože jimi konkrétně projevujeme svůj vnitřní postoj. V běžné náboženské praxi to však zpravidla vyznívalo tak, že si člověk, místo aby ho zachraňovala víra, může spásu svým konáním „koupit“, tj. že se může svými dobrými skutky spasit sám. Luther (spolu s ostatními reformátory) nutně musel nabýt dojmu, že církev přistupuje k otázce víry a skutků samolibě a ješitně. V Novém zákoně nedokázal pro takový přístup při nejlepší vůli nikde najít sebemenší oporu.

A tak se jal říkat, že je tomu přesně opačně, tedy že Nový zákon žádné skutky jako podmínku spásy nežadá a naopak je očekává teprve jako důsledek spásy přijaté na základě víry, spásy, které se nám dostane, budeme-li plně důvěřovat Bohu. Vzpomeňme si na celníka z Ježíšova podobenství, který je „ospravedlněn“ (tedy shledán spravedlivým) v okamžiku, kdy Bohu „otevře své srdce“ (tedy projeví svou víru). Přesně to má Luther na mysli, když tvrdí, že se spása rodí jedině z víry, *sola fide*. Na základě svých osobních výkonů se zkrátka nikdo dobrým člověkem nestane. Naopak – jedině díky tomu, že je Bohem ospravedlněn („učiněn dobrým“), může člověk následně vůbec vykonat něco dobrého.

Luther, jak známo, nikdy nedokázal uvést svou teologii do souladu s Jakubovým listem, kde se píše, že „ze skutků je člověk ospravedlněn, a ne pouze z víry“ (Jk 2,24). Ale uvážíme-li, že dobré skutky z víry „přirozeně“ vyplývají, potom je tím, co plodí spásu, přece jen víra, což nakonec dobře ladí s Novým zákonem i s Lutherem.

I Luther ostatně soudil, že je nutno rozlišovat dva druhy víry, a to víru živou a mrtvou. O mrtvou víru jde v případě, že člověk dějiny spásy, doložené v Písmu, sice považuje za pravdivé, ale zůstává k nim lhostejný – věří, že lze Bohu bezvýhradně důvěřovat, ale sám tento krok neučiní, což vlastně znamená, že v Boha nevěří:

Často jsem mluvil o dvou druzích víry. První druh víry spočívá v tom, že sice věříš, že Kristus je takový, jakého ho ukazuje celé evangelium, ale přitom nevěříš, že je takový pro tebe – pochybuješ, jestli od něho to či ono dostáváš nebo dostaneš, a myslíš si: „Ano, snad je takový pro ostatní, třeba pro svatého Petra a další zbožné světce, jenže kdo ví, zda je takový i pro mne.“ ... Tato víra nic neznamená. ... Věříš, že Kristus existuje, ale nevěříš Kristovi a nevěříš v Krista. ... Právě tuto bohaprázdnou, nicotnou víru vyučují teď ony zatracené, dábské školy a univerzity v Paříži i jinde, ale i kláštery a všichni papeženci.²¹

O víru živou jde pak podle Luthera v případě, že člověk Bohu plně důvěřuje, tj. uvádí biblické dějiny spásy do vztahu se svým hříšným životem a přímo se sebou:

Pravá víra, jediná, která se nazývá vírou křesťanskou, spočívá v tom, že věříš bez sebemenší nejistoty, že je Kristus takový nejen pro svatého Petra a pro ostatní světce, ale i pro tebe, a že pro tebe je takový dokonce víc než pro ně. Tvoje blaženost pak netkví v tom, že věříš, že Kristus je Kristem pro ty, kdo jsou zbožní, nýbrž v tom, že věříš, že Kristus je Kristem tobě a že je tvůj. Tato víra způsobuje, že je ti Kristus milý a že chutná lahodně tvému srdci; přirozeným důsledkem jsou pak láska a dobré skutky. Jestliže takový důsledek nenastává, potom o tuto víru určitě nejde. Protože kde je víra, tam nutně musí být i Duch svatý.

Na jiném místě vyjadřuje Luther svůj postoj vyhrcočně těmito dvěma tezemi:

Není-li víra prosta i těch sebemenších skutků, nejenže neospravedlňuje, ale taková „víra“ si ani nezaslouží být vírou nazývána. Na druhé straně je ovšem nemožné, aby víra nevedla k horlivým, četným a velkým činům.²²

Podívejme se teď na rozhodnutí – údajně namířené proti reformnímu pojetí víry – obsažené v dekretu, kterým se k otázce ospravedlnění vyjádřil Tridentický koncil (r. 1547). Tam stojí psáno, že víra, chápáná jako bezvýhradná důvěra k Bohu, je pouhým „počátkem lidské spásy, základem a kořenem veškerého ospravedlnění“,²³ ale sama k dosažení spásy rozhodně nestačí. „Jestliže se k ní totiž nepřidruží naděje a láska, samotná víra nemůže člověka dokonale spojit s Kristem a učinit z něho živou součást Kristova těla. Plným právem se proto říká, že víra beze skutků je mrtvá a nepotřebná.“ (DH 1531) Jisté je, že se člověk musí „z vlastní vůle obrátit k Bohu a věřit, že je pravda, co Bůh zjevil a slíbil“. (DH 1526)

Odmítavý postoj, který koncil zaujal k reformnímu učení, je ovšem poněkud matoucí. Koncil odsuzuje názor, že sama víra, nemající za následek patřičné konkrétní skutky, může vést ke spáse. Spolu s tím odmítá i myšlenku, že ve srovnání s vírou jako

takovou má věrouka jen podružný význam. To však Luther ani žádný jiný reformátor nikdy nehlásali.

Na druhé straně je pravda, že katolická teologie nikdy nezařadila tezi, že určujícím základem ospravedlnění jsou skutky, proti níž Luther tak usilovně bojoval. Tridentské rozhodnutí naopak ukazuje, že i podle katolického pojetí jsou dobré skutky plodem a důsledkem víry.

Co se týče našeho tématu, celou tuto teologickou hádku Ježíš v podstatě anticipoval právě podobenstvím o šlechtetném zaměstnavateli a vyprávěním o farizeji a celníkovi. S ponaučením, které je v nich obsaženo, však měla církevní praxe vždycky potíže a zdá se, že to, oč v nich Ježíšovi jde, stále ještě – navzdory onomu vleklému teologickému střetu v období reformace – plně nepřijala. Přinejmenším je očividné, že někteří lidé prostě nejsou schopni uvěřit, že se Boží náklonnost vztahuje i na ně, a tak Bohu připisují právě takové znaky, jaké Kafka vidí na svém otci. Názorně to ukazuje autobiografická kniha Tilmanna Mosera *Gottesvergiftung (Otráven Božím jedem)*, ve které se autor osobně obrací na Boha:

Vděčím ti za ten nejstrašlivější prožitek – prožitek zavržení. Už pár let jsem sice schopen zůstat ho po dlouhá období ušetřen, ale jsem-li vystaven určitým formám bezcitné kritiky, občas jej pořád ještě zakouším. To se pak ve mně otevírají neovladatelná stavidla a připadá mi, že na mne ten pocit liješ z jedovatých věder dodnes. A říkám si, že mě nikdo nemůže milovat a že můj život je veskrze marný.²⁴

Adresátem je tu sice osobně Bůh, ale ve skutečnosti jde vlastně o zúčtování s těmi, kdo Boží obraz k nepoznání znetvořili. Mimořádný ohlas, který vydání Moserovy knihy vyvolalo, lze jistě vysvětlit mimo jiné i tím, že byla pro mnoho lidí více či méně věrným popisem jejich vlastních potíží. To by znamenalo, že se církvi v praxi ještě zdaleka nepovedlo docílit toho, aby před lidmi Ježíšův obraz Boha jaksepatří zazářil.

Ježíš se v každém případě stále znovu snaží dodávat odvalu právě těm, kdo žijí vzdáleni Božím pokynům a slibům. Nechce jim vyhrožovat a ničit tím poslední zbytky jejich beztak

žalostného sebevědomí. Je si jistý, že nápravy dosáhne jedině svou radostnou zprávou o odpuštění a že obrácení těch, kdo mají k Bohu nejvíc daleko, bude o to vroucnější. Toto přesvědčení vyjadřuje v krátkém podobenství, obsahujícím pouhé čtyři věty:

Jeden věřitel měl dva dlužníky. První byl dlužen pět set denárů, druhý padesát. Když neměli čím splatit dluh, odpustil oběma. Který z nich ho bude mít raději? (L 7,41n)

Ježíš opakovaně mluví o bezvýhradné Boží náklonnosti k člověku. A nikdy v té souvislosti nepoužívá slovo „zásluha“. Pochopitelně. Protože úplatnou lásku Bůh nezná. Máme-li to říci obrazně²⁵ – stejně jako platí, že skvoucí rostlinstvo, zelenající se stromy a kvetoucí květiny nejsou příčinou slunečního svitu a deště, nýbrž naopak jejich následkem, právě tak nesmíme Boží lásku k člověku chápat jako odměnu za dobré skutky; Bůh přijímá každého člověka takového, jaký je, protože jedině tak může v člověku dobro zapustit kořeny a vyrůst.

3 VĚČNÉ ZATRACENÍ?

Bůh je bezmezně dobrý. Toto základní téma své zvěsti nám Ježíš v podobenstvích předkládá v mnoha obměnách. Nelze ovšem přehlédnout, že několik jeho příběhů končí špatně. Jako by přínejmenším naznačovaly, že starostlivý otec zbloudilého syna občas přece jenom náhle ztrácí trpělivost. V těchto příbězích je řeč o zavržení, zatracení a pekelném ohni:

Jeden člověk měl na své vinici fíkovník; přišel si pro jeho ovoce, ale nic na něm nenalezl. Řekl vinaři: „Hle, už po tři léta přicházím pro ovoce z tohoto fíkovníku a nic nenalézám. Vytni jej! Proč má kazit i tu zem?“ On mu odpověděl: „Pane, ponech ho ještě tento rok, až jej okopám a pohnojím. Snad příště ponese ovoce; jestliže ne, dáš jej porazit.“ (L 13,6–9)

Ježíš tu zjevně myslí na lid Izraele, který je ve Starém zákoně opakovaně přirovnáván k vinici nebo fíkovníku bez plodů: „Sklidím je nadobro, je výrok Hospodinův, na vinné révě nezbudou žádné hrozny, na fíkovníku žádné fíky, jen zvadlé listí. Pustím na ně ty, kdo se přes ně přeženou.“ (Jr 8,13; srv. Oz 9,10; Mi 7,1)

Majitel vinice představuje Boha; jestli Ježíš v tomto podobenství vinařem rozumí sám sebe, je sporné. Jisté zato je, že tímto vyprávěním naléhavě prosí své krajany, aby se napravili; jedině tak mohou uniknout hrozícímu trestu. Bůh jim milostivě poskytuje poslední lhůtu; ještě mohou všechno obrátit k dobrému. K tomu, aby nesl ovoce, má fíkovníku napomoci dokonce i hnůj, přestože je to velmi neobvyklé. Bez obalu řečeno, bude-li fíkovník nakonec poražen, nebude tím vinen Bůh.

Jak už bylo řečeno, Ježíš sám tu má před očima především lid Izraele. U Lukáše – který své evangelium nepíše pro křesťany židovského původu, nýbrž pro konvertity z řad pohanů – nabývá toto podobenství významu obecného, a tedy exemplárního.

O Boží shovívavosti není pochyb. Slabí z toho mohou čerpat útěchu a zoufalí naději. Zároveň nelze ovšem přeslechnout výstrahu. Myšlenka, že Bůh je dobrý, by totiž mohla svádět k tomu, abychom ho přestali brát vážně a nebezpečně tím ohrozili svou spásu.

Pánové, nebo pomocníci?

Jako shovívavý a zároveň neúprosně přísný je Bůh zobrazen i v dalším podobenství, ve kterém jde opět o vinici:

Jeden člověk vysadil vinici, obehnal ji zdí, vykopal nádrž k lisu a vystavěl strážní věž; pak ji pronajal vinařům a odcestoval. V stanovený čas poslal k vinařům služebníka, aby od nich vybral podíl z výnosu vinice. Ale oni ho chytili, zbili a poslali zpět s prázdnou. Opět k nim poslal jiného služebníka. Toho zpolíčkovali a tak zneuctili. Poslal dalšího, toho zabili; a mnoho jiných – jedny zbili, jiné zabili. Měl ještě jednoho: svého milovaného syna. Toho k nim poslal nakonec a říkal si: „Na mého syna budou mít přece ohled.“ Ale ti vinaři si mezi sebou řekli: „To je dědic. Pojdte, zabijeme ho a dědicství bude naše!“ A chytili ho, zabili a vyhodili ven z vinice. Co udělá pán vinice? Přijde, zahubí vinaře a vinici dá jiným. (Mk 12,1–9; srv. Mt 21,33–41; L 20,9–16)

Vinice, lis a věž – při těchto úvodních slovech zněla tehdejším posluchačům v uších známá píseň, kterou složil několik staletí předtím prorok Izajáš:

*Zaspívám svému milému
píseň mého milého o jeho vinici:
Můj milý měl vinici
na úrodném svahu.
Zkypřil ji, kameny z ní vybral
a vysadil ušlechtilou révu.
Uprostřed ní vystavěl věž
i lis v ní vytěsal*

*a čekal, že vydá hrozny;
ona však vydala odporná pláňata.
(Iz 5,1n)*

A co se děje dál? Zklamaný majitel strhne plot a zboří zeď; vinohrad se změní v úhor, plný trní, bodláčí a dupajících dobytka. Poslední sloka písně nabízí výklad:

*Vinice Hospodina zástupů je dům izraelský
a muži judští sadbou, z níž měl potěšení.
Čekal právo, avšak hle, bezpráví,
spravedlnost, a hle, jen úpění.
(Iz 5,7)*

Je tu obviněn lid Izraele, Bohem vyvolený, ale nevěrný, a proto zavržený – při pohledu na vládnoucí bezpráví se toto téma prorokům opakovaně samo vnucovalo (srv. mj. Oz 10,1; Jr 2,21; Ez 15,1–8). Ježíš je nově uchopil a rozvinul právě v podobenství o zlých vinařích.

Jeho publikum jistě poslouchalo pozorně. A přinejmenším těm, kdo znali Písmo, nemohlo ujít, že tu obraz vinice interpretoval nejen neobvykle, ale přímo neslýchaně. To je ovšem zřejmé až na konci. V úvodu Ježíš obrací pozornost svých krajanů k majiteli vinice. Je nepochybné, že je jím míněn Jahve, Bůh Izraele. Vinaři, kterým svou vinici pronajme, představují náboženské vůdce. Že si náboženští vůdci Izraele uvědomují, co je jejich úkolem, a jaký význam svému úkolu přikládají, je patrné z kontextu, do něhož evangelista Marek toto podobenství zasazuje. Po očištění chrámu totiž velekněží, zákoníci a stařešinové přicházejí za Ježíšem s otázkou: „Jakou mocí to činíš?“ (Mk 11,28) Jasně se v ní projevuje jejich odmítavý postoj. Místo aby odpověděl přímo, vypráví jim Ježíš příběh o úkladných vinařích. Chrámoví kněží a „správci náboženství“ samozřejmě ihned pochopí, že oněmi nájemci jsou míněni oni a jejich předchůdci. Nebyli snad „služebníci“, tedy proroci, pronásledováni a vyháněni – umlčovani a ujařmováni, vypuzováni a likvidováni – právě náboženskou elitou? Nemají snad známá vyprávění o prorocích („Jeruzaléme, Jeruzaléme,

který zabíjíš proroky a kamenuješ ty, kdo byli k tobě posláni...“; Mt 23,37par) historický základ? Nepláče snad už Jeremjáš nad svým smutným osudem a nad tím, že rozhodně není prvním prorokem, který mluví do větru (srv. Jr 7,25–28)? Přítomným kněžím a zákoníkům je zároveň jasné, že „milovaným synem“, kterého majitel nakonec na vinici posílá, rozumí Ježíš sebe.

A náboženští hodnostáři, nedůvěřiví už z moci svého úřadu, přirozeně taky chápou, co v tomto popouzejícím podobenství znamená vinice. Nezastupuje už vyvolený lid, nýbrž Boží království, na které celý Izrael čeká. K němu přece míří všechny Ježíšovy myšlenky a snahy. Boží království, které Ježíš zvěstuje, předpokládá, že lidské představy o právu přestanou odporovat Boží spravedlnosti. A Ježíš se s výčitkou obrací k velekněžím, zákoníkům a stařešinům, kteří zapomněli, že nejsou majiteli vinice, nýbrž pouze jejími nájemci. Přestože mají být při realizaci Božího království pouhými pomocníky, chovají se jako páni; Dostojevského inkvizitor dává pěkně pozdravovat.

Ve vyprávění o velikém inkvizitorovi zpracoval Dostojevskij problematiku, o které tu mluvíme, jako nikdo před ním ani po něm. Nikoli náhodou umísťuje děj do Sevilly, a to do šestnáctého století, tedy do doby, kdy dospěla španělská inkvizice ke svému smutnému vrcholu. Slavná pátá kapitola páté knihy *Bratrů Karamazových* podává zprávu o tom, jak se Ježíš rozhodl „navštívit své děti, a to tam, kde právě vzplanuly ohně kacířů“.²⁶ Jenže jakmile se objeví na velkém sevillském náměstí, dá ho starý, téměř devadesátiletý kardinál, „veliký inkvizitor“, odvést do vězení. V noci tam pak za ním přijde a vmete mu do tváře strašlivou obžalobu:

Neboť ty jsi přišel nám překážet a sám to víš. Což nevíš, co bude zítra? Nevím, kdo jsi ty a nechci to vědět: jsi to ty, nebo jen Jeho podoba, ale zítra tě odsoudím a spálím v ohni jako nejhoršího z kacířů... (...) Říkám ti, že člověk nemá mučivější starosti než najít někoho, komu by honem dal ten dar svobody, s nímž se toto nešťastné stvoření rodí. Ale jen ten může vládnouti svobodou lidí, kdo uspokojí jejich svědomí. (...) Čím je vinna slabá duše, nemá-li dosti sil při-

jmouti tak strašné dary? Avšak což jsi přímo šel k vyvoleným a pro vyvolené? Ale je-li tomu tak, pak zde jest nějaké tajemství, a my ho nemůžeme pochopit. A je-li zde nějaké tajemství, pak i my bychom měli mít právo kázat tajemství a učit je, že nikoli svobodné rozhodnutí jejich srdce je důležité, nikoli láska, nýbrž tajemství, které musí poslouchati slepě, dokonce mimo své svědomí. Tak jsme i učinili. Opravili jsme tvé skutky... (...) Proč jsi nám přišel překážet?

Svoboda a s ní spojená odpovědnost, které Ježíš hlásá, jsou člověku břemenem, a tak veliký inkvizitor usoudí, že musí Ježíšovo dílo vylepšit. „Nesnesitelné břemeno“ svobody člověku odňal, ale tím se sám staví na Boží místo. Nás tu nezajímá, že Dostojevskij tuto výtku adresuje katolické církvi, o které měl jako člen církve pravoslavné zcela zkreslenou představu. Pro nás je důležitá základní myšlenka, kterou ztělesňuje právě veliký inkvizitor, totiž že člověk, který konečnou spásu očekává sám od sebe, nutně své vlastní pojetí Boha a své náboženské představy povyšuje na měřítko toho, co je – nebo není – spásonosné.

Podobní velikému inkvizitorovi, který všechnu svoji moc a autoritu použije k tomu, aby si ochočil evangelium, pokoušejí se úkladní vinaři přizpůsobit Boží království svým představám. Týrají a pronásledují proto Boží posly a zabijí zákonného „dědice“. Znovu se nám tu opakuje tragédie rodičů, kteří chtějí sami určovat, co je pro děti dobré a co špatné; chtějí být jako Bůh, a ocitají se před branami ráje nazí a bosí.

Právě před tím chce Ježíš svým podobenstvím varovat. Jeho odpůrci mají stále ještě naději – ale jestli zabijete syna, uchvátíte Boží moc a ke svým předchozím neposlušnostem tím přidáte neposlušnost další, tentokrát ještě závažnější, přijde otec, „zahubí vinaře a vinici dá jiným“; míra bude dovršena.

Vyhrožuje-li Ježíš, že otec zaslepené vinaře „zabije“, znamená to, že ti, kdo nejsou poslušni svého svědomí a vzpírají se Boží moci, se s konečnou platností připraví o spásu.

Jak je tato věc vážná a jak vážně ji bere on, ukazuje Ježíš v podobenství (doloženém jen u Matouše), které na příběh o vinařích svým způsobem přímo navazuje a zaměřuje se na poslední soud:

Anebo je království nebeské jako síť, která se spustí do moře a zahrne všechno možné; když je plná, vytáhnou ji na břeh, sednou, a co je dobré, vybírají do nádob, co je špatné, vyhadzují ven. Tak bude i při skonání věku: vyjdou andělé, oddělí zlé od spravedlivých a hodí je do ohnivé pece; tam bude pláč a skřípění zubů. (Mt 13,47–50)

K popisu soudu, který se bude konat „při skonání věků“, tu Ježíš používá obraz z rybářského života, jeho galilejským krajanům důvěrně známý. Při lovu napínali rybáři mezi čluny velkou vlečnou síť, na jejímž dolním okraji byly připevněny kameny. Cestou ke břehu se čluny postupně navzájem přibližovaly. Nakonec rybáři celou síť zatáhli a dopravili ji na břeh, kde byly potom podle předpisů zákona čistoty (srv. Lv 11) „špatné ryby“ vytrženy. K těm patřilo „všechno ve vodě, co nemá ploutve ani šupiny“ (Lv 11,11), například i krabi.

Výše zmíněné dva postupy, tedy lov a třídění (při kterém byly „nečisté“ ryby zničeny), odpovídají dvěma momentům dějin spásy.

První, přítomná fáze je dobou shromažďování. Ježíš vidí své poslání v tom, že má přivést starý Boží lid Izraele zpátky k Jahvovi. Zjišťuje ovšem, že se jeho družina skládá nejen z lidí, kteří hledají Boha a touží po spáse, nýbrž že se k němu přidali i všemožní povaleči, darmošlapové a pobudové, nejrůznější pochybné „existence“, kterým je myšlenka Božího království naprosto cizí. Chvilé třídění však ještě nenastala, soud ještě nezačal. Lidé ještě mohou dospět k proměně.

Ježíš si zřejmě neuvědomil, že tu jeho rybářský příměr trochu kulhá. Lidé se na rozdíl od dobrých a špatných ryb mohou změnit.

A Ježíš opravdu počítá s tím, že lidé jsou schopni nápravy. Z jeho podobenství o cestě k soudu je to jasně patrné:

Dohodni se se svým protivníkem včas, dokud jsi s ním na cestě k soudu, aby tě neodevzdal soudci a soudce žalářníkovi, a byl bys uvržen do vězení. Amen, pravím ti, že odtud nevyjdeš, dokud nezaplatíš do posledního haléře. (Mt 5,25–26; srv. L 12,58–59)

Podobenstvím o rybářské síti a podobenstvím o cestě k soudu se Ježíš obrací k lidem lhovatelům a skeptickým stejně jako k lidem zaslepeným a zbloudilým. Všechny je nabádá, aby zásadně změnili svůj život. Důraz klade v obou případech na budoucí konečné rozdělení, na třídění dobrých a špatných ryb, tedy na soud.

Výklad obou těchto textů a jejich hrozivý závěr pravděpodobně pocházejí od Matouše (což platí i o podobenství o zlých vinařích). Už v podobě, ve které je vypráví Ježíš, však obě podobenství bezpochyby obsahují vážnou výstrahu.

Víra v nebe, nebo strach z pekla?

Tím před námi nevyhnutelně vyvstává důležitá otázka. Co když tedy Boží dobrotivost přece jenom není tak neomezená, jak se nám snaží namluvit některá jiná podobenství (třeba vyprávění o hospodyně a ztracené minci, o pastýři a jeho zbloudilé ovci nebo o milosrdném otci)? Nezvěstuje nakonec i Ježíš Boha dvou tváří, jehož laskavý pohled se zakalí pomstychtivými myšlenkami po každé, když vidí, že se někdo vzpírá jeho vůli a jeho příkazům? Nasloucháme-li Ježíšovi pozorně, není jeho radostné poselství vlastně poselstvím výhrůžným? Nerozdmýchává Ježíš, aby mezi lidmi upevnil víru v nebe, ve skutečnosti spíše strach z pekla?

Místo odpovědi si nejprve položme otázku, můžeme-li ctít člověka, který nám řekne, že je mu jedno, jaký k němu máme vztah, a že ho to vlastně nezajímá. Já bych s takovým člověkem raději nechtěl mít nic společného. V podstatě mi říká, že o mne vůbec nemá zájem. To už raději dovolím, aby se na mne někdo rozkřikl: „Věz, že stojím při tobě. Můžeš si koneckonců dělat, co chceš. Ale budeš-li pokračovat tímto způsobem, budu se na tebe zatraceně zlobit. To jistě chápeš.“

Podobně je tomu podle mne i s Bohem. Ježíšovým slovům o Boží dobrotivosti, shovívavosti a bezmezném milosrdenství rozumíme velmi špatně, vedou-li nás k tomu, že si z Boha děláme dobrého „kamaráda“, který na toho, kdo mu je nevěrný, tj. kdo

celý svůj život bere na lehkou váhu a vyhýbá se odpovědnosti, jenom rozšafně pomrkává. Když jsou v sázce věci rozhodujícího významu, jedná Bůh velmi rázně. Mimochodem dlužno podotknout, že z tohoto zorného úhlu se i mnoho zdánlivě neúnosných starozákonních výroků jeví v poněkud jiném světle.

Přestože Ježíš někdy mluví tvrdě a velmi úderně, je tomu tak proto, že mu záleží na našem dobru; dává lidem na srozuměnou, že jim hrozí nebezpečí, že budou žít marný život a minou svůj cíl. Právě o to mu jde, když v podobenství o rybářské síti připomíná, že se při třídění špatné ryby vyhodí. Evangelistův výklad tuto myšlenku ozřejmuje slovy: „Tak bude i při skonání věku: vyjdou andělé, oddělí zlé od spravedlivých a hodí je do ohnivé pece; tam bude pláč a skřípění zubů“ (Mt 13,49n).

Takový způsob vyjadřování může dnes působit trochu divně, ale to jen v případě, že zapomeneme, že tu Ježíš prostě používá tehdejší běžné představy o pekle, které se pak během staletí dále vyvíjely a měnily.

Před babylonským vyhnanstvím (586–538 př. Kr.) se předpokládalo, že v *še'olu* (doslova „v nezemi“, tedy v podzemní říši mrtvých) vedou zemřelí jakýsi „stínový život“. Když se pak ve druhém století př. Kr. v Izraeli postupně prosadila víra ve vzkříšení, začala být říše mrtvých pokládána za místo, kde jsou trestáni bezbožníci. V Ježíšově době byla už obecně přijímána myšlenka „přechodného stavu“, kterým se rozumělo období mezi individuální smrtí a konečným soudem nade všemi lidmi. Říše mrtvých se tak stala místem, kde zemřelí pobývají před soudným dnem. Mělo se za to, že ti, které soud zatratí, se propadnou do hořícího sirného jezera (Zj 19,20; 20,10) nebo do ohnivé pece. Ta se v Markově evangeliu označuje i jako *geenna*, „peklo“ (Mk 9,43.45.47). *Geenna* je řecký přepis hebrejského názvu údolí Gejhinom, ležícího jižně od Jeruzaléma. Tam byly za vlády Achazovy (734–728) a Manasesovy (699–643) upalovány děti jako oběť bohu Molochovi (2 Pa 28,3; 33,6). Hrozbu posledního soudu proto proroci spojovali právě s tímto údolím, což vedlo později k domněnce, že

se tam jednou otevře ohnivá pec, a hebrejský zeměpisný název nakonec významově splynul s představou „ohnivého pekla“.

Jak už bylo řečeno, tyto lidové představy a teologické myšlenkové modely znal i Ježíš. Mluví proto zcela samozřejmě o „ohnivém pekle“ (Mt 5,22), „věčném ohni“ (Mt 18,8; 25,41; srv. Mk 9,43), „ohnivé peci“ (Mt 13,42), ale i o „tmě“, kde bude „pláč a skřípění zubů“ (Mt 8,12par; 22,13; 25,30).

Tyto výroky jako by si navzájem odporovaly. Oheň a tma se vzájemně vylučují. To už samo ukazuje, že tyto symbolické výrazy nemají ohledně povahy pekla žádnou informační hodnotu. Spojuje je ovšem to, na čem jediném nakonec záleží, totiž že ti, kdo byli uvrženi do pekla, jsou tam, kde není Bůh. Peklo tedy spočívá v absenci Boha.

V církevní praxi bývají pekelné hrůzy zpravidla líčeny mnohem působivěji nežli nebeské slasti. K tomu, že se teologové vyznačují tímto prazvláštním sklonem, se ironicky vyjádřil už Erasmus Rotterdamský (1469–1536) ve své *Chvále bláznivosti*: „Umějí totiž poměry panující v pekle líčit až nápadně podrobně; člověk si skoro říká, že tam zřejmě strávili už spoustu let.“²⁷

Naproti tomu Ježíš (a platí to i o autorech Nového zákona) neprojevuje o místopis pekla sebemenší zájem, a proto je tato věc i pro nás zcela vedlejší. Velký význam má zato otázka, jaký záměr Ježíš slovy o pekle sleduje.²⁸

Na to se nám dostane nejsprávnější odpovědi, prozkoumáme-li blíže literární formu daných výroků. V souvislosti s „kázáním o pekle“ používá Ježíš prostředek, se kterým se lze často setkat ve Starém zákoně – prorockou výhrůžku. Jestliže ten či onen prorok tenkrát své výroky oděl do této literární formy, všichni hned věděli, že nemá v úmyslu odhalit jim budoucí události, nýbrž že je chce namíste přivést k rozumu a přimět k nápravě. Prorocká výhrůžka se dá zhruba přirovnat k napomenutí, které učitelka adresuje neukázněnému žákovi: „Pošli tě okamžitě za dveře.“ Nejde o věcné sdělení ani o předpověď, nýbrž o výhrůžně formulovanou výzvu k pořádku. Učitelka chce žákovi

připomenout, že se musí chovat slušně. Začne-li se žák chovat slušně, je cíle dosaženo.

S Ježíšovými slovy o soudu a pekle, doloženými v evangeliích, je tomu podobně. „Pravím vám, že mnozí od východu i západu přijdou a budou stolovat s Abrahamem, Izákem a Jákobem v království nebeském; ale synové království budou vyvrženi ven do tmy; tam bude pláč a skřípění zubů.“ (Mt 8,11n) Teprve znalost výše zmíněné literární formy – prorocké výhrůžky – nám umožňuje tato slova správně pochopit. Nejde o předpověď, která se musí jistojistě splnit, nýbrž o varování, že máme naslouchat výzvě k víře, dokud je ještě čas. Ježíš nechce zvěstovat zkázu a ztracení. Chce nás vyzvat, abychom se napravili a šli za ním. A činí tak pomocí tehdy obvyklých představ a jazykových prostředků.

Dá se však tedy peklo brát vůbec ještě vážně? Uvážíme-li, že Ježíš přece hlásal Boha milujícího a slitovného, zní taková otázka ještě vyhoceněji. Navíc bude nutno zamyslet se nad tím, proč Bůh stvořil i lidi, o kterých předem ví, že se budou jeho lásce bránit natolik, že zůstanou od jeho společenství navždy odděleni. Neplýne z takové představy závěr, že si Bůh zkázu lidstva vlastně přeje? Pokud tuto možnost vyloučíme, nabízí se potom otázka, zda vlastně Boží láska – a tím Bůh samotný – tváří v tvář lidské zlovůli neselhává.

Postaveni před tyto vtíravé otázky bychom si mohli pomyslet, že vůbec nejjednodušším řešením by bylo, kdyby Bůh zatracence rovnou zcela zničil. Tato myšlenka je však Ježíšovi zjevně naprosto cizí, takže i církev odedávna zdůrazňovala, že zatracenci budou vystaveni věčnému pekelnému trestu. Skutečně si lze jen stěží představit, že by Bůh náhle už nechtěl to, co sám přivedl k bytí – lidskou bytost, kterou stvořil ke svému obrazu. Ježíš navíc v několika svých nejútešnějších podobenstvích – o hospodyně a ztracené minci, o pastýři a zbloudilé ovci, o milosrdném otci – zdůrazňuje, že nás Bůh miluje i tehdy, když se od něho úplně odvrátíme. Domyslíme-li to do důsledků, rozumělo by se tím, že Bůh ani k těm, kdo budou odsouzeni k pekelnému trestu, nebude lhostejný a bude trpět s nimi.

Potíže, o nichž je tu řeč, se někteří teologové pokoušeli vyřešit pomocí nauky o *apokatastasi*, tj. „obnově“. Jejimi zastánci byli ve starověku především někteří církevní Otcové z okruhu Órigena z Alexandrie (kolem 185 – kolem 254). Podle tohoto učení obnoví Bůh aktem všeobecného smíru všechno stvoření včetně těch, kdo byli prokleti. Peklo by se tak rovnalo jakémusi prolongovanému očistci. Roku 543 byla tato nauka na církevním sněmu v Konstantinopoli výslovně odsouzena. „Kdo říká či tvrdí, že trest zlých duchů a bezbožných lidí bude dočasný a po určité době skončí nebo že zlí duchové a bezbožní lidé budou obnoveni, ten nechť je stižen klatbou.“²⁹

Právě tváří v tvář hrůzným následkům lidské zloville působí myšlenka všeobecného smíru dojmem přinejmenším sporným. Bylo by pak utrpení těch, kdo byli vystaveni týrání a mučení a kdo byli v zájmu kdovíčeho zničeni, ještě bráno vážně? Nemusely by si při pomýšlení na to, že Bůh nakonec všem odpustí, oběti lidské podlosti připadat předem zrazeny a zesměšněny? A kdyby mělo všechno vyjít nastejno, jaký smysl by pak ještě mělo mluvit o lidské zodpovědnosti?

Nebo bychom si mohli naopak klást otázku, můžeme-li ještě naslouchat Tomáši Akvinskému, jestliže učí, že pokud je utrpení zatracených výrazem Boží spravedlnosti, pak se ti, kdo byli spaseni, z něho radují.³⁰ Otázka spravedlnosti před námi právě tváří v tvář obětem bezpochyby vyvstává ve vyhocené podobě; jenže nevymezuje Tomáš hranici mezi radostí z Boží spravedlnosti a škodolibým potěšením z údělu zatracenců příliš mlhavě? Nepůsobí o něco přesvědčivějším dojmem apoštol Pavel, který píše, že by se s radostí o spásu sám připravil, kdyby tím mohl spasit svoje bratry a sestry? „Přál bych si sám být proklet a odloučen od Krista Ježíše za své bratry, za lid, z něhož pocházím.“ (Ř 9,3)

Oprème-li myšlenku konečného smíru o tento výrok, nebudeme (na rozdíl od zastánců nauky o všeobecném smíření) věc chápat tak, že Bůh nakonec všechno sám od sebe spojí v jeden jediný velký soulad. Budeme ji chápat z hlediska obětí.

Co se tím rozumí, objasní nám nejlépe následující příklad.

Někoho jsem svým chováním velmi zranil, svého hanebného činu jsem si plně vědom a dotyčného člověka poprosím o odpuštění. Jestliže se spolu usmíříme a on mi mou vinu odpustí, je to pro mne zkušenost nejen oblažující, ale zároveň i bolestná. Při pohledu na jeho velkorysost si totiž náležitě uvědomím všechnu svoji ničemnost a špatnost. Jako když ten, kdo na kost promrzlý vejde do vyhrátého pokoje, pocítí předtím, než se mu po údech příjemně rozlije teplo, nejprve ještě větší bolest, podobně ve mně začne odpuštění „působit“ vlastně až poté, co si uvědomím – a tudíž sám procítím – všechnu strast, kterou jsem danému člověku způsobil.

Položme si velmi opatrně otázku, zda by tedy mezi pachatelí a jejich oběťmi nebylo myslitelné cosi jako očistné setkání ve smrti. Nemá snad taková myšlenka oporu v Novém zákoně? Nezastává se umírající Ježíš svých katů, říká-li „otče, odpusť jim, vždyť nevědí, co činí“ (L 23,34)? A nemodlí se za své vrahy i umírající Štěpán? „Pane, odpusť jim tento hřích!“ (Sk 7,60)

Myšlenka takového vzájemného smíření stojí teologicky za úvahu, protože není v sebemenším rozporu s Bohem, kterého Ježíš hlásal. Neznamená bagatelizaci prožitého utrpení ani další ponížení obětí, protože tím, kdo by odpouštěl a sjednával smír, by nakonec byly právě ony.

V takovém případě je ovšem nutno uvážit, že by pak i ti, kdo budou odsouzeni k pekelnému trestu, zůstali navěky božími dětmi; jak by z toho mohl mít Bůh radost? Je představa, že bude Bůh „vysvobozen“ ze svého utrpení teprve v okamžiku, kdy oběti odpustí svým vrahům, úplně scestná? Podle Johannese B. Brantschena je právě tato myšlenka – přinejmenším do určité míry – základem Ježíšova podobenství o milosrdném otci a dvou synech:

Dokud ho synové nepochopí, je ztracen i otec, stejně jako je po každé ztracena a vystavena utrpení láska, jestliže ji nechápeme a neopětujeme. Otec trpí, dokud jeho synové zůstávají neusmířeni. Teprve kdyby starší syn podal svému mladšímu bratrovi ruku, byla by otcova radost úplná a doma by zavládla láska.

*Bůh se k nám – v tom spočívá pošetilost jeho lásky – připoutal a učinil se na nás závislým, takže smíření jeho dcer a synů je i jeho radostí. Nepřáli by si snad právě ti, kteří se stali obětí a které Bůh tolik miluje, aby jeho radost byla úplná?*³¹

Ježíš jasně učí, že jestliže se člověk odvrátí od Boha nebo jeho posluš a sází v životě jenom na vlastní síly, s konečnou platností se může se svou spásou minout. Kdy přesně však tento dalekosáhlý, definitivně rozhodující okamžik nastává? Zvažme teď – s ohledem na církevní tradici raději poněkud zdrženlivě, ale rozhodně ne bojácně – otázku, zda by „místem“, kde se člověk s konečnou platností svobodně rozhoduje, nemohla být právě smrt coby setkání s Božím soudem. V Písmu tato myšlenka sice přímo zakotvena není, ale zdá se, že s ním není v rozporu.

Na první pohled to může budit dojem, jako bychom tu zpochybňovali církevní nauku o věčnosti pekelného trestu a tím vůbec i existenci pekla jako takového.

Jestliže si nebudeme peklo představovat jako místo a budeme je definovat jako stav, kdy je člověk vzdálen Bohu, potom nám slova o „existenci pekla“ skutečně budou připadat sporná. Vycházejí totiž z předpokladu (zpravidla nevysloveného, který by bylo nutno doložit, ale který nijak doložit nelze), že se opravdu najdou lidé, kteří se zcela zásadně, svobodně a při plném vědomí rozhodnou myslet a konat v rozporu s Bohem a na tomto rozhodnutí s konečnou platností trvají. Právě před tímto postojem neodvolatelné krajní zlovůle chce Ježíš svými slovy o pekle varovat. Nelze přitom jednoduše říci, zda kdy někdo z lidí takovéto dalekosáhlé zásadní rozhodnutí opravdu učinil. Protože aniž bychom chtěli zlehčovat strašlivé lidské omyly a jejich následky, můžeme si položit otázku, nechybují-li lidé i proto, že jim druzí projevují tak málo náklonnosti a lidskosti. Abychom mohli bezpečně říci, že si ten či onen člověk pro sebe přál pekelnou zkázu, a proto se mu jí i dostalo, museli bychom znát nejhlubší, nejniternější pohnutky jeho jednání. Ty ovšem zůstávají i samotnému jednajícimu většinou utajeny.

Jidáš navěky zatracený?

V této souvislosti bývají vždy citována slova, jimiž se Ježíš v Markově evangeliu (které bylo předlohou Lukášovi i Matoušovi) vyjadřuje o Jidášovi: „Pro toho by bylo lépe, kdyby se byl vůbec nenarodil.“ (Mk 14,21)

Vykládat tato slova jako Jidášovo definitivní zatracení je zcela svévolné; v textu nemá takový výklad sebemenší oporu. Markův text nejlépe pochopíme, srovnáme-li jej s příslušnou pasáží textu Lukášova (L 17,1n), kterou najdeme i u Matouše (Mt 18,6n):

L 17,1n

„Není možné, aby nepřišla pokušení; běda však tomu, skrze koho přicházejí. Bylo by pro něho lépe, kdyby mu dali na krk mlýnský kámen a uvrhli ho do moře, než aby svedl k hříchu jednoho z těchto nepatrných.“

Mk 14,21

„Syn člověka odchází, jak je o něm psáno, ale běda tomu, který Syna člověka zrazuje. Pro toho by bylo lépe, kdyby se byl vůbec nenarodil.“

Srovnání těchto dvou úryvků ukazuje, že Marek (srv. Mk 9,42) odkudsi přejímá text varující před svody a pohoršením (řecky *skandalon*), známý i Lukášovi a Matoušovi, a spojuje jej s Jidášovou pobuřující zradou. Slova, která čteme u Marka, přitom zrádcův hrozný čin sice odsuzují, ale místo aby mluvila o věčném prokletí, obsahují pouze napomenutí, velmi vážné, že jej nemáme napodobovat, aby skrze nás nepřišlo pokušení.

Lidový „selský rozum“ se ostatně s myšlenkou, že je Jidáš pro svůj čin navěky zatracen, zjevně nesmířil. Svým způsobem to dokládá například legenda – pocházející zřejmě z 10. století – o plavbě, kterou na Boží pokyn podnikl se skupinkou mnichů svatý Brandan, irský opat. Na své cestě, která trvala sedm let, se poutníci jednou v neděli setkali s mužem sedícím na skále. Když se ho zeptali, jak se jmenuje, odpověděl:

Jsem zrádce Jidáš. Jsem tu z milosti – díky Kristovu milosrdenství. Toto místo je mi rájem – tak hrozná jsou útrapy, které mě dnes večer znovu čekají. (...) Nacházím tu klid každou neděli, ale

*i ve dnech mezi Vánoce a Třemi králi, od Velikonoc do svátků svatého Ducha a na svátek Nanebevzetí Panny Marie.*³²

Věčnost pekelného trestu lidé zjevně mnohdy vnímali jako něco téměř nemyslitelného; jedině tím se dá vysvětlit, že tato legenda Jidášovi přiznala pravidelné „rekreační přestávky“. Už Augustin (354–430) v jakémsi stručném základním kurzu víry, sepsaném pro jistého Laurentia (Vavřince), koneckonců připouští, že zatracenci jsou přinejmenším občas (každou neděli?) od svých útrap osvobozeni.³³

Na druhé straně sloužil však, co se týče víry v peklo, právě Jidáš po staletí jako „ukázkový model“, protože se evidentně mělo za to, že se na jeho příkladu dá peklo „uchopit“ obzvlášť zřetelně. Středověké legendy o Jidášovi (jejichž kořeny sahají až k arabskému apokryfnímu evangeliu pocházejícímu ze 6. století) spojují v této zrádovské postavě veškeré myslitelné záporné motivy doložené v Písmu, bájích i lidovém umění – Jidáš je od dětství posedlý ďáblem, stane se bratrovrahem, je pokládán za zloděje, nevědomky zabije svého otce a se svou matkou uzavře krvesmílné manželství.³⁴ Zjevně jde o to, udělat z něho pravzor zavrženého hříšníka a tím podpořit běžně rozšířený názor, že si takový netvor rozhodně zaslouží peklo, a že tudíž musí být zcela jistě navěky zatracený. Přesto existuje i několik málo svědectví, která dokládají, že toto tvrzení nebylo přijímáno jako nesporné – například kázání svatého Vincenta Ferrerského (1350–1419) z roku 1391, které ovšem svého autora přivedlo k vážnému střetu s inkvizicí. Svatý Vincent, významný dominikánský řeholník, říká, že po svém činu Jidáš „pocítil opravdovou kající litost“ a ze všech sil se snažil přiblížit se ke Kristu a poprosit ho o odpuštění.

*Ale protože Krista provázelo na Golgotu takové množství lidí, nemohl se k němu Jidáš dostat a řekl si: „Protože nemohu před Pánem pokleknout, chci se k němu přiblížit alespoň v duchu a pokorně ho poprosit, aby mi odpustil.“ A skutečně tak učinil. Poté co vzal provaz a oběsil se, pospíšila si jeho duše na Golgotu ke Kristu, vyprosila si od něho úplné odpuštění, vstoupila s ním na nebe a blaženě tam žije s dalšími vyvolenými.*³⁵

Zřejmě především právě na základě názoru vyjádřeného v tomto kázání vedl roku 1394 španělský velký inkvizitor Nicolaus Eymerich proti svému řádovému bratru Vincentovi inkviziční řízení. Benedikt XIII. (mnohými pokládán uprostřed zmatků tehdejšího schizmatu za zákonného Petrova nástupce a teprve pozdější historiografií označený za vzdoropapeže) však požádal, aby mu byly inkviziční spisy vydány, a před inkvizitorem očima je spálil.

Zmínku si tu zaslouží i kostelní píseň z počátku 17. století, která varuje věřící, aby na Jidáše nesvalovali své viny:

*Přibili na kříž Krista našeho,
pravého syna Božího,
ach, ni Židé, ni Jidáš,
přetěžký zločin je to náš.*³⁶

A ještě jinak je potom Jidášův obraz prezentován od osvícenství až po dnešek. Nejrůznější literáti se podle vzoru Friedricha Gottlieba Klopstocka a jeho *Mesiáše* (1748–1763) pokoušejí o výklady, které mají Jidášův čin a tím i samotného Jidáše přinejmenším subjektivně ospravedlnit.³⁷ Otázka jeho možné spásy tím pochopitelně ztrácí svoji dřívější naléhavost.

Církev na jedné straně opakovaně prohlašovala vzorné křesťany za světce, na straně druhé však ve svém oficiálním učení nikdy o žádném určitém člověku netvrdila, že je odsouzen k pekelnému trestu. Nejzazší krajností, kterou si tu a tam v tomto směru dovolila, byla exkomunikace, resp. s ní spojené rázné odsouzení exkomunikovaného jedince³⁸ – čímž ovšem zároveň nesmírně oslabilo to, v čem by měla být její hlavní síla.

„Nesudte, abyste nebyli souzeni.“ (Mt 7,1par) Tato slova z Ježíšova „kázání na hoře“ v našem kontextu znamenají, že nikdo nesmí sám pro sebe doufat ve spásu, aniž do své naděje zahrne všechny ostatní lidi.

Přestože to na první pohled působí divně, patří slova o pekle k evangeliu, které Ježíš zvěštuje. To znamená, že Ježíšovy výroky o pekle nemají za cíl tak či onak evangelium omezit a že bychom je měli zvažovat a interpretovat právě z hlediska Ježíšovy radost-

né zvěsti. Je zřejmé, jakou mají v Ježíšových ústech úlohu. Ježíš nechce vyhrožovat posmrtnými tresty, nýbrž zdůraznit závažnost pozemského života. Připomíná lidem, že mohou všechno vyhrát, nebo všechno ztratit – všechno, tedy Boha. Říká tím, že náš život nesmí proběhnout ve znamení libovůle a nevázanosti, a připomíná nám naši odpovědnost a naši důstojnost.

Peklo tedy není pouhým výmyslem, který má lidi přimět k alespoň trochu křesťanskému životu. Není ovšem ani absolutní skutečností, protože zkrátka nemůžeme tvrdit, že je „v pekle“ bytí jen jeden jediný člověk.

Peklo je „skutečnou možností“, před kterou každý stojí po celý život. Konkrétně řečeno, je opravdu možné, že budu Boha a své bližní takovým způsobem odmítat, že ze mne nakonec nezbude nic než mé sobectví. Ježíšovo radostné poselství a jeho vykupitelské působení nás opravňují doufat, že této nejhrůznější možnosti žádný člověk nikdy nevyužije. Bůh přece skutečně chce, „aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu“ (1 Tm 2,4). A naděje na spásu by měla být vždy větší nežli všechnen strach z pekla.

4 O NADĚJÍCH, ZKLAMÁNÍCH A ÚSPĚCHU

Bývala doba, kdy přežití většiny lidí záviselo téměř výhradně na dvou faktorech, a to na počasí a na tom, že bude možno namáhavé polní práce vykonávat v klidu. Na koloběh setí a sklizení působily ničivě nejen povětrnostní pohromy a sucho, ale i nárazy a války. Následkem byly pokaždé hladomory a hromadné vymírání. Vzpomínka na ně přežívala ještě i v chování našich prarodičů, pro které bylo takřka hříchem prostě a jednoduše vyhodit kus chleba. Úcta ke chlebu má prastaré kořeny. Sahá do časů, kdy se po neúrodě masově umíralo. Je proto pochopitelné, že v době setby byli lidé pokaždé plni nejen naděje, ale i úzkosti. Tuto rozpolcenost vyjadřuje autor biblických žalmů:

*Ti, kdo v slzách sejí,
s plesáním budou sklízet.
S pláčem nyní chodí, kdo rozsévá,
s plesáním však přijde, až ponese snopy.
(Ž 126,5n)*

Tyto verše nám připomínají ony dávno minulé časy, kdy rolník chodil za pluhem a svá pole pracně obdělával vlastníma rukama. V dnešní době se zemědělské podniky do značné míry podobají podnikům průmyslovým. Přesto nám ona rozpolcenost, kterou popisuje autor žalmů, není ani dnes vůbec tak cizí, jak se může na první pohled zdát. Ve většině životních oblastí jsou na tom totiž lidé stejně jako rozsévač. Tváří v tvář všemu svému úsilí mohou jen doufat, že se očekávaný úspěch jednou dostaví. A neustále před nimi vyvstává otázka, jestli se dané nasazení vlastně vyplatí.

Marná snaha?

Tomu je věnována už alegorie, která je podle Markova evangelia chronologicky vůbec prvním Ježíšovým podobenstvím:

Slyšte! Vyšel rozsévač rozsívat. Když rozsíval, padlo některé zrno podél cesty, a přiletěli ptáci a sezobali je. Jiné padlo na skalnatou půdu, kde nemělo dost země, a hned vzešlo, protože nebylo hluboko v zemi. Ale když vyšlo slunce, spálilo je; a protože nemělo kořen, uschlo. Jiné zase padlo do trní; trní vzrostlo, udusilo je, a zrno nevydalo úrodu. A jiná zrna padla do dobré země a vzházela, rostla, dávala úrodu a přinášela užitek třicetinasobný i šedesátinasobný i stonásobný. (Mk 4,3–9)

I čtenářky a čtenáři, kteří jsou v Písmu méně zblhlí, najdou v tomto vyprávění ihned plno nesrovnalostí. Trní i cesta jsou na kraji pole. Skutečnost, že při setí pár zrn zapadne i tam, je natolik samozřejmá, že se jí žádný opravdový rozsévač věru nezabývá. A na skalnatou půdu, kde by zrno nemělo dost země, by rolník vzácné osivo jistě nesel; proč by to byla chyba, to mu přece jako malému chlapci kdysi vysvětlil už jeho dědeček...

I ten, kdo nevystudoval agronomii, si rázem všimne, že skutečnosti tu odpovídá jedině obraz samotného rozsévače, zatímco popisovaný děj je jí zcela vzdálený.

Důvod je pochopitelný. Zdrojem poučení zde nemá být samotný běžný obraz rolníka. Věc se má opačně – tento všední obraz slouží základní výpovědi jenom jako ilustrace. Potvrzuje to interpretace, která následuje o několik veršů níže:

Rosévač rozsívá slovo. Toto jsou ti podél cesty, kde se rozsívá slovo: Když je uslyší, hned přichází satan a bere slovo do nich zaseté. A podobně ti, u nichž je zaseto na skalnatou půdu: Ti slyší slovo a hned je s radostí přijímají. Nezakořenilo v nich však a jsou nestálí; když pak přijde tíseň nebo pronásledování pro to slovo, hned odpadají. U jiných je zaseto do trní: Ti slyší slovo, ale časné starosti, vábivost majetku a chtivost ostatních věcí vnikají do nitra a dusí slovo, takže zůstane bez úrody. A pak jsou ti, u nichž je zaseto do

dobré země: Ti slyší slovo, přijímají je a nesou úrodu třicetinásobnou i šedesátinásobnou i stonásobnou. (Mk 4,14–20)

Po tomto výkladu je jasné, že středem vyprávění je samo oboecenstvo. Výchovný záměr nelze přeslechnout. Varování jsou poštelci, schopní Boží slovo ignorovat málem už ve chvíli, kdy je slyší; napomenuti jsou lidé nestálí, zvyklí kapitulovat hned před první potíží; a po nich přicházejí na řadu lidé lehkovážní, ztrácející se v nesčetných nicotnostech... Evangelistovi jde zkrátka nejen o to, abychom vzali Boží slovo na vědomí, ale i o to, abychom si je vzali k srdci.

Musíme toto podobenství bezpodmínečně interpretovat z hlediska tehdejšího okruhu čtenářů? Nebylo by zrovna tak oprávněné promyslet tento text projednou z pohledu rozsévače?

Z výkladu uvedeného v evangeliu je jasné, že rozsévač není v nijak záviděníhodné situaci. Proti všemu očekávání a v rozporu s veškerou zkušeností přijde zřejmě většina – ne-li drtivá většina – osiva nazmar.

To, co tu v symbolické rovině působí značně odtažitým dojmem, začne působit přesvědčivě, jakmile si ujasníme rovinu věcnou, totiž poměry v raně křesťanských obcích. Jev, který v každodenním selském životě představuje výjimku (totiž že velká část rozsévaného zrní nevzejde), je v tehdejších křesťanských obcích a v jejich okolí tvrdou realitou. Boží slovo tam má kýžený vliv jenom na malý počet lidí. Většina obyvatel k němu zůstává lhostejná.

Samo podobenství i jeho výklad nás upozorňují na nápadný kontrast mezi Ježíšovou zvěstí a situací Ježíšových následovníků. Vzbuzuje to domněnku, že podobenství jako takové ani jeho interpretace nepocházejí od Ježíše a že bychom je mohli považovat za dílo obce, která se musí vyrovnávat s tím, že převážná část lidí zůstává ke kázání o ukřižovaném a vzkříšeném Pánu hluchá – dílo, které dokládá, jakým způsobem zpracovávají horliví křesťané zklamání z toho, že se jejich nadšení navzdory všem snahám nešíří do okolního světa a většina nekřesťanů jím zůstává nedotčená.

Na tomto pozadí se podobenství o rozsévači náhle jeví jako věc naléhavě aktuální. Místo abychom mysleli na setí a sklizeň nebo na práci a výnos, stačí pomyslet na dnes oblíbené kategorie nasazení a úspěchu a rázem se v postavě politováníhodného rozsévače bezpečně poznáme.

Příklady? Odborník na ekologické otázky vynakládá spoustu času a peněz, jen aby lidi pohnul k tomu, aby si uvědomili, že lidstvo stojí na okraji propasti. Lidová univerzita si ho pozve jako přednášejícího, a příslušného večera je přednáškový sál skoro prázdný, protože posluchači přikládají televiznímu přenosu fotbalového utkání větší význam než rozpravě o tom, jakou má lidstvo do budoucna naději.

Nebo si představme faráře, který velmi dobře ví, že ne každé kázání může být trefou do černého. Tentokrát se ovšem připraví obzvláště pečlivě, protože mu dané téma leží na srdci jako žádné jiné – předpokládejme, že jde třeba o postavení ženy v církvi. Jenže když před kostelem po bohoslužbě obchází lidi, ze strany mužů se mu nedostane reakce vůbec žádné a dvě posluchačky mu dají na srozuměnou, že ženy opravdu nejsou stvořené k tomu, aby hrály na církevním poli první housle – hudbu prý lze v souladu s dosavadními zvyklostmi klidně přenechat varhaníkovi, a ony navíc nepřišly proto, aby tu rozebíraly krizi identity, kterou trpí feministky, nýbrž proto, aby se zúčastnily bohoslužby.

Znají to všichni – člověk se usilovně snaží, nasazení mu nechybí, přirozeně tedy věří v úspěch a doufá v kladnou odezvu. A pak přijde velké zklamání.

Stává se třeba, že děti v mladistvém a dospělém věku zkrátka nejsou s to souhlasit s celou řadou věcí, které byly milé a drahé jejich rodičům. Mají jiná hodnotová kritéria a utvářejí si život po svém. Zklamání rodiče se pak ptají sami sebe nebo svého okolí, jestli tedy dělali všechno špatně.

Všechno nejspíš ne. Ale něco určitě. Dejme svým synům a dcerám svolení, aby nás zpochybnili. Možná pak dospějeme i ke zdravému poznání, že mnohé z toho, co jsme se jim snažili předat, za to vlastně vůbec nestálo.

Jinak to ovšem vypadá, musejí-li si rodiče přiznat, že se jim děti navzdory vši usilovné snaze a dobrým úmyslům skutečně takříkajíc „nevyvedly“. Rodiče si pak zoufají nebo rezignují, protože si namlouvají, že všechny jejich snahy byly marné a všechna námaha byla zbytečná. Ale jak to vlastně mohou tak přesně vědět? Na rozdíl od přírody, jejíž plodnost je spojena s koloběhem ročních období, může v lidském srdci semeno vyklíčit a vyrůst v dospělé rostlinu v kteroukoli chvíli. Co padlo do dobré země, to jednou vyklíčí, vyroste a rozvine se bez ohledu na to, kolik dobré vůle a vychovatelského úsilí padlo do trní, na cestu nebo na skalnatou půdu. Jako když příval deště přiměje poušť, aby rozkvetla, může se i lidské srdce zcela proměnit, přijde-li jednou ten pravý okamžik, na který tak toužebně čekáme a který sami nejsme schopni přivodit. Můžeme pouze vytvářet předpoklady k tomu, aby do duše našich bližních proniklo světlo dobra; ale nikdy si nemůžeme vynutit, aby je přijali za své. Určení dne nebo hodiny, kdy naše snahy přinesou ovoce, na nás závisí stejně málo jako stanovení okamžiku, kdy na poušti konečně zaprší. My jsme pověřeni jen setbou. Všechn rozkvět a zdar má v rukou Bůh.

„Všechno je dar“

Georges Bernanos (1888–1948) tuto myšlenku ve svém románu *Deník venkovského faráře* nejen převedl do literární podoby, ale i teologicky prohloubil.³⁹

Jak sám název naznačuje, skládá se tento román z deníkových záznamů faráře, mladého, nezkušeného a každou chvíli nemocného, 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 večerět 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 sebe-menší stopu koketerie, která by se mohla každou chvíli proměnit v pýchu 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. Jeho úkolem není sklizeň, nýbrž setba:

... nikdo předem neví, co může nakonec vzejít ze špatné myšlenky. Se špatnými se to má jako s dobrými: tisíc jich vítr odnese, trní udusí, slunce vysuší, a jedna jediná zapustí kořeny. Símě dobra a zla zaletí všude. Je veliké neštěstí, že spravedlnost lidí zasahuje vždycky příliš pozdě: potlačuje a trestá činy, nemůže však postoupit výš a dál než k tomu, kdo se jich dopustil. (str. 130)

Přesně tak. Člověk může svým konáním nanejvýš regulovat společnost a její zájmy. Ale jedině Boží moci je vyhrazeno měnit lidská srdce. Bernanosův venkovský farář to vyjadřuje stručnou teologickou tezí: „Všecko je milost.“ (str. 226) Toto prosté poznání v sobě shrnuje zkušenosti jednoho kněžského života, zdánlivě

plného nezdarů. Máme je tu ještě nějak rozvinout, prohloubit, nebo dokonce zdůvodnit – a tedy rozmělnit?

„Všecko je milost.“ Na tomto poznání je založeno i podobenství o rozsévači včetně navazujícího výkladu (možná pozdějšího), ve kterém je vidět zklamání z toho, že Ježíšova radostná zvěst ani zdaleka nevzbuzuje očekávané všeobecné nadšení. Ale takovým zjištěním věc nekončí. I když cíle zdaleka není dosaženo, nesmí se člověk vzdát. Zřetelným odrazem tohoto přesvědčení je skutečnost, že podobenství o rozsévači – místo aby členům obce vyčítalo, že ochabují – v závěru přechází v pobídku: „Dovolte Ježíšovu slovu, aby ve vás působilo. Jděte té zkušenosti naproti. Až se začnete o Ježíšova slova opravdu vážně zajímat, užasnete, co s vámi provedou.“ Toto podobenství je působivým svědectvím živoucí naděje, že Boží slovo, které hlásal Ježíš a které šíří obec, pohne lidskými srdci a změní svět – že jednou přinese třicetinasobnou, šedesátinasobnou nebo i stonásobnou úrodu.

Je tedy zřejmé, že pravým středem pozornosti tu není rozsévač ani posluchačstvo, nýbrž výhradně Boží slovo a jeho mohutná síla.

O síle slova

Chtěj nechtěj tu člověk pomyslí na slavný výjev, ve kterém se Goethův Faust snaží první větu Janova evangelia převést z „posvátného“ originálu „na svou mateřštinu drahou“.

Zde: „Na počátku bylo slovo!“ čtu.

Ale jak dále? Nesnáz je hned tu.

*Nelze mi slovo přec tak v úctě míti,
musím to jinak přeložiti.*

Faust „slovu“ zjevně příliš nevěří. Mocnější mu připadá čin:

A náhle, osvícen, zřím do hlubin.

Já napíšu: Byl na počátku čin!⁴⁰

Jenže není tomu spíše tak, že se činy uskutečňují prostřednictvím slov a že každý čin je sám o sobě „výmluvným znamením“, tedy svého druhu „slovem“?

Slova dávají vzniknout novým skutečnostem. Umějí lidi probudit k novému životu. Mohou i zabíjet.

Jeden člověk řekne druhému třeba: „S tebou už nechci mít nic společného. Pro mne jako bys už nebyl.“ To jsou slova smrtící, slova smrtonosná, protože zabíjejí lidskou pospolitost. Ale stává se i pravý opak; jedno jediné upřímné slovo odpuštění je s to mnohdy zahojit i ty nejhlubší rány.

Některá slova mají vliv natolik rozhodující, že člověku změni celý život. Pěkný příklad najdeme v novele *Schimmelreiter (Princ na bílém koni)*, jejímž autorem je Theodor Storm. Poté co Hauke Haien vyzná dceři hrázného lásku, vezme ji za ruku a jdou spolu domů. „Z nebeských výšin ozařovaly jejich tichou pouť hvězdy; válný lehký východní vítr a nesl s sebou tuhý mráz; ti dva však šátek ani šálu vlastně nepotřebovali – jako by náhle nastalo jaro.“⁴¹

Že slova mohou dát celému životu úplně nový směr, zjistil i František z Assisi, když jednou v rozpadajícím se kostele svatého Damiána pohlédl na kříž a v hloubi duše náhle uslyšel výzvu: „Francesco, postav mi nový dům.“ Tato věta, jak známo, sama stačila k zahájení dalekosáhlých církevních reforem.

Může se tedy ještě někdo divit, že sílu slova opakovaně připomíná i Písmo? Ne náhodou je slovo prvním Stvořitelovým činem, o kterém Písmo vypráví: „I řekl Bůh: Buď světlo!“ (Gn 1,3) Když Bůh mluví, pokaždé zároveň koná. „Co on řekl, to se stalo, jak přikázal, tak vše stojí.“ (Ž 33,9) Boží slovo je tvůrčí. Co ohlašuje, to neomylně uvádí ve skutek. Celý Starý zákon je založen na víře v jeho sílu:

*Spustí-li se lijavec
nebo padá-li sníh z nebe,
nevrací se zpátky,
nýbrž zavlažuje zemi
a činí ji plodnou a úrodnou,
takže vydává símě tomu, kdo rozsívá,
a chléb tomu, kdo jí.
Tak tomu bude s mým slovem,
které vychází z mých úst:*

*Nenavráťí se ke mně s prázdnou,
nýbrž vykoná, co chci,
vykoná zdárně, k čemu jsem je poslal.
(Iz 55,10n)*

Podobenství o rozsévači tyto Izajášovy verše vysvětluje a doplňuje. Je ilustrací toho, že Boží slovo je mnohem silnější než všechny myslitelné překážky. Přinese třicetinasobnou, šedesátinasobnou, stonásobnou úrodu. Jinak řečeno, Boží království přijde.

Souvislost mezi Božím slovem a Božím královstvím zdůrazňuje autor Markova evangelia tím, že krátce po podobenství o rozsévači uvádí ještě dvě podobenství další, ve kterých jde o růst zasetého semene a právě o šíření Božího království:

Dále řekl: „S Božím královstvím je to tak, jako když člověk zaseje semeno do země; ať spí či bdí, v noci i ve dne, semeno vzchází a roste, on ani neví jak. Země sama od sebe plodí nejprve stéblo, potom klas a nakonec zralé obilí v klasu. A když úroda dozraje, hospodář hned pošle srp, protože nastala žeň.“ (Mk 4,26–29)

Také řekl: „K čemu přirovnáme Boží království nebo jakým podobenstvím je znázorníme? Je jako hořčičné zrno: Když je zaseto do země, je menší než všechna semena na zemi; ale když je zaseto, vzejde, přerůstá všechny byliny a vyhájí tak velké větve, že ptáci mohou hnízdit v jejich stínu.“ (Mk 4,30–32)

Podobenství o hořčičném zrně najdeme i u Matouše (Mt 13, 31n) a Lukáše (L 13,18n), kteří hned připojují podobenství třetí, vyznívající stejně:

A dále řekl: „K čemu přirovnám Boží království? Je jako kvas, který žena vmísí do tří měřic mouky, až se všecko prokvasí.“ (L 13, 20n; srv. Mt 13,33)

Tři měřice odpovídají téměř čtyřiceti litrům (tedy téměř polovině centu) mouky, což je množství, ze kterého se dá upéct chleba pro zhruba sto lidí.⁴² Podobenství o kvasu tím chce říci, že rozměry Božího království zkrátka přesahují lidskou představivost.

Podobenství o vzcházející setbě, hořčičném zrně a kvasu zároveň zdůrazňují, že Boží království je dar, jehož se nám dostane

z milosti. Podobno setbě, která sama vzhází, roste a vyvíjí se, zatímco rolník koná svou každodenní práci, podobno hořčičnému zrnu, nejmenšímu ze všech tehdy známých semen, které se bez lidské pomoci vyvine ve velký keř, podobno kvasu, který prokvasí mouku, aniž se o to musí hospodyně něčím dalším přičinit, stane se i Boží království samo skutečností, pokud mu lidé otevrou své srdce.

Na rozdíl od podobenství o rozsévači patří tato tři podobenství k zaručeně autentické Ježíšově zvěsti. Ježíš měl při nich zřejmě před očima hlavně ty, kdo se k jeho kázání o příchodu Božího království stavěli skepticky.

V Ježíšově době diskutovali rabíni o tom, jestli Boží království vůbec někdy přijde; zmíněná tři podobenství na to chtějí odpovědět. Naproti tomu v době evangelistů si kladly křesťanské obce otázku, kdy už se Boží království konečně uskuteční. V souvislosti s touto změnou zorného úhlu se podobenstvím přirozeně dostávalo nového výkladu, protože myšlenka Božího království začala být spojována s šířením a růstem církve.

Výstraha před čistkami

Velmi zřetelným dokladem tohoto posunu je výrazný zásah, který provedl autor Matoušova evangelia v Markově textu (ten mu byl spolu s písemně dochovaným souborem Ježíšových promluv předlohou).

Místo aby totiž podobenství o vzházející setbě (Mk 4,26–29) jednoduše převzal, uvádí Matouš místo něho podobenství jiné, zřejmě založené na nějakém jemu známém podání:

S královstvím nebeským je to tak, jako když jeden člověk zasel dobré semeno na svém poli. Když však lidé spali, přišel jeho nepřítel, nasel plevel do pšenice a odešel. Když vyrostlo stéblo a nasadilo na klas, tu se ukázal i plevel. Přišli sluhové toho hospodáře a řekli mu: „Pane, cožpak jsi nezasel na svém poli dobré semeno? Kde se vzal plevel?“ On jim odpověděl: „To udělal nepřítel.“ Sluhové mu

řeknou: „Máme jít a plevel vytrhat?“ On však odpoví: „Ne, protože při trhání plevele byste vyrvali z kořenů i pšenici. Nechte, ať spolu roste obojí až do žně; a v čas žně řeknu žencům: Seberte nejprve plevel a svažte jej do otýpek k spálení, ale pšenici shromážděte do mé stodoly.“ (Mt 13,24–30)

Zpřístupněme si tento text několika vysvětlivkami. Úvodní formulace navozuje mylný dojem, že je tu Boží království přirovnáváno k hospodáři, který na svém poli zasel dobré semeno, ale ve skutečnosti je přirovnáváno ke žni a s ní spojenému oddělení plevele od pšenice. Divně působí především to, že hospodář v rozporu se všemi zvyklostmi trvá na tom, že se plevel nebude hubit. Tady nám pomůže pohled do původního, řeckého znění, kde je psáno *zizania* (jednotné číslo zní *zizanion*). Tak se nazývala rostlina, která se v botanice jmenuje *Lolium temulentum*, jílek mámivý. V rané fázi růstu se jílek velmi podobá pšenici; při jeho hubení by tedy mohly být nedopatřením snadno vytrhány i mladé výhonky pšenice. Později, kdy se dá od pšenice už snáze rozlišit, jsou zase jejich kořeny natolik propletené, že by při hubení jílku pšenice opět utrpěla újmu. Je tudíž záhodno nechat růst obojí. Když se potom sváží obilí, nechají ženci jílek uschnout a spálí jej, zatímco pšenici svažou do snopů. Ke třídění dojde tedy až při sklizni. A právě k ní (nikoli k hospodáři, jak by se někdo mohl nesprávně domnívat) je tu přirovnáváno Boží království.

Výklad tohoto podobenství zdánlivě není obtížný; v textu evangelia je vysvětluje sám Ježíš:

Rozsévač, který rozsívá dobré semeno, je syn člověka a pole je tento svět. Dobré semeno, to jsou synové království, plevel jsou synové toho zlého; nepřítel, který jej nasele, je ďábel. Žeň je skonání věku a ženci jsou andělé. Tak jako se tedy sbírá plevel a páli ohněm, tak bude i při skonání věku. Syn člověka pošle své anděly, ti vyberou z jeho království každé pohoršení a každého, kdo se dopouští nepravosti, a hodí je do ohnivé pece; tam bude pláč a skřípění zubů. Tehdy spravedliví zazáří jako slunce v království svého otce. Kdo má uši, slyš!“ (Mt 13,36–43)

Tato interpretace má zjevně alegorické rysy. Každý ze sedmi prvků vyprávění (hospodář, pole, dobré semeno...) odpovídá něčemu zcela určitému. Tento výklad jistě nepochází od Ježíše, nýbrž od Matouše. Mluví pro to už sama skutečnost, že vykazuje četné jazykové zvláštnosti (příznačné pro Matoušovy vyprávěcí pasáže).⁴³ Podobenství o pleveli a pšenici interpretuje tedy jako obraz posledního soudu sám evangelista a svou interpretaci vkládá do úst Ježíšovi.

Jak ovšem toto podobenství chápal sám Ježíš? Chtěl své učedníky varovat, že v okamžiku smrti nastane očekávaný konečný Boží soud?⁴⁴ Zastával názor, že čistotu Božího lidu je nutno zajistit vyloučením hříšníků?⁴⁵ Šlo mu o otázku (která je v teologii otázkou základní), může-li Bůh nečinně přihlížet tomu, jak na světě bují zlo a vítězí nespravedlnost?⁴⁶ Každá z těchto odpovědí má něco do sebe, ale všechny mají tu nevýhodu, že jde o pouhé domněnky, nemající v samotném textu dostatečnou oporu. Jisté je pouze, že podobenství o pleveli a pšenici mluvilo od počátku o tom, že se Boží království rodí v podmínkách tohoto světa, kde rostou dobro a zlo vedle sebe.

Matouš spojuje růst Božího království s šířící se církví a domnívá se, že mnohé zatím otevřené otázky, které si věřící kladou (otázky, o nichž se zřejmě tehdy vedly ostré diskuse a jejichž rekonstrukce dnes už není možná), vybízejí k přemýšlení o jeho konečné realizaci.

Matoušovo sdělení má obecnou platnost. Zní úžasně jednoznačně a přitom nadčasově. Přimlouvá-li se Matouš za to, že se i na církevním poli musíme naučit žít s otázkami, protože odpovědi zdaleka nejsou vždy samozřejmé a musíme na nich teprve tvrdě zapracovat, platí to přirozeně nejen pro poměry raně křesťanské, ale i pro naši dobu.

Výzva, aby se plevel a pšenice nechaly růst vedle sebe až do sklizně, rozhodně neznamená, že by jednotliví věřící směli k dobru a ke zlu zaujímat indiferentní postoj nebo že rozdíl mezi právem a bezprávím je bezvýznamný. Spíše jen připomíná, že

k lidské konečnosti a smrtelnosti patří, „že v tomto – pozemském – životě nemůže člověk s naprostou objektivní jistotou říci, zda je on sám nebo kdokoli jiný dobrý, nebo špatný“.⁴⁷ Konečný úsudek přísluší jedině Bohu. Jedním z výkladů tohoto podobenství je slavné napomenutí, které udílí Pavel korintským křesťanům: „Nevyslovujte proto soudy předčasně, dokud Pán nepřijde. On vynese na světlo to, co je skryto ve tmě, a zjeví záměry srdcí.“ (1 K 4,5; srv. Mt 7,1)

Nejen jednotlivým věřícím, ale i vůdcům jejich společenství se tedy dostává výstrahy, aby na vlastní pěst neprováděli čistky. S anděly provádějícími třídění ztotožňuje žence až (druhotný) výklad Matoušův. Jak už víme, podobenství o pleveli a pšenici původně připomíná, že posuzování má být zdrženlivé. Velice brzy se však začalo zvažovat a do výkladů zahrnovat i rozšiřování církve. Na tomto (stále ještě „předmatoušovském“) stupni byli zřejmě se ženci ztotožnění čelní příslušníci obce. Hospodář – tedy Kristus – je důrazně varuje, aby o otázkách, které vyžadují další objasnění, nerozhodovali zbrkle a nedělali ze sebe pány nadřazené dobru a zlu.

Že je dnes toto napomenutí palčivě aktuální (mám teď na mysli především římskokatolickou církev), nemohou už přehlížet ani křesťané trpící krátkozrakostí.

Připomeňme si, že 21. listopadu 1964 Druhý vatikánský koncil slavnostně vyhlásil dogmatickou konstituci *Lumen gentium*. Tento významný text, o který se dlouho bojovalo, nahrazuje dřívější obraz církve, pojímaný převážně právně, obrazem církve jako nového Božího lidu a zdůrazňuje tím, že církev je společenství. Tento pohled, nový a přitom prastarý (vycházející z evangelia), začal však především ve vyšších církevních kruzích už po pouhých zhruba patnácti letech upadat v zapomnění. Dnes se lze v církvi s dialogem a komunikací mezi vedením a členskou základnou shledat jen vzácně a součinnost základny v „rozhodovacích procesech“ jako by byla nejen nevíтанá, ale (v důsledku toho?) přímo nemožná. Ti, kdo zastávají vedoucí funkce, se zřejmě kloní k názoru, že lid je zkrátka hloupý – a že to samozřejmě

platí i pro lid církevní. Zasloužilý ekumenický teolog Heinrich Fries to vyjadřuje trochu vznosněji: „V celé církvi dnes zakoušíme centralistický dirigismus, který vychází z Říma, odtamtud rozhoduje a téměř všechno bere v církvi do své správy. Jednota v rozmanitosti – v rozmanitosti plně oprávněné – je vnímána jako nebezpečí.“⁴⁸

Jednota je stále více chápána jako jednotnost ve smyslu uniformity. Aby se jí dosáhlo, jsou jmenováni biskupové, od kterých se především očekává, že povedou věřící k tomu, aby opět všichni pochodovali stejným krokem. Prvotní církev ještě měla cit pro to, že biskupský úřad nemá zastávat ten, koho obec nechce. Svátý papež Lev Veliký (440–461) stanovil zásadu: „Kdo chce být všem nadřazen, ten musí být všemi zvolen.“ Že se potom právě on, aby zabránil zásahům světských panovníků, domohl práva určovat, kdo bude kde biskupem, bylo pro církev v tehdejší situaci vlastně požehnáním. Přestože ovšem nebezpečí, že budou do věci zasahovat světští panovníci, dnes už nehrozí, Řím na tomto svém absolutistickém právu nadále trvá,⁴⁹ což vede mezi věřícími často nejen k napětí, ale i k otevřeným rozbrojům. Biskupům Řím zjevně přitom sám plně nevěří. Místo aby totiž jmenování profesorů a profesorek teologie bylo (jako dříve) záležitostí místního biskupa, vyhrazuje si apoštolský stolec, resp. Kongregace pro katolickou výchovu, právo dávat katolickým teologickým fakultám ohledně zamýšlených profesur nezbytné svolení.⁵⁰ Samozřejmě (!) včetně práva na to, že jim své svolení (*nihil obstat*) může bez udání důvodů odepřít.⁵¹ Teologové, kteří roku 1989 podepsali kolínské prohlášení *Proti ztrátě svéprávnosti – za otevřené katolictví*, si na profesuru věru nemusí dělat velké naděje, i kdyby k ní měli znamenitou kvalifikaci. Souvisí to s tím, že v Římě se každá kritická námitka interpretuje jako disidentství. Kdo reaguje na římské vyhlášky otázkou, ten je hned podezírán z nedostatečné oddanosti, a to i když své námitky věcně zdůvodní. Zdá se, že římské úřady mají sklon plést si pravověrnost s konformismem. Ale nesvádějí tím lidi k tomu, aby na všechno říkali „ano, budiž“, jenom aby neohrozili svou kariéru?

Říkáme-li si, že důležité není to, co si teolog *myslí*, nýbrž to, co *veřejně hájí*, nesmírujeme se tím s nečestností a pokrytectvím?

Abych předešel nedorozumění, nutno říci, že pravda samozřejmě není „demokratická“; určitě se nedá stanovit usnesením většiny. Zrovna tak se však nedá absolutisticky nařídit. Zdá se, že církevní úřady vždy vědí, kdo má pravdu a kdo se mýlí – a zapominají, že *nalézání pravdy* bývá proces velmi zdouhavý a složitý. Vzpomeňme jenom na modernistickou krizi, která vyvrcholila počátkem 20. století (a z níž jsme se zjevně málo poučili). Většina stoupců modernismu (Alfred Loisy, George Tyrrell, Ernesto Buonaiuti aj.) měla sklon redukovat nadpřirozený charakter víry, spjatý s milostí, na pouhý bytostně lidský vnitřní prožitek, kterýžto omyl byl plným právem odsouzen. Každý, kdo se kdy potom znovu chopil otázky vztahu mezi milostí a přirozeností, resp. mezi nadpřirozeným zjevením a jeho dějinnou, tedy dobově podmíněnou podobou (tj. otázky, na níž byl onen modernistický omyl založen a na kterou samy církevní autority neměly odpověď), se ovšem rázem vystavil podezření, že se hlásí k modernismu. Abychom navázali na výše uvedené podobenství – když si církevní autority uvědomily, že mnozí teologové sejí s pšenicí i plevel, vyděsily se a bezhlavě zpusťšily celé pole. Totéž drama se pak opakovalo v letech padesátých, kdy se k nevyřešeným otázkám, které si svého času oprávněně kladl modernismus, vrátili především francouzští teologové (Henri de Lubac, Marie-Dominique Chenu, Yves Congar). Brzy se v této souvislosti ujalo pohrdavé označení *Nouvelle Théologie*. Svátý úřad nejsvětější inkvizice (*Sanctum Officium Sanctissimae Inquisitionis*), jemuž tehdy nauka o víře příslušela, vůbec nechápal, jak jsou otázky, které tito teologové vznášeli, naléhavé (neměnnost a zároveň historičnost pravdy, vztah mezi přirozeností a milostí, problém poznání Boha, interpretace dogmat...). Všechny, kdo se domáhali odpovědi, pokládal za kacíře; místo aby s nimi vedl sebekratší spor, rovnou je v rámci disciplinárních opatření odstranil z kateder. A přestože se dnes už ani v Římě nepochybuje o tom, že těmto zasloužilým badatelům bylo velmi ukřivděno, neměly

církevní autority dodnes tolik citu, aby se jim za ona diskriminující opatření oficiálně a veřejně omluvily.

Semeno ovšem vzešlo. Právě tito teologové totiž patří k těm, kdo připravili půdu pro Druhý vatikánský koncil, který potom většinu jimi vytyčených otázek převzal a prohloubil.

Tento koncil mimo jiné zdůrazňuje, že církev je v tomto – pozemském – čase stále na cestě. Říká, že církev, podobná Božímu lidu putujícímu pouští, „v čase tohoto světa putuje ke městu, které přijde a zůstane“ (srv. Žd 13,14).⁵² Protože dokud se církev modlí za příchod Božího království, není u cíle; je na cestě, takže se kdykoli může stát, že zabloudí, že se ocitne na scesti nebo že půjde oklikou. Platí to přirozeně nejen o etice jejího chování, ale i o vývoji jejího učení. V žádném případě se tím nebere v pochybnost, že jí duch Boží jednou přivede ke své pravdě a že jí v božské pravdě udrží. Nelze však počítat s tím, že jí pravda prostě spadne do klína; bezpodmínečným předpokladem toho, že jí Boží duch pravdu daruje a že jí v ní uchová, jsou neúnavná snaha a ustavičný boj o ryzost.

Komu se to zdá být málo, ten zřejmě v době, kdy se v hodinách náboženství probíraly skutky apoštolů a první velká krize tehdejší, mladé církve, chodil za školu.

V oněch raných dobách se, jak známo, diskutovalo o tom, jestli se pohané obrácení na křesťanskou víru musí dávat obřezat, „jak to předpisuje Mojžíšův zákon“, a jestli je – v souladu s názorem „některých lidí z Judska“ – obřízka nutná k tomu, aby byli spaseni, což Pavel a Barnabáš popírali (Sk 15,1). Dlužno zdůraznit, že jim nešlo o pouhý „zbožný obyčej“, nýbrž skutečně o otázku, je-li obřízka nezbytným předpokladem dosažení spásy. Pavel a Barnabáš se v této věci dostanou se zastánci opačného názoru do sporu (Sk 15,2), spolu s několika svými druhy se, zřejmě někdy mezi roky 47 a 49, odeberou do Jeruzaléma, aby se tam poradili s apoštolý a staršími, a na tomto jeruzalémském „apoštolském koncilu“ dojde hned znovu k „velké rozepři“ (Sk 15,7). Aktéry oné debaty jsou ovšem orientálci, takže „velká rozepře“ je nejspíš eufemismus...

Lukáš se ve Skutcích apoštolů věnuje této události tak podrobně nejen kvůli jejímu teologickému významu. Evidentně chce svým čtenářkám a čtenářům zároveň vyložit, jak se k sobě mají při debatách o otázkách víry navzájem chovat. Ani Petr, první mezi apoštoly, ani Jakub („mladší“), v jeruzalémské prvotní obci nadmíru vážený, nevystupují nijak autoritativně. Místo aby prostě a jednoduše nařizovali, argumentují. Že proces nalézání pravdy provokuje účastníky k bouřlivé rozpravě, je podle Lukáše zjevně samozřejmé. Za povšimnutí stojí i to, že u Lukáše nemá v tomto prudkém střetu poslední slovo Petr, nýbrž Jakub.

Církevním autoritám rozhodně nemá být odepřeno právo na to, aby se k otázkám víry vyjadřovaly; vstupovat do debaty patří k jejich úkolům a povinnostem. Jen by se měly zdržet zlovyku spočívajícího v tom, že do teologických rozprav dogmaticky zasahují dříve, než stihnou vyslechnout všechny strany a než teologové proberou všechny předložené argumenty. Minulost ukázala, jak snadno může takový postup vést k přešlapu. Velmi by pomohlo, kdyby církevní autority uměly v takových případech zaujmout stanovisko pastorační. Prakticky to znamená, že místo aby teology ukvapeně trestaly nebo odsuzovaly, měly by věřící upozorňovat na to, že teologické střety slouží k nalezení pravdy – a že nalézání pravdy vždycky nějaký čas trvá a nikdy se neobejde bez obtíží.

Druhý vatikánský koncil nám důrazně připomíná skutečnost, která by vlastně měla být samozřejmá, totiž že „církevní autority nejsou Božímu slovu nadřazeny“, nýbrž že mu „slouží“.⁵³ Pokud opravdu věříme, že se Boží slovo navzdory všem překážkám nakonec prosadí, mělo by to mít bezpochyby dopad i na náš postoj k neobvyklým názorům. Ty přece nemusí být jen proto, že jsme se jimi dosud nikdy vážně nezabývali (důvodem mohl být nedostatek pružnosti, intelektuální lenost či omezenost nebo i čirý strach z „nových věcí“), nutně nesprávné.

Názorně nám to opět dokládá Lukáš ve Skutcích apoštolů.

Poté co se členové velerady rozhodnou, že dají apoštoly zabít, protože mezi lidmi vyvolávají neklid, přihlásí se o slovo vážený

farizej Gamaliel, učitel zákona, pravděpodobně jeden z potomků slavného Hilela. Ten svým kolegům na základě dvou historických příkladů připomene, že nepokoje pramenící z čiré lidské ctižádosti se obvykle dříve či později samy rozplynou. A pokračuje: „Proto vám teď radím: Nechte tyto lidi a propusťte je. Pochází-li tento záměr a toto dílo z lidí, rozpadne se samo; pochází-li z Boha, nebudete moci ty lidi vyhubit – nechcete přece bojovat proti Bohu.“ (Sk 5,38n) Stručně řečeno, nechte je růst až do žně.

Tímto postojem má k Ježíšovi farizej Gamaliel blíže než mnozí Ježíšovi reprezentanti.

Dokud tu budou lidé, které pohání „hlad po slyšení slov Hospodinových“ (Am 8,11), bude se Boží slovo prosazovat navzdory všem překážkám.

Podle křesťanského pojetí je Božím slovem, které nám ukazuje cestu, sám Ježíš (srv. J 1,14). A podle Nového zákona se Ježíš jednou sám přirovnal k zrnu: „Amen, amen, pravím vám, jestliže pšeničné zrno nepadne do země a nezemře, zůstane samo. Zemře-li však, vydá mnohý užitek.“ (J 12,24) Tento výklad sice možná pochází od čtvrtého z evangelistů, Ježíšovu sebepojetí však plně odpovídá.

Kdo se někdy díval na pšeničné pole, ten nikdy nepřestane žasnout, s jakou neuvěřitelnou silou vyrážejí výhonky ze země a postupně se rozvíjejí. Ve srovnání například s tankem, schopným plody drtit a ničit, je pšeničné zrno povážlivě malé. Síla pšeničných zrněk, která v zemi „umírají“, je však mnohem větší než síla tanků, protože zrna v sobě nesou život.

Jestliže se Ježíšova „věc“ navzdory Ježíšově smrti nakonec prosadila, stalo se tak jedině proto, že Ježíš veškeré svoje kázání stvrdil svým životem. Podobně je tomu tehdy, když ho lidé nejen obdivují, ale i následují. Pokaždé, když se chtělo křesťanství prosadit násilím (křížáckými výpravami, náboženskými válkami, inkvizicí), Ježíšův úkol zradilo. Nikoliv úder pěstí, nýbrž jedině trpělivé dosvědčování prožívané víry povede k zázraku spočívajícímu v tom, že po takovéto lidské setbě přijde žeň, která ovšem bude v každém případě Božím darem.

5 MOST, KDE SE ČLOVĚK SETKÁVÁ S BOHEM

Byla jednou jedna baba, náramně zlá, a umřela. A nezanechala po sobě ani jediného dobrého skutku. Popadli ji čerti a hodili ji do ohnivého jezera, ale anděl strážce stojí a myslí si: na jaký dobrý skutek bych si vzpomněl, abych to mohl říci Bohu. Vzpomněl si a řekl Bohu: jednou, jednou vytáhla v zahradě cibuli a darovala ji žebračce. A Bůh mu odpověděl: vezmi tu cibuli, podej jí ji do jezera, ať se jí drží, a vytáhne-li ji z jezera, nechť vstoupí do ráje, ale přetrhne-li se cibulka, ať baba zůstane, kde je. Běžel anděl k bábě, podal jí cibuli: tu máš, povídá, babo, drž se pevně. A začal ji opatrně táhnout a už by ji byl celou vytáhl, když vtom ostatní hříšníci v jezeru, kteří uviděli, že ji anděl vytahuje, začali se jí chytat, aby byli vytaženi s ní. Ale baba to byla náramně zlá a začala je kopat. „Mne táhnou a ne vás, to je moje cibule a ne vaše.“ Sotva to řekla, cibule se přetrhla. I spadla baba do jezera a hoří až podnes. A anděl zaplakal a odešel.⁵⁴

Tuto pohádku najdeme v románu F. M. Dostojevského *Bratři Karamazovi*. Vypráví ji Grušeňka, mladá žena, která by – kdybychom to posuzovali podle jejích zkušeností – mohla mít za sebou klidně i dlouhých pět desetiletí, ale jíž je ve skutečnosti pouhých dvaadvacet let.

Po smrti jejího milence, panovačného vdovce, se o ni uchází starý Karamazov, zhýralý pijan nejhoršího druhu; Grušeňka se jen tak pro zábavu spustí s jeho nejstarším synem, ve skutečnosti však touží po mladším Aljošovi, dvacetiletém novicovi, kterého si jednoho dne pozve domů. Je pevně rozhodnutá ho svést, ale zdá se, že ji k tomu spíše než tělesná vášeň vede podvědomá touha pomstít se za utrpenou potupu. Když jí bylo sedmnáct, svedl ji jistý důstojník a vzápětí ji opustil. Pak mu ovšem zemřela žena a on zjistil, že z „hubené hloupé holky“ se mezitím stala „ruměná plná ruská krasavice“ (str. 210). A tak Grušeňce oznámil, že

si ji hodlá vzít k sobě – ať už ho k tomu vede snaha o nápravu, touha, cosi jako opravdová láska, pouhá zvědavost, anebo jen chuť prožít další pomíjivé dobrodružství.

Grušeňka si myslí, že jí Aljoša pohrdá, a její pomsta má spočívat v tom, že ho strhne na svou úroveň, aby se, dříve než se naděje, ocitl po jejím boku, obklopen životní špínou a sám sebou znechucen: „Opovrhuje mnou, myslím si, nechce se ani na mne podívat. (...) Co se bojím takového hošíka? Sním ho celého a budu se smát.“ (str. 225–226)

Cibulka

Aljoša skutečně očekává, že se při své návštěvě setká se zlou bytostí; viděl se zatím s Grušeňkou jen párkrát, a to pouze letmo. Přesto na ni pohlíží bez pohrdání, nezkaleným zrakem, a právě proto je schopen objevit v její tváři skryté stopy lidského dobra: „Šel jsem sem, abych našel zlou duši, (...) a našel jsem nejupřímnější sestru (...). Tys právě obnovila moji duši.“ (str. 222)

Ona že obnovila jeho duši? Grušeňka v tom vidí první a vlastně jediný dobrý skutek svého života. Najednou má pocit, doposud nepoznaný, že na tomto světě přece jenom není úplně zbytečná. A říká si: „... třeba jsem zlá, přece jsem dala cibuličku almužnou.“ (str. 223)

Vzpomene si na výše uvedenou pohádku a vypráví ji Aljošovi. Zjevně je přesvědčená, že se v pohádce o cibulce odráží její vlastní příběh. Díky Aljošovi zjišťuje, že není děvkou, za kterou ji všichni považují, nýbrž člověkem jako ostatní. Ve tváři jí září odlesk světla, které kolem sebe Aljoša šíří. Aljoša (nikoli náhodou přirovnávaný k cherubovi) ji k sobě povznáší podobně jako anděl, který v pohádce vytahuje z jezera zlou ženu; cibulka, zdá se, zatím drží pohromadě. Později uvidíme, kdo se Grušeňce věší na nohy a jak na to ona reaguje.

V evangeliu najdeme podobenství, které se jejímu vyprávění nepřehlédnutelně podobá:

S královstvím nebeským je to tak, jako když se jeden král rozhodl vyžádat účty od svých služebníků. Když začal účtovat, přivedli mu jednoho, který mu byl dlužen mnoho tisíc hřiven. Protože mu je nemohl vrátit, rozkázal ho pán prodat i s ženou a dětmi a se vším, co měl, a nahradit ztrátu. Tu mu ten služebník padl k nohám a na kolenou prosil: „Měj se mnou strpení, a všechno ti vrátím!“ Pán se ustrnul nad oním služebníkem, propustil ho a dluh mu odpustil. Sotva však ten služebník vyšel, potkal jednoho ze svých spoluslužebníků, který mu byl dlužen sto denárů; chytil ho za krk a křičel: „Zaplat mi, co jsi dlužen!“ Jeho spoluslužebník mu padl k nohám a prosil ho: „Měj se mnou strpení, a zaplatím ti to!“ On však nechtěl, ale šel a dal ho do vězení, dokud nezaplatí dluh. Když jeho spoluslužebníci viděli, co se přihodilo, velice se zarmoutili; šli a oznámili svému pánu všechno, co se stalo. Tu ho pán zavolal a řekl mu: „Služebníku zlý, celý tvůj dluh jsem ti odpustil, když jsi mě prosil; neměl ses také ty smilovat nad svým spoluslužebníkem, jako jsem se já smiloval nad tebou?“ A rozhněval se jeho pán a dal ho do vězení, dokud nezaplatí celý dluh. – Tak bude jednat s vámi i můj nebeský otec, jestliže ze srdce neodpustíte každý svému bratru. (Mt 18,23–35)

Oba příběhy, Ježíšovo podobenství o nemilosrdném dlužníkově i Dostojevského pohádka o bezcitné ženě, pojednávají o lidech zcela pohlcených svým sobectvím a svou sebestředností. A oba vypravěči dávají na srozuměnou, že Boží touha po naší spáse je v takovém případě odsouzena ke ztroskotání, protože Bůh nemůže zachránit toho, kdo odmítá své bližní a odvrací se od nich.

V prvním ani ve druhém případě rozhodně není pochyb o nezměrném Božím milosrdenství. Pohádka o cibulce je zprávou o tom, že Bůh je připraven vysvobodit zlou ženu i z ohnivého jezera, ze kterého by jí vlastně už nemělo být pomoci. A dluh, který král odpouští svému služebníkovi (představme si ho jako vysoce postaveného úředníka), je tak velký, že na prosbu o odklad a na slib, že dlužník zaplatí, lze vlastně reagovat jenom hlasitým smíchem. Král přirozeně chápe, že své peníze nikdy nedostane a že prosba o odklad pramení z čirého zoufalství. Dlužník však –

nečekaně – není potrestán, nýbrž omilostněn. Místo aby mu král prodloužil lhůtu, celý dluh mu promíjí. Králova dobrotivost překonává všechna očekávání, resp. král je tak dobrotivý, že to odporuje všemu, co lze očekávat.

Podobenství o dlužníkovi i pohádka o cibulce podávají zprávu o lidech, kteří zcela nenadále dostávají nezaslouženou naději – nábožensky řečeno, podávají zprávu o milosti.

Princip milosti

Pojem „milost“ nemá dnes příliš dobrý zvuk. Nežijeme už ve feudální společnosti a máme přesně definované nároky, které nám přiznává právo. Dáváme si záležet, abychom nezůstávali nikomu nic dlužni. A v žádném případě bychom nechtěli být odkázáni na něčí milost, resp. blahosklonnost; toho se dobrovolně předem zříkáme.

Může se pak ještě někdo divit, že stoupá počet lidí, podle nichž je život nemilosrdný? Místo aby člověku záleželo na jeho bližních, jde mu už pouze o jeho osobní zájem. Nemilosrdnost života znamená, že máme spoustu zákonů, pravidel a předpisů a musíme se jich držet; jejich nedodržování se nepromíjí. Záleží na výkonu, a kdo se neumí prosadit, ten končí bídě. Co jednomu prospívá, druhému škodí. Žrát, nebo být sežrán. S tímto přírodním zákonem člověk prý nic nenadělá.

Ukazuje se tak, že „nemilosrdný“ vlastně znamená bezohledný, bezcitný, chladný, krutý, nelítostný – nebo to všechno dohromady. Milost pak je toho všeho pravým opakem.

Obavě, abychom nebyli odkázáni na cizí laskavost, odpovídá snaha zvládat všechno vlastními silami. Tato obava spolu s touto snahou způsobují, že nevidíme, že jsme na svých bližních koneckonců přesto pořád závislí. Sobě přece nevděčíme ani za svůj život jako takový. A všechno, co životu dodává krásu a jas (vzájemnost a pocit bezpečí, přátelství a láska, důvěra a odpuštění), je dar, na který jsou veškeré právní předpisy krátké. Nepatří snad

k nejšťastnějším chvílím v lidském životě okamžiky, kdy můžeme někomu upřímně poděkovat? V takových situacích jasně cítíme, že se život může rozvíjet jedině pod vlivem milosti. Jako když světlo, voda a teplo přimějí vadnoucí rostlinu, aby opět rozkvetla, může nás od základu proměnit někdo, kdo nám nic nedluží, a přesto nám z vlastní vůle podá pomocnou ruku.

My si ovšem – na rozdíl od rostliny, která si pěkně v tichosti kvete a na své kráse si nijak nezakládá – to, co jsme dostali darem, rádi žárlivě strážíme jako svůj majetek. Až příliš snadno zapomínáme, že všechno, na co si děláme osobní nárok, nás dělí od ostatních a že nás může s bližními spojit jenom to, oč se s nimi podělíme (nebo co jim sdělíme).

Dostojevského vyprávění naznačuje, že by anděl dokázal ženu vytáhnout do ráje navzdory tomu, že se na ni pověsili další hříšníci. Teprve ve chvíli, kdy do nich žena začne kopat („mne táhnou a ne vás, to je moje cibule a ne vaše“), se cibulka přetrhne.

Podobně je tomu s nemilosrdným služebníkem. Ve chvíli, kdy dá uvěznit svého dlužníka, si může být jist svou zkárou. Oba, bezcitná žena i nemilosrdný služebník, jednají, jako by jim to, čeho se jim nezaslouženě dostalo, právem náleželo.

Odpuštění je proces

Lidé nacházejí cestu sami k sobě, jedině když se otevrou vůči milosti. A jejich záchrana je zpečetěná teprve tehdy, mají-li slitování se svými bližními. Příběh o zlé ženě i podobenství o bezcitném dlužníkovi se zakládají právě na tomto poznání.

A obě vyprávění vycházejí z přesvědčení, že bytí je Boží milosrdenství nevyčerpatelné, má Boží ochota přece jen své meze, které ovšem nejsou dány Boží vůlí, nýbrž povahou věci samotné. Drsněji řečeno, dá se snad od Boha očekávat, že bude člověka, který v sobě nosí ďábla a šíří kolem sebe peklo, násilím tahat do nebe?

Podobenství o nemilosrdném služebníku je vlastně odpovědí na otázku, kterou v osmnácté kapitole Matoušova evangelia kla-

de Petr: „Pane, kolikrát mám odpustit svému bratru, když proti mně zhřeší?“ (Mt 18,21) Svým vyprávěním nám Ježíš připomíná, že když člověk pohlédne do svého nitra a rozpomene se, jakou měrou zůstává sám stále odkázán na Boží milosrdenství, vůbec se takto ptát nemusí.

Ti, kterých se tato problematika osobně týká, se však asi nejpozději v tuto chvíli přihlásí s několika pochopitelnými výhradami. Stane-li se mi pobuřující krivda, zřejmě ji jen tak jednoduše prominout schopen nebudu. To se už spíš pokusím jedním jediným aktem ryzí vůle naráz svým bližním odpustit veškeré potupy, které jsem od nich kdy utrpěl. Rozšafný, ale psychologicky nepřilíživě zkušený „duchovní pastýř“ by možná řekl, že to vrchovatě stačí, protože jde koneckonců právě jen o dobrou vůli. Takový přístup je ovšem nekompetentní, protože nepřihlíží k lidským pocitům; sám přece přesně cítím, že mám srdce pořád ještě plné hněvu a touhy po pomstě a že navzdory vši vůli odpustit prostě nemohu.

Evangelium Ježíšovým následovníkům bezpochyby ukazuje ideální pravidla jednání. Může tím změnit můj způsob myšlení, ale na mé pocity mít vliv nemůže. Aplikujeme-li to na výše zmíněný příklad, pouhá dobrá vůle rozhodně není totéž co samo odpuštění. Jestliže si navíc připomeneme, že člověk není bytost statická, nýbrž dynamická, nebudeme moci odpuštění považovat za akt jednorázový, tedy izolovaný, a budeme je muset chápat jako proces.

Dostojevskij – nejen významný romanopisec, ale i velký znalec lidské duše – nám tu nejspíš pomůže lépe nežli přesné, ale od života poněkud odtržené klasifikace, které bychom našli v příručkách morální teologie.

Když se Grušeňka jednoho dne dozví, že si ji chce její (mezitím ovdovělý) svůdce vzít k sobě, je zprvu naprosto bezradná. Jde sice o věc pět let starou, ale ona se stále ještě nestihla vyrovnat s tím, že se k ní onen muž tehdy zachoval tak lehkovážně a vzápětí se vypařil. Ptá se tedy, co by jí poradil Aljoša – zrovna on, řeholník novic, v „srdečních záležitostech“ zcela nezkušený:

„A teď přijel člověk, který mi ublížil, sedím zde a čekám na zprávu. A víš, čím mi byl ten člověk? (...) Sedávala jsem, skrývala jsem se před lidmi, aby o mně neslyšeli a neviděli, byla jsem hubeňoučká, sedím a pláču, po celé noci nespím a myslím si: ‚Kde je asi ten, který mi ublížil? Bezpochyby se mi s jinou směje, ale kdybych ho jen někdy uviděla, kdybych se s ním někdy setkala – jak mu to odplatím, ach, jak mu to odplatím.‘ V noci ve tmě pláču do polštáře, pořád na to myslím, srdce si rozdírám, schválně je živím zlobou: ‚Ach, jak mu to odplatím, jak mu to odplatím.‘ A stávalo se, že jsem to i křičela do tmy. A když jsem si pojednou vzpomněla, že mu nic neudělám, ale že se mi teď směje a že snad na mne úplně zapomněl a nepamatuje se na mne, vrhla jsem se z postele na podlahu, zalila jsem se bezmocnými slzami a trásla jsem se pláčem až do svítání. Ráno vstanu, zlá jak pes, celý svět bych zničila.“ (str. 226)

„Miluji ho, či ho nemiluji? Rozhodni to ty, Aljošo, nastal čas, jak řekneš, tak se stane. Mám mu odpustit?“

„Vždyť už jsi mu odpustila,“ řekl Aljoša s úsměvem.

„Vskutku jsem mu odpustila,“ zádumčivě řekla Grušeňka. „Jaké to mám ničemné srdce. Ne, mé ničemné srdce!“ Popadla pojednou ze stolu pohár, rázem jej vypila, zvedla jej a ze vši síly jím udeřila o zemi. Pohár se rozbil a zazvonil. Jakýsi krutý rys se mihl v jejím úsměvu.

„A snad jsem mu přec neodpustila,“ řekla jaksi strašně, sklopila oči k zemi, jako by mluvila sama se sebou. „Snad srdce se teprve chystá odpustit. Ještě budu muset se srdcem bojovat. Víš, Aljošo, zamilovala jsem si hrozně své slzy pěti let... Snad jsem si zamilovala právě jen svou křivdu, ale nikoli jeho.“ (str. 229)

Z čeho Aljoša soudí, že svému svůdci už odpustila? Z toho, že vším, co o něm řekla, dala jasně najevo, že ho v hloubi duše miluje. Tomuto postoji ovšem odporují její špatné zkušenosti, urážka, potupa a ponížení, které prožila, a nesčetné proplakané noci – se vši touto bolestí se dosud nevyrovnala. Jistě se nezmýlíme, budeme-li předpokládat, že Grušeňka je postava, se kterou se mohou tí, kdo mají podobně špatné životní zkušenosti, dokonale ztotožnit. I ve vztazích probíhajících méně dramaticky

se ostatně opakovaně ocitáme v situacích, kdy si uvědomujeme, že co se týče odpuštění, má naše ochota (resp. naše kapacita) své meze. Potřebu nebo i svého druhu nutnost někoho potrestat za to či ono příkoří cítíme často právě v případech, kdy máme dotyčného člověka obzvlášť rádi. Všechno by přitom mluvilo vlastně spíš pro to, abychom sami učinili první krok ke smíru; jenže když jsou ve hře city a pocity, nezůstává logika mnohdy bezmocná?

V podobenství o bezcitém dlužníkovi Ježíš *zásadním způsobem* vysvětluje, že Boží odpuštění závisí na našem příklonu k bližnímu, a narativním vyjádřením tohoto poznání je i pohádka o cibulce. Dostojevskij navíc uvažuje i o *psychických mechanismech*, které v člověku „fungují“. Grušeňčin osud je v jeho podání vlastně „případovou studií“, která ukazuje, že odpuštění nelze chápat jako jednorázový akt, tj. že odpuštění bývá zpravidla výsledkem nesmírně zdlouhavého a bolestného procesu.

Nejen sobě, ale i svým bližním prokazujeme špatnou službu, jestliže utrpená příkoří a bezpráví vytěsňujeme. Dříve či později je musíme nějak zpracovat. Víra naší ochotu v té věci bezpochyby posílí; ale psychické a emoční zákonitosti, které na poli mezilidských vztahů působí, zrušit nemůže. Knižně řečeno, milost není substitutem přirozenosti – milost lidskou přirozenost předpokládá. Člověk tudíž nemusí mít špatné svědomí, není-li schopen křivdu, které se vůči němu někdo dopustil, odpustit okamžitě.

Kdo tento názor nesdílí, ten ať si položí otázku, jestli mu tedy osoba, které je schopen tak snadno odpustit, není (už) úplně lhostejná. Čím těsněji se totiž s daným člověkem cítíme spojeni, tím hlouběji nás zraňuje křivda, kterou jsme od něho zakusili.

Pravý smír je možný, teprve když jsme spolu schopni o utrpených příkořích mluvit bez hněvu a klidně. Rány jsou v tu chvíli snad už zahojené; mohou po nich ovšem zůstat jizvy.

Odpuštění je vždy otázka důvěry a důvěru je vždy zapotřebí jako podmínku možného smíru nejprve znovu vybudovat. Obnovena je v okamžiku, kdy můžeme druhému člověku říci: „Znovu s tebou plně počítám. A věřím, že to myslíš vážně.“ Ve věcech odpuštění a smíru nerozhoduje rychlost, nýbrž intenzita.

Kde nastává smír, tam se přes všechnu tu spoustu propastí, které se mezi lidmi znovu a znovu otevírají, staví most. A ten je jediným místem, kde na nás čeká Bůh a kde se s ním můžeme setkat.

6 ROZHODUJE LÁSKA

Legendy mnohdy nejsou s to dostatečně vyhovět našim estetickým nárokům. Souvisí to s tím, že za svůj vznik nevděčí uměleckému záměru, nýbrž potřebě výchovy a zušlechtění. To ovšem neznamená, že by proto byly méně „pravdivé“ než zprávy o skutečných událostech.

Legendy jsou vyjádřením toho, co s daným světcem, s „božstvím“ nebo s Bohem lidé „prožili“. Pravdivost legendy se nám může odhalit jen tehdy, vezmeme-li v potaz její hlubší vrstvy.

Jeruzalém je všude

Pěkným příkladem je příběh dvou starců, který ve své sbírce lidových povídek a pověstí vypráví Lev N. Tolstoj.⁵⁵

Dva staří rolníci chtěli putovat do Jeruzaléma, aby se tam na svatých místech pomodlili k pánu bohu. Ten první, jmenoval se Jefim Tarasyč Ševelev, byl bohatý; Jelisej Bodrov, ten druhý, měl jmění jenom nevelké (str. 71).

Ti dva své předsevzetí už hodnou chvíli odkládají, ale Jefim si na jeho splnění zkrátka neumí najít čas. Nejprve musí vystrojit svatbu svému vnukovi, potom chce počkat, až se mu syn vrátí z vojny; navíc si staví nový dům. Jelisej však naléhá, a tak se spolu konečně vydají na dalekou cestu.

Jelisej odchází z domova šťastný a bezstarostný, zatímco Jefima po celou dobu trápí tisíc starostí. Po pěti týdnech spolu dorazí na Ukrajinu a Jelisej jednoho dne pocítí velkou žízeň, takže zamíří k odlehlé chýši, aby tam poprosil o doušek vody. Jefim jde dál; jeho druh ho pry brzy dožene.

Jelisej vejde do chýše. Naskytne se mu hrozný pohled – plačící děti, umírající žena, vysílený rolník, na smrt nemocný starý

čeledín, všichni hynou hladu. Jelisej jde do sousední vesnice a nakoupí tam proso, mouku a chleba; před další cestou si chce přes noc odpočinout. Jefim si mezitím zdříml a v domnění, že ho jeho druh už předebral, pokračuje v putování.

Jelisej nazítří ráno zadělá na chleba a postará se o nemocné, jenže z čeho budou živi, až odejde? A tak vyplatí pole, které bylo dáno do zástavy, a koupí rolníkovi koně, kosu a další pracovní náčiní. Původně měl sto rublů, ale teď mu jich zbývá už jen sedmnáct a k tomu pouhých dvacet kopějek. A jemu samotnému nezbývá než vrátit se domů. Tam řekne, že se za Jefimem opozdil a že peníze ztratil.

„Pro lásku Boží mi to odpusťte.“ S těmito slovy dal své ženě zbytek peněz a přeptal se, co se zatím doma událo. Všechno našel v nejllepším pořádku, práce byla udělaná, nic nebylo zanedbáno, v domě vládly mír a svornost (str. 88).

Jefim mezitím dorazil do Oděsy, přeplavil se přes moře, spolu s ostatními poutníky se odebral do Jaffy, po třech dnech se dostal do Jeruzaléma a tam se mu posléze povedlo proniknout na bohoslužbu do chrámu Božího hrobu. Docela vzadu našel poslední volné místo.

Tak tu Jefim stojí, modlí se a hledí k oltáři, kde nad Kristovým hrobem plane třicet šest svítilen. Najednou vidí – zázrak! Vepředu pod lampou, tam, kde hoří svatý oheň, stojí stařec v prostém kaftanu z šedého sukna a pleš se mu leskne přesně jako Jeliseji Bodrovovi.

„Vypadá jako náš Jelisej,“ říká si Jefim. „Jenže ten to přece být nemůže. Jak by se sem mohl dostat přede mnou? Předchozí loď odplula osm dní před tou naší. O tolik mě předebrat nemohl a na mé lodi nebyl. Všechny poutníky jsem si přece dobře prohlédl.“

Sotva to Jefim stihne všechno uvážit, stařec pod lampou se při modlitbě ukloní, nejprve pánu bohu směrem dopředu a pak věřícím na obě strany, a jak při tom otočí hlavu doprava, Jefim ho pozná. Je to on, Jelisej Bodrov, to jsou přece jeho vousy, černé, kudrnaté a na tvářích lehce prošedivělé, a jeho obočí, oči i nos, není pochyb, ten muž vepředu pod tou lampou je on a nikdo jiný.

Jefim se z celého srdce zaradoval, že svého druha konečně našel, i když mu bylo divné, že se Jelisej dostal do Jeruzaléma před ním. (...)

Jefim upřeně hleděl dopředu, aby Jeliseje neztratil z očí. Když se bohoslužba chýlila ke konci, dali se lidé do pohybu, všichni se drali dopředu, aby mohli políbit kříž, a Jefim byl v té vřavě zatlačen stranou. (...) Prorazil si davem cestu ven. Tam se hned začal shánět po Jelisejovi, hledal ho všude, (...) ale nikde ho neviděl a vrátil se do hostince, aniž se s ním setkal (str. 94n).

Než se Jefim po šesti týdnech vydal na zpáteční cestu, stihl vidět nejen svatá místa, ale bezpochyby i „zázrak“.

Co opravdu viděl, to se ovšem dozvíme, jen když v této zbožné legendě pronikneme do hlubších vrstev.

Jelisej už pouhých pár dní po odchodu z domova podléhá pokušení; vytáhne tabatěrku, a když mu to Jefim vytkne, namítne s odzbrojující upřímností: „Hřích je silnější než já. Co si mám počít?“ (str. 77) A právě Jeliseje – který podlehl pokušení – spatří Jefim, sotva vejde do chrámu Božího hrobu (a pak ještě dvakrát), „vepředu pod lampou, tam, kde hoří svatý oheň,“ zatímco on sám – který se ze všech sil snažil plnit svůj slib vážně a svědomitě – „se dopředu nemohl prodrat“ (str. 94). Jefim navštíví všechna svatá místa: Betlém, Betánii i Jordán. Objednává si zádušní mše a nakupuje svíčky; ze „svaté země“ si domů bere láhev s jordánskou vodou a hrst hlíny. Při všech zbožných duchovních cvičeních se však jeho myšlenky točí kolem domácích záležitostí, a když jednomu poutníkovi, údajně oloupenému, daruje rubl, zneklidňuje ho podezření, že možná obdaroval podvodníka.

Tato legenda chce ukázat, že Jelisej, přestože v Jeruzalémě vůbec nebyl, svého cíle dosáhl, zatímco Jefimova cesta k Bohu je zatarasená nepřekonatelnými překážkami. Jefim nejspíš někde udělal chybu.

Na zpáteční cestě Jefim náhodou poprosí o doušek vody v téže chýši jako předtím Jelisej. A když mu tam vyprávějí o neznámém muži, který je toho roku zachránil před smrtí, začne přemýšlet.

Moje nohy tam byly, ale nevím, jestli byla na svatých místech i má duše... (...) A pochopil, že Bůh každému z nás uložil, abychom na světě plnili svůj slib tím, že budeme milovat své bližní a prokazovat jim dobro (str. 101; 102).

Zázrak? Tím, co Jefim viděl v chrámu Božího hrobu u svatého ohně pod lampou, nebyl klečící Jelisej, nýbrž skutečnost, že i ten nejzbožnější člověk se mění v licoměrníka, míří-li jeho náboženské úsilí buď pouze „dovnitř“, nebo pouze „ven“ – a že tyto dva chybné postoje mohou dokonce žít hezky pohromadě. Kdo svou víru zaměřuje pouze dovnitř, ten přehlíží, že evangelium bychom měli v každém případě uskutečňovat s ohledem na dané společenské podmínky, tedy s ohledem na své bližní. Výhradně ven zaměřuje naproti tomu svou víru ten, kdo lpí na obřadech a obřadních předpisech, upíná se k recitaci modliteb a k plnění příkazů, tedy k pouhým prostředkům, ale mívá se s cílem, tedy se samotným Bohem – zkrátka ten, komu je účelem samo náboženství, a pro koho je tudíž Bůh vlastně zcela nadbytečný.

Pozdní Tolstoj patřil, jak známo, k nejzuřivějším kritikům pravoslavné církve. Zřejmě je s ním nutno souhlasit v tom, že i samo náboženství může být jednou z nesčetných překážek, které člověka oddělují od Boha a blokují mu k němu přístup.

Jefim reprezentuje všechny věřící, kteří při vši náboženské horlivosti zanedbávají to, co má rozhodující význam; dbají na formu a drží se těch pravých formulí; ale nejsou si vědomi toho, že jejich „pojistná smlouva“ vůbec není kontrahovaná.

A chybí v ní i pár rozhodujících klauzulí. Nejde nám přece pouze o bohoslužbu, ale i o službu světu, která je měřítkem opravdovosti každého náboženského úsilí. Jelisej nemyslí na vodu z Jordánu ani na obětní svíce, ale všechny své síly věnuje tomu, aby několik nešťastných vesničanů zachránil před vyhladověním. A právě tomuto činu vděčí za to, že může pokleknout pod lampou u svatého ohně.

Ježíš skládá zkoušku

Tolstého legenda o dvou starcích v mnohém směru připomíná jedno z nejnámějších Ježíšových podobenství, exemplum o milosrdném Samařanovi:

Tu vystoupil jeden zákoník a zkoušel ho: „Mistře, co mám dělat, abych měl podíl na věčném životě?“ Ježíš mu odpověděl: „Co je psáno v Zákoně? Jak to tam čteš?“ On mu řekl: „Miluj Hospodina, Boha svého, z celého svého srdce, celou svou duší, celou svou silou a celou svou myslí a miluj svého bližního jako sám sebe.“ Ježíš mu řekl: „Správně jsi odpověděl. To čiň a budeš živ.“

Zákoník se však chtěl ospravedlnit, a proto Ježíšovi řekl: „A kdo je můj bližní?“ Ježíš mu odpověděl: „Jeden člověk šel z Jeruzaléma do Jericha a padl do rukou lupičů; ti jej obrali, zbili a nechali tam ležet polomrtvého. Náhodou šel tou cestou jeden kněz, ale když ho uviděl, vyhnul se mu. A stejně se mu vyhnul i levita, když přišel k tomu místu a uviděl ho. Ale když jeden Samařan na své cestě přišel k tomu místu a uviděl ho, byl pohnut soucitem; přistoupil k němu, ošetřil jeho rány olejem a vínem a obvázal mu je, posadil jej na svého mezka, zavezl do hostince a tam se o něj staral. Druhého dne dal hostinskému dva denáry a řekl: „Postarej se o něj, a bude-li tě to stát víc, já ti to zaplatím, až se budu vracet.“ Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“ Zákoník odpověděl: „Ten, který mu prokázal milosrdenství.“ Ježíš mu řekl: „Jdi a jednej také tak.“ (L 10,25–37)

Důležitý je „příběh“, který samotnému příběhu Samařanovu předchází. Učený teolog se tu ptá teologického neoborníka na podmínky věčného života. Přesně řečeno, zákoník Ježíše „zkouší“. Místo aby mu odpověděl, odkazuje ho Ježíš na zákon, přičemž samozřejmě předem ví, že rabín bude citovat dva slavné biblické verše, které se týkají lásky k Bohu (Dt 6,5) a lásky k bližnímu (Lv 19,18). Tím, že zákoníkovu odpověď označí za správnou, doloží Ježíš svou vlastní pravověrnost a zároveň „inkvizitora“ zahanbí. „Správně jsi odpověděl“ – teď je situace jasná a všichni přítomní včetně těch, kteří mají pomalejší myšlení, už

chápu, kdo je tady učitelem. Ježíš pak ještě připomene, že teologické vědění vede ke spáse jen tehdy, je-li spojeno se svědomím: „To čiň a budeš živ.“

Teologové mívají ovšem ve zvyku obohatit aplikaci každé zásady alespoň o jedno jemné rozlišení. A tak i tady vyvstává otázka, ke které zákoník vlastně mířil už na začátku (a kterou Ježíš v první odpovědi nerozvedl): „A kdo je můj bližní?“

Židé nepochybovali o tom, že mají svého bližního milovat. A někteří z nich se už tehdy pokoušeli odvozovat jednotlivé požadavky Tóry právě od základního principu lásky k bližnímu. Talmud podává například zprávu o „příslušníkovi jednoho pronároda“ (tedy o jednom pohanovi), který se chtěl všechny příkazy naučit během několika krátkých okamžiků, po které vydrží stát na jedné noze. Rabi Hilel, těsně před přelomem letopočtu jeden z nejvýraznějších představitelů farizejského hnutí, mu řekl: „Co se ti protiví, to nedělej svému bližnímu. Toť veškerý příkaz, všechno ostatní jej už jenom vykládá.“ (Šabat 31a)⁵⁶ Rabi Hilel se tu pravděpodobně odvolává na jednu pasáž z (apokryfní) knihy Tóbit, sepsané kolem roku 200 př. Kr. zřejmě v aramejštině: „Co sám nenávidíš, nikomu nečiň.“ (Tób 4,15)

Sporné však bylo, kdo má být za „bližního“ považován – a vůči komu se tento závazný příkaz naopak uplatňovat nemusí.

Láska k bližnímu byla zacílena především na příslušníky vlastního národa; těch se taky jako jediných týkal zákaz pomsty a nenávisti: „Nebudeš se mstít synům svého lidu a nezanevřeš na ně, ale budeš milovat svého bližního jako sebe samého.“ (Lv 19,18) Nařízení „milovat svého bližního jako sebe samého“ tedy nebylo chápáno jako výzva ke všeobecné lidumilnosti. V Ježíšově době se téměř všichni rabíni hlásili právě k tomuto nacionalistickému výkladu.

Knih Leviticus ovšem obsahuje i nařízení, že cizinec zdržující se na židovské půdě má být přijímán „jako domorodec“ (Lv 19,34). Narážkou na špatné zkušenosti samotných Izraelitů („protože i vy jste byli hosty v zemi egyptské“; Lv 19,34) je tu zdůvodněno, že příkaz lásky se má aplikovat bez rozdílu na

všechny cizince v Izraeli usazené. Mnohá rabínská svědectví ze druhého století po Kr. přesto dokládají, že už v době Ježíšově byl tento příkaz zřejmě vykládán velmi restriktivně;⁵⁷ nevztahoval se už na všechny místní cizince, nýbrž jenom na novověrce, tedy na cizince (pohany), kteří přestoupili k judaismu. A předpokladem bylo, že se k židovské víře přihlásili v plném rozsahu. Podle rabína Joseho ben Jehudy, který učil kolem roku 180, není za „domorodce“ považován novověrec, který „z toho, co znalci Písma ustanovili, nepřijímá byť jen jediné slůvko“. Což znamená, že vůči němu příkaz lásky není závazný.

Ježíš zákon rozhodně nezpochybňuje; klade si však otázku, jestli pochybné nejsou základy, o které se opírá jeho běžný výklad. Jestliže se příkaz lásky uplatňuje jenom vůči určitým skupinám lidí a láska se tím proměňuje v pouhou služku, neodporuje to samotné podstatě věci?

Na základě tohoto tázání konstruuje Ježíš ukázkový příklad. A všechny abstraktní úvahy vykladačů zákona dovádí jeho pomocí *ad absurdum*. Vybírá si k tomu scénérii, která je jeho posluchačstvu dobře známá, totiž cestu spojující Jeruzalém s Jerichem.

Výškový rozdíl mezi těmito dvěma městy činí tisíc metrů (metropole leží sedm set padesát metrů nad mořem, provinční město Jericho dvě stě padesát metrů pod mořem). Cesta, dlouhá téměř třicet kilometrů, vede pouští plnou skal, kde odedávna „hnízdi ly“ spousty lupičů. Přepadení tu sice nebyla přímo na denním pořádku, ale nemilá setkání s lupiči, bandity a nejrůznějšími bojůvkami rozhodně nebyla ničím neobvyklým. Kdo tudy šel, ten se v každém případě vystavoval určitému nebezpečí.

V Ježíšově době bydlelo mnoho kněží právě v Jerichu. Ježíšovi posluchači si tedy mohou dobře představit, že se tam kněz po týdenní chrámové službě vrací domů. Odkud přichází levita (pomocný kněz, resp. chrámový sluha), Ježíš neříká. Konstatuje jen, že oba vidí muže, kterého zbili lupiči, a vůbec se o něho nepostarají. Kněz možná spěchá, protože doma v Jerichu musí stihnout uspořádat přednášku o nejnovějších teologických výkladech

příkazu lásky, kolujících v Jeruzalémě, zatímco levita je zcela pohroužen do zbožné meditace o tom, jak ctnostné je být milosrdný.

Ať už je k tomu, aby těžce zraněnému muži nevěnovali pozornost, přimělo cokoli, důležitá je postava třetí, která v tuto chvíli vstupuje do děje, protože je to pro další vyprávění nezbytné. Příběh se zatím vyvíjel tak, že na řadě by teď vlastně měl být někdo úplně obyčejný, třeba i nějaký *am ha-ares*, nevzdělaný reprezentant nejnižších vrstev, který nechodí řádně na bohoslužby a nevyzná se v zákoně. Vyprávění by v tom případě bezpochyby mělo „antiklerikální“ pointu. Dalo by se chápat jako polemika s chrámovými strážci, především s kněžími.

Proti takovému výkladu však mluví skutečnost, že třetím mužem je Samařan. Zraněného se ujímá právě on. (Jeho lékařským znalostem se ovšem dá ledacos vytknout, protože rány nejprve potřel léčivým olejem a teprve potom je dezinfikuje vínem.) Neznámého zraněného muže vezme na svého mezka, odveze ho do nejbližší karavanní stanice a tam mu dá poskytnout veškerou myslitelnou péči. Bezejmenného Samařana si nejspíš můžeme představit jako kupce, který jezdí sem a tam mezi Jeruzalémem a Jerichem; v každém případě ujišťuje hostinského (který ho zřejmě zná, a proto mu věří), že mu při své příští návštěvě další možné výdaje proplatí.

Ježíš tím chce říci: „Takto vypadá akt lásky.“ Jenže je v tom háček – muž, který tento chvályhodný čin vykoná, je nejen cizinec, ale ještě k tomu Samařan. Vyhrocenější to být už nemůže.

Rabimu Eliezerovi, který učil kolem roku 90 po Kr., se připisuje výrok: „Kdo jí chléb Samařanů, ten jako by jedl vepřové [tedy nečisté] maso.“ (Ševíit VIII,10)⁵⁸ Talmud je přímo prošpikovaný rabínskými rozpravami o tom, nakolik je dovoleno vůbec si něco se Samařany 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 oby-

vatelstvo. 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: „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.“ (Sír 50,25n)

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.⁵⁹ 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 nenávist.

Tím, že za vzor důstojného lidského chování prohlašuje právě Samařana, se Ježíš definitivně připravuje o přízeň zákoníka, který ho k rozpravě o příkazu lásky podnítil. A zároveň zcela jasně ukazuje, že láska k bližnímu nemá meze. Kněz a levita reprezentují zákon a kult, Samařan ztělesňuje požadavek lásky. A onen neznámý muž, který padl do rukou lupičům, nám připomíná, že zákon a kult mají na poli mezilidských vztahů smrtící účinky, pokud neslouží k tomu, abychom věnovali pozornost trpícímu bližnímu.

Požadavek, který není nový

Je Ježíš první, kdo příkaz lásky zobecňuje? Mezi křesťany je tento názor značně rozšířený. Nenávist k nepřítelům zřejmě v Ježíšově době skutečně nebyla morálním problémem. „Slyšeli jste, že bylo řečeno: Milovati budeš bližního svého a nenávidět nepřítele svého.“ (Mt 5,43) Jak jsme už mohli konstatovat, horlivě se probíralo, kdo přesně se pojmem „bližní“ rozumí. Pozitivně vyjádřená výzva (nebo dokonce nařízení?), že nepřítele je nutno nenávidět, ovšem v pramenech doložena není (přínejmenším není nikde vyjádřena jako přímý příkaz). Matoušův výrok o nenávisti k nepříteli může souviset s učením, které v Ježíšově době hlásali stoupeneci kumránské obce. Kumrán (kde byly roku 1947 objeveny slavné svitky, obsahující soubor náboženských spisů) byl tehdy sídlem židovského náboženského hnutí, jehož členové tvořili jakési „klášterní“ sdružení. V jednom z rukopisů tam nalezených, takzvaném „válečném svitku“, tito „synové světla“ výslovně vyzývají k nenávisti vůči synům Belialovým („synům temnoty“).⁶⁰ Oficiální judaismus se však k tomuto požadavku nikdy nehlásil. Je pravda, že mezi židovské modlitby patří i kletby, které mají na nepřátele přivolat všemožné neštěstí: „Jeho synové ať sirotky se stanou, jeho žena vdovou. Jeho synové ať toulají se po žebrotě, ze svých rozvalin ať chodí prosit.“ (Ž 109,9n; srv. mj. Ž 58,7–11; 129,5–8) Zároveň je ovšem zapotřebí uvážit, že proklínání nepřítele bylo ve starověku obecně rozšířené, že jazyk orientálců tíhne k vášnivosti a že podle jiných biblických textů se zlo zlem oplácet nemá (Př 20,22: „Neříkej: Odplatím za zlo.“) Povinnost protivníky či nepřátele nenávidět a proklínat zkrátka judaismus (ponecháme-li stranou kumránskou obec a jiná malá uskupení) v Ježíšově době neznal.

Existovaly naopak předpisy výslovně prikazující, že nepřátelům, kteří se ocitli v tísní, se má pomáhat: „Když narazíš na býka svého nepřítele nebo na jeho zatoulaného osla, musíš mu jej vrátit. Když uvidíš, že osel toho, kdo tě nenávidí, klesá pod svým břemenem, zanecháš ho snad, aniž ho vyprostíš? Spolu

s ním ho vyprostíš.“ (Ex 23,4) Nebo: „Hladoví-li ten, kdo tě nenávidí, nasýť jej chlebem, žízni-li, napoj ho vodou...“ (Př 25,21)

Myšlenka lásky k bližnímu, resp. lásky k nepříteli, rozvinutá v Ježíšově podobenství o milosrdném Samařanovi, tedy rozhodně není nová. Ježíš tu navazuje na postoje, které byly v tehdejšímu judaismu možná potlačené a zapomenuté, ale přinejmenším teoreticky už přítomné. Jeho zásluha spočívá v tom, že je domyslel důsledně až do konce.

Za svými teoretickými nároky pak ostatně na tomto poli v praxi opakovaně zaostávalo i křesťanství. Vzpomeňme si třeba na ošklivé kletby, které bývaly ve středověku spojené s exkomunikací:

*Jménem všemohoucího Boha (...) exkomunikujeme a proklínáme tohoto zloděje či zločince a vzdalujeme ho od prahu svaté Boží církve, aby trpěl věčnými tresty. (...) Budiž proklet, ať se bude zdržovat doma, na poli, na cestě, na polní pěšině, v lese, ve vodě, anebo v kostele. Budiž proklet, až bude umírat, až bude jíst, až bude pít, až bude hladovět, až bude žíznit, až se bude postit, až bude usínat, až bude dřímat, až bude bdít, až někam půjde, budiž proklet vestoje, vsedě i vleže, proklet při práci i odpočinku, při močení, při kálení i při pouštění žilou. Budiž proklet ve vsi své tělesné síle. Budiž proklet skrz naskrz [následuje výčet všech částí těla od vlasů až po nehty na prstech u nohou]. Budiž proklet ve všech svých svalech a údech, ať na něm od temene hlavy až po chodidla není nic zdravého. Necht' ho Kristus, syn Boha živého, prokleje veškerou mocí svého majestátu; necht' proti němu povstanou nebesa a necht' ho všechny mocnosti obklopí a zatratí, nebude-li činit dostatečné pokání. Amen, staniž se. Amen.*⁶¹

Dlužno zdůraznit, že jde o oficiální liturgickou formuli. Tvář v tvář chybným naukám a závadným způsobům chování má církev nesporně povinnost konstatovat, že se ten či onen člověk sám vyrazuje z jejího společenství. Nikdy by se ovšem neměla dát strhnout k tomu, aby chybující lidi proklínala takovým drastickým způsobem. Jestliže se uvedená exkomunikační formule v závěru dovolává právě autora podobenství o milosrdném otci a o milosrdném Samařanovi („Krista, syna Boha živého“), nejde

o pouhé trapné klopýtnutí, nýbrž o doklad toho, že se tu církev ocitla (resp. že se stále ocitá) v nebezpečí, že se evangeliu odcizí.

Vyprávěním o milosrdném Samařanovi nám Ježíš připomíná, že příkaz lásky k bližnímu přesahuje všechny národnostní hranice a ideologické přehrady a udržuje si platnost i ve vztahu k těm, kdo myslí jiným způsobem a kdo věří v něco jiného.

Do jaké míry Ježíš příkaz lásky radikalizuje, je zřejmé z nepatrného detailu, který bývá zpravidla přehlížen. Jak už víme, klade mu zákoník otázku: „A kdo je můj bližní?“ Ježíš ji v závěru svého výkladu koriguje: „Kdo z těch tří, myslíš, byl bližním tomu, který upadl mezi lupiče?“ Nikdy se nemám ptát, kdo je můj bližní, a komu jsem tudíž povinen pomoci. Já sám se naopak musím osvědčit jako „bližní“ vůči všem, kdo jsou na mou pomoc odkázáni.

„To čiň a budeš živ,“ povzbuzuje Ježíš zákoníka. Ukazuje se, že všechno, co se říká o lásce k Bohu, o lásce k bližnímu a vůbec o lásce jako takové, jsou ve skutečnosti jen prázdné řeči, pokud nerozpoznáme v Bohu svého otce nebo svou matku a v každém člověku svého bratra nebo svou sestru. Tam, kde se to daří, máme Boží království, Ježíšem zvěstované, na dosah. Jasně řečeno, cestu ke stříbrné lampě ve „svatém městě“ nenajdeme, bude-li jen zapalovat obětní svíce a rozstříkovat kolem sebe vodu z Jordánu – najdeme ji pouze prostřednictvím nezištné lásky k trpícímu bližnímu.

Obrazy soudného dne nejsou režijní pokyny

Ježíš nám to připomíná dalším obrazným vyprávěním:

Až přijde syn člověka ve své slávě a všichni andělé s ním, posadí se na trůnu své slávy; a budou před něho shromážděny všechny národy. I oddělí jedny od druhých, jako pastýř odděluje ovce od kozlů, ovce postaví po pravici a kozly po levici. Tehdy řekne král těm po pravici: „Pojďte, požehnaní mého otce, ujměte se království, které je vám připraveno od založení světa. Neboť jsem hladověl, a dali

jste mi jíst, žíznil jsem, a dali jste mi pít, byl jsem na cestách, a ujali jste se mne, byl jsem nahý, a oblékli jste mě, byl jsem nemocen, a navštívili jste mě, byl jsem ve vězení, a přišli jste za mnou.“ Tu mu ti spravedliví odpovědí: „Pane, kdy jsme tě viděli hladového, a nasýtili jsme tě, nebo žíznivého, a dali jsme ti pít? Kdy jsme tě viděli jako pocestného, a ujali jsme se tě, nebo nahého, a oblékli jsme tě? Kdy jsme tě viděli nemocného nebo ve vězení, a přišli jsme za tebou?“ Král odpoví a řekne jim: „Amen, pravím vám, cokoliv jste učinili jednomu z těchto mých nepatrných bratří, mně jste učinili.“ Potom řekne těm na levici: „Jděte ode mne, prokletí, do věčného ohně, připraveného ďáblu a jeho andělům! Hladověl jsem, a nedali jste mi jíst, žíznil jsem, a nedali jste mi pít, byl jsem na cestách, a neujali jste se mne, byl jsem nahý, a neoblékli jste mě, byl jsem nemocen a ve vězení, a nenavštívili jste mě.“ Tehdy odpoví i oni: „Pane, kdy jsme tě viděli hladového, žíznivého, pocestného, nahého, nemocného nebo ve vězení, a neposloužili jsme ti?“ On jim odpoví: „Amen, pravím vám, cokoliv jste neučinili jednomu z těchto nepatrných, ani mně jste neučinili.“ A půjdou do věčných muk, ale spravedliví do věčného života. (Mt 25,31–46)

Z literárního hlediska je tato promluva o posledním soudu součástí velkolepé kompozice (Mt 24,1–25,46), kterou Matouš vkládá Ježíšovi do úst a která pojednává o tom, že Ježíšovu návratu na konci věku budou předcházet válka, odklon od víry, hrůza na svatém místě a vůbec bída, zlo a klam všeho druhu (srv. Mt 24,4–28parr).

Hned po soužení těch dnů se zatmí slunce, měsíc ztratí svou zář, hvězdy budou padat z nebe a mocnosti nebeské se zachvějí. Tehdy se ukáže znamení syna člověka na nebi; a tu budou lomit rukama všechny čeledi země a uzří syna člověka přicházet na oblacích nebeských s velkou mocí a slávou. On vyšle své anděly s mohutným zvukem polnice a ti shromáždí jeho vyvolené od čtyř úhlů světa, od jedněch konců nebe ke druhým. (Mt 24,29–31)

Na to evangelista navazuje třemi podobnostvými (o věrnosti služebníků: 24,45–51; o deseti družičkách: 25,1–13; a o svěřených hřivnách: 25,14–30), nabádajícími ke bdělosti. Po nich

následuje výše uvedená řeč o návratu syna člověka a o posledním soudu, při kterém budou shromážděné národy posouzeny podle svého konání a dobří budou odděleni od špatných.

Tento popis, vložený do úst Ježíšovi, můžeme pochopit, jedině budeme-li mít na zřeteli jeho literární formu. V tomto případě nejde o podobenství v užším slova smyslu (podobenství jsou vždy zasazená do přítomnosti: „Má-li někdo z vás sto ovcí a ztratí jednu z nich...“; L 15,4) ani o parabolu (paraboly jsou vždy vyprávěny v čase minulém: „Jeden člověk měl dva syny...“; L 15,11). Budoucí čas, ve kterém je řeč o posledním soudu sepsána, odkazuje k žánru literatury apokalyptické.

Apokalyptika – která kolem poloviny druhého století př. Kr. v judaismu postupně nabývala na síle a ovlivnila pak i rané křesťanství – si kladla za cíl vyjevit světu jeho budoucí osud. Přirozeně při tom používala obrazný jazyk. To znamená, že apokalypticky zbarvené křesťanské texty nelze chápat ve vztahu k závěrečnému dramatu jako přesné režijní pokyny a že musíme brát v potaz jejich záměr. Ten se dá shrnout několika málo slovy – je jisté, že přes všechnu možnou bídu a přes všechny myslitelné útrapy, navzdory očekávatelným zmatkům a nejistotám, Ježíš Kristus nakonec zvítězí. Že se nakonec prosadí. Cílem člověka, světa a vesmíru je Bůh. Co se týče způsobu, jakým se ono skonání uskuteční, a cesty, jež ke skonání povede, vypomáhá si Matouš dobově podmíněnými obrazy a představami, které dobře zná.

Přirozeně to platí nejen o událostech, které budou konci věku bezprostředně předcházet, ale i o popisu samotného posledního soudu.

Scenáristou je zřejmě sám Matouš. Když líčí, jak „syn člověka“ usedá na trůn, má před očima rabínskou představu „trůnu slávy“, stvořeného podle názoru mistrů Talmudu ještě před stvořením světa. „Kráľův“ soud připomíná promluvy proroků o „Jahově dni“, související jednak se zvěstí o Jahově rázném zásahu do dějin Izraele, jehož cílem bude záchrana vyvoleného národa a rozprášení národů ostatních (Jl 4,1–21), jednak s očekáváním soudu, ze kterého vyjde Izrael očištěn a pomstěn (Mal 3,2;

Za 12,1–20). Apokalyptické představy o „dni Páně“ se s vizemi starozákonních proroků zpočátku shodují v tom, že vyjadřují naději na proměnu tohoto, pozemského světa; všechno bezpráví bude odstraněno a mezi lidmi pak budou panovat mír a spravedlnost. Teprve časem začal být „Jahvův soudný den“ spojován s nadcházejícím „skonáním“ (Da 9,26; 12,13), kdy se – podle výkladu prvotní církve – objeví Kristus jako soudce všech národů. Mezi exegety ovšem dodnes nevládne jednota ohledně toho, které „všechny národy“ tu má přesně evangelista na mysli. (Všechny pohany a Izraelity? Pouze pohany? Všechny národy obrácené na křesťanskou víru?) Nejpersvědčivěji tuto potíž asi vyřešíme, budeme-li se spíše než starozákonních představ o Jahvově (soudném) dni držet samotného Matoušova evangelia. Jeho autor, jak známo, zastává názor, že konec světa nenastane, dokud nebude radostná zpráva zvěstována „celému světu“ (Mt 24,14). Nabízí se tedy závěr, že se pojmem „národy“ rozumí veškeré lidstvo.

Obraz soudu jako oddělování ovcí od kozlů původním adresátům Matoušova evangelia zřejmě automaticky připomněl jedno místo z Ezechiela: „Pokud jde o vás, mé ovce, toto praví panovník Hospodin: Hle, já vykonám soud mezi ovcí a ovcí, mezi berany a kozly.“ (Ez 34,17) Oddělení samců od samic je dáno tím, že samice je nutno podojit.⁶² Ve skutečnosti přirozeně nejde o samce a samice, nýbrž o třídění jako takové, přičemž po pastýřově pravici stanou ti, kdo budou posouzeni jako dobří, a po jeho levici ti špatní. Pravá strana platila už v židovském starověku (a vůbec ve starém Orientu) za stranu dobrou, zatímco strana levá byla pokládána za nešťastnou.

Jako když pastýř večer odděluje před dojením ovce od kozlů, oddělí král při posledním soudu dobré od špatných. Je ovšem překvapivé, že tady nehraje sebemenší úlohu Markétčina otázka („Jakpak to s náboženstvím máš?“⁶³). Vyznává dotyčný Krista? Kdo z těch, kteří jsou souzeni, přijal křest? A co příslušnost k církvi? Člověk by si myslel, že tyto náležitosti musí k poslednímu soudu patřit stejně nepochybně jako příjmení a jméno obžalovaných.

Místo toho je řeč nejprve o jídle a pití, potom o cizincích a bezdomovcích, o lidech, kteří si nemohou koupit oblečení, a nakonec o lidech nemocných a o zločincích.

Evangelista se tu zjevně dovolává slavného Izajášova kázání, ve kterém Jahve odsuzuje lživý kult a prorokovými ústy svému lidu sděluje, jak si představuje upřímný půst:

*Právě v den, kdy se postíváte, hovíte svým zálibám
a honíte všechny své dělníky.*

*Postíte se jenom pro spory a hádky,
abyste mohli svévolně udeřit pěstí. (...)*

Zdalipak půst, který já si přeji, není toto:

Rozevřít okovy svévole,

rozvázat jha,

dát ujařmeným volnost,

každé jho rozbít?

Cožpak nemáš lámat svůj chléb hladovému,

přijímat do domu utištěné, ty, kdo jsou bez přístřeší?

Vidíš-li nahého, obléknout ho,

nebýt netečný k vlastní krvi?

(Iz 58,3n.6n)

Podobné výčty se vyskytují nejen v některých jiných knihách Starého zákona (srv. mj. Tób 1,16–20) a v literatuře rabínské, ale i v egyptské Knize mrtvých, mudroslovné sbírce, která byla v podobě nám známé sepsána zhruba kolem roku 1500 př. Kr.: „Vyhověl jsem Bohu skrze to, co mu je milé. Dal jsem hladovému chléb, žíznivému vodu, nahému šaty a tomu, kdo přišel o loď, jsem dal pramici...“⁶⁴ Tady se ovšem sebejistě chlubí svými vlastními skutky sám zemřelý, zatímco v textu popisujícím poslední soud poukazuje syn člověka a král (tedy Kristus) na zásluhy dobrých lidí. Dá se říci, že Matoušovo líčení navazuje na staré známé představy, aniž by bylo bezprostředně závislé na určitých literárních předlohách. Pro naše tázání jsou však tyto literárněhistorické souvislosti zajímavé jen v omezené míře. Za větší pozornost stojí bezpochyby to, že dosažení konečné spásy váže Matouš na jednu jedinou podmínku, jíž je naše chování

k bližním, a to hlavně k těm nejubožejším, a že právě v našem chování k bližním se podle jeho názoru zřetelně projevuje náš postoj k samotnému Kristu. Matouš se tu vrací k prastarému motivu krále, který jako žebrák putuje nepoznán svou zemí, aby prozkoumal smýšlení svých poddaných. Poselství je jednoznačné – kdo jedná milosrdně, ten plní Ježíšovu vůli, a každý akt milosrdenství má proto stejnou hodnotu, jako kdyby byl vykonán vůči samotnému Ježíšovi.

Humanismus jako cesta ke spáse?

Vyprávění o posledním soudu tak ukazuje, že spása nakonec závisí pouze na živé víře a že živá víra se projevuje v „milosrdných skutcích“ neboli – jak bychom dnes řekli – v respektu k lidské důstojnosti a v podpoře lidských práv.

Neplyne však z takového pohledu závěr, že každý může dojít blaženosti svým vlastním způsobem a že koneckonců i podle biblického pojetí představuje pravou cestu ke spáse čistě humanistický ideál?

Jako odpověď by se dala uvést celá řada novozákonních výroků, které jsou s takovouto představou v naprostém rozporu a dosažení spásky bezvýhradně podmiňují tím, že se člověk výslovně přihlásí ke Kristu. Vzpomeňme si na verš, který je v tomto směru přímo klasický: „Bez víry však není možné zalíbit se Bohu. Kdo k němu přistupuje, musí věřit, že Bůh jest a že se odměňuje těm, kdo ho hledají.“ (Žd 11,6) Vírou rozumí Nový zákon vždy víru v Ježíše Krista jako Božího syna a Vykupitele. Právě ta je i podle tohoto verše nezbytnou podmínkou spásky. Jiná svědectví navíc trvají na tom, že víra musí být zpečetěna křtem: „Kdo uvěří a přijme křest, bude spasen; kdo však neuvěří, bude odsouzen.“ (Mk 16,16; srv. Sk 4,11n; Ř 10,9n)

Tím by ovšem mohl vzniknout dojem, že ten, kdo v Ježíše Krista nevěří, spasen být nemůže. Proti tomu mluví skutečnost, že požadavek přijetí křtu předpokládá, že je nám víra zvěstována,

tj. že máme možnost Ježíšovo poselství slyšet a osvojit si je („Jděte do celého světa a kažte evangelium všemu stvoření...“; Mk 16,15). Slova o tom, že kdo neuvěří, „bude odsouzen“, platí tedy jen pro ty, kdo radostné poselství slyšeli a nepřijali. O subjektivně omluvitelných pohnutkách, které mohou člověka vést k tomu, aby křesťanské poselství odmítl, Marek neuvažuje.

Nový zákon mluví výslovně a opakovaně o tom, že Bůh chce lidi spasit (srv. Tt 2,11; 3,4–6; 1 Tm 4,10). A jestliže Bůh skutečně chce, „aby všichni lidé došli spásy a poznali pravdu“ (1 Tm 2,4), nemůže být spása v žádném případě vázána výlučně na církevní zprostředkování, které přece jenom „nedosáhne“ na všechny lidi, kteří kdy byli, jsou a budou.

Vyprávění o milosrdném Samařanovi i popis posledního soudu jsou založeny na relativizaci vyznání pravé víry. Za kritérium toho, může-li se ten či onen z nás „ujmout království“ (Mt 25,34), neoznačuje Matouš pravověrnost, nýbrž správné chování k bližnímu – o tom je ostatně řeč už v „kázání na hoře“, a to v souvislosti s otázkou, kdo se může nazývat pravým Ježíšovým učedníkem:

Ne každý, kdo mi říká „Pane, Pane“, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích. Mnozí mi řeknou v onen den: „Pane, Pane, což jsme ve tvém jménu neprorokovali a ve tvém jménu nevyvítili zlé duchy a ve tvém jménu neučinili mnoho mocných činů?“ A tehdy jim prohlásím: „Nikdy jsem vás neznal; jděte ode mne, kdo se dopouštíte nepravosti.“ (Mt 7,21–23)

Pouhá příslušnost ke Kristově církvi tedy zárukou spásy není. A „požehnané“ děti Boží (Mt 25,34) najdeme i mimo církevní řady.

Nový zákon zajisté opakovaně zdůrazňuje, jaký význam má pro konečnou spásu pravé vyznání. Na druhé straně však ti, kdo nemohou za to, že k víře nenacházejí cestu, nejsou ze spásy vyňati. Podle novozákonního pojetí platí, že jediným prostředníkem mezi Bohem a člověkem je Ježíš Kristus (1 Tm 2,4; Žd 8,6; 9,14n) a že skrze něho mohou dojít spásy i ti, kdo se k němu nehlásí (srv. 1 Tm 2,5). Nebeská brána je v zásadě otevřená všem, protože Ježíšovo vykupitelské dílo se týká každého, tedy i těch, kdo k poznání Ježíšova učení a k vyznání křesťanské víry nedospějí.⁶⁵

Ve své dogmatické konstituci o církvi Druhý vatikánský koncil upřesnil a vyložil dřívější mylné výroky („mimo církve není spásy“),⁶⁶ které se k této věci vztahovaly. V konstituci se výslovně píše, že Bůh není vzdálený ani jinověrcům a že svou milost neodpírá dokonce ani nevěřícím a nevyjímá je z věčné spásy, pokud poctivě hledají pravdu a snaží se jednat podle svého svědomí:

I ti, kdo ještě nepřijali evangelium, jsou Božím lidu tak či onak blízcí.

Především je tu národ, se kterým byla uzavřena smlouva, kterému byla dána zaslíbení a z něhož rodem pochází Kristus (srv. Ř 9,4n), národ vyvolený, zásluhou svých praotců Bohu tolik drahý: Boží povolání a Boží dary jsou neodvolatelné (srv. Ř 11,28n).

Zamýšlená spása se však vztahuje i na ostatní, kteří uznávají Stvořitele, zejména na muslimy, kteří prohlašují, že se drží víry Abrahamovy, a klaní se jako my jedinému milosrdnému Bohu, jenž bude lidi v poslední den soudit.

Bůh není vzdálený dokonce ani těm, kdo ho neznají a tápou, neboť dává život, dech i všechno ostatní všem (srv. Sk 17,25–28) a jako Vykupitel chce, aby byli všichni lidé zachráněni (srv. 1 Tm 2,4). Věčné spásy může dosáhnout každý, kdo bez vlastní viny Kristovo evangelium a Kristovu církev nezná, pokud ovšem s upřímným srdcem hledá Boha a pod vlivem milosti se snaží svými skutky plnit jeho vůli, jak ji poznává z hlasu svého svědomí.⁶⁷

Teologickým jazykem je tu vyloženo přesně to, co Matouš zobrazuje vyprávěním o posledním soudu. Zatímco ve výše zmíněné Knize mrtvých se zemřelý Egypťan chlubí svými dobrými skutky, aby dosáhl u Boha co nejpříznivějšího rozsudku, královský soudce v Matoušově textu klade důraz na to, že se všechny činy těch, kdo se před ním shromáždili, vztahují přímo k němu samotnému. Evangelista tím zdůrazňuje, že Ježíš Kristus je skutečně Spasitel a že spása závisí na tom, jak se kdo ke Spasiteli chová (ať už vědomě, nebo nevědomě). Autor Skutků apoštolů to vyjadřuje stručně a pregnantně: „V nikom jiném není spásy; není pod nebem jiného jména, zjeveného lidem, jímž bychom mohli být spaseni.“ (Sk 4,12)

Pod stříbrnou lampou

Vyprávěním o posledním soudu evangelista svým čtenářům a čtenářkám připomíná, že je pouze na nich, rozhodnou-li se pro Ježíše Krista a tím i pro svou spásu, a že rozhodujícím kritériem je láska k bližnímu.

Matoušův popis soudného dne a skonání věku nelze chápat jako podrobné vylíčení nadcházejících událostí; nejde o přesný „bodový scénář“, důležitý je věčný obsah. Dávné apokalyptické obrazy jsou nám ovšem dnes už vzdálené. Zkusme je teď proto přenést do dnešní doby a do světa dnešních představ.

Výchozím bodem nám může být skutečnost, že každý člověk je v životě obklopen spleť osobních a společenských vztahů. Člověk a svět se navzájem formují a ovlivňují. Všechny vazby, které si vytváříme ke druhým lidem, ke společnosti, k dějinám a ke světu, přitom mají vztah k Bohu. Když potom zemřeme a vcházíme do Boží věčnosti, neseme si do ní i část pozemské vztahové historie, za kterou se musíme před Bohem zodpovídat a o níž mu musíme podat hlášení. Smrtí každého člověka tak celé dějiny lidstva postupně přecházejí k Bohu. A z teologického hlediska nic nebrání tomu, interpretovat tento proces jako poslední soud.

Jednou se lidské dějiny naplní. Mluví-li Matouš o návratu Páně, o posledním soudu a o skonání stvořeného světa, nemá tím na mysli nic jiného. Nechce přitom lidem nahánět strach a hrůzu – chce jim ukázat, že mají k Bohu mnohdy blíže, než si sami myslí. Právě na tomto poznání se zakládá i Tolstého legenda. Jelisej špatně vidí; domnívá se, že je v ubohé selské chalupě, ale ve skutečnosti je už uprostřed nebeského Jeruzaléma, přímo pod stříbrnou lampou, kde plane svatý oheň.

7 ZÍSKAT SVĚT A ZTRATIT ŽIVOT?

K nejrozšířenějším chorobám současnosti bezpochyby patří nuda a s ní spojená ztráta radosti ze života. Znepokojivým způsobem to dokládá literatura, osvědčující se zpravidla jako spolehlivý seismograf ducha doby. Divadelní hry jako *Čekání na Godota* nebo *Konec hry* Samuela Becketta a romány jako *Nevolnost* Jeana-Paula Sarrtra nebo *Dobry den, smutku* Françoise Saganové vzbudily – a dodnes budí – mimořádný zájem zřejmě proto, že se mnoho dnešních lidí může s postavami a se situacemi, které jsou v těchto dílech zobrazeny, do značné míry ztotožnit.

Zvláštní pozornost zasluhuje v této souvislosti román *Nuda* Alberta Moravii, jehož hlavní postavou je pětaticetiletý malíř Dino. Vztah mezi ním a jeho matkou, zámožnou stárnoucí vdovou, je narušený. „Matka, jak jsem věděl, nevěřila na nic kromě peněz. Nicméně však věřila, jak jsem už řekl, na to, co nazývala ‚dekorem‘, kteréžto dekorum jí ukládalo vykonávat náboženské povinnosti a v každém případě mít náboženské věci u účt.“⁶⁸ Jednoho dne se Dino seznámí se sedmnáctiletou Cecilíí, dívkou žijící ze dne na den, napůl dítětem a napůl osudovou ženou. Skutečnost, že se Dino nakonec pokusí spáchat sebevraždu, nesouvisí ani tak s jejich problematickým vztahem, jako spíše s tím, že protagonista románu není navzdory tomuto poutu schopen najít smysl života. Celý jeho životní pocit se dá popsat slovem, kterým Moravia svůj román pojmenoval, tedy slovem *noia*, „nuda“. Dino sám říká:

Nic z toho, co jsem dělal, se mi nelíbilo nebo se mi nezdálo, že by stálo za to, aby to bylo děláno; na druhé straně jsem si nedovedl představit nic, co by se mi mohlo líbit nebo co by mě mohlo trvaleji zaměstnat. Nedělal jsem nic jiného, než že jsem přicházel a odcházel z ateliéru pod sebenepatrnější záminkou, kterou jsem si sám dával, jen abych nemusel zůstat na místě: abych si koupil cigarety,

keré jsem nepotřeboval, vypil kávu, na niž jsem neměl chuť, koupil si noviny, které mě nezajímaly, šel se podívat na malířskou výstavu, na kterou jsem nebyl v nejmenším zvědav, a tak dále. (str. 16–17)

To všechno si Dino ovšem uvědomí až po svém nepovedeném pokusu o sebevraždu. A dodatečně pochopí (celý román vypráví v první osobě), že i k Ceciliinu životu patří nuda stejně přirozeně jako dýchání.

Toutéž nemocí trpí i Dinova matka, která tráví čas tím, že spravuje svůj majetek, přijímá hosty a chodí do divadla, a svému synovi se otevřeně přiznává, že jí „jde hlavně o to, ukrátit dlouhou chvíli“ (str. 43).

Člověk by tyto románové postavy rád považoval za pouhé karikatury. Jenže ony jsou napsané podle skutečných, živých lidí. Mají v sobě cosi obludného. Nic nedělají, i když si mohou dovolit dělat cokoli; přesto (nebo právě proto) je všechno nudí; s nikým a s ničím necítí sebemenší účast; jen tupě vegetují (o Dinovi se už na první stránce píše, že po celé hodiny netečně leží na pohovce a upřeně zírá na strop), neznají radost, smutek ani žádné jiné lidské emoce. Celý jejich život je vlastně pouhým umíráním, pozvolnou agonií; nuda je doslova ubíjí.

O chudých hodovnicích a bohatém Lazarovi

Podobnou situaci musel mít zřejmě na mysli Ježíš, když svým krajanům vyprávěl podobenství o rozmarných dětech:

Čemu připodobním toto pokolení? Je jako děti, které sedí na tržišti a pokřikují na své druhy: „Hráli jsme vám, a vy jste netancovali; nařikali jsme, a vy jste nelomili rukama.“ Přišel Jan, nejedl a nepil – a říkají: „Je posedlý.“ Přišel syn člověka, jí a pije – a říkají: „Hle, milovník hodů a pitek, přítel celníků a hříšníků!“ Ale moudrost je ospravedlněna svými skutky. (Mt 11,16–19; srv. L 7,31–35)

Tímto podobenstvím polemizuje Ježíš s izraelskou „lepší společností“, která se od něho čím dál tím více distancuje. Přirovnává ji ke skupině dětí, které se nudí a neumějí se pro nic

rozhodnout. Kamarádi je vybízejí, aby si s nimi zahráli na svatbu nebo na pohřeb. Jim však není po chuti ani svatební rej, ani tanec mrtvých. Do hry se jim nechce, takže se s nimi nedá podniknout vůbec nic. Nejvíc jim zkrátka vyhovuje nečinnost.

Dvojice protikladných dětských přání je narážkou na vystoupení Jana Křtitele a na působení samotného Ježíše. Rozmarné děti odmítají Janovo kázání o pokání a soudu („pohřeb“) i Ježíšovu náklonnost ke hříšníkům („svatbu“). Jan se postí a ony ho mají za blázna; Ježíš stoluje s lidmi, které druzí opovržlivě odhánějí, a ony ho nazývají „milovníkem hodů a pitek“.

Žije mezi námi vskutku nemálo lidí, kterým se nelze ničím zavděčit. Tito frustrovaní kritici vidí všechno černě a na všechno se dívají z té horší stránky. Jejich výtce neujde žádná polévka, ba ani žádný v ní nalezený vlas. A když v polévce žádný vlas nenajdou, mrzí je, že nemají co kritizovat. Sami v podstatě nevědí, co chtějí a jestli chtějí vůbec něco. Jsou nespokojení, protože se nudí. Anebo možná naopak – nudí se, protože jsou nespokojení. A nejvíce je urazíte, necháte-li je raději na pokoji.

Takoví lidé žijí ze dne na den a vlastně se s životem míjejí. Jak smrtící má takový postoj účinky, vysvětluje Ježíš v dalším vyprávění:

Byl jeden bohatý člověk, nádherně a vybraně se strojil a den co den skvěle hodoval. U vrat jeho domu ležal nějaký chudák, jménem Lazar, plný vředů, a toužil nasytit se aspoň tím, co spadlo se stolu toho boháče; dokonce přibíhali psi a olizovali jeho vředy. I umřel ten chudák a andělé ho přenesli k Abrahamovi; zemřel i ten boháč a byl pohřben. A když v pekle pozdvihl v mukách oči, uviděl v dáli Abrahama a u něho Lazara. Tu zvolal: „Otče Abrahamo, smiluj se nade mnou a pošli Lazara, ať omočí aspoň špičku prstu ve vodě a svlaží mé rty, neboť se trápím v tomto plameni.“ Abraham řekl: „Synu, vzpomeň si, že se ti dostalo všeho dobrého už za tvého života, a Lazarovi naopak všeho zlého. Nyní on se tu raduje, a ty trpíš. A nad to vše jest mezi námi a vámi veliká propast, takže nikdo – i kdyby chtěl, nemůže přejít odtud k vám ani překročit od vás k nám.“ Řekl: „Prosím tě tedy, otče, pošli jej do mého rodného

domu, neboť mám pět bratrů, ať je varuje, aby také oni nepřišli do tohoto místa muk.“ Ale Abraham mu odpověděl: „Mají Mojžíše a proroky, ať je poslouchají!“ On řekl: „Ne tak, otče Abrahame, ale přijde-li k nim někdo z mrtvých, budou činit pokání.“ Řekl mu: „Neposlouchají-li Mojžíše a proroky, nedají se přesvědčit, ani kdyby někdo vstal z mrtvých.“ (L 16,19–31)

Začátek – „Byl (jednou) jeden...“ – odkazuje na to, že tento příběh má dlouhou historii; jde o egyptskou pohádku, která se do Palestiny dostala z Alexandrie. Vypráví o cestě do podsvětí a původně končí ponaučením: „Kdo je na zemi dobrotivý, ten se i v říši mrtvých setká s dobrem, ale kdo je na zemi zlý, ten se setká se zlem.“⁶⁹ V Palestině se z egyptské pohádky stala lidová báchorka o chudém znalci Písma a bohatém celníkovi a brzy ji převzal i palestinský Talmud. Zbožný zákoník je po smrti pochován v tichosti, zatímco celníkovi je vystrojen nádherný pohřeb. Krátce předtím, než zemřel, stihl totiž celník ještě uspořádat hostinu „radním pánům“. Ale protože nepřišli, pozval místo nich obratem místní chudinu. Odměnou za tento dobrý skutek je mu právě onen nákladný pohřební obřad. Chudý, v tichosti pohřbený zákoník, který vedl bohobojný život, zato získává nepomíjivou odměnu na věčnosti.

Ježíš toto vyprávění jistě znal. Jeho úvod (pozvání určené vznešeným radním pánům) ho zřejmě inspiroval k podobenství o velké hostině (srv. Mt 22,1–10; L 14,16–24). V příběhu o bohatém hodovníkovi a chudičkém Lazarovi se naopak odvolává na jeho závěr. V původní verzi jde o spravedlivou odplatu, tedy o zaslouženou odměnu nebo zasloužený trest, kterých se každému z nás jednou dostane. O odměně a trestu sice mluví i Ježíš, ale důraz klade na něco jiného. Lazar se účastní nebeského hodování. Představa nebeské hostiny, navazující na Izajáše (25,6), byla v Ježíšově době v judaismu velmi rozšířená (srv. Mt 8,11). Naproti tomu boháč je po smrti vypuzen do „podsvětí“ a v souladu s dobovými představami tam zakouší nepředstavitelná muka. Na jeho prosbu, aby mu byla poskytnuta úleva, Abraham odpovídá: „Synu, vzpomeň si, že se ti dostalo všeho dobrého už za tvého života, a Lazarovi

naopak všeho zlého. Nyní on se tu raduje, a ty trpíš.“ (L 16,25) Že by nám měl tedy po smrti konečně nastat vytoužený obrat? Vede pozemský zdar nutně k pekelnému soužení? Vede pozemská nouze v každém případě k nebeským radostem? Hladoví si mohou konečně naplnit žaludek a bohatí mohou jít klidně k čertu, tedy tam, kam je chudí po celý život posílali? Takové výklady (podle nichž se spravedlnost rovná pomstě) by se sice lidem možná zamlouvaly, ale v Lukášově textu nemají sebemenší oporu.

Zdánlivě nás toto vyprávění vede tímtež směrem jako pohádka, na které je založeno. Ve skutečnosti je tu ovšem řeč o něčem úplně jiném.

Tím, čeho se Lazarovi dostává, není pouhé potěšující odškodnění za to, že byl zcela na mizině a „plný vředů“ (16,20). Dostává se mu spásy, a to proto, že Bohu zachoval věrnost i v utrpení. Zřejmé je to už ze samotného faktu, že zatímco boháč zůstává anonymní (což platí i o všech ostatních, kdo v Ježíšových podobenstvích účinkují), Lazar vystupuje pod svým jménem. „Lazar“ (hebrejsky Eleazar) totiž znamená „ten, jemuž pomáhá Bůh“. Lazarovo jméno tedy naznačuje, že jeho nositel, podobný starozákonnímu Jóbovi, vkládá všechnu svou naději do Boha. Kdo Bohu důvěřuje a chce přijmout jeho pomoc, ten dochází spásy a je zachráněn.

Takže Lazar není odměněn za svou chudobu, nýbrž za svou víru. A boháč zjevně není zavržen kvůli svému majetku, nýbrž výhradně kvůli svému způsobu života, lépe řečeno kvůli svému životnímu postoji.

Je to jasně patrné i z kontextu, do kterého je toto vyprávění zasazeno. Ježíš svým posluchačům naznačuje, že se musejí rozhodnout „mezi Bohem a majetkem“ (L 16,13). Lukáš (16,14) k tomu dodává: „Toto vše slyšeli farizeové, kteří měli rádi peníze, a posmívali se mu.“ Ježíš namítne, že „co lidé cení vysoko, je před Bohem ohavnost“ (L 16,15), a pak jim vypráví právě příběh o bohatém hodovníkovi a chudém Lazarovi.

O co mu jde, je zřejmé z překvapivého závěrečného obratu. Když boháč nedosáhne toho, aby mu byly útrapy zmírněny,

alespoň chce před podobným osudem ochránit svých pět bratrů. Lazar je má varovat, „aby také oni nepřišli do tohoto místa muk“ (L 16,28). Abraham na to však namítne, že jeho bratry ke změně smýšlení – tedy života – návrat zemřelého nepřiměje, protože přece neposlechli ani Mojžíše a proroky.

Tímto výrokem vyjadřuje Ježíš své zklamání z toho, že se jeho zvěst (založená na zákonu – tedy na Mojžíšovi – a na prorocích) do značné míry setkává s odmítavým postojem a že lidé nevěří jeho znamením (srv. J. 12,37). Příznačné je, že odstup si vůči němu zachovávají téměř vždy představitelé vůdčích (tj. zámožných) společenských vrstev – v příběhu o bohatém hodovníkovi a chudém Lazarovi se mimo jiné odrazila i tato zkušenost. Bohatství se v životě snadno stává pastí. A když tato past sklapne, míří všechny lidské myšlenky a touhy už jen k rozhojnění majetku, k rozšíření moci a k požitkům. Člověk potom neslyší hlas svého srdce a nevidí chudé, kteří mu stojí přede dveřmi.

„Den před smrtí se naprav“

Se svou výstrahou před povrchním způsobem života není Ježíš v tehdejšímu judaismu rozhodně osamocen. Jistý rabi Eliezer, mistr Talmudu, prý v 1. století lidi vyzýval, aby se den před svou smrtí napravili.

Jeho žáci se ho ptali: „Cožpak člověk ví, kterého dne zemře?“ A on odpovídal: „Tím spíše má pro případ, že by zítra zemřel, činit pokání. Alespoň se tak bude kát po celý život.“⁶⁷⁰

Tato myšlenka se opakovaně vrací i v Ježíšových kázáních a v mnoha jeho podobenstvích. Když Ježíš kritizuje povrchnost, vybízí vždy zároveň ke bdělosti a k ochotě napravit se a změnit svůj život:

Uvažte přece: Kdyby hospodář věděl, v kterou noční dobu přijde zloděj, bděl by a zabránil by mu vloupat se do domu. Proto i vy buďte připraveni, neboť syn člověka přijde v hodinu, kdy se nenadějete. (Mt 24,43n; srv. L 12,39n)

Možná že tu Ježíš naráží na nějaké čerstvé vloupání, na které se všichni ještě dobře pamatují. A vyvozuje z něho poučení – když vám jde o život, nechovejte se tak neopatrně jako onen bezstarostný pan domácí. Mějte oči i uši otevřené a hlavně otevřete své srdce.

Tentýž požadavek zaznívá i v podobenství o hostu, který neměl sváteční oděv (plně srozumitelném ovšem pouze na pozadí tehdejší rabínské literatury):

Když král vstoupil mezi stolovníky, spatřil tam člověka, který nebyl oblečen na svatbu. Řekl mu: „Příteli, jak ses sem dostal, když nejsi oblečen na svatbu?“ On se nezmohl ani na slovo. Tu řekl král sloužícím: „Svažte mu ruce i nohy a uvrhněte ho ven do temnot; tam bude pláč a skřípění zubů. Neboť mnozí jsou pozváni, ale málokdo bude vybrán.“ (Mt 22,11–14)

Matouš tento příběh zařazuje bezprostředně za svou verzi podobenství vyprávějího o tom, jak král pozval na hostinu každého, kdo chtěl přijít, protože ti, kdo byli pozváni původně, přijít odmítli (srv. 22,1–10).⁷¹

Čtenář zprvu pro onoho špatně oblečeného muže přirozeně hledá nějakou omluvu. Není snad v textu výslovně řečeno, že sluhové přivedli hosty na slavnost přímo z ulice? Jenže čím si potom máme vysvětlit, že se ostatní hosté dostavili v úboru svátečním? Někteří vykladači se domnívají, že jim dal vhodné oblečení předat spolu s pozváním sám král. Toto vysvětlení má ovšem tu nevýhodu, že zvyklost předávat pozvaným slavnostní oděv u vchodu do paláce (nebo v předsíni) není nikde doložena. Takže náš výklad bude muset vyjít z toho, že se všichni ostatní hosté zkrátka tak či onak stihli včas upravit. Muž, který se evidentně prohřešuje nejen proti vkusu, ale i proti základní slušnosti, krále nejprve spíš udiví než pobouří, což je zřejmé z toho, že ho král oslovuje „příteli“. Na otázku, jak mohl přijít bez svátečního oblečení, není však host schopen říci ani slovo. Jinak řečeno, může za to výhradně on sám, žádná pádná omluva ho nenapadá. Vyprávěč zjevně předpokládá, že i on měl možnost obléknout se, jak se slušelo a patřilo.

S podobenstvím o královské svatební hostině spojil tento příběh až Matouš. Původně šlo o dvě navzájem nezávislá vyprávění, ale rozhodně nelze přehlédnout, že mají obě vztah k životu raně křesťanských obcí. A z obou lze vyvodit závěr, že se mezi „pozvanými“ (tedy pokřtěnými) brzy začaly projevovat vlažnost a lhostejnost. Evangelista příběh špatně oblečeného hosta spojuje s podobenstvím o královské svatební hostině a dvojnásobně nám tím připomíná, že ty, kdo budou lhostejní k radostnému poselství, král zavrhne.

Samo vyprávění o špatně oblečeném svatebčanovi (původně, jak už bylo řečeno, samostatné) je založeno na podobenství doloženém v Talmudu:

Král pozval své sluhy na hostinu, ale neurčil přesný čas. Chytrí sluhové se nazdobili a seděli u vchodu do paláce. Říkali si: „V králově domě k hostině nic nechybí.“ Hloupí sluhové šli pracovat. Říkali si: „Může se snad hostina konat bez přípravy?“

Náhle král pozval sluhy ke stolu. Chytrí před něho předstoupili nazdobení, hloupí špinaví.

Z chytrých se král radoval, na hloupé se rozhněval. Řekl: „Ti, kdo se k hostině nazdobili, necht' sedí, jedí a pijí; ti, kdo se nenazdobili, necht' stojí a přihlížejí.“⁷²

Talmud toto podobenství připisuje jistému Rabbanu Jochananovi, který učil kolem roku 80 po Kr., ale v nějaké podobné formě se zřejmě vyprávělo už v době Ježíšově. Teprve z porovnání první a druhé verze je zcela zřejmé, že důvodem, proč se špatně oblečený muž dočkává tak tvrdého zacházení, je jeho lehkovážnost. Tento muž podceňuje vážnost okamžiku podobně jako výše zmíněný bohatý hodovník; hodnotí svou situaci naprosto nesprávně. Ve své bezstarostnosti nechápe, že jsou chvíle, které se v žádném případě nesmějí zmeškat, protože na nich závisí celý život, celá budoucnost, celé štěstí.

Ježíš je přesvědčen, že pokaždé, když promlouvá ke svým krajanům, jde o chvíli přesně tohoto druhu. „Naplnil se čas a přiblížilo se království Boží. Čiňte pokání a věřte evangeliu.“ (Mk 1,15) Toto volání zní jako slavnostní fanfára. O Božím království snily

a mluvily celé generace zbožných Židů a lidé si na takové řeči už zvykli. A vtom přichází někdo, kdo o sobě se vši vážností tvrdí, že mohou Boží království vidět přímo v něm: „Jestliže však vyháním demony duchem Božím, pak už vás zastihlo Boží království.“ (Mt 12,28par) Kdo si umí vyložit znamení času, ten prý to nemůže promeškat.

Od fíkovníku si vezměte poučení: Když už jeho větve raší a vyráží listy, víte, že léto je blízko. Tak i vy, až uvidíte, že se toto [tedy události, které budou předcházet skonání věku a které jsem vám právě teď popsal; srv. Mk 13,24–27] děje, vězte, že ten čas je blízko, přede dveřmi. (Mk 13,28n; srv. Mt 24,32n; L 21,29–31)

Ježíš sice neuvádí žádnou určitou lhůtu, ale je pevně přesvědčen, že definitivního nástupu Božího panování a příchodu „syna člověka“ se lidé mohou nadít v nejbližší době: „Amen, pravím vám, že nepomine toto pokolení, než se to všechno stane.“ (Mk 13,30; srv. 9,1; Mt 10,23)

I kdybychom „pokolením“ rozuměli nejen ty, kdo byli právě tehdy naživu, ale obecněji „lidi tehdejší doby“, musíme konstatovat, že se Ježíšovo očekávání nesplnilo. Ježíš se tedy mýlil?

Na první pohled může tato otázka vypadat téměř kacířsky. Dojem, že jde o otázku kacířskou, ovšem vychází z předpokladu, že k Ježíšovu božství nutně patří i vševědoucnost. Kacířská je přitom spíše představa Ježíše jako Boha „převlečeného“ beze zbytku za člověka. Jejím základem je nevyřčená domněnka, že omezené vědění je vada neslučitelná s božskou dokonalostí, která bývá Ježíšovi připisována. Jenže právě tuto domněnku je zapotřebí popravit. Podstatnou součástí vývoje člověka je schopnost učit se a postupně si rozšiřovat znalosti.

Každý člověk se uskutečňuje v dialogu se svými bližními a ve vztahu k okolnímu světu; svoji identitu nachází tím, že se vyrovnává sám se sebou a se svým okolím. Ohledně Ježíše to znamená, že sice můžeme vnímat rozdíl mezi jeho lidským vědáním a jeho božským mesiášským vědomím, ale zároveň nesmíme jedno od druhého oddělovat. Ježíš s postupujícím věkem rozšiřuje svoji lidskou (světskou i náboženskou) zkušenost a jeho

mesiášské vědomí, tedy jistota, že je slíbeným vykupitelem, při tom nabývá čím dál tím jasnějších obrysů. Svoje mesiášské poslání si během svého lidského vývoje, jehož nedílnou součástí je proces poznávání, uvědomuje čím dál tím zřetelněji. Stručně řečeno, Ježíš od mládí až po svou mučednickou smrt postupně získával další a další zkušenosti a znalosti a ryze lidskou cestou tak dospěl k poznání, že je Božím synem. Skutečnost, že si byl vědom svého mesiášství, rozhodně neimplikuje, že byl účasten božské vševědounosti. Sám ostatně výslovně zdůrazňuje, že „o onom dni či hodině neví nikdo, ani andělé v nebi, ani syn, jenom Otec“ (Mk 13,32par). Byl ovšem přesvědčen, že se „příchodu syna člověka“ dožije už generace jeho současníků.

Tím se vracíme k otázce, zda se tedy ve svém očekávání blízkého konce mylil? Tato otázka vyžaduje diferencovanou odpověď. Ježíš opravdu počítal s tím, že „Jahvův den“ (srv. Am 5,18; Sf 1,14nn), kterým se tehdy rozuměl konec světa, spojený s Božím soudem, nastane v nejbližší době. Protože se tato předpověď nesplnila, musíme ji skutečně označit za mylnou. Zároveň však musíme mít na paměti, že samotného Ježíšova poselství se tento omyl nijak nedotýká. Očekávání blízkého konce je jen konkrétním předpokladem, v jehož rámci Ježíš zvěstuje svoje poselství o příchodu Božího království a vyzývá své krajany k nápravě. To, že se toto očekávání nesplnilo, neodporuje jeho kázání, jehož pravým cílem ostatně nebylo hlásat blízký konec, nýbrž přivést lidi k rozumu a k obrácení.

Ježíš sám se tedy očekávaného konce světa nedožil. Raná církev byla přesto stále přesvědčena, že na sebe Boží soud, spojený s Kristovým návratem, nedá dlouho čekat. Je to jasně patrné z Pavlova prvního listu Tesalonickým, sepsaného zřejmě v zimě roku 50/51 v Korintu (a pokládaného za vůbec nejstarší z novozákonních spisů). Apoštol Pavel v něm vyjadřuje naději, že návrat Páně ještě stihne sám zažít (srv. 1 Te 4,15–18).

Když se rané církvi toto očekávání stále neplnilo, evangelisté se domnívali, že musejí vybízet křesťanské obce ke bdělosti tím naléhavěji.

Že se nemáme v životě upínat k podřadným věcem a že máme zůstat bdělí, připomíná i podobenství o deseti družičkách. Příznačné je, že i v něm je řeč o lidech, kteří se nemohou zúčastnit slavnosti:

Tehdy bude království nebeské, jako když deset družiček vzalo lampy a vyšlo naproti ženichovi. Pět z nich bylo pošetilých a pět rozumných. Pošetilé vzaly lampy, ale nevzaly si s sebou olej. Rozumné si vzaly s lampami i olej v nádobkách. Když ženich nepřicházel, na všechny přišla ospalost a usnuly. Uprostřed noci se rozlehl křik: „Ženich je tu, jděte mu naproti!“ Všechny družičky procitly a dávaly do pořádku své lampy. Tu řekly ty pošetilé rozumným: „Dejte nám trochu oleje, naše lampy dohasínají!“ Ale rozumné odpověděly: „Nemůžeme, nedostávalo by se nám ani vám. Jděte raději ke kupcům a kupte si!“ Ale zatímco šly kupovat, přišel ženich, a které byly připraveny, vešly s ním na svatbu; a dveře byly zavřeny. Potom přišly i ty ostatní družičky a prosily: „Pane, pane, otevři nám!“ Ale on odpověděl: „Amen, pravím vám, neznám vás.“ (Mt 25,1–12)

Toto podobenství dělá zprvu dojem, jako by se předsvatební zmatek svým způsobem projevil i v samotném vyprávění. Přínejmenším se zdá nepochopitelné, že na sebe ženich dává tak dlouho čekat. Nejsou snad muži ve skutečnosti těmi, kdo ženám stále vytýkají, že nikdy nejsou včas hotové s oblékáním, krášením a líčením? Navíc je nápadné, že se vypravěč vůbec nezmiňuje o nevěstě; ta jako by ani nebyla. A jak si máme vyložit, že družičky posílají své kamarádky ke kupci uprostřed noci? Nemůžeme v tom vidět malichernou žárlivost, tajnou škodolibost, nebo dokonce výsměch?

Na většinu těchto otázek dostaneme odpověď, budeme-li mít na paměti, že tu jde o orientální venkovskou svatbu. V nevěstině domácnosti se spolu s příbuzenstvem a nevěstinými přítelkyněmi shromáždily i družičky. Všichni čekají na ženicha, který si musí nevěstu odvést. Svatba se má konat večer v jeho domě. Že ještě nepřišel, není nikomu divné. Všichni by se naopak divili, kdyby se neopozdil. A všichni samozřejmě vědí, že je už někde poblíž, zřejmě u někoho z nevěstiniých příbuzných. Ti se v souladu

s prastarým orientálním zvykem do poslední chvíle domlouvají na odstupném, které má manželova rodina ženě vyplatit v případě manželovy smrti nebo rozvodu. Pro nevěstu je poctou, vleče-li se jednání dlouho; členové její rodiny tím dávají najevo, jak neradi se s ní loučí. Když pak poslové „uprostřed noci“ (tedy ne o půlnoci, nýbrž pozdě večer) nejužšímu nevěstinu příbuzenstvu konečně sdělí, že je vše vyřízeno a že ženich přichází, všimnou si některé družičky, že jim dohasínají lampy. Zatímco si u kupce opatřují olej (což není nic obtížného, protože celá ves je na nohou), svítí jejich kamarádky svatebnímu páru a celé společnosti na cestu k ženichovu domu, kde se má konat svatba a hned po ní slavnostní hostina.

Pět družičkám, kterým nesvítí lampy a které nakonec vyjdou naprázdno, bychom se mohli srdečně zasmát, nebýt onoho drsného závěru, ukazujícího, že tu nejde o pouhou anekdotu, nýbrž o vážnou výstrahu.

Volání „pane, pane, otevři nám“ odkazuje na Ježíšův výrok ze sedmé kapitoly Matoušova evangelia: „Ne každý, kdo mi říká ‚Pane, Pane‘, vejde do království nebeského; ale ten, kdo činí vůli mého otce v nebesích.“ (Mt 7,21) Ženichovou odpovědí („neznám vás“) je rabínská zamítavá formule, která navozuje představu soudu. V závěru je oněch pět pošetilých panen skutečně odsouzeno. A z navazujícího komentáře (Mt 25,13) – „bděte tedy, protože neznáte den ani hodinu“ – je zřejmé, že hlavní důraz celého příběhu spočívá právě na závěrečném odmítnutí.

Jakým způsobem Ježíš toto podobenství vyprávěl, se už rekonstruovat nedá. Určitě je vztahoval k očekávanému konci světa. Matouš je naproti tomu alegoricky aplikuje na situaci křesťanských obcí, žijících v očekávání Kristova návratu. Ženichem je teď sám Kristus. Deset družiček představuje ty, kdo se dali pokřtít. Mnozí z nich se už začínají chystat na delší čekací dobu a vědí, že musejí být připraveni stále. Jiní se ovšem chovají pošetile, jako by vůbec nepřemýšleli. Čekání je unavuje a jejich náboženská horlivost polevuje. Rezignují a tím se vystavují nebezpečí, že nebudou spaseni.

„Bděte!“

Tato situace se odráží i ve dvou dalších Ježíšových podobenstvích, z nichž první vypráví o vrátném:

*Mějte se na pozoru, bděte, neboť nevíte, kdy ten čas přijde. Jako člověk, který je na cestách: než opustil svůj dům, dal každému služebníkovi odpovědnost za jeho práci a vrátnému nařídil, aby bděl. Bděte tedy, neboť nevíte, kdy pán domu přijde, zda večer, či o půlnoci, nebo za kuropění, nebo ráno; aby vás nenalezl spící, až znenadání přijde. Co vám (Petrovi, Jakubovi, Janovi a Ondřejovi; srv. Mk 13,3) říkám, říkám všem: **Bděte!** (Mk 13,33–37)*

Muž, který se vydal na cesty, představuje Krista, který vstal z mrtvých a vstoupil na nebe. Každý ze služebníků – těmi je míněno křesťanské společenství – má plnit určitý úkol. Obzvláště významnou úlohu má vrátný, který ze svého „stanoviště“ uvidí vracejícího se pána – tím je míněn návrat Kristův – jako první. Napomenutí, že mají svůj úkol plnit zodpovědně, platí ovšem nejen pro něho, ale pro celé služebnictvo, tedy pro všechny pokřtěné, kteří musí s pánovým (Kristovým) návratem počítat každou chvíli. Čím více se jeho příchod (řec. *parúsia*) oddaluje, tím větší je nebezpečí, že jejich horlivost ochabne.

Na této myšlence je založeno i podobenství druhé, které vypráví o služebníkovi podrobeném zkoušce:

Když pán ustanovuje nad svou čeledí služebníka, aby jim včas dával pokrm, který služebník je věrný a rozumný? Blaze tomu služebníkovi, kterého pán při svém příchodu nalezne, že tak činí. Amen, pravím vám, že ho ustanoví nade vším, co mu patří. Když si však špatný služebník řekne „můj pán nejde“ a začne bít své spoluslužebníky, hodovat a pít s opilci, tu pán toho služebníka přijde v den, kdy to nečeká, a v hodinu, kterou netuší, vyžene ho a vykáže mu úděl mezi pokrytci; tam bude pláč a skřípění zubů. (Mt 24,45–51; srv. L 12,42–46)

V některých překladech se toto vyprávění nazývá *Podobenství o věrném a nevěrném služebníkovi*. Řeč je tu však o služebníkovi (resp. otrokovi) jednom jediném. Pán ho na dobu své

nepřítomnosti jmenuje svým zástupcem, tedy „šéfem“ celého služebnictva a veškeré ostatní čeledi. S touto novou funkcí je spojena i větší zodpovědnost. Výjimečná pozice služebníkoví zároveň skýtá dosud nepoznaný pocit svobody; „šéf“ si toho může více dovolit, má rozhodující slovo. A protože pán si dává na čas (a tím dává čas i jemu), má služebník v klidu na vybranou, jestli se bude chovat jako ničema a darebák, nebo bude řádně plnit své úkoly a povinnosti.

Můžeme předpokládat, že tímto podobenstvím chtěl Ježíš připomenout izraelským předákům jejich zodpovědnost. Evangelisté toto vyprávění mění v napomenutí určené představitelům obcí. Do dne, který nikdo nezná, totiž nepřítomného pána (který vstoupil na nebe) zastupují právě oni. Mají mimořádnou odpovědnost za celou domácnost; a jsou více než kdo jiný v pokušení (zdálky jim mává Dostojevského velký inkvizitor!) potlačit myšlenky na pánův návrat a dát přednost svému vlastnímu uvažování; hrozí nebezpečí, že začnou své spoluslužebníky uzurpátorsky týrat. Musejí se zkrátka mít na pozoru, aby se, místo aby „dávali pokrm“ ostatním pánovým služebníkům, nezačali stýkat s kdekjakými opilci – tj. nesmějí se věnovat svým vlastním zájmům, místo aby rozdávali chléb života.

Trest, který vrchnímu služebníkoví hrozí za možné selhání, se zdá věru nepřiměřeně tvrdý. V této souvislosti je ovšem nutno připomenout, že kruté trestání otroků nebylo ve starověku nijak neobvyklé; nejen profánní literatura, ale i Písmo dokládá, že trestem bývalo i rozsekání mečem (1 S 15,33; Dn 2,5). Kromě toho bychom si měli pánovu hrozbu převést z obrazného jazyka do věčné roviny. Míra hrozícího trestu zkrátka odpovídá reálné míře odpovědnosti; čím je odpovědnost větší, tím intenzivněji je zapotřebí ji vnímat.

Evangelisté nejenže počítají s tím, že kdekterý čelný pracovník může selhat, ale zřejmě tímto podobenstvím narážejí na nešvary v tehdejších církevních vedeních. V církvi se skutečně opakovaně stává, že služebníci raději vystupují jako panovníci; strážcové víry si někdy právě v mravních otázkách rádi počínají vůči věřící-

cím jako soudci a někteří pastýři jsou ochotni dlít u svých oveček jen tehdy, když není nablízku žádný vlk, takže mohou na jejich chovu pěkně v klidu vydělávat.

Přestože podobenství o pánovi a (ne)věrném služebníkovi hrozí těm, kdo zneužijí své moci, krajně tvrdými tresty, nepramení tato výstraha z touhy po pomstě; jen chce takové způsoby otevřeně označit za zvrhlost.

Podobenství týkající se bdělosti jsou dobrým příkladem toho, že místo aby evangelisté Ježíšova slova prostě jen přejímali, většinou je aktualizují s ohledem na konkrétní situaci tehdejších křesťanských obcí. Když tato podobenství vyprávěl Ježíš, měl na mysli „Jahvův den“, kdežto evangelisté je interpretují – tedy přetvářejí – v souvislosti s očekáváním Kristova návratu.

Pozdní novozákonní spisy zřetelně ukazují, že opožďování Kristova příchodu působilo problémy, které čím dál tím naléhavěji vyžadovaly řešení. Neznámý autor Petrova druhého listu (vzniklého v první polovině druhého století) se v souvislosti s těmito otázkami dovolává (srv. 2 P 3,3) 90. žalmu, podle něhož je v Hospodinových očích tisíc let jako pouhý včerejšek. „... jeden den je u Pána jako tisíc let a tisíc let jako jeden den. Pán neotálí splnit svá zaslíbení, jak si to někteří vykládají, nýbrž má s námi trpělivost, protože si nepřeje, aby někdo zahynul, ale chce, aby všichni dospěli k pokání. Den Páně přijde, jako přichází zloděj.“ (2 P 3,8–10; srv. Ž 90,4)

Raná církev se jen obtížně smířovala s tím, že jí nezbývá než s Kristovým návratem počítat až pro vzdálenější budoucnost. Právě tato myšlenka vedla ovšem nakonec k poznání, že novozákonní výroky o Kristově příchodu nejsou přísně věčné, nýbrž obrazné – jejich smyslu dostojíme tehdy, nebudeme-li mluvit o Kristově návratu, nýbrž o tom, že se s Kristem setkáme ve smrti. Každý člověk bude jednou povolán právě k onomu zúčtování, o kterém je řeč ve výše zmíněných podobenstvích a které obvykle nazýváme soudem.

Pokud dnes tato podobenství čteme a interpretujeme na tomto pozadí, je jasné, že jejich základní poselství stále platí.

Připomínají nám, že nesmíme Boha vyměnit za kdejakou modlu. Připomínají nám, že máme brát svůj život vážně a že se nemáme ztrácet v nezávazných zážitcích. Jejich základní poselství se dá shrnout jednou jedinou větou. Žijte tak, abyste mohli obstát sami před sebou; potom obstojíte i před Bohem.

8 CHUDÝ JEŽÍŠ MLUVÍ O PENĚZÍCH

„Ne jenom chlebem bude člověk živ, ale každým slovem, které vychází z Božích úst.“ (Mt 4,4par) Toto rčení, vycházející ze Starého zákona (srv. Dt 8,3), zřejmě už v Ježíšově době patřilo k názorům, které nejraději necháváme tak, jak jsou, tj. aniž bychom je přímo zpochybňovali, nebereme je vážně. Podobenstvím o boháči a stodolách nám Ježíš připomíná, že tím dáváme v sázku celý svůj život:

Jednomu bohatému člověku se na polích hojně urodilo. Uvažoval o tom a říkal si: „Co budu dělat, když nemám kam složit svou úrodu?“ Pak si řekl: „Tohle udělám: Zbořím stodoly, postavím větší a tam shromáždím všechno své obilí i ostatní zásoby a řeknu si: Teď máš velké zásoby na mnoho let; klidně si žij, jez, pij, buď veselé myslí.“ Ale Bůh mu řekl: „Blázne! Ještě této noci si vyžádají tvou duši, a čím bude to, co jsi nashromáždil?“ (L 12,16–20)

Lukáš tento příběh přiřazuje k několika dalším Ježíšovým poučením, jejichž obsahem je správné zacházení s pozemskými statky. Vnější podnětem je u Lukáše v tomto případě spor dvou bratrů o dědictví (srv. 12,13n). Místo aby bratry rozsoudil, předkládá Ježíš svému obecenstvu právě příklad velkostatkáře, který se celou myslí upíná ke svému majetku. Závěrečná nelibostná Boží slova budí na první pohled dojem, jako by nám měla především připomenout, že musíme do své životní bilance započítat i možnost náhlé smrti. Tento dojem je však klamný. Nesprávná by byla i domněnka, že zde Ježíš své současníky vyzývá, aby nemysleli na budoucnost a žili jen ze dne na den. A zrovna tak nejde ani o to, zda je lepší finančně se zabezpečit než přijít na mizinu, tedy o skrytou výtku určenou těm, kdo se prostě jen snaží mít „zajištěnou existenci“.

Hlavní myšlenku tohoto podobenství vyjadřuje jeho úvodní věta: „Mějte se na pozoru před každou chamtivostí, neboť

i když člověk má nadbytek, není jeho život zajištěn tím, co má.“ (L 12,15) Jeho polemický hrot tedy míří proti „zabedněncům“, kteří v hlavě nemají nic než peníze a jejichž představy o tom, co je hodnotné, nesahají dál než k záležitostem hmotným. Zejména muži se snaží svoje duševní slabiny a svou duševní chudobu maskovat tím, že ustavičně vyprávějí o úspěších, kterých kdy dosáhli u žen, nebo se chlubí svou kariérou. Tím ovšem nedosáhnou vnitřního klidu, nýbrž jen chvilkového uspokojení. Proto jim nezbyvá než stále dobývat nové pozice a vydělávat další peníze. Nechápou, že člověka může přivést k blaženosti třeba i pouhý pohled na růži.

Vyprávění o bohatém statkáři může sice působit jako pouhá humoreska, ale všimněme si, že vrcholí zvoláním: „Blázne!“ Promlouvá k těm, kdo se neustále honosí svou podnikavostí a nevědí, že při tom vystavují veřejnému posměchu svoji omezenost.

Královské dítě

„Jaký prospěch má člověk, který získá celý svět, ale sám sebe ztratí nebo zmaří?“ (L 9,25) Těto otázky, která se v Písmu objevuje v celé řadě obměn, se věnuje mnoho literátů a myslitelů, mimo jiné i francouzský letec a spisovatel Antoine de Saint-Exupéry ve své slavné pohádce *Malý princ*.⁷³

V tomto světoznámém díle Saint-Exupéry, jak známo, konfrontuje svět dospělých se světem dětí. Letec je nucen kvůli poškozenému motoru nouzově přistát uprostřed pustiny; nazítří ho probudí „prazvláštní človíček“ (str. 10), který – jak se pilot dozvídá – pochází ze vzdáleného asteroidu; zanechal tam svou růži se čtyřmi trny.

Během svého vesmírného putování navštívil malý princ různé malé planety a poznal tam celou řadu dospělých: senilního krále, který se z návštěvníka raduje jen proto, že může mít alespoň na chvíli kromě své krysy ještě dalšího poddaného; šviháka, který nosí klobouk jen proto, aby jej mohl smeknout, když ho někdo

pozdraví; opilce, který pije, aby zapomněl na to, že se stydí za své opilství; lampáře, jehož úkol spočívá v pravidelném rozsvěcování a zhasínání a který se přísně drží svého původního zadání, přestože se jeho planeta točí stále rychleji, takže každý další den a každá další noc trvají vždy o půl minuty déle; zeměpisce, který nikdy neopustil svůj psací stůl, a přesto si myslí, že zná celý svět. Na planetě Zemi, která má podle zeměpisce „dobrou pověst“ (str. 62), potkává pak princ výhybkáře, třídicího cestující „po tisícových balících“ (str. 80), a muže, který prodává léky proti žízní, jejichž pomocí může člověk ušetřit spoustu času.

Podle malého prince jsou dospělí „rozhodně strašně zvláštní“ (str. 47), a to hlavně proto, že svou dospělost považují za povinnost a plnění této povinnosti považují za ctnost.

Malému princovi připadá svět dospělých jako jedna jediná velká tragikomedie. Král – kupříkladu – není bez svých poddaných ničím. Marnivému švihákovi vyjádří princ, aby ho potěšil, obdiv, ale zároveň se ho zeptá, proč ho jeho obdiv zajímá (str. 47). Tváří v tvář pijanovi vůbec nenalézá slov. Rozsvěcovače, který si nedopřává sebemenšího oddechu, je mu líto – vždyť by vzhledem k tomu, jak rychle se jeho planeta otáčí, mohl během každých čtyřiaadvaceti hodin zažít rovných tisíc čtyři sta čtyřicet západů slunce. Ohledně zeměpisce princ nechápe, že jeho nádhernou květinu, protože je pomíjivá, nechce zaznamenat do svých knih (str. 61). Při pohledu na obchodníka, který hrdě poukazuje na to, že podle názoru znalců člověk pomocí jeho tablet ušetří třiapadesát minut týdně, protože po nich necítí žízeň, si pomyslí, že má-li člověk třiapadesát minut nazbyt, nejlepší by bylo jít „docela pomaloučku ke studánce“ (str. 82). A vypravěč podotýká:

Dospělí si potrpí na číslice. Když jim vypravujete o novém příteli, nikdy se vás nezeptají na věci podstatné. Nikdy vám neřeknou: „Jaký má hlas? Které jsou jeho oblíbené hry? Sbírá motýly?“ Místo toho se zeptají: „Jak je starý? Kolik má bratrů? Kolik váží? Kolik vydělává jeho otec?“ Teprve potom myslí, že ho znají. Řeknete-li dospělým: „Viděl jsem krásný dům z červených cihel, za okny čapí nůsek a na střeše holuby...“, nedovedou si ho představit. Musíte jim

řící: „Viděl jsem dům za sto tisíc franků.“ Tu hned zvolají: „Ach, to je krása!“ (str. 18–19)

Podle Eugena Drewermanna jsou všichni dospělí, kteří v této pohádce účinkují, otrěsnými „portréty osamělosti“. Jejich vážnost a suchopárnost, zarputilost, umíněnost a hlavně posedlost majetkem, to vše je dáno právě tím, že chtějí být za každou cenu dospělí. V životě se sice vyznají, ale žít neumějí.⁷⁴

Nejzřetelněji to asi vyjadřuje kapitola, která popisuje setkání malého prince s podnikatelem:

Tento člověk byl tak zaměstnán, že při příchodu malého prince nezvedl ani hlavu.

„Dobrý den,“ pozdravil ho malý princ. „Vyhasla vám cigareta.“

„Tři a dvě je pět. Pět a sedm je dvanáct. Dvanáct a tři patnáct. Dobrý den. Patnáct a sedm dvacet dva. Dvacet dva a šest dvacet osm. Nemám čas ji znovu zapálit. Dvacet šest a pět třicet jedna. Uf! Dělá to tedy pět set jeden milion šest set dvacet dva tisíce sedm set třicet jedna.“

„Pět set milionů čeho?“

„Cože? Ty jsi tu ještě?“ (...)

„Milionů věcíček, které vidíme někdy na obloze.“

„Much?“

„Ale ne, věcíček, které se třpytí.“

„Včel?“

„Ale ne. Zlatých věcíček, o kterých sní lenoši. Jenomže já jsem vážný člověk! Já nemám čas na snění.“

„Ach tak, hvězd?“

„Ano, ano, hvězd.“

„A co děláš s pěti sty miliony hvězd?“

„Pět set jeden milion šest set dvacet dva tisíce sedm set třicet jedna. Já jsem vážný člověk, já jsem přesný.“

„A co s těmi hvězdami děláš?“ (...)

„Nic. Patří mi.“

„Tobě patří hvězdy?“

„Ano.“ (...)

„A co ti to pomůže, že máš hvězdy?“

„Jsem pak bohatý.“

„A co ti to pomůže, že jsi bohatý?“

„Mohu si nakoupit jiné hvězdy, pokud někdo nějaké objeví.“ (...)

„Jak nám mohou patřit hvězdy?“

„A komu patří?“ odsekl mrzutě businessman.

„To nevím. Nikomu.“

„Tak tedy patří mně, neboť já jsem na ně myslel první.“

„A to stačí?“

„Ovšem. Když najdeš diamant, který nikomu nepatří, je tvůj. Když najdeš ostrov, který nikomu nepatří, je tvůj. A mně patří hvězdy, protože nikdy nikoho přede mnou nenapadlo, že by mu mohly patřit.“

„To je pravda,“ řekl malý princ. „A co s nimi děláš?“

„Spravuji je. Počítám a přepočítávám je,“ vysvětloval businessman. „Není to zrovna snadné. Ale já jsem vážný člověk!“

Malému princovi to ještě nestačilo.

„Patří-li mi hedvábný šátek, mohu si ho dát na krk a odnést si ho. Patří-li mi květina, mohu ji utrhnout a odnést. Ale ty nemůžeš utrhnout hvězdy.“

„Ne, ovšem mohu je dát do banky.“

„Co to znamená?“

„To znamená, že napíšu na papírek počet svých hvězd. A potom zamknu ten papír do zásuvky.“

„A nic víc?“

„To stačí!“

To je zábavné, pomyslel si malý princ. Je to dost poetické, ale ne moc seriózní.

Malý princ měl o vážných věcech představy hodně odlišné od představ, jaké mají dospělí.

„Já mám květinu,“ řekl tiše, „a každý den ji zalévám. Mám tři sopky a ty vymetám každý týden. Vymetám totiž i tu vyhaslou. Člověk nikdy neví. Pro mé sopky i pro mou květinu je užitečné, že mi patří. Ale ty nejsi hvězdám užitečný...“

Businessman otevřel ústa překvapením, nevěděl však, co odpovědět. A malý princ zmizel.

Dospělí jsou rozhodně podivní, řekl si jen v duchu cestou. (str. 50–54)

Tématem *Malého prince* v podstatě není nic jiného než osamění, neschopnost být sám sebou a žít naplno, potřeba mít o všem přehled, abychom mohli všechno ovládnout, což se nám daří jen tehdy, disponujeme-li mocí a majetkem. Kdo ovšem svůj život podmiňuje pouze mocí a majetkem, ten žije v neustálém strachu, aby dříve či později neutrpěl nějakou škodu.

Pobíhat po tržnicích, šplhat po žebříčku úspěšnosti, ovládat mocenské páky – není celá tato společenská hra koneckonců vražedná?

Následky přitom musejí přirozeně nést i druzí, protože záleží-li už jenom na kariéře a kontu, vede to nutně k tomu, že místo abychom ve svých bližních viděli lidi, zacházíme s nimi jako s předměty. Mluví se pak o bojových nebo pracovních jednotkách. Člověk se mění v pouhou součást plánu, v podřízeného, v pouhou věc. Jeho potřeby a schopnosti jsou zajímavé, jen pokud slouží hmotnému prospěchu toho či onoho podniku, skupiny nebo vládnoucího jedince. A kdo není schopen s výrobním a pracovním procesem držet krok, ten už nemá žádnou hodnotu; lidé staří, nemocní a postižení jsou vnímáni jako břemeno.

Kde má vlastnění přednost před bytím, tam po sobě lidé navzájem šlapou a umírají strašlivou smrtí pro pouhý výdělek.

Dospělí „si potrpí na číslice“ (str. 18) zřejmě právě proto, že jsou přesvědčeni, že „být“ znamená „vlastnit“. Podle Ericha Fromma vede tento druh sebeodcizení nutně ke ztrátě identity:

Existenční způsob vlastnění neumožňuje živý vztah mezi mnou a tím, co mám. Ono a já jsme se stali věcmi: já „to“ mám, protože mám možnost si to přivlastňovat. Existuje však i opačný vztah: „to“ má mne, protože můj pocit identity, resp. mé psychické zdraví, závisí na tom, abych „to“ (a co nejvíce „toho“) měl. Modus vlastnění ... činí subjekt i objekt věcmi. (...) Nevědí, že teprve tehdy, až odhodí berličky majetku, mohou začít užívat svých vlastních sil a být sami sebou. Brání jim v tom iluze, že by nedokázali žít samostatně, že by se zhroutili, kdyby nebyli podpírání věcmi, které mají.⁷⁵

Frommovo konstatování zní jako exegetický komentář k výše uvedenému podobenství o pošetilém statkáři.

Malý princ, který je do jisté míry vlastně narativním rozvinutím Frommových myšlenek, ukazuje, co z lidí dělá logika „dospělých“ – vyrábí z nich smutné postavy, šašky a karikatury, směšné figurky, zkrátka chudáky; neboli, jak říká ve svém podobenství Ježíš, blázny.

Bible nejenže se jako Erich Fromm a Antoine de Saint-Exupéry dovolává těchto lidských zkušeností, ale navíc nám předává i náboženské poselství.

Saint-Exupéry sice o náboženských aspektech nemluví, ale základem, o němž se jeho *Malý princ* opírá, je svět náboženských symbolů, konkrétně prastaré téma královského dítěte, které sestupuje mezi lidi a učí je vidět všechno jinýma očima.

Postava malého prince v nás jistě může vzbudit touhu po něčem zcela „jiném“. Je to však postava snová. Pro člověka, jako je malý princ, není v našem světě místo; princ ostatně letci sám přiznává, že ho všechno táhne zpátky k jeho hvězdě: „Zarmoutí tě to. Budu vypadat jako mrtvý, ale nebude to pravda... (...) Víš, je to příliš daleko. Nemohu s sebou brát tohle tělo. Je moc těžké.“ (str. 97)

Tím, že nám dodává odvalu, abychom nerušeně snili a dívali se na svět nevinnýma dětskýma očima, hlásá malý princ bezpochyby poselství lidskosti, ale sám si mezi dospělými lidmi připadá jako cizinec; ve světě, kde jsou všichni zaměřeni účelově, takže jsou sami sobě odcizení, ho nic nedrží. Toto „řešení“ má ovšem tu nevýhodu, že nepřináší spásu. Zanechává v nás pocit tesknosti a smutku.

Ježíš se na rozdíl od malého prince neomezuje na pouhé zjištění, že dospělí jsou divní; natož aby uvažoval o tom, že se z tohoto světa dá na ústup. Jeho řešení vypadá jinak. A přirozeně je nám předloženo ve formě podobenství.

Na čem záleží

Království nebeské je jako poklad ukrytý v poli, který někdo najde a skryje; z radosti nad tím jde, prodá všechno, co má, a koupí to pole. Anebo je království nebeské, jako když obchodník, který kupuje krásné perly, objeví jednu drahocennou perlu; jde, prodá všechno, co má, a koupí ji. (Mt 13,44–46)

Kázáním o „království nebeském“ chce Ježíš lidem zabránit, aby se přidali k těm, kdo baží po moci, usilují o majetek a spolčují se s mocipány. Království, které hlásá Ježíš, není místem určeným ke hrám vládců tohoto světa.

Když autor Matoušova evangelia mluví o „království nebeském“ (doslova o „říši nebes“), rozhodně nemá na mysli svět ležící někde přímo nad námi. V souladu s rabínským zvykem prostě jenom nahrazuje Boží jméno pojmem „nebe“. „Království nebeské“ je tedy totéž co „říše Boží“.

Člověk, který v poli objevil poklad, prodá všechno své jmění, jen aby se mohl stát vlastníkem svého nález. (To, že si poklad okamžitě neodnáší, souvisí s tehdejšími zákony, podle kterých náhodný nález nepatřil nálezci, nýbrž majiteli, na jehož pozemku byl objeven.) Kupec obchodující s perlami je na tom podobně. Nejdražší perlu, kterou kdy viděl, chce získat doslova za každou cenu.

Poklad a perla představují Boží království. V čem Boží království, které Ježíš zvěstuje, spočívá, lze vyjádřit jednou jedinou větou: Boží království se uskutečňuje všude tam, kde v Bohu vidíme otce či matku všech lidí, kde v každém člověku poznáváme svého bratra či sestru a kde si uvědomujeme, že jsme sourozenecky spjati s veškerým tvorstvem. Jinak řečeno, když se člověk snaží žít v souladu s Bohem, se svými bližními a s přírodou, vždycky znovu stane před bránou, která vede do kvetoucí zahrady Boží říše.

K tomu, aby se zcela legálně stali vlastníky kýženého majetku, měli šťastný nálezce i šťastný kupec na vybranou i možnosti jednodušší; třeba si na jeho nákup mohli peníze půjčit. Poukazem na to, že oba „všecko prodají“, Ježíš zdůrazňuje, že dar (nález)

Božího království stojí za nekompromisní nasazení, ba že je dokonce přímo vyžaduje.

Pojem „Boží království“ má přitom samozřejmě rozměr nejen individuální, ale i společenský. Ke zlidštění společnosti – a tím i k rozkvětu Božího království – přispívá nejen individuální starost o to, abych já byl spasen (resp. aby byla spasena moje duše), ale i péče o ostatní lidi a o okolní svět.

Společenskou stránku zvěsti o Božím království velmi zdůrazňuje zejména evangelista Lukáš. Dobrým příkladem je jeho verze podobenství o hostině:

Jeden člověk chystal velikou večeři a pozval mnoho lidí. Když měla hostina začít, poslal svého služebníka, aby řekl pozvaným: „Pojďte, vše už je připraveno.“ A začali se jeden jako druhý vymlouvat. První mu řekl: „Koupil jsem pole a musím se na ně jít podívat. Prosím tě, přijmi mou omluvu.“ Druhý řekl: „Koupil jsem pět párů volů a jdu je vyzkoušet. Prosím tě, přijmi mou omluvu.“ Další řekl: „Oženil jsem se, a proto nemohu přijít.“ Služebník se vrátil a oznámil to svému pánu. Tu se pán domu rozhněval a řekl svému služebníku: „Vyjdi rychle na náměstí a do ulic města a přiveď sem chudé, zmrzačené, slepé a chromé.“ A služebník řekl: „Pane, stalo se, jak jsi rozkázal, a ještě je místo.“ Pán řekl služebníku: „Vyjdi za lidmi na cesty a k ohradám a přinut je, ať přijdou, aby se můj dům naplnil. Neboť vám pravím: Nikdo z těch mužů, kteří byli pozváni, neokusí mé večeře.“ (L 14,16–24)

Matouš, jak víme, vypráví příběh podobný, v němž je Boží království přirovnáváno ke králi, který chystá svatbu svému synovi. Pozvaní hosté královny služebníky zbili a usmrtili. Král pak dal vrahy pobít, jejich město zničit a sezvat z ulic lidi zlé i dobré. „... a svatební síň se naplnila stolovníky.“ (srv. Mt 22,2–10)

Tyto dvě rozdílné verze se zřejmě zakládají na jednom a tom-těž vyprávění, které časem doznalo jistých změn.

Matouš podobenství o hostině alegoricky vztahuje k raně křesťanským poměrům. Král představuje Boha, synem je míněn Ježíš a svatbou se rozumí Mesiášův příchod. Pozvání je určeno lidu Izraele, který je ovšem nechce přijmout. Zničení města

představuje záhubu Jeruzaléma, kterou Matouš interpretuje jako zasloužený trest za to, že jeho obyvatelstvo odmítlo Mesiáše. Služebníci symbolizují Ježíšovy učedníky, kteří jsou v Izraeli pronásledováni, a proto musejí své poselství o ukřižovaném a vzkříšeném Ježíšovi hlásat „lidem na ulici“ (tedy pohanům).

Jenže jak tento příběh vyprávěl a chápal sám Ježíš? Na tuto otázku si můžeme odpovědět, obrátíme-li pozornost k tomu, v čem se Matoušův a Lukášův text shodují. „Pán“ pořádá hostinu. Pozvaní nepřijdou, a tak pozve všechny, kdo jsou zrovna po ruce. Smysl je jasný – poslem, který tlumočí Boží pozvání, je Ježíš. Političtí vůdcové a náboženští představitelé Izraele se k němu stavějí odmítavě. Ježíš se proto obrací na ty, kteří byli tehdy pokládáni za lidi Bohem zapuzené (nedodržovali totiž zákonné předpisy, které ovšem dodržovat nemohli, protože je neznali); zvěstuje radostné Boží poselství chudině, hříšníkům a pohanům.

Lukáš tento příběh na rozdíl od Matouše (který – jak už bylo řečeno – Ježíšovo podobenství o hostině vztahuje k situaci rané církve) interpretuje jako ponaučení o správném sociálním chování. Je to jasně patrné už z úvodu:

Dáváš-li oběd nebo večeři, nezvi své přátele ani své bratry ani příbuzné a bohaté sousedy, poněvadž oni by tě také pozvali a tak by se ti dostalo odplaty. Ale dáváš-li hostinu, pozvi chudé, zmračené, chromé a slepé. Blaze tobě, neboť nemají čím ti odplatit; ale bude ti odplaceno při vzkříšení spravedlivých. (L 14,12–14)

Lukáš tedy hned v úvodu říká, že pozvání je určeno „chudým, zmračeným, chromým a slepým“. Původní příběh tím přetváří v ponaučení o tom, jak se správně chovat k lidem trpícím nouzí.

Ježíš nejenže tu (podle Lukáše) nechce kritizovat zámožného farizeje, který ho hostí (srv. 14,1), ale nejde mu ani o propagaci myšlenky, že bychom měli chudým rozdávat jídlo. Jde mu o nesouhlas s chováním těch, kdo za každou službu očekávají protislужbu a za každou laskavost se chtějí dočkat vděku. Odsuzuje běžnou společenskou praxi dávání a přijímání, která se opírá o počtářské myšlení a vypočítavé jednání a tím snižuje lidské

soužití na pouhé obchodní styky. Pokud myslím jenom na vlastní prospěch, nemohu si k nikomu vybudovat opravdový vztah; dávám lidem pouhé „něco“. Teprve když toto účetnické myšlení překonám, daruji jim skutečně část sebe sama. Stručně řečeno, všechno, co chceme mít jen pro sebe, nás od druhých lidí odděluje; spojuje nás s nimi to, co s nimi sdílíme.

„Nebudete-li jako děti...“

Na rozdíl od malého prince, kterému dospělí zkrátka připadají divní, protože se na svět dívá nedospělými očima, nás Ježíš vybízí, abychom „jako děti“ přijali Boží království (Mk 10,15parr). Navazuje na něho mimo jiné i „svárlivý“ katolík a spisovatel Georges Bernanos ve slavném *Ateistově kázání ke svátku svaté Terezičky*, ve kterém ateista vyzývá svoje křesťanské spoluobčany:

Saňte se tedy opět dětmi, utečte se do spásného dětství. Když vám mocní tohoto světa kladou ožehavé otázky týkající se celé řady povážlivých věcí, jako jsou novodobá válka, dodržování úmluv nebo kapitalistický řád, nestyďte se jim odpovídat, že jste příliš hloupi a že jim za vás odpoví evangelium. Teprve potom snad slovo Boží zázračně shromáždí lidi dobré vůle, pro které bylo přece vyřčeno.⁷⁶

Že se měřítko evangelia neřídí měřítky našeho světa, to vědělo křesťanství teoreticky vždycky – a v praxi na to neustále zapomínalo. Ježíš přirozeně nevelebil bídu a nebyl hlasatelem chudoby. Když své lidi vybízel, aby byli jako děti, aby se varovali chamtivosti a pomáhali chudým a „bezvýznamným“, chtěl jim zabránit, aby ztratili sami sebe.

Že bylo toto poselství mnohdy hlásáno z vysokých trůnů a z paláců, je více než trapné. Chudý potulný básník z Galileje sám neměl sebemenší společenské ambice. Nepřikládal význam společenskému postavení, nýbrž správnému postoji k bližním. A ten se projevuje i v tom, jak zacházíme s pozemskými statky.

9 ŽIVOTNÍ ROZHODNUTÍ?

Platnost některých našich rozhodnutí má být doživotní. Při církevním sňatku se klade snoubencům otázka, chtějí-li při sobě stát v časech dobrých i zlých, „dokud je smrt nerozdělí“. A když skládají slib řeholníci a řeholnice, zavazují se, že jej budou věrně plnit až do konce života. Přesto dochází opakovaně k tomu, že se manželství po krátké době rozpadají a řeholníci i řeholnice se otáčejí ke svému duchovnímu společenství zády a začleňují se do světské společnosti.

Svým způsobem platí, že se nikdy nerozhodujeme jednou provždy – řekne-li si řádová sestra u příležitosti svého „stříbrného výročí“, že se chce navzdory všem selháním, kterých se během uplynulých pětadvaceti let dopustila, nadále řídit evangelickým učením a ve svém společenství sloužit Bohu a svým bližním, nejenže tím opakuje své rozhodnutí dřívější, ale zároveň se rozhoduje nanovo.

To znamená, že žádné ze svých „životních rozhodnutí“ nemůžeme jen tak „nechat být“. Měli bychom je stále znovu promýšlet a měli bychom na nich trvat (ledaže jsme časem dospěli k nějakému lepšímu poznání, které je zapotřebí kriticky přezkoumat a na jehož základě se možná budeme muset vydat jinudy). Když se člověk rozhodne a „s konečnou platností“ se k někomu nebo k něčemu přihlásí, vlastně tím vyjadřuje, že je pevně odhodlán jít nastoupenou cestou až do konce a vyvarovat se všeho, co by ho z ní mohlo svést.

Samo sebou se rozumí, že takováto „definitivní“ rozhodnutí – už jen kvůli svému dosahu – nepřipouštějí, abychom se k nim stavěli polovičatě. Když spolu dva lidé budují společenství celoživotní lásky, může se jim vztah vydařit jen tehdy, jsou-li skutečně hotovi navzájem si důvěřovat, odevzdat se jeden druhému a pro jistotu počítat třeba i s krutým odříkáním. Pokud už předem

pochybují, kladou si podmínky a některé položky rovnou škrtají, hrozí velké nebezpečí, že k sobě navzájem nikdy nenajdou cestu. Rozhodnutí, která zásadně mění naše životy, vyžadují plné nasazení.

„Dvě duše v jedné hrudi“

Jsou-li v sázce věci rozhodujícího významu, má sebemenší vybočení směrem k nezávaznosti a libovůli ničivý dopad.

Na poli lásky se to projevuje obzvláště zřetelně. Láska nezná výhrady. Kdo skutečně miluje, ten tomu druhému nikdy neřekne „mám tě celkem rád“, „budu tě milovat do konce letošního roku“ nebo „budu tě milovat, jen když pro mne to a to uděláš a když mi to a to dáš“. Kdo miluje, ten má na mysli lásku doslova věčnou. Láska vždy míří k nekonečnu.

V podobné situaci jako ti, kdo milují, jsou ti, kdo se rozhodnou následovat Ježíše. I v jejich případě jde o všechno; rozhodnutí není totéž co experiment. „Kdo položí ruku na pluh a ohlíží se zpět, není způsobilý pro království Boží.“ (L 9,62)

S odvoláním na tato Ježíšova slova připomíná František z Assisi ve svých řádových pravidlech, která 29. listopadu 1223 s konečnou platností stvrdil papež Honorius III., svým druhům, že „z tohoto svazku [ze svazku evangelického života v bratrském společenství] v žádném případě nemohou vystoupit“.⁷⁷ Ale nepatří to snad (samozřejmě ponecháme-li stranou řádové povinnosti) stejnou měrou pro všechny, kdo chtějí následovat Ježíše?

Žebravého bratra z Assisi pokládali někteří lidé za romantického idealistu a nevyčísitelného snílka, kázajícího ptákům, kteří mu zřejmě už v jeho době naslouchali trpělivěji než bujni křesťané. Ať už ho v některých jednotlivostech posuzujeme jakkoli (jako zkrachovalého sociálního revolucionáře, opožděně zmoudřelého kritika církve, světu vzdáleného mystika nebo to vše dohromady), o jeho realistickém přístupu k nasazení, kterého musejí být schopni Ježíšovi následovníci, nelze pochybovat –

v rozhodnutí týkajícím se celého našeho budoucího života můžeme vytrvat, jedině když nepodceníme všechna možná nebezpečí. Zřetelným vyjádřením tohoto střízlivého pohledu jsou Františkova řádová pravidla (jejichž první verzi ústně stvrdil papež Inocenc III.):

My bratři proto chceme, jak praví Pán, nechat mrtvé, aby pohřbívali své mrtvé, a mít se velmi na pozoru před zlými úskoky satana, který si přeje, aby člověk nemířil svou myslí i svým srdcem k Bohu. Chodí kolem nás a snaží se nám pod rouškou odměny nebo pomoci odejmout srdce a vymazat z naší paměti slovo a příkazy Páně – chce lidské srdce oslnit světskými záležitostmi a starostmi, a jak praví Pán, mít v něm svůj dům...⁷⁸

Nato František cituje podobenství, ve kterém Ježíš připomíná, že když se ho člověk rozhodne následovat, je to jen první krok a že samo následování, spočívající v celoživotním souputnictví, vyžaduje potom rozhodnutí stále nová:

Když nečistý duch vyjde z člověka, bloudí po pustých místech a hledá odpočinití, ale nenalézá. Tu řekne: „Vrátím se do svého domu, odkud jsem vyšel.“ Přijde a nalezne jej prázdný, vyčištěný a uklizený. Tu jde a přivede s sebou sedm jiných duchů, horších, než je sám, vejdou a bydlí tam; a konce toho člověka jsou horší než začátky. (Mt 12,43–45; srv. L 11,24–26)

Ve sbírce zvané *Fioretti*^{78a} (tedy v „kyticí“ příběhů z Františkova života, pokladu poeticky shrnujícím historické události i legendy, které se k Františkovi vztahují) je zaznamenáno vidění, které se zřejmě zakládá právě na podobenství o návratu nečistého ducha. Neznámého autora mohla k tomuto povznášejícímu vyprávění inspirovat právě skutečnost, že se František tohoto podobenství dovolává v původním textu svých řádových pravidel.

Jednou se svatý František modlil v klášteře Portiuncula; prostřednictvím božského zjevení náhle viděl, jak klášter obkličují zlí duchové a obléhají jej jako velké vojsko. Ale žádný z nich nebyl s to do kláštera proniknout, protože mniši byli tak bohabojní, že se k nim démoni nemohli dostat.

Po nějakou dobu při tom zůstalo. Jednoho dne se však jeden z bratrů na jednoho svého spolubratra rozhněval a v hloubi duše přemýšlel, jak ho obvinít a jak se mu pomstít. Protože se tento bratr oddával zlým myšlenkám, podařilo se ďáblu vejít dovnitř a posadit se mu do týla. Jakmile si zbožný a ostražitý pastýř (František), stále bdící nad svým stádem, všiml, že dovnitř pronikl vlk a chce mu ovečky sežrat, povolal hned mnicha k sobě a přikázal mu, aby mu okamžitě sdělil důvod oné jedovaté nenávisti, kterou chová ke svému bližnímu, protože satanovi ho vydal do rukou právě jeho hněv. Když hříšný bratr viděl, že ho svatý otec prohlédl, polekal se, zjevil mu jedovatou zášť, která ho naplňovala, přiznal se ke svému provinění a pokorně poprosil o slitování. Jakmile se hříchu zprostil a přijal odpuštění, zlý duch z něho přímo před svatým Františkem vyšel. Bratr, dobrotivostí svého laskavého pastýře vysvobozený z netvorových spárů, děkoval Bohu. Poučen a napraven se opět připojil ke světcovu stádu a žil v něm ve velké svatosti.⁷⁹

Dokud jsou řeholníci skutečně jeho souputníky, panuje Ježíš v klášteře jako pán domu; proto zlý duch nemůže dovnitř. Sotva se však dá jeden z bratrů svěst ke zlým myšlenkám, vypudí tím Ježíše ze svého srdce; dům je neobydlený, démoni si do něho zjednají přístup a posadí se bratrovi do týla, takže je doslova „posedlý“ a ďáblu vydáný napospas.

Rozhodující tedy není naše vnější konání, nýbrž to, co se odehrává v našem srdci. „Neboť ze srdce vycházejí špatné myšlenky, vraždy, cizoložství, smilství, loupeže, křivá svědectví, urážky.“ (Mt 15,19par)

Vyprávění o vidění svatého Františka má bezpochyby čtenáře samo o sobě zušlechtit. Zároveň je evidentně i výkladem podobnosti o návratu nečistého ducha.

V Ježíšových slovech o „nečistém duchu“ se odrážejí staré orientální představy o světě a tehdejší hluboká víra v demony; víra v existenci „nečistých duchů“ odpovídala tehdejšímu obecně rozšířenému přesvědčení. Běžná byla představa, že se démoni, nenalézající klid v pustině, která je jejich domovem, lidí stále zkoušejí zmocnit a tím způsobují zlo.

Dnes mají mnozí z nás sklon odbývat takové věci pousmáním. Jenže když odhlédneme od dobově podmíněných domněnek, o které se tyto názory opírají, ukáže se, že jejich pravým základem je nadčasové lidské poznání.

Kdy je člověk „posedlý“? Když není svůj. Když se poddává silám, které mu brání ve vývoji. Když se honí za přeludy a iluzemi, které ho odcizují sobě samému. Když si myslí, že si „vyrobí“ štěstí tím, že bude usilovat o vliv, úspěch a majetek – a přitom sám temně tuší, že by mohl vést život jiný, svobodnější. Goethův Faust to formuluje takto:

*Dvě duší mně, ach, v hrudi přebývá
a od sebe se touží odervati;
ta jedna, lačná chapadla jež má,
drží se, chtíčem rozdychtěna, světa;
ta druhá rve z pout hmoty křídla svá
a k božským otcům v prostor vzlétá.⁸⁰*

Člověk se zjevně po celý život zmítá mezi touhou vznést se vzhůru a sklonem padnout dolů. A i když se přihlásí ke svým nejšlechetnějším citům a snaží se vést život přímo andělský, přesto je stále v pokušení vyhovět svým nízkým choutkám a své ideály ztratit z očí.

Svým podobenstvím nám to Ježíš připomíná, a to pomocí představy o člověku jako příbytku dobrých či zlých duchů, která byla v jeho době obecně rozšířená. Nám dnes mohou připadat přiměřenější Faustova slova o „dvou duších“; v zásadě jde ovšem o totéž.

Ježíš chce říci, že rozhodneme-li se, že se napravíme a budeme ho následovat, nesmíme se spokojit s počátečním nadšením. Jinak bude dům „zametený a nazdobený“, ale „prázdný“. Vyzdobeným neobydleným domem Ježíšovo podobenství vrcholí. Zlý duch je zahrán, tj. člověk si je vědom svých zhoubných sklonů a vnitřně se od nich distancuje. Dům však nesmí zůstat neobydlený, protože jinak by jej znovu navštívili nečistí duchové. Teď jde o to, pozvat do něho pána nového. Protože kdybychom se nerozhodli pro nový, pozitivní životní koncept,

naše odhodlání překonat špatné sklony by bylo marné. A pozitivní koncept spočívá podle Nového zákona v tom, že budeme následovat Krista.

Že toto následování nepřipouští žádné výhrady, vysvětluje Ježíš ve dvou podobenstvích, ve kterých lidi zároveň vybízí, aby své možnosti hodnotili realisticky a nezapomínali na své limity:

Chce-li někdo z vás stavět věž, což si napřed nesesedne a nespočítá náklad, má-li dost na dokončení stavby? Jinak – až položí základ a nebude moci dokončit – vysmějí se mu všichni, kteří to uvidí. „To je ten člověk,“ řeknou, „který začal stavět, ale nemohl dokončit.“

Nebo má-li nějaký král táhnout do boje, aby se střetl s jiným králem, což nezasedne nejprve k poradě, zda se může s deseti tisíci postavit tomu, kdo proti němu táhne s dvaceti tisíci? Nemůže-li, vyšle poselstvo, dokud je jeho protivník ještě daleko, a žádá o podmínky míru. (L 14,28–32)

O „věži“ uprostřed vinohradu (kterou si můžeme představovat jako dům s kamenným základem) sní samozřejmě každý vinař. A králové sní o vítězství. A vinař i král mohou svůj sen uskutečnit, jedině když si nejprve obstarají nezbytné prostředky. Náklady jsou v obou případech obrovské. Vinař musí kvůli svému snu víc pracovat a žít skromně, jinak se mu nezbytnou částku nikdy nepovede nashromáždit. Král si musí najmout žoldněře, aby mohl své vojsko zdvojnásobit, jinak svého nepřítele nikdy neporazí. Ale nepřistoupí člověk na všechno, chce-li stůj co stůj dosáhnout svého cíle? Těmito dvěma podobenstvími poukazuje Ježíš na to, že místo abychom možné obtíže přehlíželi nebo vytěšňovali z vědomí, musíme se jim postavit tváří v tvář, pevně odhodlání, že je zdoláme a překonáme.

Cílem, o kterém Ježíš mluví, je Boží království. A Božího království se dostane jen tomu, kdo se stane Ježíšovým bezvýhradným následovníkem.

Je to jasně patrné ze slov, jimiž jsou tato dvě podobenství uvozena:

Šly s ním veliké zástupy; obrátil se k nim a řekl: „Kdo přichází ke mně a nedovede se zřítci svého otce a matky, své ženy a dětí,

svých bratrů a sester, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem.
(L 14,25–26parr)

Ježíš se tu obrací k „velikým zástupům“, které se kolem něho semkly a doprovázely ho na znamení toho, že ho chtějí následovat. Lukáš nám připomíná, že nestačí, vyhledává-li někdo Ježíšovu společnost jen proto, že se v Ježíšově blízkosti cítí dobře; kdo přemýšlí tímto způsobem, ten Ježíšovým následovníkem ještě zdaleka není. Drsný výraz „zřící se“ – a to nejen nejbližších příbuzných, ale i sám sebe – naznačuje, že se toho po nás chce mnohem více. Tento překlad ovšem není výstižný, protože nám chce namluvit, že bychom se měli ke svým bližním chovat odmítavě. V původním, řeckém textu je použit výraz „nenávidět“ (*misein*), odkazující k pojmosloví hebrejskému. „Nenávist“ nemá přitom v hebrejštině v této souvislosti citové zabarvení – znamená prostě jen, že nemáme na dotyčného brát ohled nebo že mu máme věnovat „menší pozornost“. Tím se rozumí, že Ježíšovým souputníkům nesmějí být překážkou ani ty nejužší mezilidské vazby.

Krajní situace, kdy člověk dospěje k závěru, že si musí vybrat mezi rodinnými vztahy a Ježíšem, jsou vážnou zkouškou víry. Není nutné vracet se tu až do starověku, kdy se ti, kdo se rozhodli pro Krista, mnohdy museli rozejít se svou (pohanskou) rodinou a někdy je čekala i krvavá muka. Nesčetní křesťané stáli před takovou volbou v době „třetí říše“. Měli se aktivně podílet na budování státu založeného na bezpráví, popřípadě se poměrům tak či onak přizpůsobit, tedy mlčet? Anebo byli tváří v tvář tomu, co mezinárodní právo pokládá za hrůzné trestné činy, povinni postavit se zločinnému režimu na odpor? Všichni si samozřejmě uvědomovali, že takovým postojem ohrožují nejen život svůj, ale i životy svých příbuzných; podle tehdejších hanebných zákonů bylo totiž za přečiny jednotlivců zodpovědné celé příbuzenstvo.

Už z těchto několika náznaků je dostatečně zřejmé, co Ježíš následováním rozumí – vzhledem k tomu, že jde o všechno, je zapotřebí plného nasazení.

Kdo se toho hrozí, ten ať si nedělá iluze; sebemenší zaváhání může vést k žalostnému nezdaru. Proto je dobré neustále si připomínat rozestavěnou vinařovu věž a vítězství, o které by se mohl král sám připravit. Tyto obrazy nám mají připomenout, že zásadní změna životního směru vyžaduje celého člověka.

Můžeme si to ukázat i na příkladu z běžného života. Mladá žena se zeptá svého snoubence, co od ní vlastně čeká a co po ní chce. Hm, řekne snoubenec, čekám, že ke mně budeš pořád milá, že mi budeš vařit a prát, že budeš jako dobrá hospodyně udržovat dům v pořádku a že mi zůstaneš věrná. Bude-li se za něho dotyčná chtít po takové odpovědi stále ještě provdat, potom si nikoho lepšího nezaslouží. „Co po mně chceš?“ Na tuto otázku nelze odpovědět než: „Co po tobě chci? Rozhodně nechci žádné ‚něco‘ – chci prostě tebe a chci tě celou. Vždyť co jiného bych si mohl přát, než abys opětovala náklonnost, kterou k tobě cítím, a abys mě upřímně milovala, jako miluji já tebe.“

Co chce tedy Ježíš od svých lidí, když je vyzývá, aby ho následovali? Chce toho zajisté víc než jen pár modliteb, zbožných skutků nebo apaticky provedených náboženských „gymnastických cvičení“. Především chce naše srdce, jinak řečeno naši víru. Nikoli náhodou pochází latinské sloveso *credere*, „věřit“, ze slov *cor dare*, tj. „darovat srdce“. Ježíšova výzva není tedy ničím jiným nežli pobídkou k víře.

Že víra, kterou Ježíš žádá, nepřipouští žádná omezení nebo výhrady, vyplývá ze samotné podstaty věci. Nepochybuje o tom ani Starý zákon, ke kterému se Ježíš ve své zvěsti neustále vztahuje. V něm se opakovaně mluví o zaručené opoře, kterou člověk najde jedině v Bohu. Vyjadřuje ji sloveso *aman*, tj. „být pevný“, „mít pevný základ“, „být na něčem postaven“. *Aman* (odtud naše liturgické „amen“) znamená, že je dodrženo to, co bylo slíbeno, tedy že Hospodin plní své sliby a ve všech možných nebezpečích zachovává člověku věrnost. Věřící se mu tedy může zcela odevdat, protože se na něho může vždy spolehnout.

Taková víra neponechává prostor námitkám či pochybnostem. O Abrahamovi je psáno, že důvěřoval Božímu slibu, ve

vysokém věku opustil svůj domov a vydal se do neznáma. Totéž platí o celém vyvoleném národě, který se rozhodl vyslyšet Jahvo slovo, vytáhl z Egypta vstříc nejisté budoucnosti a vši svou naději se upnul jen k Boží pomoci. Právě tak i víra, kterou žádá Ježíš, bude vždy odvážným počinem, vyžadujícím bezvýhradné nasazení. Následovat Ježíše není „práce jako každá jiná“ – je to povolání, které zasahuje a mění lidskou existenci jako celek.

Ježíš přitom svým následovníkům nenakládá břemena, která by neunesli: „Vždyť mé jho netlačí a břemeno netíží.“ (Mt 11,30) Těmito slovy navazuje na obraz „jha zákona“, „jha Tóry“, resp. „jha svatého“ (tedy „jha Božího“), který běžně používali tehdejší rabíni;⁸¹ Izraelity toto „jho“ chrání nejen před léčkami jejich vlastních vášní, ale i před ujařmením ze strany jiných národů. Když Ježíš lidi vybízí, aby ho následovali, má záměr podobný; rád by jim zabránil, aby si zničili duši, ztratili své srdce a museli jednou sedět na troskách své nedokončené věže a truchlit nad ztraceným vítězstvím.

Nadmíru přehnaný požadavek?

Není tento Ježíšův požadavek přehnaný? Nejsme snad nuceni stále zjišťovat, že přes veškeré vážné úmysly zaostáváme za svými dobrými předsevzetími a že své nové začátky neumíme nikdy dovést důsledně do konce? „Spravedlivý, i když sedmkrát padne, zase povstane...“ (Př 24,16) Neshoduje se poznání, na kterém je toto biblické přísloví založeno, s našimi zkušenostmi?

Uvedená tři podobobenství – o stavbě věže, o válčení a o návratu nečistého ducha – jako by myšlenku, že by se „nemoc“ mohla vrátit, vylučovala. Legenda o Františkovi působí po této stránce o něco realističtěji. O chybučícím řeholníkovi je tam výslovně řečeno, že se prohřešuje poté, co se už jednou provždy rozhodl jako řádový bratr následovat Ježíše, a že posléze nachází původní, pravou cestu.

I Ježíš samozřejmě ví, že pevná vůle nevyklučuje recidivu. Právě proto nabádá svoje učedníky i ony semknuté „veliké zástupy“, aby Boha stále prosili o odpuštění (Mt 5,1; 6,12).

O tom, že je možné „onemocnět“ nanovo, se ve třech výše zmíněných podobenstvích vůbec nemluví. Tam jde jen o vážnost rozhodnutí, které nesmí představa možného selhání nijak oslabit. Kdo totiž s recidivou předem počítá, ten je vlastně od počátku rozhodnut pro kompromis a rovnou už kapituloval přede všemi možnými těžkostmi.

Může věc dopadnout dobře, jestliže spolu například muž a žena začnou bydlet, odhodláni trvale spolu žít – ale přitom se nechtějí vzdát nezávislosti a svobod, které mohou jejich vzájemnou věrnost ohrozit? Budou umět (nebo chtít) svůj vztah udržet při životě, hrají-li si už předem s myšlenkou, že svého partnera, až nastanou vážné střety, krize nebo potíže, opustí? Budou vůbec schopni vybudovat pravý partnerský vztah, jestliže si důkladně neověřili, zda „k tomu jejich prostředky stačí“? Podobenství o stavbě věže, o válčení a o návratu nečistého ducha mohou působit na první pohled drsně; ale jsou nerealistická?

Autor legendy o Františkovi píše ze zcela jiného úhlu. Nepřemýšlí o tom, jestli bychom si nemohli (nebo neměli) měřítko lidského chování raději posunout o nějaký ten stupeň dolů; jenom střízlivě konstatuje, že člověk navzdory vši dobré vůli vždycky časem ochabne, a tvář v tvář této známé skutečnosti zvažuje, jak přivést chybující zpátky na pravou cestu, aniž by se dočkali ostudy a ponížení. Na svatého Františka při tom aplikuje obraz dobrého pastýře – chybující bratr, poučený a napravený, se opět připojil k jeho stádu a od té chvíle žil ve velké svatosti.

V běžném životě ovšem takový nápravný proces přece jen trvá o něco déle, než nám chce „namluvit“ legenda.

Představme si ženu, která bezvýhradně důvěřuje svému muži. On však této důvěře zneužije, takže žena má pocit, jako by ji prostě a jednoduše „použil a zahodil“. Musí si nutně připadat jako špatná křesťanka, jestliže zkrátka není (alespoň prozatím)

schopna manželovi odpustit? Rozhodující je, že by měla své zklamání nejprve vnitřně zpracovat. Svě zcela spontánní (a tedy „přirozené“) touhy po pomstě se bude stěží umět okamžitě zbavit; tyto věci chtějí čas. Autor legendy o Františkovi nepřikládá psychologickým vzorcům chování, které v takovýchto případech působí, zjevně pražádný význam. Neříká nám, proč jeden z mnichů začal svého spolubratra náhle nenávidět, a nesnaží se nám vyložit, jak se dá nenávist naráz překonat. Je to pochopitelné, protože jediným jeho záměrem je připomenout čtenářstvu křesťanský ideál lásky k bližnímu a ochoty „odpouštět našim viníkům“.

Uskutečnění tohoto ideálu je naším stálým cílem. Ten nesmíme nikdy ztratit z očí. Důležité je neochvějné úsilí. Jedině podle něho lze totiž změřit, zda – a nakolik – se člověk opravdu snaží kráčet v Ježíšových stopách. Zcela splnit Ježíšův příkaz, že my lidé máme být stejně dokonalí jako náš nebeský otec (Mt 5,58), se nikdy nepodaří ani tomu nejhorlivějšímu křesťanovi; i to je ideál – resp. příkaz – cílový. Můžeme se k němu leda blížit. Ale taky se mu můžeme vzdalovat.

Ježíšovy příkazy jsou cosi jako milníky na cestě k Bohu. Že je to cesta plná kamenů, o které se dá klopýtnout, ilustruje ve svém románu *Kajčnick* nositel Nobelovy ceny Isaac Bashevis Singer. V jeho knize ovšem není řeč o stopách Ježíšových, nýbrž o návratu k židovské „víře otců“:

Žid Joseph Shapiro uprchl z Evropy do Spojených států a jako vážený newyorský obchodník si vychutnává přepych moderního života. Stále zřetelněji si však uvědomuje, že se pohybuje ve společnosti, k jejíž hlavním znakům patří bezcitnost a lhostejnost. Po delším vnitřním boji uteče před svou nevěrnou ženou Cilkou (kterou ovšem sám podvádí), svou milenkou Lizou, která ho soustavně využívá, a její chamtivou dcerou do Izraele, pevně odhodlán vést tam život, který bude odpovídat tradiční víře jeho předků.

Už během letu do Tel Avivu naváže ovšem povrchní známost s jednou spolucestující; hrozí nebezpečí, že všechny jeho dobré

úmysly přijdou vniveč. Později na tuto epizodu vzpomíná pln studu:

*Jako by se zdálo, že zlý duch nebo sám Satan se horlivě snažil, aby někomu v nebi ukázal, jak jsou všechny mé přísahy a předsevzetí bezcenné...*⁸²

V Tel Avivu potká Shapiro mnoho starých známých a ti ho uvedou do společnosti jen málo odlišné od prostředí, ve kterém žil předtím v New Yorku – do společnosti, kde je čerstvě napravenému hříšníkovi zatěžko vzdát se svých starých zvyků:

Uprchl jsem před Cilkou a před Lizou, ale zase jsem byl obklopen nesčetnými Cilkami a Lizami, skutečnými i takovými, u nichž nebylo jisté, zda přicházejí v úvahu. Věděl jsem, že ze všech těch návštěv a setkání s přítelkyněmi by vzešel onen způsob života, před nímž jsem chtěl utéct. Měl jsem už nabídky na milostný poměr od několika vdaných žen. Víra, jež ve mně byla zažehnuta během nejhorší krize mého života, začínala ochabovat a pomalu uhasínala. Stál jsem v synagoze a předstíral, že se modlím, ale slova mi přestala poskytovat útěchu a už mě nepřesvědčovala. (str. 66–67)

K pravému obrácení dojde, teprve když se Shapiro v chasidské modlitebně seznámí s rebem Chajimem. V jeho domě (kde se poprvé setká i s jeho dcerou Sárrou) pak při večeři prožije cosi, co je pro něho skutečným zjevením:

Osud mě odmrští od Cilky a Lizy zpět k pravému židovství, k prameni, z něhož všichni pijeme, zpátky na cestu vedoucí k Tóře a čistotě. (str. 78)

Navazující věty působí jako novodobá parafráze podobenství o návratu nečistého ducha:

Byl to první den, který jsem prožil jako Žid. Zlý duch byl umlčen, ale věděl jsem, že brzy najde ztracenou řeč. A opravdu jsem vzápětí zaslechl, jak říká: „To by bylo všechno moc pěkné, kdybys byl opravdový věřící, ale ty ve skutečnosti nejsi nic jiného než heretik pronásledovaný nostalgií. Brzy se vrátíš ke svým heretickým návykům, ba co víc, přineseš zármutek zbožné židovské dceři. Dlouho ti to nevydrží. Nabažíš se jí během jednoho měsíce nebo přinejlepším během tří.“

„Ožením se s ní a zůstanu s ní,“ odpověděl jsem Úlisnému. „Stanu se Židem a nebudu se tě ptát na souhlas. Kdo se štítí zla, musí věřit ve svatost.“

„Takových kajčníků, jako jsi ty, jsem už viděl,“ odporoval Satan. „Je to jen prchavá záležitost. Všichni se vždycky vrátí tam, kam patří.“

„Nemohu-li být Žid, skončuji s vlastním životem!“ křičel jsem ve svém nitru.

„To nejsou slova moderního člověka,“ šeptal mi čertík do ucha.

Šel jsem spát, ale ležel jsem dlouhé hodiny a nedokázal usnout. Zamíloval jsem se do Sáry, své současné ženy a matky mých dětí. (str. 80)

S Ježíšem i s judaismem dobře ladí poznání, kterým Singer svůj román končí, totiž že obrácení je rozhodnutí, které se týká nejen jednotlivých životních oblastí, ale zároveň i lidského života jako celku – a že toto rozhodnutí musí člověk po celý život neustále obnovovat:

Zlého ducha nikdo nezničil. Dokonce i když sedím a studuji Gemaru, napadají mne nejapné myšlenky, případně spíš pro nějakého budižkničemu. Neuplyne ani chvilka bez pokušení. Satan je neustále ve střehu. Nikdy se neunaví. (str. 100)

„Nikdy se neunaví.“ Musíme být stále obrnění a kdykoli můžeme opět onemocnět – tento pohled je základem přísloví, které Ježíš jistě znal a z něhož jsme tu zatím uvedli jen polovinu: „Spravedlivý, i když sedmkrát padne, zase povstane, svévolníci zaklopýttnou a zle končí.“ (Př 24,16) Takže pravým neznabohem je jen bezbožník krácející svou vlastní cestou. Kdežto ten, kdo se snaží plnit Boží příkazy, patří ke „spravedlivým“, i kdyby opakovaně selhával.

Zjevně tedy musíme nejen rozhodnutí, že budeme následovat Ježíše, tj. úvodní „obrácení“, ale pak i ono následování samotné chápat jako proces, který končí teprve smrtí.

Žádný člověk o sobě nemůže tvrdit, že je jednou provždy „vlastníkem“ víry. Každý věřící velmi dobře ví, že se spíš musí neustále modlit za to, aby si víra přivlastnila jeho.

Právě proto se světci opakovaně sami označovali za největší hříšníky. Vraťme se tu k Františkovi. Když se ho jeden z jeho spolubratrů jednou zeptal, co si o sobě myslí, odpověděl: „Myslím, že jsem největší hříšník na světě.“⁸³

Plně se to shoduje s tím, o čem kronikář referuje na jiném místě:

Když blahoslaveného Františka chválili a nazývali ho světcem, říkával na to: „Dodnes si nejsem jistý, že nikdy nebudu mít syny nebo dcery; protože kdyby mi chtěl Hospodin poklad, který mi svěřil, odejmout, co jiného by mi potom – stejně jako nevěřícím – zbylo nežli tělo a duše? Nemohu než si říkat, že kdyby nějakému loupežníkovi nebo bezvěrci prokázal tolik dobra jako mně, byli by mu věrnější, než jsem já.“

Takovéto výroky svědčí o pokorném poznání, že následování není nikdy dovršeno a cíle není nikdy dosaženo beze zbytku. A zároveň nám připomínají, že před Bohem nejsme jedni dokonalí a druzí nedokonalí – všichni potřebujeme pomoc a všichni jsme odkázáni na jeho milost. Rozdíl je jen v tom, jestli si to chceme, nebo nechceme přiznat.

10 POD KŘÍŽEM

Ve srovnání s některými velkými myšlenkovými projekty, jimiž se lidstvo vyznamenalo, vypadá křesťanství jako věc velmi ubohá, přinejmenším pomyslíme-li na učení a život jeho zakladatele. Ježíšův život? Od chléva ke kříži. A Ježíšovo učení? „Neboť kdo by chtěl zachránit svůj život, ten o něj přijde; kdo však ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.“ (Mt 16,25; srv. J 12,25)

Hlásáním nezměrné Boží lásky a hlavně svou nezištnou službou chudým a psancům dokázal sice Ježíš přesvědčit pár galilejských venkovanů, ale důsledky nedůvěry a nepřízně tehdejších „náboženských správců“ byly – přinejmenším dočasně – hlubší nežli důsledky nadšení jeho stoupenců. Ježíš si jistě musel velice brzy uvědomit, že jeho mise, tedy snaha o obrácení Izraele, ztroskotala, a přesto došel po své cestě neochvějně až ke smrti. Jeho stoupenci pak teprve postupně, poté co alespoň do jisté míry překonali své zděšení, dospěli k přesvědčení, že jeho učení nakonec přece jen představuje správnou cestu k plnému lidství – a že ti, kdo se po ní ubírají, musí počítat se všemožnými překážkami.

Šikmá plocha

Svůj jemný cit pro to, co je vhodné a správné, projevuje lidová zbožnost tím, že si Jezulátko v jesličkách, místo aby si je přizdobila vladařskými symboly, spojuje jenom s volkem a oslíkem (o kterých se v novozákonních popisech Ježíšova dětství nic nepíše).

Základem této zvyklosti je mimobiblická legenda pocházející ze čtvrtého století, jejíž neznámý autor se skryl za jméno apoštola Matouše:

Tři dny poté, co se náš pán Ježíš Kristus narodil, opustila Marie jeskyni (ve které ho porodila) a zamířila do chléva. Tam dítě

uložila do žlabu a volek s oslíkem se mu poklonili. Tak se naplnila slova proroka Izajáše: „Vůl zná svého hospodáře, osel jesle svého pána.“ (viz Iz 1,3)⁸⁴

Jedno z těchto dvou zvířat se pak znovu objevuje, když Ježíš pár dní před svou smrtí přijíždí na oslátku do Jeruzaléma (Mt 21,1–9parr). I tady je základem Starý zákon. Autor Matoušova evangelia se výslovně dovolává proroků Izajáše a Zacharjáše: „Povězte dceři síónské: Hle, král tvůj přichází k tobě, tichý a sedící na oslici, na oslátku té, která je podrobena jhu.“ (Mt 21,5; srv. Iz 62,11; Za 9,9) Do centra židovské říše nevjíždí Ježíš na koni (na kterém jezdili válečníci), nýbrž na oslovi; a dává tím najevo, že jeho „vláda“ vylučuje jakýkoli nárok na světskou moc.

Takovémuto zachránci světa, který navíc skončil na kříži, se lidé velmi záhy začali vysmívat. Svědčí o tom mimo jiné i posměšný krucifix, který byl roku 1856 objeven v jednom domě poblíž bývalého římského císařského paláce na Palatinu. Drobná, necelých patnáct centimetrů vysoká nástěnná kresba vznikla zřejmě v první polovině třetího století. Znázorňuje ukřižovaného Ježíše s oslí hlavou a muže, který k němu vzhlíží. Pod nimi je řecky napsáno: „Alexamenos se koří Bohu.“ Že se tento Alexamenos, blíže neznámý, hlásil ke křesťanství, dokládá kresba, která byla na témže místě nalezena roku 1870 a zobrazuje nevelkou mužskou postavu s označením *Alexamenos fidelis* – „Alexamenos věřící [v Krista]“.

Tuto posměšnou nástěnnou kresbu si dnes můžeme prohlédnout v palatinském *Antiquariu*. Pravděpodobně jde o nejstarší zobrazení Ježíšova ukřižování.

Nějakou dobu trvalo, než se trpícího a pohaněného Ježíše odvážili začít zobrazovat sami křesťané. Nechuť znázorňovat jeho ukřižování, považované za potupu, jim vydržela až do šestého století; z té doby se nám toho ovšem dochovalo jen málo. Některá pozdější ukřižování ukazují Ježíše jako vítězného krále, stojícího nebo sedícího na stromě života. Teprve počátkem 13. století, kdy postupně sílí vliv františkánské spirituality, přibývá obrazů

Krista zmučeně visícího na kříži, zprvu pokládaných za díla kačířská, neslučitelná s Vykupitelovou důstojností.

Je to pochopitelné. Představa, že má být zachráncem lidstva ztroskotanec bezmocně spočívající na kříži, hraničí – střízlivě viděno – s šílenstvím.

Právě takto vnímal křesťanskou věrouku v každém případě Pavel, a to i poté, co ji přijal za svou. Vydát se Ježíšovou cestou a navrhovat druhým, aby se připojili, je – alespoň podle ryze lidských měřítek (tedy podle toho, čím lidé měří úspěch) – i v jeho očích pošetilé. Projevem otřesu, který mu toto poznání způsobilo, jsou známá slova určená korintské obci: „... ale my kážeme Krista ukřižovaného. Pro Židy je to kámen úrazu, pro ostatní bláznovství.“ (1 K 1,23)

„Pro Židy kámen úrazu“ – podle židovského pojetí „ten, kdo byl pověšen [na kůl], je zlořečený Bohem.“ A když v Palestině římská vláda zavedla jako trest smrti právě ukřižování, začala se slova, o která se tento názor opíral (srv. Dt 21,22n), vztahovat i na ty, kdo byli pověšeni na kříž. Už jen z toho důvodu byla pro tehdejší Židy víra v Ježíše coby mesiáše nepřijatelná.

„Pro ostatní bláznovství“ – výrok římského státníka a filozofa Cicerona (106–43 př. Kr.) dokládá, že ukřižování bylo tehdy pokládáno za největší potupu, jakou bylo možno člověku způsobit: „Nejen těla římských občanů, ale i jejich myšlenky, oči a uši jí musí zůstat ušetřeny.“⁸⁵ Je proto pochopitelné, že bylo zakázáno občany říše usmrcovat tímto způsobem.

Tváří v tvář této situaci se Pavel cítí nucen prohlásit: „... ale pro povolání, jak pro Židy, tak pro Řeky, je Kristus Boží moc a Boží moudrost.“ (1 K 1,24) „... ale co je světu bláznovstvím, to vyvolil Bůh, aby zahanbil moudré, a co je slabé, vyvolil Bůh, aby zahanbil silné.“ (1 K 1,27)

Takové věty nás mohou mile potěšit. Ale i zběžný pohled na dějiny církve může způsobit, že se vzápětí dostaví pocity zcela jiné. Cožpak tomu není tak, že se uvnitř církve až příliš často zapomínalo na to, že máme Ježíše nejen obdivovat, ale i následovat? Není tomu tak, že místo aby církev plnila příkaz služby, raději

uplatňovala mocenské nároky? Není tomu tak, že se snažila spíš etablovat svoji „svatou vládu“ než praktikovat evangelické učení a že měla – a má – sklon nosit kříž raději na prsou jako ozdabu nežli na zádech?

Na tento bolestný rozpor mezi pravdou pouze naučenou a pravdou skutečně prožívanou opakovaně poukazoval – kromě mnoha jiných – i dánský myslitel Sören Kierkegaard. Uvedme si tu krátký úryvek z časopisu Okamžik, který Kierkegaard vydával vlastním nákladem a který celý sám psal; ne náhodou se jeho slova vztahují k výše citovaným Pavlovým výrokům:

V nádherném biskupském chrámu vystoupí velectěný, veledůstojný tajný generální dvorní kazatel, vyvolený oblíbenec vznešených – vystoupí před vybraným kroužkem vyvolenců, dojatě káže na námět, který si sám vybral, „Bůh si vyvolil to, co je před světem malé a opomíjené“, a není zde nikdo, kdo by se dal do smíchu.⁸⁶

Kierkegaard se plným právem diví, jak mohou křesťané hlásat Boží království a zároveň se dovedně domlouvat s boháči tohoto světa.

Napodobovat, nebo následovat?

Představy, které má Ježíš o svých následovnicích, se rozhodně ubírají zcela jiným směrem:

Vyjste sůl země; jestliže však sůl pozbude chuti, čím bude osolena? K ničemu již není, než aby se vyhodila ven a lidé po ní šlapali.

Vyjste světlo světa. Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře. A když rozsvítí lampu, nestaví ji pod nádobu, ale na svícen; a svítí všem v domě. Tak ať svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali slávu vašemu otci v nebesích. (Mt 5,13–16; srv. Mk 9,50 a 4,21; L 14,34–35 a 8,16)

Autor Matoušova evangelia tu do jednoho souvislého obrazného vyjádření spojuje dva výroky původně tradované samostatně, výrok o soli (Mk 9,50; L 14,34n) a výrok o světle (Mk 4,21; L 8,16). A téměř programově je uvádí před pokyny obsaženými

v „kázání na hoře“ (srv. Mt kap. 5–7). Smysl je jednoznačný – evangelium je dar, ale současně i úkol.

Co máme rozumět pojmy „světlo světa“ a „sůl země“, pak Ježíš objasňuje pomocí podobenství:

Bude tomu, jako když člověk, který se chystal na cestu, zavolal své služebníky a svěřil jim svůj majetek; jednomu dal pět hřiven, druhému dvě, třetímu jednu, každému podle jeho schopností, a odcestoval. Ten, který přijal pět hřiven, ihned se s nimi dal do podnikání a vyzískal jiných pět. Tak i ten, který měl dvě, získal jiné dvě. Ten, který přijal jednu, šel, vykopal jámu a ukryl peníze svého pána. Po dlouhé době se pán těch služebníků vrátil a začal účtovat. Přistoupil ten, který přijal pět hřiven, přinesl jiných pět a řekl: „Pane, svěřil jsi mi pět hřiven; hle, jiných pět jsem jimi získal.“ Jeho pán mu odpověděl: „Správně, služebníku dobrý a věrný, nad málem jsi byl věrný, ustanovím tě nad mnohým; vejdi a raduj se u svého pána.“ Přistoupil ten se dvěma hřivnami a řekl: „Pane, svěřil jsi mi dvě hřivny; hle, jiné dvě jsem získal.“ Jeho pán mu odpověděl: „Správně, služebníku dobrý a věrný, nad málem jsi byl věrný, ustanovím tě nad mnohým; vejdi a raduj se u svého pána.“ Přistoupil i ten, který přijal jednu hřivnu, a řekl: „Pane, poznal jsem tě, že jsi tvrdý člověk, sklízíš, kde jsi nesel, a sbíráš, kde jsi nerozsypal. Báł jsem se, a proto jsem šel a ukryl tvou hřivnu v zemi. Hle, zde máš, co ti patří.“ Jeho pán mu odpověděl: „Služebníku špatný a líný, věděl jsi, že žnu, kde jsem nezasel, a sbírám, kde jsem nerozsypal. Měl jsi tedy dát mé peníze peněžníkům, abych přišel a to, co mi patří, si vybral s úrokem. Vezměte mu tu hřivnu a dejte tomu, který má deset hřiven! Neboť každému, kdo má, bude dáno a přidáno; kdo nemá, tomu bude odňato i to, co má. A toho neužitečného služebníka uvrhněte ven do temnot; tam bude pláč a skřípění zubů.“ (Mt 25,14–30; srv. L 19,12–27)

V této podobě pochází podobenství o hřivnách od Matouše, který je aplikuje na Kristův návrat a na konečné štěstí („raduj se u svého pána“), k němuž Ježíšovi stoupenci upínají své naděje. Po Ježíšově odchodu (po jeho nanebevstoupení) musí křesťanské společenství Ježíšův odkaz nejen do konce časů spravovat, ale

i rozmnožovat. Matouš tedy svým čtenářům důrazně připomíná odpovědnost, která je s přijetím radostného poselství spojena. Zároveň jim připomíná i budoucí soud a nabádá je, aby se sami nepřipravili o věčnou spásu.

Takovýmto výkladem ovšem přemísťuje původní těžiště.

Že původní vyprávění přepracoval, je zřejmé už z toho, že miny – o kterých je řeč ve verzi Lukášově – nahrazuje hřivnami. Jedna mina měla hodnotu sta denárů a jeden denár tehdy zhruba odpovídal denní mzdě prostého dělníka. U Matouše dostává první služebník pět hřiven, což odpovídá třiceti tisícům denárů neboli dobrým osmdesáti ročním platům. Můžeme se důvodně domnívat, že se obě znění opírají o tutéž předlohu.⁸⁷ Jejich vzájemným porovnáním se lze dobrat společného základu, představujícího toto Ježíšovo podobenství v původním tvaru:

Pán se vydává na delší cestu a několika svým služebníkům svěřuje částku, která odpovídá jejich schopnostem. Samozřejmě od nich očekává, že „nechají kapitál pracovat“. Jeden ze sluhů však nechá peníze jen tak ležet (podle Matouše je zakope, protože jde o značně velký obnos; podle Lukáše – který mluví o částce poměrně malé – je schová do šátku). Svoje jednání zdůvodňuje tím, že má z pána strach. Pán se tohoto argumentu chopí a řekne: „Jestli si myslíš, že sklízím, kde jsem nezasel, neměl jsi ty peníze už jen proto odnést do banky, kde by mi vynesly úroky?“

Ježíšovi krajané přirozeně hned pochopili, co chtěl Ježíš tímto příběhem říci, totiž že si nemohou Boží radostné poselství, které od něho přijali, nechat pro sebe. Mají je šířit, aby se pro ně mohli nadchnout i všichni ostatní.

Ve stopách kříže?

Jak velké potíže jsou s tímto úkolem spojeny, to učedníci doopravdy zjistili až po Ježíšově smrti a po jeho vzkříšení. Byli plně připraveni osvojit si Ježíšův životní postoj a „styl“. A velmi brzy jim asi začalo být jasné, že následovat Ježíše znamená být navíc

připraven sdílet jeho osud až do krajnosti, tedy včetně mučednické smrti.

Lze tak soudit ze slov, která v podobě, v níž se nám dochovala, stěží pocházejí od samotného Ježíše, protože vycházejí z jeho ukřižování: „Kdo nenese svůj kříž a nejde za mnou, nemůže být mým učedníkem.“ (L 14,27parr) V této větě se odrážejí zkušenosti, o nichž podávají podrobnou zprávu Skutky apoštolů – zkušenosti, které zahrnují vyobcování, úklady, věznění, mučení a vůbec všechny myslitelné druhy pronásledování.

Na jiném místě, v evangeliu, vkládá autor Skutků apoštolů Ježíšovi do úst slova o tom, že je ovšem zapotřebí kříž následovat nejen ve výjimečných situacích: „Kdo chce jít za mnou, zapři sám sebe, nes každého dne svůj kříž a následuj mne.“ (L 9,23) Na rozdíl od Matouše (16,24) a Marka (8,34) mluví tedy Lukáš o kříži každodenním – a poskytuje tím klíč k tomu, abychom výrok „kdo nenese svůj kříž a nejde za mnou...“, často chápaný nesprávně, pochopili správně.

Nemohli jsme snad v církvi opakovaně slyšet, že jsme jako křesťané povinni kříž vyhledávat? „Odevzdanost pro odevzdanost“ však nemá v Písmu oporu; a zajímavá může připadat leda psychoterapeutům.

Slova o každodenním kříži obsahují především výzvu, abychom bolestné prožitky nevytěsňovali, nýbrž patřičně zpracovávali. „Bolestným prožitkem“ se rozumí strast, která jako temný stín leží téměř nad každým lidským životem – špatná, tíživá minulost; těžká vina, jejíž následky nelze napravit; vědomí, mnohdy drtivé, že jsme žalostně selhali; vědomí, že nikdy nejsme plně sami sebou, protože sami o sobě nikdy nejsme úplní. Takové prožitky zná každý. Rádi bychom byli jiní, necítíme se ve své kůži dobře, nemůžeme sami sebe vystát... To poznání je bolestné a vede až příliš často k tomu, že sami sebe odmítáme a sami k sobě cítíme nenávisť (což se následně projevuje tím, že nenávidíme a odmítáme ty, kdo nás obklopují).

Následovat kříž, to v této souvislosti znamená umět zpracovat věci, které nás skličují a tíží – umět se s nimi v myšlenkách,

v hovorech s přáteli a tváří v tvář Bohu vypořádat. Naučit se nést odpovědnost za vlastní nedostatky a akceptovat vlastní limity patří zřejmě k nejtěžším lidským úkolům. A samozřejmě se to nemůže podařit ze dne na den; jde o zdoluhavý a často velmi bolestivý proces – nábožensky řečeno o kříž, který je nám uložen.

Následovat kříž znamená být připraven unést utrpení – utrpení, které je nevyhnutelné a před nímž si bytostně uvědomujeme svoji nemohoucnost. Někdo trpí nevléčitelnou nemocí a dobře ví, že mu už nemohou pomoci ani ti nejlepší lékaři; někomu se náhle zhroutí dlouholetý vztah – manželka oznámí manželovi, že už miluje jiného a že není cesty zpět; někdo má pocit ohrožení života, protože podnik, ve kterém desítky let pracuje, ruší v rámci úsporných opatření několik set pracovních míst; nebo nám znenadání zemře někdo blízký, díky komu jsme pochopili, co znamená domov... Podobné bolestné prožitky, které mohou mnohému z nás zatemnit život na celá léta, bychom tu mohli vypočítávat ještě dlouho. Křesťan se snaží utrpení nést tak, že se jako Ježíš (a spolu s Ježíšem) modlí: „Otče, děj se tvá vůle.“

Pro ty, kdo to s následováním kříže myslí vážně, je přitom výzvou i každé utrpení „cizí“, a to v tom smyslu, že je přestávají pokládat za ryze cizí záležitost. Kdo se dovolává Ježíše, ten půjde Ježíšovou cestou, protože svou vlastní cestou jít už nemůže, a Ježíšova cesta vede vždy k lidem trpícím a nuzným, chudým a slabým, k těm, kdo jsou opomíjeni a kdo se v životě zklamali. To je ostatně důvod, proč Ježíš „musel“ na kříži zemřít. Tím, že se choval solidárně ke hříšníkům (a k těm, kdo byli za hříšníky pokládáni, protože neznali zákonná nařízení, takže je nemohli dodržovat), ohrožoval vládnoucí náboženský systém, tj. i pozici náboženských vládců, kteří ho proto hleděli odstranit.⁸⁸

Je-li dnes často řeč o příklonu k náboženství, neznamená to nezbytně, že jsou tváří v tvář společenským nešvarům považovány za kritický korektiv náboženské hodnoty. Právě křesťanské náboženství se ve vážných situacích opakovaně snažilo (a snaží) raději udržet *status quo*; místo aby zjevné nešvary denuncovalo, podílí se na jejich ospravedlnění a zpravidla při tom používá

velmi vychytralou argumentací. Místo aby se například otázka cizinců řešila v rovině spravedlnosti a lidských práv, klade se důraz na to, že logika příkazu lásky – a tím i sám božský řád – vyžaduje, abychom se věnovali především těm nejbližším, tedy své rodině, svému příbuzenstvu a svému vlastnímu národu. „Ježíšovi následovníci“ hájící jen své vlastní zájmy jsou pravým opakem toho, k čemu Ježíš své lidi vybízí. Z církví, které svým členům místo soli země předepisují narkotikum, se společnost zaměřená nikoli na bytí, nýbrž převážně na vlastnění může jediné radovat. Na toto nebezpečí opakovaně upozorňoval Johann Baptist Metz:

Kde u nás křesťanství ustupuje tomuto společenskému tlaku, tam si sice může zjednat lepší přístup ke dvoru, ale bojím se, že se tak ještě více posouvá k náboženství ryze „měšťáckému“, které naší společnosti (...) umožňuje, aby s čistým svědomím žila způsobem, jakým žije. Pravý příklon k náboženství by naproti tomu znamenal přiklonit se k nápravě a k mesiášsky praktikované lásce. To, co láska vyžaduje, může vypadat jako zrada – zrada ve vztahu k našemu blahobytu, k rodině, ke každodennímu životnímu řádu. Je však možné, že právě tady je prostor pro to, aby církve bohatých a mocných zemí našeho světa rozpoznaly, kdo je kdo. Křesťanství tu jistě nikdy není jen pro hrdiny. Požadavky lásky ovšem nedefinujeme my; my nejsme tím, kdo určuje podmínky, za kterých se láska podrobuje zkouškám. V obdobích převážně nacionalistického uvažování bude tedy muset křesťanská láska unést podezření, že si neváží národa. V podmínkách rasismu bude podezírána z toho, že zrazuje rasu, a v dobách, kdy je svět plný do nebe volajících společenských rozporů, bude podezírána z toho, že se dopouští třídní zrady vůči údajně pochopitelným zájmům majetných vrstev.⁸⁹

Ano, kdo ctí Boží moc, ten místo aby se spolčoval s mocnými tohoto světa, bude pomáhat slabým; kdo se dá vést duchem Božím, ten se nemůže paktovat s duchem doby. A dříve či později se musí střetnout s těmi, kdo nedbají na blaho svých bližních, nýbrž vždycky jenom na svůj vlastní prospěch.

Kdo svou víru prožívá důsledně, ten totiž pochybné a snadné kompromisy nesnese. Vydáme-li se na cestu s Ježíšem, zpravidla to s sebou nese nejen trochu nepohodlí, ale i ztrátu společenského uznání a veřejného respektu. Stručně řečeno, ukazuje se, že následovat Ježíše znamená následovat kříž.

Takto chápané následování – které nespočívá v pouhé nápodobě Ježíšova konání – se vždy bude řídit danými okolnostmi. Že Ježíš od těch, kdo chtějí jít v jeho stopách, očekává vrchovatou míru představitivosti a nápaditosti, ilustruje vyprávění o nepoctivém správci, které zřejmě muselo Ježíšovy posluchače přimět nejprve k úsměvu, ale pak i k zamyšlení:

Byl jeden bohatý člověk a ten měl správce, kterého obvinili, že špatně hospodaří s jeho majetkem. Zavolal ho a řekl mu: „Čeho ses to dopustil? Slož účty ze svého správcovství, protože dále nemůžeš být správcem.“ Správce si řekl: „Co budu dělat, když mne můj pán zbavuje správcovství? Na práci nejsem, žebrat se stydím. Vím, co udělám, aby mne někde přijali do domu, až budu zbaven správcovství!“ Zavolal si dlužníky svého pána jednoho po druhém a řekl prvnímu: „Kolik jsi dlužen mému pánovi?“ On řekl: „Sto věder oleje.“ Řekl mu: „Tu je tvůj úpis; rychle sedni a napiš nový na padesát.“ Pak řekl druhému: „A kolik jsi dlužen ty?“ Odpověděl: „Sto měr obilí.“ Řekl mu: „Tu je tvůj úpis; napiš osmdesát.“

Pán pochválil toho nepoctivého správce, že jednal prozíravě. Vždyť synové tohoto světa jsou vůči sobě navzájem prozíravější než synové světla. (L 16,1–8)

Nepopisuje se tu žádná bezvýznamná taškařice, nýbrž hospodářský delikt. Správce nejenže svým špatným hospodařením statkáře velmi poškozuje, ale aby si naklonil nájemce, dokonce je navádí k padělání úředních listin. Ušetří jim tím nemálo peněz. Padesát věder oleje odpovídá osmnácti hektolitřům, dvacet měr obilí jedenácti centům. Když jde o holé přežití, je každý prostředek dobrý...

Pán, který šejdíře chválí, samozřejmě není totožný s oním dvojnásobně podvedeným bohatým člověkem. Tím, kdo své lidi

vyzývá, aby si podvodníka vzali za příklad, je sám vypravěč (srv. L 16,1: „Svým učedníkům řekl...“).

Nejde zde ovšem o to, jak bezohledně se podvodník choval, nýbrž o jeho chytrost a důmysl. Ježíš si myslí, že by se „synové světa“ právě v tomto směru mohli u „synů světa“ leccemu přiučit. Následování, ke kterému vyzývá, by mělo vždy přihlížet k daným společenským předpokladům a podmínkám; mělo by být kreativní a inovativní. Vyžaduje nejen „pasivní“ ctnosti, jako jsou pokora, oddanost, obětavost a ochota to či ono si odepřít, ale i nápaditost, vynalézavost a představitost. Ježíš nás zkrátka nevybízí k prosté nápodobě, nýbrž k tomu, abychom ho následovali tvořivě. Lidé jako Matka Tereza, Martin Luther King nebo abbé Pierre vyvodili z tohoto poznání nezbytné důsledky.

Ano. *Peace studies*, solidarita s národy „třetího světa“, otázka přístupu k cizincům, právo dělníků účastnit se rozhodování, právo na odepření vojenské služby, postoj k bezdomovcům a k lidem nezaměstnaným, postiženým a opuštěným, rovnoprávnost žen ve společnosti, postavení žen v církvi, církevní zákonodárství, možnost „základny“ spolurozhodovat o jmenování biskupů, relativní svoboda na poli teologického bádání, právo obcí na slavení eucharistie – všechny tyto věci souvisejí se spravedlností, s láskou k bližnímu, a tedy s cestou v Ježíšových stopách.

Co znamená následovat Ježíše, vyložil František z Assisi hned v úvodu svých řádových pravidel několika prostými slovy: „Pravidlem a životem nás ‚menších bratří‘ je dodržování svatého evangelia našeho pána Ježíše Krista...“ Tím je vlastně řečeno všechno, ale protože jde o mnišský řád, zavazuje František bratry samozřejmě i k zachovávání evangelického učení „skrže život v poslušnosti, bez majetku a v mravní čistotě“.⁹⁰ Jak známo, František – jehož otec obchodoval v Assisi s látkami – byl ve svém následování Ježíše tak radikální, že mezi tehdejšími křesťany vyvolal opravdovou revoluci. Zatímco většina duchovních hodnostářů studovala evangelium proto, aby si jeho prostřednictvím vyvolala moc, František bral Ježíšova slova natolik doslovně, že

byl považován takřka za „druhého Krista“. Je proto pochopitelné, že se už záhy poté, co roku 1226 zemřel, začaly šířit legendy (v mnohém směru „přitažené za vlasy“), které upozorňují na paralely mezi žebravým bratrem z Assisi a Ježíšem – František podle nich přišel na svět ve chlévě, se dvanácti učedníky (podle historických dokladů s jedenácti přáteli) se vydal do Říma (tehdejšího „Jeruzaléma“), třicet devět dní se postil (pokora mu bránila překonat čtyřicetidenní půst Ježíšův), oživil mrtvého a posmrtně se zjevil svým spolubratrům, stejně jako se vzkříšený Kristus zjevil apoštolům. Kolem roku 1390 dokončil jistý Bartolomeo z Pisy, minoritský teolog, dílo nazvané *Stejnorodost života svatého Františka a života Pána Ježíše Krista*, čítající přes tisíc stran, ve kterém shrnul a analyzoval rovných čtyřicet shod mezi Františkem z Assisi a Ježíšem Nazaretským.

Takovéto hagiografické snahy mohou vést k mylnému závěru, že „následovat“ znamenalo podle nejoblíbenějšího křesťanského světce „otrocky napodobovat“. Tato myšlenka byla však autorům františkánských legend naprosto vzdálená. Jestliže hledali životopisné shody mezi Ježíšem Nazaretským a Františkem z Assisi, šlo jim jediné o to, aby bylo vidět, že brát následování vážně a brát evangelium za slovo je úkol, který nepřesahuje lidské možnosti.

11 „JSME ŽEBRÁCI“

Představa, že by měli být na někom závislí nebo že by někomu něco dlužili, je pro mnoho lidí nesnesitelná.⁹¹ Souvisí to zřejmě s tím, že jsme se do značné míry odnaučili prosit. Rozhodně bychom nechtěli být druhým na obtíž; chceme si vždycky ve všem vystačit sami. A jsme-li občas přece jenom nuceni poprosit někoho ze svých známých o laskavost, máme sklon pokud možno obratem mu to oplatit, aby bylo zase všechno v pořádku. „Pořádek“ v tomto případě znamená nepotřebovat ničí pomoc, stát na vlastních nohou, tedy být „samo-statný“.

Jenže i když si namlouváme, že všechno zvládneme sami a že si v životě vystačíme s vlastními silami, jsme ve skutečnosti závislí na svých bližních. Důkazem je už sám banální fakt, že nikdo za své bytí nevděčí sám sobě. Radost a jas nám do života vnáší teprve náklonnost našich bližních. Uznalý pohled, letmý projev sympatie nebo milý úsměv nás umějí okouzlit; dokazují nám, že nejsme ostatním lhostejní.

Námítky, pochybnosti, otázky

Každý člověk potřebuje uznání a lásku. Už u dětí lze konstatovat, že se lidské chování do značné míry řídí nejhroznějším ze všech strachů, totiž strachem, že budeme odmítnuti a že nebudeme milováni. Je to pochopitelné, protože ten, o koho se nikdo nestará, hyne.

Účast, porozumění a láska se ovšem nedají vynutit. Jsou vždy darem, který se žádným právem nedá vymoci a který můžeme od těch, kdo nám podají ruku a kdo nám otevrou své srdce, jediné vděčně přijmout.

Když nám někdo projeví přátelství, náklonnost nebo lásku, vždycky se vzápětí dostaví pocit, že se na něho můžeme bez zábran a pochybností obrátit s tou či onou prosbou. Náhle jsme rádi, že máme někoho, na koho se můžeme se svými těžkostmi a nesnáze obrátit, a že nemusíme mít strach z odmítnutí a přemýšlet, jak to dotyčnému oplatíme. Zpravidla se to daří jenom ve vztazích založených na pravém přátelství a důvěře. Čím je ona mezilidská vazba „nosnější“, tím méně s prosbou váháme. V takových případech nás vůbec nenapadne vnímat to jako potupu.

Přirozeně tedy vyvstává otázka, proč mnoha věřícím připadá ponižující obracet se s prosbami na Boha. Zřejmě to souvisí s tím, že potřebu vystačit si v životě sám přenášejí zcela nevědomě z mezilidské roviny na svůj vztah k Bohu. Jestliže si myslíme, že v každodenním životě něčím budeme jen tehdy, když nebudeme na nikoho odkázáni, samozřejmě si nechceme připadat jako prosebníci ani před Bohem.

Evidentně tu působí tytéž duševní mechanismy jako v rovině mezilidské. Pokud nám ovšem připadá ponižující vyslovit před Bohem prosbu, je náš vztah k Bohu narušený.

Bůh má ke každému člověku navzdory jeho nedostatkům a slabostem vztah kladný, takže se před ním nemusíme za svou bezmoc a tíseň stydět. Náš postoj k prosebné modlitbě je proto důležitým měřítkem mohutnosti naší víry.

Z hlediska společenské etiky se tu však nabízí námitka, kterou je nutno brát vážně. Nebylo by poctivější prosit Boha jen o to, aby nám odpustil naše poklesky? Proč bychom ho měli prosit o něco dalšího a za něco se u něho přimlouvát? Nemůže být takové modlení koneckonců pouhým útekem před vlastní odpovědností – zastíráním pravých důvodů, proč jsme promarnili některé šance a promeškali některé příležitosti?

Bertolt Brecht věnoval této výtce ve své hře *Matka Kuráž a její děti* celý jeden výstup.

Za třicetileté války ohrožují císařská vojska evangelické město Halle, kam se vydala na nákup markytánka Matka Kuráž, zatímco její nemá dcera Katrin pobývá v rolnické rodině na předměstí.

Uprostřed noci probudí rodinu několik vojáků. Výhrůžkou, že pozabíjejí dobytek, chtějí sedlákovy syna donutit, aby jim ukázal cestu do města. Katrin nepozorovaně popadne buben, vystoupá na střechu chlěva a žebřík vytáhne nahoru. Rolník a jeho žena jen prosí Boha, aby zachránil jejich příbuzné, kteří bydlí ve městě. Katrin začne bubnovat, aby se měšťané vzbudili a byli včas varováni před hrozícím nebezpečím:

SEDLÁK Okamžitě přestaň s tím bubnováním, mrzáku!

SELKA Přiveďeš na nás císařské! (...)

FENDRYCH přiběhne se svými vojáky a s mladým sedlákem: *Rozsekám vás tu všechny!*

SELKA Pane oficír, jsme nevinní, za nic nemůžeme! Nevšimli jsme si, že tam vylezla. Je cizí, nepatří k nám!

FENDRYCH Kde je žebřík?

SEDLÁK Nahore.

FENDRYCH nahoru: *Přikazuju ti, abys ten buben shodila! Katrin bubnuje dál. Jste všechny sehraní! Ale tohle nepřezijete! (...)*

PRVNÍ VOJÁK (...) *Poslyš, uděláme ti výhodnou nabídku! Slez dolů a pojď s náma do města! Půjdeš pořád před náma. Ukážeš nám matku. Uchráníme ji.* Katrin bubnuje dál. (...)

FENDRYCH Už to nevydržím! Sestřelím ji, i kdyby všecko měl vzít das. Doneste mušketu! Vojáci odběhnou; Katrin bubnuje dál.

SELKA Mám nápad, pane hejtman. Tamhle stojí jejich vůz. Jestli ho roztřískáme, přestane. Nemají nic než tenhle vůz.

FENDRYCH mladému sedlákovi: *Rozmlať ho!* Nahoru: *Roztřískáme ti tvou káru, jestli nepřestaneš bubnovat!* Mladší sedlák několikrát slabě uhodí do vozu.

SELKA Přestaň, potvoro! Katrin hledí zoufale na vůz, vyráží žalostné zvuky, ale bubnuje dál. (...)

MLADÝ SEDLÁK odhodí náhle plaňku. *Bubnuj dál! Jinak na to doplatí všichni! Bubnuj dál, bubnuj dál... (...)*

Přiběhnou vojáci s mušketou. (...)

FENDRYCH Postav ji! Postav! Ke Katrin, zatímco mušketu pokládají na vidlici: *A teď už vážně naposledy – přestaň bubnovat!*

Katrin s pláčem bubnuje, co jí síly stačí. *Střelte!* Vojáci vystřelí. Katrin, zasažena, uhodí ještě několikrát a pak se pomalu zhroutí.

FENDRYCH *A je po rámusu!* Poslední Katrininy údery jsou však vystřídány dělovými ranami z města. Zdálky je slyšet zmatené vyzvánění na poplach a střelbu.

PRVNÍ VOJÁK *Přece jen dosáhla, co chtěla.*⁹²

Vidíme tu dva rozdílné přístupy. Katrinina matka i příbuzní sedláka a jeho ženy se nacházejí v ohroženém městě. Každý, kdo obyvatele města varuje, dává v sázku své živobytí (vůz, dvůr a dobytek) i samotný svůj život. Rolník s manželkou se jen modlí, kdežto Katrin se odhodlá jednat a nakonec tím přiměje alespoň mladého sedláka, aby změnil názor – zpočátku je připraven ukázat vojákům cestu, ale rozhodne se vzít si příklad z Katrin a aktivně se jim postavit na odpor („Bubnuj dál! Jinak na to doplatí všichni!“).

Brecht zjevně chce, abychom si z tohoto výstupu vzali poučení. Ukazuje, že ti, kdo se modlí, Bohu vlastně „radí“, jakým způsobem má uskutečnit jejich představy, protože jsou sami příliš pohodlní, zbabělí a (nebo) neschopní. Prosebná nebo přímlovná modlitba je tedy osvobozuje od osobního nasazení. Podle Brechta má omluvit jejich pasivitu, resp. stát se kouzelným zaříkadlem, které Boha přiměje, aby jednal. Prosebná modlitba slouží zkrátka jenom k sebeklamu a k uklidnění špatného svědomí nebo strachu.

Prosebná modlitba je tu ovšem prezentována zkresleně. Jako nás víra neopravňuje k samotářství, nýbrž naopak k tomu, abychom se ve světě zasazovali za zlepšení pozemských poměrů, právě tak platí, že modlitbu nemůžeme chápat jako alternativu konání. Kde k tomu dochází, tam je křesťanské pojetí modlitby překrucováno a obráceno ve svůj protiklad. Každý, kdo se modlí, totiž ví, že ho zavazuje příklad Ježíše, který svoji zvěst zpečetil svou životní praxí a svoji službu lidem chudým, nemocným, vyobcovaným a hříšným chápal jako test a verifikační měřítko svého vnitřního synovského vztahu k Bohu Otcí.

Prosba a přímluva nejenže nevylučují využití veškerých možností konkrétního jednání a lidské odpovědnosti, nýbrž naopak s nimi počítají. Modlitba za naše bližní je navíc výrazem solidarity; přímluva je akční program, který je zapotřebí uvést ve skutek. S čistým svědomím můžeme sepnout ruce k modlitbě, jen pokud jsme ochotni být k dispozici bližním trpícím nouzí.

Modlitba jako nezbytnost?

Nabízí se ovšem otázka, nestačí-li už samo konkrétní nasazení. Proč se máme nadto ještě modlit?

Prosebnou a přímluvnou modlitbou předkládáme Bohu celý svůj život včetně svých přání, svých tužeb a (proč to otevřeně nepřiznat?) své bezmoci.

Každý, kdo před Bohem přiznává svoji bídu, si je vědom toho, že v našem světě navzdory všemožnému zabezpečení neexistují žádné definitivní jistoty, a tímto přiznáním dává najevo, že věří, že Bůh o všechny a o všechno pečuje – že běh světa a osud lidí řídí a spravuje právě on, že se na něho můžeme i v krajní opuštěnosti spolehnout a že pevnou oporu a zaručenou pomoc koneckonců najdeme pouze v něm. Dojemným způsobem to vyjadřuje psaná poznámka, která byla nalezena vedle úmrtního lože Martina Luthera a kterou musíme zcela jistě hodnotit ne jako výsledek jeho teologické práce, nýbrž jako skutečný projev živé víry: „Jsme žebráci. Hoc est verum – žebráci; to je čirá pravda.“⁹³

To, co zde bylo dosud řečeno, by ovšem mohlo snadno svádet k mylné domněnce, že máme Boha prosit o zákrok vždycky (nebo převážně) až tehdy, když jsme konfrontováni s hranicemi svých možností. Tohoto nebezpečí si byl zřejmě vědom i Ježíš. V každém případě napomíná své učedníky, že místo aby na Boha pamatovali jen ve chvílích, kdy se ocitnou v bezvýchodné situaci, mají se k němu neochvějně a neúnavně modlit stále. A ilustruje jim tento požadavek krátkým příběhem:

V jednom městě byl soudce, který se Boha nebál a z lidí si nic nedělal. V tom městě byla i vdova, která k němu ustavičně chodila a žádala: „Zastaň se mne proti mému odpůrci.“ Ale on se k tomu dlouho neměl. Potom si však řekl: „I když se Boha nebojím a z lidí si nic nedělám, dopomohu jí k právu, poněvadž mi nedává pokoj. Jinak mi sem stále bude chodit a nakonec mě umoří.“ (L 18,2–5)

Nemusíme si vdovu představovat jako ženu pokročilého věku; dívky se tehdy vdávaly zhruba ve čtrnácti letech a průměrná délka života byla mnohem nižší než dnes. Dotyčná žena nemá po manželově smrti nikoho, kdo by ji chránil; ve společnosti, ve které o všem rozhodují muži, nemá nikoho, kdo by zastupoval její zájmy. Žádného z učedníků (před nimiž Ježíš její příběh vypráví) její osud neudivuje. Ledaže by si někteří z nich vzpomněli, že proti bezpráví páchanému vůči vdovám a sirotkům se často ozývali už dávní proroci: „... dopomozte k právu sirotkovi, ujímejte se pře vdovy.“ (Iz 1,17)

Vdova, o které Ježíš vypráví, nechce nic jiného než své právo. Jenže nemá zřejmě nic, co by mohla soudci darovat, aby vzal její věc vůbec v úvahu. Soudce je bezbožný – tedy zkažený, úplatný, svévolný – a myslí jenom na své vlastní blaho. K rozumu ho nakonec nepřivede výbuch ženina hněvu, nýbrž jeho vlastní touha po klidu.

Zachází Bůh s lidmi podobně svévolně jako tento soudce? Plní naše prosby z pouhého rozmaru a z pohodlnosti?

Takové pochybnosti určitě žádný z Ježíšových učedníků nevyšlovil. Okamžitě pochopili, co toto podobenství znamená, totiž že si mají, místo aby se k Bohu modlili pouze v úzkostech a váhavě, vzít příklad z vytrvalosti oné bezmocné vdovy. Protože vyslovujeme-li své prosby dostatečně naléhavě a vytrvale, každá jednou k Božimu sluchu a k Božimu srdci dospěje.

Že se podobenství o soudci a vdově zakládá na této myšlence, je jasně patrné z navazujícího výkladu:

Všimněte si, co praví ten nespravedlivý soudce! Což teprve Bůh! Nejedná on právo svým vyvoleným, kteří k němu dnem i nocí volají,

i když jim s pomocí prodlévá? Ujišťuji vás, že se jich brzo zastane. Ale nalezne syn člověka víru na zemi, až přijde? (L 18,6–8)

Jinak řečeno, pohnula-li vytrvalost bezmocné ženy tímto ničemným soudcem, o kolik je pravděpodobnější, že vaše neochvějně prosby obměkčí srdce Boží!

Tato intepretace zřejmě nepochází od samotného Ježíše, nýbrž od Lukáše, který se bál, že by se vyprávění přirovnávající bezcitného soudce k Bohu mohlo jeho čtenářů dotknout.

V poslední větě („Ale nalezne syn člověka víru...?“) se navíc zřetelně odráží obava tehdejší obce, že je Kristův návrat možná ještě daleko. Lukáš klade důraz na to, že budou-li lidé neochvějně věřit a odhodlaně se modlit, bude jim Bůh ku pomoci už v době přítomné. Celé podobenství vlastně směřuje jen k tomu; dokládá to úvodní věta: „Vypravoval jim podobenství, aby ukázal, jak je třeba stále se modlit a neochabovat.“ (L 18,1)

Pravým tématem tohoto příběhu není tedy Boží naslouchání, nýbrž vytrvalost těch, kdo se k Bohu modlí, a její přirozený předpoklad, jímž je houževnatá víra.

S otázkou Božího naslouchání se Ježíš vyrovnává o několik kapitol dříve v podobenství jiném:

Někdo z vás bude mít přítele, půjde k němu o půlnoci a řekne mu: „Příteli, půjč mi tři chleby, protože právě teď ke mně přišel přítel, který je na cestách, a já mu nemám co dát.“ On mu zevnitř odpoví: „Neobtěžuj mne! Dveře jsou již zavřeny a děti jsou se mnou na lůžku. Nebudu přece vstávat, abych ti to dal.“ Pravím vám, i když nevstane a nevyhoví mu, ač je jeho přítel, vstane pro jeho neodbytnost a dá mu vše, co potřebuje.“ (L 11,5–8)

Vyprávění o neodbytném příteli (které zřejmě s podobenstvím o neústupné vdově původně tvořilo jeden celek) je vlastně ilustrací Ježíšova učení o modlitbě, které tvoří úvod 11. kapitoly Lukášova evangelia. Učedníci pozorují, jak se Ježíš modlí, a když ho jeden z nich poprosí, aby je naučil, jak se modlit správně, Ježíš jim nejprve předříká otčenáš (L 11,1–4). Na něj naváže podobenstvím o neodbytném příteli, které má učedníky posílit

ve víře, že Bůh, na něhož se v nouzi obrací, jejich prosbám otcovsky naslouchá.

V plné šíři toto podobenství pochopíme, pouze když si uvědomíme, jaké panovaly v tehdejší Palestině životní zvyklosti a „bytové poměry“.

V typické palestinské vesnici není ani jedno pekařství. Každá rodina má svou zásobu obilí, ze které vždy namele jen část, aby si mohla upéci chleba. Že se do večera všechn chléb spotřebuje, je věc právě tak málo mimořádná jako to, že když se začne stmívat, přátelé, kteří jsou zrovna na cestách, přijdou poprosit o přístřeší. Vesnický dům má zpravidla jen jednu obytnou místnost. Na vyhrazeném místě tam spí na podlaze celá rodina pohromadě. Jakmile se setmí, dveře se zavřou na závoru. Závorou je mohutný trám, který se připevňuje k zárubním.

Kdyby onen muž vstal a rozsvítil, děti by začaly být neklidné; v každém případě by je ze spánku vytrhlo odsunutí závoru, protože to se bez hluku neobejde. Je tedy pochopitelné, že hospodář sousedovi odpoví, že jeho prosbě nemůže vyhovět. Soused namítne, že svému nečekaně se objevivšímu známému stůj co stůj musí dát najíst; zákon pohostinnosti má totiž přednost přede všemi osobními ohledy.

Přednesené argumenty ovšem pro hospodáře nic neznamenají a přátelství zřejmě v tomto případě nehraje žádnou roli. K tomu, aby ustoupil, ho nakonec přiměje jedině susedova neodbytnost, hraničící téměř s neomaleností.

Situace je stejná jako v podobenství o neústupné vdově. Hospodář se – podobně jako onen ničemný soudce – neřídí kdovíjak vznešenými motivy, nýbrž ryze praktickými úvahami. Nářku se oba naposlouchali dosyta; chtějí mít zkrátka a dobře klid.

I v podobenství o neodbytném příteli dospívá Ježíš stejně jako v podobenství o neústupné vdově od věcí nižších k věcem vyšším:

A tak vám pravím: Proste, a bude vám dáno; hledejte, a naleznete; tlučte, a bude vám otevřeno. Neboť každý, kdo prosí, dostává, a kdo hledá, nalézá, a kdo tluče, tomu bude otevřeno. Což je mezi

vámi otec, který by dal svému synu hada, když ho prosí o rybu? Nebo by mu dal štíra, když ho poprosí o vejce? Jestliže tedy vy, ač jste zlí, umíte svým dětem dávat dobré dary, čím spíše váš otec z nebe dá Ducha svatého těm, kdo ho prosí! (L 11,9–13par)

Oběma těmito podobenstvími sleduje Ježíš stejný záměr – nejenže nás chce povzbudit k usilovným, naléhavým modlitbám, ale navíc zdůrazňuje jejich *nezbytnost*. Ve vdovině příběhu klade hlavní důraz na naši *neúnávnost* a výdrž, v podobenství o neodbytném sousedovi staví do popředí jistotu, že naše modlitby budou *vyslyšeny*.

Bůh všemohoucí?

Hlavní podmínkou vyslyšení je tedy vytrvalost našeho modlení. Mlčky se přitom přirozeně předpokládá, že nám Bůh skutečně může poskytnout všechno, oč ho prosíme.

Je tomu tak doopravdy? V novele *Princ na bílém koni*, vydané roku 1888, Theodor Storm popisuje, jak hrázný Hauke Haien stojí se sepjatýma rukama u lože své nemocné ženy, které hrozí po porodu nebezpečí, že zemře na horečku omladnic:

Z města povolali lékaře – seděl u postele, zkoumal jí tep, předepisoval léky a bezradně se rozhlížel. Hauke potřásl hlavou: „Ten nám nepomůže; tady pomůže jen Bůh.“ Počítal se mezi řádné křesťany, ale přesto tu bylo něco, co ho odrazovalo od modlitby. Po odjezdu starého doktora stál u okna, zíral do zimního dne, a zatímco nemocná vykřikovala ze svých blouznivých snů, pozvolna sepjal ruce; sám ani nevěděl, jestli ze zbožnosti, anebo jen proto, aby se v tom přišerném strachu úplně neztratil. (...) „Pane, Bože můj,“ zvolal, „neber mi ji! Viš, že se bez ní nemohu obejít.“ A pak, jako by se rozpomněl, tiše dodal: „Však já dobře vím, že ani ty nemůžeš vždy konat podle své vůle; jsi nade všechny moudřejší; musíš se řídit svou moudrostí – ach Pane, promluv ke mně alespoň svým dechem!“⁹⁴

Zaslechne to služka, a tak se jeho modlitba, podle jejího soudu rouhavá, roznese po celém okolí; „popřel Boží všemohoucnost; čím by Bůh byl, kdyby nebyl všemohoucí?“ (str. 103)

Dnes bude asi většina křesťanů sdílet spíše pochybnosti hrázného nežli rozhořčení služby, jejíž pojetí Boží všemohoucnosti se do značné míry shoduje s velkými středověkými teology, ovlivněnými v této otázce ani ne tak Písmem, jako spíš starověkou řeckou filozofií. Středověcí teologové přenesli na Boha všechny vlastnosti, které antická řecká filozofie připisovala „absolutnímu jsoucnu“ – soběstačnost, neschopnost zakoušet emoce, neměnnost a přirozené i všemohoucnost.⁹⁵

O Boží všemohoucnosti, síle a velkoleposti opakovaně mluví i Písmo. Nejstarší Boží jména v hebrejské bibli – *El Šadaj* („Bůh všemohoucí“, např. Gn 17,1) a *El* („Bůh“, např. Gn 33,20) – implikují, že Jahvova moc je bezmezná. Jahvovo velitelské slovo činí, co Jahve chce (Iz 55,10n), Jahvova rázná paže na všechno dosáhne (Jb kap. 38–39) a nikdo jí nemůže uniknout (Ž 139). O tomtéž Bohu se však přitom praví, že vyhledává lidskou společnost, že má s lidmi soucit a – hlavně – že je zcela bezmocný vůči lidské svobodě (o které by přece jinak vůbec nemohla být řeč).

Izraelité kromě toho Boží moc nikdy nevnímali jako krutovládu. Vždy si živě uvědomovali, že Bůh svoji drtivou moc používá výlučně pro dobro svého lidu. Pokud lid žije podle jeho návodu, osvobozuje jej Jahve od jeho utlačovatelů a pomáhá mu čelit nepřátelům. Jakmile se lid odvrátí od pravé cesty, hledí jej Jahve přivést k rozumu. Podle pojetí hebrejské bible Jahve své „všemocné prostředky“ nikdy nepoužívá svévolně; jeho jednání pramení vždy ze starosti o izraelský lid a jeho blaho.

I Ježíš samozřejmě věří, že člověk je spolu s veškerým svým konáním i myšlením podřízen Boží moci (srv. Mt 5,45: „... on dává svému slunci svítit na zlé i dobré...“). Ale explicitně o tom kupodivu téměř vůbec nemluví. Ve své zvěsti opakovaně poukazuje na to, že Boží panství nespočívá ve výkonu moci a násilí, nýbrž ve starostlivém a láskyplném zájmu o člověka – vzpomeňme si na podobenství o pastýři a zbloudilé ovci, o hospodyni a ztracené minci nebo o milosrdném otci a jeho dvou „ztracených“ synech (L 15,1–32). Ježíš se tím neodchyluje od posvátných slov (obsažených v hebrejské bibli), ale ve srovnání s nimi přesouvá důraz jinam.

Evangelisté pak výslovně poukazují na to, že Boží syn vidí ve světském výkonu moci ďábelské pokušení (L 4,5–6par). Ježíš se snaží svět a lidi změnit nikoli vnějším tlakem, nýbrž pouze mocí své lásky. A protože Ježíš je „obrazem Boha neviditelného“ (Ko 1,15), je jeho chování klíčem ke správnému pochopení teze o Bohu jako „všemohoucím otci“ – i Boží všemohoucnost je totiž podřízena Boží lásce. Takže slova o „Bohu všemohoucím“ nás nezavazují k tomu, abychom věřili, že Bůh „uměle“ ovlivňuje nebo mění běh věcí podobně jako kde který z pozemských „machrů“ – týkají se výhradně všemohoucnosti Boží lásky, která jako jediná může člověka od základu proměnit.

Ozvěna místo odpovědi?

Tím je zároveň řečeno, o co máme Boha v Ježíšově duchu (srv. Ř 8,26) prosit – o to, abychom uměli jeho nesmírnou lásku všude objevit a byli ji schopni přijmout a opětovat.

Přirozeně to neznamená, že se na něho nesmíme obracet s prosbami zcela všedními. Jako touží dítě po viditelných známkách náklonnosti, které jsou konkrétním projevem rodičovské lásky, podobně smí a má člověk prosit Boha o pomoc ve všech svých starostech a útrapách, protože Boží láska se projevuje i ve věcech pomíjivých. Na to poukazuje Ježíš, když spolu s prosbou o příchod Božího království jedním dechem vyslovuje i prosbu o vezdejší chléb.

Nejpozději v tuto chvíli ovšem mnozí z těch, kdo se modlí, nejspíš vznesou námitku a budou mi odporovat. Přestože nás totiž Ježíš ujišťuje, že Bůh každou modlitbu vyslyší, setkávají se lidé v životě opakovaně s tím, že jejich prosby zůstávají nesplněny. Dokonce právě v okamžicích, kdy nejnetrpělivěji čekají na Boží znamení, musejí často konstatovat, že Bůh nemluví, neodpovídá, nepomáhá. Že Bůh mlčí.

Můžeme (nebo máme) se v takových chvílích spokojit s vysvětlením, že Boží mlčení pramení z toho, že nejsme dostatečně vytrvalí? Jestliže Bohu otevřeme celé svoje srdce, vypláceme

se před ním z celého svého trápení a předložíme mu celé svoje neštěstí plni téměř zoufalé víry, že jedině on nám může pomoci a že nám skutečně pomůže, nejsme na tom úplně stejně jako bezmocná vdova před soudcem nebo neodbytný přítel před svým sousedem?

Místo dalšího teoretizování se raději podívejme na toho, kdo nám tato dvě podobenství vypráví. Náš vypravěč, jak víme, nejenže své lidi nabádá, aby Bohu zcela důvěřovali a plně se podřídili jeho vůli, ale v nejtěžším okamžiku bere sám sebe za slovo a pln strachu ze smrti snažně prosí: „Abba, otče, tobě je všechno možné; odejmi ode mne tento kalich, ale ne, co já chci, nýbrž co ty chceš.“ (Mk 14,36) Ježíš zde vyslovuje naprosto konkrétní prosbu, ale zároveň otce prosí, aby rozhodl podle toho, co sám pokládá za dobré: „Nyní je má duše sevřena úzkostí. Mám snad říci: Otče, zachraň mě od této hodiny? Vždyť pro tuto hodinu jsem přišel. Otče, oslav své jméno!“ (J 12,27–28)

O pravé prosebné modlitbě v Ježíšově duchu může tedy být řeč pouze tehdy, jsou-li ti, kdo se modlí, hotovi přistoupit na tutéž podmínku jako Ježíš, jehož slova, plná bezvýhradné důvěry k Bohu, podřizují vlastní chtění Božímu rozhodnutí: „Staň se tvá vůle...“ (Mt 6,10) Naše modlitby se budou řídit příkladem Ježíšovým, jedině přenecháme-li všechnu lidskou nouzi Boží péči, a to v pevné víře, že „všecko napomáhá k dobrému těm, kdo milují Boha“ (Ř 8,28).

Otázka Božího naslouchání se tím staví do nového světla. Příklad Ježíše bojujícího s Bohem v Olivové zahradě ukazuje, že Bůh si vyhrazuje právo na to, aby člověku splnění *konkrétní* prosby odmítl. To ovšem neznamená, že prosbě *nenaslouchal*.

Pokud Bůh konkrétní prosbě nevyhoví, je to na nás. Situaci, za jejíž změnu jsme se modlili, se musíme pokusit zvládnout sami. Lépe řečeno – abychom od něho mohli přijmout dar stojící za oním odmítnutím, dar větší, musíme *změnit sebe*. Augustin tuto myšlenku vyjadřuje v jednom svém dopise takto: „Dobrotivý Bůh nám to, co chceme, mnohdy odepře, aby nám mohl dát to, co bychom [pro své vlastní dobro] chtít měli.“⁹⁶

Konkrétně to znamená, že Bůh může prosbu vyslyšet, přestože nám ji nesplní. Vyslyšení totiž spočívá v tom, že ten, kdo se modlí, najde v Bohu opět pevnou půdu a bezpečnou oporu. Modlí-li se například nemocný člověk za své vyléčení, upíná se ke zdraví jako ke hlavnímu předpokladu šťastného, naplněného života. I když si toho ani nemusí být vědom, vlastním cílem jeho prosby je *šťastný život*. A pokud takový člověk, důvěřující nezbadatelnému Bohu, navzdory své nemoci znovu najde cestu ke vnitřnímu klidu, dosáhne tím vlastně toho, zač se modlil; jeho modlitba je *vyslyšena*.

Každým nesplněním konkrétní prosby klade Bůh člověku otázku: „Věříš, že mohu tvé blaho realizovat jinou cestou než tou, kterou by ses teď rád vydal?“

Na této myšlence je založen i výklad podobenství o neodbytém příteli: „Jestliže tedy vy, ač jste zlí, umíte svým dětem dávat dobré dary, čím spíše váš otec z nebe dá *Ducha svatého* těm, kdo ho prosí!“ (L 11,13) Jak ukazuje obdobný verš u Matouše (Mt 7,11), Duch svatý zde zastupuje dobro jako takové. Jinak řečeno, vyslyšení prosby spočívá v tom, že Bůh člověku daruje to, co je pro něho nejlepší.

Tváří v tvář nesplněné prosbě se tak otázka, s níž se člověk obrací na Boha, mění v otázku, s níž se naopak Bůh obrací na člověka: „Opravdu věříš, že já mám širší úhel pohledu, širší obzor, širší perspektivu?“ Taková víra může být mnohdy vysilující. Že však nepřesahuje lidské možnosti, o tom svědčí známá slova svaté Terezičky: „Bože můj, jestli mě nevyslyšíš, budu tě ještě víc milovat.“⁹⁷

„Pojď, ty vrah!“

V souvislosti s prosebnou modlitbou se ovšem nabízí ještě jedna otázka mučivější: „Proč Bůh mnohdy nesplní ani prosby, jejichž jediným cílem je ochránit nevinné lidi před utrpením?“ Že tato otázka může otrást vírou v samotných základech, ilustruje v ro-

mánu *Die Jerominkinder (Jerominovy děti)* Ernst Wiechert. Farář snažně prosí Boha, aby nelítostně zuřící nákazy ušetřil alespoň děti. Jeho prosba zůstává nesplněna, Bůh mlčí. Farář nakonec v zoufalství rozbije krucifix a zvolá:

Pojď, ty vrah, ukaž mi své zakrvácené ruce! Ukaž mi je hezky zblízka, abych ti je mohl osušit. Tobě nestačili prvorozenci v Egyptě ani děti betlémské, nebo snad ano? Nestačil ani tvůj vlastní syn?! Přibil jsi ho na kříž, aby nás vykoupil, jenže teď v tom vykupování pokračuješ – a znovu ti k tomu slouží kříže, nebo snad ne? Ještě ti chybělo těchto jedenasedmdesát dětí z deseti vesnic a milost spočívá už jen v tom, že jich nebylo rovnou sedmkrát tolik.⁹⁸

Proti těmto obžalobám by se dalo ledacos namítnout. Přál si Bůh skutečně synovu smrt, anebo sem svého syna poslal proto, aby přivedl vyvolený, smlouvou vázaný národ zpátky k Hospodínovi? Když lidé Boha zatěžují následky svého selhávání, nepřesouvají na něho až příliš snadno svou vlastní odpovědnost? Většinu strastí přece nepůsobí Bůh, nýbrž sami lidé, zneužívající své svobody.

Takovéto námitky se však míjejí s naším problémem. Jak se může všemohoucí a spravedlivý Bůh dívat na to, že lidská bída ve svých důsledcích vždycky postihne i ty, kdo za její příčiny nenesou odpovědnost? A proč mezi oběti epidemií, hladomorů a přírodních pohrom, zpravidla vysvětlitelných nikoli lidským selháním, nýbrž příčinami, které se vymykají lidské moci, patří i nevinné děti?

Otázka Boží spravedlnosti a všemohoucnosti tady vyvstává v plné síle. Jestli Bůh nebrání strastem nevinných, přestože by mohl, nelze mluvit o jeho spravedlnosti a lásce. A jestli strastem nevinných zabránit nemůže, je ve hře jeho všemohoucnost. Takže Bůh navzdory tomu, co praví Písmo a co prohlašují kazatelé, není milující a spravedlivý? Nebo že by nebyl všemohoucí? Anebo dokonce není ani všemohoucí, ani milující a spravedlivý? Pravda je, že jeho všemohoucnost, spravedlnost a lásku mnohdy nevnímáme, nevidíme a nezakoušíme právě ve chvílích, kdy máme pocit, že bychom je vnímat, vidět a zakoušet měli.

Proč existuje utrpení? K čemu jsou muka nevinných? Proč máme dojem, že si Bůh někdy zacpává uši právě před prosbami, které by měl podle našeho názoru (tedy podle toho, jak my vnímáme spravedlnost) najisto splnit? Nevíme. Má-li být věřící člověk sám před sebou i před ostatními zcela upřímný, nezbyvá mu ohledně těchto mučivých otázek opravdu nic jiného než otevřeně se přiznat, že neví. Toto nevědění bytostně souvisí s Boží tajuplností.

Jestliže tuto myšlenku v následujících několika odstavcích alespoň stručně rozvineme, učiníme tak s vědomím toho, že teologické úvahy sice vedou k víře, ale nikdy ji nemohou nahradit; a že každý teoretický výklad problematiky utrpení zůstane vždy daleko pozadu za tím, jak utrpení prožíváme a jak je zdoláváme.

Utrpení nevinných a Boží mlčení mohou skutečně rozkolísat samotný základ křesťanovy víry. A to hlavně proto, že až příliš snadno zapomínáme, že Bůh i tehdy, kdy se nám zjevuje, zůstává skrytý, tajemný, nepochopitelný a svrchovaný. Prorok Izajáš ho jedním dechem označuje za „spasitele“ a za „Boha skrytého“ (Iz 45,15). Plným právem, protože Bůh nepřestává být záhadný ani ve chvílích, kdy ke člověku promlouvá, a dává se nám poznat jako zosobněné hluboké tajemství.

Tezi o Boží velikosti, neuchopitelnosti a tajuplnosti je nutno brát co nejvážněji. Člověk sice opakovaně podléhá pokušení dívat se Bohu do karet, ale své korintské souvěrce před tím varuje už Pavel: „... žijeme přece z víry, ne z toho, co vidíme.“ (2 K 5,7)

Nic jiného neříká ani Theodor Storm ve svém *Princi na bílém koni*; říká totéž, jen trochu prostšími slovy. Elke, manželka hrázného, si dlouho nechce přiznat, že je jejich dcera psychicky postižená. Jednoho večera řekne svému muži:

„Takže jsme zůstali přece jen sami.“

Hauke však potřásl hlavou: „Mám ji rád, vždycky mě obejmě a pevně se mi přitiskne na prsa; nevyměnil bych to za všechny poklady světa.“

Manželka hleděla zasmušile před sebe. „Ale proč?“ zeptala se. „Čím jsem se já ubohá provinila?“

„Ano, Elke, tuhle otázku jsem tomu, který to jako jediný může vědět, samozřejmě položil i já; jenže sama přece víš, že všemohoucí Bůh lidem neodpovídá – nejspíš proto, že bychom jeho odpověď nepochopili.“ (str. 121)

K tomu by nemohl nic dodat ani ten nejchytřejší teolog – ledaže by chtěl poukázat na praktické důsledky, které pro věřícího z tohoto poznání plynou (a o nichž Theodor Storm ve své novele neuvažuje). Věřící plně žijí svou vírou, jediné jsou-li ochotni nechat zcela na Bohu, co je pro ně dobré. Do jaké míry tuto podmínku splňují, to se projevuje mimo jiné i v jejich vztahu k prosebné modlitbě.

Z toho by mělo být každému jasné, že v podobenství o neústupné vdově a o neodbytném příteli jde koneckonců o neomezenou důvěru k Bohu, která je základním předpokladem veškerých proseb a modliteb v Ježíšově duchu.

Takovou bezvýhradnou důvěru lze prohlubovat jediné v konkrétním žití. Jestliže Bůh člověku odpírá splnění prosby, jestliže mlčí, jako by člověka opustil, věřit bývá mnohdy těžké. Ale cožpak nemáme i zkušenost opačnou? Zkušenost, která nám dovoluje říci: „Čím bych byl, kdybych se nemohl vyjádřit modlitbou? Čím bych byl bez Boha, kterého se mohu držet? Čím bych byl bez víry, o kterou se opírám?“

VÝKLAD ODBORNÝCH POJMŮ

Alegorie znamená, že daný jazykový výraz nebo daná umělecká forma „říkají něco jiného“ (z řeckého *alla agoreuein*), tedy že mají smysl hlubší než jen doslovný. Každý jejich jednotlivý znak přitom odkazuje právě na tento skrytý smysl, který je zapotřebí najít a pochopit. Naproti tomu **podobenství** ve vlastním, užším slova smyslu má významovou pointu pouze jednu – složka obrazná a složka věcná se v něm „potkávají“ v jedné jediné základní myšlence.

Apokalyptika (apokalypsa; apokalyptický) – myšlenkový proud starověkého judaismu a raného křesťanství, založený na očekávání blízkého konce světa. Cílem tohoto hnutí, které našlo svůj literární výraz v četných zjeveních (např. v Apokalypse Janově, tedy v „Tajném zjevení“ tradičně připisovaném apoštolu Janovi), bylo světu vyjevit a ozřejmit skryté souvislosti, především ty, jež se vztahovaly k očekávanému skonání věku.

Apokryfy – spisy, které se sice v mnohém směru podobají spisům Hebrejské bible a Nového zákona, ale nebyly přijaty do Písma (Bartolomějovo evangelium, Petrovo evangelium aj.). Patří k nim i několik evangelií popisujících první roky Ježíšova dětství (Protoevangelium Jakubovo, Evangelium Tomášovo, Arabské evangelium aj.).

Babylonské zajetí (babylonské vyhnanství) spadá do let 597/586 (kdy Nebúkadnesar II. dobyl Jeruzalém a deportoval Židy do Babylonie) – 538 př. Kr. (kdy se za vlády Kýra II. Židé vrátili).

Den Jahvův – tímto pojmem proroci rozuměli budoucí Boží soud, ze 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 bezpráví 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.

exemplum – viz **podobenství**

Gemara – viz **Talmud**

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; 8,12a–v; 10,3a–k) a Daniel (3,24–90; 13; 14), které římskokatolická církev uznává.

Chasid (mn. č. **chasidim**) – dosl. „zbožný (Žid)“, stoupenec chasidismu, židovského mystického hnutí, které bylo rozšířené hlavně ve východní části Evropy. Jeho zakladatelem je rabi Ba'al Šem Tov (1699–1760; zvaný též Bešť).

Kumrán – lokalita na severozápadním pobřeží Mrtvého moře. V Ježíšově době sídlo židovského náboženského hnutí, takzvané „kumránské obce“, která se odtrhla od oficiálního judaismu. Kumránskou „klášterní“ osadu zničili roku 68 po Kr. Římané. Roku 1947 tam bylo v jeskyních nalezeno několik rukopisů (mj. „řádová pravidla“ a texty hebrejské bible).

Midraš – dosl. „bádání“, „učení“, interpretace Tóry, výklad biblických veršů sloužících při bohoslužbě jako čtení nebo jako výchozí bod kázání. Pojmem „midraš“ se označují židovské rabínské a talmudické výklady vzniklé před počátkem středověku.

Par znamená, že se daný citát vyskytuje i u jiného synoptika: Mt 7,12par (paralelní je verš L 6,31); **parr** znamená, že paralelní místa jsou nejméně dvě: Mt 7,28parr (paralelní jsou verše Mk 1,21n; L 4,32).

parabola – viz **podobenství**

parúsia – Kristův návrat; viz **den Jahvův**

podobenství – přirovnání, zejména takové, které má podobu vyprávění. Typická Ježíšova podobenství vyprávějí o každodenních událostech (např. o ženě, která ztratí minci a hledá ji po celém domě; srv. L 15,8–10) a vyzvučí z nich závěry týkající se Božího království, Božího konání nebo správného lidského jednání. **Parabola** je podobenství popisující událost ojedinělou, nevšední. Příbuzným literárním žánrem je **exemplum**, jehož cílem je ukázat skutky hodné následování – nebo naopak příklady výstražné – a podnítit tím čtenáře ke vhodnému chování (viz např. vyprávění o milosrdném Samařanovi; L 10,25–37). Viz i **alegorie**.

proselyta – ve starověku pohan obrácený na židovskou víru

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.

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“ (např. jŠabat), pochází daný citát z palestinského (jeruzalémského) znění.

Tóra – hebrejsky „pokyn“, „zákon (Boží)“. Označuje v užším smyslu starověkou pěticí knih Mojžíšových (Genesis, Exodus, Leviticus, Numeri, Deuteronomium), v širším smyslu celou hebrejskou bibli a často i celý židovský náboženský zákon.

SEZNAM PODOBENSTVÍ

Následující soupis odpovídá pořadí, ve kterém o Ježíšových podobenstvích pojednává tato kniha. Údaje v závorkách odkazují na příslušná paralelní místa u ostatních evangelistů.

Leitmotiv Ježíšovy zvěsti

Starostlivý otec: L 15,11–32

Pastýř a zbloudilá ovce: L 15,4–7 (Mt 18,12–14)

Hospodyně a ztracená mince: L 15,8–10

Bůh nezná úplatnou lásku

Šlechtný zaměstnavatel: Mt 20,1–16

Rozdílní synové: Mt 21,28–32

Farizej a celník: L 18,9–14

Skromný host: L 14,8–11

Dva dlužníci: L 7,41–42

Věčné zatracení?

Neplodný fíkovník: L 13,6–9 (srv. Mk 11,12–14. 20–21)

Zlí vinaři: Mk 12,1–9 (Mt 21,33–41; L 20,9–16)

Rybářská síť: Mt 13,47–50

Cesta k soudci: Mt 5,25–26 (L 12,58–59)

O nadějích, zklamáních a úspěchu

Rozsévač: Mk 4,3–8 (Mt 13,3–8; L 8,5–8)

Vzcházející setba: Mk 4,26–29 (srv. Mt 13,24–30; Plevel mezi pšenici)

Hořčičné zrno: Mk 4,30–32 (Mt 13,31–32; L 13,18–19)

Kvas: L 13,20–21 (Mt 13,33)

Plevel mezi pšenici: Mt 13,24–30 (srv. Mk 4,26–29; Vzcházející setba)

Most, kde se člověk setkává s Bohem

Nemilosrdný dlužník: Mt 18,23–35

Rozhoduje láska

Milosrdný Samařan: L 10,25–37 (srv. Mk 12,28–34; Mt 22,34–40)

Poslední soud: Mt 25,31–46

Získat svět a ztratit život?

Rozmarné děti: Mt 11,16–19 (L 7,31–35)

Bohatý hodovník a chudý Lazar: L 16,19–31

Bdělý hospodář: Mt 24,43–44 (L 12,39–40; srv. Mk 13,35)

Host bez svátečního oděvu: Mt 22,11–14

Rašící fíkovník: Mk 13,28–29 (Mt 24,32–33; srv. L 21,29–31)

Chytré a pošetilé družičky: Mt 25,1–12

Vrátný: Mk 13,33–37 (srv. Mt 25,13–15; 24,42; L 21,36; 19,12–13; 12,40; 12,38)

Služebník podrobený zkoušce: Mt 24,45–51 (L 12,42–46)

Chudý Ježíš mluví o penězích

Bohatý statkář: L 12,16–20

Poklad na poli: Mt 13,44

Drahocenná perla: Mt 13,45–46

Velká hostina: L 14,16–24 (srv. Mt 22,1–14)

Životní rozhodnutí?

Nečistý duch: Mt 12,43–45 (L 11,24–26)

Stavba věže: L 14,28–30

Válčení: L 14,31–32

Pod křížem

Svěšené hřivny: Mt 25,14–30 (L 19,12–27)

Nepoctivý správce: L 16,1–8

„Jsme žebráci“

Neústupná vdova: L 18,2–8

Neodbytný přítel: L 11,5–8

POZNÁMKY

Úvod

- 1 Viz výklad odborných teologických pojmů na konci této knihy.
- 2 Viz G. Stemberger, *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München²1982, 211 (Ta'anit 5b–6a).
- 3 Didaktické příběhy se vyskytují jen v Lukášově evangeliu. Dalšími příklady jsou podobenství o dvou dlužnících (L 7,41n), o bohatém statkáři (12,16–20) nebo o skromném hostovi (14,7–11).
- 4 Srv. 8. kap. této knihy: Chudý Ježíš mluví o penězích.
- 5 Srv. W. Kasper, *Jesu der Christus*, Mainz 1974; W. Kasper, *Der Gott Jesu Christi*, Mainz 1982; H. Thielicke, *Mensch sein – Mensch werden. Entwurf einer christlichen Anthropologie*, München – Zürich 1976.

Za korektury bych rád poděkoval paní Imeldě Casuttové. Obětovala jim nikoli bezvýznamnou porci svého volného času a našla celou řadu chyb, které jsem na monitoru přehlédl. Dr. Michaelovi Laublemu děkuji za pečlivý lektorský dohled.

1. kapitola

- 6 Viz R. M. Rilke, *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*, München 1962 (dtv, sv. 45), 168. Podobnou tezi zastává A. Gide v povídce *Návrat ztraceného syna*.
- 7 F. Kafka, *Návrat domů*, in: *Povídky III*, přel. J. Stromšík, Praha 2003, 224–225.
- 8 Vajikra raba VII,6,9; viz D. Vetter, *Buße*, in: *Lexikon religiöser Grundbegriffe. Judentum, Christentum, Islam*, vyd. A. Th. Khoury, Graz – Wien – Köln 1987, 115.

2. kapitola

- 9 F. Kafka, *Proměna*, in: *Povídky I*, přel. V. Kafka, Praha 1999, 91–146.
- 10 F. Kafka, *Dopis otci*, in: *Dopisy rodině*, přel. V. Saudek, Praha 2001, 91–145.
- 11 Viz E. Drewermann, *Wort des Heils – Wort der Heilung. Von der befreienden Kraft des Glaubens. Gespräche und Interviews I*, vyd. B. Marz, Düsseldorf 1988, 62.
- 12 jBerachot 2,3c; viz J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen⁷1965, 137n.
- 13 Srv. H. L. Strack / P. Billerbeck, *Kommentar zum neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. IV/1: *Exkurse zu einzelnen Stellen des Neuen Testaments*, München 1961, 484–500.
- 14 Viz Sota 22a; srv. Strack / Billerbeck, 499.

- 15 Viz R. Meyer, *Der Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt*, München⁸1986 (Goldmann Klassiker, sv. 7571), 365 (Avot I,3); následující citát viz G. Stemberger, *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München²1982, 221 (Berachot 17a).
- 16 Viz H. Böll, *Ansichten eines Clowns*, München¹⁷1974 (dtv, sv. 400), 250.
- 17 Viz R. Meyer, *Der Talmud*, 367 (Avot I,15). Podobné a ještě drsnější talmudické výroky („Pro člověka, který se učí proto, aby se ponaučením neřídil, by bylo lepší, kdyby se byl nenarodil...“) viz H. L. Strack / P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München⁴1965, 910 n. Srv. i H. Kahlefeld, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium*, sv. 2, Frankfurt a. M. 1963, 16 n.
- 18 Doklady viz Strack / Billerbeck, sv. I, 915–917.
- 19 F. M. Dostojevskij, *Zločin a trest*, přel. J. Hulák, Frýdek-Místek 2014, 16.
- 20 Srv. Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae*, II,1–2. Srv. i O. H. Pesch, *Hinführung zu Luther*, Mainz 1982, 154–175.
- 21 Viz M. Luther, *Adventspostille* (1522, k Mt 21,1–9), výmarské vydání, sv. 10/I–2, 24; následující citát tamt., 24 n.
- 22 Viz M. Luther, *Propositiones*, výmarské vydání, sv. 7, 231.
- 23 Viz H. Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und kirchlichen Lehrentscheidungen. Verbessert, erweitert und ins Deutsche übertragen und unter Mitarbeit von J. Hoping herausgegeben von P. Hünermann*, Freiburg i. Br. – Basel – Rom – Wien,³⁷1991, č. 1532 (dále DH s číslem podle Denzingerova číslování).
- 24 Viz T. Moser, *Gottesvergiftung*, Frankfurt a. M. 1976, 43 n.
- 25 Následující přirovnání viz Ch. Wrembeck, *Königliches Hochzeitsmahl, Geist und Leben* 64 (1991) 17–40; 27.

3. kapitola

- 26 F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi II*, přel. V. Ryba, Praha 1928, 62; 64; 70; 74.
- 27 Viz Erasmus von Rotterdam, *Lob der Torheit*, München o. J. (Goldmann Taschenbücher) 1978, 100.
- 28 V následujícím textu navazuji na myšlenky, které jsem podrobněji rozvinul už jinde; srv. J. Imbach, *Himmels Glaube und Höllenangst. Was wissen wir vom Leben nach dem Tod?*, München 1987.
- 29 DH 411.
- 30 Viz Tomáš Akvinský, *Summa Theologiae. Supplementum*, q. 14, a. 3, in c.
- 31 Viz J. B. Brantschen, *Hoffnung für Zeit und Ewigkeit. Der Traum vom wachen Christenmenschen*, Freiburg – Basel – Wien 1992, 156.
- 32 Viz *Navigatio Sancti Brendani Abbatis – from Early Latin Manuscripts*, vyd. C. Selmer, Notre Dame 1959; viz B. Dieckmann, *Judas als Sündenbock. Eine verhängnisvolle Geschichte von Angst und Vergeltung*, München 1991, 42.

- 33 Viz Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate*, kap. 112, in: *Patrologia latina*, sv. 40, 231–290; 284 n.
- 34 Shrnutí těchto legend viz Dieckmann, 33.
- 35 Srv. S. Brettle, *San Vicente Ferrer und sein literarischer Nachlaß*, München 1924, 41 n.
- 36 Viz *Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts*, vyd. Ph. Wackernagel, Leipzig 1864–1877, sv. 2, 471.
- 37 Platí to především o spisovatelích 20. století (ovšem ne o Paulu Claudelovi a jeho díle *Jidášova smrt* z r. 1935); srv. mj. Nikos Kazantzakis (*Poslední pokušení*; 1955), Max Brod (*Mistr*; 1952), Walter Jens (*Jidášův pád*; 1975), Luise Rinserová (*Mirjam*; 1983). Srv. J. Imbach, *Judas hat tausend Gesichter. Zum Judasbild in der Gegenwartsliteratur*, in: *Judas Ischariot. Menschliches oder heilgeschichtliches Drama?*, vyd. H. Wagner, Frankfurt a. M. 1985, 91–143.
- 38 Příklady takových kleteb viz *Patrologia latina*, sv. 87, 945–954.

4. kapitola

- 39 G. Bernanos, *Deník venkovského faráře*, přel. J. Čep – V. Čep, Praha 1969.
- 40 J. W. von Goethe, *Faust I*, přel. O. Fischer, Praha 1957, v. 1222–1227; 1236–1237.
- 41 Viz Th. Storm, *Der Schimmelreiter*, Stuttgart 1959 (Reclams Universal-Bibliothek, sv. 6015/6016), 51.
- 42 Srv. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen⁷1965, 146.
- 43 Srv. J. Jeremias, 80–82.
- 44 Viz G. Baudler, *Jesus im Spiegel seiner Gleichnisse. Das erzählerische Lebenswerk Jesu – ein Zugang zum Glauben*, Stuttgart – München²1988, 235.
- 45 Viz W. Michaelis, *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg³1956, 48.
- 46 Viz H. Kahlefeld, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium*, sv. 1, Frankfurt a. M. 1963, 58–62.
- 47 Viz Baudler, 235.
- 48 Viz H. Fries, *Es bleibt die Hoffnung. Kirchenerfahrungen*, Zürich 1991, 47.
- 49 Sbírka zákonů kanonického práva, 377, § 1. Právně ukotvené výjimky, platné v několika málo diecézích, se Řím snaží obcházet například tím, že jmenuje (jako třeba ve švýcarském městě Chur) alespoň koadjutora, který má nárok stát se biskupovým nástupcem.
- 50 Viz ustanovení rámcového zákona o církevních vysokých školách *Sapientia christiana* ze dne 15. dubna 1979, čl. 27, § 2.
- 51 Srv. W. Seibel, *Lehramt und Wissenschaftsfreiheit. Anmerkungen zu einem „Nihil-obstat“-Verfahren*, *Stimmen der Zeit* 210 (1992) 685–692.
- 52 Dogmatická konstituce o církvi *Lumen gentium*, č. 9.
- 53 Dogmatická konstituce o Božím zjevení *Dei Verbum*, č. 10.

5. kapitola

54 F. M. Dostojevskij, *Bratři Karamazovi II*, přel. V. Ryba, Praha 1928, 223–224.

6. kapitola

55 Viz L. N. Tolstoj, *Die beiden Alten*, in: *Volkserzählungen und Legenden*, Stuttgart 1980 (Reclams Universal-Bibliothek, sv. 2556), 71–102.

56 Viz R. Meyer, *Der Talmud. Ausgewählt, übersetzt und erklärt*, München ⁸1986 (Goldmann Klassiker, sv. 7571), 227 n. Tato zásada je v podobné formě doložena už v (anonymním) dopise Aristeově (§ 207), napsaném zřejmě mezi roky 100 a 130 př. Kr.; srv. H. L. Strack / P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, sv. I: *Das Evangelium nach Matthäus*, München ⁴1965, 460.

57 Příklady viz Strack / Billerbeck, sv. I, 354–364.

58 Viz Strack / Billerbeck, sv. I, 542.

59 Srv. kromě L 9,52n i *Židovské starožitnosti* Iosepha Flavia, 20,6; svědectví o následující epizodě tamt., 18,3. Ohledně znesvěcení mrtvými těly srv. Nu 19,11–16.

60 Srv. *Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch*, vyd. E. Lohse, München 1964, 180–225: „Válečný svitek“.

61 Viz Patrologia latina, sv. 87, 952–954. Další příklady: 945–952.

62 Viz J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, sv. 2, Freiburg – Basel – Wien 1988, 372.

63 J. W. von Goethe, *Faust I*, v. 3415.

64 *Egyptská kniha mrtvých*, kap. 125; viz Gnilka, 373.

65 K tomu podrobně: J. Imbach, *Kleiner Grundkurs des Glaubens*, Düsseldorf 1990, 170–179.

66 Srv. DH 1351.

67 Konstituce o církvi *Lumen gentium*, č. 16; DH 4140.

7. kapitola

68 A. Moravia, *Nuda*, přel. E. Ruxová, Praha 2006, 34.

69 Viz J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen ⁷1965, 182 („rukopis pochází z let 50–100 po Kr., pohádka jako taková nemohla vzniknout dříve než r. 331 př. Kr.“).

70 Viz G. Stemberger, *Der Talmud. Einführung, Texte, Erläuterungen*, München ²1987, 208 (Šabat 153a).

71 Srv. 8. kap. této knihy: Chudý Ježíš mluví o penězích.

72 Viz Stemberger, *Talmud*, 208 (Šabat 153a).

8. kapitola

- 73 A. de Saint-Exupéry, *Malý princ*, přel. Z. Stavinochová, Praha 2005.
 74 Viz E. Drewermann, *Das Eigentliche ist unsichtbar. Der Kleine Prinz tiefenpsychologisch gedeutet*, Freiburg i. Br. ¹³1990, 21, 35.
 75 E. Fromm, *Mit nebo být?*, přel. V. Žihlová, Praha 1992, 64; 72.
 76 Viz G. Bernanos, *Predigt eines Atheisten am Fest der Kleinen Therese*, Einsiedeln 1954, 59.

9. kapitola

- 77 Viz František z Assisi, 2. kap. definitivně platných řádových pravidel, in: *Die Werke*, Zürich 1979, 37–44; 38.
 78 Viz František z Assisi, 22. kap. původně navržených pravidel, in: *Die Werke*, 14–36; 30 n.
 78a Český překlad *Fioretti* pod názvem *Kvítky slavného pána svatého Františka a jeho bratří* z italského originálu pořídil Karel Vrátný a vydalo nakladatelství Ladislava Kuncíře L. P. 1921.
 79 Viz František z Assisi, *Fioretti* (č. 23), in: *Die Werke*, 75–201; 127 n.
 80 J. W. von Goethe, *Faust I*, v. 1112–1117.
 81 Srv. Strack / Billerbeck, sv. I, 608–610.
 82 I. B. Singer, *Kajčovník*, přel. L. Šenkyřík, Praha 1998, 53.
 83 Viz *Die Drei-Gefährten-Legende* (č. 23), in: *Franz von Assisi. Legenden und Laude*, vyd. O. Karrer, Zürich 1945, 143–290; 180. Následující citát viz tamt., 228 (č. 60); srv. i č. 55, 59 a *Fioretti*, č. 9.

10. kapitola

- 84 Viz *Kindheitsevangelium des Pseudo-Matthäus*, 14,1, in: *Apocryfi del Nuovo Testamento*, sv. 1, vyd. L. Moraldi, Torino 1971, 199–239; 217.
 85 Viz M. T. Cicero, *Pro C. Rabirio perduellionis reo*, kap. V, 16, in: *Opera*, sv. II/1, vyd. I. C. Orellius, Turici 1854, 650.
 86 Viz S. Kierkegaard, *Der Augenblick*, in: *Gesammelte Werke*, sv. 34, Düsseldorf – Köln 1956, 201.
 87 Srv. H. Kahlefeld, *Gleichnisse und Lehrstücke im Evangelium*, sv. 1, Frankfurt a. M. 1963, 149–170; J. Gnilka, *Das Matthäusevangelium*, sv. 2, Freiburg – Basel – Wien 1988, 355–365. I v Lukášově evangeliu samozřejmě najdeme několik vsuvek a změn, podmíněných Lukášovou interpretací (19,12–27). Hlavní postavou je u Lukáše „muž vznešeného rodu“, který odjede „do daleké země, aby si odtud přinesl královskou hodnost“. Jeho krajané tam vyšlou poselstvo se vzkazem, že ho za krále nechťejí, ale zmařit jeho jmenování se jim nepovede. Po svém návratu volá nově jmenovaný král k odpovědnosti deset služebníků, kterým svěřil své peníze. Nepřátele, kteří chtěli překazit jeho jmenování, dá zabít. Lukáš zde do příběhu zapojuje událost, kterou zaznamenal židovský dějepisec Iosephus Flavius (*Židovské starožitnosti*, 17,17; *Židovská válka*, 2,2) – roku 4 př. Kr. se vyslanci z Judeje

a Samaří snažili v Římě zabránit tomu, aby se stal králem nenáviděný Herodův syn Archelaos. Ten byl přesto za krále uznán a po svém návratu z Říma přichystal vůdčím jeruzalémským vrstvám „krvavou lázeň“. V Lukášově verzi je tato epizoda alegoricky vztažena k Ježíšovi. „Muž vznešeného rodu“ představuje Krista, služebníci představují křesťany, za vyslanci se skrývají náboženští vůdcové stavějící se Ježíšovi na odpor; krveprolití pak představuje buď poslední soud, nebo – pravděpodobněji – zkázu Jeruzaléma.

- 88 K tomu podrobně: J. Imbach, *Daß der Mensch ganz sei. Vom Leid, vom Heil und vom ewigen Leben in Judentum, Christentum und Islam*, Düsseldorf 1991, 65–75.
- 89 Viz J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion. Reden über die Zukunft des Christentums*, München – Mainz 1980, 25 n.
- 90 Viz František z Assisi, 2. kap. definitivně platných řádových pravidel [která 29. listopadu 1223 zpečetil papež Honorius III.], in: *Die Werke*, Zürich 1979, 37–44; 37.

11. kapitola

- 91 V první části této kapitoly shrnuji některé myšlenky, které jsem rozvinul už jinde; srv. J. Imbach, *Kleiner Grundkurs des Glaubens*, Düsseldorf 1990, 125–136.
- 92 B. Brecht, *Matka Kuráž a její děti*, přel. R. Vápeník, Praha 2009, 44–46.
- 93 Viz M. Luther, *Tischreden*, sv. 5, Weimar 1919, 318 (č. 5677).
- 94 Viz Th. Storm, *Der Schimmelreiter* (Reclams Universal-Bibliothek, sv. 6015/6016), Stuttgart 1959, 101 n.
- 95 O tom podrobně: H. Frohnhofen, *Ist der christliche Gott allmächtig? Zur aktuellen Diskussion über ein altes Bekenntnis*, Stimmen der Zeit 210 (1992) 519–528.
- 96 Viz Augustinus, dopis 31,1 (Paulinovi a Theresii), in: *Patrologia latina*, sv. 33, 121.
- 97 Viz H. Schaller, *Das Bittgebet. Eine theologische Skizze*, Einsiedeln 1979, 185.
- 98 Viz E. Wiechert, *Die Jerominkinder*, München 1954, 220.

JMENNÝ REJSTŘÍK

- Antigonos ze Socho 41
Aristeas 199
Augustin 71, 185
- Bartolomeo z Pisy 173
Baudler, G. 198
Beckett, S. 121
Benedikt XIII. 72
Bernanos, G. 78, 147, 198, 200
Böll, H. 43
Brantschen, J. B. 68
Brecht, B. 175, 177
Brettle, S. 198
Brod, M. 23
Buonaiuti, E. 88
- Cicero 164
Claudel, P. 198
Congar, Y.-M. 88
- Denzinger, H. / Hünermann, P. 197
Dieckmann, B. 197
Dostojevskij, F. M. 50, 51, 60, 61,
92, 94, 96, 97, 99, 134, 197, 199
Drewermann, E. 36, 140
- Eirénaios z Lyonu 38
Eliezer, rabi 108, 126
Erasmus z Rotterdamu 65
Eymerich, N. 72
- Ferrer, V. 71
František z Assisi 81, 149–151,
156–158, 161, 172, 173, 200, 201
Fries, H. 72, 87
Frohnhofen, H. 201
- Gamaliel, rabi 91
Gide, A. 196
Gnilka, J. 199, 200
Goethe, J. W. von 80, 152, 198,
199, 200
- Hilel, rabi 91, 106
Honorius III. 149, 201
- Chenu, M.-D. 88
- Imbach, J. 197, 198, 200
Inocenc III. 150
Iosephus Flavius 199, 200
- Jens, W. 198
Jeremias, J. 196, 198, 199
Joachanan, rabi 41
Jochanan, rabi 41, 128
Jose ben Jehuda 107
- Kafka, F. 23, 24, 32, 34–36, 55
Kahlefeld, H. 197, 198, 200
Karo, J. 12
Karrer, O. 200
Kasper, W. 196
Kazantzakis, N. 198
Khoury, A. Th. 196
Kierkegaard, S. 165, 200
King, M. L. 172
Klopstock, F. G. 72
- Lev Veliký 87
Liguori, A. 12
Lohse, E. 199
Loisy, A. 88

- Lubac, H. de 88
Luther, M. 51–55, 172, 178
- Marz, B. 196
Metz, J. B. 170
Meyer, R. 197, 199
Michaelis, W. 198
Moraldi, L. 200
Moravia, A. 121
Moser, T. 55
- Órigenés 38, 67
- Pesch, O. H. 197
Pierre, abbé 172
- Rilke, R. M. 22
Rinser, L. 198
- Saganová, F. 121
Saint-Exupéry, A. de 138, 143
Sartre, J.-P. 121
Seibel, W. 198
- Selmer, C. 197
Schaller, H. 201
Singer, I. B. 158, 160
Stemberger, G. 196, 197, 199
Storm, Th. 81, 182, 188, 189
Strack, H. L. / Billerbeck, P. 196,
197, 199, 200
- Šamaj, rabi 43
- Tereza, Matka 172
Terezička, sv. 147, 186
Thielicke, H. 196
Tolstoj, L. N. 101, 104
Tomáš Akvinský 12, 67
Tyrrell, G. 88
- Vetter, D. 196
- Wackernagel, Ph. 198
Wagner, H. 198
Wiechert, E. 186
Wrembeck, Ch. 197

JOSEF IMBACH

A učil je v podobenstvích

JEŽÍŠOVY
OBRAZNÉ PŘÍBĚHY
O ŽIVOTĚ Z VÍRY

EDICE THEOLOGIE

Základní teologická témata, 2. svazek

Z německého originálu
Und lehrte sie in Bildern:
die Gleichnisse Jesu – Geschichten für heute
vydaného nakladatelstvím
Echter Verlag Würzburg roku 1995,
přeložila Karla Korteová
Typografie Zbyněk Kočvar
Vydalo nakladatelství Vyšehrad, spol. s r. o.,
v roce 2016 jako svou 1454. publikaci
Vydání první. AA 10,11. 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 978-80-7429-695-6

V EDICI TEOLOGIE DÁLE VYŠLO

Peter Neuner, Paul M. Zulehner
PŘIJĎ KRÁLOVSTVÍ TVÉ
Praktické učení o církvi

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 církve 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. Tato průkopnická publikace vyšla nejprve v čínštině, ale postupně pak rusky, chorvatsky, německy, slovensky, maďarsky, polsky a konečně nyní se dostává do rukou českých čtenářů jako první svazek ediční řady Základní teologická témata.

Tomáš Petráček
CÍRKEV, TRADICE, REFORMA
Odkaz Druhého vatikánského koncilu

Při výročí uzavření Druhého vatikánského koncilu se specialista na církevní, kulturní a sociální dějiny zamýšlí nad řadou otázek, včetně té základní, jaké je místo koncilu v dějinách církve a západní společnosti druhého milénia. Jak je to s otázkou změny, vývoje, kontinuity a diskontinuity v dějinách církve? Opravdu byl koncil „jenom“ pastorální, nikoliv doktrinální? Co znamenal program hermeneutiky kontinuity a reforma reformy přelomu první a druhé dekády třetího tisíciletí? Kdo, proč a jak

připravil a uskutečnil koncil? Jak je to doopravdy s „problematickým“ učením koncilu, například náboženskou svobodou? A kde ve všech těch často velmi lidsky vedených zápasech a sporech hledat vanutí a řízení Ducha a je v možnostech historické vědy se o to pokusit? Jaká jsou měřítka a znamení „úspěšnosti“ církve či „zdravého vývoje“ a může i velká a stabilní církev odumřít a zaniknout? Diskuze o koncilu nabízí možnost dotknout se řady zásadních životních otázek existence církevního společenství a antropologicky univerzálních problémů náboženského života vůbec s přesahy do mnoha dalších disciplín a oborů.

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.