

MATOUŠOVSKÉ STUDIE

ThDr. Jiří Mrázek, Mgr. David Balcar, Rut Dvořáková, Marta Židková

NZD0301

Knihovna ETF UK



3205179413

MLÝN 

Kniha je vydána z grantových prostředků GAUK
a je výsledkem grantového projektu *Recepte Matoušova evangelia v české
a německé exegetické tradici (206/97)*

1K 29593



79413/00

© ThDr. Jiří Mrázek, © Mgr. David Balcar, © Rut Dvořáková, © Marta Židková
© Mlýn, 2000

ISBN 80-902296-6-2

OBSAH

Úvodem	5
JIŘÍ MRÁZEK Komu je psáno Matoušovo evangelium	7
JIŘÍ MRÁZEK Obrat k misii pohanům v Matoušově evangeliu	11
MGR. DAVID BALCAR Podobenství o dvou synech	16
MARTA ŽIDKOVÁ Podobenství o družičkách	50
JIŘÍ MRÁZEK Smysl a záměr Ježíšovy „apokalyptické řeči“ v prvních třech evangeliích	78
RUT DVOŘÁKOVÁ Prázdný hrob v Matoušově evangeliu v německé tradici	82

ÚVODEM

Sborník, který laskavému čtenáři předkládáme je výsledkem několikaleté práce, soustředěné na problematiku Matoušova evangelia, jeho moderní exegezi, ale především také na mapování vlivu, který mělo právě Matoušovo evangelium v dějinách. Výsledkem této práce byl třísemestrový cyklus exegetických přednášek, několik diplomových a řada seminárních prací studentů. Pravidelně a s velkým užitkem jsme své výsledky srovnávali s podobně orientovanými pracemi kolegů novozákonníků v německém Erlangen (Markus Müller, Wolfgang Kraus, Martin Meissner).

Práce, které zde předkládáme, jsou pro omezené možnosti pouze výběrem. Studie Mgr. Davida Balcara a Marty Židkové jsou navíc citelně zkráceny: ponechali jsme právě jen část, která se týká dějin výkladu, vlastní exegezi, která tvořila první část obou prací, jsme byli nuceni vypustit

JIŘÍ MRÁZEK

KOMU JE PSÁNO MATOUŠOVO EVANGELIUM

JIŘÍ MRÁZEK

Matouš, Marek i Lukáš jsou si natolik podobní nejenom příběhy, které předávají, ale i svojí interpretací Ježíšova příběhu, že můžeme jedním dechem a jediným společným označením mluvit o „synoptické tradici“ a „synoptické teologii“. Přesto jsou zde i důležité rozdíly, které vyniknou právě, když pátráme po otázce, do jakého prostředí jsou tato evangelia psána.

U evangelia Lukášova je odpověď zřejmě nejsnadnější: Lukáš si dá záležet na tom, aby svého čtenáře hned na začátku představil: „vznesený Theofil“ (L 1,1) je křesťan helénského, nežidovského původu, který prošel základní katechezí a byl pokřtěn. Jeho problém není v tom, že by o Ježíši nevěděl nic nebo věděl málo – problémem je, že se na něho hrne informací příliš mnoho a ne všechny jsou stejně spolehlivé. Lukáš se tedy ujal úkolu všechno patřičně utřídit a poskytnout čtenářům jako je Theofil, spolehlivou informaci o Ježíšově příběhu, ale i veškerém starozákonním a soudobém židovském pozadí, které je pro pochopení nutné.

Evangelium Markovo nikde svého čtenáře neoslovuje takto přímo, ale zdá se, že jeho čtenář je velmi podobný tomu, pro kterého píše i Lukáš: je to čtenář, který už zná „evangelium“ v tom smyslu, v jakém užívá toho slova Pavel a vůbec raně-křesťanská tradice: vyznání o tom, že Ježíš zemřel za naše hříchy podle Písem, ale třetího dne vstal z mrtvých. Proto může Marek své dílo psát jako „počátek evangelia“, jako příběh, který těmto událostem předcházela a je pro jejich pochopení podstatný. A skončit může zmínkou o prázdném hrobě (původní závěr v Mk 16,8, který dosvědčují nejstarší rukopisy), protože dál už to jeho čtenáři znají. Marek nemusí obhajovat misii pohanům a ani se s jejich problémy vyrovnávat, protože to už je pro něho hotová záležitost; zato však svým čtenářům, kteří jsou křesťany, ale nemají židovské zázemí, musí leccos vysvětlovat (např. Mk 7,3n – srv. paralelu u Mt!). Leckteré motivy jako by narativně rozvíjely apoštola Pavla a důvěrně znaly jeho teologii.

Pro koho píše Matouš? Odpověď je ve skutečnosti méně zřejmá, než se na první pohled zdá. Zřejmé je určitě to, že Matoušovo publikum je *nějak* židovské: ale jak přesně a v jakém smyslu?

Matouš svým čtenářům nemusí vysvětlovat, jaké jsou židovské zvyky a co přesně prikazuje Zákon (srv. Mt 15,2, ale třeba i 17,24 aj.), takřka na každém kroku konfrontuje Ježíšův příběh se starozákonním zaslíbením (tzv. reflexivní citáty, např. 2,18; 4,15; 7,17), což prozrazuje, že jeho čtenáři tato místa důvěrně znají a čtou je očima nějaké velmi konkrétní vykladačské tradice. Zato však misie pohanům a osvobození od dodržování Zákona pro něho vůbec není tak samozřejmou a „vyřízenou“ záležitostí jako pro jeho kolegy Lukáše a Marka. Dobrá: Matoušovo evangelium je tedy *ještě* židokřesťanské a jeho čtenářský okruh podle toho dosud nepřekročil hranice židovství. Ale jak to koresponduje s neméně zřejmou skutečností, že Matouš přebírá téměř celého Marka, je na něm závislý: *literárně* (teorie pramenů), ale do značné míry i theologicky? Literárně je Matouš další vývojovou fází, reinterpretací Marka, přitom

Df
15,24
10,5
4,15

však zůstává „ještě“ židokřesťanský a teprve řeší otázky, ke kterým Marek už nepovažuje za nutné se vracet. Kam tedy patří Matouš a jeho čtenáři?

Georg Strecker¹ rekonstruuje v odpověď jakési zvláštní společenství a prostředí, které nemá židovské zázemí, pochází z pohanů, ale usilovným samostudiem si starozákonní zvyky osvojilo. Oproti tradiční představě Matouše jako konvertovaného rabína staví hypotézu, že Matouš ani neuměl hebrejsky a svoje znalosti Starého zákona čerpal výhradně ze Septuaginty. Tato Streckerova hypotéza však přece jen příliš visí ve vzduchu: pro takové alternativní, pseudo-židovské prostředí, izolované od židovství nemáme žádný přesvědčivý doklad. Daleko spíše museli Matoušovi čtenáři se synagogou souviset bezprostředně a dialog, vedený se synagogou nebo uvnitř synagogy, je přítomen velmi živě. Ale co to znamená přesně? Rozuměla si ta část církve, ke které se Matouš obrací, dosud jako součást Izraele, jako jeho pravé a zdravé jádro? A jaká zde může být návaznost na Marka, který už je geograficky, ale i theologicky někde úplně jinde?

Plausibilnější hypotézu nabízí Ulrich Luz,² podle kterého máme před sebou komunitu, která už byla vyobcována ze synagogy (na několika místech v tomto evangelium se mluví o „jejich synagoze“ – např. 4,23; 9,35; 10,17!), ale je to událost poměrně čerstvá a rána je dosud zjitřená.³ Rozhovor už se nevede „v synagoze“, ale mezi církví a synagogou „přes ulici“, dosud však je velmi živý (a bolestný). Ti, které máme před sebou, si ještě velice nedávno sami rozuměli jako „zdravé jádro“ Izraele, jako ti, kteří jsou ještě izraelštější než ostatní Izraelci – nyní však nabyt vrchu farizejský směr a tito židovští křesťané byli exkomunikováni. Teprve v tuto chvíli, kdy se ve vztahu k Izraeli – obrazně řečeno – ocitli na chodníku, začínají objevovat a recipovat to, co už apoštol Pavel a stejně tak evangelista Marek dávno proboužovali. Matoušovo evangelium je pak pokus převyprávěním spojit radikální a „pohanokřesťanské“ Markovo evangelium s vlastními tradicemi.

Tato hypotéza po mém soudu nejpřesvědčivěji odpovídá na otázku, proč evangelium, které programově navazuje na Marka, je najednou zase „židokřesťanštější“, jako by učinilo krok zpátky, a řeší otázky, které si Marek dávno ani neklade.

Pokud jde o konkrétnější geografickou identifikaci, blíží se konsensu umístění do Sýrie: evangelium není psáno přímo v Galileji, protože nezná její geografii úplně přesně, vzniká však někde hodně blízko. Zároveň vzniká v prostředí, kde je silná židovská diaspora i silná křesťanská církev – tyto podmínky Sýrie splňuje. Ale především: evangelium jeví o Sýrii zvláštní zájem: hned na počátku se zvěst o Ježíši rozšíří za hranice Galileje nejenom do Jeruzaléma a Judska, ale hned na prvním místě právě do Sýrie (4,24).

¹ STRECKER, G.: *Der Weg der Gerechtigkeit. Untersuchung zur Theologie des Matthäus*, 1962 (FRLANT 82)

² LUZ, U.: *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen – Vluyn 1993; týž: *The Theology of the Gospel of Matthew*, Cambridge 1995

³ Podobně STANTON, G. N.: *The Origin and Purpose of Matthew's Gospel: Matthean Scholarship from 1945 to 1980* In: Haase, W.; Temporini, H. (ed.): *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin; New York, 1889–1951

Tím však otázky nad zaměřením Matoušova evangelia nekončí. Jen málokterý novozákonní spis je tak často podezírán z moralismu a theologie skutků. Ve hlavní části kázání na hoře mluví evangelista o *plnění a nezrušitelnosti* Zákona (Mt 5,17–19), dokonce o tom, že ten, kdo by nepředstihl farizeje a zákoníky (!) právě v dodržování zákona a horlivosti pro Zákon, nevstoupí do království nebeského (Mt 5,20). Podobně v Mt 23,3 se konstatuje, že to, o čem farizeové jenom teoretizují, je třeba naplnit v praxi. Podle 5,19 se zdá, že kdo by učil svobodu od Zákona, bude „nejmenším“ (ἐλάχιστος) v království nebeském, a v závěru kázání na hoře (7,21) je varování, že nestačí Ježíše pouze *vyznávat* jako Pána. Na čí straně tedy Matouš stojí a s kým vlastně polemizuje: s farizejskými zákoníky nebo s apoštolem Pavlem (právě označení ἐλάχιστος a narážka na vyznání ústy Ježíše jako Pána by mohli být polemikou s apoštolem)?

Domnívám se, že jeho vztah k Zákonu je přece jen více pavlovský, než by se takto zdálo. V Mt 5,17–20 se sice mluví o (na)plnění Zákona, ale to právě spočívá v něčem jiném než v dodržování jednotlivých příkazů. Kázání na hoře má svou hlavní část, která je ohraničena verši 5,17–20 na začátku a 7,12 na konci. Na obou těchto exponovaných místech se mluví o „Zákoně a prorocích“; na začátku se říká, že je třeba je plnit, a na konci, že celý ten Zákon a jeho plnění lze shrnout do jediné věty, totiž zlatého pravidla. Kázání na hoře reprodukuje velmi radikální Ježíšův přístup k Zákonu, podle něhož *nejde* o plnění konkrétních příkazů, nýbrž (jen a jen) o milosrdenství (srv. též Mt 5,45–48). Matouš však ještě zůstává v polemice s farizejskou synagogou a je pro něho podstatné se v této polemice obhájit. Proto věc formuluje takto: náš, od Ježíše odvozený vztah k Zákonu, který jej redukuje na pouhý, všudypřítomný příkaz k milosrdenství, není *rušením* Zákona, nýbrž právě naopak jeho naplněním. To, co vypadá z farizejského pohledu jako osvobození od Zákona (ať už soteriologicky nebo eticky: redukcí na příkaz milosrdenství) je pro Matouše ve skutečnosti to jediné, oč v celém Zákoně i prorocích jde a v tomto smyslu je to *hojnější spravedlnost* než farizeů a zákoníků.

V polemice Mt 23 jsou farizeové obviněni, že nedělají, co by měli dělat, a jenom vyrábějí těžká břemena pro jiné (23,3–4), z veršů, jako je 23,23 je však zřejmé, že dělají více než nejhrošlivější obětavý evangelík. To ale právě není to, na čem by záleželo. To, na čem záleží, je „víra“ a „milost“ (*sic!* τὸ ἔλεος καὶ τὴν πίστιν – Mt 23,23b).

Zbývá ještě místo, které jsme dosud jen letmo zmínili: „Ne každý, kdo mi říká Pane, Pane, vejde do království nebeského...“ (Mt 7,21–23) Za tímto místem určitě není polemika s farizeji ani židovstvím vůbec, nýbrž s někým, kdo vyznává Ježíše jako svého Pána. Pouze takové ústní vyznání nestačí. Ale když přihlídneme blíže, najdeme něco podobného jako v Mt 23: ani ti, kteří tady vyznávají Ježíše jako svého Pána, nejsou jen mluvkové; i oni mají mnoho skutků, které jim nikdo neupírá. Narozdíl od Mt 23 jsou to skutky poněkud jiného druhu a ražení: „Ve Tvém jménu jsme prorokovali, vymítali demony a činili i jiné mocné činy“ (v. 22). Přesto zní odpověď: „Neznám vás“ – protože při tom všem nečinili vůli Otce (v. 21). Matoušovou terminologií: nečinili Zákon (νόμος) nýbrž *ἀνομίαν* (7,23); tedy nebyli milosrdní, jenom se

soustředili na to, co Pavel nazývá dary Ducha. Zdá se, že tady je v pozadí jakási charismatická forma křesťanství a podobné problémy, jaké řeší Pavel v dopisech do Korintu. Na tyto souvislosti upozorňuje v jedné studii R. H. SMITH.⁴ Můžeme k tomu dodat, že Matouš se pozoruhodně vyhýbá mluvení o Duchu svatém: tam, kde bychom čekali zaslíbení či přímo seslání Ducha, Matouš alternativně mluví o jakési (duchovní?) přítomnosti Kristově (Mt 18,20; 28,20!), podobenství o hřivnách je variací na charismata (narozdíl od Lukášovy verze), ale slovo Duch ani Charisma tady nepadne.

⁴ „At a time rife with competing views about what is meant to be a Christian, Matthew rewrote the story of Jesus to combat militant Christian pneumatics.“ SMITH, R H.: *Matthew's Message for Insiders. Interpretation* 46 (1992), str. 229–239

OBRAT K MISII POHANŮM V MATOUŠOVĚ EVANGELIU*

JIRÍ MRÁZEK

Můžeme rozlišit tři druhy textů, které se této otázce týkají:

- (a) Texty, které o misii pohanům nevypovídají, ale mohly by
- (b) Texty, které o ní vypovídají nepřímou
- (c) Texty, které jsou přímou pobídkou.

Problém je dlouho známý a spočívá v tom, že texty, které jsou přímou pobídkou, jsou pouze dva a navzájem si protirečí: zatímco Mt 10,5–6 je pobídkou nechodit na cesty pohanů ani Samařanů a soustředit se pouze na ztracené ovce izraelské, Mt 28,16 naopak vysílá učedníky ke všem národům.

Protože přímé pobídky jsou natolik protichůdné, bude potřebné přibrat i ostatní texty a začít právě od nich.

(a) Texty, které o misii pohanům nevypovídají, ale mohly by

Mt 1,1–2 Matoušovo vyprávění začíná rodokmenem a rodokmen *Abrahamem*. To se obecně považuje za jeden z typicky židovských rysů. Ale proč právě Abraham? Začínat Adamem (jak to dělá třeba Lukáš) nebo narážkou na stvoření (jako Jan) není o nic méně židovské. Matouš mohl stejně dobře (a stejně dobře židovsky) začít Henochem, nebo Jákobem-Izraelem, nebo dokonce až Davidem či Ješajem – pokud by jeho rodokmen měl být výrazně Davidovský. Abraham na začátku je dvojnásobný. Dostal zaslíbení pro své potomky – ale také pro všechny národy. Stal se zakladatelem rodu, který má zaslíbení – ale jemu samému nebyl počten za spravedlnost původ, nýbrž to, že uvěřil. Pro Židy mohl být zárukou jejich zaslíbení, pro Pavla byl zase klíčovým argumentem pro misii pohanům. Jakou roli má zde, nelze z tohoto místa samotného rozhodnout. Ale je zapotřebí si uvědomit, že tady jeho role není jednoznačná, a pamatovat si otazník, který se možná vyřeší později.

Mt 2,1–12 Mudrci od východu. Je to zvláštní, ale i zde najdeme podobnou nejednoznačnost: mudrci od východu by mohli být oněmi pohané, kteří proudí na Sión. Přísně vzato však neproudí na Sion, nýbrž přicházejí nejprve za Herodem a potom do Betléma. Nepřicházejí, aby zůstali, přicházejí se pouze poklonit velkému králi, a hned potom mizí ze scény nejenom Herodovi, ale i nám. Když odhlédneme od tradice, nevíme dokonce ani kolik jich bylo, natož pak zda to byli skutečně pohané nebo třeba diasporní Židé. I zde si tedy zpočátku musíme ponechat otazník a čekat, zde se později vyjasní. Ale i zde je dobré si uvědomit, že Matouš neřekne jednoznačně, zda to byli neobřezaní nebo Židé.

Zástupy kolem Ježíše (4,24–25). Podle 4,24 se o Ježíši už od počátku jeho působení ví v Sýrii a 4,25 k tomu přidává ještě i Dekapoli a Zajordání. Je docela dobře možné, že Matouš má na Sýrii zvláštní zájem, protože jeho sbory pocházejí právě

* Publikováno ve sborníku *EPITOAYTO*, Mlín, Třebenice 1998

odtud. Tímto způsobem si může zajistit pro své společenství stejnou *původnost*. Přísně vzato však z textu samého vyčteme jen to, že *Sýrie* (a *Dekapole* atd.) byly už od počátku „při tom“. Ani zde není explicitně řečeno, *mezi kým* se ta pověst roznesla. Jmenované kraje jsou pohanské, ale jsou to současně právě ty, kde je tradičně silná diaspora. Považuji za důležité, že Matouš neřekne jednoznačně *Židé* ze Sýrie atd., ale ani *pohané* nebo obřezaní i neobřezaní, židé i bohobojní, nebo něco podobného. Už zde začíná být zřejmé, že Matouš ponechává některé věci *záměrně* otevřené.

Reflexní citát (Mt 4,15–16). Je pravda, že tyto citáty jsou závislé na starozákonní předloze – ale je také pravda, že Matouš si je vybral. V. 4,15 patřičně zdůrazní, že Ježíš přichází do Galileje $\tau\omega\nu \epsilon\theta\nu\omega\nu$, ale hned následující verš nám prozradí, že světlo ve tmě uvidí $\lambda\omicron\varsigma$.

(b) Texty, které o misii pohanům vypovídají nepřímo

Setník v Kafarnaum Mt 8,5–13. Nejvýraznějším textem, ve kterém najdeme už všechno podstatné, je právě toto uzdravení jednoho pohana na žádost jiného.

Nápadná je na tomto textu zvláštní, pečlivá vyváženost:

Není zde ani náznakem, že by Ježíš vyhledával pohany nebo působil mezi pohany	ALE: když pohan přijde se svou prosbou, není odmítnut. Ukáže se tedy, že v zásadě <i>je možné</i> , aby pohan přišel za Ježíšem s prosbou
Obě uzdravení, která se týkají pohanů (zde a Mt 15,21–28), se odehrají <i>na dálku</i> , takže Ježíš neporuší zákon, neznečistí se ani tím, že by vstoupil do jejich domu (tento problém je v 8,8 přímo tematizován) ani tím, že by např. nemocného pohana vzal za ruku,	ALE: původně se Ježíš <i> nabídl</i> , že tam vstoupí. V zásadě by to tedy možné bylo. Bylo to možné, ale tenkrát k tomu nedošlo.

Velmi podobnou situaci najdeme v několika sporech, kde *učedníci* porušují běžné pojetí: *postu* (Mt 9,14–17), *soboty* (Mt 12,1–8), *očišťování před jídlem* (Mt 15,1–11). Ve všech těchto případech Ježíš sám Zákon neporušil, ale obhájil pro své učedníky možnost tak učinit. Možnost byla otevřena, shodou okolností k tomu (tenkrát, v jeho případě) nedošlo.

Ale vraťme se k setníku v Kafarnaum. Pečlivá vyváženost textu tím totiž nekončí:

Ježíš tedy příležitostně uzdravil pohana, pomohl nežidovi, který měl nějaký problém	ALE: neučí jej a nezvěstuje mu slovem. Vůči pohanu je možné uzdravení jako skutek milosrdenství, ale nic se tu neříká o misii, učení, zvěstování
---	--

Ovšem: pohanský setník sice není partnerem pro zvěstování a učení	ALE: přesto tu <i>velice důležitý teologický rozhovor</i> zazní; a to dokonce tak, že sám setník pronese <i>výpověď</i> , kterou Ježíš označí za víru, a vzápětí Ježíš (přece jen) pronese zvěst o pohanech a pro pohany („amen pravím, že přijdou mnozí...“)
A opět, když se pečlivě podíváme, Ježíš zde sice pronese „pohanské evangelium“, evangelium, které se týká pohanů	ALE: shodou okolností jej už nezvěstuje setníkovi, nýbrž řekne „těm, kdo ho následovali“
(ovšem tak, že to setník ještě musí slyšet)	

Mt 8,10b–12. Tato Ježíšova výpověď už ovšem je zřetelná. A dává nepřímo odpověď na otázky, které jsme si poznamenali na počátku. *Mnozí*, kteří přijdou od východu i od západu, jsou postaveni do protikladu k *synům království*. Jsou to tedy ne-synové, ne-Židé. Nejpozději od této chvíle začne tedy čtenář analogicky i mudrce od východu chápat jako ne-Židy: pohany nebo bohobojné. Ale z tohoto Ježíšova výroku vyplývá i to, že do společenství s Abrahamem (stolování s ním) patří *ti, kdo věří*, a to i nezávisle na svém původu – zatímco *ne*musí patřit ti, kdo jsou synové království původem. Odtud může být čtenáři zřejmé, že také Abraham na začátku je spíše otcem *víry* než otcem tělesných potomků a zaslíbení Abrahamovi daná *nejsou* pro Matouše kontinuálně vnitro-izraelská, nýbrž daná věřícím.

I v zaslíbení 8,11 však Matouš ponechá futurum, nikoli už present.

Reflexní citát (Mt 12,18–21). Tento citát mluví na první poslech hodně *pro* misii pohanům. Nejen, že *národy* budou souzeny Služebníkem, ale *budou* v něho i *doufat*. To se však *zatím* neděje. Podnětem pro umístění tohoto citátu je *skrytost* – pro tuto chvíli platí, že *nikdo* neví. Jeho hlas (nebo fáma o něm?) *není* slyšet na ulicích.

Uzdravení Kananejské dcery, Mt 15,21–28. Zde platí hodně z toho, co bylo řečeno o setníku v Kafarnaum. I zde je zvláštní vyváženost v tom, jak Ježíš:

odmítá uzdravit pohanku	ALE: přece ji nakonec uzdraví
v tomto případě dokonce zprvu odmítá s pohankou komunikovat	ALE: nakonec s ní probírá teologickou otázku a pochválí její víru
verbalizuje svoje poslání ke „ztraceným ovcím Izraelským“	aby je vzápětí překročil

Žena použije docela regulérní christologický titul (synu Davidův). Mohli bychom říci: regulérně vyznává	ALE: není jí to nic platné, protože není Izraelka
není jí to nic platné, protože není Izraelka	ALE: nakonec se ukáže, že jí to platné je.

Chrámová daň Mt 17,24–27. Tento text nemluví o misii ani o pohanech, nýbrž o něčem, co do roku 70 vyznačovalo sounáležitost s Izraelem. I tato perikopa však má něco společného s oddíly, které jsem zařadil do této části. Také zde je řečeno: plaťme, ale není to nutné. Proč tedy platit? Abychom nepohoršili (17,27) To je ovšem instrukce, která má smysl, dokud jsme *intra muros*.

Shrnutí k (a) a (b): Přikláním se k tezi, že Matouš si těmito texty *připravuje cestu pro misii pohanům*. Tato cesta zřejmě není pro Matouše a jeho společenství jednoduchá a je přinejmenším několik problémů, které musí nejprve vyřešit.

Prvním problémem je povědomí o tom, že Ježíš (a dosud ani Matoušovy sbory) misii pohanům nepraktikovali. Tyto texty v podstatě říkají: *nedošlo k tomu, ale ta možnost zde zásadně otevřena byla už tenkrát*. Nic tomu nebránilo, ale nebylo to na pořadu dne. Tenkrát se nedělala, ale jestliže jsme k ní nyní přikročili, nic z toho prvního období tím nepopíráme a neměníme.

Dalším problémem byla otázka Zákona. Matoušovské sbory jej možná dodržovaly, byť s jistou hierarchií, kterou mu dalo Ježíšovo Největší přikázání (Mt 22,34–40). Při misii pohanům se Zákon v tomto smyslu nevyžadoval (v tom se domnívám, že Matoušovo společenství už naskočilo do dlouho rozjetého vlaku). Opět je tady stejná odpověď: *Ježíš sice dodržoval, ale v zásadě to nebylo nutné*. Dokud jsme on i my byli *intra muros*, nechťli jsme pohoršovat.

(c) Texty, které jsou přímou pobídkou.

Mt 10,5–6 omezuje misii na ztracené ovce izraelské. Jeho škála je zřetelně tato: *spravedliví – ztracené ovce – Samařané – úplní pohané*. Ke ztraceným ovcím ještě běžte, dokonce *právě k nim* teď běžte, ale dál už ne.

V Mt 28,16 posílá Ježíš ke všem národům. Pokud je Matouš konsistentní, znamená to, že mezi desátou a osmadvacátou kapitolou vyprávění se muselo odehrát něco, co změnilo situaci. Toto něco musí zaznít v příběhu, který Matouš vypráví. *Co to je?*

Jsou tři možnosti:

1. *byla dokončena misie v Izraeli*. Tato možnost by nebyla konfrontační. Byla by analogií ke struktuře Skutků apoštolských: tak jako ve Sk dospělo evangelium do Říma, tady dospělo přes Galileu, a Judsko do Jeruzaléma. Taková myšlenka však není v Matoušovu evangeliu nijak prokazatelná (např. slova o tom, že prorok musí zemřít v Jeruzalémě, by ukazovala tímto směrem, ale právě tato slova zachoval jenom Lukáš),

a protiřečí jí v Mt 10 konstatování, že s izraelskými městy nebudou hotovi až do příchodu syna člověka.

2. *Izrael byl zavržen, proto se nyní misie obrací jinam*. Je spousta míst, která mluví o tom, že Ježíš byl zavržen – ale přísně vzato ne Izraelem, nýbrž jeruzalémskými vůdci. Tak např. předpovědi utrpení. Podobenství o dvou synech, vinařích a hostině jsou zase přímo řečena těmto vůdcům (ti si je na sebe vztahují a chtějí se Ježíše zmocnit, ale bojí se zástupů. Zástupy na Ježíšově straně jsou také Izrael!). Nejvýraznějším argumentem pro tuto možnost je jiný *ἔθνος* ve vinařích. Ale i zde je zvláštní užití singuláru. *Neznamená to pohanům obecně (ἔθνεσιν), nýbrž ethniku, které se teprve stane vyvoleným lidem: bude složeno jenom z pohanů nebo pohanů a židů?* Ještě podle podobenství O dvou synech (21,28–32) by mohlo být složeno ze ztracených ovcí: celníků a nevěstek...

Otázkou je, kde mezi Mt 10 a Mt 28 by se takové zavržení a odvrácení od Izraele odehrálo. Ne v Mt 13,36⁵ ani na konci Galilejského období.⁶ Ježíš se sice během řeči v podobenstvích (Mt 13) odvrací od zástupu k učedníkům, ale to má své místo a svoji funkci ve výpovědi právě této řeči jako celku. V následujících kapitolách jej opět nacházíme obklopeného zástupy a on sám s nimi nejedná nepřátelsky.

Podobně cestou do Jeruzaléma zazní trojí předpověď utrpení, ale ani ta nemluví o tom, že by Ježíš zavrhnul Izrael (a obrátil se jinam), nýbrž o tom, že on sám bude zavržen. A to nikoli Izraelem jako takovým, nýbrž jeruzalémskými autoritami. V Jeruzalémě samém si pak Matouš dá záležet na tom, aby ukázal, že vyostřená polemika probíhá mezi Ježíšem – a opět jen jeruzalémskou honorací a autoritami.⁷ Zástupy jsou na jeho straně (Mt 21,26.46). Ještě v Jeruzalémě Ježíš káže, učí a dokonce uzdravuje (Mt 21,14)⁸ Podivné „sebezavržení“ navrhuje zástup v Mt 27,25; ale ani tady není ani slovem přijato nebo potvrzeno z druhé strany. Ostatně i zde je zřejmé, že jsou to „atypické“ zástupy, poštvané velekněžskými.

Jako rozhodující událost, která se odehrála mezi desátou a osmadvacátou kapitolou příběhu, tedy zbývá *Vzkříšení a Vyvýšení*. Jakkoli hluboce mohla matoušovské sbory poznamenat kontroverze se synagogou, misie pohanům je nakonec založena především *positivně: Ježíši, který měl poslání předně k Izraeli, byla nyní dána všelická moc na nebi i na zemi, tedy ἔξουσία nad všemi národy*. Podle toho nyní posílá i své učedníky ke všem národům.

⁵ Proti Kingsburymu a Luzovi, kteří se domnívají, že odtud se počíná Ježíšovo odvrácení od zástupů. KINGSBURY, J. D., *Matthew as Story*. Second edition, revised and enlarged. Philadelphia, Fortress Press 1988; LUZ, U., *Das Evangelium nach Matthäus*. EKK 1/2, Neukirchen-Vluyn 1990

⁶ Pokud lze mluvit o nějaké Galilejské krizi, pak jistě ne v tom smyslu, že by Ježíš zavrhnul Izrael.

⁷ I nejostřejší podobenství, O zlých vinařích, se narodil od Izajášovy předlohy (Iz 5) *neobrací proti Izraeli = vinici, nýbrž proti těm, kteří na této vinici hospodaří a mají ze svého hospodaření sklízet úcty (vydat ovoce)*. Narážky na Izajáše v začátku podobenství nejsou funkční jinak než *příběh jako upozornění na posun v adresátech mezi Písni o vinici a tímto podobenstvím*.

⁸ V tomto směru Matouš zajde dokonce dál než ostatní evangelisté, protože ti už Jeruzalému *přikázání Ježíšovo uzdravování upírají*.

PODOBENSTVÍ O DVOU SYNECH

MGR. DAVID BALCAR

1. Nejstarší ohlasy a středověké výklady

Ohlasy u apoštolských otců jsou nepatrné a málo pravděpodobné.

W.–D. Köhler nachází spojení „cesta spravedlnosti“ v Petrově apokalypse, která by mohla být na Mt závislá. Toto spojení, které se u synoptiků nachází pouze u Mt, je ovšem v křesťansko-židovském myšlenkovém okruhu vysvětlitelné i bez vztahu k Mt.⁹

H. Köster vidí dotyk s Ignatiovým listem Smyrenským ve formulí (Sm 1,1) „aby se jím naplnila všechna spravedlnost“, která souvisí s Mt 3,15. V souvislosti se křtem Ježíše je tak jedinečná, že musí být nějaké spojení mezi Ignatiem a Matoušem. Původcem spojení může být jen Matouš. Podobně i „spravedlnost“ při uvedení Křtitele v 21,32 (SMT). Jeho poslání je pro Matouše zjevně charakterizováno tímto pojmem. Zdá se, že Sm 1,1 nepřímě předpokládá existenci MtEv.¹⁰

IRENEUS Z LYONU¹¹ (zemřel asi 202) se v souvislosti se zápasem proti gnostikům a jejich dualismu snaží dokázat, že ve Starém a Novém zákoně jde o jednoho a téhož Boha, který povolal patriarchy i pohany. V té souvislosti uvádí: „Také podobenství o obou synech, kteří byli posláni na vinici, poukazuje na jednoho a téhož otce“. Ireneus má před sebou patrně textovou variantu 3:¹² „Jeden z nich protřečil otcí, čehož později litoval, když už mu lítost nebyla nic platná, druhý ale slíbil ihned otcí, že půjde, ale nešel – neboť každý člověk lže a ,chtění sice je blízko, ale nedochází svého naplnění.“¹³ Zřejmě bylo v té době, kdy křesťané byli pronásledováni, důležité se především k Bohu přiznat – vyznat. Text, ve kterém pokání nepomáhá, mohl být důležitý v době, kdy se řešil problém apokatů, kteří chtěli zpátky do církve a možná měli snad tendenci pokání „zneužívat“.¹⁴

Jinde¹⁵ v souvislosti s výkladem o různých nevěstkách (Ozeáš, Rachab) a pohanek (žena Mojžíše) uvádí „Proto řekl Pán těm, kteří jeho příchod nepřijali ... totiž farizeům: Veřejní hříšníci a nevěstky vás předejdou v Božím království.“

HIPPOLYTUS (160/170–238), Ireneův žák zná¹⁶ pravděpodobně také textovou variantu 3. Víme o něm, že kladl velký důraz na přísnou kázeň, zažil pronásledování a zemřel ve vyhnanství. Tyto okolnosti vysvětlují použití varianty 3. Intence jejího výkladu bude asi podobná, jak jsem naznačil u Irenea.

Na základě textové varianty 3 nabízí unikátní výklad HILARIUS Z POITIERS

⁹ *Rezeption*, 314–318.

¹⁰ *Überlieferung*, 58–59.

¹¹ *Gegen die Häresien* 4,36, s. 131–132.

¹² viz kap 2. 1.

¹³ Ř 7,18 ČEP: „Chtít dobro, to dokážu, ale vykonat už ne.“

¹⁴ srv. vysvětlení B. B. SCOTTA, kap. 2.1.2.

¹⁵ *Gegen die Häresien* 4,20, s. 72–73.

¹⁶ *Fragments*, 167–168, pozn. 1.

(315–367).¹⁷ Zasazuje ho přímo do Ježíšovy doby a chápe dva syny jako dvě skupiny židů. První syn je lid, který vzešel z farizeů. Byl upozorňován Bohem skrze Jana Křtitele, že má poslouchat jeho přikázání. Byl však arogantní, odmítal litovat svých hříchů a zakládal si na tom, že je od Abrahama. Ovšem tváří v tvář zázrakům po vzkříšení Páně byl jat pokáním a přiznal chybu své prvotní arogance.

Druhý syn je zástup publikánů a hříšníků, který obdržel od Jana příkaz čekat Kristovu spásu a věřit a byl od něj pokřtěn. Zástup sice uvěřil Janovi, ale protože nemohl přijmout evangelijní učení dříve než po utrpení Páně skrze apoštoly – neboť tajemství spásy muselo být naplněno – nešel. Neříká, že nechtěl jít, ale že nešel. Nebylo to z nevěry, ale realizaci zabránila obtížnost. Není proto pravda, že se syn nechtěl hned dát do práce, která mu byla předepsána, ale nešel, protože nemohl. Šlo o nutnou překážku, není třeba odsuzovat vůli. Tohoto syna ospravedlňuje jeho víra.

Hilarius ví, že za normálních okolností je nesplnění slíbeného hodnoceno hůře než překvapivé splnění něčeho, co bylo předtím odmítnuto. V odpovědi farizeů, která tomuto normálu neodpovídá, vidí „prorockou nutnost“.

Hilarius převrací přiřazení, které vyplývá z logiky Matoušova textu a které ostatní komentátoři uznávají. Je pro něj asi důležitá přítomná chvíle, kdy Ježíš mluví, která je v prodlevě mezi slovní reakcí synů a chováním v rozporu s ní. Slovně synové u Hilaria reagují na vystoupení Jana Křtitele.¹⁸ Druhou podstatnou událostí jsou velikonice – první syn se obrátí, druhý může konečně realizovat k čemu se už ve víře přiznal. Po vzkříšení jsou na vinici patrně oba dva synové. Klade také důraz na víru. Zástup hříšníků bude v Božím království dříve, protože věřili od začátku.¹⁹

ORIGENES (zemřel 253/54)²⁰ vykládá variantu 1. Má za to, že podobenství obsahuje učení o Izraeli, který byl vůči Bohu neposlušný, a o lidu z pohanů, který uvěřil.

Svým výkladem mluví proti těm, kteří předčasně činí mnohé sliby, které vyplývají z evangelia (jmenuje panenskost), ale podle těchto slibů se nechovají. Podobenství podle něj preferuje ty, kteří si nevěří a uvědomují si, že na některé věci (např. onu panenskost) nemají sílu. Mohou se dočkat něčeho lepšího.

U v. 31c výslovně upozorňuje na to, že celníci a nevěstky vejdou do Božího království před Izraelem. Ten se sice dodnes neobrátí, ale výraz předcházet v sobě implikuje, že ten, kdo následuje, také vejde.²¹

EUSEBIUS CÉZAREJSKÝ (260/265–339), ctitel Origenův, rozpracovává²² jeho výklad o pohanech a Izraeli. První byli povoláni pohané. Skrze výroky a zjevení Boží a skrze přirozený zákon jim bylo rozkázáno pracovat na vinici. Jako reprezentanti jsou jmenováni Henoch, Noe, Melkisedech (jako nejstarší Boží kněz). Stejně tak

¹⁷ *Sur Matthieu*, 136–140.

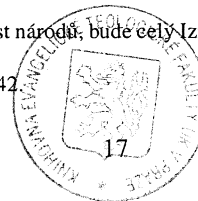
¹⁸ Projednává podobenství v kontextu s předchozí perikopou a i s verši 31–32, nejde o Boží nárok obecně.

¹⁹ Asi ve smyslu: „Blahoslavení, kteří neviděli a uvěřili.“ (J 20,29)

²⁰ *Kommentar*, 246–247.

²¹ Dokládá Ř 11,25 „až vejde plnost národů, bude celý Izrael zachráněn“. To ovšem nejde o Izrael podle těla.

²² *Commentaria in Lucam*, 539–542



Abraham, Izák a Jákob ctili Boží výroky dříve, než byl lid Izraelský. Pohané ovšem opustili rády, odmítli příkazy otce a celý čas ctili modly. Namísto nich byli povoláni židé skrze Mojžíše a proroky. Slíbili, že budou pracovat a poslouchat, ovšem jejich skutky dopadly přesně naopak. Pohané ovšem později plody království činili. Vůdcům říká Ježíš, že ačkoliv se nazývají syny Božími, budou odstrčeni z království. Neuvěřili Kristu, zatímco celníci a nevěstky ano.

Jinde²³ spojuje výklad s Podobností z zlých vinařích. Vinice je náboženský život, který je vlastní Božímu království. Dřívější pěstitelé nepracovali spravedlivě. To jsou židé, kteří byli jako první osvíceni poznáním Boha. Ti jsou podobní synovi, který slíbil a nečinil. Jim je vinice odebrána a dána jiným pěstitelům, pohanům. Ti skrze Krista poznali Boha a byli podobní synovi, který činem dosvědčil poslušnost otci. Příčinou odebrání je fakt, že nepřinesli požadované ovoce. Kromě toho se snažili o záhubu služebníků povolanych k odebrání plodů a neváhali vztáhnout ruku i na samotného syna.

Také JERONÝM (347–419)²⁴ ví o textové variantě 3, a jasně vidí i výklad. Židé dobře pochopili pravdu podobnosti a jádro jeho myšlenky, ale vykrucují se, aby se vyhnuli sebeztracení. Přestože Janův křest přichází z nebe, nechtějí ho uznat jako v předchozí perikopě.

Ovšem přednost dává variantě 1 poukazem na formu.²⁵ Základ čerpá patrně z Origena a Eusebia a rozvádí detaily. První syn (uvádí, že zde jde o tytéž dva syny z L 15) jsou pohané, kterým bylo ono „jděte na vinici“ řečeno skrze znalost přirozeného zákona, ale oni odpověděli pyšně, že nepůjdou. Ovšem po příchodu Spasitele činili pokání a prací na vinici Boží vykoupili svoje slova vzdoru. Druhý syn je národ židovský, který sice odpovídá Mojžíšovi „učiníme vše, co nám Bůh řekne“ (Ex 24,3), ale nešel na vinici. Navíc zabili též syna a dědice muže, kterému vinice patřila.²⁶

Jeroným připouští i výklad, že se slova netýkají pohanů a židů ale jednoduše hříšníků a spravedlivých. Tedy těch hříšných, co nejdříve odmítli sloužit Bohu, ale pak přijali křest pokání, a těch farizejsky spravedlivých, kteří se chlubili naplňováním zákona Božího, ale Jana odmítli a Boží příkazy nenaplnili. Do tohoto výkladu integruje i v 31c a v. 32.

CHRYSOSTOMOS (350–407)²⁷ má oba syny za obrazy pro chování pohanů a židů. Židé slíbili poslouchat zákon,²⁸ ale jsou zákonem odsouzeni. Všimá si formy, kde je cílem, aby vůdcové sami sebe odsoudili, když se mluví o jiné osobě. Ježíš je vede tam, kde je chce mít, ale kdyby prozradil od začátku smysl, tak by to nevyšlo.

Vůdcům nepomohl ani Jan, ani příklad hříšníků. Slovo proagein podle něj nevyjadřuje, že židé budou skutečně následovat, nýbrž jen to, že mají výhled na následování, pokud jsou dobré vůle.

²³ De theophania, 635–639.

²⁴ Commentaire sur s. Matthieu, 126–128.

²⁵ „sami sebe odsuzují svým úsudkem“

²⁶ Bere v úvahu i Podobnost z zlých vinařích a Zach 11,7 (o dvou holích).

²⁷ Matthäus-Kommentar, 3. díl, 358–365.

²⁸ Ex 19,8; 24,3

Ježíš ví, že velkou hnací silou je žárlivost. Aby ji vzbudil, zmiňuje celníky a nevěstky, tedy dva nejhorší hříchy, které vyvěrají z neurované lásky k penězům a k tělu. Silněji zapůsobí poukaz na hříšníky, než pouhá výčitka.

Je hříchem odmítat dobro, ale horší je, když člověk nejde do sebe, je lhostejný a pochybuje o možnosti svého zlepšení. Uvádí příklad jedné místní populární nevěstky, která se obrátila a žila ctnostně v kruhu panen až do smrti. Vidí v textu potěšení i napomenutí: kdo žije v hříchu (např. herec), nemusí malomyslnět, kdo je ctnostný (např. člen církve), nesmí nechat ruce v klíně. Výklad mří k výzvě k obrácení. Po něm Bůh nemyslí na to, co se stalo, a raduje se. Uvádí biblické příklady obrácených (Menaše, Šalomoun, David, celník Matouš, Pavel) a hříšníků, co našli milost (Rachab, lotr na kříži). Naopak např. učedník Jidáš zklamal.

Jinde²⁹ uvažuje o různých stupních hříchu – jiný je před zákonem, jiný po něm, jiný u kněze, jiný u laika. Důležité je také svědomí: „každý služebník, který znal vůli svého Pána a nečinil ji, dostane mnoho ran“ (odkaz). Kdo má před očima mnoho příkladů a přesto hřeší, přivolává si větší trest. Tak čteme: „Ačkoliv jste to viděli, ani později jste nelitovali.“ (21,32).

AMBROSÍUS (339–397) v komentáři k L 15³⁰ adresuje „Amen-slovo“ z Mt 21,31c staršímu synovi, který obžaloval bratra, že promrhal otcovo jmění s prostitutkami. Starší bratr je zároveň přirovnán k farizeovi z Podobnosti o farizeu a celníkovi (L 18).

V komentáři k žalmu 36,11³¹ („uchovej milosrdenství své těm, kdo tě znají“) zmiňuje s odvoláním na Ž 87,4 nevěstku Rachab, která pochopila, zatímco lid nepochopil, a získala odměnu za svou víru, a dokládá tento případ „Amen-slovem“ (Mt 21,31c). Ambrož zmiňuje lidskou slabost (těla) k následování, ale má naději, že Hospodin poskytne milosrdenství těm, kdo mu jsou oddáni ve víře. Tyto důrazy u muže, který byl autoritou Augustinovi, nepřekvapí.

AUGUSTIN (354–430)³² ve svém výkladu Ex 24,1–3, zvláště verše 3 (kde v jeho verzi Vulgaty za faciemus stojí et audiemus) přirovnává židy k synu, který řekl, že půjde, a nešel. Ovšem pohané, kteří Pána nenáviděli a nenásledovali spravedlnost, se jí chopili, když byli ospravedlněni poslušností Jednoho (tedy Krista).

Na jiném místě³³ při výkladu „Amen-slova“ ukazuje moc víry outsiderů. Předchází vás do Božího království, protože činí násilí svou vírou, proti které se nikdo nemůže postavit. Neboť „ti, kdo činí násilí, Boží království uchvátí.“ (Mt 11,12) Tak to udělal lotr na kříži nebo např. Rachab.

ŘEHOŘ Z NYSSY (335–394)³⁴ při alegorickém výkladu Písni písní 2,12 přirovnává Jana Křtitele k holubu, jehož hlas je slyšet v zemi. „Zemí“ jsou ti, které evangelium nazývá „celníci a nevěstky“. V jejich kruzích bylo slovo Janovo slyšeno, zatímco ostatní jeho zvěstování nepřijali.

²⁹ Matthäus-Kommentar, 4. díl, 50–51.

³⁰ Lukaskommentar, 457–458.

³¹ Ennaratio, 1008–1009.

³² Quaestionum, 157.

³³ Ennarationes, sl. 1105 původního vydání

³⁴ Homiliae, 327–329.

Cyril Jeruzalémský (asi 315–386)³⁵ má Jozua za předobraz Krista. Např. jako předobraz Vykupitele zachránil nevěstku Rachab, protože věřila. Pravý Vykupitel pak řekl: „Hle, celníci a smilné vcházejí před vámi do Božího království.“

Na jiném místě³⁶ povzbuzuje křtence: „Můžeš být třeba i celník, smilný člověk, doufej ve vykoupení.“ A dokládá to „Amen-slovem“ (31c). Pokračuje úvahou o tom, že kdo v nevědomosti hřeší, obdrží odpuštění, kdo však tvrdohlavě v hříchu setrvává, bude zatracen.

Řehoř z NAZIANZU (zemřel 390) probírá³⁷ najednou všechna tři Matoušova „viniční“ podobenství. K našemu píše: „Poslal otec syny na vinici aby jí pěstovali, nejdříve staršího, ten nejdříve příkaz přijal, avšak nakonec nesplnil otcovo přání, jak slíbil. Ten druhý nepřijal, ale pak to nařízení splnil. Lepším se mi však zdá a milejší otcí ten z nich, který přijal a vykonal přání. Dědice zabijí mimo vinici ti, které oheň soudce sežehne.“ Řehoř vidí oba syny jako nevyhovující a snad poukazuje k Synu, tedy ke Kristu, který příkaz přijal i splnil. Vyústění je tedy až v Podobenství o zlých vinařích.³⁸

Apoštolské konstituce (asi 4. st.)³⁹ v kapitole nadepsané: „O velké zatvrzelosti židů, kteří nepoznali proctví a ukřižovali Spasitele; proto jim bylo odňato království a vám přiděleno“ je psáno křesťanům z pohanů: „Vy jste ti, kteří tenkrát neslyšeli volání pána vinice, oni uposlechlí. Vy jste však svého odepření litovali a pracujete nyní na ní. Oni však znechuceni smlouvou, do které vstoupili, nechali nejen vinici neobdělávanou, nýbrž také zabili zástupce majitele vinice...“ a pokračuje komentář Podobenství o zlých vinařích.

Opus imperfectum (6. st.)⁴⁰ opakuje tradiční výklad o pohanech a židech. Vzhledem k „Amen-slovu“ však tento výklad problematizuje s tím, že pokud by Ježíš měl na mysli židy a pohany, znělo by „Amen-slovo“ takto: „Amen pravím vám, zajisté pohané vás předejdou do Božího království.“ Ježíš totiž více poukazuje na postavení lidí než národů.

Dále razí nový výklad, snad v navázání na Origena, o laicích a kněžstvu. Lepší jsou lidé, kteří zpočátku žijí světským a tělesným životem, tedy říkají Bohu „Ne“, než kněží, kteří od začátku vyznávají. Ti první se totiž nasycení špatnými skutky na nějaký podnět obrátí k Bohu, zatímco kněžstvo potřebu pokání necítí a stále hřeší vůči Bohu.

V první alegorii jsou prototypy tradičně Noe a Abraham, ve druhé je to Abraham pro laictvo a Áron pro kněžstvo.

Celníci a nevěstky jsou podle autora, snad v rozvinutí Chrystostomovy poznámky, jmenování jako typické neřesti mužů a žen. Pro muže hrabivost a smilstvo pro ženy.

³⁵ *Katechesen*, 152–153.

³⁶ *Katechesen*, 55.

³⁷ *Carmina*, 501–502.

³⁸ Podobně i Cyril Alexandrejský komentuje 28–32 v rámci Podobenství o zlých vinařích, *Commentariorum*, 435.

³⁹ *Apostolische Constitutionen* 5,16, 167–169.

⁴⁰ *Opus Imperfectum in Mattheaum*, 849–853. Viz též: Mali, *Verhältniss*, 232–238.

Také ženy jsou schopny hrabivosti a pýchy, ale často nenajdou příležitost pro tyto hříchy, neboť vedou život ve skrytosti. Ten je však snadněji přivede ke smilstvu, které se snadno zrodí ze zahálky a volnosti. Muži se tak snadno neuchylují k této neřesti, kvůli zaměstnanosti, odpovědnosti a duševním břemenům, která nesou. Zřejmě v navázání na Origena píše autor, že Ježíš nesdělil vůdcům, že do Božího království nevejdu, ale jen, že je někdo předejde. Předcházení implikuje, že ten, kdo následuje, přijde sice později, ale přijde.

JAN Z DAMAŠKU (675–749)⁴¹ v komentáři k Ř 11,30–32 říká, že je řeč o těch z pohanů, kteří byli zavoláni první, tak jak je tomu v Podobenství o dvou synech. Tedy prvního syna ztotožňuje s pohany.

Na jiném místě⁴² v parenetické souvislosti připomíná Kristovo jméno, které jeho posluchači nesou, které nemá vyznět naprázdno. Skutky sice není možné víru očistit, ale je třeba víru ukázat, demonstrovat skrze činy.⁴³ Jako odůvodnění uvádí právě Matoušovo Podobenství o dvou synech. Dále je uveden křest jako připojení se ke Kristu a zřeknutí se ďábla.⁴⁴

PSEUDOJERONÝM⁴⁵ se drží výkladu o židech a pohanech, ovšem otec je podle něj v tomto podobenství Kristus, zatímco v následujícím podobenství je to Bůh Otec. Podobenství tedy zřejmě projednává vztah těchto dvou skupin ke Kristu a ne k Bohu a jeho nárokům obecně v minulých časech. Pohané učinili vůli otce vyznáním víry.

Pseudobeda (před 820)⁴⁶ se drží Jeronýmovy alegorie i ve vztahu k L 15. První (podle Pseudobody starší) syn u Mt je ten mladší u L. Přirozený zákon pohanům sdělený konkretizuje jako pravidlo „co nechceš, aby ti druzí činili, nečiň druhému“.⁴⁷ Přitakání zákonu Božímu Izraeli skrze Mojžíše sdělenému konkretizuje slovy: „Vše, cokoli řekneš, učiníme.“ Národy židy předcházejí, protože uvěřily rychleji.⁴⁸

PASCHASIUS RADBERTUS (790–859)⁴⁹ chválí Ježíšovu rétorickou zdatnost a zmiňuje příbuznost s Nátanovým podobenstvím. Výslovně odmítá výklad Hilariův. Člověk je Bůh, který stvořil všechny lidi, a ač je povahou Pán, chce být spíše milován. Jde o židy a pohany. V přirozenosti člověka je poznat, co je dobré a zlé. Pohané následovali zlé, Bohu odpověděli „Nechci“ a už na počátku ho opustili. Tak otec, když viděl, že v jejich srdcích je přirozený zákon zničen, řekl druhému synovi. Dal mu obřízku a zákon skrze Mojžíše. A oni slíbili, že vše, co říká budou zachovávat. Ale odvrátili se a lhali.

Jde tu o dva druhy hříšníků. Za celníky pokládá všechny muže a za nevěstky všechny ženy, co hřeší. Muži jsou lakomí a touží po peněžitých ziscích, zatímco u žen je běžné smilstvo.

⁴¹ *Ad Romanos*, 535–536.

⁴² *Homilia*, 585–588.

⁴³ srv. Jak 2

⁴⁴ Vztah ke slibu u křtu se ještě objeví.

⁴⁵ *Expositio*, 557.

⁴⁶ In *Matthaei evangelium*, 94.

⁴⁷ asi Mt 7,12

⁴⁸ Tuto myšlenku najdeme už u Hilaria.

⁴⁹ *Expositio*, 720–722.

ALBERT VELIKÝ (kolem 1200–1280)⁵⁰ se drží alegorie o pohanech a židech a doplňuje, že Otec je dobrotivý a přirozená spravedlnost je pohanům zapsána do srdcí. Dali se na ctění model a obrátili se příchodem Ježíše a kázání apoštolů. Druhý má zákon Mojžíšův, zákon obřízky. Z odkazů zmiňuje Zachea a ženu hříšnici (L 7). Pohané vejdou, aby byl Izrael zachráněn (Ř 11,25–26).

TOMÁŠ AKVINSKÝ (1225/6–1274)⁵¹ vysvětluje, že otec je Bůh, dva synové jsou dva národy, vinice Boží je spravedlnost. Pracovat na vinici znamená činit spravedlnost. „Dnes“ je čas života.

Akvinský uvádí tři možnosti výkladu. Alegorii o židech a pohanech,⁵² ale s pomocí autorit tento výklad problematizuje. Opírá se především o *Opus imperfectum* (Ježíš by řekl: „Pohané vás předbíhají...“) a o Jeronýmem uvedený výklad o spravedlivých a hříšnicích. Tedy jde o spravedlivé, co se za spravedlivé jen vyhlásují, a o hříšníky, co činí pokání. Třetí výklad vidí ve dvou synech lid a kněžstvo, které slibuje podobně jako židé.

S odvoláním na Chrysostoma opakuje myšlenku o typickém hříchu mužském a ženském. Zajímavý je odkaz na Mt 12,41 (mužové z Ninive).

1.1. Výklady v reformační době

H. ZWINGLI (1484–1531) svůj výklad⁵³ začíná tím, že podobenství předně kárá židy, kteří se považovali za jediné vyvolené, především jejich pýchu. Vzápětí rozevine reformační důrazy. Jsou dva druhy lidí. Jedni jsou odkázáni na milost a milosrdenství boží a nespolehají na své dílo, druzí se naopak opírají jen o vlastní činy. Podle nich chtějí být považováni za spravedlivé a žádají slávu a odměnu. Odpověď každého syna ukazuje, zda na sebe spoléhá, anebo ne. Konkrétně kritizuje papeže, který učí, že lidé jsou ospravedlnováni a posvěcováni svými činy, takže papeženci, kteří toto činí a sami k tomu druhé vedou, jsou nečistí. Ovšem, kdo věří své spravedlnosti, nezná sám sebe. Cestou k lepšímu životu je nespolehat na sebe, ale poznat své hříchy, rmoutit se nad nimi, odmítnout sebe sama a toužit po milosti.

K „Amen-slovu“ přidává souvislost s Mt 9 a L 7 (Ježíšův kontakt s hříšníky). Neznamená to, že by byli hodnější Božího království, ale jsou evangelijní zvěsti blíž, protože poznali svůj hřích, zatímco farizeové ani neznají svou nemoc. Všimá si i formální podobnosti s Natanovým podobenstvím Davidovi.

Díky Zwingliho kritické poznámce se dovídáme o tom, že křtění v souvislosti s „Amen-slovem“ učí, že zbožné ženy a vdovy nemohou vejít do Božího království, ledaže by se nejdříve staly nevěstkami a své tělo vydaly hříchu.

Našeho textu se ZWINGLI dotýká také při svém výkladu o slibech.⁵⁴ Vychází z toho,

⁵⁰ *Super Matthaem*, 520–522.

⁵¹ *Catena*, 310–311; *Lectura* 266–267.

⁵² Židé slíbili (Ex 24,3), pohanům to není řečeno do tváře ale do srdce, skrze vnitřní inspiraci a zjevení andělů.

⁵³ *Annotationes*, 260–262.

⁵⁴ *Schriften*, 314–320.

že nikdo nemůže např. žít zdrženlivě, pokud mu to Bůh neumožní. Proto je bláznivé slibovat něco, co je vlastně Božím darem. Slib vyjadřuje, že člověk důvěřuje vlastní síle a ne Bohu. Slib pochází z myšlenky záslužnictví. Kritizuje konkrétně mnišské sliby poslušnosti, chudoby a zdrženlivosti a ty, kteří je přijímají. Považuje to za modlářství. Skládání slibů je pohrdání Bohem a sebevychloubání člověka. Ti, kteří je skládají, se podobají synovi, který otci slíbil jít do zahrady pracovat a přesto to neučinil.

M. LUTHER (1483–1546)⁵⁵ podle kontextu chápe text jako Ježíšův zápas se židy, s vyvoleným národem. Jmenuje jejich provinění (pýcha, neúcta k pohanům, zabíjení proroků) a srovnává je s druhým synem, který slíbil a nešel. Tak vidí Luther i současnost.

Následnou reformační kritiku uvádí (zřejmě) citátem: „Čím blíže Řím, tím nepřijemnější křesťané. Více křesťanů jede do nebe ze šibenice než z církevního hřbitova.“ Srovnává Řím s Jeruzalémem a prohlašuje ho za centrum ďáblovy říše. Obrací se i na druhou stranu, proti novokřtěncům, kteří mohou mohutnou řečí svést lidi a vnést blouznivectví do města. Je třeba se chránit. Proto je nám řečeno, abychom se nestali druhým synem. Dále kritizuje drzé a chamtivé šlechtice a radní měst, že nepřejí evangelium. Tedy pareneze na všechny strany i do vlastních řad.

Výraz „předcházejí vás“ interpretuje tak, že „vy tam nevejdete vůbec“. Dále rozvíjí reformační téma „sola gratia“. Problém židů, papeženců a mnichů (2. syn) je názor, že budou skrze zákony blažení a že důvěřují vlastním silám. Navíc jsou na to hrdí a nechtějí vidět svůj hřích. Proti nim stojí v podobenství zjevní hříšníci, kteří rádi slyší, že se Bůh slituje a přijmou milost. Ilustruje to pořekadlem „Tu letí jedna duše do nebe, zatímco jiná v chrámu zhyne.“ K synovi, který řekl „Ne“, přirovnává celníka z L 18.

V závěru pak jde o konsekvence tohoto uvažování pro pojetí církve. Papež se svými kardinály vede mši a má ji za pravdivou, ačkoliv je jasné, že je to rouhání. Luther doporučuje nechat jít tyto „duchovní“ a brát lidi světské a laiky. „Bůh chudé laiky dělá tak duchovní, že jejich zpěv nebo modlitba je tisíckrát lepší než zpěv a modlitba papeže.“ I Kristus přijal Magdalenu a Zachea a nechal jít ty, kteří ho zlobili.

Vidíme Lutherovo základní uvažování o skutcích a negativní funkci zákona i důležitost vědomí hříchu pro pojetí člověka. V závěru snad Luther navazuje na výklady, které proti sobě staví laiky a klérus.

J. KALVÍN (1509–1564)⁵⁶ ve výkladu perikopy zůstává zcela v situaci jejího vyřčení, resp. zařazení v kontextu.

Ježíš poukazem k hříšníkům strhává zákoníkům a kněžím masku, aby už dál nehráli svou hru na „služebníky boží“, když jsou přesným protikladem toho, na co si hrají. Celníci a nevěstky nejsou omluveni kvůli svému hříchu, ale za to, že nesetrali ve své chybě, nezůstali ve vzdoru.

Jednání obou synů je podle Kalvína zvrácené – splnit úkol až po průtazích i slíbit slovy něco, k čemu se člověk nechystá. Pokrytectví je však méně snesitelné než vzpurnost, která časem přijde k rozumu.

⁵⁵ *Evangelienauslegung*, 713–715.

⁵⁶ *Auslegung*, 189–190.

Kalvín vysoko vyzdvihuje postavení Jana: „vše co učil, bylo jako by sám Bůh mluvil.“ Janovo učení bylo pravé a čisté. Víra není, když se někdo zaváže pravému učení, nýbrž musí jít o něco hlubšího, dát celý svůj život Bohu. To, že vůdce se nedali ovlivnit ani příkladem celníků, je signál vrcholné beznaděje, že by je kdy mohli následovat.

H. BULLINGER (1504–1575)⁵⁷ reflektuje podobenstevní formu. Jsou mnohá podobenství, která se otevřou teprve na konci, např. O dvou synech. V podobenství není potřeba, aby každý jednotlivý rys našel něco, co mu odpovídá. Po nalezení toho, oč běží, splnilo svoji úlohu. Při výkladu⁵⁸ se takto vytyčené teorie drží. Nepíše nic o židech a pohanech. Jde o to, aby zákoníci sami sebe usvědčili, jako u Nátana. Tématem je fakt, že slově často neodpovídají činy. Tak tomu bylo i u apoštolů. Mnohé poznali ve slovech, ale činy se kolikrát proti tomu postavili.⁵⁹

ROBERTUS STEPHANUS⁶⁰ v roce 1553 „činění vůle otce“ vykládá jako zmoudření a uvěření evangeliu. Tak se vchází do Božího království. Tím, že nečinili pokání, se o něj připravili. „Předcházejí“ neznamená, že zákoníci je do Božího království následovali. Zatvrzelost potvrzuje pokračování: „ani poté jste nečinili pokání a neuvěřili mu“. Je mnohem jednodušší obrátit ty nejhorší hříšníky než tyto. Není divu, že ani dnes tento druh lidí (zákoníci) nemůže být pohnut ke zmoudření. Všichni, kdo neuvěřili Janovi, postavili se proti Bohu. Paralelu vidí v Nu 16,11, kde Mojžíš vytyká lidu: „Jak to, že jste reptali proti Áronovi?“ Každý, kdo nepřijme služebníka Božího, je rebel proti Bohu. Jan je tu srovnáván s Áronem, Ježíš s Mojžíšem.

ERASMUS (1466?–1536)⁶¹ vidí že podobenství je zaměřeno na „ty, kteří ze svého povolání mají v ústech zákony boží“, kteří jsou mnoha způsoby voláni k pokání – Janem a skrze příklad hříšníků. Tak se stane, že hříšníci jim svou vírou vezmou Boží království a oni pak budou nadarmo Boha vyznávat a kvůli nevěře budou vyloučeni.

H. GROTIUS (1583–1645)⁶² ve svých poznámkách zmiňuje motiv vedení. „Celníci a nevěstky“ jsou vůdci a ukazateli na cestě do Božího království, která je cestou pokání, cestou Janovou. Vy (tedy oslovení zákoníci a starší lidu) jste nenásledovali ty, kteří vás takto správně vedou, kterým jste však vy měli být vůdci.

Kapucínský mnich a exeget FR. TITELMANN (1502–1537)⁶³ vysvětluje předcházení exkluzivně. Nejde o to, kdo jde první a kdo následuje. První jsou vyvoleni ke království, druhí vyloučeni. Předchází první syn – na vinici. Tak Bůh dává přednost celníkům a nevěstkám činícím pokání před farizeji, kteří ho nečiní. I když viděli příklad a odměnu celníků, stejně tím nebyli pohnuti.

Jesuít MALDONATUS (1533–1583)⁶⁴ podobenství spojuje s minulou perikopou

⁵⁷ *De lectione euangeliorum*, 103.

⁵⁸ *In Sacrosanctum Evangelium*, 194–195.

⁵⁹ srv. výklad Jülicherův

⁶⁰ *Commentarii*, 102–103.

⁶¹ *Annotations*, 85–86.

⁶² *Annotationes*, 413–414.

⁶³ *Paraphrastica eludatio*, 123–124.

⁶⁴ *Commentarii*, 445–447.

a poté se dívá nad shodou vykladačů v tom, že jeden syn jsou pohané a druhý židé. Příliš se mu to nezdá, ale, „aby se nevzdálil od autorit“, tento výklad předkládá s tím, že lze pochopit, že Kristus tak „zastřeně, nenápadně“ označoval židovský a pohanský národ.⁶⁵ Slib židů dokládá citátem z Ex 24,3. Dále uvádí, že existuje interpretace, která ve dvou synech vidí dva druhy židů, a sice lid a vůdce. U „Amen-slova“ uvádí, že celníci a nevěstky s neobrátili na Janovo kázání. Uvádí to slovo do vztahu s Mt 8,11–12.⁶⁶ Kristus tak potvrzuje, že křest byl ustanovením božím a ne lidským. U výkladu pojmu „spravedlnost“ kritizuje vůdce, že ji vidí jen jako vnější (půst, oblečení) a nejde jim o vnitřní spravedlnost. Dále jim vyčítá nedůvěřivost (vůči Janovi) a zatvrzelost (i když viděli, nechtěli uvěřit).

C. LAPIDE (zemřel 1687)⁶⁷ podobenství spojuje s předchozí perikopou a vykládá z tehdejší situace dvou skupin židů. Pokud jde o „předcházení“, píše: „A před vámi vejdu do království nebeského, kam vy provinilci nikdy nevezdete. Mohli byste vejít, kdybyste chtěli činit pokání a změnit váš život.“ Dále zmiňuje jako mystický výklad alegorii o židech a pohanech.

V dalším výkladu jsou prvnímu synovi podobní křesťanští laici, kteří horlivě slouží poslání evangelia, ačkoli svým slibem ani svým povoláním k tomu nejsou nuceni. Druhému jsou podobní kněží a mniši, kteří Bohu zasvěcují slib čistoty, chudoby a poslušnosti, ale potom je porušují.

C. JANSEN (1585–1638)⁶⁸ píše, že rozum sám vysvětlí tento text. Výslovně se staví proti výkladu Hilariovu. Uvádí výklad zasazený do Ježíšovy situace (vůdci × lid), dále zmiňuje s poukazem na autority interpretaci o židech a pohanech.⁶⁹ K obratu došlo pokáním a vírou v Krista. Celníci a nevěstky zastupují hanebný život obou pohlaví.

1.2. Pietismus

J. A. BENGEL (1687–1752)⁷⁰ uvádí, že Ježíš tu brání Jana i sebe sama. Píše, že Athanasius tu myslí na židy a pohany. První syn je ten starší z L 15. Povolání obou je stejně přátelské, není žádný rozdíl. Lépe je čin beze slov, než hezká slova bez činu. Je lepší následovat hezký příklad než vůbec nejít. V závěru se ptá, zda nevěstky a vůbec zda ženské osoby a děti byly Janem pokřtěny.

A. H. FRANCKE (1663–1727) v kázání na Jan 3,1–16⁷¹ na téma znovuzrození uvádí mezi lidmi, kteří se mu brání i ty, kteří tvrdí: „Nikdo mi nemůže dokázat, že jsem

⁶⁵ Upozorňuje na L 15, že Kristus chtěl popsat pohany a židy.

⁶⁶ „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.“ (ČEP)

⁶⁷ *Commentarius*, 405–406.

⁶⁸ *Commentarius*, 256–258.

⁶⁹ Při slibu židů odkazuje na Ex 19,8.

⁷⁰ *Gnomon*, 146–147.

⁷¹ *Predigten I*, 200–201.

udělal něco zlého, celý život jsem žil dobrým způsobem.“ Už samotná řeč prozrazuje, že nepoznali moc nového narození. Mají ovšem vědět, že celníci a nevěstky přijdou spíše do nebeského království než ti, kteří spoléhají na vnější počestnost.

V kázání na J 4,47–54⁷² mluví o dvou druzích lidí. Evangelističtí měščíci, kteří nepochybují o své víře, kterou praktikují jen vnějším způsobem (křest, čtení zbožných knih), ale jejich srdce je nezměněno a o životě nového člověka nic nevědí, jsou mimo Krista. Lidé hrubí a zlí jsou naopak v menším nebezpečí, protože skrze jejich skutky je možné je velmi lehce přesvědčit o potřebě změny. Těm prvním však patří slovo: „Amen pravím vám, celníci a nevěstky přijdou do Božího království spíše než vy.“

1.3. Devatenácté století

D. T. HEDDÄUS roku 1792⁷³ píše, že při mluvení o Božím království nejde o blaženost onoho života, nýbrž o Ježíšovu říši milosti, která je zřízena učením evangelia, nebo o křesťanskou církev. Cesta spravedlnosti je buď správná a pravá náboženská nauka nebo nauka, která vede k bohulibým pořádkům. Jan přišel zvěstovat základy pravého náboženství.

Racionalistický exeget H. E. G. PAULUS (1761–1851)⁷⁴ tvrdí, že Ježíšovi nejde o pohany a židy, ale o židovské hříšníky, kteří se později obrátili, a o židovské učence (rabíny, kněží). „Předcházení“ interpretuje exkluzivně. Argumentuje tím, že lidé propadlí tělesným prostopášnostem jsou méně zvráceného smýšlení než jemní, povýšená a pokrytečtí hříšníci.

Tématem kázání FR. ARNDTA⁷⁵ z roku 1841 na náš text je pokrytectví. Chápe dva syny jako hříšníky a vůdce v Izraeli. Stejnou situaci vidí v církvi, kde jsou vědomí pokrytci, jejichž víra je lží. Kromě nich jsou ještě nevědomí pokrytci a těmi můžeme být my všichni, neboť v naší hříšnosti máme předpoklady k pokrytectví. Bezbožní se spíše obrátí než pokrytci, jejich cesta je kratší. Objeví se i zajímavá věta: „Bylo by lepší, abyste byli horší.“

F. G. LISCO⁷⁶ v roce 1846 klade důraz na lítost, na kterou navazuje znovuzrození. Z toho, že otec přišel se stejnou prosbou na oba syny dovozuje, že Spasitel přišel hledat všechny. V nejnebezpečnější pozici však jsou ti, kteří žijí v sebeklamu.

J. H. NEWMAN (1801–1890)⁷⁷ se věnuje výslovně jen druhému synovi. Rozdíl mezi našimi náboženskými vyznáními a odpovídajícím jednáním je mnohem větší, než si uvědomujeme. Existují lidé, kteří jdou po cestě do pekla a celou dobu vzhlížejí k nebi. V naší přirozenosti je neposlouchat. Neznáme sami sebe ani to, co slibujeme. V tomto nebezpečí jsou mladí lidé, kteří si myslí, že činí to, co si přejí. Také u začátečníků je velký rozdíl mezi slibem a provedením. I ti nejzralejší svatí prokazovali rozpolce-

nost, která překvapila a pohoršila jejich žáky. My všichni, i ten nejméně rozdvojený, můžeme být zachráněni skrze víru, ne skrze skutky.

Podobný omyl pramení z falešného pojmu víry. Je rozdíl mezi znalostí učení a obsahů víry a jejich činěním a osvojením. Je rozdíl mezi mluvením o víře a jejím zařazením do praktického života. Petr říkal, že bude s Ježíšem, a hned na to ho zapřel. Ospravedlňující víra neexistuje nezávisle od určitých jednání, skutků.

Pokud jde o sliby, musíme být k sobě stále podezíraví a skeptičtí. Mnoho napomůže pravdivost v drobných slibech běžného života. Je jen jedno místo, kde křesťan nemusí být v tomto směru zdrženlivý – církev, kostel. Pod vedením apoštolů a proroků zde říká smělé věci (např. Kredo). A zatímco mluvíme, víme, že Bůh naše vyznání prokoukává a bere ho jako modlitbu. V ní vyjadřujeme pevný úmysl sloužit Bohu. Tím si připomínáme naši povinnost. Obvyklý stav člověka je, že nezná svou neschopnost Bohu sloužit, a tak mluví, jde životem a nebojí se. Existuje jen jeden mezi lidmi, který správně mluvil i jednal – Ježíš. (3. syn) Přišel nám ukázat, jaká by mohla lidská přirozenost být, kdyby byla přivedena k dokonalosti. Dává nám naději i přes naši hříšnou přirozenost.

A. SCHWEIZER v kázání z roku 1851⁷⁸ druhého syna označuje heslem „Odvaha bez pokory“. Takoví byli farizeové, ale jde obecně o lidi, kteří věří, že jim patří Boží království a přeceňují se. Při výzvách ke křesťanským skutkům (např. vnitřní misii) se cítí přednostně povoláni, křičí „Ano“, ale nejdou, zatímco jiní se nepřihlásí, a přece jí dělají. Dále jsou to lidé, kteří jsou fascinováni Božím královstvím, aniž by si přiznali potíže, které je třeba překonat. Takoví potřebují znovuzrození. Smýšlení prvního syna označuje heslem „Pokora bez odvahy“. Takoví lidé berou vážně svůj hřích a uvědomují si svou nehodnost, a to tak silně, že nemají odvalu věřit v odpuštění hříchů. Také ti nemohou vejít do Božího království. Nevěří, že evangelium je zpráva o radosti nad hříšníkem, který činí pokání. Jde i o lidi, kteří nevěří v možnost svého posvěcení, zlepšení. Ví, že existuje vinice, ale netroufnou si na ni vyjít. Oba zmíněné postoje brání vstupu do Božího království, horším je však odvaha bez pokory, kde se věří člověku. Druhý postoj není tak nebezpečný, protože z pokory může odvaha vzejít. Správným postojem je však pokora při pohledu na své síly a odvaha při pohledu na Boží sílu.

J. PAULSEN v kázání z roku 1884⁷⁹ vidí ve vinici obraz církve, víno je láska ke Kristu. Práce na vinici je úkolem dětí. Také on propaguje misii pohanů i misii vnitřní. To je dílo na Boží vinici. Někteří posluchači mají dojem, že je to na ně příliš veliký nárok, a říkají „Ne“. Druhý syn, co říká „Ano“, ukazuje pohodlnější řešení, protože není třeba poslouchat řeči otce. Ti, co říkají „Ano“ u zpovědi, konfirmace nebo při křtu, by měli pomyslet, že Bůh vidí do srdcí. Mnozí pohané vcházejí, to je varováním. Práce na vinici chce sílu, k tomu je třeba modlitba, a pokračuje Podobnostvím o vdově a soudci.

Podle R. EHLERSE (1873)⁸⁰ je vinicí tento svět. „Jdi pracovat“ znamená „přemýšlej

⁷² *Predigten*, 158–171.

⁷³ *Predigten*, 152–158.

⁸⁰ *Predigten*, 205–217.

⁷² *Predigten* I., 24–25.

⁷³ *Evangelium*, 144.

⁷⁴ *Kommentar*, 195–200.

⁷⁵ *Gleichnis-Reden Jesu Christi*, 168–180.

⁷⁶ *Entwürfe*, 214–215.

⁷⁷ *Predigten* I., 186–198.

k čemu tu svět je a k čemu jsi tu ty“. „Ne“ prvního syna je vzdorné, ovšem přímé a čestné. Hříšníci jsou blíže, protože vědí, že nic nemají, ostatní si myslí, že něco mají.

Jsou mezi námi lidé, kteří nejsou podobní ani jednomu ze synů. Ti, co vůbec volání k práci na vinici neberou na vědomí a pochybují, že nějaká vůle Boží je. Mají se za počestné lidi, kterým nelze nic zlého vytknout. Dále ti, co od malička říkali „Ano“ a také tak činili, od malička rostli do Božího království. Ovšem alespoň kousek pokrytectví je v každém z nás a pokud se známe, tak ho odhalíme.

Podobenství se obrací proti těm, co se mají za strážce starých dobrých tradic a stojí v opozici proti těm, co hlásají aktivitu. Měli by být však v opozici především proti sobě, jak ukazuje podobenství. Čestnost a přímost je za každých okolností lepší než pokrytectví. Říkáme „Ano“ při confirmaci, Večeří Páně, a přece to porušíme. To je horší než to vůbec neříkat. Kdo řekl „Ne“, může se skrze lítost stát dělníkem na otcově vinici.

KARL GEROK⁸¹ káže na tento text na svátek památky sv. Matouše celníka, je to den pokání. Kritizuje racionalistické křesťanství ze zvyku. Zdravé křesťanstvo se pozná po ovoci. Nejde o to mít křesťanství v ústech. Zmiňuje confirmandy, kteří říkají „Ano, Pane“. Také nejde o to, jestli lidé znají Boží vůli, správně odpovídají na otázky (jako zákoník L 10,25–28), ale jestli to i činí. Důraz jen na vnější pravověrnost byl problémem protestantské ortodoxie. A také nejde o to, být plný nábožnosti, pocitů. Srdce patří ke křesťanství, ale je třeba i síla k činu.

B. DRÄSEKE⁸² uvádí, že bez v. 31–32 by bylo možné text chápat jako o židech a pohanech. Vcelku je ale o zbožných a hříšnících v Izraeli. Na textu staví tematické kázání o samospravedlnosti, která je slepá, falešná, hrdá, neochotná k pokání, líná (k práci na vinici) a sytá (po ničem netouží).

Angličan C. H. SPURGEON v kázání z roku 1896⁸³ připojuje náš text k Podobenství o zlých vinařích. Boží království bylo odebráno židovskému národu a dáno křesťanskému sboru. Z toho vyplývá, že křesťané jsou dětmi vinaře a jim říká: „Synu, jdi pracovat na vinici.“⁸⁴

Dále mluví k neobráceným. Ti nejsou ve stavu, aby mohli sloužit Kristu. Teprve až prohlédnou, přijmou odpuštění hříchů a získají podíl, teprve pak mohou něco dělat pro Boha. Musí se znovu narodit, jinak by jejich nešikovná práce byla zhoubná. „Dejte ruce pryč od svaté práce, dokud nebudete Ježíšem Kristem obmyti. Uvěřte mu a on vás spasí a řekne vám: Synu pracuj dnes na mé vinici.“

O. LORENZ⁸⁵ roku 1898 tvrdí, že každý z nás má v krvi kousek farizejství, kterého se nikdy nezbaví. Podobenství je i o lidech, co se nechají rychle nadchnout a pak vyprchají. Cesta do pekla je dlážděná dobrými úmysly, v té souvislosti zmiňuje confirmaci a kritizuje formální křesťany. Také nepomůže snít o obrácení, když se sku-

⁸¹ kázání z roku 1874. *Predigten*, 672–681.

⁸² *Predigten*, 131–141.

⁸³ *Gleichnisse*, 353–365.

⁸⁴ Celé kázání se jmenuje „*Pracuj pro Ježíše!*“ – tedy ne pro Otce.

⁸⁵ v kázání z roku 1898. Stage (vyd.): *Wahrheit und Friede*, 383–392.

tečně nestane. Moderní blouznivci pomocí nervových otřesů⁸⁶ dokážou v krátkém čase navodit obrácení. Ovšem to praví křesťané nemohou přijmout. K prvnímu synovi poznamenává, že už malé dítě vzdoruje, což značí, že je to obecně lidská vlastnost. Mnozí lidé však časem přijdou k rozumu, například v manželství. Aby byla typologie úplná, museli by být synové čtyři.

SCHELL⁸⁷ v katolické dogmatice z roku 1892 vykládá článek o tom, že je třeba rozlišovat mezi vyložení zjeveného učení a jeho důsledky, tedy praktickým použitím, mezi explikací a aplikací. V jejím roztržení byl problém židovských vůdců, kteří byli strážci teoretické nauky, ale vzhledem ke své omezenosti nebyli schopni praktického použití, jak ukazuje mj. Mt 21,32.

1.4. Výklady ve dvacátém století

Na začátku výkladů 20. století stojí tradičně A. JÜLICHER⁸⁸ 1910. Jeho tažení proti alegorickým výkladům je formulováno jasně i zde. Otec není Bůh ani Kristus, synové nejsou lidství, kterému Bůh do jeho srdce sdělí svou vůli, vinice není Boží království nebo spravedlnost, „dnes“ není „v čase věku tohoto“, ale nějaký obyčejný otec se obrátil na svého syna s úkolem. Parabola je jedna z nejjasnějších a nejjednodušších, tertium comparationis je hodnocení diskrepance mezi mluvením a činěním. Jde o pravé slovo Ježíšovo, který zde zastává ideu, která je stále aktuální. V době, kdy vznikala exegeze dobylo vulgární schéma, které všude hledalo židy a pohany, i naši perikopu. Nekritické hlavy všech století a kritické v posledním zde „vydumaly“ program o přechodu Božího království od prve povolovaných židů k pohanům.

Jülicher se pokouší najít původní místo tohoto podobenství. Zmiňuje katechetickou funkci židovských podobenství. Toto je podle něj „kousek lidového kázání na Mt 7,21“. Původně mohlo být řečeno při podobné příležitosti, jako např. O dvou dlužnících v L 7, kde jím byl vzat v ochranu pokání činící hříšník, který se prokázal skrze své skutky, proti ponižování od tzv. „svatých“, ovšem jen ústy. Jde o málo zdařený pokus evangelisty využít parabolou pro zápas Ježíše s židovskou vrchností. Verš 32 nemá s parabolou nic společného, protože jinak by musel být otcem Jan. Vztah k Janovi jen vzdáleně připomíná vztah obou synů k otcovi. Naopak Podobenství o zlých vinařích se prý dobře hodí za spor o pravomoc, 28–32 ruší souvislost, vede pozornost od otázky Ježíšovy moci k vedlejší otázce janovské.

Jülicher připojuje dále mnohé zajímavé poznámky, které se díky vlivu jeho komentáře prosadily. Mínil, že byla práce jen pro jednoho muže, jinak by si otec zavolal oba syny najednou. Poznamenává, že existují další dva druhy lidí, ti, co říkají „Ne“ a zůstanou u něj, a ti, co říkají „Ano“ a činí. „Ovšem to způsobil právě onen ubohý systém alegorický, že se ještě dnes v kostelech napomíná být jako ten syn, co říká „Ne“, protože ten, co říká „Ano“ bude ztracen.“ U „předcházení“ je Jülicher pro

⁸⁶ asi jde o psychologickou manipulaci

⁸⁷ *Dogmatik*, 354–355.

⁸⁸ *Gleichnisreden II*, 365–385.

exkluzivní pojetí. Nejde o to, kdo přišel dřív a kdo později, ale kdo šel a kdo nešel. Tak tvrdý verdikt ovšem potřebuje ještě ospravedlnění, to je v. 32. Jan je jakoby svědkem u soudu. Celníci a nevěstky jsou na dráze směrem k Božímu království dál. Boží království je blízko těm, kteří se mu také blíží. Nejedná se o stav při konečném soudu. Chybné je vztahovat k L 15, reflexe o věku synů chybí. Akci tu nezačíná syn, ale otec, který napůl prosí. Ve druhém případě řeč není ani s hrozbou, ani laskavější. „Později“ bylo v každém případě včas, aby to mělo význam. Roli pro obrat tu hraje svědomí, které pálí.

Díky jeho kritické poznámce se dozvídáme, že v holandských výkladech minulého století byla slova druhého syna chápána jako udivená otázka: „Já, Pane, který jsem tak dlouho a věrně pracoval na tvé vinici?“⁸⁹

J. WELLHAUSEN⁹⁰ v roce 1914 vykládá textovou variantu 3 ovšem pouze v. 28–31, v. 32 má z var. 1 a tvrdí podobně jako Jeroným, že židé naschvál neřikají, co Ježíš chce, a nenechají se nachytat. Verš 31c je pak výlevem Ježíšova hněvu a ne vysvětlením podobenství.

V. 32 připojuje Matouš a ukazuje dva různé postoje skupin uvnitř židovského národa k Janu Křtiteli. Tady ovšem nevychází identifikace s jednotlivými syny. Pokud mají vůdcové dopadnout špatně, museli by říci Janovi „Ano“, což neseďí, stejně tak lid neřekl Janovi „Ne“. I obrácená identifikace nevyhovuje. Tedy v. 32 nijak podobenství nevysvětluje, vztah ke Křtiteli není tertium comparationis. Wellhausen kritizuje variatu 3 pokud jde o verš 32 (odstraněno „ne“), kde by byl smysl vycházel tak, že vůdcové první uvěřili Janovi, ale litovali toho, když viděli, že i spodina se k němu přidala.

C. H. DODD⁹¹ uvádí, že parabola má charakter argumentu. Naláká posluchače k soudu nad zobrazenou situací, a potom ho vyzve k řešení přímo, nebo implikací tak, aby vztáhl rozsudek k tomu, o čem se jedná. Připomíná Nátanovu parabolou. Cesta k interpretaci vede skrze rozsudek záležitosti. Podobenství o dvou synech řadí k těmto parabolám. Jinde poznamenává, že v něm jde o motiv kontrastu mezi těmi, které evangelista nazývá „spravedliví“ a „hříšníci“. Je to jasně komentář k zamítnutí slova o Bohu náboženskými vůdci a jeho přijetí vyvrženci.

A. SCHLATTER⁹² píše, že Boží synové jsou všichni Izraelci, nejenom vůdci. Podobenství patří do tehdejší situace – paralelizace Jana a Ježíše. Část lidu řekla „Ne“ k náboženskosti, ale po vystoupení Křtitele a Ježíše litovali. Důležitý je údaj, že Jan křtil i nevěstky a že tedy ženy byly účastny křtitského hnutí.

FAUSEL v kázání z roku 1937⁹³ poznamenává, že podobenství záměrně nenabízí vzorného třetího syna, který by slíbil a šel, protože takový mezi lidmi neexistuje. Christologicky dotahuje, že tímto třetím synem je Kristus. Dále si „barthovsky“ pohrává: „Ježíš řekl pro nás „Ano“ svým životem, smrtí a vzkříšením. Tím přikrývá

⁸⁹ *Gleichnisse*, 369.

⁹⁰ *Evangelium Matthaei*, 101–103.

⁹¹ *Parables*, 22–23. 120.

⁹² *Matthäus*, 624–627.

⁹³ rukopis, Heidelberg Predigtatalog

naše „Ne“ hříchu i falešné „Ano“ naší zbožnosti. Díky jeho „Ano“ můžeme i my činit vůli Boží tím, že k tomuto „Ano“ řekneme „Ano“ a budeme činit znamenání tohoto „Ano“.

V kázání z roku 1943⁹⁴ přirovnává k druhému synovi lidi, kteří sice chtějí být křesťany, ale mají mnoho jiných věcí na práci (což jistě v době války byla pravda), takže do kostela nejdu. Přidává Podobenství o hostině, a rozebírá jejich výmluvy. K prvnímu synu přirovnává náhradní pozvané, postižené a chromé, celníky a nevěstky.

Podle L. RAGAZE⁹⁵ (1944) je podobenství plně revoluční smělostí a je zařazeno do špatného rámce. Jde tu prý o dvě třídy lidí, ne o jednotlivce. Vinice je Boží království pro zemi – říše spravedlnosti. Cílem je vykoupený svět, kde vládne Jeho vůle. Bůh posílá syny s meči, aby zničili říši bohatství, násilí a lži, všeho, co ponižuje a zotročuje lidi. Předně posílá ty, co se k němu přiznávají, křesťany, ovšem ti nejdu. Heslo o Božím království a jeho spravedlnosti drží jen v kultu. V něm mluví o míru a jinde podporují válku, v něm se přiznávají k Božímu právu a jinde činí bezpráví, mluví o pravdě a svobodě, ale jsou reakcionáři. Dějiny židovství a křesťanství jsou z větší části dějinami druhého syna.

A první syn? Protože povolání nejdu, jdou jiní. Věřící nechtějí činit, tak to činí nevěřící. Tento syn říká „Ne“, právě protože jeho bratr tak lehce říká „Ano“. Nepřijme příkaz jednoduše, ale když se rozhodne, tak vážně. Není náhodou na odmítnutí nevěřících vinna skutečnost pokrytecké ochoty „věřících“? Protože svícen pravdy je církví udušen, musí ho zapálit kacíři. Církev nebojuje za svobodu, a tak to musí dělat revolucionáři, zvláště pokud jde o sociální spravedlnost, ačkoliv ta je z bible zřejmá. Tak museli církev zastoupit Bakunin, Proudhon, Marx a Lenin. Jedni chtějí Boha, ale ne jeho říši, druzí chtějí jeho říši, ale ne Boha. Protože ti, co nechtějí říši, chtějí Boha, tak ti druzí nechtějí Boha. A tak se vzájemně hádají – vždyť jsou bratři. Jsme zvyklí vidět Boha tam, kde je náboženství, ale On je tam, kde se děje jeho vůle. Proto nemůže být tam, kde je mnoho náboženství, a může být tam, kde není žádné. To je Boží ironie. Ovšem není jedno, jestli věříme v Boha. Je špatné křesťanství, které nechce Boží říši, ale Boží říše, která není založena na Bohu, je také fiaskem. Obojí je zřejmé. Řešením je, že ti, co věří v Boha, musí věřit také v jeho říši, a potom ti, co věří jeho říši, uvěřit také v Boha. Větší vinu tedy nese „věřící“ druhý syn. Třemi způsoby činí Bůh svou říši: skrze povolané, kteří poslouchají, skrze neznámé svědky jeho vůle a skrze protivníky, kteří ty povolané probudí.

V komentáři KUNZE⁹⁶ z roku 1954 překvapí tvrdost, kterou v textu vidí. Ježíš se v tomto i následujících podobenstvích nepokouší přesvědčit své protivníky, ti se už dávno proti němu rozhodli a on jim teď jen potvrzuje jejich nevěru a zvěstuje soud. Nejde o to, jestli něco splnili či ne, ale o to, že neuvěřili, a proto nebudou zachráněni. Jen víra v Ježíše zachraňuje, nevěra navždy vylučuje z Božího království.

P. ALTHAUS⁹⁷ v roce 1958 káže, že syn, co říká „Ano“, to v daném okamžiku

⁹⁴ rukopis, Heidelberg Predigtatalog

⁹⁵ *Gleichnisse*, 98–105.

⁹⁶ *Matthäus*, 78.

⁹⁷ *Kraft*, 44–50.

myslel vážně. Podobenství míří i na naši adresu. Ochotné „Ano“ mají rodiče, faráři, učitelé, konfirmandi. Je dobře chodit do kostela, říkat „Ano“, lépe jít na konfirmaci než na „Jugendweihe“. Typologii synů doplňuje na čtyři. Nebezpečí církevních lidí je větší. Bohoslužby jsou pokrytectvím, když konáme praktický materialismus. Po roce 1945 byli v zajateckých táborech mnozí muži podobní synu, co říkal „Ne“ a teď lituje, a začali chodit do táborevého sboru. Co bude, až teď přijdou do svých sborů a uvidí vlašné, co vždy říkali „Ano“? Díky Bohu nejsou jen tito dva synové, ale i třetí syn, který řekl „Ano“ a vůli Boží činil – Ježíš Kristus.

Hledač původního místa látek JEREMIAS⁹⁸ (1954) tvrdí, že rozvedení veršem 32 není původní. Vzhledem ke Křtiteli nevíme o změně smýšlení v jednotlivých skupin. Podobenství, které chce původně ospravedlnit radostnou zprávu, najde u Matouše spásně dějinné rozvedení, které je mu cizí a vyzní podobně jako následující dvě podobenství. Vztažení výkladu na Jana je dílo starší tradice, neboť Matouš toto podobenství zařazuje do evangelia skrze heslo Jan za rozhovor o jeho pravomoci. Tedy asi ho převzal celé. „Předbíhání“ vidí exkluzivně, jde o předběhnutí při posledním soudu.⁹⁹ Podobenství je jedno z těch, kde je pohled kritiků veden k chudým, kteří evangelium přijímají, a kriticky k sobě.

Uvážíme-li dějiny působení v širším smyslu, jistě do nich patří poznámka jednoho alsaského faráře při vzpomínce na ALBERTA SCHWEITZERA: „Můžeme být my, faráři a teologové, tak domýšliví a vytýkat mu jeho mystický racionalismus, jeho teismus, „liberalismus“? Dejme pozor, abychom se nepodobali onomu druhému synovi ze známého novozákonního podobenství: „Dítě, jdi dnes a pracuj na vinici“ On odpověděl: „Ano, pane,“ ale nešel. Zatímco doktor pralesa se spíš podobá prvnímu synovi: „Nechce se mi,“ odpověděl – nemohu cele přijmout vaše hotové poučky – ale potom toho litoval a šel.“ Život a dílo Alberta Schweitzera by mělo viset jako Damoklův meč nad naší křehkou vírou, naší zbožností, kterou lze tak snadno uspokojit. Bůh nás nebude soudit podle článků víry, ale podle víry samotné a naší poslušnosti a životní opravdovosti.¹⁰⁰

H. GOLLWITZER v kázání z roku 1971,¹⁰¹ kdy se otevřeně tvrdilo, že církev zklamaly. Tvrdí, že tu nejde o paušální zatracení církve. Zpustlá vinice Boží je svět. Když se v něm něco děje, církevní synody cítí, že k tomu musí říci slovo, a to jakoby stačí. Proti této „teologii rezoluce“ se pozdvihla „teologie revoluce“ a mladí lidé nespokojení se slovy církve se ptají po jejích činech. Ta se brání učením o spasení pouhou milostí – jen žádné činy, skutky. Tak jsou dobré myšlenky použity ke špatným účelům. Otázka po činech církve přichází ale i od jejího Pána. A je tu otázka, zda vyjít ven na vinici, nebo zůstat sedět v kostele. Ježíš neříká: „Nechodte do kostela“, ani neříká, že ti, co nechodí, jsou lepší. Ale že mezi těmi, co říkají „Ne“, jsou postavy, od nichž se můžeme učit činit to, o co jde. Bída světa jim nedá spát. Na tom, jestli bude církev zajímat bída světa, závisí to, zda si církev zaslouží Kristovo jméno. Upozor-

⁹⁸ *Gleichnisse*, 62–63. 103–105.

⁹⁹ Zde jsou mnozí jiní vykladači opačného názoru např. A. Jülicher.

¹⁰⁰ BALCAR, SCHWEITZER, 81.

¹⁰¹ rukopis, Heidelberger Predigt-katalog

ňuje na utrpení proletariátu v 19. století. Od „Ne-říkače“ Marxe se prý můžeme učit a doporučuje četbu „Kapitálu“. Dnes se o vykořisťované ve třetím světě zajímají a za odstranění jejich problémů bojují jak ti, co říkají „Ano“, tak i ti, co říkají „Ne“. Více však ti druhí. Pomáhají vězněným, uprchlíkům, a tak činí vůli otce. Gollwitzer ví, že marxisté, revolucionáři a socialisti dělají chyby, protože mezi nimi nejsou křesťani, kteří by je na ně upozornili. I sbor by měl být více otevřen outsiderům společnosti, aby to bylo místo setkání zbožných i nezbožných, jako kolem Ježíše.

V kázání F. W. MARQUARDTA z roku 1975¹⁰² jsou synové v napětí mezi otcem a vinicí, mezi Bohem a naší nespravedlivou společností. První syn je církevník, co se snaží o pravé vyznání, pro Boží slovo zapomíná na vinici. Druhý syn se obrací k Bohu zády. Není řečeno, že by se z něj stal vyznavač Božího slova, jen to, že činí vůli otce. Přibývá těch, co říkají „Ne“ („Neinsagerbewegung“). To, že existuje cesta i pro ty, co říkají „Ne“, je tvrdě pro měšťácký sbor, pro který je teologie, katechismus, učení důležitější než stav vinice. Ježíš mluví k těm, kteří jsou zvyklí říkat „Ano“: „Vy, vyznávající křesťané, máte bratry mimo církev.“ Jsou to společenští bojovníci za právo a spravedlnost. „Jste povolání synové mezi Bohem a světem, slyšte křik po jeho zlepšení, který zní z vinice, která je v nuzném stavu.“ Cesta Jana je cestou spravedlnosti, soudu nad nesnesitelným stavem světa. Ta vede k Božímu království. Nevěstky, to jsou dnešní radikálové.

M. MEZGER¹⁰³ tvrdí, že otec mohl za takovou odpověď prvního syna vyhodit z domu, šlo o rebélii. Dále cituje G. Dehna, který obdivuje činy pomoci a nasazení zdraví a života pro ostatní od výslovných nekřesťanů. Dále vidí smělou odvahu odporu proti nespravedlnostem třetí říše od těch, co říkají „Ne“, zatímco okolo stáli ustrašení, ohnutí křesťané. Jmenuje neotřesitelnou výdrž komunistů ve vězeních.

Naráží na „Ano“ řečené u křtu, u konfirmace, na svatbě, kde člověk vlastně ani nemůže říci „Ne“. Kritizuje důraz na správná vyznání a výpovědi víry tam, kde pasivní členství nikoho nepřekvapuje. Teoretický ateismus je skandál, praktický ateismus je měšťácké dogma. Uvnitř církve je liturgie, navenek je letargie. I když v NZ víra dominuje, tak soud je podle skutků. Ani jeden syn není vzorem, ale situace je otevřená do budoucna a stále je možné se vydat.

E. DREWERMANN v kázání z roku 1992¹⁰⁴ nechce věřit tomu, že by Ježíš podsouval starším a velebnějším, že vědomě a záměrně žijí dvojím životem. Spíše poukazuje na potíže, které mají zbožní. Je možné být v nepravdě, aniž by člověk vědomě lhal. Vše je v pořádku a přesto mrtvé. Je možné neudělat žádnou chybu, a přesto je výsledek špatný, studený, bez života. Jde o obžalobu věčně „správných“ lidí, těch co jsou na 100 %. Neznáme se dostatečně, a proto je třeba pokání.

V komentáři¹⁰⁵ zaměřuje toto podobenství velmi silně proti církvi. K prvnímu, pozitivně hodnocenému synu přirovnává také A. Schweitzera a překvapivě i S. Freuda. Freud výslovně odmítl pracovat na Božím díle, nicméně svými výzkumy a objevy

¹⁰² rukopis, Heidelberger Predigt-katalog

¹⁰³ Freude, 21–25.

¹⁰⁴ Himmel, 61–64.

¹⁰⁵ Matthäusevangelium

v oblasti psychoanalýzy pomohl mnoha lidem, a tím se vlastně (nevědomky) práce na božím díle zúčastnil víc než leckterý církevník.

L. SCHOTTROFF¹⁰⁶ (1995) se pokouší o feministickou rekonstrukci dějin ranného křesťanstva. Mt 21,31–32 je v této souvislosti velmi důležitý text. Život bez manželství byl pro ženu možný jenom v nějakém solidárním společenství žen, nebo mužů a žen. Lesby a prostitutky ukazují tehdejší utlačování žen. Teologická představa o spravedlnosti v židovské a ranně křesťanské tradici se orientuje na životě „posledních“ v národě. U nich musí začít spravedlnost, kterou Bůh chce (např. Mt 21,31; L 7,36–50). Prostitutky se účastnily jak hnutí Křtitelova tak i Ježíšova. Vyhledávaly solidární skupiny v křtitelském a ježíšovském hnutí, které jim umožnily přežít bez provozování prostituce. S jejich přítomností musíme počítat ve všech křesťanských sborech.

V kruzích feministické teologie vznikla i femininní forma našeho textu, Podobenství o dvou dcerách jedné matky.¹⁰⁷

1.5. Česká tradice

Z domácích vykladačů je prvním, kdo se našeho textu dotkl MATĚJ Z JANOVA (asi 1350–1393). Útočí především proti pokrytcům, kteří se jen málokdy obrátí, takže nevěstky je předčí v pokání. Pokrytci mají ze všech hříšníků nejmenší naději na milost.¹⁰⁸

Jinde¹⁰⁹ píše, že protivníkem pravdy Ježíše Krista je každý, kdo činí zle a přiznává se, že chce činit zle. Je zřejmé, že je to nespravedlivý křesťan. Ale mnohem více je protivník pravdy Kristovy onen, kdo slibuje, že nebude a nechce zle činit, a přece činí zle, zvláště protože lže. Tak činí křesťanskou cestu nejvíce kněží a zbožní. Kristus takové přirovnává v podobenství ke druhému synovi z našeho podobenství, které vypráví. Rovněž protivník pravdy je ten, kdo nevěří pravdě a říká, že jí věřit nechce, jako jsou venkovští a židé. Ale mnohem více protivníkem pravdy ten, kdo slibuje, že bude věřit, a zpečetí to, avšak nevěrně činí a nevěří pravdě i po slibu.

Nejvíce se Kristu zpěčují ti pokrytci, kteří pouze zvykem v náboženství a ve věcech Ježíšových jsou a vyhýbají se léčení. Nazývají dobro zlem a zlo dobrem. Těmto učitelům v lidu a zbožným platí Ježíšovo „Amen-slovo“ (21,31).¹¹⁰

Jinde¹¹¹ mluví o kněžích, kteří se věnují jen zkoumání myšlenek a názorů, ale nečiní je. Čím více mají věc čistě probádanou, tím více jsou znečištěni. Písmo dokládá, že nejhorší ranou je kněžské tělo plné nezhojitelného zmijího jedu. A proto jim je zaslouženě řečeno: „Celníci a nevěstky vás přecházejí do Božího království.“

JAN HUS¹¹² (1371–1415) kázání Jan 8,1–11 začíná tím, že tento příběh dosvědčuje

¹⁰⁶ *Feministische Exegese*, 176–178. 183–187.

¹⁰⁷ Autorkou je MARIE-LUISE KLING-DE LAZZER. v: Härtling (vyd.), *Textspuren*, 152–153.

¹⁰⁸ *De Antichristo*, 39.

¹⁰⁹ *Regulae III.*, 3.

¹¹⁰ *Regulae V.*, 114–115.

¹¹¹ *Regulae IV.*, 313.

¹¹² *Beilémské poselství*, 144–147.

Ježíšovo „Amen-slovo“ (Mt 21,31), které je jakýmsi jeho shrnutím. O farizejích mluví jako o pokrytcích, kteří také sami cizoloží. Hříšníci, cizoložníci však odpustil. „Neřekl jí: zaplat 30 mší, nebo posti se 36 let, nebo nepřijímej svátosti až do smrti, nýbrž 'jdi a neheš více' až do smrti, až do království nebeského.“

Na jiném místě¹¹³ vykládá Hus o různých druzích hříchu. Jedna věc je hříšné jednání, tedy jednotlivé zlé skutky. To ustane příchodem milosti. To nazývá hříchem. Jiná věc je hříšný postoj, který zůstává i po vylití milosti a hříchů odpuštění. To nazývá hříšníkem. Člověk bude stále hříšníkem, i tehdy, když nemá hřích. Příkladem je Maria Magdalena, která je hříšnice, ale už není hřešící. Když Spasitel říká: „celníci a nevěstky vás předbíhají do Božího království“, nebyli už tito celníci a nevěstky hřešící (už se po pokání obrátili), ale zůstali hříšníky.

JAN ŽELIVSKÝ¹¹⁴ (zemřel 1422) ve svém kázání vysvětluje, že kolem Ježíše byl zástup lidí nemocných, kteří v něm viděli lékaře, a on je uzdravoval. Nablízku svému lékaři byli i „celníci a nevěstky“. Farizeům se však zdálo, že jsou zdraví, a proto ve své slabosti setrvali.

PETR CHELČICKÝ¹¹⁵ (asi 1390–asi 1460) v kázání na Mt 22,1–14 vykládá, že židé pohrdli svatbou, a proto poslal Ježíš apoštoly na cesty „mezi pohany, jenž jsou z pravých cest božích sešli v slepotě své, zvolivše sobě bohy dřevěné a kamenné“, aby je pozvali na svatbu. Sluhové však naleznou na cestách jediné hříšníky. Pán takové ku pokání volá, když jím kněží a jiní duchovní a nevěrní lidé pohrdli. „Proto řekl mistrům, kněžím a biskupům: Amen pravím vám, celníci a nevěstky předejdou vás do království nebeského.“ „A též i podnes sotva vidíme, aby někdo z duchovních pokání činil, a zvláště pak ti starci soběvolní a v zlostech a v zlých obyčejích zatvrdlí. Spíše ti v hříších zjevně tápající je poznají a pokání činiti mohou, nemaje falešné spravedlnosti, jíž by hříchy zastírali a vymlouvali; a ti na svatbu půjdou.“

VACLAV BUDOVEC¹¹⁶ (1551–1621) píše o církvi, že se shromažďuje z hříšníků a kajících lidí. Povolávají se v různou denní hodinu na vinici Páně (Mt 20). Mezi nimi publikáni a nevěstky předcházejí do Božího království velkomyslné pokrytce a farizeje nadýmající se svou mylnou spravedlností (Mt 21,31).

FR. SUŠIL¹¹⁷ v komentáři z roku 1864 vidí ve dvou synech Izraelce dvojí povahy – hříšníky a vůdce. Při tomto přiřazení se snaží chování synů sladit s postojem k Janu Křtiteli, a tak překvapivě uvádí, že hříšníci „slyšíc kázání Janovo nedbali života svého polepšiti“ zatímco zákoníci „napřed s radostí Jana uvítali nadějíce se, že nyní zamilovaná myšlenka jejich o světské říši messiáské se uskuteční“. „Ale brzo se u tam oněch i u těchto proměna dala.“ Hříšníci se dali na pokání (uvádí příklad Zachea, Máří Magdaleny a celníka Matouše), farizeové ale v domněni o svojí svatosti zůstali, Janovi neuvěřili a „ku Christu se nepřivinuli“. A to ani potom, když viděli, že hříšníci je předstihují. Tak potvrdili slovo „první budou poslední“.

¹¹³ *Super IV Sententiarum*, 337.

¹¹⁴ *Kázání*, 219–220.

¹¹⁵ *Postilla II.* díl, 339–340.

¹¹⁶ *Antialkorán*, 210.

¹¹⁷ *Evangelium*, 264.

Dále uvádí s odkazem na církevní otce výklad o pohanech a židech a o kněžstvu a laictvu.

FR. ŽILKA¹¹⁸ uvádí, že tu jde o rozpor mezi pohotovostí v slovech a nedostatečností v činech. (Podobně jako A. Jülicher.) Je vidět, že dojem klame. Žádný ze synů není vzorem. Poměrně je lepší, kdo sice nemá plná ústa ochoty a je drsný, ale má dobré srdce. Jeho čin je lepší než slib prvního.

Celníci a nevěstky nejsou vzor dokonalosti, ani nejsou v Božím království, ale jsou blíže na cestě k němu. Hříšníci jsou přístupnější, ochotnější plnit vůli otce, ačkoliv svým životem říkají „Nechci“. Žilka varuje, aby čtenář nevyvodil, že hříšnost je lepší než ctnost. Jednak nejde o všechny celníky a nevěstky, a také „jsou hříchy, které zatvrzují nadobro a poskvřňují nenapravitelně“.¹¹⁹ Zbožnost je bezpečnější než nepravost, ne však domnělá zbožnost. Podobenství je útokem, ale i povzbuzením, že přes odpor jste stále dětmi. Dále vysvětluje textový problém a je pro variantu 2. Jako jeden z argumentů uvádí, že alegoricky je prvním synem míněn izraelský národ, oslovený Otcem napřed. Zpočátku slíbil, ale nešel, a tak vyzval otec pohanstvo. Tedy přesně naopak než dopadá „klasická alegorie“. Žilka nepojednává verš 32.

JAN POKORNÝ¹²⁰ píše, že pokud jde o sliby u lidí, zdání klame. První syn si to rozmyslel, zželelo se mu otce. Podobenství upozorňuje na nebezpečí samozřejmě křesťanské zbožnosti. Druhé napomenutí je, abychom neodsuzovali ty, co dnes říkají „Ne“, neboť mohou jednou plnit vůli Boží lépe a předejít nás. Možná už teď dělají větší činy lásky než my. Ani jeden syn není vzorem, tím je Syn – Ježíš. Kdo ho má za svého Pána, může říci „Ano“ a podle sil pracovat na vinici otcově.

Také O. PROSEK¹²¹ varuje před úsudkem podle prvního dojmu. Ve svém kázání přirovnává dílo v církvi Páně k vinici. První syn ukazuje, že rozhodování není jednoduché a člověk se k poslušnosti a oddanosti Božímu povolání dostává často po těžkých zkušenostech, když si vše rozmyslí.

Ježíš neobhájuje hřích, vejdou jen ti hříšníci, kteří činili pokání. Pobožným je cesta zatarasena pobožnou sebejistotou. My jsme blíž druhému synovi, a tak vezměme vážně Boží požadavky. Je však řada lidí, co nevyznávají a přece nesou ovoce spravedlnosti. Cesta do Božího království vede přes vyznání vlastního hříchu. Je dobře mít málo sebevědomí a činit upřímné pokání v modlitbách. Všichni významní svědkové vycházeli z vyznání vin k radosti nad odpuštěním, např. Pavel.

J. MÁNEK¹²² rozebírá formu, otázku připojení v. 32 a aplikaci podobenství na rovinu zbožní a hříšníci. Podobenství je proti těm, kdo jsou zbožní jen ve slovech (krásná slova církve, kazatelů a teologů). Rozhodující před Bohem je čin. Opakuje Jülicherův názor, že podobenství je komentářem k Mt 7,21. Cení naopak ty, kdo jsou na první

¹¹⁸ Podobenství, 133–137.

¹¹⁹ Což je poměrně odvážené tvrzení, zvláště v tomto kontextu, který je hříšníkům pozitivně otevřen.

¹²⁰ Dva synové, v: Sběrka kázání 1959, 129–132.

¹²¹ Dva bratři, v: Sběrka kázání 1969, 134–137.

¹²² Podobenství, 98–101.

pohled od všeho náboženského odvrácení. V závěru se věnuje textově kritickému problému.¹²³

C. HORÁK¹²⁴ v kázání upozorňuje, že nestačí dát Bohu jen srdce, ale Bůh očekává i práci, čin. Podobenství je o tom, že všichni lidé jsou neposlušní.

Hlavní osobou je prý laskavý otec, který jde za synem s prosbou, nenechá si ho předvolat.¹²⁵ Druhému synovi jsou podobní zvykoví křesťané, kteří jsou mimo cestu, kterou sami dláždí dobrými úmysly. Taková může být celá naše zbožnost – sbory, církve, funkce. Nemá právě toto křesťanství vinu na tom, že je Kristus ponižován? Nám křesťanům mravní a náboženská korektnost brání v pokání, ač držíme učení o pouhé milosti. Nepočítáme s možností, že by se lidi na okraji změnili. Vinice je obrazem církve. Církve a sbor je místo naší práce a služby.

ZB. HONZAL¹²⁶ v kázání píše, že ačkoliv Ježíš myslí na farizeje, text vztáhneme na sebe, protože jsme jeho děti. Ani jeden syn neprojevil zvláštní nadšení, když šlo o práci na vinici, podobně tomu je, když jde o práci v církvi. Následovat máme jak ve sboru, tak v cizím prostředí. „Ano“ jsme už řekli při křtu, konfirmaci, říkáme ho účastí na bohoslužbách, písněmi, modlitbami, vyznáním. Počáteční „Ne“ nemusí znamenat rozchod s vírou a křesťanstvím. Může jít o reakci na ty, co lehce slibují, ale i o pohodlnost a strach z nároku. První však mohou být poslední. Pozvání jsou všichni, a to dnes. Ježíš je tajemstvím tohoto podobenství. On je Synem. Kdyby on nebyl poslušný, byla by všechna práce marná – on nás poslušností „předchází“.

M. HÁJEK¹²⁷ uvádí k ději podobenství zajímavý odkaz na Kaz 5,5¹²⁸ „Lépe je, když neslibuješ, než když slíbíš a nesplníš.“ My vyznáváme při konfirmaci, vstupu do církve, při Večeři Páně. Jsme podobni druhému synu. Podobenství je však i velké evangelium o otevřenosti nehodným. Jsme brzy hotovi s někým, kdo řekne „Ne“. Pozveme ho do sboru, a když odmítne, tak ho odepíšeme, někdy i natrvalo. Ježíš však není s nikým hotov (Zacheus, Jan 8). Osvobozující poselství je, že před Bohem nejsme blokováni svou minulostí.

K. GÁBRIS¹²⁹ ve svém komentáři pracuje s variantou 2, kterou odůvodňuje především spásně-dějinnou skutečností (nejprve židé, pak pohané, nejdříve zbožní, pak hříšníci). Vinice je narážkou na Boží království. Otec viděl, že syn nešel, proto poslal druhého, ale ani jeden není dokonalý. Činy charakterizují člověka více než slova. Pozor na zdánlivé se přidržení Krista, bez úplného odevzdání. Celníci a nevěstky předcházejí ne pro hříchy, ale pro pokání, a už teď se stávají účastníky Božího království (praesens). To není věcí budoucnosti, jeho účinky jsou zřejmé už teď. Přídavek

¹²³ Argumentuje tím, že dobrý příklad bývá u Matouše na začátku. Původně mělo podobenství na mysli dvě odlišné skupiny židovského lidu, později pak židy a pohany. V tomto chápání musí být opačné pořadí – první jako reprezentant židů musí říci „Ano“.

¹²⁴ Dvojí výzva otcova, v: Sběrka kázání 1973–74, 208–212.

¹²⁵ Tyto myšlenky podle mne autor vnesl ze vzpomínky na Lk 15.

¹²⁶ Slova a činy, v: Sběrka kázání 1981–81, 208–212.

¹²⁷ Podobenství o dvou synech, v: Sběrka kázání 1983–84, 198–200.

¹²⁸ v ČEPu 5,4

¹²⁹ Podobenství II, 84–87.

o Janovi ukazuje, že nepohrdli jen teď, ale vícekrát. „Cesta spravedlnosti“ je jednak jeho čistý život a také jeho učení, jaké dával. Ideální by bylo slíbit a činit, ale Ježíš je realista.

2. Dějinný a tématický průřez výklady

2.1. Světové výklady

Na počátku dějin výkladu je třeba počítat s variantou 3, která zřejmě měla své oprávněné místo v církvi trpící pronásledováním. V těžkých dobách bylo třeba především jasně vyznat, kde stojím, nelze kalkulovat s možnostmi pokání a zneužívat ji.

Hlavní vykladačský proud se však držel výkladu, který začal Origenes, rozpracoval podle mého názoru především Eusebius Cézarejský a který se rozšířil nejspíše vlivem Jeronýmovým. Jde o *alegorii o pohanech a židech*. Základní určení synů je doplněno různými detaily – vztah k Noe a Abrahamovi, láska otcova k oběma synům, umístění židovského slibu na Sinaj, jeho různé biblické doložení,¹³⁰ spojení s obřízkou. Dále je rozveden způsob sdělení Boží vůle pohanům – do srdce, skrze instrukce andělů, od přirozenosti známá. Nedodržení slibu je specifikováno jako odpad k modlám. Podnětem k pokání pak bylo vystoupení Jana Křtitele, vystoupení Ježíše či kázání apoštolů. Tuto alegorii zmiňují snad skoro všechny středověké výklady, některé jako jediný výklad. Jiní ji však vidí jen jako jednu z možností¹³¹ a mají nad ní i otazníky.¹³² V katolických výkladech se tato interpretace udrží ještě dlouho,¹³³ v protestantských je později spíše jen občas zmiňována. Nedostatků tohoto spásně-dějinného výkladu je několik: jednak tu nejde o celý národ, ale polemiku vůči vůdcům, nejde o sdělení jízdního řádu spásy nějakých skupin, ale jde o parenezi do konkrétní situace jednotlivce s eschatologickou platností. Důraz na změnu je otevřen. Tento výklad počítá s časovou prodlevou mezi jednotlivými fázemi děje podobenství, které pro podobenství nejsou důležité: Nejdříve jsou osloveni pohané, pak židé, židé nejdou a pohané vyrazí.

Ovšem už u nejstarších autorit¹³⁴ je znám „jednodušší“ výklad, totiž že jde obecně o *falešně spravedlivé a o kající hříšníky*. Tento výklad, který podle mne odpovídá Matoušově intenci, nacházíme prakticky v celých dějinách výkladu tam, kde se provozuje solidní exegetická práce.

Počínaje Opusem Imperfectum, snad v navázání na Origena a Chrysostoma, se objevuje alegorický výklad o *laictvu a kněžstvu*. Oporou je kontext, ve kterém Ježíš mluví, jde o slova proti náboženským autoritám.

Od nejstarších dob se průběžně objevují úvahy o *formě* textu,¹³⁵ která je často

¹³⁰ Ex 24,3; Ex 19,8; Ž 17,46

¹³¹ např. už Jeroným

¹³² *Opus imperfectum*, Akvinský

¹³³ LUZ, Matthäus III, 213.

¹³⁴ JERONÝM

¹³⁵ JERONÝM, CHYRYSOSTOMOS, PASCHASIUS

srovnávána s Nátanovým podobenstvím. S rozvojem biblické vědy se jí výklady věnují stále více. Podobně je tomu se zmiňováním *kontextu*.

Chrysostomos svou poznámkou uvedl na scénu fakt, že jde o *typické neřesti mužů a žen*, že tento text má na mysli obě pohlaví.¹³⁶

Reformátoři, zvláště Zwingli a Luther, vidí v odpovědi druhého syna *sebejistotu záslužníka*, který spoléhá na své skutky. Správná cesta však vede po linii prvního syna, který si je vědom svého hříchu. Odpor ke spoléhání na skutky a silné *vědomí hříchu* jsou základní východiska reformace. Jde tu o důvěru buď v člověka, nebo v Boha. Z postoje druhého syna přímo obviňují papeže a jeho stoupence. Lutherovi se pro *eklesiologii* hodí i výklad o laictvu a kněžstvu. Oba dva si nešetří negativní poznámku o „židech“. Zwingli zmiňuje *téma slibu* a silnou teologií milosti odmítá jakékoli sliby, zvláště mnišské (ty jmenuje i Luther), neboť všechno je dar Boží. Falešné sliby uváděl už Origenes a později se objeví kritika slibů při kasuáliích. Zwingli se zmiňuje i o tom, že sebe známe méně, než si myslíme, ba že *se neznáme* vůbec. To pak zmiňují i pozdější vykladači.¹³⁷

Odlišné jsou výklady Kalvína a Bullingera, kteří zůstávají pouze na rovině novozákonního textu. Bullingerovy výklady se velmi blíží tomu, co přinesl na začátku 20. století A. Jülicher.

Vykladači katolické tradice dále opakují (byť např. Maldonat s výhradami) výklad o židech a pohanech, dále o kněžstvu a laictvu a „jednodušší“ výklad o spravedlivých a hříšnicích, někde i poznámku o hříchu mužů a žen.

S pietismem se při výkladu našeho textu stále více rozmnožuje kritika formálního, měšťáckého křesťanství a potřeba *pokání a znovuzrození*. Víra se má dotknout i srdce a činů, nejen slov. Důraz na pokání z textu dobře vyplývá. Janova cesta pokání a spravedlnosti je vykládána jako pravá náboženská nauka, „*pravé náboženství*“.

Kázání z 19. století kritizují pokrytectví, samospravedlnost, *formálnost křesťanství*, mnohokrát jsou zmiňovány *sliby při konfirmaci*, ale i křtu (poukaz ke křtu se objevil už u Jana z Damašku), zpovědi, Večeři Páně, které nejsou brány vážně. Úkol od otce je někde interpretován jako příkaz k (vnitřní) misii.

Rozlišuje se *teorie* (správné učení a jeho znalost, dobré myšlenky a správné náboženské pocity) a *praxe* (vedení do života).

U Newmanna se poprvé objeví myšlenka o *ideálním třetím synu*, který slíbil a činil, kterým je Ježíš. Je snad nastíněna už u Řehoře z Nazianzu a v „christocentrickém“ 20. století je častým vyústěním výkladu tohoto podobenství. Opora pro ni je v navazujícím Podobenství o zlých vinařích, kde se syn s ježíšovskými rysy vyskytuje.

Dále se objeví názor, že *synové by měli být čtyři*, aby byla typologie úplná. To je však chybné, protože podobenství nám chce nabídnout právě jen tyto dva syny. Nedovoluje ani přílišnou naději v možnosti člověka (ideální syn je jen Ježíš), ale ani naprostý pesimismus (že by někdo byl ztracen a změna nebyla možná). Text je právě o tom, že změna je možná i u těch nejhorších hříšníků.

¹³⁶ Ze starších to opakují *Opus imperfectum*, Paschasius, Tomáš.

¹³⁷ Např. NEWMAN, u Drewermanna je to jeden z hlavních motivů.

První syn je chválen, že odpověděl *upřímně a čestně*. Do popředí vystupuje i jeho *svědomí*.

Výklad o židech a pohanech je v této době spíše jen zmiňován, leč drží se až do 20. století, minimálně v poukazu (jako např. Spurgeon) k tomu, že židům byla vinice odebrána a povolání k práci na ní jsou křesťané.

V této době se objevuje také myšlenka, že oba dva synové jsou špatní, ten první však přece jenom méně zlý, jako by šlo o *volbu menšího zla*.¹³⁸ Sympatičtější jsou spíše úvahy, že ti, kteří jsou v pozici prvního, jsou prostě v menším nebezpečí, protože hřích je zjevný a cesta k obratu je jednodušší. Zbožní jsou v jistém smyslu v *nebezpečnější situaci*, svou vnější zbožností jsou zablokováni, protože o odpuštění nestojí. To je myslím v intenci textu.

Ve 20. století kromě úvah o formě, původu a tradování jednotlivých částí nacházíme christologický výklad o ideálním třetím synovi. Silně se však prosazuje výklad, který v prvním synovi vidí *výslovné nekřesťany*, kteří se angažují svou prací pro blaho světa. Za jejich odmítnutí křesťanství pak mohou ti křesťané, kterým je stav světa lhostejný. Tento výklad nastartoval patrně Ragaz. Kázání Gollwitzera i Marquarda má zřejmě vztah k událostem roku 1968 a souvisí s angažovaným křesťanstvím 70. let. Podobným směrem mluví zmínka o Schweitzerovi i komentář Drewermannův. Nevím, do jaké míry lze touto cestou „pokřtít“ mnohé humanisty a velké osobnosti, a opírat se snad o učení o „anonymních“ křesťanech. Slabinou takového postupu by bylo přehlédnutí toho, že první syn nejdříve litoval, a pak teprve vyrazil na vinici, a ne, že by pracoval, aniž by tušil, že jde o vinici otcovu.¹³⁹ V tomto výkladě je opomenut moment pokání.¹⁴⁰

Se *ženami* se počítá ve výkladech od samotného počátku už tam, kde se píše o typickém hříchu mužů a žen. Objeví se však i pochybnost o tom, zda ženy byly Janem křtěny,¹⁴¹ ale v poslední době je především ve feministických kruzích i na základě našeho textu jejich úloha v ježíšovském hnutí stále více zdůrazňována.

S postupem doby se tedy vytrácí *spásně-dějinný výklad* o židech a pohanech. Naopak stále více je text chápán pareneticky, poprvé však už u Origena. Napomenutí směřuje jak vůči člověku konkrétně, tak vůči vůdcům církve. Ve 20. století až k samé problematizaci církve. Mám za to, že *parenetický výklad*, který (vyznávajícího) čtenáře zproblematizuje a upozorní ho na jeho nebezpečí, které nevidí, odpovídá Matoušovu záměru. Pokud zároveň povzbudí hříšníka, pro kterého existuje cesta, jistě to není proti jeho intenci. Tato druhá pointa je pouze více nezávislá na kontextu, ve kterém podobenství u Matouše stojí. O tom zda u Ježíše dominovalo napomenutí či

¹³⁸ Už Kalvín píše, že „pokrytectví je méně snesitelné než vzpurnost“.

¹³⁹ Taková by byla spíše intence Podobenství o posledním soudu, kde se pozitivně hodnotí diví, kde co udělali pro Ježíše. Je však faktem, že syn dříve než vyrazí nejde tuto skutečnost ohlásit otcí.

¹⁴⁰ Tuto možnost výkladu vlastně popírá pietisticky orientovaný výklad Spurgeonův, který neobráceným práci na vinici Páně výslovně zakazuje.

¹⁴¹ BENGEL

povzbuzení, se můžeme jen dohadovat. Ve výkladech je většinou hlavním tématem kritické napomenutí, a pozitivní možnost bývá na závěr jako výhled.

2.2. K českým výkladům

Materiálu z reformační doby je málo a většinou jde pouze o kusé zmínky, takže není možné zásadnější hodnocení. Texty jsou většinou výrazně zaměřeny proti tehdejší církevní hierarchii, kněžím, biskupům a mistrům, tedy proti „někomu jinému“, ne do vlastních řad. Z textů je zřetelná sympatie k hříšníkům z lidu, časté je „Amen-slovo“, odkaz na Jana 8.¹⁴² To odpovídá „lidovému“ charakteru české reformace.

Ve 20. století je materiálu více.¹⁴³ Tón udal do určité míry na Jülicherovi závislý výklad Žilkův. Od něj se také táhne obava českých vykladačů, aby v této souvislosti nebyl hřích náhodou chápán pozitivně, a tak velmi zdůrazňují, že to nic nemění na potřebě zbožnosti, účasti na církevním životě apod. Vesměs jsou výklady zaměřeny především kriticky do církve, která je velmi často ztotožňována s vinicí („Páně“).¹⁴⁴ Zmíněny jsou sliby při kasuáliích, činitelů vůle Boží mimo církev i vyústění v motivu třetího, ideálního Syna Ježíše. Zajímavá je obhajoba textové varianty 2 alegorickým výkladem, který se s „klasickou“ alegorií neshoduje. Výrazně optimisticky „evangelijně“ naladěno je asi jen kázání Hájkovo.

3. Problémová témata a otevřené otázky

3.1. Biblické odkazy a zmiňované paralely

Nejčastější je patrně Lukášovo Podobenství o dvou synech (L 15), které ve výkladech dělá zmatek. První syn u Matouše je mladším synem u Lukáše, a tím se argumentuje i při textově kritickém problému. Od Lukáše je někdy večtena i laskavost otce. Další často uváděnou paralelou je Podobenství o farizeu a celníkovi, kde je rozložení rolí jasné. Dále Podobenství o dělnících na vinici (Mt 20), kde je společné téma vinice a vyznění, že „poslední budou první a první poslední“. To se zamotá i do textově kritických sporů, neboť odpověď vůdců je „první“, či „poslední“. Pro čtenáře je po Mt 20,16 vždy v Boží perspektivě ten „poslední“. Podobenství o zlých vinařích je zmiňováno často kvůli kontextu, vinici, synovi a stejné formě. V Podobenství o hostině (Mt 22) jsou pochybnými hosty „celníci a nevěstky“. Časté jsou poukazy na celníka Zachea, činícího pokání slovem i činem, a na nevěstku z L 7 – hříšnici, která vykoná čin. Z té souvislosti i Podobenství o dvou dlužnících. Matoušovu intenci také podobně vyjadřuje text Mt 8,11–12. Jako příklady obrácení jsou jmenováni lotr na kříži, celník Matouš, Pavel. K verši 32 je teologicky vhodný poukaz na slovo

¹⁴² který ve světové diskusi chybí

¹⁴³ Je mi otázkou, zda o něčem vypovídá samotný fakt, že ve Sbírce kázání je v letech 1973–1984 tento jinak nepřilíš známý text vykládán třikrát.

¹⁴⁴ srv. německé výklady, kde je vinicí svět

o pohanech, kteří se obrátili a tím konají svědeckou funkci (Mt 12,41–42). Stejně dobré je podle mého názoru vysvětlení odkazem na Ř 11,25–26, pohané vcházejí proto, aby vešel i Izrael. Nasnadě je častý poukaz na Mt 7,21.¹⁴⁵

Ze starozákonních postav je velmi často zmiňována Rachab, protože je nevěstka a protože „věřila“. S ní souvisí i odkaz na žalm 87,4.¹⁴⁶ Dále jsou občas zmiňováni kající hříšníci, David ve spojitosti s formálně podobným podobenstvím Nátanovým.

3.2. Co je vinici?

Výklady se liší v tom, co je chápáno pod metaforou vinice. Některé výklady v ní vidí církev. Synům je přikázána práce na Božím díle v církvi.¹⁴⁷ Na opačném pólu stojí názor, že vinice je svět (popř. naše lidská nespravedlivá společnost), do kterého je potřeba právě z církve vyjít pracovat. Širší a asi textu věrnější jsou výklady, které vidí pod vinicí Boží království,¹⁴⁸ tedy Boží věc. Mnohdy však zůstává nejasné, co tím je vlastně konkrétně míněno. Trochu stranou stojí názor, že vinicí je spravedlnost a „pracovat na vinici“ znamená „činit spravedlnost“.

3.3. Kdo způsobil obrat?

Objevuje se několik názorů, na čí podnět došlo k pokání a obrácení. Ve starších výkladech bylo podnětem k obrácení pohanů/hříšníků vystoupení Janovo, vystoupení Ježíšovo, kázání apoštolů, někde je jako důvod uvedena Kristova smrt a zmrtvýchvstání. Později se objevuje svědomí, které pálí, i názor, že jsou lidé, kterým se prostě věc v hlavě rozleží, a pak se rozhodnou udělat i neslibené. Někteří to snad mají i v povaze. Jinde není důvodem lítost nad odmítnutím otce, ale špatný stav vinice.

3.4. Kdy a jak se „předchází“?

Ohledně „předcházení do Božího království“ se výklady dělí dvojnásobem. Na jedné straně jsou ti, kteří ho chápají absolutně, exkluzivně tak, že vejdou jen „celníci a nevěstky“. Naopak vůdcové lidu a ti, co jsou jim podobní, nikdy vejít nemohou.¹⁴⁹ Na druhé straně jsou ti, co tvrdí, že předcházení je relativní a že vůdcové mohou hříšníky na cestě do Božího království následovat, popř. je následovat budou (skoro) jistě.¹⁵⁰ Pohoršení je jen v tom, že přijdou později.¹⁵¹

Jiné dělení spočívá v tom, že některé výklady celý tento proces „předcházení“

¹⁴⁵ „Ne každý, kdo mi říká: „Pane, Pane“, vejde do království nebeského, ale ten, kdo činí vůli mého Otce v nebesích.“

¹⁴⁶ „Připomenu Rahab i Babel jakožto ty, kdo mě znají...“

¹⁴⁷ popř. i při její správě

¹⁴⁸ popř. náboženský život, který mu je vlastní

¹⁴⁹ Tak mluví mnohé výklady reformační, Luther, ale i Jülicher.

¹⁵⁰ např. ORIGENES, *Opus imperfectum*

¹⁵¹ jako v Podobenství o dělnících na vinici

chápu jako událost při posledním soudu,¹⁵² tedy jakousi budoucí odměnu.¹⁵³ Druhý názor tvrdí, že jde o skutečnost tohoto světa, o přítomnost (přezentní tvar) a prostě vyjádření toho, že dotyční jsou momentálně na cestě do Božího království, že už teď vstupují do sféry jeho moci.

Již dříve jsem naznačil, že za správný považuji výklad relativní a přezentní.

3.5. Kam zařadit víru?

Pro interpretaci je důležité, kam je do výkladu podobenství zařazena víra. Některé výklady ztotožňují s vírou přitakání syna, které je potřeba ještě potvrdit činem. Jiné vidí v tomto slibu jen vyznání a až vyjít na vinici je vírou. Celníci a nevěstky uvěřili, tedy šli. Není tu potřeba činu zakryta vírou, která se stává jediným potřebným „skutkem“? Druhou interpretaci drží Luther a Zwingli ve svém tažení pod heslem o „pouhé milosti“ proti skutkům. V trochu zkomolené podobě je však právě tento důraz trnem v oku německým kazatelům 70. let 20. století, kterým nestačí víra, ale chtějí i skutky, za víru považují jen ten slib. To je opět onen první výklad. Snad stojí za to připomenout tu znovu Matoušův pojem víry,¹⁵⁴ který není jen v oblasti poznání, ale má silný moment volní. Ve víře je jednání z ní vyplývající vlastně obsažené. „Buď víra, anebo skutky“ je tedy falešná alternativa. Je zřejmé, že v tomto prostředí je vírou vyjít na vinici.¹⁵⁵

3.6. Svědectví Jana, celníků a nevěstek?

Mnohé výklady oprávněně poukazují na funkci Jana jako svědka a kritizují vůdce za nedůvěřivost vůči němu. Stejně tak mělo vůdce přesvědčit i to, že „celníci a nevěstky“ mu uvěřili („viděli jste to“) a jsou kritizováni za svou zatvrzelost. Představím-li si nás křesťany v roli vůdců (do které asi patříme), domnívám se, že bychom nejednali jinak. Nedůvěřivost vůči „prorokům přicházejícím po cestě spravedlnosti“ je snad přímo nutností, abychom se nenechali kdekým svěst. Alespoň předběžná kritéria prorocké zvěsti by se najít dala. Více je mi otázkou, zda pro to, co přichází „z Boží strany“ je relevantním argumentem, že se po tomto impulsu změnili třeba i nejhorší hříšníci. Nemuseli bychom pak vzít vážně leckterá radikální a sektářská hnutí, v jejichž řadách se polepšil i ne jeden kriminálník?

3.7. Můžeme vůbec vyznávat?

Většina vykladačů kritizuje formální víru, prázdnou bohoslužbu, jak u židovských, tak u křesťanských autorit. Někdy obecně vyznání a slova vyslovená při bohoslužbě

¹⁵² např. J. JEREMIAS

¹⁵³ zde vidím vliv Podobenství o posledním soudu (Mt 25)

¹⁵⁴ viz kap. 4.2.

¹⁵⁵ Vyvážený výklad v tomto směru podal J. NEWMANN – spasení jsme vírou, ne skutky, ale víra se skutky musí projevit.

(vyznání víry, písně, sliby při kasuálních apod.). Ehlers píše: „Je horší, než to vůbec neříkat“. To ovšem může brát odvahu vůbec vyjadřovat slovy naší víry, nejjistější by bylo „nábožensky“ mlčet. To jistě není řešením. Kardinál Newman řeší toto napětí zajímavě tak, že ačkoliv je pro pravdivost v našich slibech, ve věci vyznání chápe církev právě jako „chráněný“ prostor, kde odvážné sliby možné jsou. Bůh je toleruje, když si uvědomujeme, že vyslovujeme něco, čemu nemůžeme dostat. Realistické vědomí o vlastním hříchu je východiskem vyznávání. To je ovšem pozice druhého („Ano, Pane“) a prvního („litoval“) syna propojena.

3.8. Závisí způsob výkladu na „psychologickém posouzení“?

Nemohu se zbavit dojmu, že celkové namíření jednotlivých výkladů do značné míry závisí na „psychologickém posouzení“ motivů pro jednání jednotlivých synů. Druhý syn je podle některých vědomým pokrytcem, který se snaží nějak vyvléknout z povinností a doufá, že se otec spokojí s příslibem a na práci nedojde. Jiní ho nemají za tak špatného, ale vidí v něm spíše oběť svého (zbožného) zvyku říkat „Ano“, takže si vlastně ani neuvědomuje, že něco jiného říká a něco jiného dělá. Ještě příznivější interpretace u něho vidí upřímné odhodlání věc udělat, ale realizaci chybí vůle, trpělivost, překáží slabost těla.¹⁵⁶ Stejně tak první syn je viděn často jako rebel, drzý nevzděčaník. Jinde je však jeho odpověď omlouvána přítomností jeho „ochotného“ bratra, kvůli němuž „z pochopitelných důvodů“ natruc říká „Ne“. Ještě jinde je líčen jako ubručený podivín, který má asi problémy s komunikací a na všechno se tváří negativně, ale vlastně vždycky práci udělá. Jinde zase jako člověk, který snad i chce, ale nevěří si, a tak raději neslíbí, aby nezklamal. Výklady se liší i v tom, že některé považují tuto práci za ponižující pro svobodného Izraelce, jiné zase vidí jako samozřejmost, že synové pracují na otcově, a tedy „na svém“. Někde jsou otcova slova příkazem, jinde laskavou prosbou.

Tyto předpoklady umožňují široké spektrum hodnocení synů a jejich vnitřního prožívání situace, a tím i směr celého výkladu.

4. Závěr

Ve své práci jsem se pokusil poměrně krátký evangelijní text probádat jak do hloubky, tak i v širších souvislostech. V první části jsem se snažil použít co nejširší spektrum metodických přístupů k textu a ukázat jeho možný vznik, asociace s ním spojené, funkci v kontextu podle redaktorova záměru a také naznačit možnosti jeho výkladu i nepochopení. Doufám, že jde alespoň o malý příspěvek k bádání o Matoušově práci s podobenstvími. Snad má tato práce co říci i do dnes poměrně aktuální debaty

¹⁵⁶ Nehledě na interpretaci varianty 3, kde snad pro pronásledované křesťany má slovo velkou váhu a naopak práce na vinici bez veřejného přiznání nemá takovou cenu.

o (anti)judaistických tendencích Nového zákona, byť (jen) v rovině exegeze konkrétního textu.

Zkoumání dějin výkladu na tomto základě pak ukázalo poměrně široké možnosti výkladu tohoto na vypravěčské detaily poměrně málo bohatého textu. Sledoval jsem především vývoj spásně-dějinného schématu, které se při výkladu podobenství uplatňovalo, které přispívalo k anti-judaistickým tendencím v křesťanství. Dále pak schopnost vykladačů církve kriticky se vystavit tomuto především parenetickému textu. Myslím, že s postupem času a vývoje exegetické práce je výklad stále příznivější původní intenci. Nicméně je zajímavé srovnat, jak každá doba vidí v textu, to, co tam „potřebuje vidět“, a tak se v dějinách výkladu objevují i výklady zcela protichůdné. Je dobře mít tento fakt na vědomí, protože i my, ač se tomu bráníme, chceme často v textech vidět „to svoje“ aktuální téma.

Literatura do roku 1900

- AKVINSKÝ, T.: *Catena Aurea in Quatuor Euangelia*, I. díl, Taurini – Roma, 1953.
AKVINSKÝ, T.: *Super evangelium S. Matthaei Lectura*, Taurini – Roma, 1951.
ALBERT VELIKÝ: *Super Matthaeum*, v: *Opera Omnia*, 21/2, vyd. B. Schmidt, Aschendorff, 1987.
AMBROSIUS: *Lukaskommentar*, přel. E. Niederhuber, Kempten – München, 1915.
AMBROSIUS: *Ennaratio in Psalmum*, MPL 14.
Apostolischen Constitutionen und Canonen, vyd. F. Borler, Kempten, 1874.
ARNDT, FR.: *Die Gleichniss-Reden Jesu Christi*, I. díl, Magdeburg, 1846.
AUGUSTIN: *Quaestionum in Heptateuchum libri VII*, v: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum Latinorum* (28/2), vyd. J. Zycha, Praha – Vídeň – Lipsko, 1895.
AUGUSTIN: *Ennarationes in Psalmos*, MPL 37.
BENGEL, J. A.: *Gnomon Novi Testamenti, díl I.*, přel. C. F. Werner, Stuttgart – Berlin, 1959.
BUDOVEC, V.: *Antialkordán*, vyd. N. Rejchrtová, Praha, 1989.
BULLINGER, H.: *De lectione euangeliarum*, vyd. P. Stolz, Zürich, 1987.
BULLINGER, H.: *In Sacrosanctum... Evangelium secundum Matthaeum Commentariorum libri XII*, Zürich, 1546.
CYRILLUS VON JERUSALEM: *Katechesen*, přel. P. Haenser, München – Kempten, 1922.
CYRILLUS ALEXANDRINUS: *Commentariorum in Matthaeum quae supersunt*, MPG 72.
DRÁSEKE, B.: *Ausgewählte Predigten*, Leipzig, 1890.
EHLERS, R.: *Evangelische Predigten*, Frankfurt a.M., 1873.
ERASMUS ROTTERDAMSKÝ: *Annotations of the New Testament*, díl 1., vyd. A. Reeve, Londýn, 1986.
ERASMUS ROTTERDAMSKÝ: *Novum Testamentum, cui... subjectae sunt... Adnotationes*, v: *Opera Omnia VI*, Hildesheim, 1962.
EUSEBIUS CÉZAREJSKÝ: *Commentaria in Lucam*, MPG 24.
EUSEBIUS CÉZAREJSKÝ: *De theophania*, MPG 24.
FRANCKE, A. H.: *Predigten I.*, vyd. E. Peschke, Berlin – New York, 1987.
GEROK, K.: *Predigten auf alle Fest-, Sonn- und Feiertagen des Kirchenjahrs*, Stuttgart – Leipzig, 1874.
GROTIUS, H.: *Annotationes in Novum Testamentum*, díl I., Halae, 1769.
HEDDÄUS, D. D. T.: *Das Evangelium des heiligen Matthäus*, 2. díl, Stuttgart, 1972.
HILARIUS Z POITIERS: *Sur Matthieu*, II. díl, vyd. J. Doignon, Paříž, 1979.
HIPPOLYTUS: *Fragments from Commentaries*, v: *The Ante-Nicene Fathers*, 5. díl, Edinburgh, 1995.

- HUS, J.: *Betlemské poselství*, sv. 2, vyd. A. Císařová-Kolářová, Praha, 1947.
- HUS, J.: *Super IV Sententiarum*, v: Spisy M. Jana Husi, díl 4.–6., vyd. V. Flajšhans, Praha, 1904.
- CHELČICKÝ, P.: *Postilla*, díl II., vyd. E. Smetánka, Praha, 1903.
- IRENEUS: *Des heiligen Irenäus fünf Bücher gegen die Häresien*, přel. E. Klebba, Kempten – München, 1912 (BKV).
- JAN Z DAMAŠKU: *In epistolam ad Romanos*, v: Expositio in Epistolas Pauli, MPG 95.
- JAN Z DAMAŠKU: *Homilia in ficum arefactam*, MPG 96.
- JANSEN, C.: *Tetrateuchus sive commentarius in sancta Jesu Christi Euangelia*, Lovanii, 1676.
- JERONÝM: *Commentaire sur S. Matthieu*, vyd. E. Bonnard, II. díl, Paříž, 1979.
- JOHANNES CHRYSOSTOMUS: *Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus*, 3. díl, přel. J. Chr. Baur, München, 1916 (BKV).
- JOHANNES CHRYSOSTOMUS: *Kommentar zum Evangelium des hl. Matthäus*, 4. díl, přel. J. Chr. Baur, Kempten – München, 1916 (BKV).
- KALVÍN, J.: *Auslegung der Evangelien-Harmonie*, 2. díl, přel. a vyd. H. Stadland-Neumann G. Vogelbusch, Neukirchen – Vluyn, 1974.
- LAPIDE, C. C.: *Commentarius in quatuor evangelia*, I. díl, Antverpy, 1695.
- LISCO, FR. G.: *Extemporirbare Entwürfe zu Predigten und Casualreden über das ganze Neue Testament*, díl. I/1, Berlin, 1846.
- LORENZ, O.: *Der breite Graben zwischen Wort und That*, v: Wahrheit und Friede – Evangelienpredigten, II. díl, vyd. C. Stage, Berlin, 1898.
- LUTHER, M.: *Evangelienauslegung*, II. díl, vyd. E. Mühlhaupt, Göttingen, 1954.
- MALDONATUS, I.: *Commentarii in Quatuor Evangelistas*, I. díl, vyd. B. Lippius, Moguntiae, bez. v. roční.
- MATĚJ Z JANOVA: *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, III.–IV. díl, vyd. VI. Kybal, Inšpruk, 1911/1913.
- MATĚJ Z JANOVA: *Regulae Veteris et Novi Testamenti*, V. díl, vyd. VI. Kybal / O. Odložilík, Praha, 1926.
- MATĚJ Z JANOVA: *De Antichristo*, v: *N. L. von Zinzendorf*, Materialien und Dokumenten, vyd. A. Molnár, Hildesheim – New York, 1975.
- NEWMAN, J. H.: *Predigten*, I. díl, Stuttgart, bez. v. roční.
- Opus imperfectum (Pseudochrysostomos): *Diatriba ad Opus imperfectum in Matthaem*, MPG 56.
- ORIGENES: *Der Kommentar zum Evangelium nach Matthäus*, II. díl, přel. H. J. Vogt, Stuttgart, 1990 (BGL).
- PASCHASIUS RADBERTUS: *Expositio in evangelium Matthaei*, MPL 120.
- PAULSEN, J.: *Predigten über freigewählte Texte auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres*, Kropp, 1884.
- PAULUS, H. E. G.: *Philologischen-kritischer und historischer Kommentar über das Neue Testament*, 3. díl, Lübeck, 1802.
- PSUODOBEDA: *In Matthaevi evangelium expositio*, MPL 92.
- PSUDOJERONÝM: *Expositio quatuor evangeliorum*, MPL 30.
- ROBERTUS STEPHANUS: *Evangelium (in) secundum Mattheum*, Marcum et Lucam commentarii, ex ecclesiasticis scriptoribus collecti, Paříž, 1553.
- ŘEHOŘ Z NAZIANZU: *Carmina*. Liber I. Poemata Theologica, MPG 37.
- ŘEHOŘ Z NYSSY: *In canticum canticorum Homiliae*, II. díl, přel. a vyd. Fr. Dünlz, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York, 1994.
- SCHELL, H.: *Katholische Dogmatik*, III. díl, Paderborn – München – Wien – Zürich, 1994 (1. vyd. 1892).
- SCHWEIZER, A.: *Predigten über das Reich Gottes*, Zürich, 1851.
- SPURGEON, C. H.: *Die Gleichnisse unsres Herrn und Heilandes in 52 Predigten*, Hamburg, 1896.
- SUŠIL, FR.: *Evangelium Svatého Matouše*, Praha, 1864.
- TITELMANN, FR.: *Paraphrastica eludatio in Jesu Christi*, Antverpy, 1545.

- Zwingli, H.: *Annotationes Huldrici Zwinglii in Evangelium Matthaei*, v: Opera 6/1, vyd. M. Schuler, I. Schulthess, Zürich, 1836.
- ZWINGLI, H.: *Schriften II.*, Zürich, 1995.
- ŽELIVSKÝ, J.: *Dochovaná kázání z roku 1419*, díl I., vyd. A. Molnár, Praha, 1953.

Bibliografie po roce 1900

- ALTHAUS, P.: *Die Kraft Christi*, Gütersloh, 1958.
- BALCAR, J.: *Albert Schweitzer*, Praha, 1967.
- BARTH, G.: *Das Gesetzentstandnis des Evangelisten Matthäus*, v: Bornkamm, G., Barth, G., Held, H. J.: *Überlieferung und Auslegung im Matthäusevangelium*, 7. vyd., Neukirchen – Vluyn, 1975.
- BERGER, K.: *Die Amen-Worte Jesu*, Berlin, 1970.
- BERGER, K.: *Formgeschichte des Neuen Testaments*, Heidelberg, 1984.
- BERGER, K.: *Theologiegeschichte des Urchristentums*, 2. vyd., Tübingen – Basel, 1995.
- CONZELMANN, H.: *Grundriß der Theologie des Neuen Testaments*, München, 1967.
- CONZELMANN, H., LINDEMANN, A.: *Arbeitsbuch zum Neuen Testament*, Tübingen, 1988.
- DODD, C. H.: *The Parables of the Kingdom*, London, 1935.
- DREWERMANN, E.: *Wenn der Himmel die Erde berührt*, Düsseldorf, 1992.
- DREWERMANN, E.: *Das Matthäusevangelium*, Olten, 1992.
- FIEBIG, P.: *Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse des neutestamentlichen Zeitalters*, Tübingen, 1912.
- FIEDLER, P.: *Jesus und die Sünder*, Frankfurt, 1976.
- FLUŠER, D.: *Die rabbinischen Gleichnisse und der Gleichniserzähler Jesus*, I. díl, Bern, 1981.
- GÁBRIŠ, K.: *Ježíšova podobnostvá II*, Bratislava, 1991.
- GIBSON, J.: „*Hoi Telónai kai hai Pornai*“, v: *New Testament Abstracts*, 24. díl, Cambridge – Massachusetts, 1980, s. 127.
- GNILKA, J.: *Das Matthäusevangelium*, II. díl, Freiburg – Basel – Wien, 1992.
- GRUNDMANN, W.: *Das Evangelium nach Matthäus*, Berlin, 1968.
- HARNISCH, W., (ed.): *Gleichnisse Jesu*, Darmstadt, 1982.
- HÁJEK, M.: *Podobenství o dvou synech*, v: *Sbírka kázání*, Praha, 1983–84, s. 197–202.
- HEUSI, K.: *Kompendium der Kirchengeschichte*, Tübingen, 1922.
- HONZAL, ZB.: *Slova a činy*, v: *Sbírka kázání*, Praha, 1981–82, s. 208–212.
- HORÁK, C.: *Dvojitý výzva otcova*, v: *Sbírka kázání*, Praha, 1973–74, s. 207–212.
- JEREMIAS, J.: *Die Gleichnisse Jesu*, Berlin, 1956.
- JEREMIAS, J.: *heslo „Amen“* v: TRE 2, Berlin – New York, 1976, str. 386–391.
- JÜLICHER, A.: *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen, 1910.
- KLING-DE LAZZER, M. L.: *Ungleiches*, v: *Textspuren 3*, vyd. P. Härtling, Stuttgart, 1992.
- KÖHLER, W.-D.: *Die Rezeption des Matthäusevangeliums in der Zeit vor Irenäus*, Tübingen, 1987.
- KÖSTER, H.: *Synoptische Überlieferung bei den apostolischen Vätern*, Berlin, 1957.
- KRETZER, A.: *Die Herrschaft der Himmel und die Söhne des Reiches*, 1971.
- KUNZ, U.: *Das Matthäus-Evangelium*, Stuttgart, 1954.
- LOCHMANN, J. M.: *Kredo*, Praha, 1996.
- LUZ, U.: *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, Neukirchen – Vluyn, 1993.
- LUZ, U.: *Das Evangelium nach Matthäus I.–III.*, Zürich – Düsseldorf – Neukirchen – Vluyn, 1985, 1990, 1997.
- MALI, F.: *Das „Opus imperfectum“ in Matthaem und sein Verhältniss zu den Matthäuskomentaren von Origenes und Hieronymus*, Innsbruck – Wien, 1991.
- MÁNEK, J.: *Ježíšova podobnostvá*, Praha, 1972.
- MERKEL, H.: *Das Gleichnis von den ungleichen Söhnen*, NTS 20 (1973–74), s. 254–261.
- MEZGER, M.: *Freude am Wort*, Gütersloh, 1975.

- MUSSNER, F.: *Die bösen Winzer nach Matthäus 21,33–46*, v: Antijudaismus im Neuen Testament, str. 129–134, München, 1967.
- PÖHLMANN, W.: *Der verlorene Sohn und das Haus*, Tübingen, 1993.
- POKORNÝ, J.: *Dva synové*, v: Sběrka kázání, Praha, 1959, s. 129–132.
- POKORNÝ, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha, 1993.
- POWELL, M. A.: *What is narrative criticism?*, Minneapolis, 1990.
- PROSEK, O.: *Dva bratři*, v: Sběrka kázání, Praha, 1969, s. 133–137.
- RAGAZ, L.: *Die Gleichnisse Jesu*, Hamburg, 1971.
- RIGGENBACH, E.: *Zur Exegese und Textkritik zweier Gleichnisse Jesu*, v: Aus Schrift und Geschichte, Stuttgart, 1922, s. 17–34.
- ROLOFF, J.: *Das Kirchenverständnis des Matthäus im Spiegel seiner Gleichnisse*, v: New Testament Studies 38, str. 337–356, Cambridge, 1992.
- SCOTT, B. B.: *Hear then the parable*, Mineapolis, 1989.
- SCHLATTER, A.: *Der Evangelist Matthäus*, Stuttgart, 1948.
- SCHMID, J.: *Das textgeschichtliche Problem der Parabel von den zwei Söhnen Mt 21,28–32*, v: N. Adler (vyd.), Vom Wort des Lebens, 1951, str. 68–84.
- SCHNACKENBURG, R.: *Matthäusevangelium 16,21–28,20*, Würzburg, 1987.
- SCHOTTROFF, L., SCHROER, S., WACKER, M.–T.: *Feministische Exegese*, Darmstadt, 1995.
- SCHRAGE, W.: *Ethik des Neuen Testaments*, Göttingen, 1982.
- SCHWEIZER, E.: *Das Evangelium nach Matthäus*, NTD, 13. vyd, Göttingen, 1973.
- SMITH, R. H.: *Matthew's Message for Insiders*, v: Interpretation, 46/3, str. 229–239.
- STRACK, H. L., BILLERBECK, P.: *Das Evangelium nach Matthäus aus Talmud und Midrasch*, München, 1922.
- STRECKER, G.: *Der Weg der Gerechtigkeit*, Göttingen, 1966.
- THEIßEN, G., MERZ, A.: *Der historische Jesus*, Göttingen, 1996.
- THEIßEN, G.: *Lokalkolorit und Zeitgeschichte in den Evangelien*, (NTOA 8), Freiburg – Göttingen, 1989.
- THOMA, C., LAUER, S.: *Die Gleichnisse der Rabinnen*, Bern, 1991.
- TRILLING, W.: *Die Täufertradition bei Matthäus*, v: Studien zur Jesusüberlieferung, str. 45–65, Stuttgart, 1988.
- TRILLING, W.: *Matthäus, das kirchliche Evangelium. Überlieferungsgeschichte und Theologie*, str. 93–108, Stuttgart, 1988.
- VIELHAUER, P.: *Johannes der Täufer*, v: Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 3. díl, str. 804–808, 3. vyd., Tübingen, 1959.
- WAILES, S. L.: *Medieval Allegories of Jesus' Parables*, Berkeley – Los Angeles – London, 1987.
- WEDER, H.: *Die Gleichnisse Jesu als Metaphern*, Göttingen, 1980.
- WEISER, A.: *Knechtsgleichnisse der synoptischen Evangelien*, München, 1971.
- WELLHAUSEN, J.: *Das Evangelium Matthaevi*, Berlin, 1914.
- WONG, K.–CH.: *Interkulturelle Theologie und multikulturelle Gemeinde im Matthäusevangelium*, NTOA 22, Freiburg – Göttingen, 1992.
- ŽILKA, FR.: *Podobenství Ježíšova*, Praha, 1930.

Slovníky

- Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, (ExWNT); Balz, H., Schneider, G., (ed.), Stuttgart, 1980, 1980, 1983.
- Die Religion in Geschichte und Gegenwart (RGG)*, ed. K. Galling, Tübingen, 1956–1962.
- Theologenlexikon*; ed. Härle, W., Wagner, H., München, 1987.
- Theologische Realenzyklopedie (TRE)*, ed. Krause, G., Müller, G., Berlin – New York, 1976

- Theologisches Begriffslexikon zum Neuen Testament*, Bieterhard, H., Beyreuther, E., Coenen, L., (ed.), Wuppertal, 1972.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament I–IX*, (ThWNT), vyd: Kittel, G., Friedrich, G., Stuttgart, 1933–1979.

Zkratky edic

- MPL: *Patrologiae cursus completus, series Latina*, ed. J.–P. Migne, Paris, 1844nn.
- MPG: *Patrologiae cursus completus, series Graeca*, ed. J.–P. Migne, Paris, 1857nn.

PODOBENSTVÍ O DRUŽIČKÁCH

MARTA ŽIDKOVÁ

Podobenství o deseti družičkách silně formovalo křesťanskou zbožnost především v antice a středověku. Je zajímavé, že žádné z Ježíšových podobenství nebylo tak často malováno nebo znázorňováno ve výtvarném umění jako Podobenství o deseti družičkách. Silně také působilo skrze středověké hry o družičkách. Tento jeho účinek zřejmě souvisí také s tím, že patří k několika novozákonním textům, které dovolovaly ženám možnost přímé identifikace s postavami.¹⁵⁷

Možnosti výkladu smyslu tohoto podobenství byly rozličné. Jednotlivé přístupy a jejich představitelé lze rozdělit na několik skupin. Vedle komentáře Ulricha Luze je sem pracovala s knihou Stephena L. Wailese *Medieval Allegories of Jesus' Parables*.¹⁵⁸

Duchovní výklad zaměřený na jednotlivce

Valentiniáni podle TERTULLIANA rozlišovali družičky podle lidských přirozeností. Pošetilé družičky znázorňovaly podle nich pět *tělesných smyslů* (zrak, sluch, čich, hmat a chuť). Rozumné družičky oproti tomu vykládali jako *vires intellectuales*, totiž jako chápavost, poznání, poslušnost, trpělivost (vytrvalost, stálost) a milosrdenství.

KLEMENT Z ALEXANDRIE vykládá rozumné družičky jako *gnostické duše*. Družičky se jako panny zdržují zlého a zapalují své světlo, aby ukázaly božskou skutečnost. Pošetilé družičky jsou naopak neosvícené duše, jimž jsou brány světla zavřeny.

ORIGENES tento oddíl pojal *duchovně-alegoricky*. Družičky představují smysly. Ženich je Syn Boží, Slovo. On činí lidské smysly panenskými. Origenes vykládal lampy družiček jako „přirozené orgány smyslů“ a olej jako „křesťanskou znalost“. Olej znalostí živí svým plamenem lampy naplněné křesťanským porozuměním. Svítí světlem dobrých činů. Jde tedy o to, zda své smysly užívají družičky dobře, nebo špatně. Ačkoli žádný další vykladač nenásleduje výlučně tento přístup, detaily z Origenovy alegorie jsou brzy a často opakovány.

Všechny tyto výklady se vztahují pouze na jedince. Chybí v nich eschatologická perspektiva.^{159,160}

Církevně-eschatologický výklad

Oproti gnosticko-individuálnímu výkladu se v církvi pevně držel eschatologický význam podobenství. Ženich je Kristus při svém druhém příchodu. Vstoupení do

¹⁵⁷ LUZ ULRICH: *Das Evangelium nach Matthäus III – Junge Frauen (25,1–13)*, EKK Neukirchen – Vluyn, 1997, str. 477

¹⁵⁸ WAILES S. L.: *Medieval Allegories of Jesus' Parables*, (str. 177–184), by The Regents of the University of California 1987.

¹⁵⁹ LUZ, str. 477, 478

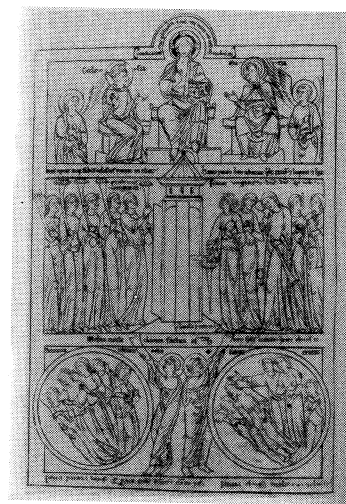
¹⁶⁰ WAILES, str. 179–181

svatební síně, respektive zavření dveří, je obraz soudu. Hlavním bodem církevního výkladu je *parusie Krista k soudu*. Pokud je ve výkladu jeho eschatologický horizont obsažen, mohou být přijaty a integrovány i momenty individuálního výkladu a alegorie.

I v církevní alegorické interpretaci byl vztahován počet družiček na lidské smysly. V ději zachyceném v prvních pěti verších byl často viděn popis života jednotlivých křesťanů. Vyjití družiček značí počátek života pokřtěných. Ospalost a spánek znázorňují nemoc a smrt. Přípravování lamp při příchodu ženicha pak může znázorňovat vzkříšení z mrtvých.

V celém výkladu je ale nejdůležitější ženichův příchod. Příchod Božího Syna k soudu s lidmi. Jednotliví křesťané se ztotožňovali s družičkami. Můžeme rozlišit dva základní typy identifikace: podle družiček rozumných a pošetilých.

a) Rozumné družičky představovaly pro křesťany možnost pozitivní identifikace. Především ve východní církvi se staly „důležitými identifikačními figurami“ pro *křesťanské asketky*. Svědectví této starocírkevní mystiky se dochovalo v liturgii především v souvislosti se zasvěcováním panen. Zachovaly se nejen nápisy, ale i fresky.



Obrázek č. 1

Umělecká znázornění jsou ve středověku důležitá především pro identifikaci „těch zbožných“ s rozumnými družičkami. V dřívějších rukopisech ze *Speculum virginum* – středověké „normativní knihy“ k poučení jeptišek je podobenství vyprávěno ve dvou scénách na celkem třech přes sebe ležících pruzích. Spící jeptišky jsou dole buzeny pozouny dvou andělů, v prostředním pruhu přicházejí k otevřené nebo zavřené bráně a v nejvyšším pruhu stojí Kristus obklopen Marií a církví (obrázek č. 1).

Z kontextu je jasné, že toto podobenství bylo vykládáno jako doporučující a vyzdvihující panenství.

b) Pokud je toto podobenství vykládáno jako zvěst o pokání, pak jsou pošetilé

druzičky negativní identifikační figury. Takovéto důrazy lze najít v četných středověkých hrách o druzičkách. Druzičky zde bývají rozděleny na neřestné a ctnostné a tvrdý ženichův rozsudek nezmírní ani Mariina přímluva.¹⁶¹

Parenetické výklady

Velkou většinou bylo Podobenství o deseti druzičkách vykládáno a používáno jako *parenese pro křesťanskou obec*. V dějinách výkladu lze rozlišit tři hlavní typy těchto výkladů.

a) První interpretační linie je linie víry a skutků. Tento výklad je v západní církvi nejrozšířenější a lze ho nazvat klasickým katolickým výkladovým typem. Druzičky jsou všichni pokřtění křesťané – církve, neboť všechny druzičky očekávají ženicha. Co se týče lamp, mysleli vykladači buď na tělo nebo na duši křesťanů. Další možností byla darovaná víra, resp. křesťanská milost. JERONÝM patrně chápe lampy jako víru, která zastupuje smysly. Olej tyto smysly naplňuje znalostmi. Lampy pošetilých druziček hoří do určitého momentu, do příchodu ženicha, a pak zhasnou. Vysvětluje to nedostatkem úsilí o ctnost. Pro HILARYHO jsou lampy světlem duší, které svítí kvůli křtu. Olej je pro něj ovoce dobrých skutků.

Všichni vykladači tohoto typu tedy kladou důraz na víru spojenou se skutky. Rozumné druzičky svou vírou podpořily dobrými skutky. Ony budou přijaty Soudcem do spásy. Pošetilé sice vyznávají Pána, ale zanedbávají skutky ctnosti. Selhávají při soudcově konečném sčítání a proto nejsou vpuštěny. Podobenství tedy napomíná k tomu, abychom k víře ještě něco přidali. Víra musí být utvářena především skrze činnost lásky.^{162,163}

b) Druhý typ parenetického výkladu směřuje k pravému smýšlení věřících. Je to interpretace založená na „skutcích a motivaci“. Pochází od AUGUSTINA, který omezuje význam druziček na ty křesťany, kteří kontrolují své smysly. Jedná se o výraznou asketickou interpretaci. Augustin nevykládal lampy jako víru, nýbrž podle *Mt 5,16* jako skutky. Co je ale potom olej? Výklady Augustina a jeho následovníků jsou poněkud nejasné. V Sermonu 93 ztotožňuje Augustin olej s *charitás*, s milostí. Tato milost, spojená s dobrými skutky a nesená milostí, umožňuje křesťanům vejít s Pánem do spásy. Rozumné druzičky vidí jako skupinu, která koná křesťanské skutky kvůli lásce Boží a bližnímu. Pošetilé druzičky jsou však motivovány marnivostí. „Chťejí se zalíbit lidem a z tohoto důvodu dělají všechny tyto chvályhodné věci. Tito si nenesou olej.“ (Sermon 93, sl. 577). V Sermonu 59 nazývá olej laetitiam, radost. Toto chápání převládá ve středověku. Výklady tohoto typu jsou tedy dosti různorodé. Mohou mluvit o vnitřní radosti, o dobrém svědomí, ale také o lásce a opravdové slávě. Přitom jde stále o otázku, z jakého smýšlení byly ty dobré skutky vykonány. Byly-li vykonány jen proto, aby se zalíbily lidem, nebo aby na tom jejich původci byli sami dobře, pak jsou to skutky

¹⁶¹ LUZ, str. 478–481

¹⁶² LUZ, str. 481

¹⁶³ WAILES, str. 179, 181

bez oleje. Kupci, na které se mají obrátit pošetilé druzičky, jsou podle tohoto výkladu lidští pochlebovači a lichotníci. Potom se rada, aby u nich koupily olej, stává hořkou ironií.^{164,165}

c) JANEM CHRYSOSTOMEM a jeho následovníky je zastáván zvláštní typ parenetického výkladu, tzv. *antiasketický výkladový typ*. Svým pojetím se dostal do rozporu s výklady, které panny (druzičky) vykládaly doslovně a viděly v nich askety. Také on vyložil panny doslova jako pohlavně zdrženlivé, ale nešlo mu tím o zbožnost ve všedním životě, která je dosažitelná pro všechny. Askeze nestačí. I asketové se mohou stát pošetilými druzičkami tím, že sice překonají žádostivost po tělesné lásce, ale už ne lakotu. Podobenství se týká vztahu „psychického panenství a skutků milosrdenství mezi křesťany“. Právě lampy jsou symbolem takového panenství. Podle Chrysostoma je olej láska k lidem, almužna, pomoc potřebným a není nic horšího než panenství bez dobročinnosti. Kupci, ti kteří mohou pošetilým pomoci, jsou chudí v tomto světě. O ně se mají lakotné druzičky postarat, dokud je čas.^{166,167}

d) Parenese také sloužily obrazné interpretace. Na freskách z raných byzantských dob se objevují druzičky často u znázornění podobenství o dobrém a špatném stromu nebo v bezprostřední blízkosti postav ctnostných a neřestných. V gotice byly pošetilé druzičky zase často zdůrazňovány módním oblečením. Vidina druziček z těchto období spočívá v jejich nemravné životní změně.¹⁶⁸

Počátky výkladu dějin spásy

Od doby pozdní antiky jsou také známy výklady, které ztotožňují pošetilé druzičky se synagogou a rozumné s církví. Jinými slovy s židy a křesťany. Toto exegetické východisko stojí na výkladu druziček u *Jeronýma* a v tradici, která je na něm závislá. Podle ní nejsou pošetilými a rozumnými druzičkami myšleni jen členové křesťanské církve, kteří čekají na ženicha, nýbrž všichni lidé, u kterých se zdá, že věří v Boha, příslušníci církve, jako židé a heretici. V této návaznosti jsou pošetilé druzičky vykládány jako synagoga a židé a rozumné jako církve a křesťané. Toto pojetí bývá často umělecky vyobrazováno, například na západním portálu Erfurtského Dómu či v Alsfeldské pašijní hře.¹⁶⁹

Podobenství o druzičkách ve střetu vyznání

V návaznosti na augustinský výklad vykládali *reformátoři* téměř jednohlasně olej jako víru nebo jako Ducha svatého. Tím se smysl textu obrátil do protikladu ke klasickému katolickému parenetickému výkladu. Už není důležité, že víra bez skutků je

¹⁶⁴ LUZ, str. 482

¹⁶⁵ WAILES, str. 180, 182

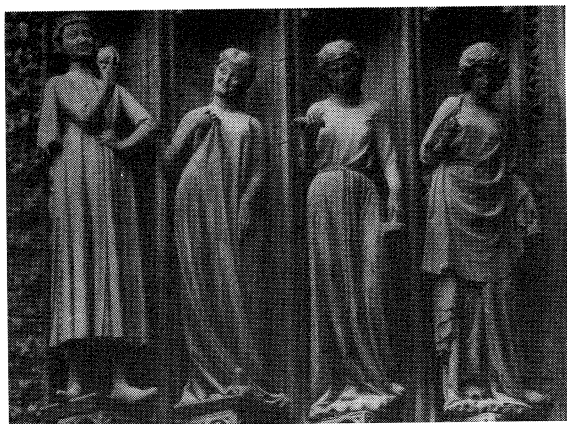
¹⁶⁶ LUZ, str. 482

¹⁶⁷ WAILES, str. 181, 182

¹⁶⁸ LUZ, str. 482, 483

¹⁶⁹ LUZ, str. 483

mrtvá, nýbrž naopak to, že skutky bez víry nejsou před Bohem nic platné. Obzvlášť ostře protestantští polemikové vystupovali proti církevnímu zprostředkování spásy. Obracet se pro olej víry ke kupcům je nesmysl. Tito prodávají mše za mrtvé a odpustky. To je přebytečné a nepotřebné. Podle LUTHERA je pravá víra založená pouze na Kristu a jeho slovu a ne na papeži ani na koncilu. Olej je pravá důvěra a víra v Krista. Lamy s nádobkami jsou pak vnější služebnosti vůči bližním.¹⁷⁰



Obrázek č. 2: Družičky. Strassburger Münster, portál západní fasády, z r. 1280

Jednotlivé výklady

V této kapitole jsem zpracovala několik kázání a výkladů. Záměrně jsem vybrala práce Jana Chrysostoma, Aurelia Augustina a Martina Luthera, neboť jejich výklady měly vliv nejen v době jejich působení, ale ovlivnily vykladačský pohled na podobství o družičkách na mnoho let. Mistr Jan Hus, Jakoubek ze Stříbra a Jan Rokycana jsou významné osobnosti naší reformační minulosti a jejich pohled na Matoušovo podobství je z hlediska českých dějin výkladu významný. Pro zajímavost uvádím i pohledy dvou českých teologů z 19. a 20. století. Jedním z nich je výklad katolického profesora a historika Františka Sušila. Tím druhým je novozákonník, profesor a kazatel evangelické církve František Žilka.

Jan Chrysostom

Základním smyslem Podobství o deseti družičkách je podle řeckého církevního otce Jana Chrysostoma¹⁷¹ (kolem 350–407) píle v dobročinnosti a pomoc našim bliž-

¹⁷⁰ LUZ, str. 483, 484

¹⁷¹ *The works of st. Chrysostom: Homily LXXVIII., A Select library of the Nicene and Post-nicene fathers of the Christian church, Volume X Saint Chrysostom, Homilies on the gospel of Saint Matthew str. 469–474, edited by Philip Schaff, D. D., LL. D., Edinburgh 1991.*

ním. Tato myšlenka je obsažena ještě v dalších třech podobstvích. Chrysostom jmenuje dvě z nich: Podobství o věrnosti služebníků (*Mt 24,45–51*) a Podobství o hřivnách (*Mt 25,14–30*). Máme svým bližním pomáhat všemi možnými způsoby jakých jsme schopni, protože není možné být spasen jinou cestou. Podle Chrysostoma mluví Ježíš v Podobství o deseti družičkách velmi jasně o *milosrdenství při dávání almužny*.

Dost dlouhou část své homilie věnuje Chrysostom otázce *panenství*. Zdůrazní, že lamy v podobství znázorňují panenství, neposkrvněnost svatosti. Olej pak představuje lidskost, dobročinnost a pomoc těm, kteří to potřebují. Zaujímá velmi otevřený postoj k otázce sexuality. „Někteří nežijí v manželství, protože se ho zřekli. Kdo to může pochopit, pochop.“ (*Mt 19,12*). Ježíš očekával, že většina lidí bude mít na sexualitu kladný pohled a věděl, že pohlavní život je od přirozenosti krásná věc. Panenství a panictví nám nepřikázal. Nechal to na rozhodnutí svých posluchačů. Ježíš řekl toto podobství proto, aby se nikdo z těch, kdo se dobrovolně zřeknou krásných a příjemných prožitků, nedomníval, že svou zdrženlivostí dosahuje všeho. Že se již nemusí o nic víc starat. Jestliže jejich panenství trpí nedostatkem dobrých věcí, které vycházejí z dobročinnosti, je vystaveno běhnám. Ježíš je pak staví na jednu rovinu s lidmi krutými a bez soucitu. Pokud se někdo nechá přemoci pokušením, podlehne něčemu napohled krásnějšímu a lákavějšímu, jsou jeho skutky málo odpustitelné. Proto nazývá Chrysostom družičky pošetilými, neboť podlehly příjemnějšímu a zradily vše pro touhu po druhotném.

To, že při čekání na ženicha družičky usnuly vysvětluje následovně. Ježíš svým podobstvím vede své učedníky pryč od očekávání, že se jeho království bezprostředně objeví. Oni mesiášův příchod vyhlíželi s obrovskou nadějí a Ježíš je chce připravit na dlouhé čekání. Usnete, zemřete. Spánek je zde symbolem smrti.

Uprostřed noci nastal křik. Zmrtvýchvstání nastane tedy v noci.

Družičky si začaly připravovat své lamy a tu se jedněm nedostávalo oleje. Řekly těm rozumným: Dejte nám taky. Ježíš je zde opět nazývá pošetilými, neboť nemůže být nic pošetilejšího než jednání těch, kteří jsou ve svém pozemském životě bohatí a tam, kde potřebují lidskost, odchází nazí. Čerpali slávu a obdiv ve chvílích, kdy měli myslet na své bližní. Družičky, které ve chvíli zúčtování mají svého oleje dost, ty se za svého lidského života osvědčily. Ty druhé chtěly na zemi dosáhnout pomíjivé slávy a teď už není vhodná doba cokoli shánět. Nemůžou si sehnat olej svou lidskostí ani snadností své žádosti. Jejich nouze a chtění jim nedokážou olej získat. Co se z toho máme naučit? Že nás žádný člověk nemůže zachránit, jestliže jsme zrazeni vlastními skutky. Nejde o to, že by nám ten člověk nechtěl pomoci, ale on prostě nemůže.

Jděte ke kupcům a kupte si! Kdo jsou ti, kdo prodávají? A kde jsou? To jsou chudí lidé zde na zemi. Chrysostom klade velký důraz na význam chudých v našem lidském žití. Vždyť od nich nám vzchází skvělý prospěch. Kdybychom je odstranili, odstranili bychom zároveň velkou nadějí naší spásy. Musíme se snažit obstarat si olej, abychom ho mohli použít tehdy, když na to přijde čas. Tento čas je časem obstarávání. Teď je třeba jednat. Nemáme si tedy ukládat svůj majetek v přepychu

a marnivosti, neboť jednou budeme potřebovat mnoho oleje a neměli bychom třeba už ani kapku.

Pošetilé družičky se vydaly na cestu. Šly zkusit, zda se jim nepodaří získat olej jinde. Ale nezískaly nic. Nestaraly se včas o získání oleje zde na zemi a později žádný získat nelze. Připodobňuje bláznivé družičky k bohatému muži (*L 16, 19–31*), který přehlížel chudáka ve své bráně. Poté, co zemře a octne se i s tím chudákem Lazarem u Abrahama. Velmi trpí v mukách a poprosí Abrahama, aby poslal Lazara omotit špičku prstu ve vodě a svlažit jeho rty. Tu se mu dostane odpovědi: „...I kdyby chtěl, nemůže přejít odtud k vám, ano překročit od vás k nám...“ Ve svém životě nebyl dobročinný a už ani nemůže varovat své bratry, kteří se chovají podobně. Po smrti už nelze napravit nic. Ani nikoho varovat. Než člověk odejde ze svého pozemského života, měl by mít už všechn olej v zásobě. Později nezíská už ani kapku.

Pošetilé družičky svou zásobu oleje šly shánět pozdě. Ve chvíli, kdy odešly, přišel ženich a začala svatba. Ale bez nich. Není nic více poskvrněno než panenství, které nemá soucit.

Ti, kteří nemilují své bližní, ti uslyší ta strašná slova: „Amen, pravím vám, neznám vás.“ Když toto ženich vyslovil, nezbyvalo pěti pošetilým nic než peklo a nesusoucí trest. Toto slovo je ještě horší než peklo! To slovo, které k nim promluvil, působí hanebnost.

„Bděte tedy, neboť neznáte den ani hodinu.“ Ježíš stále zdůrazňuje, jak hrozná je naše nevědomost o odchodu na onen svět. Jak nedbalí jsou ti, kteří si pošetile říkají: V hodinu své smrti odkážu své peníze chudým!

Kristus je v podobenství představován ženichem. Je tím velmi úzce spojen s družičkami. Nejde ale o odevzdání se Kristu jako panenská nevěsta. Jenom ten, kdo se vzdá svého vlastního majetku, neboť to je vskutku panenství, ten vejde s Kristem na svatbu.

Na závěr svého výkladu podobenství vybízí k aktivitě, k činnosti. Kdykoli máme příležitost, snažme se pomoci své spáse. Shánějme olej do lamp, namáhejme se, abychom si přidali ke svým hřivnám. Pokud se nebudeme včas připravovat, dopadneme jako ty pošetilé družičky, které poté, co marně sháněly jinde, přišly a klepaly, ale marně. Máme-li tedy takovýto příklad, známe-li tato slova, přispívejme tedy ke zdraví, ochraně a ke všem věcem prospívajícím našim bližním. Neboť proto nám dal Bůh řeč, ruce, nohy, sílu těla, mysl, rozum, abychom užili tyto věci jednak pro svou spásu a jednak pro prospěch našich bližních.

Jan Chrysostom drží linii, která klade důraz na skutky lásky. V tomto lidském světě máme být milosrdní k chudým a soucitní s trpícími. Nemáme lpět na majetku a materiálních věcech. Dobrovolná chudoba, askeze a pohlavní zdrženlivost neznamenají nic, pokud chybí láska k bližnímu. Svým postojem vytváří v dějinách výkladu tohoto podobenství parenetický, antiasketický typ.

Aurelius Augustinus

V následující kapitole jsem se pokusila zpracovat kázání římského církevního otce Aurelia Augustina,¹⁷² jehož základem byl přímo text Podobenství o deseti družičkách. Augustin (354–430) svou homilii přednesl v pravidelném bohoslužebném shromáždění. Svě posluchače předem připravil na to, že nepůjde o výklad jednoduchý. Celé kázání je proloženo řadou otázek a odpovědí na jednotlivé pojmy perikopy.

Na samém začátku zdůrazní, že se toto podobenství nevztahuje pouze na ty ženy, které jsou „s příznačnou a znamenitější svatostí“ nazývány pannami v Církvi (obvykle nazývanými jeptišky). Bůh by přece nezredukoval počet tak skvělých žen na pouhých deset! A jak by se také vysvětlovala skutečnost, že z tak malého počtu vyloučí ještě pět pošetilých? Ne, toto podobenství se vztahuje na všechny, na celou Církev dohromady. Ne rozděleně buď jenom na klér či naopak pouze na laiky. Těchto pět a pět družiček jsou všechny křesťanské duše dohromady. Zdůrazní ovšem, že se jedná o takové duše, které mají katolickou (= obecnou) víru a které konají dobré skutky v Boží církvi.

Proč je družiček zrovna pět rozumných a pět pošetilých? Každá duše v těle je podle Augustina označena číslem pět, protože to je počet smyslů. Pannou je potom ten, kdo se zdrží z důvodu své nezkaženosti nezákonných pohledů, poslušání, chutí a dotyků. Jestliže je dobré zdržovat se nezákonných smyslových vzrušení, a každá křesťanská duše tím pádem získala jméno panny, proč je pět vpuštěno a pět odmítnuto? Všechny to jsou panny a najednou je část z nich odmítnuta. Nestačí, že se zdržují nezákonných požitků, že mají své lampy.

V panenství družiček nejde jen o tělesnou čistotu. Jde o panenství víry, které plodí cudnost. Tato cudnost se týká i ženatých a vdaných. Celá Církev se skládá z panen, chlapců, vdaných žen a ženatých mužů. Jméno Panna se pak vztahuje na celou Církev. Panenství v těle má málokdo, ale v srdci by ho měli mít všichni.

Družička kráčí s lampou která znázorňuje dobré skutky. Lampy ale mělo všech deset družiček, tak proč je jich na svatbu vpuštěna pouze polovina? Jakým způsobem je máme rozlišit? Pomocí oleje. Olej zde znázorňuje nějakou mimořádně skvělou věc. Augustin ji nazývá láska. Nestačí jenom činit dobré skutky, to, co nařizuje zákon. Láska je tím olejem. Jako olej plave nad vodou, když ho nalijeme do stejné nádoby, tak láska převyšuje veškeré věci a dobré skutky.

Družičky vyšly ženichovi naproti. Co znamená to „jít naproti“? Jít vstříc srdcem, čekat jeho příchod. On ale nepřicházel a na rozumné i pošetilé přišla ospalost. Všechny usnuly. Znamená snad spánek to, že z důvodu ženichova zdržení se rozmohla nepravost a že vychladla jejich láska? Augustin si to nemyslí. Vzhledem k tomu, že mezi spícími pannami byly i ty rozumné. Jejich láska v srdcích nevychladla ani během spánku. Ochraňuje svůj žár až do konce. Družičky, rozumné i pošetilé, podstupují spánek smrti.

¹⁷² *The works of st. Augustin: Sermon XLIII., A Select library of the Nicene and Post-nicene fathers of the Christian church, Volume VI SAINT AUGUSTIN: Homilies on the gospels str. 401–405, edited by PHILIP SCHAFF, D. D., LL. D., Edinburgh 1996.*

O půlnoci se rozlehl křik. Uprostřed noci, kdy není vůbec žádné očekávání, vůbec žádná víra. Noc je zde uvedena jako nevědomost. Lidé si mnohokrát spočítali, kdy že má Pán přijít. Výpočty přicházejí a odcházejí a ženich stále nepřichází. On přijde ve chvíli, kdy si toho bude člověk nejméně vědom. „Není vaše věc znát čas a lhůtu, kterou si Otec ponechal ve své moci.“ (Sk 1,7) My to ani nemáme vědět. Je to součást Božího plánu a my do něj nepronikneme. Jedno je ale jisté. Spánek smrti, ať chceš nebo nechceš, přijde. A i ve chvíli usínání máme být připraveni na Ženichův možný příchod.

Křik, který se nocí rozlehl, je totožný se situací, o které mluvil apoštol Pavel. „Hle, odhalím vám tajemství: Ne všichni zemřeme, ale všichni budeme proměněni, naráz, v okamžiku, až se naposled ozve polnice. Až zazní, mrtví budou vzkříšeni k nepomíjitelnosti a my živí proměněni.“ (1 K 15,51–52). Všechny družičky procitly. I mrtví v hrobech uslyší jeho hlas. Až naposled zazní polnice, tak všichni vstanou.

Procitly a rozumné si do svých lamp dolily olej. Měly ho s sebou ve svých nádobkách, ve svých srdcích. Augustin vyslovuje hezkou myšlenku: Tento olej je velmi vzácný, je to dar od Boha. Lidé si mohou nalít olej do nádobek, ale nemohou vytvořit olivy. To může jenom Bůh. Můžeš mít olej, ale vytvořil jsi ho sám? Je to dar Boží. Když máš olej, nos ho s sebou. Měj ho uvnitř. Udělej radost Bohu.

Pošetilé družičky si s sebou olej nevzaly. Chtějí se lidem zalíbit svou zdrženlivostí pročez jsou nazvány pannami. Nesou si lampy s dobrými skutky. Než usnuly, tak lampy všech družiček svítily stejně. Až ve chvíli procitnutí vyjde najevo rozdíl mezi rozumnými a pošetilými. Do té doby nebylo v lampách žádné chtění po lidské slávě. Až poté, co vstaly z mrtvých a začaly se připravovat k předložení účtu o svých skutečích Bohu. Tam už není nikdo, komu by se mohly zalíbit. Každý je plně zaměstnán sám sebou. Není tam nikoho, kdo by jim prodal olej. Olej je uvnitř jako svědectví svědomí. Ten, kdo si chce o sobě a svých skutečích získat svědectví někoho jiného, ten nemá olej. Pět družičkám jejich lampy začínají pohasínat a tak jdou žadonit k těm, které mají. Hledaly, co byly zvyklé hledat. Svítit cizím olejem a vyhledávat chválu druhých.

Rozumné jim ale řekly: „Nemůžeme, nedostávalo by se nám ani vám. Jděte raději ke kupcům a kupte si!“ To není odpověď těch, kteří dávají radu, ale těch, kteří se posmívají. Augustin má k tomuto problému zajímavou interpretaci. Rozumné družičky se těm pošetilým mohou posmívat proto, protože samy moudrost mají. Nebyly rozumné jen tak samy ze sebe. Byla v nich ta moudrost, o které se píše v knize Přísloví. „I já se budu smát, až budete v bídě, budu se vysmívat, až na vás přijde strach...“ (Př 1,26). Vysmívajíce se jim, posílají je ke kupcům. Kupte si vy, které (kteří) jste nikdy nebyly zvyklé žít dobře a žily jste jen kvůli chvále těch, ke kterým se teď budete utíkat koupit si olej! Ti ale prodávají jen chválu a lichocení. Družičky, které mají oleje dost, dávají těm druhým najevo jejich nedověru a nevděk. Byly jste zvyklé žít z chvály jiných lidí, ale olej s sebou nenosíte.

Nemůžeme vám dát část svého. Nedostávalo by se ani vám ani nám. V tom není vysloven nedostatek naděje, ale střízlivá a zbožná pokora. Stěží přece posoudíme samy sebe, jak bychom mohli posuzovat vás? Možná jsi nic neobjevil ve svém svědomí, ale Bůh vidí lépe. On vidí to, co je skryté, On možná něco objeví.

Pošetilé družičky raději spolehly na lidskou slávu, na lidskou pomoc. Namísto toho, aby prosily „odpusť nám naše viny“, hledaly pomoc jinde a ne před Ním. Koupily olej. Lidská sláva je nepodvedla. Hledaly lidskou slávu a našly ji. Ona jim ale v den soudu nepomůže. Ty druhé družičky, ty rozumné, jednaly jinak. Držely se slova evangelia: „Tak ať svítí vaše světlo před lidmi, aby viděli vaše dobré skutky a vzdali slávu vašemu Otci v nebesích“ (Mt 5,16). Nenechávaly se oslavovat za své skutky. Byly si vědomy toho, že v sobě nemají olej jen samy od sebe. Takové dary jsou jen od Boha.

Zatímco šly kupovat, zatímco hledaly člověka, který by jim mohl dát slávu, přišel ženich. Nevěsta Církve oslavovala s Kristem, že několik členů smí být společně shromážděno do neporušenosti. Pět rozumných družiček vešlo na svatbu. Pošetilé se vrátily. Nekoupily nic. Kdo by jim také mohl prodat takový olej, který by obstál při posledním soudu?! Přišly a dveře byly zavřeny. Začaly klepat, ale příliš pozdě.

Je psáno a je to pravda: „Tlučte a bude vám otevřeno.“ (Mt 7,7). Ale tlučte teď, když je čas milosti a ne až v čas soudu! V čas milosti činite pokání. Copak se můžeš kát až v době soudu? Budeš jako ty družičky, které přišly k zavřeným dveřím. Co jim bylo platné pozdní pokání, když se jim pravá moudrost vysmála?

Byly odrahnuty. Neznám vás, řekl jim ten, který zná všechno. Řekl jim: Já vás neuznávám, protože neznám nectnost. Ten, který ji neznal v praxi, který vždy jednal ctnostně, ten nectnost soudí.

Závěr kázání je varováním a vyzváním k připravenosti. Kolik je mezi námi pošetilých jako ty družičky! Proto procitněme a bděme! Jak? Bděme srdcem, vírou. Bděme s nadějí, s milostí. Bděme s dobrými skutky. Teď ještě žijeme v našem lidském světě. Naše lampy blikají uprostřed větrů a pokušení tohoto světa. Jednou přijde čas, kdy poté, co usneme ve svých tělech, procitneme. Tehdy povstaneme a připravíme své lampy. Ty pak nikdy nevyhasnou, když budou obnoveny vnitřním olejem svědomí. Ženich nás obejmě svým duchovním objetím, zavede nás do svého domu, kde se už nebude spát a lampy už nikdy nevyhasnou.

Augustinův výklad patří mezi parenetické výklady. Lampy pro něj nejsou znamením víry, ale skutků. Olejem je láska. Hranicí mezi pošetilostí a rozumností je otázka, z jakého smýšlení byly dobré skutky vykonány. Rozumné družičky jsou pro něj ty, které se nenechávaly oslavovat za své činy. Byly pokorné a vděčné za obdržené dary. Zde si ale Augustin protiřečí v tom, že chválí rozumné družičky za to, že se těm pošetilým vysmívaly, posuzovaly je a odsoudily. Nezdá se mi, že by se měly na svatbu s Kristem dostat takoví lidé, kteří s výsměchem pošlou pryč ty, o kterých se domnívají, že jsou horší, než oni sami.

Martin Luther

Doktor Martin Luther¹⁷³ (1483–1546) rozšířil své dílo tím, že napsal komentář k celému Novému zákonu. Na samém počátku výkladu Podobenství o deseti družič-

¹⁷³ LUTHER M.: *Výklad Mt 25,1–13*, Dr. Martin Luthers Evangelienauslegung (str. 843–851), herausgegeben von Erwin Mülhaupt, zweiter Teil, Das Matthäus Evangelium (kap. 3–25), Göttingen 1954.

kách zdůrazňuje, že nechává každému jeho názor. On přišel vyložit toto podobenství po svém.

Křesťanská církev je nevěsta, tedy žádný prostředník mezi Kristem a jeho věřícími. Tuto tezi postaví na samý začátek a od ní se odvíjí celý následující výklad. Hned od počátku je jasné, že bude zaměřen silně proti skutkaření a záslužnictví... a papežovi. Celé jeho velmi emotivní kázání je postaveno vlastně jen na první části podobenství. Rozebírá, co jsou lampy s olejem a bez oleje, jaké je postavení nevěsty vůči ženichovi a kdo nemá před ženichem žádnou šanci.

Deset družiček vyšlo naproti ženichovi. Pět z nich bylo pošetilých a pět rozumných. Tím jsou znázorněny dva druhy křesťanů. Rozumní jsou křesťané správní, kdežto jako pošetilí zde vystupují ti, kteří se za křesťany nechají pokládat, „vymyšlení“ křesťané.

Luther postaví vedle pošetilých a rozumných křesťanů ještě jednu skupinu lidí. Jsou jimi ti, kteří evangelium plísní a pronásledují ho. Záměrně je nechce zahrnout mezi zmíněné dva druhy křesťanů. V této části se postaví tvrdě proti nim a varuje před nimi. Jsou jako ďábel, jako falešný vévoda, který vládne na zemi do Kristova příchodu. Ďábel dlouho podle Luthera vládl na vysokých školách, kde na pohled bylo všechno klidné a v pořádku. Pak ale přišlo z Boží milosti evangelium a zasáhlo mezi doktory do jejich pohodlí. Ukázalo je takové, jací jsou. A oni zuří, zlobí se, zmítají se a klid je ten tam. Vykřikují nahlas, že jsou doktoři a magistři. A nejráději by malověrce a odpadlíky usmrtili v pekle svými exerciciemi, summami a podobnými labyrinty.

Vedle toho všeho ale stojí evangelium. To neučí, jak získat v tomto světě čest, přízeň, zlato, nýbrž jak je možné překlenout hřích, smrt, ďábla a peklo. Toho se má křesťan držet, na tom má stavět a nebát se protivníků. Zbožný křesťan by si měl se svým svatým evangeliem dávat pozor na římské, spíše ale babylonské běhny. Evangelium máme držet jeho vlastní mocí a ne našimi silami. Evangelium nepotřebuje naší pomoc, je silné samo o sobě. Ač proti němu mnozí silně a často útočí, není třeba mít o něj strach. Každý z nás je příliš slabý na to, aby toto Slovo podpíral. Jak malá a nepatrná je snaha tohoto „...chudého houfu sofistů; co chtějí tito netopyři svým netopyřením dokázat?!“ Jsou jako pekelníci. Ale nic, ani brána pekla nad Slovem nezvítězí. Proč to ale Luther tak zdůrazňuje? Protože tihle odpůrci pravdivého Božího evangelia nejsou hodni toho, aby byli nazváni družičkami. Ani těmi pošetilými.

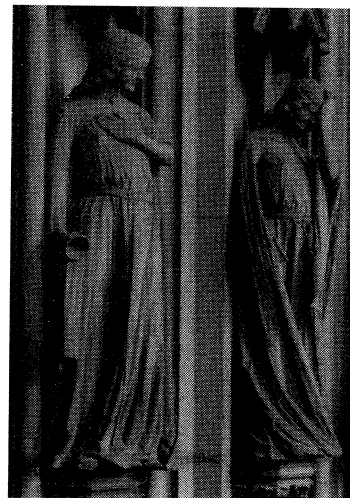
Pannami jsou všichni křesťané.

Pošetilé družičky jsou ti křesťané, kteří se pokládají za zbožné. Chtějí být dobře evangeličtí a umí říkat mnoho zbožných řečí. Chválí Slovo a říkají: Ach, to je fajn věc, takhle je to a jinak to podle Písma být nemůže! Opomíjí ale to, že království Boží nezáleží na řeči a slovech, nýbrž na životě a činech. Mají jen lampy, nádoby, vnější aparát. Ústa jsou přítomna, ale srdce je daleko vzdáleno. V lampě není olej, v srdci není víra. Tito křesťané se ale domnívají, že mají své lampy připraveny dostatečně. Rádi poslouchají kázání o víře. To, co si z něj vezmou, to pokládají za dostačující olej. Vytrvávají ve svých zvyklostech. Jsou stejně hněviví, lakomí, nemilosrdní vůči chudým a bez poznání jako předtím. Tato víra je kreaturou člověka. Je jako pěna na vodě nebo pěna na zlém pivě.

Rozumné družičky si s sebou nenesou v rukou jen lampy. Zároveň s lampami si nesou taky olej, pravou víru, kterou v jejich srdcích stvořil Bůh. Mají při sobě Boží dílo a ne nějaký vybájený blud. Jsou silné skrze Boží přiznání a Duch Boží skrze ně činí veliké věci.

Toto podobenství přijde krátce před posledním soudem a Bůh bude tak, jako s družičkami jednat se všemi křesťany. Máme si na to dát pozor, neboť většina se přikloní k vybájené víře a jen menší část k víře pravé. Člověk by měl myslet na to, že poslední den není daleko. Ale ať je blízko či daleko, to ostatně není jeho starost, měl by si včas uvědomit, že se ze svých činů bude dříve nebo později zodpovídat.

Pro další výklad evangelia je potřeba zdůraznit, co přesně lampy a olej znamenají. Samotné lampy symbolizují vnější věci a tělesné cvičení. Lampy s olejem jsou vnitřním bohatstvím, pravou vírou. Když víru v srdci tvoří a vzbuzuje sám Bůh, pak člověk důvěřuje Kristu. Je na Kristu tak pevně založen, že se staví proti hříchu, smrti, ďáblu a všem odpůrcům Boha. To je ta pravá víra. Je úplně jiná, než víra sofistů, židů a Turků. Jejich víra něčemu propadá pouze srdcem. Něco si vymyslí a pak tomu věří. S takovýmto bludem nemá Bůh co do činění. Je to pouhé lidské dílo pocházející od přirozenosti a svobodné vůle člověka. Ač tedy takový člověk má určitou víru od Boha, nemá uvnitř žádný olej. Bůh nenalévá dovnitř ten správný olej a srdci nedává úplně svého syna Ježíše Krista. Pokud ale člověk má „ten správný olej“, pak se s ním děje podivuhodná proměna. Ve víře se nám Kristus dává i se svým majetkem. Přivlastňuje si naše srdce se vším, co v něm je. Do našeho srdce tím vkládá nevinnost, zbožnost, spravedlnost, požehnání a vše dobré čím přemohl hřích, smrt, peklo a ďábla. Kdo to pochopí, pevně věří a důvěřuje, ten spolu s Kristem zvítězil nad zlem. Takové lampy pak nevyhasnou.



Obrázek č. 3: Dvě bláhové panny.
Dóm v Magdeburgu, z r. 1250

Pokud bychom chtěli jít k Bohu jen s vlastními skutky, je to jen zbytečný a marný pokus. Kdyby rozumné družičky měly pouze lampy, tak by jim to nepomohlo stejně jako jejich protějšků. Neboť věčného života nemůže být dosaženo skrze naše skutky, ať je považují za sebelepší. S ženichem na svatbu se člověk dostane pouze skrze víru. Takových skutkařů, kteří spoléhají na své skutky a důvěřují jim, je v poslední době přlíš. Svádějí sebe i druhé svými „dobrymi skutky“ a vedle toho působí svou svobodnou vůlí a co je milost a víra, to znají méně než husa žaltář. Proto se máme chránit před udělanou a vybájenou vírou. Taková víra nevydrží ve smrti ani píchnutí. Je přemožena hříchem, ďáblem a pekelnou bolestí a docela se zhroutí. Pravá víra je naprostá důvěra v Krista v srdci. Pravá víra není skutek člověka, vzbuzuje ji sám Kristus. Kdo ji má, ten je blahoslavený; kdo ji nemá, je zatracen.

V následující části se Luther zabývá Kristem v roli ženicha a křesťany v roli nevěsty.

V kláštorech a na universitách se dodnes učí, že Kristus je tvrdý a ostrý rytíř. Zatímco on je přece prostředník mezi Bohem a lidmi! Na jeho místo postavili i Marii a mnoho ostatních svatých. Konají se pak mnohé sbírky a poutě, které pobíhají sem a tam. A přitom v tomto podobenství nazývá Kristus všechny křesťany dohromady družkou, nevěstou a sám sebe ženichem! Nikde žádný prostředník! Byla by to špatná láska a pokřivené manželství, kdyby ženich nedal své nevěstě klíč a moc nad vínem a chlebem a nade vším, co je v domě. Mezi ženicha a nevěstu nepatří žádný prostředník. To si s sebou nese křesťanská víra, že totiž Kristus je náš milý, laskavý ženich a my nevěsta. Máme k němu přistupovat s takovou pevnou důvěrou, s jakou může přistupovat milovaná nevěsta ke svému líbeznému a laskavému choti. Stojí při nás proti ďáblu a peklu. Máme s ním nebe a stáváme se s ním jejich přemožiteli. A z našeho smrtelného života vejde do věčného klidu.

Vzápětí ale Luther své posluchače varuje. Chraňme se toho, aby nám žádná jiná cesta nebyla nebem, abychom nebyli na jiné cestě přistiženi. Není jiné cesty než této cesty víry, která je daná slovem Božím. Víra před Bohem je tím pravým olejem.

Ke konci vysvětluje, co je to křesťanská církev. Zde se tvrdě pouští do katolické církve. Papežové a biskupové na svých koncilech dohodli a ustanovili, co všechno musí být evangelium. Jsou toho plné knihy a dekrety. Ďábla stálo mnoho snahy, než dosáhl tohoto duchovního stavu a přivlastnil mu ony dva meče. Takového omylu se nelze jen dotknout. Je třeba ho zašlapat a zcela zavrhnout. Je to vskutku chudá církev, která stojí na špičatých kloboučcích, širokých tretkách a olejových modlách, které nedokážou nic jiného, než sledovat lidi, umývat zdi a křtít zvony. Když sám Kristus nazývá věřícího křesťana svou nevěstou, tak je takovýto člověk vládcem a soudcem nad papežem, ďáblem, všemi těmito mocnostmi a strašidly. Pravá víra je založena pouze na Kristu a jeho slovu a ne na papeži ani na koncilu. Kdo má víru, je duchovní člověk, posuzuje všechny věci a není nikým souzen. Kdyby to byla pouhá mlynářova děvečka či devítileté dítě, které by mělo víru a soudilo by podle evangelia, tak je papež dlužen ho poslouchat a položit se k jeho nohám, když je pravý křesťan. Pokud ale někdo namítne: co když je papež taky křesťan a octnou se tak dva křesťané proti sobě, kdo to rozhodne? Svaté Písmo. „Jím se zavře sofistům huba a řekne se: papeži,

papeži, koncile, koncile, otcové, otcové, vysoké školy, vysoké školy, co se nás to týká! Slovo Boží je více než tento houf s celou jeho mocí.“ Proto se musíme cvičit denně ve Svatém Písmu, abychom mohli evangeliem lidské zákony překonat a rozdrtit ďáblu hlavu. Tak spadne papežovi koruna z hlavy. Když přijdou papež a biskupové a nabídnou mi Boží slovo a řeknou: jsem ovečka Kristova, tak řeknu: požehnaný buď, kdo přichází ve jménu Páně. Když však přinesou svoje buly, zášti a lidské výplodky, tak řeknu: odstup Satane. Neboť stojí psáno: budeš se klanět jen, jen Bohu, svému Pánu a jemu sloužit. On mi dal svého Syna a já již víc nepotřebuji. Jsem jistě jeho nevěsta a on můj ženich. Zde je na evangeliu založená křesťanská církev, kterou nepřemůžou brány pekelné.

Skrze jednu víru, ve které se nám Kristus stává ženichem, jsme všichni stejní. V této víře jsme všichni jedna nevěsta, jedna křesťanská církev ženicha Ježíše Krista. Když je Bůh pro nás, kdo nám může uškodit? Víra je silnější než všichni nepřátelé, naše lampy nemůže nikdo zhasit. Proto se každý starej o to, abys měl u sebe obojí. Olej, to jest pravou důvěru a víru v Krista. A lampy nebo nádobu, což je vnější služebnost vůči bližním. V tomto dvojím spočívá křesťanský život, to je hlavním učením celého evangelia. Věřit Bohu a pomáhat bližnímu.

Luther se nevěnuje textu o družičkách jako celku. Jeho výklad je jednoznačně tendenční. Odmítá skutkaření a myšlenku, že si lze spásu vysloužit svými dobrými skutky. V linii svého učení důrazně a emotivně prosazuje, že spásy lze dojít pouhou vírou. Pošetilými pannami jsou pokrytečtí křesťané, kteří vystavují na odiv svou zbožnost. Na svatbu se ale dostanou jenom ti, kteří mají víru ve svém srdci. Velmi ostře vystupuje proti zprostředkovatelům spásy. Kupci nemohou nikomu prodat víru ani odpuštění. Pravá víra je založena pouze na Kristu.

Mistr Jan Hus

Z období české reformace jsem se zabývala texty, které napsal Mistr Jan Hus^{174,175,176,177} (asi 1371–1415). Nalezla jsem jedno krátké Husovo kázání nadepsané Pošetilé panny a pak již jen několik odkazů ve výkladech jiných biblických textů.

Pojmem království nebeské se Hus zabýval mnohokrát a velmi hluboce. Ve svých výkladech předkládá čtenáři několikrát vysvětlení.

Královstvím nebeským se někdy nazývá místo v nebesích, kde mezi svatými kraluje Pán Bůh jakožto nejvyšší král. Jednají tam všichni podle jeho vůle, činí to, co si On přeje.

Královstvím nebeským bývá nazýván také „zbor svatých lidí, jenž slove církev svatá“. Nebeský král v nich kraluje milostí a oni plní jeho vůli.

¹⁷⁴ HUS J.: *Betlémské poselství* sv. 2, vydal Jan Laichter, Praha 1947.

¹⁷⁵ HUS J.: *Opera omnia* Tomus I, Mistr Jan Hus – Výklady, Academia, Praha 1975.

¹⁷⁶ HUS J.: *Opera omnia* Tomus II, Mistr Jan Hus – Česká nedělní postila, vyloženie svatých čtení nedělních, k vydání připravil Jiří Daňhelka, Academia, Praha 1992.

¹⁷⁷ HUS J.: *Sermones tempore qui Collecta dicuntur*, edidit Anežka Schmidtová, Academia, Pragae MCMLIX.

Když Ježíš Židům na otázku, jestli se už brzy přiblíží království nebeské odpoví slovy: „Království boží mezi vámi jest“, míní tím, že on sám je tím královstvím.

Královstvím nebeským může také být *všechen lid*, nad nímž Pán nebeský kraluje. „Protož musie rozumieno býti, že zbor, v němž sú i dobří i zlí, slove královstvie nebeské.“ Vždyt i těch pět zamítnutých panen patří s těmi rozumnými do jedné církve; království nebeské je ve své různorodosti těm deseti pannám podobné.¹⁷⁸

„Podobno jest království nebeské – to jest církev bojující – desíti pannám.“¹⁷⁹

Hus tedy považuje za samozřejmé, že vedle sebe, v tomto světě existují lidé dobří i zlí. Panny rozumné i pošetilé. Bylo jich „právě tolik dobrých jako špatných“. Naprosto jasně ale poukazuje na nutnost jejich rozlišení.

Jan Hus se ve svém kázání „na den svatě Kateřiny po jídle 25. XI. 1410“ zaměřil na panny pošetilé. Podrobuje je zdrcující kritice. Pošetilé panny chtějí ve všem předstihnout panny svatě. Dokonce i v Písmu svatém jsou zmíněny dříve než ty rozumné. (Mt 25,2–4)

Pošetilým pannám se dává přednost. Ony to totiž vyžadují. „Ona první zahajuje tanec, chlubí se svou urozeností, avšak panna Boží je jako v opovržení. Podle hlasu rozeznáš ovci od svině...“ Moudré panny – panny Kristovy, které zde na světě zůstávají pozadu z pokory, ty budou v království nebeském znamenitě vyvýšeny a bude jim dána přednost před pošetilými.

Hus pošetilost těch prvních panen vidí ve špatném používání jejich lidských smyslů. „Pět pošetilých je těch pět, jež užívaly nemoudře svých smyslů, totiž zraku, sluchu atd.“

Sluch jim dal Bůh ke slyšení Božího slova, kázání Kristova, k poslouchání Desatera přikázání. Podle toho se měly chovat a zařídit své jednání. Zde přechází Hus do své soudobé situace a začíná kritizovat chování „pošetilých panen“ kolem sebe. Sluch není určen jen k poslouchání hudby, prázdných povídaček a šplechtů. „Které chtějí poslouchati ani ne tak kázání, jako spíše oplzlé řeči, báhorky a hru na housle, jsou panny pošetilé“.

Stejně tak Hus zdůrazňuje, že i *zrak* nám byl darován. Nebyl nám však dán k tomu, abychom se dívali na nemravnosti, abychom pozorovali věci nedobré a špatné. Nikoli. „Zrak nám udělil Bůh, aby prozíral k chvále Boží, jako například, vidíš-li někoho dobrého, abys ho napodoboval, pak-li špatného, abys se mu vyhýbal“. Uvádí citaci z 2 Pt 2,14: „Oči mají plné cizoložství a nepřestávají hřešit, svádějí nepevné duše, srdce mají vycvičené v hrabivosti; jsou to synové prokletí“. Tito jsou podle Husa jako panny pošetilé.

Totéž vztahuje i na ostatní smysly. Je zřejmé, že Mistru Janovi „nevoněly“ voňavky. Jelikož co se týče čichu, tak Hus přirovnává k pošetilým pannám ty, „kteří se navoňují pomocí lahviček s voňavkou a vonných jablíček na růžencích“. Cituje zde Iz 3,16–24: „Dcery síónské se vypínají, chodí s pozdviženou šjíjí, svůdně hledí, cupitavě chodí, na nohou jim chřestí nákotníky. Panovník proto zachvátí téměř dcer síón-

ských prašivinou,... Odejme Pán nádobky vonné... A stane se, že bude namísto balzámu hnis...“

Mistr Jan Hus vzápětí řekne naprosto jasně a nekompromisně, že nesprávné používání darovaných smyslů, v tomto případě čichu, je hřích. „Shledávám, že lidé smírtelně hřeší čichem. Podobně i ti, kdož ve své pošetilosti nacházejí zalíbení v samotné vůni a bez potřeby se v ní kochají, neboť ti zneužívají onoho smyslu a upadají do pošetilosti pošetilých panen. Kdokoliv tudíž neužívá svých pěti smyslů k tomu, k čemu je Bůh řádně určil, takový každý je pošetilý.“

Své kázání končí úvahou o rozdílu mezi pošetilostí a moudrostí. Základem je mu citát z Aristotelovy 2. knihy Etiky, kde se říká, že každý špatný člověk je nevědomec. Copak ten, kdo smilní, může jednat moudře? Moudrý dělá jen to, co je správné a co se patří. Ten, kdo dělá, co se nepatří, ten jedná nemoudře. Ten je pošetilý.¹⁸⁰

V Collectě Hus zdůrazňuje, že není možné spoléhat se na ospravedlnění hříchů po smrti. „Nejsme s to vlastními zásluhami očistit si hříchy v nebi“. To už bude pozdě. Máme ve dnech očekávání na Kristův příchod „spasenie svého pilně hledati“, abychom pak nezaslechli nezrušitelné slovo Pána: Neznám vás.^{181,182}

Hus na více místech zdůrazňuje trojí příchod Kristův. První byl v tělesnosti; že se vtělil; toto „navštívenie se již stalo“. Druhý Kristův příchod nastal při křtu. Dostalo se, a dostává se i nadále, zvláštní milosti naší duši. A ten třetí příchod, „třetie navštívenie“ čekáme v soudný den. Máme být vždy připraveni, „vždy hotovi býti“. „Všecken čas je vigilia, to jest bdění“.^{183,184}

Ženich, přicházející uprostřed noci nečekaně a překvapivě, je pro Mistra Jana Kristus při posledním soudu. „Věřiz, že v den súdný poslední přijde tělesně, jakož vstúpil jest na nebe“. Přijde soudit jak „spasence“, tak i „zatraccence“. Rozlišuje mezi spasením živých – vyvolených a mrtvých – zatracených. V den (či noc) jeho příchodu a posledního soudu, ti vyvolení budou živí. Na těle i na duchu. Zatraccenci budou sice živí tělesně, ale „duše jejich nebudú živý milostí boží“. Tito mrtví budou vyloučeni z radosti a oslavování. Budou v „otsúzenie k zatracení“. Pět družiček jednalo pošetile. Sbor vyvolených bude od nich v den posledního soudu očištěn. Bude vyhánána závist a pýcha a zůstane pokora: „Vyberú z královstvie jeho všechna pohoršenie a ty, jenž činí zlost“. Všichni vstanou z mrtvých a vyvolení boží budou s Bohem v jeho království v radosti na věky.

Jan Hus velmi zdůrazňuje nutnost *být připraven* a vždy jednat tak, jako kdyby boží soud nad námi měl nastat každou chvíli. „O tom svém příchodu často napomínal učedníky své i nás spasitel, abychom vždy hotovi byli, řka: Buďte hotovi; neb kterou hodinu nemíníte, Syn člověka přijde... Držme se toho, co praví Pravda: Bděte; neb nevíte dne ani hodiny...“ Náš Spasitel chtěl před námi skryt soudný den i hodinu

¹⁸⁰ *Betlémské poselství*, str. 116–117

¹⁸¹ *Collecta*, str. 407

¹⁸² *Výklady*, str. 175

¹⁸³ *Výklady*, str. 187, 361

¹⁸⁴ *Česká nedělní postila*, str. 64

¹⁷⁸ *Výklady*, str. 360–361

¹⁷⁹ *Betlémské poselství*, str. 116

naší smrti proto, abychom „každou hodinu hotovi byli.“ A také nikdo z nás netuší, zda bude vyvoleným či zatraceným. I to je úmysl našeho Pána.

„Toto pamatujíc, ó věrní křesťané, varujme se snažně hříechu, trpme míle protivnosti pro Krista, nemilujme biedneho světa, plňme prikázanie božie a milosrdenstvie... A blažená duše a zčastná, kteráž tak jest své svědomie pripravila, že míle čeká svého choti a spasitele, jenž přijde súdit živých i mrtvých“.¹⁸⁵

Výklad Mistra Jana Husa je silně eschatologický. Zdůrazňuje nutnost být připraven na nečekaný příchod Mesiáše k poslednímu soudu. Lidé mají být milosrdní a naplňovat tím Boží záměry.

Jakoubek ze Stříbra

Dílo Jakoubka ze Stříbra^{186,187} (zemřel 1429) je velmi rozsáhlé. Tento Husův současník se za svého kazatelského života zabýval mnohými texty Písma svatého. Čerpala jsem z jeho rozsáhlého díla Výklad na Zjevení Sv. Jana. Samozřejmě jsem nemohla očekávat, že bych ve výkladech na Zjevení Janovo mohla nalézt nějaký delší výklad na Matoušovo podobenství o družičkách. Přesto se z Jakoubkových odkazů a poznámek dá mnohé vypožorovat.

Království boží je společenství nejlepších lidí a zástup deseti panen nevěstou. „Kterak lid najvabornější jest královstvie nebeské a jako nevěsta desíti panen zástup“¹⁸⁸ „A cierkev svatá usnauvena bude divným obyčejem Pánu Ježíšovi“. Nepochybuje, že když Kristus mluvil o deseti pannách, že tím mínil církev jakožto svou nevěstu při posledním příchodu. „Podobno jest královstvie nebeské desieti pannám, ... které Kristu pánu vstříc vycházejí, aby s Bohem konečně oddány byly“. K těmto deseti pannám přirovnává věrné křesťany, kteří „sau z Ejipta vyšli, lampy viery zavsvietili“.¹⁸⁹ Pro Jakoubka je panenství čistý a neposvrtný život svatých a prvotní církev.¹⁹⁰ Panny jsou znamením čistoty nejen tělesné, ale hlavně čistoty duše, myslí. „Netoliko čistota tělesná... aby všickni myslí svú byli panny“.¹⁹¹

Panny vyšly ženichovi naproti, ale on dlouho nepřicházel a tak usnuly. Jakoubek považuje za nutné zdůraznit, že usnuly všechny. „Item všecky zesnuly panny, bláznivé i opatrné“. Spánek je pro Jakoubka něco silně negativního. V noci bývá ticho, ve kterém se upokojí hříšnost těla. Noc symbolizuje čas Antikristův, čas zde na zemi v našem pozemském žití. Hříchů si nevíšimáme skrze naši slepotu. Upokojujeme se v tělesné milosti, v „maudrosti zhovadilé a ďábelské a zemské“. Nikdo nedbá toho, co

¹⁸⁵ Výklady, str. 81–83

¹⁸⁶ JAKOUBEK ZE STRÍBRA: *Výklad na Zjevení Sv. Jana* díl I., k vydání upravil František Šimek, Sbírký pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV. a XV., svazek 18, Praha 1932.

¹⁸⁷ JAKOUBEK ZE STRÍBRA: *Výklad na Zjevení Sv. Jana* díl II., k vydání upravil František Šimek, Sbírký pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV. a XV., svazek 19, Praha 1933

¹⁸⁸ JAKOUBEK, str. 303 / I.

¹⁸⁹ JAKOUBEK, str. 300 / II.

¹⁹⁰ JAKOUBEK, str. 592 / I.

¹⁹¹ JAKOUBEK, str. 63 / I.

je Kristovo a co on po nás chce. O Kristu mluví kde kdo, ale v srdcích není.¹⁹² Když člověk není připravený, bedlivý pilně nad svým srdcem a „usne snem hřícha“, tehdy vnikne do člověka hřích jako had. „Člověk zavře smysly své vnitřnie, tehdyť šatan lahodně vchází skrze své vnuknutie“. Ten, jehož srdce satan ovládne, ten jím bude pevně držen, bude se sklánět k pozemským věcem tohoto světa... Ten, kdo se nepřipravuje dostatečným způsobem na příchod Páně, kdo se zaobírá pouze věcmi pozemskými a světskými, ten bude podobný těm spícím pannám. Ti, kteří si zdřímli, stali se línými, obrátili se ke světu a milovali ho víc, než Krista. Duše, která spí a neobléká si své svatební roucho, spí těžkým snem a nebere vážně Kristův příchod.^{193,194}

O půlnoci se náhle ozval křik. Mocný hlas budící, ba přímo burčující ze spánku. Tohoto hlasu se bojí hříšníci. „On přichází s slovem jakožto s mečem najbřidčejším, kterýž vnitřnosti duše proniká a ducha od těla rozděluje“. K němu se máme obrátit, činit pokání a dělat to, co on od nás vyžaduje. Budeme před něj předstupovat se svým svědomím. „Slovo Páně napomíná, aby procítili a aby pokání činili a pilně svědomie jakožto lampy ozdobili“.^{195,196}

Křik nastal ve chvíli, kdy o půlnoci s přicházejícími temnostmi (zármutki, těžkosti) nesvítilo světlo pravé víry.¹⁹⁷ Toto světlo víry Jakoubek ztotožňuje s ohněm v lampách. Lucerny, lampy, jsou podle Jakoubka dobré skutky a ctnosti.

Ve chvíli, kdy ženich přichází, máme své lampy ozdobit („svědomie vyčistiti“), připravit, aby svítily. Jinými Jakoubkovými slovy: podívat se na svou víru, „opravit ji“, *obnovit lásku a napravit svědomí a srdce*. „Života našeho polepšme a připravme srdce svá i svědomie!“ Nemá být vlažnost tam, kde dřív byla vroucnost a horkost náboženství. Tmavé lampy beze světla, lampy bláznivých panen jsou duše bez lásky a víry.

Moudré panny si připravily své lampy a „opatrné jako jedna nevěsta, ozdobivše lampy, vešly sau s ním na svatbu“. Dostali jsme od Boha veliké dary. Víru, která má svítit jako světlo a lásku, která toto světlo živí a sama díky němu vzrůstá. „Panny měly lampy – čistá srdce, olej – milosrdenstvie, oheň – milovanie...“^{198,199}

Aby naše lampy hořely láskou a vírou, musíme je neustále plnit dobrými skutky. „Bez skutkuov mrtvá jest viera, bez svietla živé viery černá, škaredá, nemohúci zpravit ani viděti nebeských věcí, jako umrlý člověk“. „Chof Kristova má život dobrý, hořící v lásce“. Moudrá panna byla pozlacena moudrostí boží a vroucím náboženstvím. Té její lampa hoří. Tam, kde „nenie jiskry milovanie, nenie pokory pravé a tichosti, nenie milovanie božieho“, tam je pozdě začít žebrať: „Udajte nám voleje!“ Ta, která zavrhlá dary svého Pána, která nemilovala Boha, je nevěrná a nevejde na

¹⁹² JAKOUBEK, str. 29 / II.

¹⁹³ JAKOUBEK, str. 473, 303 / I.

¹⁹⁴ JAKOUBEK, str. 580 / II.

¹⁹⁵ JAKOUBEK, str. 370, 47, 303 / I.

¹⁹⁶ JAKOUBEK, str. 580 / II.

¹⁹⁷ JAKOUBEK, str. 303 / I.

¹⁹⁸ JAKOUBEK, str. 191, 218 / I.

¹⁹⁹ JAKOUBEK, str. 416 / II.

svatbu. Těm, kteří stejně jako ona ztratí lásku a obrátí se „duchovně v cizoložstvo... těm všem brány budau zavřieny“. Neboť Kristus je jenom tam, kde je láska. Skrze dary, které nám dává, chce, abychom s ním byli jeden duch.^{200,201}

Co si z tohoto podobenství máme odnést? „Ledva spravedlivý spasen bude!“ Je potřeba polepšit náš život. Třást se strachem při myšlence na boží soud, nedoufat v sebe sama a méně hřešit. Sami nad sebou máme vynést soud, potupit se před sebou samými a litovat svých hříchů.²⁰²

„Tyto všecky věci budaucie sau, kteréž přijíti mají. Potřebie jest zde všem pokanie činiti, hřiechy kaziti, pokoru zachovávat i v světle zákona božieho skutečně choditi, aby brány nebeské zlaté a najkraíše nám otevřieny byly, abychme viděli a rozhojnili se v divných božích pokladích a v slávě věčné skrze Krista, Pána našeho“.²⁰³

Výklad Jakoubka ze Stříbra patří k interpretaci založené na skutcích a motivaci. Tento typ parenetického výkladu pochází již od Augustina. Dobré skutky živí světlo víry a lásky. Člověk se má děsit posledního soudu a předem si vytvořil zásobu oleje svými dobrými skutky. Jen takovýto spravedlivý bude přijat na slavnost.

Mistr Jan Rokycana

Mistr Jan Rokycana^{204,205} (1390–1471) byl významný český teolog, politik a arcibiskup. Působil v Praze v bouřlivých dobách husitství. V jeho kázáních se velmi zřetelně odráží problémy a těžkosti doby, ve které žil. V jeho kázáních lze vyzorovat podobné motivy. Kázání na perikopu z *Mt 25, 1–13* jsem sice v žádné Rokycanově Postille nenašla, ale několik odkazů jsem našla ve dvou jiných výkladech (na *L 7, 11–16* a *L 17, 11–19*). Rokycanovy výklady některých pojmů, které se vyskytují i v podobenství o družičkách, jsem čerpala z Neznámé sbírky kázání Rokycanových. Autor těchto kázání sice není stoprocentně jistý, ale držela jsem se tvrzení Františka Šimka, autora této knihy, který píše na str. 64: „Kdo srovná učení Rokycanovo s touto anonymně dochovanou Postilou, pozná, že není nikde sebemenšího rozporu ve věrouce ani v mravouce mezi nimi... shoda je často taková, že se nelze ubránit domněnce, že autorem této anonymní Postily byl sám Rokycana“.

Víra podle Rokycany je život duše. Bez ní se člověk nemůže Bohu zalíbit. Kde je pravá víra, tam je Kristus; kdo ztratí víru, ztratí i Krista. (Ubi est fides vera, ibi est Christus, et quis perdit fidem, perdit et Christum). Vírou, která má být pevná, se máme „zásobiti“. Musí se však dokazovat skutky. Víru máme všichni, ale ne ve stejné míře. „Bůh každému ji uděluje podle jeho schopnosti, jednomu více, druhému méně“. Ti, kteří jsou ve víře pevní, ti se nedají nikým zvíkat.²⁰⁶

²⁰⁰ JAKOUBEK, str. 494 / I.

²⁰¹ JAKOUBEK, str. 205, 73, 416, 517 / II.

²⁰² JAKOUBEK, str. 280 / II.

²⁰³ JAKOUBEK, str. 580 / II.

²⁰⁴ *Postilla Jana Rokycany, Sbírký pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV. a XV. sv.17,* vydal František Šimek, Praha 1929.

²⁰⁵ ŠIMEK F.: *Neznámá sbírka kázání Rokycanových,* Sborník filologický XI, Praha 1936.

²⁰⁶ ŠIMEK, str. 3–4

Církev tvoří všichni předurčení k životu věčnému. Rozprostírá se po všem světě a není omezena jen na Řím. Hlavou církve je Kristus. Vyvolené spojuje v celek láska, kterou zatracenci nemohou mít, i kdyby se jinak ve všem podobali vyvolencům. Do církve ale Rokycana zahrnuje všechny. Zlé i dobré. „Zloba zlých se těch opravdu dobrých nemůže dotknout“.²⁰⁷

Boží soudy, to není naše věc. Jsou tajné a „nám se nesluší v ně vniknouti“. Podle Rokycany se nemáme ptát, proč jednoho určil Bůh ke spasení a druhého zavrhl.²⁰⁸

Máme-li dojít věčné spásy, musíme mít nejen pevnou víru v Boha, nýbrž také zachovávat jeho přikázání. Což znamená jediné – dokazovat svou víru celým životem. Nikdo, kdo chce dojít spasení, nemá důvěřovat jenom v sebe sama. Pouze Bůh nás může spasit. Nad jiné ctnosti vyzdvihuje Rokycana pokoru, dobré skutky, modlitbu, půst a almužnu.²⁰⁹

Jediná cesta k věčnému životu je milování Boha. „Kdyby člověk činil nevím jaké dobré skutky, postil se, modlil se, tělo boží přijímal, všecken svůj statek pro Buoh rozdal, tělo své na oheň dal, – nebude-li pravého milování Boha, všecko ť jest daremné a nikoli se tobě neobráti k odplatě věčného života“.²¹⁰

Chceme-li dojít království nebeského, pak si máme uvědomit, že je nutno snášet na tomto světě bídu a ústrky. Máme trpět a pracovat, jinak nemáme naději na věčný život. Pravá moudrost je jen moudrost boží založená v Písmu. Skromnost a uvědomění si vlastních nedostatků, v tom je pravá pokora. A pokora je podle Mistra Jana Rokycany známkou pravé moudrosti.²¹¹

Co se týče panen, zdůrazňuje Rokycana čistotu duše. „Jsou na omylu panny, domnívají-li se, že jejich panenství záleží jen v tělesné čistotě; mnohem více mají dbáti čistoty duše“.²¹²

Poslední věci člověka: Rokycana nepochybuje o tom, že se již blíží konec světa. Jsou u něj patrné stopy chiliastického reformačního blouznění. „Již sme jako na konečku světa,... již tudiež bude noc súdného dne, smrt neumešká“. Pravému křesťanu má být smrt dnem narození pro království nebeské. Je třeba mít stále na mysli poslední soud. Abychom se nepolekali, když ten den nastane. „Když se najmén nadějem, pozatrubí...“ V den posledního soudu nastane velký křik. Vyvolení boží se zaradují, kdežto zatracenci půjdou do pekla, z něhož nikdy nevyjdou. „Tam se zavru na věky věkuom“.²¹³

Lid boží byl mnohokrát napomenut „skrze kněží, aby vstal z hříchův, a nic platné nejni!“. Mnohokrát byla zdůrazněna nutnost být připraveni na příchod posledního soudu. Bůh napomíná lidi, aby se k němu v čas obrátili, ale lidé toho nedbají a pak je pozdě. Ve chvíli, kdy by se rádi ke svému Bohu obrátili, bude už pozdě. „Ač by rádi, nebudú moci a milý Buoh neuslyší. Jako ony panny bláznivé. Mohše sobě prvé zjed-

²⁰⁷ ŠIMEK, str. 5–7

²⁰⁸ ŠIMEK, str. 13

²⁰⁹ ŠIMEK, str. 15–16

²¹⁰ *Postilla,* str. 426

²¹¹ ŠIMEK, str. 33–34

²¹² ŠIMEK, str. 36

²¹³ ŠIMEK, str. 46–47

nati oleje, i nedbaly. Potom zjednavše přišly, ano pozdě, již brána zavřina. Tlúkly, volaly řkúce: Pane, otevřiž nám! On řekl: Zajisté neznám vás! Tak bývá, když lidé nedbají včas spasení svého hleděti“.²¹⁴

Na příchod Pána se má člověk připravovat již od mládí. „Čemu v mládí navykne, toho se rád přidrží“. Máme být připraveni na smrt. Neodkládat pokání a neříkat si: „Až teď, až teď...“. Ve chvíli, kdy Pán přijde a my nebudeme nachystáni, budeme zavrženi jako panny pošetilé. „Aby se nám nestalo jako oněm pannám; když nebyly hotovy, ženich přišel, šly k prodavačům, nic nekaupily, tlauky, pozdě, byla brána zavřena a řečeno jim: Zajisté, pravím ť vám, neznám vás!“²¹⁵

Pán nám dává dobré dary a my za ně máme být vděční. Na nevděčné se Bůh velmi hněvá. Nebýt vděčný za boží dary, to je „náramně veliký hřích“. Bláznivé panny nebyly dostatečně vděčné za dary, které jim byly dány a proto „k nim to zlé přišlo“. Pán jim řekl: Neznám vás, ačkoli je znal velmi dobře. „Á, běda jemu, o kom ť on nechce věděti, milý Buoh!“ Rokycana na závěr svého kázání vše shrne do jedné věty: „Dajž nám milý, drahý Buoh, abychom byli vděční jeho daruov a tudy milosti nabyli a potom věčné radosti dosáhli! Amen“.²¹⁶

Mistr Jan Rokycana zachovává stejnou výkladovou linii jako Hus a Jakoubek. Motiv posledních věcí člověka a posledního soudu je u něj velmi silný. Jeho výklad patří také mezi výklady eschatologického typu.

František Sušil

Profesor teologie, literát a filosof František Sušil²¹⁷ (1804–1868) přeložil a komentoval všechny knihy Nového zákona. Podobenství o deseti družičkách se nachází spolu s následujícími texty 25. kapitoly v hlavě XXV. Sušil vždy předloží čtenáři část textu (vlastní překlad), nastíní dobové pozadí a celkově čtenáře seznámí s popisovanou situací. V následující, mnohem obsažnější části, se věnuje některým pojmům a momentům z teologického hlediska. Odkazuje také na některé staré výklady.

Podobenství o pannách rozdělil na dvě části. Nejprve probírá prvních pět veršů. V celém textu mluví o pannách nebo o pannách družicích. Dělí je na pošetilé a opatrné. Toto podobenství, jako druhé v pořadí, mluví o napomínání nás naším Pánem k bedlivosti ze strany spasení. První bylo to, které v Písmu družičkám předchází, o věrnosti služebníků. V obou podobenstvích se mluví o nenadálém příchodu. Podobenství o družičkách navíc vybízí k bedlivosti a ostražitosti. Neboť“ za příchodu Páně člověk nižádný toho, čeho zanedbal, nebude napraviti moci.“²¹⁸

Podle Sušila nemluví parabola o obyčejné svatbě. Popisuje svatbu „ideální a vidinnou“. Tedy, jistým způsobem zatím smyšlenou, ale nemusela by být daleko od

²¹⁴ Postilla, str. 226, 239–241

²¹⁵ Postilla, str. 486–488

²¹⁶ Postilla, str. 447–448

²¹⁷ SUŠIL F.: *Matouš XXV 1–13, Podobenství o desíti pannách, Evangelium Svatého Matouše* přeloženo a obsírně vyloženo od Františka Sušila, profesora teologie, Praha 1864.

²¹⁸ SUŠIL, str. 301

budoucí reality. V příběhu jsou ale samozřejmě obsaženy prvky tradiční svatby. Ženich obvykle šel večer se svými přáteli či družbou pro nevěstu, která na něj čekala se svými družkami v domě svých rodičů. Když ženich přišel, vzal nevěstu i s jejími družkami a společně odešli do jeho domu na svatební hostinu. Svatba byla slavná, nádherná a hřmotná slavnost. Svatební hluk bylo slyšet do dálky. Vzhledem k tomu, že se tyto obyčeje odbývaly večer, bylo třeba lamp či „světlínic“. Družice si s sebou nosily zásobu oleje, aby ho mohly do lamp dolít, když by bylo potřeba. V tomto momentu vychází najevo neopatrnost a pošetilost těch nemoudrých panen, že si totiž s sebou žádné zásoby nevzaly. V podobenství vyšly družice ženichovi naproti, ale vzhledem k tomu, že nepřicházel, usnuly. „Podfímly či poklimbaly... bezmála v předsíni u dveří, kdežto stolice k sezení nenalézaly.“ Pozdější dovětek Vulgáty, že šly naproti ženichovi a *nevěstě* pokládá Sušil za „nevhodný příspěk“, neboť se v lepších řeckých rukopisech nenalézají. „Pospaly“ moudré i nemoudré. Usnuly, neboť příroda a běh lidský to tak vyžadují. Spánek zde tedy znamená smrt. „Avšak při stejném zdřímnutí nebyl stejný u obou následek, jak z dalejška paraboly vysvítá.“²¹⁸

V další části vykládá Sušil následující verše 6–13. Panny spaly a tu o půlnoci, tedy v hodinu velice neobyčejnou, nastal křik. Panny se probudily a začaly si připravovat své lampy. „Lampy bývaly trojknuté a tudy nediv, že olej v nich tak záhy stráven.“ Ženich byl nejspíš ještě dost daleko na to, aby se část dívek rozhodla zaběhnout ke kupcům si chybějící olej dokoupit. „Bylo sice pozdě, ale kupecké sklepy otevřeny byly kupovatelů se nadějící; ač ostatně ideální povaha paraboly takových všedních ohledů šetřit nepotřebuje.“

Závěrečná věta této části je pozoruhodná. „Ostatním slovům vyrozuměti věc snadna jest, aniž se baviti s ní potřebí.“²¹⁸

O to důležitější je podle Sušila „krátce vyjádřiti směr a smysl této překrásné paraboly.“ Následující výklady pojmů píše víceméně heslovitě. Tím jenom dokládám, že pan profesor některé výklady měl opravdu krátké.

Podobno jest – při posledním soudu se věřícím lidem stane totéž, co se přihodilo pannám

Ženich – Christus

Nevěsta – církev. Touží po tom, aby „choť Christus ji přijal z údolí pláče do svatebních komnat nebeských. *Ap 22, 13*“²¹⁸

Panny – všichni křesťané neporušené víry; V podobenství se tedy mluví o křesťanech, o lidech, kteří přijali víru v Krista.

Lampy – víra; lampy dostal každý při křtu neboť kněz se při něm táže křtěnce: čeho žádáš? a on odpoví: víru; Tato víra a s ní spojená milost Boží činí lidi pannami a chotěmi Kristovými.

Deset – číslo deset znamená určitý celek; „Proto přikázání Boží desatero jest co obsah vůle Boží, proto desátek v starém Zákoně předepsán, ..., proto v chrámě Šalomounově deset svícňů místo jednoho stánkového postaveno bylo...“²¹⁸

Olej – dobré skutky jenž člověk působí s milostí Boží; skutky vykonané z lásky k Bohu

Prodlévání ženicha – čas, který je člověku propůjčený, aby činil pokání a svým dobrým chováním si shromáždil zásluhy; tento čas má každý k dispozici až do smrti.

Usnuly (pozdřimnuly) – i moudrým a opatrným se občas stane, že duch by sice připraven byl, ale tělo je slabé; spíše spánek představuje zesnutí, úmrtí. Neboť jinak „leč skrze smrt nebeské svatby dojíti nemůžeme.“²¹⁹

Půlnoc – doba, kdy člověk příchod nejméně očekává; nastane smrt, skonání světa; Příchod posledního soudu se očekával v noci stejně jako vysvobození z Egypta. V některých řeholích se dodnes konají půlnoční svatá bdění na modlitbách.

Ženichovi průvodci – andělé; Budou spolu s Kristem při posledním soudu. Vzbudí lidi z mrtvých zvukem a hlaholem trub a pozounů a shromáždí je před Krista k soudu.

Křik – hlahol trub, jimiž budou lidé probuzeni.

Připravování lamp – „skoumání svědomí svého a ohledávání duše své, nějakeli v něm jsou potravý světla věčného.“²¹⁹

Moudré panny – lidé, kteří spojili s vírou své dobré skutky; v tomto propojení víry a skutků spočívá moudrost a opatrnost; Tito vyjdou svému soudci a choti v ústrety, neboť vidí, že mají dostatečné množství oleje.

Nemoudré a pošetilé panny – nemoudrost a pošetilst spočívá v tom, když se člověk domnívá, že mu jeho víra stačí k dosažení věčného spasení, „víry své nechali bez okrášení, ustrojení a oživení jí dobrými skutky“;²¹⁹ bez vnitřní svatosti tito lidé nemohou předstoupit před svého Pána.

Hledání oleje u druhých – hledání pomoci v zásluhách někoho jiného; snaha zakrýt své nedostatky.

Nedostávalo by se nám ani vám – nemoudrým nemůžou pomoci; „nemůže tenkrát druh druhovi oleje zásluh uštedřiti, nébrž každý podlé toho, co tuto dobrého neb zlého sám učinil, souzen bude 2 K 5,10.“²¹⁹

Marné hledání pomoci jinde – v okamžiku soudu už nelze své zásluhy rozšířit; smrt zavírá zásluhám bránu; co člověk zanedbal, to si po smrti už nevynahradí.

Brána byla zavřená – přišly pozdě; ukázaly se být nehodny toho, aby byly přijaty do nebeské slávy.

Neznám vás – nejen že budou zavřené brány, ale i Kristus jim odepře otevřít; „Chce Pán říci: neuznávám vás za své následovníky, ješto jste dobrých skutků nepíleli: neuznávám vás za své syny, nevida na vás znaku Ducha sv. ...“²¹⁹

Bděte tedy, neboť neznáte dne ani hodiny – Pán přijde, ale nezaručuje, že to bude už zítra; Je to milosrdenství Boží, že neznáme svůj poslední den. Každý den máme správně využít.

Na závěr svého výkladu uvádí Sušil postoj Chrysostomův a Řehořův. Podle sv. Chrysostoma panny nejsou přijaty na svatbu „pro nedbalost a neopatrnost, ješto se dostatečným olejem nezaopatřily.“ Z breviáře sv. Řehoře cituje: „... cítím se napomínati vás, abyste i dobré skutky své s velikou opatrností vykonávali, aniž v nich přízně a libosti lidské vyhledávali, a tím o vniternou chválu skutkův těch se připravili...“²¹⁹

František Sušil se pevně drží výkladové řady dávající důraz na dobré skutky. Je

dalším z vykladačů, navazujících na Augustina a jeho interpretaci, založené na skutcích a motivaci.

František Žilka

Profesor František Žilka²²⁰ (1871–1944) přeložil z řečtiny celý Nový Zákon a vytvořil celou řadu výkladů. Jedním z celé řady děl tohoto evangelického historika, faráře a profesora novozákonní vědy jsou i výklady Ježíšových podobenství.

V úvodu nastíní dobové pozadí Ježíšovy doby. Vysvětluje, jakým způsobem se v jeho vystoupeních a promluvách odráží problémy a soudobá situace tehdejšího Izraele.

Žilka začne od konce. Připomene skutečnost, že Ježíš svým učedníkům vícekrát klade na srdce povinnost bdělosti: „Bděte všelikého času!“ (L 21,36) „Všechněm pravím: Bděte!“ (Mk 13,37). Jedná se o obrazné slovo ze Starého Zákona, kde strážný bdí (Ž 127,1). Co by to bylo za strážného, kdyby usnul. Vždyť je na to ustanoven, aby nespal, když druzí bezpečně ulehnu. Naopak je má hlídat a varovat před zlodějem či nepřitelem. Bdění se tak stalo symbolem pohotovosti a duševní připravenosti. Proč se opakuje několikrát mezi Ježíšovými slovy výzva „Bděte!“? „Vyrůstá to z převládající nálady tehdejší doby. Značnou částí židovstva chvělo očekávání něčeho nového a žhavá touha po radostnější budoucnosti.“²²¹ Tyto tužby a očekávání ještě znásobila postava Jana Křtitele, který kázal: „Hlas volajícího na poušti: Připravujte cestu Páně.“ (L 3,4) Tehdy lid ještě prudčeji a toužebněji očekával naplnění prorockých slibů. Ptali se s velkým očekáváním, kdy přijde Mesiáš. Kdy se uskuteční království Boží na zemi, či v novém světě „po katastrofě přítomného věku a lidstva“.²²² Izrael se v dobách útlaku, útisku a dočasného triumfu bezbožnosti upínal k této naději. Doufal, že „jednou z moci Boží bude skončena vláda nespravedlnosti a vzejde jitřenka nového krásnějšího dne a věk.“²²² V době Ježíšova působení k těmto náladám přispívala politická situace doby. Na vyvolený národ doléhal tlak pohanské moci Říma. Pod cizím jhem se o to intenzivněji obracel k Bohu a jeho Pomazanému. Často se tak víra v Boha zabarvovala trochu politicky. Někdy revolučně, jindy rezignovaně. „Když okolí Ježíšovo chtělo jej provolati za krále (Jan 6,15), byla v tom směs náboženské touhy a politické aspirace“.²²²

Jak se k takovému „tužbám“ svého národa stavěl Ježíš? Odmítal politickou stránku svých mesiášských a eschatologických plánů. Přiznává jim pouze náboženské cíle. Věřil v blízkost království božského a v tom byla pohnutka, proč napomínal k bdělosti. „I on věřil, že nastane katastrofa světová, že se zjeví království boží. Odsuzoval ovšem zvědavé a netrpělivé vypočítávání, kdy se tyto události stanou... Sám přiznával, že o tom dni a té hodině žádný neví, ani anděl, ani Syn, jedině sám Otec... Ale že ten

²²⁰ ŽILKA F.: *Podobenství Ježíšova, překlad a výklad, pátá část, díl první, Začátky a základy křesťanského náboženství, nakladatelství Kalich, Praha 1930.*

²²¹ ŽILKA, str. 246

²²² ŽILKA, str. 247

den a ta hodina přijde, to mu bylo jistotou.²²³ Z této jeho jistoty vyvstala výzva ke stálé připravenosti. Mohlo by se totiž stát, že den soudu přijde a lidé na něj nebudou připraveni. Tuto nutnost být v pohotovosti a připraven, znázorňoval obrazem bdělosti v několika svých podobenstvích. Podobenství o deseti družičkách, které mají čekat s lampami ženichův příchod, je jedním z nich.

Družičky vyšly ženichovi naproti v noci. Podle Žilky to byl běžný zvyk, tradiční součást svatebního obřadu, kdy družičky uváděly nevěstu do domu ženicha.

Určení, že družiček bylo právě deset nepřikládá žádný důraz. „Deset je nahodilé číslo, které nemá skrytého významu.“²²³

Družičky byly nestejně povahy. „Polovic jich bylo opatrných, prozíravých, druhá polovička byla lehkomyšlně pošetilá, bláznivá.“²²³ Opatrné družičky myslely na všechny možnosti, i na delší prodlení. Zásobily se olejem do nádobek. Ty lehkomyšlné neměly svítiva víc, než co se vešlo do lamp.

Proviněním nebylo to, že během dlouhého čekání na ženichův příchod usnuly a že všem vyhořel olej v lampách. *Vinou byla jejich lehkomyšlnost, že se na případné delší čekání nepřipravily.*

Vypůjčit si v poslední chvíli olej od prozíravých? To není dost dobře možné, neboť pak by se mohlo stát, že by nestačil nikomu. „Nelze spoléhat na to, že jiný bude prozíravý za tebe. Každý sám musí být osobně připraven.“²²⁴ Ve chvíli ženichova příchodu už nelze spoléhat na napravení chyb z nedbalosti. To už je pozdě.

S ženichem vešly na svatbu jenom ty pohotové. Opožděné naléhání nikoho na slavnost nepustí. Ženich se k takovýmto družičkám nezná. Chová se k nim cize. „To by dovedl každý: po celý čas mysliti povrchně jenom sám na sebe, nevěnovati ani myšlenky budoucnosti a pak, když už je pozdě, žádati stejných práv a stejné radosti, jaká je přichystána pro bdělé a připravené!“²²⁴

Ženichem zde Matouš jistě míní Mesiáše. Ježíš sám se k ženichovi přirovnává (Mt 9,15).

Příchodem ženicha je zde míněna parusie, příchod Syna člověka k soudu, k zahájení nového věku, k začátku nového světa.

Ženich se zdržel a nepřichází. Nejdůvěrněji takovéto čekání asi znala druhá, apoštolská generace. Ježíšovi přívrženci v době jeho působení očekávali návrat Mesiáše k soudu každou chvíli. A druhé pokolení se ze zklamání učilo trpělivosti. Stejně tak výzva k pohotovosti nepozbyla na důležitosti ani v době apoštola Pavla (1 Te 5,6).

Bděte, neboť o tom dni ani hodině nikdo neví. Žilka zdůrazňuje, že my dnes sotva kdy zjistíme, v čem se Ježíš shodoval s očekáváním své doby a v čem se od něj lišil. Spolehlivě nebudeme nikdy „rozuměti jeho předpovědím o těsné blízkosti dne soudu a výrokům o jeho vlastní funkci při tomto aktu božské svrchovanosti“.²²⁴ Je pro nás mnoho tajemného v jeho obrazech a slovech. Mohou v nich být zachyceny nálady, očekávání, zkušenosti doby, náznaky knih tehdy vášnivě čtených. Ale Ježíšova výzva k připravenosti a pohotovosti je oprávněná. Nevíme o hodině ani o dni, kdy přijde Boží soud nad světem. Bude to okamžik naší osobní odpovědnosti. V okamžik naší

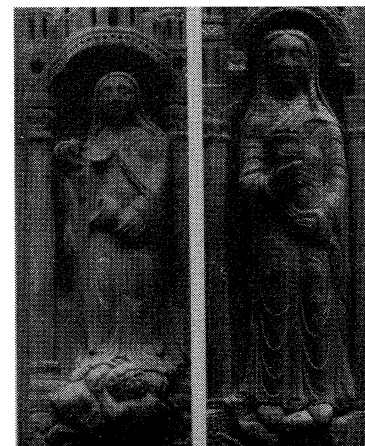
smrti staneme před naším Soudcem. A proto bude stále v platnosti ostrá výstraha před pošetilostí a nebezpečím lhostejné nepřipravenosti. „Pamatuj na budoucnost, na odpovědnost, které neujdeš!“²²⁵ Pohotový člověk také mimo jiné čelí lépe nebezpečí. Duševní ospalost zeslabuje schopnost k obraně.

Z tohoto podobenství také podle Žilky zaznívá varování před promeškáním vhodné příležitosti. Člověk ve svém pohodlí a lhostejnosti často odkládá důležité věci na pozdější dobu. Odkládá různá rozhodnutí, práci, činy, nápravu. Vždycky se mu zdá, že na všechno bude ještě dost času. Jenom aby se po něm nechtělo nic teď hned. Některé možnosti a příležitosti se v životě vrací. Počítat s tím a spoléhat se na to je ale chyba a omyl. Je to odvážné a může se to člověku stát osudným. „Nevíš, která příležitost bude poslední.“²²⁵

V samém závěru svého výkladu zdůrazní Žilka ještě jednu osobní odpovědnost každého z nás. V některých věcech můžeme a máme spoléhat na druhé lidi. Pomáhají nám, mohou se nás v různých situacích zastat. Hodně se toho od nich můžeme naučit a oni nás v některých situacích mohou zastoupit. Ale v otázkách mravních a náboženských je člověk sám. Každý je sám za sebe odpovědný před svým svědomím, a před Bohem. Před Božím soudem každý odpovědný za svůj osud, za svůj charakter, za svou hodnotu. Spoléhání se na jiné je často známkou vlastní lenosti.

Důrazy celého podobenství shrnul profesor Žilka do poslední věty svého výkladu: „Stálá pohotovost, použití příležitosti a osobní odpovědnost jsou praktické poučky z podobenství o prozíravých a pošetilých družičkách.“²²⁵

Eschatologický motiv je v Žilkově interpretaci velmi silný. Ženichův příchod je znamením parusie Krista k soudu. V jeho výkladu je velmi nápadný motiv osobní zodpovědnosti. Tím se také liší od všech dosud uvedených interpretačních linií.



Obrázek č. 4: Pošetilá a rozumná družička. Prostřední západní portál. Abteilkirche sv. Denis, Paříž, z r. 1140

²²³ ŽILKA, str. 248

²²⁴ ŽILKA, str. 249

²²⁵ ŽILKA, str. 250

Závěr

Jsem si vědoma toho, že z výběru pouhého zlomku kázání či výkladů není možné vyvozovat velké závěry. V jednotlivých výkladech se odráží motivy doby, ve kterých vznikaly. V mé práci mi šlo o vystihnout a přiblížení hlavních interpretačních typů tohoto výrazného podobenství. Interpretace kazatelů 20. století jsem záměrně již do této řady výkladů nezahrnula. Teologie našeho století je velmi rozmanitá a porovnání jednotlivých typů výkladů teologů naší doby by vydalo na nejméně další tři podobné práce.

Epilog

Biblické texty jsou různé. Některé se zdají na první poslech jasné a srozumitelné, nad jinými vyvstává člověku spousta otázek, některé třeba nepochopíme nikdy. Podobenství o deseti družičkách je pro mne text velmi kontroverzní a provokativní. Když jsem pročetla jednotlivé výklady teologů minulých staletí, tak mi z toho nebylo dobře. Uvědomila jsem si, jak lehce si člověk z biblického textu vykonstruuje něco, co tam vůbec není. Na druhou stranu musím přiznat, že samotné podobenství o deseti družičkách ve mně vyvolává rozpory a že tomuto textu nerozumím. Kladla jsem si nad ním mnoho otázek a teď, poté, co jsem se jím více zabývala, je jich ještě více. Určité momenty chování jednotlivých postav jsou pro mne nepochopitelné.

• Proč ty „rozumné a moudré“ družičky poslaly své „hloupé a pošetilé“ kolegyně pryč.

• Co by se stalo, kdyby ty panny, které neměly olej, zůstaly na místě, nikam necho-
dily a vyčkaly tak svého Pána?

• Jak může být ženich tak neoblomný a tvrdý.

• Copak může stát Kristus za zavřenými dveřmi, slyšet ty odmítnuté, plačící a zoufalé, a neotevřít jim?

• Je Kristus tak nemilosrdný?

• Copak neotevřel Ježíš, zvěstovatel Boží lásky, dveře na svou slavnost pro všechny, i pro ty, kdo ho zavrhl a ze svého života vyloučili?

Takovýchto otázek je celá řada a klade si je asi více lidí. Ulrich Luz ve svém komentáři na závěr uvádí dopsaný konec příběhu, jak ho vypráví Nikos Kazantzakis. V této verzi má Boží láska poslední slovo. Jenom nás to nesmí svést k tomu, abychom si ji automaticky započítali do svého plánu. Mě se tato verze líbí a chtěla bych tímto „apokryfním závěrem podobenství o deseti družičkách“ svou práci zakončit.

„Co bys dělal, Nathanaeli, kdybys byl ženichem?“, zeptal se Ježíš a podíval se na něj svými velkými unavenými očima. Nathanael mlčel. Ještě jasně nevěděl, co by měl udělat. Z části je chtěl zahrnout, dveře přece byly zavřeny, tak prikazuje zákon, z části mu jich ale bylo líto a chtěl jim otevřít.

„Otevřel bych...“ řekl potichu, aby ho nejstarší z vesnice neslyšel. Nevydržel by jeho pohled.

„Správně, Nathanaeli“, řekl Ježíš šťastně a natáhl ruku, jako by mu žehnal. „V tuto

hodinu jsi živoucím tělem vešel do ráje.“ Totéž udělal i ženich. Křikl na služebníky: „Otevřete dveře, toto je svatba, na níž mají pít, jíst a radovat se všichni! Nechte ty bezmyšlenkovitě družičky vejít a umýt si nohy, neboť šly daleko“.

Literatura

PETRŮ ONDŘEJ M.: *Nový zákon, překlad s vysvětlivkami*. Křesťanská akademie, Řím 1976

Bible, český ekumenický překlad z roku 1985

Bibli svatá, text kralický z roku 1613

HUS JAN: *Betlémské poselství sv.2*, vydal Jan Laichter, Praha 1947

HUS JAN: *Opera omnia* Tomus I, Mistr Jan Hus – Výklady, Academia, Praha 1975

HUS JAN: *Opera omnia* Tomus II, Mistr Jan Hus – Česká nedělní postila, vyloženie svatých čtení nedělních, k vydání připravil Jiří Daňhelka, Academia, Praha 1992

HUS JAN: *Sermones tempore qui Collecta dicuntur*, edidit Anežka Schmidtová, Academia, Pragae MCMLIX.

JAKOUBEK ZE SŘÍBRA: *Výklad na Zjevení Sv. Jana* díl I., k vydání upravil František Šimek, Sbírký pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV. a XV., svazek 18, Praha 1932

JAKOUBEK ZE SŘÍBRA: *Výklad na Zjevení Sv. Jana* díl II., k vydání upravil František Šimek, Sbírký pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV. a XV., svazek 19, Praha 1933

Katholischer Kommentar zum Neuen Testament, Band I/3 Ulrich Luz, 3. Teilband Mt 18–25, Neukirchen – Vluyn, 1997

Kážeme Krista: Poslední neděle po Trojici Mt 25,1–3, Výklad starocírkevních perikop pro zvěstování v církvi, evangelia, Díl druhý/neděle po Trojici, Synodní rada Českobratrské církve evangelické, Praha 1997

LUTHER MARTIN: *Výklad Mt 25,1–13*, Dr. Martin Luthers Evangelienauslegung, herausgegeben von Erwin Mülhaupt, zweiter Teil, Das Matthäus Evangelium (kap. 3–25), Göttingen 1954

LUZ ULRICH: *Das Evangelium nach Matthäus III – Junge Frauen (25,1–13)*, EKK Neukirchen – Vluyn, 1997

NOVOTNÝ ADOLF: *Biblický slovník*, Kalich – Česká biblická společnost, 1992

Nový zákon, překlad Františka Žilky z roku 1933

Postilla Jana Rokycany, Sbírký pramenů českého hnutí náboženského ve stol. XIV. a XV. sv.17, vydal František Šimek, Praha 1929

SUŠIL FRANTIŠEK: *Matouš XXV 1–13, Podobenství o desíti pannách, Evangelium Svatého Matouše* přeloženo a obšírně vyloženo od Františka Sušila, professora theologie, Praha 1864

ŠIMEK FRANTIŠEK: *Neznámá sbírka kázání Rokycanových*, Sborník filologický XI, Praha 1936
The works of st. Augustin: Sermon XLIII., A Select library of the Nicene and Post-nicene fathers of the Christian church, Volume VI Saint Augustin, Homilies on the gospels, edited by Philip Schaff, D. D., LL. D., Edinburgh 1996

The works of st. Chrysostom: Homily LXXVIII., A Select library of the Nicene and Post-nicene fathers of the Christian church, Volume X Saint Chrysostom, Homilies on the gospel of Saint Matthew, edited by Philip Schaff, D. D., LL. D., Edinburgh 1991

WAILES STEPHEN L.: *Medieval Allegories of Jesus, Parables*, by The Regents of the University of California 1987

ŽILKA FRANTIŠEK: *Podobenství Ježíšova, překlad a výklad*, pátá část, díl první, Začátky a základy křesťanského náboženství, nakladatelství Kalich, Praha 1930

SMYSL A ZÁMĚR JEŽÍŠOVY „APOKALYPTICKÉ ŘEČI“ V PRVNÍCH TŘECH EVANGELIÍCH

JIRÍ MRÁZEK

Téměř v závěru svého vyprávění, těsně před pašijním příběhem, zaznamenávají první tři evangelisté Ježíšova slova, která přesahují bezprostřední rámec vyprávění a obracejí pozornost čtenáře k událostem, které teprve nastanou (Mt 24–25; Mk 13; L 21). Tato řeč bývá tradičně nazývána *synoptická apokalypsa*. Začíná předpovědí, že bude zničen jeruzalémský chrám, a od ní se odvíjejí slova o válkách, hladomorech, pronásledování Kristových učedníků a všelijakých katastrofách až do příchodu „syna člověka“ a Posledního soudu. V následující studii se pokusím ukázat, jaký význam přikládají těmto slovům jednotliví evangelisté.

Začneme tentokrát evangelistou Lukášem, protože zde je situace nejjednodušší: Lukáš věnuje těmto slovům nejméně místa, a to jak doslovně (jeho verze je zřetelně krácená a výsledek nezabírá ani celou jednu kapitolu), tak pokud jde o jejich dosah. Zatímco podle evangelisty Marka obrátí pozornost ke Chrámu přímo jeden z Ježíšových učedníků (Mk 13,1) a další otázku klade později, na zvláštním místě vybraná delegace učedníků (Mk 13,3), evangelista Matouš zase po svém způsobu podtrhne, že byli shromážděni (všichni) Ježíšovi učedníci, tak jako vždy, když Ježíš pronáší důležitou řeč. Lukáš naproti tomu celou řeč uvede tak, že *někdo* obdivoval Chrám a Ježíš to zaslechl; čtenář je ponechán v nejistotě, zda tímto *někým* byl jeden z učedníků nebo náhodný kolemjdoucí. Stejně tak další rozhovor se odehrává jakoby za pochodu, aniž by Lukáš zmínil, zda mezitím došli na Olivovou horu (srv. Mk 13,3; Mt 25,3), a celou řeč zakončí věta o tom, že Ježíš ve dne učival v Chrámě (L 21,37 – srv. už L 19,47). Krátce: pro Lukáše to není zásadní řeč, ale spíše jedna ze řady disputací, kterých měl Ježíš v Chrámě bezpočet. Podobně jako před chvílí chválil obětavost nějaké bezjemenné vdovy (L 21,1–5), teď zase zkritizoval unáhlené spoléhání na Chrám. Protože Chrám tu také nebude věčně. Stejně tak, když se podíváme na *obsah* řeči, zjistíme, že Lukáš se snaží být „civilnější“. V řeči tak, jak ji zaznamenávají Matouš a Marek, je zničení jeruzalémského chrámu předeheurou ke všemu ostatnímu, co bude rozehráno s apokalyptickou barvitostí. Lukáš se až úporně drží právě tohoto zničení a událostí, které provázely dobytí Jeruzaléma Římany v roce 70 (L 21,20nn). Těžištěm tohoto (pouhého) rozhovoru je u Lukáše historicko-politická rovina událostí kolem roku 70, ke kterým nemuselo dojít, kdyby si dali říci (L 19,42–44!), a Ježíš takové tragické vyústění předpovídá ... Ale *protože* si nedali říci, je třeba také dodat, že ani toto není konec všeho, protože poslední slovo nebude patřit Římanům, nýbrž Bohu, Božímu soudu a „synu člověka“.

Více prostoru Lukáš těmto slovům nevěnuje, protože jeho řecky vzdělaný čtenář by ani více nepochopil.

Evangelista Marek a Matouš se apokalyptickým obrazům nevyhýbají a zřejmě věří, že jejich barvitost si ke čtenáři cestu najde (nebo už dokonce našla v jiných spisech a teď je třeba to uvést na pravou míru). Ježíšova slova o zničení Chrámu jsou

i zde tou nejsrozumitelnější narážkou. Ale jak už jsem zmínil výše, u Matouše i Marka jsou teprve předeheurou ke všemu ostatnímu, hlavní výpověď řeči bude teprve rozehrána. A přece: i zde je vztah této předpovědi ke všemu ostatnímu klíčem. V době, kdy Marek a Matouš píší svá evangelia, leží už jeruzalémský chrám v troskách. Jak je to s těmi ostatními předpověďmi? Předpokládají evangelisté, že už se také naplnily? Nebo se právě teď kolem nich naplňují? Nebo počítá Marek i Matouš s časovým odstupem mezi zničením Chrámu (ke kterému už došlo) a vším ostatním (co je teprve otázkou budoucnosti, a možná daleké)? Je zde zničení Chrámu zmíněno proto, aby dodalo věrohodnosti také ostatním předpovědím (tzv. *vaticinium ex eventu*)?

Markova verze zarazí tím, že Ježíš nejprve předpoví zničení Chrámu, ale na otázku, co bude následovat, odpoví hlavně „*Nenechte se zmat!*“ (Mk 13,5), „*Toto ještě není konec*“ (13,7), „*To je teprve počátek bolesti*“ (13,8) a kdyby někdo tvrdil, že už to je konec, tak dejte pozor, ať mu nenaletíte (13,21–23). Až přijde *opravdu* konec – až přijde „syn člověka“ s Posledním soudem, tak si to s ničím nespletete.

To není právě to, co bychom čekali od typické apokalypsy. Apokalypsy jsou po pravidle psány v těžké a nejisté době, jsou určeny pro velmi kritickou situaci, jakou lze vyjádřit právě jen apokalyptickou symbolikou, a jejich *útěcha* bývá právě v přesvědčení, že těžká chvíle, kterou prožíváme *už je* součástí posledních událostí. Už v *zápětí* přijde mesiáš, Soud a konec, který patří Bohu... V Markovi jako by Ježíšova slova mířila přesně naopak: celá apokalyptická obrazivost je tady mobilizována, abychom z jejího středu uslyšeli: to všechno *vůbec* nemusí být konec. Konec určitě přijde, ale možná, že teď je ještě daleko. Ostatně o onom dni ani hodině neví ani andělé a dokonce ani Syn, jedině Otec (13,32). A daleko směřodatnější než nějaké války a zemětřesení nebo padající hvězdy, je „obyčejné“ kázání evangelia (13,10).

Pohledem do Matoušova evangelia zjistíme, že Matouš právě tyto motivy ještě více rozpracovává. Ještě častěji než v Markovi tady zazní: to ještě není konec; konec teprve přijde; toto je začátek; je třeba vytrvat až do konce (Mt 24,6.8.13.15), ale především: nenechte se svést, kdyby vám někdo říkal, že už nastal (druhý) příchod Kristův (Mt 24,4–5.11–12.23.24.26). Povstanou falešní mesiáši a falešní proroci a vzniknou fámy, že mesiáš je na poušti nebo se někde skrývá – ale nevěřte tomu, ten skutečný příchod bude takový, že jej nepřehlédnete (24,26–27). Následující příslovečný výrok: „Kde je mrtvola, slétnou se i supi“ (24,28) jako by se vztahoval právě k takové zkušenosti, že když je lidem zle, začnou se neomylně sbíhat falešní proroci a mesiáši, jako supi a hyeny.)

Ale týž evangelista Matouš přidává také celou řadu Ježíšových výroků a zejména podobenství, která říkají, že očekávat druhý Kristův příchod *máme*, a to velmi vytrvale a bděle: příklad o nečekaném příchodu potopy (24,37–39); podobenství o zloději, který přichází nečekaně a v noci (24,43–44); podobenství o služebnících, jejichž pán se nečekaně vrátil (24,45–51); velká podobenství o družičkách, o hřivnách, o posledním soudu (25,1–13. 14–30. 31–46). Jaký je tedy Matoušův postoj? Slyší v Ježíšových slovech především varování, abychom ještě nečekali konec, anebo pobídka abychom konec čekali, jinak nás zaskočí co nevidět?

Než se pokusím zodpovědět tuto poslední a klíčovou otázku, musím se zmínit

ještě o jedné okolnosti: všichni tři evangelisté umísťují tato Ježíšova slova na samý závěr jeho jeruzalémského pobytu – docela logicky: jsou to slova, která obracejí výhled do budoucnosti. Nicméně všichni tři je svorně umísťují před pašije. To je srozumitelné u Marka, který v nejstarších rukopisech končí veršem 16,8 jako dvojtečkou a záměrně otevřeným koncem. Ale Matouš i Lukáš zaznamenávají také rozhovor učedníků se Vzkříšeným Kristem, a tento apokalyptický výhled by krásně vyzněl právě tam, na samém konci evangelia, jako slova již Vzkříšeného. Např. v Mt 28,16–20 takové krátké poselství Vzkříšeného máme. Evangelisté měli dost (redakční) svobody k tomu, aby si Ježíšova slova o budoucnosti „ušetřili“ až sem. K zařazení před pašijní příběh je však vedly dva závažné důvody:

a) slova o pádu Chrámu a synu člověka objasňují pro čtenáře leccos z toho, o čem se potom mluví při výslechu před synedriem (Mk 15,57–59.62; Mt 26,60–61.64; L 22,69). Ale především:

b) kdyby tento výhled k posledním událostem následoval až po pašijích, znamenalo by to implicitně, že Ježíšův kříž a Vzkříšení k těmto událostem ještě nepatří. Ale všichni tři synoptičtí evangelisté a nejsilněji z nich Matouš zdůrazňují, že kříž a Vzkříšení už je začátek posledního dění. Matouš k tomu užívá dokonce právě apokalyptických motivů už v pašijním vyprávění (zemětřesení, otevřené hroby, zjevení mrtvých, kteří vstávají... Mt 27,52–53).

A zde jsme právě u kořenů Matoušova postoje. Pro společenství, do něhož Matouš píše své evangelium, byly Ježíšův kříž a jeho Vzkříšení počátkem velkých posledních událostí, které vyvrcholí druhým příchodem. Byly počátkem. Pak se nějaká ta léta nic nedělo – než právě to, že evangelium bylo zvěstováno a křesťané za to pronásledováni... A teď se najednou dít začalo: povstalo Judsko proti Římu, byl obklíčen Jeruzalém, zničen a vyplněn Chrám, všude kolem války a zvěsti o válkách a obligátní hladomor, který následuje všechny takové války, nebe i země se otřásají. A křesťan, který to zblízka sleduje, musí nabyt dojmu, že teď už to přišlo. A jestli toto není ten předpovídaný konec a vyvrcholení všeho, co začalo křížem, jestli toto ne, tak pak už nic.

A právě proti tomuto „teď – nebo nikdy“ se Matouš musí obracet a právě do této situace aktualizuje Ježíšova slova. Proti tomuto „teď – nebo nikdy“ musí říci obojí: teď ještě ne, ale (jednou) určitě. Ani Matouš nemůže říci, že taková událost, jakou je zničení Chrámu nemá v dějinách spásy žádný význam – ale zařadí je ve své perspektivě stále ještě na počátek běd. A přidá právě sem sérii (výroků a) podobenství, ve kterých mluví nejprve o nečekaném příchodu: „tak jako za dnů Noemových“ (24,37nn); zloděj v noci (24,42–44).

Potom o služebníku, který se spolehl, že když se pán nevrátil hned, tak už s ním nemusí počítat (24,45–51) – a pán přišel dřív než služebník čekal.

Na to následuje podobenství o „bláznivých pannách (druzičkách), které naopak počítaly s tím, že očekávaný ženich přijde dříve (25,1–13) – a nepřipravily se na možnost, že by to nemuselo být teď, ale až později; vzali si olej do svých lamp, stejně jako družičky moudré, ale nevzali si ho dostatečnou zásobu.

Jestliže toto podobenství říká, že je třeba se připravit i na možnost delšího čekání, následující podobenství o hřivnách (25,14–30) říká, že čekací doby máme využít:

nejde o to se bezpečně uzavřít před světem a hřivnu zakopat, nýbrž naopak otevřít se světu a žít a působit v něm.

Poslední podobenství v řadě, o Posledním soudu (25,31–46) využívá celé té velkolepé scénérie světového soudu jen k tomu, aby nás vrátilo zpátky do „čekací doby“. Jestliže předchozí podobenství říkalo, že jí máme využít, toto poslední podobenství říká jak – a obrací naši pozornost od kosmických událostí k nenápadným a zapomenutým, „obyčejným“ bližním.

PRÁZDNÝ HROB V MATOUŠOVĚ EVANGELIU V NĚMECKÉ TRADICI

RUT DVOŘÁKOVÁ

Úvod

Problematika prázdného hrobu je úzce spjata s problematikou vzkříšení Ježíše. První zmínky o „diskusi“ týkající se vzkříšení Ježíše máme už v biblických zprávách, např. kázání Pavla na Areopagu (Sk 17,31n). Avšak od 18. století můžeme mluvit o počátku tzv. historicko-kritické diskuse, která trvá do současnosti. Od této doby, doby racionalismu, platilo za pravdivé to, co je námi pozorovatelné, kontrolovatelné, konstruovatelné. Vliv času lze sledovat i v diskusi o vzkříšení, teologové se pokoušeli dopátrat se historickými metodami původu velikonoční víry, průběhu velikonočních událostí. Později si začali klást otázky, zda je vůbec možné analyzovat historicky Velikonoce. K. M. Fischer uvádí tři důvody, proč je důležité klást si historické otázky:²²⁶ 1. Je to otázka poctivosti, abychom nahlíželi problematiku historicky; nelze sice rekonstruovat průběh velikonočních událostí, ale jisté povědomí o dané problematice je nutné. 2. Jazyk textů, které zpravují o velikonočních událostech, není „jazykem skutečnosti“, historická analýza nám umožní tyto texty nově slyšet. 3. Pokud je správné tvrzení, že existuje historická kontinuita mezi zvěstujícím Ježíšem a zvěstovaným Kristem, potom ji lze postihnout historickými prostředky. Teologickým úkolem historicko-kritické exegese je představit dějiny víry tak, aby byla zřetelná jejich dynamika.

Velikonoční dění se skládá ze tří komplexů, které tvoří zároveň i tři okruhy otázek, kolem kterých se „točila“ velikonoční diskuse: Vzkříšení z hrobu třetího dne, zjevení Ježíše po jeho smrti na kříži a vznik víry. Mezi těmito výpověďmi existují určité vztahy a právě v průběhu historicko-kritické diskuse se pokoušeli teologové, historici či religionisté tyto vztahy odhalit.

Za prvé se jedná o výpovědi o událostech, které se odehrály v určitém pořadí; nejprve ženy našly třetího dne hrob prázdný a vyprávěly o tom učedníkům, kteří zpočátku nechtěli věřit, potom se jim ale zjevil Vzkříšený a oni uvěřili. Druhá možnost je, že se jedná o výpovědi na sobě nezávislých událostí. Pro učedníky jsou primární zjevení Ježíše, jež je přivedla k víře. Nezávisle na tom ženy našly prázdný hrob a později, když se k učedníkům donesla zpráva o této události, jejich víra se jen utvrdila. Další skupina teologů pokládá za důležité pro velikonoční dění jen zjevení Ježíše, které učedníky překvapilo, a skrze které byli učedníci nově zavoláni k následování a zvěstování. Zjevení tedy vedla k víře, zatímco prázdný hrob je pozdější reflexí představ o vzkříšení. Čtvrtá možnost je, že učedníci, díky své víře v Ježíše, došli k přesvědčení, že Ježíš byl vzkříšen. Víra učedníků je také původcem jejich vizí. Vyprávění o prázdném hrobu bylo napsáno později, kdy si lidé uměli představit vzkří-

²²⁶ FISCHER K. M.: *Das Ostergeschehen*, Göttingen 1980, str. 30.

šení jen jako vyjití z hrobu. Dále lze vysvětlit velikonoční dění jako zázrak, zjevení Ježíše nejsou tak podstatná pro víru, jak se na první pohled jeví. Tento zázrak je nepopsatelný a jeho obsahem je právě ono „uvěření“ (*Zum-Glauben-Kommen*). Další možností je přesvědčení, že nelze mluvit o jednotném průběhu velikonočního dění, ale každý sbor došel k víře svým způsobem.²²⁷ Pro přesnější představu o historicko-kritické diskusi o vzkříšení Ježíše je nutné přiblížit nejdůležitější stanoviska konkrétněji.

1. Diskuse o velikonoční víře

Debatu o velikonoční víře lze rozdělit do šesti chronologických skupin:²²⁸

Racionalistický význam prázdného hrobu

1.1. V roce 1777–1778 vydává G. E. Lessing dva fragmenty, jejichž autorem byl Hermann Samuel Reimarus (1694–1768), profesor filosofie a orientálních jazyků v Hamburgu.²²⁹ Tímto je otevřena historicko-kritická diskuse o velikonoční víře na německé půdě. Ve své hypotéze (*Betrugshypotese*) vychází Reimarus z exegetických poznatků Matoušova a Lukášova evangelia. Myšlenku o podvodu učedníků, kteří ukradli tělo Ježíšovo, pokládá za historicky přípustnou (Mt 28,11–15). Mezi velikonočními vyprávěními v evangeliích nachází několik rozporů, které se nedají vysvětlit jako snaha o harmonizaci textu:

- a) mezi Mk 16,1 a L 23,56: jiná doba nákupu vonných mastí
- b) mezi J 19,39n a Mk16,1/ L 24,1: jiná doba pomazání těla
- c) mezi Mt 28,2 a ostatními: doba otevření hrobu
- d) mezi všemi evang.: rozdílné údaje v počtu andělů, v okolnostech jejich zjevení, v obsahu řeči
- e) mezi L 24,12 a J 20,3–10: rozdílné údaje o vstupu Petra do hrobu
- f) mezi Mt 28,9 a J 20,14–16: jiná lokalizace zjevení před Marií Magdalenou
- g) setkání se Vzkříšeným
- h) mezi Mt a L: jiná lokalizace zjevení (Galilej a Jeruzalém)
- i) mezi Mt 28,16n a J 21,1n: jiné údaje o místě a osobách přítomných při zjevení v Galileji
- j) rozdílné okolnosti zjevení.

Tyto rozpory nazývá Reimarus jako „rozpory očitých svědků“, které dokazují nevěrohodnost velikonočních svědectví v Novém zákoně.²³⁰ Singularita a historické

²²⁷ tamtéž, str. 41.

²²⁸ THEIßEN G.: *Der historische Jesus*, str. 416.

²²⁹ LESSING G. E.: *Sämtliche Schriften*, Leipzig 1897 (3. vyd.), Bd.12, str. 397–428, Bd.13, str. 215–327; fragment „Von dem Zwecke Jesu und seine Jünger“ a „Über die Auferstehungsgeschichte“.

²³⁰ LESSING, Bd.12, str. 413–426.

nesrovnalosti vyprávění o strážcích před Pilátem (Mt 27,62–66) dokládají, že Matouš tematizoval domněnku o ukradení těla Ježíšova jen proto, aby ji odmítl. Pro diskusi o velikonoční víře má význam zejména Reimarovo rozlišení mezi „systémem politického mesiáše“ a „apoštolským systémem duchovního Spasitele“.²³¹ Mezi poselstvím Ježíše (viz první systém) a poselstvím vzkříšeného Spasitele (viz druhý systém) existuje nepřeklenutelný rozpor. Ježíš až do své smrti byl určován očekáváním příchodu politického Mesiáše, jak dokládá jeho zvolání na kříži (Mk 15,35). Ježíšovi učedníci ještě po jeho smrti doufali, že bude nastolena vláda politického Mesiáše (L 24,21).²³² Z toho vyplývá kritérium, podle kterého lze rozlišit dvě tradice vyprávění: každé místo, kde se mluví o Ježíšově utrpení a vzkříšení, je pozdější a je podřízeno druhému systému. Naděje učedníků nebyly naplněny, a proto učedníci interpretují Ježíše jako trpícího Spasitele za lidské hříchy a vytvářejí domněnku o ukradení jeho těla, aby mohli zvěstovat jeho vzkříšení. Základní křesťanská pravda – vzkříšení – se nám odhalí, pokud budeme chápat „domněnku“ o podvodu učedníků, kteří ukradli tělo Ježíšovo, jako historickou událost.

1.1.2. H. E. G. Paulus (1761–1851) je zastáncem tzv. *Scheintodhypotese*: Ježíš byl mrtev jen zdánlivě a dočasně se vrátil do života, proto byl nalezen jeho hrob prázdný.²³³ Zdánlivá smrt Ježíše může být i vysvětlením pro jeho zjevení. Tato teze byla dále rozvíjena, např. F. D. E. Schleiermacherem a K. A. Hasem.²³⁴

1.1.3. Mezi další obhájce historicity prázdného hrobu patří také H. J. Holtzmann (1832–1910), který zpracovává hypotézu (*Umbestattungshypotese*), že Josef z Arimathie pohřbil tělo Ježíšovo jen provizorně v nejbližším hrobě a po uplynutí sabatu jej přemístil na jiné místo, pravděpodobně ne v Jeruzalémě, ale v Galileji.²³⁵ Vyskytly se i další názory, např. K. Lake vyjádřil domněnku, že tělo přemístily ženy z Ježíšova okruhu.²³⁶

1.2. Základem velikonoční víry jsou zjevení Ježíše

1.2.1. Proti vysvětlení velikonoční víry na základě fakticity prázdného hrobu stojí „zázrak“ – velikonoční zjevení. David Friedrich Strauß (1808–1874)²³⁷ navazuje na Reimarovu kritiku Mt 27,62–66 a vyvrací jak hypotézu o podvodu učedníků, tak i pozdější racionalistická vysvětlení prázdného hrobu. Vyprávění o strážcích před Pilátem nedokazuje historicitu prázdného hrobu, nýbrž naopak, zdůvodňuje napsání zprávy o nalezení prázdného hrobu.²³⁸ Z toho tedy vyplývá, že zmínky o hrobu se

²³¹ Myšlenku dále rozvíjí D. F. Strauß, který rozlišuje historického a mytického Ježíše; viz. také Bultmannovo rozlišení mezi historickým Ježíšem a kérygmatickým Kristem.

²³² LESSING, Bd.13, str. 263–268, 279.

²³³ PAULUS H. E. G.: *Kommentar über die drei ersten Evangelien III*, 1802, str. 797–806, 839–931.

²³⁴ SCHLEIERMACHER F. D. E.: *Das Leben Jesu*, Berlin 1864, str. 458–494; K. A. Hase, *Das Leben Jesu*, Leipzig 1829, str. 260–284.

²³⁵ HOLTZMANN H. J.: *Das leere Grab*, ThR 9, 1906, 122–123.

²³⁶ LAKE K.: 1907, str. 251n.

²³⁷ STRAUß D. F.: *Das Leben Jesu kritisch bearbeitet*, Tübingen 1835–36, sv. 2, str. 582–663.

²³⁸ tamtéž, str. 609.

objevují na scéně až v souvislosti se zpracováním legendy o prázdném hrobu v evangeliích. Avšak zprávy o zjevení odkazují na historická zjevení Krista učedníkům v Galileji. Způsob, jakým jsou podány, je ovlivněn kategoriemi mytických představ. Apologetický důvod jejich sepsání měl zabránit pochybnostem o realitě zjevení, viz zmínky o jezení a mluvení vzkříšeného. Za klíč k porozumění zjevení Ježíše po jeho vzkříšení pokládá Strauß I K 15,5nn. Pavlovi byly darovány „představy“ o vzkříšeném a zjevení Ježíše jako „víra skupiny, kterou následoval“; učedníci měli před sebou živě smrt jejich Mesiáše jako faktum, a proto jejich mínění není převzaté, ale jimi vyprodukované. V době Ježíšova pozemského života byli učedníci ovlivňováni Ježíšem-Mesiášem, po smrti Ježíše zůstali osamoceni. Když pominul prvotní šok, došlo k obnově původního vlivu. A v tuto chvíli si potřebovali učedníci vysvětlit rozpor mezi Ježíšovým osudem a jejich dřívějším pohledem na něj. Důležité je, že ona „potřeba“ se zrodila v samotných učednících. Podnětem k vysvětlení jim byl Žalm 22 a Iz 53: Ježíšova smrt je nutným výsledkem spásy. Druhý způsob překonání konfliktu byl skrze víze, které přicházejí ke slovu v těžkých situacích.²³⁹ Tímto odmytologizovaným vysvětlením vzniku velikonoční víry se Strauß řadí mezi zastánce *subjektivní Visionstheorie*.

1.3. Nevysvětlitelná eschatologická velikonoční víra

Přibližně od 20. let našeho století (vliv Formgeschichte) začala být velikonoční víra nově interpretována. Vznikly pochybnosti nad možností velikonoční víry historicky vysvětlit. Paradoxní je, že pomocí této „nevyšvětlitelné události – vznik velikonoční víry“ bylo vysvětlováno utvoření tradice a teologické chápání původního křesťanství. Biblická podání jsou zatemněna legendami, a proto nám nemohou pomoci odpovědět na otázku, jak vznikla velikonoční víra u jednotlivých učedníků. Za legendy pokládá R. Bultmann právě vyprávění o prázdném hrobu, o kterých u Pavla není zmínka.²⁴⁰ Víra ve Vzkříšeného přetavila všechny vzpomínky na předvelikonočního Ježíše, ale dala zároveň podnět k utvoření tradice. Velikonoční víra stojí tedy implicitně za všemi tradicemi a dochovala se v různých formách a formulích, přičemž platí pravidlo, že nejjednodušší, nejstručnější vyjádření je vyjádřením původním. Výsledky bádání Formgeschichte názorně ukazuje analýza M. Albertze,²⁴¹ který rozlišuje sedm skupin zpráv o vzkříšení, přičemž za důležité pro bádání o skutečnosti vzkříšení pokládá tzv. výčty fakt (nejkratší a nejstarší forma je v L 24,34, dále v I K 15,3–8 a L 24,44–48) a vyprávění o zjeveních Krista a anděla. Ve vyprávěních o prázdném hrobu můžeme nalézt počátky křesťanské apologetiky. Zprávy u Matouše o strážcích slouží jako pramen, jak se vytvářely křesťanské legendy. A podání Petrova evangelia nemá jako historický pramen žádný význam. Důležité pro vznik církve je zjevení Krista Petrovi (Sk 10,10–16).

²³⁹ tamtéž, str. 658–660.

²⁴⁰ BULTMANN R.: *Theologie des NT*, Tübingen 1954, str. 46.

²⁴¹ ALBERTZ M.: *Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte*, Zeitschrift für die nt Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche 21, 1922, str. 259–269.

Co se týče forem tradice, na dlouhou dobu bylo (i na německé půdě) bádání ovlivněno C. H. Doddem, který (kromě nejstarších zpráv o vzkříšení v Pavlových epistolách) analogicky k Dibeliovu rozdělení na „paradigmata“ a „novely“ rozlišuje v evangeliích vyprávění o zjeveních na: starší „pregnantní vyprávění“, mezi která patří Mt 28,8–10 a 16–20 a J 20,19–21, v nichž lze nalézt stopy ústní tradice, a na „vyprávění opisující“, která jsou mladší, jako L 24,13–35, J 21,1–14.²⁴²

V této době byl také zdůrazňován kerygmatický význam velikonoční víry. R. Bultmann vidí vlastní obsah velikonoční víry v tom, že Bůh učinil proroka a učitele Ježíše z Nazareta Mesiášem. Ježíšův příchod sám byl rozhodující událostí, skrze kterou zavola Bůh svoji církev, a tato událost už sama o sobě je eschatologickým děním. Primární je tedy kerygma o Ježíši jako Mesiáši, které všem starším tradicím a poselstvím Ježíše dává určitý charakter. Ježíš a učedníci očekávali nový svět, proto museli učedníci vidět ve velikonočních zjeveních eschatologickou událost. Po ukřížování muselo dojít k novému a radikálnímu rozhodnutí pro Ježíšovo poslání, „kříž pokládá otázku rozhodnutí ještě jednou“. Nejedná se o to *co* je jeho poselstvím, ale *že* – potvrzení toho, že on Boží posel je posledním, rozhodujícím slovem. Velikonoční víra je tedy vyjádřením důležitosti kříže, je to víra ve slovo zvěsti a je to rozhodnutí víry na základě kříže, je odpovědí na Boží oslovení a není imanentně vysvětlitelná. Člověk dnes musí Vzkříšení zvěstovat jako skutečnost, která zasahuje naši vlastní existenci.²⁴³

1.4. Pokusy o historickou rekonstrukci velikonočního dění

Reakce se dostavila v 50. letech, kdy se H. Campenhausen a H. Graß pokusili o historickou rekonstrukci velikonočního dění.

1.4.1. Hans von Campenhausen ve své knize *Der Osterereignisse und das leere Grab*²⁴⁴ chtěl shromáždit historická fakta a výsledný materiál použít k vysvětlení průběhu velikonočního dění, které hrálo rozhodující roli při vzniku prvotní církve.²⁴⁵ Nepopírá, že Pavlova zvěst z 1 K 15 patří mezi nejstarší a nejspolehlivější materiál, který máme k dispozici, a proto musí být výchozím bodem pro každé bádání. Vlastně se jedná jen o výčet zjevení: nejprve Petrovi, potom Dvanácti, potom pěti stům bratrů, dále následuje zjevení Jakubovi, všem apoštolům a závěrem samotnému Pavlovi. Předkládá se nám zde dávno zformovaná tradice, vytvořením *formule* došlo k „zakonzervování“ této tradice, tudíž my můžeme počítat s historickou věrohodností dochovaných zpráv. Výchozím bodem pro všechna zjevení jsou: smrt Ježíšova, pohřbení a vzkříšení „třetího dne“. Není pochyb, že Pavlův výčet zjevení je míněn chronologicky (viz text), kde je sukcesivní význam εἶτα εἶτα εἶτα εἶτα zdůrazněn použi-

²⁴² DOOD C. H.: *The Appearances of the Risen Christ*, in: *Studies in the Gospels*, Oxford 1957, str. 5–35.

²⁴³ BULTMANN: *Theologie des NT*, str. 43–48.

²⁴⁴ CAMPENHAUSEN H.: *Der Ablauf der Osterereignisse und leere Grab*, 1952, Heidelberg 1966 (3. vyd.).

²⁴⁵ tamtéž, str. 8.

tím slova ἔσχατον (1 K 15,8).²⁴⁶ Pavel jmenuje věrohodná svědectví a svědky, o kterých sám věděl, nemusí se jednat o úplný výčet. Zprávy, které nám podává, nás ujišťují o tom, že velikonoční dění patří do Galileje. Domněnky o tom, že Pavel musel vědět o prázdném hrobu, pokládá Campenhausen za smělé. Pavel pravděpodobně počítal s reálným proměněním mrtvého těla Ježíšova, ale nepotřeboval se o tom zmiňovat. Spojením „zemřel a byl pohřben“ podtrhuje jen realitu a konečnou platnost smrti, nechce tím ale říci nic dalšího. Až dosud vycházel Campenhausen z výsledků *Traditionsgeschichte*. Další část jeho práce se zabývá zprávami, které máme v evangeliích, poněvadž v epistolách se nedozvíme nic o tom, co se stalo v Jeruzalémě. I když se vyprávění dochovalo ve formě, jež je mladší než Pavlovo zpracování, nejedná se v žádném případě o výplod fantazie. Markovo evangelium je stejně hodnotným pramenem jako Pavlova epistola, dále nelze přehlédnout pohled a zprávy Lukášovy. Matoušovo, Janovo, Petrovo a další evangelia mají význam jen jako potvrzení nebo pokračování starších zpráv. Zde je Campenhausen ovlivněn výsledky *Traditionsgeschichte*, pro svůj názor nepodává „přesvědčivé historické důkazy“. Velikonoční události probíhaly v tomto sledu:

1. Po zatčení a smrti Ježíše zůstali učedníci nejprve v Jeruzalémě (všechna evang.), veřejně nevystupovali (Mk, Mt). O jejich náladě se blíže nic nedozvídáme; učedníci byli bezradní (L).

2. Velmi brzy, snad „třetího dne“, otevřely ženy z Ježíšova okruhu hrob a našly ho prázdný (všechna evang.). Nenásledují zde zjevení Ježíše (Mk, L).

3. Zpráva, která se rozšířila mezi učedníky, je zneklidnila. Petrovi se jeví prázdný hrob jako záruka následného vzkříšení a ostatní učedníci jsou jím ovlivněni (L).

4. Učedníci se nechají Petrem vést do Galileje (Mk, Mt, Pt), v očekávání, že se tam setkají s Ježíšem (Mk, Mt).

5. Následuje nejdříve zjevení samotnému Petrovi (Pavel, Lukáš), potom Dvanácti (Pavel, všechna evang.), potom 500 (Pavel), Jakubovi (Pavel, Žd), všem apoštolům (Pavel). Zjevení se udála v krátkém časovém rozmezí. Přesto je možné, že se poslední nebo dvě poslední zjevení konala v Jeruzalémě.

6. Mnohem pozdější je zjevení Pavlovi (Pavel, Sk). Není nemožné, že následovala ještě další zjevení, ale všechny ostatní zprávy o nich jsou pochybné.

Záhadou zůstává jen místo, kde „pobývalo“ tělo Ježíšovo, neexistují žádné věrohodné důkazy, že tělo bylo ukradeno.²⁴⁷ Ze strany křesťanů nám zůstává jen vyznání o vzkříšení, které odkazuje k následujícím zjevením – z počátečního mlčení žen vyplývá, že bez jejich přičinění a „prázdného hrobu“ by následující dění nebylo možné. Později neměla církev v ruce žádné jiné křesťanské svědectví, než svědectví žen, které se také účastnily položení Ježíše do hrobu. To, že hrob není dosud známý je proto, že ženy mlčely. Avšak fakticita prázdného hrobu tím není nijak ohrožena, ani neopravňuje, aby se vysvětloval jako zázrak.

1.4.2. Systematik H. Graß pokládá tradici o prázdném hrobu za nehistorickou.²⁴⁸

²⁴⁶ tamtéž, str. 11.

²⁴⁷ tamtéž, str. 51.

²⁴⁸ GRAß H.: *Ostergeschehen und Osterberichte*, Göttingen 1956.

Pravděpodobně byl Ježíš pohřben s ostatními dvěma zločinci na neznámém místě, poněvadž, kdyby byl Ježíš řádně pohřben, potom by jistě místo kde byl položen nezůstalo neznámým. Za sporné pokládá tedy už vyprávění o pohřbení Ježíše, postava Josefa z Arimathie je vymyšlena a existence Nikodéma (Janovo evang.) je také pochybná. Je nesporné, že už v evangeliích nacházíme stopy „hádky“ o tom, kde přebývalo tělo Ježíšovo. Tyto rozpory mohou souviset s pozdější „teologií obětí“, jež své argumenty zakládala na fakticitě prázdného hrobu. Nebo lze uvažovat o druhé možnosti, že když se učedníci po týdnech navrátili zpět do Jeruzaléma a setkali se se zvěstí o vzkříšení, žádná zpráva o tom, kde tělo bylo uloženo, nebyla známa. Učedníci po tom ani nepátrali, poněvadž jim vzkříšený Pán byl už známý díky vizím, které měly v Galileji.²⁴⁹ Víra učedníků vznikla tedy ne u prázdného hrobu, ale při setkání se Vzkříšeným v Galileji, skrze zkušenost živého Pána. A později, když už nebyla možnost setkat se Vzkříšeným a na tělesné vzkříšení se pohlíželo více realisticky než jej chápal Pavel, vznikl zájem o prázdný hrob. Dále vysvětluje Graß, proč nemohl být hrob prázdný. Poněvadž existuje sice identita mezi pozemským a eschatologickým já, avšak neexistuje nutně kontinuita mezi pozemským a nebeským tělem. Tělesnost našeho vzkříšení nevyžaduje, aby naše hroby byly prázdné. A také u Ježíše se vyžaduje tělesnost jeho vstání z mrtvých a identita s ním samotným, ve které ho spatřili učedníci, ne prázdný hrob. Bůh nepotřeboval hrob uprázdnit, aby mohl učinit velikonoční zázrak. Bůh také ujistil učedníky o vzkříšení Pána, aniž k tomu potřeboval prázdný hrob; velikonoční víra vznikla nezávisle na „hrobu“ – nevěříme v prázdný hrob, ale ve vzkříšeného Pána.²⁵⁰ Velikonoční dění se tedy redukuje na historicko-kritické úvahy o viděních Krista, skrze které se stali sklíčení učedníci schopnými zvěstovat Kristovu smrt, vytvořit prvotní církev a dělat misii. Není důvod pochybovat o vizionářském charakteru setkání s Kristem. Důležité je, že zde jednal Bůh, který nenechal Krista ve smrti, ale vzkřísil ho, vyvýšil a zjevil živého a vyvýšeného, ne všem, nýbrž okruhu vyvolených svědků, kteří jej směli vidět ve svých vizích v jeho slávě.²⁵¹ Tímto se Graß řadí mezi zastánce tzv. *objektivní Visionstheorie*.²⁵²

1.5. Jaký význam je ve velikonoční víře?

Paralelně s diskusí o událostech, které vedly ke vzniku velikonoční víry, se němečtí novozákoníci snažili vysvětlit velikonoční víru odhalením významů, které tato víra obsahuje.

1.5.1. W. Marxen ve svém příspěvku „Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem“²⁵³ (1964) vychází z předpokladu, že sice můžeme při

²⁴⁹ tamtéž, str. 177.

²⁵⁰ tamtéž, str. 185.

²⁵¹ tamtéž, str. 249.

²⁵² Rozdíl objektivní proti subjektivní Visionstheorie: velikonoční zjevení se odehrála uvnitř učedníků, avšak byla vytvořena Bohem.

²⁵³ MARXEN W.: článek vydán ve sborníku „Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus“, Gütersloh 1966.

vytváření historických úsudků brát zřetel na přesvědčení, která měli tehdy lidé na základě Geschehen-seiens vyprávění, ale my si musíme klást historické otázky a odpovídat na ně pod zorným úhlem našeho historického poznání a přesvědčení.²⁵⁴ Avšak je jasné, že my nemůžeme do žádné události, která se odehrála v minulosti přímo vstoupit, nýbrž vždy se bude jednat o poznání skrze zprostředkované svědectví. Marxen rozlišuje mezi pneumatickým a historickým poznáním. Skrze „pneumatické poznání“ nemůžeme odhalit žádnou *událost*, žádný historický fakt; můžeme jen pochopit význam jednoho, či druhého fenoménu pro pravdu, která je poznatelná právě v dané události, ne *vedle* ní. Historické poznání (historická exegese) může konstatovat jen tvrzení svědků, zda se ale tvrzení shoduje se skutečností, exegese nemůže říci, to mohlo zpřístupnit jen „pneumatické poznání“. Pokud se tedy ptáme, zda vzkříšení je faktem, potom se můžeme tázat jen „historicky“. Vedle sebe stojí *událost* a *přesvědčení* (Pavel se v Antiochii setkal s Petrem a Pavel byl přesvědčen, že Ježíšovo vzkříšení se opravdu událo), přičemž je důležité, že vzkříšení Ježíše se Pavlovi přímo nepříhodilo jako událost; k veličině má tedy jiný vztah. Přesvědčení, že se vzkříšení událo, je založeno na tom, co se přihodilo (Widerfahrnis). Ale tato „příhoda“ není identická se vzkříšením samotným, nýbrž jednalo se o *zážitek vidění*. Toto rozlišování nám více osvětlí poznatek, že Pavel terminologii vzkříšení nikdy nepoužívá tam, kde jde přímo o jeho zkušenost (viz jinak 1 K 15,8). Z toho vyplývá, že je nezbytné zaobírat se už předpavlovskou tradicí. Musíme se ptát, spolu s Pavlem, jak se dostalo do křesťanského vyznání přesvědčení o Ereignet-Seiens vzkříšení Ježíše? Při hledání odpovědi, nám pomohou dvě data: prázdný hrob a zjevení Ježíše.

Marxen pokládá pokusy dokázat historicitu prázdného hrobu za nezdařené. Konstatováním, že hrob byl prázdný, ještě nevysvětlujeme nic o vzkříšení Ježíše, nýbrž vyslovujeme se k historickému faktu, který ale můžeme také různě interpretovat (jak tomu i bylo, viz Mt – tělo bylo ukradeno; Mk – Ježíš byl vzkříšen). Pokud mluvíme v souvislosti s prázdným hrobem o vzkříšení Ježíše, potom je „vzkříšení Ježíše“ *interpretament*, který vysvětluje uskutečnění faktu; nyní nelze říci, že se jedná o událost, poněvadž *interpretament* nelze historicky zobjektivizovat. Je tedy zřejmé, že prázdný hrob neodkazuje ke vzkříšení Ježíše.²⁵⁵ Objektem víry v prázdný hrob není samotný prázdný hrob, nýbrž „věřit“ očítým svědkům, věrohodnosti jejich zprávy.

Na počátku tradice o zjeveních Ježíše stojí tvrzení o vidění Ježíše. S jistotou můžeme říci, že svědkové po smrti Ježíše tvrdili, že jej viděli. Na základě interpretace této zkušenosti došli potom k výpovědi, že Ježíš byl Bohem vzkříšen.

1.5.2. Zjevení Ježíše vedla k velikonoční víře teprve tehdy, když byla prožita v rámci určitých očekávání. Lze mluvit o dvou variacích těchto očekávání: horizont očekávání velikonoční víry tvoří vzkříšení všech mrtvých a nebo vzkříšení jednotlivců. U. Wilckens vychází ve své knize *Auferstehung* z Pavlova chápání vzkříšení, který jej vnímá jako čin Boží moci a tím definuje Boha jako toho, který volá mrtvé do života (viz Ř 4,17). Jeho pojetí se plně shoduje s židovskou vírou v Boha, jak je

²⁵⁴ tamtéž, str. 11.

²⁵⁵ tamtéž, str. 19.

vyjádřeno v 18 přímluvné modlitbě: " Chválen jsi ty Hospodine, který činíš mrtvé živými".²⁵⁶ Židovské očekávání vzkříšení se vyvíjela. V době předexilní je téma vzkříšení okrajovou záležitostí, zájem se soustřeďuje na život mezi narozením a smrtí. Přirozená smrt je samozřejmým koncem života pozemského a ten, kdo zemře jako Abraham, jeho život byl naplněn (Gn 25,8). Existuje souvislost mezi tím co člověk dělá a jaký jej čeká osud; po špatném činu následuje špatný osud a opačně. S tím souvisejí texty, v nichž jsou jednotliví spravedliví vzati k Bohu (Henoch, Eliáš). V době exilu se představy mění – Ezechiel srovnává nové stvoření nyní mrtvého lidu Izraele se vzkříšením kostí (Ez 37,1–14). Teprve později, od 2. st. př. Kr. kdy byla víra v Hospodina ohrožena syrskými vlivy vzali izraelští mučedníci smrt na sebe, Bůh daruje spravedlivým podíl na jeho panování a věčný život a protivníkům Izraele zajistí věčnou zkázu (Dn 12,1–3). Vzkříšení je zde očekáváno také jako předpoklad pro naplnění konečného soudu Božího u těch, kteří dosud zemřeli. V pozdějším židovství nalezneme jak texty, které mluví přímo o konečném vzkříšení mrtvých, jako je např. Henoah (kap. 22; 51,1–5): zatímco duše spravedlivých pobývají u Boha, odpočívají jejich tělesné ostatky v hrobě a očekávají den, kdy se budou moci účastnit všeobecného vzkříšení, tak i texty, v nichž není zmínka o konečném vzkříšení, např. Jubil 23,29n. Křesťanské očekávání konečného vzkříšení mrtvých je tvořeno židovskými představami. Toto platí zvláště pro Pavla, pro nějž, stejně jako pro židovské autory, je konání Božího konečného soudu samozřejmostí (Ř 2,6n). Pavel ale nikde nemluví o *všeobecném* vzkříšení mrtvých. Jeho představy o způsobu vzkříšení těla odpovídají Báruchově apokalypse (kap. 49–51): mrtví budou „nepomíjitelně“ vzkříšeni a živí budou proměněni „do stejné nepomíjitelnosti“ (1 K 15,52); stejně i Báruch říká, že spravedliví budou ve své tělesné existenci „oslaveni“ (49,3). Zatím co v židovství je vzkříšení spravedlivých důsledkem jejich spravedlivého konání, v křesťanství je očekáváno jako „účinek“ vzkříšení Ježíše pro ty, kteří mu ve víře náležejí. O vzkříšení Mesiáše, který je v nebi „připraven“, není nikde v židovských textech řeč. Podle Wilckense tvoří apokalyptická očekávání vzkříšení mrtvých významový rámec pro velikonoční zjevení.²⁵⁷ Vzkříšení bylo zvěstováno jako dění, ve kterém jde zároveň o konečný vztah mezi Bohem a lidmi, o jejich věčnou spásu či zatracení. Prázdny hrob je znamením vítězství Boží moci nad Ježíšovými protivníky, kteří do jeho smrti uplatňovali svoji moc proti němu, tím ale jejich síla došla konce. O „tělesné“ realitě vzkříšení Ježíše prázdny hrob neříká nic.²⁵⁸

1.6. Velikonoční dění jako objektivní nebo subjektivní realita

Po pokusech rekonstruovat průběh událostí, které podnítily velikonoční víru a pojmenovat význam této víry, se pokusili někteří teologové o syntézu událostí a obsahu velikonoční víry s výpověďmi o velikonočním dění.

²⁵⁶ WILCKENS U.: *Auferstehung*, Stuttgart-Berlin 1974,

²⁵⁷ tamtéž, str. 73–102.

²⁵⁸ tamtéž, str. 37.

1.6.1. Prvním z nich je W. Pannenberg.²⁵⁹ Vzkříšení Ježíše z mrtvých zobrazuje počátek křesťanského poselství a stalo se také výchozím bodem dějin křesťanské christologie, to ale neznamená, že by velikonoční víra byla založena na zprávě o Ježíšově vzkříšení. V této události nejde jenom o zjevení nového, věčného života, nýbrž tím, že byl vzkříšen Ježíš z Nazareta je velikonoční víra spojena s pozemským příběhem Ježíše. Vzkříšení je základem křesťanské víry, ne ale jako izolovaná událost. Fakt vzkříšení a jeho významový obsah nelze od sebe oddělit. Díky velikonočnímu dění bylo teprve definitivně rozhodnuto o významu předvelikonočního Ježíšova příběhu, o jeho osobě a jeho vztahu k Bohu. Výpovědi o vzkříšení jsou vyjádřeny metaforou. Také Pannenberg vychází z přesvědčení, že představy o vzkříšení ze smrti do nového, věčného života tkví v židovském eschatologickém očekávání a tato očekávání jsou podkladem jak jazykovému vyjádření, tak i představám velikonočního poselství. Neboť umožnila učedníkům identifikovat se ve zjeveních s jejich ukřižovaným pánem. V momentě, kdy došlo ve velikonočních zjeveních k setkání těchto představ se skutečností Ježíše, byl rámec židovských představ změněn. Poněvadž vzkříšení k věčnému životu znamenalo zároveň ospravedlnění a potvrzení Ježíšova pozemského poslání a židovská očekávání nepočítala se vzkříšením jednotlivců před koncem tohoto věku. Přesto ale není myšlenkový obsah tvrzení o vzkříšení Ježíše oddělen od všeobecného očekávání vzkříšení mrtvých. Křesťanské poselství potřebuje ke konečnému potvrzení této události eschatologické vzkříšení mrtvých. Co se týče fakticity vzkříšení Ježíše, zůstávají rozhodujícími křesťanská svědectví o zjeveních Vzkříšeného před jeho učedníky a otevření prázdného hrobu. Velikonoční tradice spojuje dvě různé události, které byly samostatně tradovány a teprve sekundárně dány dohromady. Zprávy o zjeveních Vzkříšeného jsou základem velikonočního svědectví, zatímco vyprávění o prázdném hrobu obsahovala nejdříve více významů (viz J 20,13; Mt 28,13) a teprve později ve spojení se zjevením Vzkříšeného získalo svoji závažnost. Pannenberg vychází také z 1 K 15,3–7, jako nejstaršího zpracování tradice o zjeveních, o kterém není pochyb, poněvadž bylo napsáno člověkem, který osobně znal svědky a sám byl posledním v řadě, komu se Vzkříšený zjevil. V problematice prázdného hrobu vychází z Markova evangelia. Pokud chce někdo pochybovat o tom, že Ježíšův hrob byl prázdny, nemůže argumentovat tím, že se Pavel o hrobu nezmiňuje. Pravděpodobně tato skutečnost pro něj nebyla teologicky důležitá, samozřejmě, že v Jeruzalémě musela mít důležitý význam, ale ne už v Korintě či Efezu. Prázdny hrob nemůže být vysvětlován jako produkt velikonoční víry. Jedná se o zprávu, která má potvrzující funkci. Prázdny hrob zaručuje objektivitu velikonočního dění, protože pokud je dvakrát různě potvrzeno, že se určitá událost odehrála, nemůže se jedna o výplod subjektivní fantazie.

1.6.2. Kniha *Die Auferstehung Jesu* od G. Lüdemanna²⁶⁰ je jednou z „problematičtějších“ knih 90. let, týkajících se Vzkříšení Ježíše. Prázdny hrob je pro něj nehistorická apologetická legenda. Výchozím místem pro něj je v Jeruzalémě vzniklá tra-

²⁵⁹ PANNENBERG W.: *Systematische Theologie*, Göttingen 1991, Sv. 2, str. 385–405; *Grundzüge der Christologie*, Güterloh 1964; *Das Glaubensbekenntnis*, Hamburg 1972, str. 104–123.

²⁶⁰ LÜDEMANN G.: *Die Auferstehung Jesu*, Göttingen 1994.

dice, kterou cituje Pavel v 1 K 15,5–7. Na počátku velikonoční víry byly vize učedníků, přičemž vize jsou optická zjevení osob, věcí či scén, jejichž základem není objektivní skutečnost. Vize jsou produktem fantazie.²⁶¹ Lüdemann vychází z *Visions-hypothese* F. D. Strausse a C. Holstena a přeformulovává ji s pomocí hlubinné psychologie a psychologie mas. Základem velikonoční víry byla zjevení před Petrem²⁶² a Pavlem,²⁶³ které vykládá psychologicky takto: po náhlé Ježíšově smrti, procházel Petr procesem zármutku, ve kterém přemáhal pocity viny, protože svého pána zradil a v tento moment měl vidění, v němž se mu zjevil vzkříšený Ježíš. Slovo odpuštění prožil jako něco živého, jako setkání se samotným Ježíšem. Zkušenost neohraňené milosti Boží, kterou mohl Petr zažít v osobním společném životě s Ježíšem, které ale ne plně rozuměl, se stala po Velikonocích neodvolatelnou. U Pavla kombinuje Lüdemann jeho slepotu (Sk 9) a jeho onemocnění (2 K 12,8) a diagnostikuje jej jako extatického hysterika.

2. Prameny o velikonočním dění

Podle dělení Traditionsgeschichte můžeme mluvit o dvou typech textů, které se týkají velikonočního poselství. Starší tradici představují *formule a vyznání* a mladší jsou *vyprávění*. V bádání byl často, z důvodů stáří, kladen větší důraz na *formule*. Pokud se tedy chce člověk zamýšlet nad prázdným hrobem, je nutné, aby měl o nich jakési povědomí.

Formule a vyznání

1. Dlouhou dobu byla za nejstarší zpracování velikonočního svědectví považována tzv. formule víry (1 K 15,3–5). Ale pozdější bádání odhalilo, že ještě starší jsou *jednočlenné formule vzkříšení*,²⁶⁴ které lze rozdělit na:

1. výpovědi o vzkříšení v Ř 10,9 a 1 K 6,14 a 15,15: ὁ θεὸς αὐτὸν ἤγειρεν ἐκ νεκρῶν.

2. participiální predikace Boha v Ř 4,24 a 8,11a.b a 2 K 4,14 a Ga 1,1 a Ko 2,12: (θεὸς) ἐγείρας Ἰησοῦν/αὐτὸν ἐκ νεκρῶν.

Pro tyto formule je charakteristická teologická struktura, která vychází z toho, že Bůh je subjektem, který jedná a objektem jeho konání je Ježíš. U tohoto typu vyjádření velikonočního poselství můžeme mluvit o čtyřech společných znacích:

1. sloveso je ve formě aoristu (většinou od slovesa ἐγείρω), což odkazuje k tomu, že se jednalo o jednorázovou událost.

2. subjektem jednání je Bůh.

²⁶¹ tamtéž, str. 77–83.

²⁶² tamtéž, str. 112–128.

²⁶³ tamtéž, str. 84–112.

²⁶⁴ Jednočlenné formule mají své paralely ve starozákonní a židovské literatuře. Nejblíže je druhá modlitba z 18 přímluvných modliteb, Ž 115, Dn 9,15, Mdr 9,1, viz WILCKENS.

3. objektem jednání je Ježíš, který byl zabit na kříži, přičemž zde ještě není použito christologických titulů.

4. předložka „ἐκ νεκρῶν“ má vysvětlovat odkud a z jakého stavu byl Ježíš vzkříšen.

Někteří badatelé (např. H. Kessler) řadí mezi jednočlenné formule ještě zvolání Maranatha (1 K 16,22 a řecký překlad Did 10,6), které je stejně staré jako tyto formule a je „přechodem“ k přímé christologii.

2. Další formule vzkříšení jsou buď *dvou*, nebo *více členné* (jejich subjektem je Ježíš Kristus). Doposud nedošlo v bádání ke konsensu, jak ohraničit a dle čeho dělit tyto formule. Podle G. Theissen²⁶⁵ můžeme mluvit o:

1. kombinaci formule smrti a vzkříšení: Ἰησοῦς ἀπέθανεν καὶ ἀνέστη (1 Te 4,14).

2. kombinaci Dahingabe a formule vzkříšení (Ř 4,25).

3. kombinaci formule vzkříšení a výpovědi o vyvýšení Ježíše (Ef 1,20 a 1 Pt 1,21).

Dále Theissen zvlášť zmiňuje tradici, kterou nalezneme v *pašijních sumářích* (Mk 8,31 a 9,31 a 10,33n), kde subjektem je Syn člověka. O něm je řečeno, že byl zabit (ἀποκτείνω v pasivním tvaru), a že byl po třech dnech (μετὰ τρεῖς ἡμέρας) vzkříšen (ἀνίσταμαι intransitivní).

A vedle těchto typických výpovědí o velikonočním dění rozděluje dále texty na *formulovité výpovědi o velikonoční zkušenosti a velikonočním poznání* prvních křesťanů. U Pavla, jako jediného očitého svědka, který svoji zkušenost zaznamenává písemně, rozlišuje tři formy výpovědí týkající se poznání Vzkříšeného:

1. *výpověď o zjevení (Offenbarungsaussage)* v Ga 1,12.15n, kde mluví o svém povolání za apoštola pohanů, kterého se mu dostalo ve zjevení. Obsahem tohoto zjevení je odhalení výsostného postavení Ježíše jako Syna Božího, kde je i zahrnuto jeho vzkříšení.

2. *výpovědi o zjeveních* v 1 K 15,5–8, kde je sice převzata tradiční forma vyjádření z formule víry (ωφθη + osoba vyjádřena v dativu), ale Pavel ji používá, aby vyjádřil vlastní vizi. Pavel použil tradiční formu vyjádření, protože zaručuje legitimitu dané výpovědi (neodůvodňuje vzkříšení, nýbrž pomáhá, aby byla zaručena autorita vzkříšení).

3. *výpovědi o poznání* ve Fp 3,8nn, kde Pavel popisuje jeho setkání se Vzkříšeným jako poznání Krista Ježíše (γνωσις Χριστου Ἰησου).

H. Kessler²⁶⁶ dělí tyto formule podle toho, pod jakým zorným úhlem byla velikonoční zkušenost nahlížena:

1. pod zorným úhlem velikonočního poznání na základě velikonočního dění (zjevení), které bylo charakterizováno jako eschatologické zjevení skrze setkání se Vzkříšeným (1 K 15,4n, L 24,34, Sk 10,39n a 13,28.30n).

2. postmortální přítomné moci a prostřednictví spásy ukřižovaného a vyvýšeného Ježíše (1 Pt 1,21, Ř 1,3n a 10,9, Ef 1,20, 1 Pt 1,21).

3. smrti Ježíše a toho, jaký soteriologický význam má jeho smrt díky vzkříšení (1 K 15,3–5, 2 K 5,15 a Ř 4,25).

²⁶⁵ THEISSEN G.: *Der historische Jesus*, str. 422–423.

²⁶⁶ KESSLER H.: *Sucht den Lebenden bei den Toten*, Würzburg 1995, str. 115–117.

4. obrácení, tzn. křtu (Ř 6,3n a Ko 2,12n, Ef 2,5n) a budoucího vzkříšení (1 Te 4,13nn, 1 K 15,12nn, 2 Tm 2,11).

Co se tedy týká vztahu mezi jednočlennými formulami a formulí víry, formule víry z 1 K 15,3–5 (6–7) je komplexní a vysoce teologicky reflektovaný útvar, který může jen těžko být posuzován jako nejstarší svědectví o vzkříšení.

Vyprávění

Uvnitř tradice rozdělujeme (podle dělení Formgeschichte) dva typy vyprávění o velikonočních událostech: *o zjevení Ježíše a zprávy o prázdném hrobu*. Původně se jednalo o dvě na sobě nezávislá vyprávění, která byla později spojena v jeden útvar tradice. Spojujícím článkem se stala zpráva o zjevení u hrobu. Na jedné straně mají vyprávění o zjevení potvrzovat křesťanskou interpretaci prázdného hrobu ve smyslu vzkříšení Ježíše a na druhé straně slouží jako vyprávění o poslání a legitimitě učedníků.

3. Vyprávění o zjevení

Doposud v diskusi (Form- a Traditionskritik) nedošlo k žádnému jednotnému výsledku. Na počátku Formkritik se rozlišovalo mezi zjeveními jednotlivci a zjeveními hromadnými (Bultmann, Albertz), toto dělení dále rozvinul C. H. Dood (viz nahoře), který rozděloval vyprávění podle literárního tvaru. V pozdějším bádání se místo dělení na základě formální stavby textů stalo dominantním rozlišování vyprávění podle obsahu (např. zda se v textu vyzývá k misii, zda sloužil jako aitiologické vyprávění nebo měl vysvětlit legitimitu učedníků). Za zajímavé pokládám dělení P. Hoffmanna,²⁶⁷ který vychází z literární struktury vyprávění a rozlišuje v nich dva typy:

1. Vyprávění o „znovu poznání“ (Wiedererkennungserzählungen; Theissen, který vychází z Hoffmannova dělení, nazývá Rekognitions-/αναγνωρισic-Erscheinungen²⁶⁸), ve kterém není z počátku poznat, že se jedná o Ježíše, který se zjevil a pointou vyprávění je moment, kdy Ježíše poznají (L 24,13–31; J 20,11–18 a 21,1–14).

2. A vyprávění, ve kterém zjeveného Ježíše poznají hned od začátku (Theissen nazývá *Auftragserscheinungen*) a jehož cílem jsou slova poslání (L 24,36–49; J 20,19–23; Mt 28,16–20). Tento druhý typ může být spojen s motivem pochybování a motivem „potvrzení identity Ježíše“. Nejisté zůstává, zda spojení mezi zjevením a pověřením ke službě náleží mezi primární a nejstarší elementy tradice o zjeveních. Motiv „potvrzení identity Ježíše“ se jeví jako sekundární element, který se dostal do vyprávění, jehož středem je setkání se zjeveným Ježíšem, až později.

Velmi složité je odpovědět na otázku, zda se ve vyprávěních nacházejí historické elementy. V každém evangeliu můžeme nalézt místa, která lze pokládat za výsledek

²⁶⁷ HOFFMANN P.: *Studien zur Frühgeschichte der Jesus-Bewegung*, Stuttgart 1994, str. 233–234.

²⁶⁸ THEISSEN, *Der historische Jesus*, str. 423.

redakční práce. Jednotlivá vyprávění nesou stopy pisatelovy teologie. Na první pohled se zdá, že jakékoliv historické hodnocení je nemožné, poněvadž rozdíly ve vyprávěních se zdají nepřekonatelné. Ale přesto srovnání ukazuje, že existují tři srovnatelné části. Za prvé je to vyprávění o prázdném hrobu, které je strukturované ve všech evangeliích relativně stejně. Za druhé jsou to jednotlivá zjevení, která se odehrávají buď před Marií Magdalenou (J), třemi ženami (Mt), před oběma emauzskými učedníky (L), nebo před Petrem, Andreasem a Levim (Pev). Za třetí jsou to hromadná zjevení před učedníky, po nichž následuje příkaz k misii. G. Theissen se domnívá, že lze posuzovat historicky každou tuto část zvlášť. Za historicky hodnotnou lze pokládat část o zjeveních před jedenácti učedníky, poněvadž rozdíly mezi vyprávěním jsou velké nelze mluvit o nějaké vzájemné literární závislosti, ale zároveň shodná místa dovolují, abychom tvrdili, že se vyprávění vztahují k opravdové události (poněvadž je ve starší tradici (viz formule) doloženo hromadné zjevení před dvanácti učedníky a tato tradice je nezávislá na tradici evangelijní, můžeme tvrdit, že událost se skutečně stala). V diskusi se můžeme setkat s velmi rozdílnými pohledy na otázku, jakou roli mají vyprávění o zjevení, někdy se jedná o názory zcela protichůdné. Například Theissen tvrdí, že vyprávění nevyjadřují jenom velikonoční zkušenost, ale obsahují i další velikonoční zkušenosti, které mohli zažít křesťané až do doby evangelistů. Naproti tomu říká Kessler, že se nejedná o žádné historické zprávy o zkušenostech, které by reprodukovaly velikonoční události. Ale o pozdější narativní znázornění původního velikonočního vyznání (on byl vzkříšen) a původní velikonoční zkušenosti (on se zjevil). Nesrovnalosti, které můžeme ve vyprávěních nalézt, jsou obrazem situace jednotlivých sborů. Synopse těchto vyprávění není možná. Evangelisté se ve vyprávěních v posledku nezabývají vzkříšeným Ježíšem a jeho zjevením před svědky, ale dávají odpověď na otázku, jaká byla situace v tehdejších sborech, jak znázorňovaly jednotlivé sbory velikonoční poselství.²⁶⁹

4. Vyprávění o prázdném hrobu

4.1. Vymezení nejstaršího zpracování tradice o prázdném hrobu

Podle výsledků bádání Traditionsgeschichte můžeme nalézt nejstarší literární podobu vyprávění o prázdném hrobu v Markově evangeliu 16, 1–8. Ostatní vyprávění (Mt 28,1–7 a L 20,1–3) jsou na něm literárně závislá. Proto také většina studií se nejdříve zaobírá „předmarkovským vyprávěním“. Samotná perikopa Mk 16,1–8 byla různě posuzována, doposud nedošlo k jednotnému výsledku v exegezi. Jedni zastávají názor, že původně bylo vyprávění samostatné a až Marek jej spojil se starým předmarkovským pašijním příběhem. Jiní zase, že příběh už patřil původně k předmarkovským pašijním a byl Markem redakčně přepracován. Např. L. Schenke vidí vztah mezi Mk 15,42–47 a 16,1–8, ale domnívá se, že zde máme co do činění s dvěma

²⁶⁹ KESSLER, *Sucht den Lebenden*, str. 479.

různými částmi tradice, které vznikly nezávisle na sobě. Přičemž argumentuje tím, že v perikopách jsou ženy zmiňovány rozdílně. Za původní předmarkovskou tradici lze pokládat vyprávění ve tvaru: Mk, 16, 2 + jmenování žen ve verši 1 a 5, 6 a 8a. Původní vyprávění nemělo nic společného s Mk 15, 42–47, a proto tedy nesmí být vykládáno z pohledu této perikopy. Verš první má spojující funkci, Marek chtěl, aby čin žen byl nějak motivován (motiv pomazání Ježíše). Vyjmenování žen, které se k hrobu vydaly, patří k předmarkovské tradici, ale původně náleželo do verše druhého, Marek jej vyjmul a vložil do verše prvního. Verše třetí a čtvrtý jsou redakčním dodatkem a mají zdůvodnit, jak se mohly ženy dostat do hrobu, když byl zavalen kamenem. Shodně tak i verš 7 a 8b jsou dílem redakce (viz Mk 14,28), díky nimž dochází k významovému posunu.²⁷⁰ Stejně tak i verš 8c,d je viděn jako dodatek Mk a to vzhledem k tomu, v jakém vztahu je v. 8 k mesiášskému tajemství a neporozumění učedníků, napětí k verši 7 bylo Markovým záměrem.²⁷¹ Dále se lze setkat se stanoviskem, že podání o prázdném hrobu už původně souviselo s příběhem o utrpení a pohřbu Ježíše. Přičemž tato tři vyprávění mohla být vytvořena jako paralela k trojímu vyjádření z 1 K 15,3n („umřel, byl pohřben a třetího dne vstal z mrtvých“), kde místo svědků, které uvádí Pavel, jsou svědkyněmi tři ženy.²⁷² A následně lze předpokládat, že ženy už hrob znaly, i když podle Markova podání ženy se na pohřbívání těla přímo nepodílely (Mk 15,42–47).²⁷³

V dnešní diskusi došlo ke konsensu, pokusy pokládat verše 5 a 6 (zjevení a poselství anděla) za sekundární se nepotvrdily. A to z důvodů, že by zbytek vyprávění, bez těchto veršů zůstal „vyprávěním bez obsahu, jehož tradování by sotva bylo pochopitelné v křesťanském sboru“.²⁷⁴

4.2. Hlavní intence a druh nejstaršího zpracování

Centrum nejstaršího zpracování tradice o prázdném hrobu (Mk 16,1–8) tvoří setkání žen s mladým mužem v bílém rouchu a jeho poselství (16,5 a 6). Verš 5a koresponduje s veršem 8a (εισεληθουσαι εξεληθουσαι). Hlavní výpověď je ve verši 6: „byl vzkříšen“ (ηγεθη), která je orámována vypověďmi ve verši 6c a 6e: „hledáte Ježíše ukřižovaného“ a „není zde“. Poselství o vzkříšení tvoří strukturální jádro celého vyprávění, které pravděpodobně odpovídá poselství o vzkříšení, jak bylo zvěstováno prvními křesťany (1 K 15,3–5) a narativně jej rozvíjí. Tedy potom by nešlo ve vyprávění primárně o nalezení prázdného hrobu.²⁷⁵ Avšak verš šestý lze interpretovat dvěma způsoby: 1) anděl, který se zde zjevuje je anděl zvěstující a z toho vyplývá, že jeho primárním úkolem je zvěstovat a odkazovat na prázdný hrob, který potom má charakter

potvrzující vzkříšení. 2) anděl je *angelus interpres*, potom hraje prázdný hrob hlavní úlohu a anděl má za úkol vysvětlit ženám, proč je hrob prázdný a jeho vysvětlení zní, že Ježíš byl vzkříšen. Z toho tedy vyplývá otázka, zda je výchozím bodem našeho vyprávění křesťanské kérygma nebo prázdný hrob? Vodítkem k pochopení verše 6, tedy i charakteru celého Markova podání a odpovědí na otázku, je závěrečný verš osmý. O strachu a útěku se v bibli většinou mluví v souvislosti s očekáváním konečného soudu. Zde ženy nevydělalo a neumlčelo odkrytí prázdného hrobu, ale setkání s poslem a poselstvím o vzkříšení. V diskusi se můžeme setkat s různými vysvětleními, např. že ženy konečně poznaly moc a majestát pána a že ukřižovaný Ježíš z Nazareta je Mesiáš a Syn člověka, který přijde jako soudce;²⁷⁶ nebo snad se jedná o vyjádření neporozumění příznivců Ježíšových, ženy pokračují v roli učedníků, kteří jej opustili. A jejich reakce dokumentuje, že i událost u prázdného hrobu nemůže překonat neporozumění a nevěru okruhu Ježíšových učedníků.²⁷⁷ Ženy tedy nevyřídily rozkaz anděla ne ze strachu, ale poněvadž u nich vyvrcholilo ono „pohoršení“ (σκανδαλον, viz Mk 14,27, kde mluví Ježíš o *odpadnutí všech* – παντες σκανδαλιθησεσθε), jež potkalo učedníky už v Getsemanech (14,50).²⁷⁸ Campenhausen zase mluví o apologetickém motivu, aby nedošlo ke svázání učedníků s prázdným hrobem a jiná možnost je, že Marek chtěl zdůraznit nezávislost svědectví žen a učedníků. K. M. Fischer se ale domnívá, že „mlčení žen“ vysvětluje proč zůstalo místo, kde byl Ježíš pohřben, a zpráva o prázdném hrobu neznámé. Jak dosvědčuje i podání Matoušovo a Lukášovo, kteří se už o mlčení žen nezmiňují, poněvadž zpráva o prázdném hrobu jim byla již známa. Potom se u Marka jedná o anděla zvěstovatele, jehož úkolem bylo zvěstovat, že Ježíš byl vzkříšen a prázdný hrob je jenom znamením, které toto poselství potvrzuje.²⁷⁹ Podle Schenkeho má útek žen jen potvrdit, zesílit kérygma, které stojí v centru vyprávění. Ženy prý nešokoval jeho obsah, nýbrž božský charakter podání a z toho opět autor vyvozuje, že vyprávění nechce proklamovat prázdný hrob a jeho význam, ale vzkříšení.²⁸⁰ Další možnost je, abychom interpretovali mlčení žen jako „otevřený závěr“ evangelia, který je výzvou pro pozdější čtenáře ke zprostředkování poselství, pokračování vyprávění se má dít v životních příbězích čtenářů a posluchačů evangelia. „Otevřený konec“ nechce tedy vyjádřit že byl, či zda byl hrob prázdný, ani nechce hledat živého mezi mrtvými.²⁸¹ Druhá možnost je, argumentovat prázdným hrobem, přesněji „nenalezením těla Ježíšova“, který potom v tomto případě je jediným důkazem vzkříšení. Poněvadž zjevení mládence (služebníka) nic nedokazuje, neboť on nemluví jako vyslanec Boží, nedovolává se žádného zjevení, ale skutečnosti, že hrob je prázdný.²⁸² Závěrečný verš vyprávění je tedy možno interpretovat mnoha způsoby, jak tomu i v průběhu diskuse bylo.

²⁷⁰ SCHENKE L.: *Auferstehungsverkündigung und leeres Grab*, Stuttgart 1968, str. 28–30, 53–55.

²⁷¹ WILCKENS, *Auferstehung*, str. 51n.

²⁷² HENGEL M.: *Maria Magdalena und die Frauen als Zeugen*, in: Abraham unser Vater (FS O. Michel) Leiden 1963, str. 253.

²⁷³ KREMER J.: *Die Osterbotschaft der vier Evangelien*, Stuttgart 1968, str. 15.

²⁷⁴ KESSLER, *Sucht den Lebenden*, str. 119.

²⁷⁵ tamtéž, str. 120; P. Hoffmann, *Studien*, str. 227–228.

²⁷⁶ FISCHER, *Das Ostergeschehen*, str. 20.

²⁷⁷ HOFFMANN, *Studien*, str. 230.

²⁷⁸ HENGEL, *Maria Magdalena*, str. 253.

²⁷⁹ FISCHER, str. 60–61.

²⁸⁰ SCHENKE, *Auferstehungsverkündigung*, str. 87.

²⁸¹ KESSLER, *Sucht*, str. 124.

²⁸² BICKERMANN E.: *Das leere Grab*, ZNW 23, 1924.

Nyní ještě několik poznámek k dalším motivům vyprávění, motiv balzámování těla Ježíšova a odvalený kámen. Hoffmann se domnívá, že počáteční verše (1–4) lze jen ztěžít pokládat za verše, které by uváděly samostatnou perikopu. Jedná se tedy spíše o souvislé vyprávění? Ženy se vydaly ke hrobu, aby pomazaly tělo Ježíšovo, tuto zmínku uvádí Marek proto, aby motivoval rozhodnutí žen jít ke hrobu. Úvodní verše jsou v napětí k předchozí perikopě, poněvadž pokud by ženy měly tělo nabalzámovat, bylo by třeba, aby bylo plnohodnotně pohřbeno. Tedy jedná se o redakční záměr? Autor chtěl spojit tradici o prázdném hrobu s tradicí pohřbení těla Ježíšova. Následně by bylo nutné za sekundární pokládat nejenom první verše perikopy o prázdném hrobu, ale i předchozí vyprávění (15,46). Další argument, který potvrzuje, že se jedná spíše o sekundární záležitost je, že myšlenka, že by ženy v orientě mohly učinit pokus třetí den pomazat mrtvého (u Marka první den týdne), je nepředstavitelná. Jak také dokládá Matoušovo zpracování, kde motiv pomazání těla a zázračně odvalený kámen už nejsou uvedeny.²⁸³ Dokonce lze dojít až k závěru, že motiv pomazání a zázračně odvalený kámen jsou jen narativní pomůckou, která žádným způsobem neovlivňuje základní intenci vyprávění.

Tyto poznatky, vedly k různým závěrům v otázce jakého literárního druhu je vyprávění u Mk 16,1–8.

4.2.1. Už v roce 1924 Elias Bickermann viděl souvislost vyprávění o prázdném hrobu, jak je zaznamenáno v Markově evangeliu, s „příběhy o zmizení“ (*Entrückungsgeschichte*). S příběhy, kde se vypráví o zmizení (*Entrückung*; jedná se o zmizení ve smyslu, že kdosi byl bohem vzat ze země pryč) zvláště vyvolených hrdinů, se můžeme setkat jak v řecko-helénské (Menealos, Herakles, Romulus), tak i ve starozákonní tradici (Henoch, Eliáš, Ezdráš, Báruch, Mojžíš). V helénské době se tyto představy vztahují k panovníkům a slavným osobám. V římském dvorním rituálu byly zachyceny ve formě apotheosy zemřelého císaře. Vedle představ o zmizení živého zahrnuje řecká tradice také zmizení mrtvého. Zmizení bývá dokládáno očitými svědky, kteří jej prokážou nebo zjevením zmizelého nebo božího posla. A další možný důkaz se týká právě těla či jeho zbytků, které není možno nalézt. S těmito motivy se lze také setkat v židovské tradici. Podle antických představ hrob zmizelého neexistuje či je prázdný. Velkou podobnost s evangelijním podáním o prázdném hrobu vykazuje Charitonův milostný román z 2. století *De Chaerea et Kallirhoe*. Kde se vypráví, že zdánlivě mrtvá Kallirhoe byla v noci ukradena z hrobu piráty. Ráno, když přišel její muž k hrobu, aby na něj položil svíce a obětoval, byl kámen odvalen a vchod byl otevřen. Vešel tedy do hrobu a tělo nenašel. Potom přišli lidé, kteří říkali, že je otevřen a věci ukradeny a že je to práce těch, kteří plundrují hroby a ptali se, kde je tělo? Na to muž zvedl ruce k nebi a dal jim odpověď, že jeho Kallirhoe byla vzata (εξ ανθρωπων απειελιν) do nebe k bohům. Přičemž hlavní roli zde hraje víra v toto zmizení. Zmizelý je zachráněn v okamžiku, kdy přichází smrt a je kamsi odnesen (buď do ráje, nebo do nebe), kde pokračuje jeho tělesný život. Zemi už neobývá, proto nelze nalézt žádné zbytky jeho těla. Podle Bickermanna existují dva způsoby, jak dokázat, že mrtvý

žije. Za prvé tím, že stanovíme daný fakt. A za druhé, že pozorujeme daný proces. Později přidává ještě třetí způsob; fakt, že čísi existence není dokazatelná zde, odkazuje k bytí tam. Z toho tedy vyplývá, že zmizení (*Entrückung*) a zmizení těla (*Verschwinden*) se vzájemně doplňují.²⁸⁴ Ve zprávách o vzkříšení se můžeme také setkat se dvěma způsoby dokazování. Jedná se o vyprávění, ve kterých člověk viděl vzkříšeného, viz Matoušovo a Petrovo podání. A za druhé, že člověk viděl vzkříšení, viz Markovo vyprávění.

Marek také používá třetí způsob dokazování zmizení, aby potvrdil vzkříšení. Jeho podání spadá do řady příběhů o zmizení počínaje Aristeovým příběhem ze 6. stol. př. Kr. a konče Symeonovou novelou z 12. století. Avšak slovo *ηγεσθη* nezapadá do této řady. Poněvadž zmizelý je vysvobozen ze smrti a v ten moment putuje přímo z jednoho světa do druhého, člověk se stává bohem, tedy neexistuje žádný mezičas. Naproti tomu vzkříšený přemáhá smrt a tím má podíl na božskosti, avšak zároveň vzniká mezičas, ve kterém se mohlo stát něco s tělem, co by vysvětlovalo jeho ztracení. První křesťané vyušili tuto mezičas a vyplnili jej „sestupem Ježíše do říše mrtvých“. Představu o vzkříšení lze skloubit se stanovením doby smrti „tři dny“, ale toto časové určení vylučuje zmizení (*Entrückung*). Právě prázdný hrob zmizení dokazuje. Kdežto vzkříšení není nikdy dokázáno zmizením těla, nýbrž zjevením toho, který znovu žije. Z toho vyplývá, že existuje principální rozdíl mezi vyprávěními o zmizení a o vzkříšení. První vyžaduje důkaz ztracení, druhé opětovné bytí zde na zemi. V příbězích o zmizení není epifanie přinejmenším potřeba. Marek nejdříve zdůrazňuje hrob, který našel anděl a teprve potom zvěst o christofanii. Nosným se v příbězích o zmizení stává motiv „nenalezení“. Tak tomu je i v Markově případě. Centrum tvoří zpráva, kterou zvěstoval anděl, proto christofanie byla původnímu vyprávění cizí. Z toho vyplývá, že se zde setkáváme s příběhem o zmizení. Právě proto, že měl autor jasnou představu o vzkříšení (viz časové určení „třetího dne“), mohl si dovolit zcela jiným způsobem podat příběh o prázdném hrobu. Za vyprávěním se skrývá starší tradice, která měla své *Sitz im Leben* v okruhu, kde se věřilo ve zmizení (*Entrückung*) Ježíše. Zde představy týkající se smrti nehrály žádnou roli, jediný zájem byl identifikovat Syna člověka s ukřižovaným Ježíšem. Stejně tak i lokalizace zjevení Ježíše do Galileje souvisí s představami o zmizení. Neboť zmizení je vždy spojeno s přemístěním dotyčného v prostoru, aby byla možnost jej vidět, je nutné, aby se zjevil na jiném místě, než zmizel. Pokud by určení místa zjevení Galileje mělo historický základ, potom událost, kterou prožili učedníci, by je jen stěží mohla přivést na myšlenku, že Ježíš byl vzkříšen a jejich víra by se týkala zmizení Ježíše. Právě proto Matouš zařazuje zjevení Ježíše už na hrob. P. Hoffmann rozvíjí Bickermannovu hypotézu a podle něho vyprávění znázorňuje poselství o vzkříšení v kontextu antických legend o zmizení, bez vztahu k historii.²⁸⁵

4.2.2. Další skupina teologů (počínaje R. Bultmannem) pokládala vyprávění za sekundární tendenční legendu bez jakékoliv historické hodnoty. Pointa prázdného

²⁸³ JEREMIAS, *Neutestamentliche Theologie I*, str. 289.

²⁸⁴ BICKERMANN, str. 271 a 275.

²⁸⁵ HOFFMANN, *Studien*, str. 229.

hrobu je v tom, že odkazuje na vzkříšení. Mezi ně patří i Ittel, který aplikuje představu, že velikonoční poselství bylo dříve než velikonoční příběhy při výkladu příběhu o prázdném hrobu. Cílem jeho tázání není tedy, jak události opravdu probíhaly, ale jaké poselství se skrývá v této události. Účelem vyprávění u Marka je interpretovat poselství o prázdném hrobu a ne opačně, jak je tomu u Matouše. U Marka se nic neříká o tom, že by ženy tím, že našly hrob prázdný a vylechly poselství, přišly k víře, oproti Matoušovi a Lukášovi. Ale zde se jedná o pozdější zpracování tradice. Pokud je vyprávění označeno za legendu je tím míněna literární forma výpovědi, která je v protikladu k jiným formám použitým v biblických podáních. Co se obsahu týče, představuje legenda jednorázové dění. A zpravuje také o doprovodných okolnostech (lidské starosti ohledně odvalení kamene, zázračná pomoc a útěk žen). Legenda má, oproti jiným literárním útvarům v evangeliích, zájem zmiňovat biografické údaje. Jako jmenovat vlastními jmény osoby a popisovat více, či méně podrobně jejich portrét. Jak je tomu i ve vyprávění o prázdném hrobu, kde jsou jmenovány ženy a kde např. Jan píše barvitě o Marii Magdaleně. Oproti historickým zprávám máme u legend možnost vnitřně se s nimi ztotožnit. Podle Ittela, ti kteří mluví o vyprávění o prázdném hrobu jako o legendě, nechtějí tím popřít historicitu vyprávěného. Zde legenda nepředstavuje opak k dějinné pravdě, může být i zaručeně historická událost prodchnuta legendárními prvky a naopak. Zda legenda obsahuje pro historiky momenty, které jsou dějinné, nebo ne, nelze říci obecně, nýbrž je zapotřebí položit si u každé jednotlivé legendy tuto otázku. Proto je zapotřebí i u legendy o prázdném hrobu se tázat po jejím historickém jádru. Tím ale ještě není vyřčeno nic ohledně toho, zda máme, či nemáme zde co do činění s legendou.²⁸⁶ Však v průběhu diskuse se setkáme s přesvědčením, že pokud označíme nějaké vyprávění za legendu, současně tím vyslovujeme, že daný příběh neobsahuje žádné historické jádro, není třeba se jím už dále zabývat. A v momentě, kdy bylo stanoveno vyprávění o prázdném hrobu za sekundární legendu, jeho obsah není významný pro otázku vzkříšení a víry v něj.

4.2.3. Jeden z „kompromisních“ návrhů předložil L. Schenke. Nejdříve ohraničil původní tradici (Mk 16,2.5.6.8a, jmenování žen v 1) a vyprávění o hrobu v biblickém podání. Motiv „zjevení anděla“ odkazuje k domněnce, že se jedná o legendu. Centrem vyprávění je proklamace vzkříšení, a zde je pozoruhodné, že je vázaná na určité místo. Pokud předpokládáme, že hrob byl znám jeruzalémskému sboru a byl jím uctíván, potom slovo andělovo mohlo být pravidelně opakováno u prázdného hrobu, když věřící vyznávali svoji víru. Za jisté Schenke pokládá, že formule vyznání byla používána při slavení sboru. Pokud se ve vyprávění uvádí časové určení, kdy ženy šly ke hrobu, jistě k tomu musel být nějaký důvod, musel mít význam pro pozdější generace. Z toho vyplývá, že se jedná o dobu, kdy byl slaven kultický svátek. Nejedná se tedy o historiografický údaj, ale původ lze nalézt v kultu prvního sboru. A z toho odvozuje Schenke Sitz im Leben perikopy. Původní vyprávění o tom, jak šly ženy ke hrobu, je aitiologická legenda spojená s prázdným hrobem, který byl znám a uctíván v jeruzalémskému sboru. Legenda vznikla, aby minimálně jednou ročně, v den výročí

²⁸⁶ ITTEL, *Ostern und das leere Grab*, 1967, str. 18n, 30n.

vzkříšení Ježíše, provázela slavení svátku při východu slunce u nebo na prázdném hrobu, v upomínku vzkříšení ukřižovaného. Avšak pokud označíme, že se jedná o kultickou aitiologii, mluvíme jen o původní tradici, necharakterizujeme tím zbytek vyprávění (Mk 16,2.5–6.8). Které nás přivádí k přesvědčení, že vyprávění nevzniklo jen kvůli uctívání prázdného hrobu, ale spíše z potřeby křesťanského sboru, slavit velikonoční svátek na hrobu Ježíšově. Ve vyprávění není akcentována jednorázovost aktu (příchodu žen k hrobu a jejich zážitek), ale fakt, že se daná událost stala poprvé. Zvěstováním poselství se nově děje Boží zjevení vzkříšení ukřižovaného, i v dnešní církvi. Vyprávění tedy nemá funkci historické zprávy, ale anamnézy. Jak dokládá i verš šestý, sbor přijímá nově Boží zjevení, že ukřižovaný byl vzkříšen a zároveň se tímto k němu přiznává.²⁸⁷ Vyprávění má tedy pravděpodobně historické jádro.

Další stanovisko, se kterým se můžeme v diskusi setkat, je obhajoba vyprávění jakožto historické zprávy, jak zastával např. Campenhausen (viz nahoře).

4.3. Otázka historicity vyprávění o prázdném hrobu

Většina badatelů se v souvislosti s vyprávěním o prázdném hrobu zabývala jeho historicitou. Tato problematika patřila k nejprodiskutovanějším tématům. Ve všech čtyřech evangeliích i v Petrově evangeliu jsou vyprávění srovnatelná, ve všech lze rozpoznat sekundární elementy, neexistuje žádné paralelní vyprávění, to je východisko pro G. Theissen, který shromáždil hlavní argumenty, které mluví pro i proti historicitě vyprávění o prázdném hrobu.²⁸⁸ A došel k závěru, že historicko-kritickými metodami nelze prázdný hrob ani potvrdit, ani vyvrátit. A je třeba, abychom počítali s dvěma možnostmi:

1. Víra ve vzkříšení, která byla vyvolána velikonočními zjeveními, podnítila otázky ohledně hrobu Ježíšova. Jeden nepoužitý hrob, který se nalézal blízko Golgaty, byl následně označen jako hrob Ježíšův. Nikdo neví, kde skutečně byl Ježíš pohřben. A novozákonní vyprávění o prázdném hrobu se váže právě k tomuto hrobu.

2. Snad některý člověk věděl o jeho hrobu, např. Josef z Arimatie, který jej v nějakém (možná jeho vlastním) nepoužitém hrobu pohřbil. Ženy našly tento hrob ráno prázdný. A mlčely, poněvadž nechtěly, aby byly obviněny z krádeže těla Ježíšova. Teprve zpráva o velikonočních zjeveních naplnila prázdný hrob významem, který byl potom vložen do úst anděla.

Obě možnosti předpokládají, že prázdný hrob existoval. Avšak otázka je, zda jeho existence vysvětluje vznik vyprávění, které se na něj vztahuje a nebo opačně, že vyprávění jeho existenci vysvětluje. Většinou se setkáme se stanoviskem, že vyprávění o hrobu je nehistorická legenda. Badatelé popírají jak existenci prázdného hrobu, tak i pohřbení Ježíšovo, neboť pokud by bylo známo místo, kde byl Ježíš pohřben, těžko bychom si uměli představit, že by velikonoční poselství mohlo být zvěstováno bez toho, aniž by bylo určeno místo hrobu. Z toho Theissen vyvozuje malé plus pro to, že

²⁸⁷ SCHENKE, *Auferstehungsverkündigung*, str. 83n.

²⁸⁸ THEISSEN, *Der Jesus*, str.

vyprávění obsahuje historické jádro. Argumenty, se kterými se můžeme setkat u více autorů, jsou např.: ve prospěch historicity mluví fakt, že „ženy našly prázdný hrob“, který nemůže pocházet z pozdější doby, poněvadž podle židovského práva ženy nebyly způsobilé, aby mohly vydat svědectví, z toho lze vyvodit, že nebyly schopny, aby podaly svědectví o vzkříšení. Protiargumentem může být názor, že podle Markova podání, nebylo úkolem žen svědčit (až Matouš a Lukáš se zmiňují o zvěstování žen), z toho vyplývá, že vyprávění je v helénskému duchu. Dalším argumentem je časové určení „třetího dne“, které je uvedeno jak u Pavla (1 K 15), tak i v evangeliích („po třech dnech“, tak jako prvního dne v týdnu), tedy hrob byl opravdu třetího dne prázdný. Protiargumentem je, že časové určení v 1 K je míněno teologicky a ne chronologicky. A datování nalezení hrobu lze vysvětlit jako historizaci staršího časového určení „třetího dne“ nebo jako fakt, který měl objasnit, proč se ženy ke hrobu vydaly, poněvadž mohly nakoupit olej teprve po sabatu (tedy první den v týdnu). Třetím důkazem je skutečnost, že polemizující židé prázdný hrob nepopírají, ale jen jinak vykládají (Mt 28,15 a J 20,15). Ale oba texty patří k pozdějším produktům a tudíž je sporné, zda Ježíšovi protivníci měli už dříve zájem o osud Ježíšova těla, poněvadž starší podání nereflektuje tento zájem. A poslední argument, který připomenu, náleží k hlavním podpůrným argumentům historicity vyprávění; poselství o vzkříšení by se v Jeruzalémě neudrželo, pokud by nebylo pro všechny zúčastněné jisté, že hrob byl prázdný.²⁸⁹

Důležité je uvědomit si, že v otázce historicity prázdného hrobu, se nejedná o to, zda může či nemůže prázdný hrob odkazovat na vzkříšení. Ale jde se zejména o problém velikonoční víry. Zda hrob byl a je konstitutivní pro velikonoční víru nebo není? Dnes se spíše má za to, že příběh o prázdném hrobu může být vyjasněn jen z velikonoční víry, která se zakládá na zjeveních a ne opačně, velikonoční víra z prázdného hrobu. Velikonoční zkušenosti jsou principiálně přístupné v čase a prostoru, pomocí empiricko-historického bádání, fakticky byly jak pro učedníky, tak i pro nás dnes. Avšak zároveň se ukazuje, že poznání přesného průběhu není tak významné, jak se někteří domnívali. Jinak je tomu se vzkříšením, jehož průběh nemůže být žádnou empirickou veličinou, nepatří do světa naší věcné zkušenosti. Je to reálné dění, ale zároveň to není „dějinná událost“, která by mohla být námi prozkoumatelná. Jak můžeme i vidět na narativních zpracováních, kde se (mimo pozdějšího Petrova evangelia) nemluví o průběhu vzkříšení. Velikonoční evangeliální vyprávění zpravují o velikonočním poselství (díky velikonoční zkušenosti poznáním), které bylo nově aktualizováno v jednotlivých sborech. Proto je důležité, zamýšlet se nad každým jednotlivým evangeliálním zpracováním nejenom v kontextu literární závislosti na jeho předloze, nýbrž i v souvislosti celku.

²⁸⁹ KESSLER, *Sucht*, str. 121n.

5. Vyprávění v Matoušově evangeliu

Většina studií, které pojednávají o vyprávění o prázdném hrobu, zmiňují Matoušovo zpracování jen jako literárně závislé na Markově podání. Matoušovi bylo předlohou Markovo podání, avšak způsob, jakým je zpracovává a zařazuje do kontextu celého evangelia, činí toto vyprávění literárně svébytným.

5.1. Historicita Matoušova podání

Evangelista spojuje vyprávění o prázdném hrobu (předlohou mu bylo Markovo podání) a tradici o strážcích a židovských vůdcích (Mt 27,62–66 + 28,2–4 + 28,11–15). Jak už jsem zmiňovala, Reimarus, který otevřel diskusi týkající se vzkříšení Ježíše, argumentoval právě Matoušovým podáním. Od té doby se v průběhu 18. a 19. století řešila zejména otázka historicity vyprávění o strážcích a vztah mezi zmíněnou perikopou a perikopou „znamení proroka Jonáše“ (12,40n).²⁹⁰ Ve 20. století zůstává tento vztah často bez povšimnutí, za to otázka historicity setrvává v popředí.

5.2. Diskuse v posledních desetiletích 20. st.

5.2.1. V posledních desetiletích 20. století se při stanovování teologických akcentů Matoušova velikonočního příběhu vycházelo přímo z textu. Pokud analyzujeme strukturu velikonočního vyprávění, můžeme rozpoznat uzavřenou kompozici. H. Bloem vyzdvihuje alternující charakter struktury velikonočního příběhu, jedná se zde o dvě fronty stojící proti sobě:²⁹¹

A 27,57–61: pohřbení Ježíše „učedníkem“

B 27,62–66: akce velekněží

C 28, 1–10: události u hrobu: centrum tvoří verše 5–8

B' 28,11–15: reakce velekněží

C' 28,16–20: zjevení vzkříšeného před učedníky

Část „C“ je centrální i obsahově. Jednotlivé scény, které jsou protikladné:

1. akce velekněží, pověření strážců × otevření hrobu andělem
2. odepření víry reprezentanty židovského lidu × poslušnost učedníků, zjevení Syna člověka v Galileji

Příběh protínají dvě vyprávěcí linie, v první se řeší vztah k „židům“, v druhé k učedníkům. První směřuje k vyprávění o „konci Izraele v Jeruzalémě“ (28,11–15) a druhá k „počátku lidové církve v Galileji“ (28,16–20).²⁹² Druhý možný pohled na velikonoční příběh je, vidět jej v kontextu celého evangelia (nejenom velikonoční vyprávění je uzavřená kompozice, ale i pašijní vyprávění a v podstatě celé evangelium).

²⁹⁰ HOFFMANN P.: *Das Zeichen für Israel*, in: Zur neutestamentlichen Überlieferung von der Auferstehung Jesu, Darmstadt 1988, str. 416–452; podrobněji zpracovaná diskuse, která probíhala v 18.–20. století, str. 423–433.

²⁹¹ BLOEM H.: *Die Osterezzählung des Mathäus*, Řím 1979, str. 65–94.

²⁹² HOFFMANN, *Das Zeichen*, str. 434.

Perikopy o velebných a strážcích nejenom rámuji vyprávění o prázdném hrobu. Na počátku pašijí (26,1n) Ježíš říká svým učedníkům, že bude ukřižován Syn člověka a teprve po něm nastupují na scénu velební a starší lidu, kteří se chystají Ježíše usmrtit. Tedy jen zdánlivě hrají hlavní roli v tomto vyprávění, ve skutečnosti jsou sekundárními aktéry a právě Matouš vypráví o jejich prohře. Jejich nástrojem je Jidáš, který ale sám není ztělesněním zla, nýbrž jsou jím velební a starší (26,14n). Hlavní roli hrají potom ve 26,57n, kde Boží soudce stojí před lidským soudem. Lid se také spoluúčastní a to ve 27,3–25, kde opět jen zdánlivě je hlavní postavou Pilát, který je ve skutečnosti jen statistou a hlavními aktéry jsou opět velební a starší, kteří tentokrát přemlouvají lid (27,22n; 27,25). Režie se velebným a starším vymyká z rukou v momentě, kdy přichází soud, když začíná Bůh sám jednat (27,51n), roztrhla se chrámová opona. Definitivně prohrávají v momentě vzkříšení Ježíše, které je pro ně konečným znamením smrti (viz 12,40), strážci patří ke svědkům této události, ale jen jako „mrtví“. A velebným a starším tedy nezbyvá už nic jiného, než podvod, opět se na scéně objevují peníze, které jako signál zlomyslnosti se táhnou celými pašijemi. Zde končí jeden z příběhů Matoušova evangelia, konflikt mezi Ježíšem a židovským vedením (28,11–15). Další příběh, který lze sledovat v evangeliu, je o vztahu učedníků a Ježíše. Důležitá scéna se odehrává v Getsemanech (26,36–46), když Ježíš přichází „s nimi“ (s učedníky), aby se s nimi modlil a bděl, poněvadž chce být poslušen vůli Otce. Učedníci chtějí také bdít, ale nepodaří se jim to a oni usínají.²⁹³ V celých pašijích se setkáme s ambivalencí mezi poslušností a neposlušností učedníků. Avšak oproti Markovi, učedníci nejsou zcela ztraceni, jak právě dokládá vyprávění o prázdném hrobu, ve kterém ženy vědí, kde se nacházejí. Ženy, které pozorují až do ukřižování „z povzdálí“, se spolupodílejí na této ambivalenci. Rozhodujícím textem je potom „zjevení ukřižovaného na hoře před jedenácti“ (28,16–20), v tomto vyprávění každé slovo odkazuje k textům předchozím. Ježíš byl na počátku evangelia poslušný a odmítl ďáblu svody, aby vládl světu, nyní se kruh uzavírá a poslušný Syn Boží přichází k cíli.²⁹⁴

Domnívám se, že toto dvojí možné vysvětlení kontextu velikonočního příběhu je nejen důležité při výkladu obsahu vyprávění o prázdném hrobu nýbrž i celého evangelia. Můžeme tedy buď chápat vyprávění o prázdném hrobu jako centrální (i obsahově), od kterého se odvíjí i význam závěru evangelia. A nebo druhá možnost je, že výchozím textem je závěrečné vyprávění o zjevení ukřižovaného. Proto se podívejme na dané texty podrobněji.

5.2.2. Texty, které jsou rámcem vyprávění o prázdném hrobu, spojují aktéři (velební a starší a strážce) a strach o ukradení těla Ježíšova (27,62–66 a 28,11–15). Už v předchozím vyprávění jsou jisté signály, které odkazují k následujícím scénám (27,57–61). Je to jmenování důležitého svědka, který znal Ježíšův hrob, je jím Josef z Arimatie, který je u Matouše označen za učedníka. Snad proto, aby vystoupil zřetel-

²⁹³ LUZ U.: *Die Jesusgeschichte des Matthäus*, 1993; bdění symbolizuje dle 24,42 a 25,13 křesťanský život, modlit se zase být poslušen vůli Otce.

²⁹⁴ LUZ, *Die Jesusgeschichte*, str. 150–158.

něji protiklad mezi učedníky a velebnými a motivy jejich jednání. Vedle Josefa jsou jmenovány také ženy, které zde střeží hrob. Záměr evangelisty je tímto potvrzen a scéna je připravena pro následné dění. Pohřbení Ježíšovo ale není samo o sobě předmětem zvěsti. Zájem o tělo Ježíšovo odkazuje spíše k problematice tělesného vzkříšení. Vyprávění je jakýmsi přechodem mezi potupeným Ježíšem a vyvýšeným Kristem.

V centru následujícího textu stojí řeč velebných a farizejů před Pilátem. Ve které vzpomínají na Ježíšova slova (12,40) o znamení Jonáše, že třetího dne bude Syn člověka vzkříšen. Vzpomínají na Ježíšova slova v negativním smyslu, aby mohli vznést podezření, že učedníci by mohli ukrást tělo Ježíšovo a tím by došlo ještě k horšímu podvodu. A žádají pomoc od římského vedení, aby nedošlo k naplnění znamení (toto podezření je ještě jednou tematizováno ve 27,38–43). A Pilát jim vyhovuje. Závěrečný verš (66) zdůrazňuje odkazem na Dn 6,18 („zapečetění kamenem“), že hrob je zajištěn. V diskusi byl příběh zařazen mezi vyprávění o zázračných vysvobozeních a to kvůli zmínce o pečeti a strážcům.²⁹⁵ Ale je zřetelné, že se jedná o víc, než o vysvobození z vězení. J. Kremer se domnívá, že se jedná o apologetické tendenční legendy, poněvadž otevření hrobu andělem nemá nic společného se vzkříšením. Vyprávění může být buď dílem Matoušovy redakce, nebo přejaté lidové vyprávění.²⁹⁶ Ačkoli lze v textu pozorovat několik stylových zvláštností, které jsou typické pro Matouše (viz souvislost mezi 64c a 12,45), vyprávění neobsahuje starozákonní reflexi a naopak lze v něm nalézt více hapax legomen. Také je třeba brát zřetel na to, že u Justina, dial. 108,2, je zmiňována pověst o ukradení těla, která byla známa mezi židy. A mimo to, je zde velikonoční kérygma formulováno v přítomnosti. Všechny tyto odkazy spíše k přesvědčení, že Matouš zde písemně zaznamenal tradiční vyprávění.²⁹⁷ Je také nepravděpodobné, že by Matouš našel antilegendu, aby odmítnul obvinění. Evangelista zde nejenom polemizuje se synagogou, nýbrž mluví o výtce velebných jako o podvodu. Vyprávění tedy má být chápáno jako ironie.

Příběh o prázdném hrobu se skládá ze tří scén. Úvod odráží autorův záměr, představit druhou skupinu svědků, ženy (v. 1). Následuje zjevení anděla a reakce strážců (v. 2–4) a scéna se mění ve verši pátém (viz δε), během toho, co strážci vypadají jako mrtví, obdrží ženy poselství o vzkříšení Ježíše a příkaz, aby je zvěstovali učedníkům. Následuje tzv. formule „autority“ („hle, jak jsem vám řekl“), která zdůrazňuje centrální význam, který má zde anděl. Ženy poslechnou a opět se mění scéna (v. 9), když se jim zjevuje Ježíš a potvrzuje andělovo poselství, ženy obdrží nový příkaz, aby se vydaly k učedníkům, přičemž je zdůrazněna zmínka o Galileji.

Změny, které Matouš udělal oproti Markovu podání, slouží jeho celkové koncepci. Hned v úvodu škrtá motiv žen, které u Marka chtěly pomazat Ježíšovo tělo a nahrazuje jej jiným, ženy se chtěly na hrob jen podívat. Jedno z vysvětlení, této změny, je tušení, že balzámovat tělo třetí den, je nesmyslné. Dalším důvodem může být že, Matouš předpokládal, že u hrobu jsou strážci, kteří by zabránili, aby bylo tělo

²⁹⁵ KRATZ R.: *Auferweckung als Befreiung*, Stuttgart 1973, str. 56–75.

²⁹⁶ KREMER, *Osterevangelien*, str. 70–73.

²⁹⁷ GNILKA J.: *Das Matthäusevangelium*, II. díl, 1988, str. 486.

pomazáno. Ve vyprávění v Petrově evangeliu (12,52) je výslovně řečeno, že se zde myslí na židovskou praxi, plakat nad mrtvými po sabatu, snad i zde u Matouše je za uvedením motivu tato představa.²⁹⁸ Sloveso $\theta\epsilon\omicron\rho\eta\sigma\alpha$ používá autor také ve vyprávění o smrti Ježíšově, když motivuje čin žen, které chtěly vidět jeho hrob (27,55, zde shodně s Mk). P. Hoffmann se domnívá, že zde chtěl vyjádřit evangelista jakou funkci budou mít ženy při následujících událostech (stanou se svědkyněmi), ženy totiž znaly už Ježíšovy výroky o vzkříšení, které připomíná anděl, poněvadž věděl, že ženy hledají ukřižovaného. J. Gnilká pokládá za důležité, že se ve vyprávění se opakuje sloveso „vidět“, z toho vyplývá, že události zde popsané, mají cosi do činění „s očima“, avšak je třeba, aby jim byl dodán význam skrze slovo. Domnívám se, že tento názor spíše platí pro Markovo podání, kde se nejdříve mluví o nalezení prázdného hrobu a teprve v momentě, když vyslovuje mladý muž poselství, dostává prázdný hrob pravý význam. Matouš tuto ambivalenci odstraňuje ve verši druhém, když líčí otevření hrobu jako Boží intervenci, která je potvrzena Božími znameními (zemětřesení a vzhled anděla). O zemětřesení (také 27,51) se v bibli hovoří v souvislosti s teofanií (Ex 19,18, Ž 118,7) a se soudem (Zj 8,5; 11,13; 16,18). Pod zorným úhlem vyprávění o smrti Ježíšově, kde Matouš podtrhuje znameními soudu význam kříže, je zde zemětřesení doprovodnou událostí. Hrob není otevřen zemětřesením, nýbrž andělem. Popis anděla a jeho jednání odpovídají představám v apokalyptické literatuře (Dn 7,9; 10,6). Pro apokalyptické texty je základní, aby nebyly chápány jako vlastní produkty těch, kteří je vyslovují. Proto mají interpreti vize, a proto se setkáváme s anděly, kteří se zjevují, či kteří vykládají danou událost. U Matouše dochází k posunu apokalyptického myšlení. Zvláštnost jeho apokalyptiky tkví v tom, že je ve službě myšlenek o soudu. U židovské apokalyptiky je hlavní funkcí jejich jazyka utěšit a posílit identitu a potvrdit víry. U Matouše tím, že je apokalyptická myšlenka soudu vztažena na sbor, je utěšná funkce a potvrzení identity otázkou. Není tomu tak, že by texty neobsahovaly žádnou útěchu, avšak je posunuta dále. Apokalyptické myšlenky soudu u Matouše mají také subversivní funkci a z toho vyplývá zvláštnost Matoušova apokalyptického myšlení.²⁹⁹

Strážci jsou svědky Božího dění, použití participia odkazuje k tomu, že mají specifickou funkci, $\tau\eta\rho\eta\sigma\omicron\upsilon\nu\tau\epsilon\varsigma$ místo $\kappa\omicron\upsilon\sigma\tau\omega\delta\iota\alpha$ (viz 27,66; 28,11), které se používá pro označení oficiálního charakteru strážců. Tento pojem je užit také ve scéně o ukřižování k označení strážců (27,36.54). Scény spolu korespondují, v obou případech vyznávají božskou legitimitu Ježíšovu pohané. Oni patří k velikonočním svědkům, ale jen jako ti, kteří vypadají „jako mrtví“. V následujícím příběhu (28,11) se stávají neutrálními svědky „všech pokolení“. Oproti tomu jsou v Petrově evangeliu pokládání za přímé svědky Velikonoc a tím se stává vzkříšení objektivní, popsatelnou událostí. Svědkyně ženy jsou nemusejí bát, neboť anděl ví, že hledají ukřižovaného. Poselství je orámováno odkazem na prázdný hrob, tím stojí prázdný hrob více v centru než u Marka, ale nemyslím si, že by Matouš prázdný hrob zdůrazňoval více než poselství, snad je podtržena jeho funkce (být odkazem). Pravý důvod prázdnoty hrobu je poselství

²⁹⁸ KREMER, *Die Osterbotschaft*, str. 36.

²⁹⁹ LUZ U.: *EKK*, III. díl, str. 558–560.

(viz $\gamma\alpha\rho$). Odkaz na Ježíšovo přesvědčení je zde vysloven v souvislosti s výpovědí o vzkříšení (u Mk v souvislosti se zjevením v Galileji). Tím je dána pravda, podvod se nekoná (27,63) a poselství se vtaňuje i k učedníkům. Od verše devátého lze mluvit o christofanii (zde chybí motiv „nechat se poznat“). Dochází zde k znovu obnově poselství (18,10). Odchod z Jeruzaléma do Galileje signalisuje dějinně-spásný zvrát, odklon od Izraele a příklon k pohanům (P. Hoffmann). Tento význam potom zdůrazňuje i další perikopa (28,11–15). Kde se nachází paralelní scéna k události, když se ženy vydají k učedníkům, ale je podána opačně. Opět se zde setkáme s ambivalencí poslušných žen a vybídnutím anděla na jedné straně a se zprávou strážců a vybídnutím velekněží na straně druhé. Poslední perverze tohoto pokolení je nyní naplněna. P. Hoffmann se domnívá, že kvalifikací lži ve světě jakožto „učení velekněží“ je diskvalifikováno polemické učení Izraele, které dle Matouše má negativní stigma. Ve 27,64 používají ještě velekněží pojem $\lambda\omicron\omicron\varsigma$ (tedy Izrael jako lid zaslíbení, je ještě potenciálním adresátem), zde (28,11–15) už se mluví o „židech“, Izrael ztrácí svoji spásnědějinnou kvalitu a je degradován na etnickou veličinu, jako ostatní národy. Dalším podpůrným argumentem je pro Hoffmanna fakt, že poslání učedníků k Izraeli (10,5n) je vystřídáno posláním ke všem národům. Zvláštní prvky Matoušova zpracování velikonočního příběhu nezařadil autor z apologetických důvodů, nýbrž patří k centrálním elementům jeho celkové koncepce. Jedná se zde o Matoušovu reflexi dějin, jejíž tématem je cesta dějin spásy, která směřuje od Izraele k církvi všech národů.³⁰⁰ Z interpretace P. Hoffmanna tedy jasně vyplývá, že Matouš hovoří o vyvolenosti lidu Izraele jako o záležitosti, která už nyní skončila. Vůdcům Izraelského lidu už zůstala jen lež. K této problematice říká U. Luz, že příběh vypovídá o tom, že velekněží už ztratili nárok, aby vedli Izrael. Však nemluví se zde o národě již nevyvoleném. Jen jednou použil Matouš slovo „židé“ pro označení lidu obecně, jindy jím pojmenovával lid Izraele v místech, kdy o něm hovořili židé (21,43; 23,34–49; 27,25!). Na druhou stranu ve verši patnáctém je vynechán člen určitý a evangelista mluví jen o „židech“. Znamená to tedy, že ne všichni židé věřili fámě o ukradení těla? Stejně tak, jako ví, že ne celý lid Izraele stál na dvoře, když byl Ježíš odsouzen (pro označení „celý lid“ používá řecký výraz pro „svatý lid“, tudíž nemyslí historicky), pravdivost scény není v její historičnosti. Nýbrž evangelista zakusil, že jeho lid Izraelský Ježíše odmítl. Pro židy je vzkříšení definitivním znamením smrti, proto strážci jsou „jako mrtví“. Však Bůh mluvil, to znamená, že pro Matouše není vzkříšení otázkou subjektivní víry, nýbrž jednoznačného v tělesnost zachyceného jednání Božího.



³⁰⁰ HOFFMANN, *Das Zeichen*, str. 450–452.

79
ThDr. Jiří Mrázek, Mgr. David Balcar,
Rut Dvořáková, Marta Židková
MATOUŠOVSKÉ STUDIE

Vydalo nakladatelství Mlýn
Třebenice 2000, 1. vydání
Vytiskl ARCH, Brno

ISBN 80-902296-6-2